

**UNIVERZITA KARLOVA**

**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Chalcedonský sněm z pohledu křesťanské Orthodoxie  
a monofyzitské Koptské ortodoxní církve**

**The Council of Chalcedon from the point of view  
of Christian Orthodoxy and the Monophysite Coptic  
Orthodox Church**

Diplomová práce

Vedoucí práce:

doc. ThDr. Gorazd Josef Vopatrný, Th.D.

Autor:

Bc. Miloš David

Praha 2020

## **Věnování**

Věnováno doktorce Marině Luptákové, která mne přivedla nejen ke studiu církevních dějin, ale i ke studiu pravoslavné teologie jako takové.

## **Poděkování**

Z celého srdce chci poděkovat za cenné rady a připomínky vedoucímu této diplomové práce – otci docentovi Gorazdovi Josefovi Vopatrnému. Velké díky patří i doktorce Marině Luptákové, které jsem tuto práci věnoval, která mě přivedla ke studiu pravoslavné teologie, během práce mi rovněž poskytla celou řadu skvělých rad a doporučení. Za rady děkuji i mému učiteli docentovi Václavovi Venturovi. Nakonec bych rád poděkoval mé rodině a přátelům v podpoře během studia navazujícího magisterského oboru Pravoslavné teologie.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci *Chalkedonský sněm z pohledu křesťanské Orthodoxie a monofyzitské Koptské ortodoxní církve* vypracoval samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 11.05.2020

Bc. Miloš David

## **Anotace**

Hlavním cílem předkládané diplomové práce je analýza IV. ekumenického sněmu v Chalkedonu konaného v roce 451 z pozice křesťanské Orthodoxy, tedy z pravoslavného pohledu, a Koptské ortodoxní církve, jež patří mezi orientální církve odmítající závěry tohoto ekumenického sněmu. Pozornost je ale také věnována událostem a problémům, které vyvrcholily právě v roce 451 v Chalkedonu. Jedná se o problémy nejen teologického, ale národnostně-politického rázu. V práci je rovněž provedena stručná analýza christologie svatého Cyrila Alexandrijského, alexandrijského arcibiskupa a horlivého odpůrce hereze nestoriánství, která značně ovlivnila události přímo související s Chalkedonským sněmem, ať už před jeho svoláním či po jeho skončení. Svatý Cyril totiž patří mezi obrovské duchovní autority nejen Pravoslavné církve, ale i Koptské ortodoxní církve. Pozornost bude soustředěna i na průběh sněmu. Stěžejní část práce se věnuje důvodům – teologickým i neteologickým – proč Koptové dodnes odmítají přijmout závěry IV. ekumenického sněmu a dialogům mezi těmito dvěma odlišnými východokřesťanskými tradicemi.

## **Klíčová slova**

Chalkedonský sněm, Pravoslavná církev, Koptská ortodoxní církev, svatý Cyril Alexandrijský, monofyzitismus, miafyzitismus, svatý Lev Veliký, církevní dějiny, ekumenické sněmy, christologie.

## **Annotation**

The purpose of the submitted thesis is analysis of 4<sup>th</sup> ecumenical council in Chalcedon which held in 451, from the point of view of Christian Orthodoxy, therefore from the Orthodox viewpoint, and Coptic Orthodox Church which is the member of group of Oriental Orthodox Churches which refuse conclusions of this ecumenical council. I pay attention on events and issues which culminated in Chalcedon in 451 and which have not only theological, but also political format. The thesis contents compendious analysis of Christology of Saint Cyril of Alexandria as well who was the Archbishop of Alexandria and zealous opponent of heresy called Nestorianism which considerably affected events directly connected with the Council of Chalcedon – before its assembly or after its ending. Saint Cyril is one of the greatest spiritual authorities not only in Eastern Orthodox Church, but also in Coptic Orthodox Church. I take notice of the course of this council. The main part of the thesis deals with reasons – theological and non-theological – for refusal of conclusions of this council by the Copts who they refuse them into the presence. I am occupied with dialogues between these different Eastern Christian traditions.

## **Keywords**

Council of Chalcedon, Eastern Orthodox Church, Coptic Orthodox Church, Saint Cyril of Alexandria, Monophysitism, Miaphysitism, Saint Leo the Great, Church history, Ecumenical councils, Christology.

# Obsah

Úvod .....	8
1. Úvod do christologie svatého Cyrila Alexandrijského .....	10
2. Předehra Chalkedonského sněmu .....	26
2.1 Změna postavení Alexandrie na křesťanském Východě .....	26
2.2 Vítězné tažení Alexandrie zpod dubu do Efezu .....	30
2.3 Dokázala Formulace sjednocení zajistit smír? .....	44
2.4 Eutyches a eutychieanismus .....	46
2.5 Lvův Tomus ad Flavianum jako reakce na Eutychovu herezi .....	50
2.6 II. efezský sněm .....	56
2.7 Reakce na „zlodějnu“ .....	62
2.8 Náhlá změna situace .....	64
3. Svolání a průběh Chalkedonského sněmu .....	66
3.1 Svolání sněmu .....	66
3.2 Průběh sněmu .....	67
4. Význam Chalkedonského sněmu .....	82
4.1 Dogmatické otázky .....	82
4.2 Kanonické otázky .....	87
5. Důsledky Chalkedonského sněmu .....	93
6. Proč Koptové stále odmítají Chalkedonský sněm? .....	96
6.1 Teologické důvody .....	96
6.2 Neteologické důvody .....	109
7. Postoj křesťanské Orthodoxie k monofyzitismu .....	115
8. Koptská nechalkedonská christologie .....	122
Závěr .....	126
Seznam použité literatury .....	128
Abstrakt .....	138

## Úvod

Chalkedonský sněm byl největším ekumenickým sněmem, zároveň nepřijetím jeho závěrů některými místními církvemi došlo k prvnímu velkému schizmatu Církve. Jednou z takovýchto místních církví byla i egyptská církev, která se odloučením od Pravoslavné církve, konsolidovala v samostatnou – v podstatě národní – církev, jež nese oficiální název Koptská ortodoxní církev. Koptská ortodoxní církev je jednou z církví, jež se řadí do rodiny tzv. monofyzitských nebo nechalkedonských církví.

Ačkoliv mezi oběma rozdílnými východokřesťanskými tradicemi probíhá dialog, úplného sjednocení se po téměř sedmnácti staletích ale nepodařilo dosáhnout. Přestože se Církev jakožto Tělo Kristovo – onen boholidský organismus – nedá rozdělit, křesťanstvo se vzhledem k neustálému vzniku nových církví dělí. Mým cílem v této diplomové práci není ocenění, nebo kritika ekumenického hnutí, ačkoliv se dialogu mezi Pravoslavnou církví a monofyzitskou Koptskou ortodoxní církví budu věnovat, mým hlavním záměrem je objektivně na základě využití zdrojů jak z pravoslavného prostředí, tak z prostředí Koptské ortodoxní církve, komparovat pohled na IV. ekumenický sněm, jenž se sešel v roce 451 v Chalkedonu na asijské straně Bosporu v dnešním Turecku. K hlubší analýze teologického a zejména historického pozadí událostí, které přímo souvisejí s tímto ekumenickým sněmem, jsem využil i současnou literaturu zabývající se tímto tématem bez ohledu na to, zdali straní Pravoslavné církvi či Koptské ortodoxní církvi. S odhalováním odlišných pohledů na danou problematiku bych rád zjistil, jak se pravoslavná a koptská tradice staví k tomuto období církevních dějin, důraz pak bude položen na dogmatickou stránku problému.

Co pro Kopty znamená učení formulované na tomto sněmu, jež pravoslavní křesťané nazývají chalkedonská Orthodoxy? Koptové se považují za plně ortodoxní – to ostatně napovídá i přívlastek v oficiálním názvu jejich církve – a Chalkedon vnímají jako návrat k nestoriánství, tedy návrat k heterodoxnímu učení. Obě tradice stojí proti sobě, neboť každá z nich si vznáší právo na pravověrnost. V Bohem zjevených dogmatech ale není možné mít dvojí pravdu, proto jsem se rozhodl sepsat tuto práci o Chalkedonském sněmu. Pravda je taková, že se budu snažit co nejvíce zohlednit oba přístupy – jak orthodoxní, tak koptský – abych zjistil, co vlastně způsobilo odloučení egyptské církve od Pravoslavné církve. Je třeba přiznat, že tuto politování hodnou situaci nezpůsobily pouze čistě teologické, resp. dogmatické neshody, ale i politické a národnostní problémy, které vykulminovaly právě v Chalkedonu. Budu se snažit poukázat na první stimul těchto událostí, jež vedly k schizmatu po Chalkedonském sněmu.

Chalkedonský sněm považuji za téma, o němž je potřeba mluvit, neboť je nejen důležitým mezníkem v církevních dějinách, ale také proto, že formuloval učení o dvou



přirozenostech v Kristu, které vytřibuje christologické dogma, a tak ochraňuje hranici prostoru, ve kterém je možné dosáhnout spásy, a tím je Pravoslavná církev. Odmítnutím závěrů tohoto sněmu může dojít ke značné komplikaci cestě ke spáse. Tomuto ekumenickému sněmu se dává vina za to, že způsobil první velké schizma, jeho závěry odmítly nejen Koptové, ale také i ostatní významné národy na východních hranicích tehdejší Východořímské říše, popř. při hranicích s ní, jako jsou Arméni, Syřani či Etiopané. Zároveň je třeba dodat, že tento sněm díky jím formulované dogmatické definici pomohl ochránit hranice prostředí, ve kterém se může dosáhnout spásy. Tím chci upozornit, že se málo zdůrazňuje jeho soteriologický význam.

Hned na začátku práce se věnuji základním aspektům christologie svatého Cyrila Alexandrijského, k jehož odkazu se hlásí jak pravoslavní křesťané, tak Koptové. Odlišné uchopení některých aspektů jeho christologie je pro téma práce důležité. Pravoslavná teologie se s koptskou teologií rozchází v interpretaci problematických formulací danou v té době ještě nevytříbenou terminologií v dílech svatého alexandrijského arcibiskupa. Následuje rozsáhlá kapitola, ve které se věnuji událostem, které předcházely Chalkedonskému sněmu – od změny postavení Alexandrie na křesťanském Východě přes III. ekumenický sněm v Efezu konající se roku 431, na němž vyvrcholil spor svatého Cyrila Alexandrijského s konstantinopolským arcibiskupem Nestoriem, až po II. efezský sněm nazývaný „lupičským sněmem“ a jeho důsledky. Nelze opominout ani průběh Chalkedonského sněmu a jeho dogmatický a kanonický význam. Důležitou kapitolou je pak analýza důvodů, proč Koptové stále odmítají tento sněm. Uvedeny jsou důvody teologické i neteologické. Jak jsem již naznačil, práce obsahuje kapitolu věnující se vztahu Pravoslavné církve k monofyzitským církvím. V závěrečné kapitole je obsaženo shrnutí koptské christologie, neboť jsem uznal za vhodné vyčlenit prostor pro sebepojetí koptské christologie, aniž bych ji vykládal zdroji nepocházející z prostředí této církve.

Nemám v žádném případě zájem stranit jedné ze stran, ale poskytnout objektivní a komplexní pohled na Chalkedonský sněm a všechny něj týkající se okolnosti, ať už s ním souvisejí více přímo či méně přímo.

# 1. Úvod do christologie svatého Cyrila Alexandrijského

Mým hlavním záměrem v této kapitole je věnovat se svatým Cyrilem Alexandrijským hojně používané formulaci *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, popř. *μία ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*<sup>1</sup>, resp. jejímu v chápání v orthodoxním prostředí na jedné straně a v prostředí Koptské ortodoxní církve na druhé straně. Další aspekty christologie svatého alexandrijského arcibiskupa budou nastíněny, jeho christologický spor s konstantinopolským arcibiskupem Nestoriem, který vyvrcholil na III. ekumenickém sněmu v Efezu v roce 431, jemuž se budu věnovat v následující kapitole, bude nastíněn v této kapitole, neboť je potřeba zasadit tak důležitou formulaci do kontextu. Rovněž Nestoriova nauka bude dále rozšířena v následující kapitole v souvislosti III. ekumenickým sněmem.

Obě strany – jak orthodoxní, tak i nechalkedonská – považují svatého Cyrila Alexandrijského za obrovskou teologickou autoritu. Jedna ale obviňuje druhou, že plně nezachová úplnost učení tohoto významného teologa.<sup>2</sup> Svatý Cyril byl vskutku ohromující osobnost křesťanského Východu, jeho život a dílo by bylo možné zpracovat v několika pracích podobného, ba dokonce většího rozsahu. Profesor církevních dějin Josef Samsour o něm prohlásil, že byl spolu se svatým Athanasiem Velikým největším teologem Východu<sup>3</sup> a jakožto římskokatolický teolog mu vzdal úctu, když ho srovnal se svatým Augustinem<sup>4</sup>, tak váženým obzvláště v římskokatolické církvi. Koptská ortodoxní církev považuje svatého Cyrila za pokračovatele christologické tradice svatého Athanasia.<sup>5</sup> Věrnost dědictví svatého

---

<sup>1</sup> Srovnej: VAN LOON, Hans. *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*. Leiden, Boston: Brill, 2009. Supplements to Vigiliae Christianae. Text and Studies of Early Christian Life and Language, sv. 96, s. 519. ISBN 978-90-04-17322-4. Srovnej také: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof. St. Cyril's „One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate“ and Chalcedon. In: GREGORIOS, Paulos, LAZARETH, William H. a NISSIOTIS, Nikos A., eds. *Does Chalcedon Divide or United? Towards Convergence in Orthodox Christology*. Geneva, Switzerland: World Council of Churches, 1981, s. 54. ISBN 2-8254-0681-3.

<sup>2</sup> ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof. St. Cyril's „One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate“ and Chalcedon. In: GREGORIOS, Paulos, LAZARETH, William H. a NISSIOTIS, Nikos A., eds. *Does Chalcedon Divide or United? Towards Convergence in Orthodox Christology*. Geneva, Switzerland: World Council of Churches, 1981, s. 50. ISBN 2-8254-0681-3.

<sup>3</sup> SAMSOUR, Josef. *Základy patrologie se zvláštním zřetelem k dějinám dogmat*. Brno, 1908, s. 147.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> ISHAK, Shenouda M. – Fr. a BIBAWY, Anthony – Dn. The Christology of Coptic Orthodox Church. In: CHAILLOT, Christine, eds. *The Dialogue between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, 2016, s. 276. ISBN 978-618-81264-5-9.

Athanasia potvrdil i anglický pravoslavný teolog profesor John Anthony McGuckin.<sup>6</sup> Vratislav Šmelhaus ho označil za nejúctyhodnějšího světce Východu vysoce ceněným i na Západě. V souvislosti s charakteristikou neopomenul zmínit ani jeho neuvěřitelnou horlivost mající sklony až k agresivitě.<sup>7</sup> Jakým způsobem se s dědictvím tohoto velkého teologa vyrovnávají dvě křesťanské tradice – orthodoxní a koptská? Začnu od koptského pojetí této formulace, posléze budu postoje koptské christologie korigovat orthodoxním pojetím.

Cyrilova formulace *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* patří mezi základní kameny koptské christologie. Koptové odmítají označení chalcedonity své církve jako monofyzitské, považují ho za nepřesné. Termín monofyzitismus v průběhu christologických sporů v průběhu od 5. do 7. století nebyl znám. Byl použit až později chalcedonity pro polemiku s nechalcedonity.<sup>8</sup> Nicméně já jakožto chalcedonita dávám v tomto případě přednost výrazu monofyzitismus, ale vzhledem k povaze práce, která srovnává přístup z pozice Pravoslavné církve, tak i Koptské ortodoxní církve, zohledňuji výraz miafyzitismus, který akceptují i Koptové<sup>9</sup>, nikterak se proti němu nevymezují. Koptové mají Cyrilovu formulaci v obrovské autoritě, jak potvrdím jak v této, tak i v poslední kapitole, kterou jsem vyhradil pro vyjádření koptské christologie. Je možné, že některé teze, které budou nyní vysloveny, budou zopakovány v souhrnné poslední kapitole. Výraz *μία* – jedna – odkazuje na jednu sjednocenou přirozenost Krista. Kristova jedna přirozenost je složená, a ne početná, přirozenost.<sup>10</sup> Arménský biskup Sarkissian potvrdil, že stejně jako je jedna sjednocená přirozenost, tak je v Kristu i jedna sjednocená energie a jedna sjednocená vůle.<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> Srovnej: MCGUCKIN, John. St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Dyophysitism. In: *Classical Christianity* [online]. 2016 [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <https://classicalchristianity.com/wp-content/uploads/2016/05/St.-Cyril-of-Alexandria%E2%80%99s-Miaphysite-Christology-and-Chalcedonian-Dyophysitism.pdf>

<sup>7</sup> ŠMELHAUS, Vratislav. *Řecká patrologie*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1972. Edice Kalich, s. 213.

<sup>8</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr. *Christology According to the Non-Chalcedonian Orthodox Churches*. Sporting-Alexandria: St. George Coptic Orthodox Church, [2019], s. 7.

<sup>9</sup> Srovnej: MEINARDUS, Otto F. A. *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2015, s. 53. ISBN 978-977-416-745-4. Srovnej také: ISHAK, Shenouda M. – Fr. *Christology and the Council of Chalcedon*. Denver, Colorado: Outskirts Press, 2013, s. 19 1. ISBN 978-1-4787-1292-3.

<sup>10</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 7.

<sup>11</sup> SAMUEL – Rev. Fr. *G.O.T.R.*, roč. 10, č. 2., s. 31. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 7.

Předtím než se budu věnovat hlubšímu rozboru této Cyrilem frekventovaně užívané formulaci, je potřeba stručně pojednat o nestoriánství, nauku, kterou jak orthodoxní<sup>12</sup>, tak koptská<sup>13</sup> strana považuje za heterodoxní. Hereze nestoriánství vzešla z antiochijské školy.<sup>14</sup> Spor mezi alexandrijskou a antiochijskou teologií, jenž vešel do dějin jako spor svatého Cyrila Alexandrijského s Nestorem<sup>15</sup>, vyvrcholil na III. ekumenickém sněmu v Efezu v roce 431, jemuž bude, jak jsem již upozorňoval, věnována pozornost v jedné z podkapitol následující kapitole. Jak stručně a zároveň výstižně vyjádřit heterodoxní nauku zvanou nestoriánství? Mým hlavním záměrem není uvést nějakou všeobecnou definici nestoriánství, ale pojednat o tomto heterodoxním učení z více zdrojů, které se jím zabíraly. Na úvod si ale dovoluji uvést definici této hereze: „*Nestoriánství je nauka rozdělující vtěleného Krista na dvě osoby, na božskou a na lidskou, které jsou připojeny k sobě blízko a neoddělitelně, přestože jsou odlišné, je to protiklad orthodoxní nauky (vyznávajícího) jednu osobu vtěleného Krista dokonalou ve svém božství a dokonalou ve svém lidství. Je charakteristické odmítnutím termínu Theotokos.*“<sup>16</sup> Ruský pravoslavný teolog Vladimir Lossky označil nestoriánství jako rozdělení Krista na dvě rozličné osoby – Syna Božího a Syna člověka.<sup>17</sup> To by ovšem bylo velmi zjednodušené schéma Nestoriovy christologie. Lossky připustil, že v Nestoriově době nebyla vytříbena teologická terminologie a distinkce mezi osobou a přirozeností byla<sup>18</sup>, jak bude následně ještě rozvedeno, velmi tenká<sup>19</sup>. Konstantinopolský arcibiskup ale zajisté rozlišoval dvě přirozenosti v Kristu – Krista oddělil od „*obrazu služebníka, chrám od ,v Něm žijícího‘ a všemohoucího Boha od ,uctívaného člověka‘*“.<sup>20</sup> Nestorios se distancoval od toho, že by Krista rozděloval na dvě

---

<sup>12</sup> Srovnej: LOSSKY, Vladimir. *Dogmatická teologie*. 2. vyd. Praha: Pravoslavné vydavatelství, 1994, s. 67-68.

<sup>13</sup> Srovnej: SHENOUDA III – His Holiness Pope. *The Nature of Christ*. Cairo: Coptic Orthodox Patriarchate, 1991, s. 12-14. ISBN 977-00-1897-X.

<sup>14</sup> LOSSKY, Vladimir. *Dogmatická teologie*. 2. vyd. Praha: Pravoslavné vydavatelství, 1994, s. 67.

<sup>15</sup> ALEŠ, Pavel. *Cirkevní dejiny: křesťanská církev v období všeobecných snemov*, vol. 2. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1995, s. 131. ISBN 80-7097-316-1.

<sup>16</sup> CROSS, F. L. a LIVINGSTONE, E. A., eds. *The Orthodox Dictionary of the Christian Church*. Second edition. London, New York, 1974, s. 961. – citováno podle: ISHAK, Shenouda M. – Fr. a BIBAWY, Anthony – Dn., op. cit., s. 3.

<sup>17</sup> LOSSKY, Vladimir, op. cit., s. 67.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> ALFEJEV, Ilarion – metropolita. *Mystérium víry: uvedení do pravoslavné teologie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016. Pro Oriente. Dědictví křesťanského Východu, sv. 35, s. 91. ISBN 978-80-7465-209-7. Srovnej: LOSSKY, Vladimir, op. cit., s. 67.

nezávislé osoby<sup>21</sup>: „*Kristus je nerozdělitelný, neboť je Kristem, ale je dvojitý v tom, že je Bohem i Člověkem ... Nerozlišujeme dva Krista ... je to ale jeden a ten samý, kdo se pozůstává ze stvořené i nestvořené přirozenosti.*“<sup>22</sup> Jeho myšlenkové koncepce se tedy zdály být orthodoxní do chvíle, kdy odmítl nazvat Pannu Marii Bohorodičkou – *Theotokos* – místo toho ji nazval Kristorodička – *Christotokos*<sup>23</sup>, popř. Člověkorodička – *Athropotokos*<sup>24</sup>, který ještě více umocňoval akcent na Kristovo lidství a tím zcela opomíjel přítomnost božství v okamžiku Jeho narození z Panny Marie. Pravoslavní křesťané se odmítli zřeknout se „*tohoto Tradicí posvěceného*“ mariánského titulu.<sup>25</sup> Řecký pravoslavný teolog profesor John S. Romanides napsal, že Nestorios odmítl skutečnost, že Ten, který se narodil z Panny Marie je s Otcem soupodstatný s Bohem podle božství. Odmítl zároveň i to, že ten, který se narodil přede všemi věky a je soupodstatný s Otcem, se narodil z Panny Marie.<sup>26</sup> Tím se v podstatě vyvrací dvojitý Kristova soupodstatnost – s Otcem a s lidmi – ale i u učení o dvojitým Kristově narození – jednoho z Otce a druhého z Panny Marie.<sup>27</sup> Podle Nestoria „*jméno Kristus není správné označení (Boha) Logu, je to ale jméno osoby sjednocené s (Pannou) Marií a v Němž (Kristu) (božský) Logos přebývá a je proto nahlížen jako Logos.*“<sup>28</sup> Lossky o Nestoriovu heterodoxním myšlení prohlásil, že „(Nestorios) *myslel o osobě v termínech přirozenost a posléze ztotožnil jedno s druhým*“, v podstatě tak proti sobě postavil osobu Boha Logu a osobu Krista – spojení těchto dvou osob viděl pouze v mravní rovině – skrze vyvolení, které Krista proměnilo na „*jakousi nádobu Logu*“. Podle něj se z Panny Marie zrodila pouze lidská osoba Krista – Panna Marie proto nemůže být nazvána Bohorodičkou, neboť porodila „*pouze*“ Krista, nikoli Boha. Z toho vyplývá, že oba Synové – Syn Boží a Syn člověka – „*jsou v Kristu spojeni, ale nejsou jedno*“.<sup>29</sup> Rumunský pravoslavný teolog profesor Stăniloae zdůraznil, že dojde-li k upření Panně Marii titulu Bohorodička, bude popřeno skutečné Vtělení Syna Božího<sup>30</sup>, a tím i znemožnění *theóse* – zbožštění.<sup>31</sup> „*Jelikož se samotný Syn Boží stal synem Marie Panny, stal se Synem člověka a bratrem lidských bytostí, a*

---

<sup>21</sup> MCGUCKIN, John Antony. *St. Cyril's of Alexanfria: the Christological controversy: its history, theology, and texts*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, s. 165. ISBN 978-088141-863-7.

<sup>22</sup> *Loofs*, 1905, s. 280. – citováno podle: MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 165.

<sup>23</sup> LOSSKY, Vladimir, op. cit., s. 67. ALFEJEV, Ilarion – metropolita, op. cit., s. 91.

<sup>24</sup> SAMSOUR, Josef, op. cit., s. 148.

<sup>25</sup> ALFEJEV, Ilarion – metropolita, op. cit., s. 91.

<sup>26</sup> ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 52.

<sup>27</sup> Srovnej: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 52, 53.

<sup>28</sup> ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 52.

<sup>29</sup> LOSSKY, Vladimir, op. cit., s. 67.

<sup>30</sup> STANILOAE, Dumitru, op. cit., s. 61.

<sup>31</sup> LOSSKY, Vladimir, op. cit., s. 67. Srovnej: STANILOAE, Dumitru, op. cit., s. 61.

*tak je učil dětmi Božími skrze milost,*“ napsal Staniłoae<sup>32</sup>, čímž chtěl říct, že díky události Vtělení jsou lidé přizváni k tomu, aby dosáhli plné *theóse*, tudíž, aby se stali z Boží milosti bohy<sup>33</sup>. Zde je na místě ještě rozšířit význam pojmu *theósis* neboli zbožštění. Z orthodoxního hlediska se jedná o cíl křesťanského života, k němuž vede cesta přes očištění srdce a osvětlení *nús*.<sup>34</sup> V orthodoxní teologii je spása totožná s *theósis*<sup>35</sup>, které představuje sjednocení člověka s Bohem, nejedná se však o participaci na Jeho podstatě<sup>36</sup>, jež je „*neparticipovatelná, nepojmenovatelná a nepostižitelná*“, ale na Jeho energii, popř. energiích (lze použít singulár i plurál<sup>37</sup>), která je „*participovatelná, pojmenovatelná a postižitelná*“<sup>38</sup>. Jelikož má být zohledněna i koptská teologie, předkládám i koptský pohled na cíl křesťanského života – *theósi*, v tomto případě vyjdu z učení koptského teologa a starce Matouše Chudého. Pojem *theósis* hojně využíval svatý alexandrijský arcibiskup Athanasios Veliký, a to zejména ve spise *O Vtělení*, kde jasně uvedl<sup>39</sup>, že se „(Bůh) *se stal člověk, abychom se stali bohy*“<sup>40</sup>, resp. abychom byli zbožštění. „*Přestože existuje jeden Syn podle (božské) přirozenosti, skutečný a jednorozený, staneme se také syny (Božími), ale ne podle přirozenosti a skutečnosti, ale podle (Boží) milosti, která povolává nás lidi ze země, aby se stali bohy,*“ napsal svatý Athanasios v díle *Proti ariánům*.<sup>41</sup> Pro Matouše Chudého

---

<sup>32</sup> STANILOAE, Dumitru, op. cit., s. 61.

<sup>33</sup> VOPATRŇY, Gorazd, op. cit., s. 18, 19.

<sup>34</sup> ROMANIDES, John S. – Protopresbyter. *Patristic Theology*. The Dalles, Oregon: Uncut Mountain Press, 2008, 434. – citováno podle: VOPATRŇY, Gorazd Josef. Hesychasmus jako tradiční pravoslavná spiritualita. *Theologická revue*. 2017, roč. 88, č. 3, s. 434. ISSN 1211-7617.

<sup>35</sup> VOPATRŇY, Gorazd, op. cit., s. 19.

<sup>36</sup> WARE, T. (KALLISTOS – biskup). *The Orthodox Church*. Harmondsworth, England, 1986, s. 236, 237. – citováno podle: VOPATRŇY, Gorazd, op. cit., s. 19.

<sup>37</sup> Srovnej: WARE, Kallistos – biskup. God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence – Energies Distinction. *Eastern Churches Review*. 1997, roč. IX, č. 1-2, s. 128-130. – citováno podle: VOPATRŇY, Gorazd, op. cit., s. 21.

<sup>38</sup> KRIVOCHÉINE, Basil – mnich. Asketické a theologické učení sv. Řehoře Palamy. *Orthodox revue*. 1998, č. 2., s. 18. – citováno podle: VOPATRŇY, Gorazd, op. cit., s. 19.

<sup>39</sup> MATOUŠ CHUDÝ. *Život v pravoslavné modlitbě* (arabsky), s. 173, 195, 192. – citováno podle: FRANC, Jaroslav. *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2018, s. 89. ISBN 978-80-244-5409-2.

<sup>40</sup> *De Incern*. 54. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr. *The Coptic Orthodox Church as a church Erudition & Theology*. Preparatory edition. [Egypt]: The Orthodox Church of Alexandria, s. 82.

<sup>41</sup> *Or. Arians*, Disc. 3:19. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr. *The Coptic Orthodox Church as a church Erudition & Theology*. Preparatory edition. [Egypt]: The Orthodox Church of Alexandria, s. 82.

představuje svatý Athanasios obrovskou duchovní autoritu.<sup>42</sup> Jak Matouš Chudý tedy chápal *theósi*? Popsal ji jako „radikální změnu v přirozenosti člověka, ale nikoliv proměnu v přirozenosti Boží“.<sup>43</sup> Chápe ji jako „uschopení člověka ke společenství s Bohem“<sup>44</sup> Přestože obě tradice – orthodoxní i koptská – používají pro spásu stejný výraz, chápou její podstatu odlišně, zatímco pro pravoslavné křesťany je totožná s participací člověka na Boží energii či energiích, pro Kopty je totožná s participací člověka na Boží přirozenosti<sup>45</sup>. Nestoriánství je jedním z výsledků „teologického racionalismu“, neboť na základě existence dvou přirozeností v Kristu odvodil i existenci dvou osob v Kristu. Nestorios jasně vyznával dvě přirozenosti v Kristu, toho je důkazem např. jeho výrok: „Otcové neříkají, že věříme v Jednoho Boha Loga, ale spíše ‚v Krista‘, což naznačuje dvě přirozenosti, proto, aby označili dvojakost.“<sup>46</sup> Podle Nestoria není žádná substance možná bez osobnosti. V Kristu tak není skutečná jednota, ale jednota pouze morální (*συνάφεια*), která existuje, jak uvedl Samsour, v manželství mezi mužem a ženou, dvěma přáteli či sochou postavenou v chrámu. Člověk Ježíš byl „zázračně utvořen v lůně Panny Marie a v něm jako v chrámě bydlel Logos“.<sup>47</sup> Koptský teolog Tadros Y. Malaty prohlásil, že nestoriáni vyznávají jak dvě přirozenosti, tak dvě osoby v Kristu – rozlišují mezi člověkem Ježíšem, jenž se narodil z Panny Marie, a Synem Božím. Panna Marie je matkou člověka Ježíše, nepovila vtěleného Boha Loga.<sup>48</sup> Božství se sjednotilo s lidstvím pouze na nějaký čas<sup>49</sup> – konkrétní okamžik není uveden – ve chvíli, kdy byl Kristus ukřižován, v něm božství přítomno nebylo<sup>50</sup>. Přijetím nestoriánství, dochází k popření Vykoupení. Pokud by Kristus nebyl pravým Bohem a zároveň pravým člověkem, byla by znemožněna možnost spásy. Za lidstvo by zemřel pouze člověk, Kristus by se v podstatě nelišil od proroků či světců.<sup>51</sup> Zde je třeba zdůraznit, že lidská

---

<sup>42</sup> FRANC, Jaroslav. *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2018, s. 89. ISBN 978-80-244-5409-2.

<sup>43</sup> MATOUŠ CHUDÝ. *Pravoslavný koncept vzkříšení a vykoupení* (arabsky), s. 15. – citováno podle: FRANC, Jaroslav, op. cit., s. 89.

<sup>44</sup> FRANC, Jaroslav, op. cit., s. 89.

<sup>45</sup> MATOUŠ CHUDÝ, op. cit., s. 173. – citováno podle: FRANC, Jaroslav, op. cit., s. 88.

<sup>46</sup> Loofs, 1905, s. 295. – citováno podle: MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 156.

<sup>47</sup> SAMSOUR, Josef. *Církevní dějiny obecné*. Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1907. Vzdělávací knihovna katolická, sv. XLIV, s. 222.

<sup>48</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 5.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> SAMSOUR, Josef, op. cit., s. 148. Srovnej: SHENOUDA III – His Holiness Pope. *The Nature of Christ*. Cairo: Coptic Orthodox Patriarchate, 1991, s. 13. ISBN 977-00-1897-X.

přirozenost byla, podle učení svatého Maxima Vyznavače vhypostazována božským Logem<sup>52</sup> už v okamžiku Vtělení, ta nebyla nikdy samostatným subjektem – samostatnou lidskou osobou<sup>53</sup>. K hypostatické unii, o které budu ještě níže pojednávat, dochází v okamžiku početí, tedy Vtělení.<sup>54</sup> Podle učení Leontia Byzantského termín *ένυπόστατον* odkazuje na „*přirozenost utvářenou v osobě, proto bytí přirozenosti je obsahem přirozenosti a osoba je existence přirozenosti*“. Rumunský pravoslavný teolog Marin Bugiulescu s odkazem na patristickou tradici prohlásil, že „*každá osoba zjevuje sebe sama vhypostazováním a to je důvod, proč ύπόστασις spojuje vztah mezi osobou a přirozeností, ale také označuje osobnostní vlastnosti, vztahovost, určité seskupení, které charakterizuje konkrétní subjekt*“.<sup>55</sup> Stăniloae s odkazem na Leontina Byzantského vyjádřil vhypostazování ještě jednodušeji, a to jako potvrzení, že „*osoba Ježíše Krista je stejná jako (osoba) Syna Božího před Vtělením*“.<sup>56</sup> McGuckin poznamenal, a to je obzvláště podstatné, že Nestorios vnímal „*termíny Kristus, Syn či Pán jako adekvátní tituly, které označující zkušenost víry s jedním Spasitelem. Samotné tyto termíny jsou vlastním označením tzv. „unie prosop’ – pozorovatelném jevu jedné reality Krista, s nímž lze mít zkušenost v jeho samostatném lidském životě (πρόσωπον Ježíše) a též v Jeho božství (πρόσωπον Logu), tedy ve dvou realitách*“.<sup>57</sup> Podle Nestoria existují v Kristu dvě přirozenosti mající vlastní *πρόσωπον*, po jejich sjednocení (*συνάφεια*) však existuje pouze jedna<sup>58</sup>, nicméně termín *συνάφεια* neoznačuje jednotu v Kristu, ale pouze jednotu morální. O Nestoriovu učení, které představuje komplexní záležitost, bude ještě řeč i v následující kapitole. Averze vůči nestoriánské herezi ze strany Koptů ovlivnila další běh událostí nejen před Chalkedonským sněmem, ale zvláště po něm. Byla z jednou hlavních příčin odloučení egyptské církve od Pravoslavné církve. Bohužel se o to zasloužila i právě svatým Cyrilem frekventovaně užívaná formulace.

---

<sup>52</sup> BUGIULESCU, Marin. Theological and Dogmatic Definition of the God-Man Jesus Christ Person. *Icoana Credintei Journal. International Journal of Interdisciplinary Scientific Research*. 2016, roč. 2, č. 4., s. 15.

<sup>53</sup> VOPATRŇY, Gorazd. Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy. Brno: L. Marek, 2003. Edice Pontes Pragenses, sv. 33, s. 18. ISBN 80-86263-41-X.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> BUGIULESCU, Marin, op. cit., s. 15.

<sup>56</sup> STANILOAE, Dumitru. *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology. The Person of Jesus Christ as God and Savior*, vol. 3. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2011, s. 26. ISBN 978-1-935317-18-0.

<sup>57</sup> MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 156.

<sup>58</sup> DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Edice Mathésis, sv. 4, s. 601. ISBN 978-80-7298-466-4.



Malaty<sup>59</sup> shrnul význam formulace *μία φύσις φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, kterou svatý Cyril používal k obraně pravoslavného učení o jedné osobě Krista proti nestoriánství do níže uvedených bodů, které budou v jednotlivých odstavcích rozebrány, včetně názorů z druhé – orthodoxní – pozice:

1. Jedná se o termín svatého Athanasia Velikého, který používal i Apollinarios z Laodiceje. V tradičním pojetí slouží tento termín pro vyjádření hypostatické unie bez oddělení či smíšení;
2. Cyrilova formulace *μία φύσις* je odlišná od Eutychova zdůraznění jedné přirozenosti Krista. Svatý Cyril zdůrazňoval, že sjednocená jedna přirozenost vznikla sjednocením dvou přirozeností v okamžiku Vtělení. K vyjádření tohoto sjednocení bez jakéhokoliv smíšení slouží formulace *ἐκ δύο φύσεων* – ze dvou přirozeností<sup>60</sup>. Naproti tomu Eutyches, jemuž se budu v následující kapitole blíže věnovat, vyznával, pohlcení Kristova lidství božstvím. Cyrilova nauka o jedné sjednocené přirozenosti Krista vzniklé sjednocením dvou přirozeností – božství a lidství – je pak vyjádřena v jeho dvou listech adresovaných Succensovi, diocaesarejskému biskupovi.

Aby svatý Cyril Alexandrijský zdůraznil skutečnou jednotu Kristovy osoby proti roztínání Krista na dvě různé osoby Nestoriem, užíval pro to Apollinariovu pochybnou formulaci *μία φύσις φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, o níž se domníval, že pochází právě od svatého Athanasia Velikého.<sup>61</sup> Jednalo se o protichůdnou formulaci, k již uvedenému pojmu *συνάφεια*, který vyjadřuje morální jednotu<sup>62</sup>, *συνάφεια* vyjadřuje spojení na základní vzájemného vztahu<sup>63</sup>, je založena na „svobodě vzájemné lásky“<sup>64</sup>. Jedná se o „spojení“ založeném na *Boží, dobré vůli, Boží milosti, náklonosti a lásky k člověku*<sup>65</sup>. Kromě této formulace používal ke zdůraznění sjednocení dvou přirozeností v Kristu mj. také formulaci *ἕνωσις φυσική* či zcela volně, jak bylo v té době běžné, používal pojmy *φύσις* a *ὑπόστασις* jako synonyma.<sup>66</sup> O tom ale ještě bude na mnoho místech řeč. Samsour upozornil, že tyto pojmy používal svatý Cyril

---

<sup>59</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr. *The Coptic Orthodox Church as a church Erudition & Theology*. Preparatory edition. [Egypt]: The Orthodox Church of Alexandria, s. 110.

<sup>60</sup> *Ep 45:6 (First letter to Succensus)* – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 110.

<sup>61</sup> ALFEJEV, Ilarion – metropolita, op. cit., s. 92. Srovnej: SAMSOUR, Josef, op. cit., s. 223.

<sup>62</sup> Srovnej: SAMSOUR, Josef, op. cit., s. 222.

<sup>63</sup> McGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 161.

<sup>64</sup> *Loofs*, op. cit., s. 220. – citováno podle: McGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 162.

<sup>65</sup> McGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 162.

<sup>66</sup> SAMSOUR, Josef, op. cit., s. 148.

k zavržení nestoriánských pojmů *ἐνοίκησης* a především *συνάφεια* odkazující na morální jednotu v Kristu, která potírá fyzické sjednocení obou přirozeností v Kristu.<sup>67</sup> Na nedostatečnost pojmu *συνάφεια* upozornil i McGuckin, který poznamenal, že jde spíše o sjednocení založené „pouze“ na Boží lásce a milosti, koncepcí ale důraz na sjednocení dvou odlišných přirozeností v Kristu<sup>68</sup> – božské a lidské. Římskokatolický patrolog Hubertus R. Drobner v této souvislosti navíc zmínil Nestoriem používanou formulaci *κατ' εὐδοξίαν* odkazující na sjednocení dvou prosop v Kristu „*podle zalíbení, na základě vůle*“<sup>69</sup>, není tedy divu, že Alexandrijským zdála Nestoriova formulace nedostatečná a velmi povrchní evokující k rozdělení na dva osoby<sup>70</sup>. Alexandrijská teologie chtěla zdůraznit jednotu v Kristu na rovině sjednocení přirozeností<sup>71</sup>, ne na základě vnějších pozorovatelných projevů přirozenosti<sup>72</sup>. Neadekvátnost Nestoriových pojmů se potvrdila, když Nestorios odmítl Pannu Marii nazvat Bohorodičkou. Nestorios svatého alexandrijského arcibiskupa pro používání formulace *μία φύσις*, jejíž autorem byl Apollinarios, označil za následovníka heterodoxního učení tohoto laodicejského biskupa. Neoprávněným obviněním svatého Cyrila si konstantinopolský arcibiskup získal na svou stranu antiochijského biskupa Jana či blahoslaveného Theodóréta z Kyrru.<sup>73</sup> Co bylo jádrem heretického učení zvaném apollinarismus, z jehož hlásání byl svatý Cyril antiochijskou stranou křivě obviňován? Metropolita Ilarion napsal, že laodicejský biskup Apollinarios ve druhé polovině 4. století vystoupil s naukou o tom, že „*předvěký Bůh Logos přijal lidské tělo a duši, ale nepřijal lidskou mysl (voŭς), místo níž měl Kristus božství, které se spojilo s lidstvím a vytvořilo s ním jednu přirozenost*“. Podle Apollinaria učení – stručně řečeno – není Kristus pravým člověkem, a tudíž není s lidmi dokonale soupodstatný, neboť, nemá lidský *voŭς*.<sup>74</sup> Z toho vyplývá, že Kristovo lidství bylo nedokonalé, bylo potlačeno božstvím. Lossky označil Apollinaria Krista jako „živočišnou přirozenost sjednocenou s Bohem“ vzdálenou od Krista jako Bohočlověka.<sup>75</sup> Hlavními Apollinariovi odpůrci byli představitelé antiochijské školy, zejména Diodóros z Tarsu a Theodor z Mopsuestie, mezi jejichž nástupce patřil i Nestorios.<sup>76</sup> Proti herezi apollinarismu se staví i Koptská ortodoxní

---

<sup>67</sup> Ibidem, s. 148, 144.

<sup>68</sup> MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 162.

<sup>69</sup> DROBNER, Hubertus R., op. cit., s. 601.

<sup>70</sup> Ibidem.

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> Srovnej: MCGUCKIN, John Anthony, op. cit., s. 144.

<sup>73</sup> SAMSOUR, Josef, op. cit., s. 223

<sup>74</sup> ALFEJEV, Ilarion – metropolita, op. cit., s. 90, 91.

<sup>75</sup> LOSSKY, Vladimír, op. cit., s. 72.

<sup>76</sup> ALFEJEV, Ilarion – metropolita, op. cit., s. 91.

církev, neboť samozřejmě přijímá závěry II. ekumenického sněmu v Konstantinopoli z roku 381, na kterém byla tato heterodoxní nauka odsouzena.<sup>77</sup> Lossky v apollinarismu viděl zárodky monofyzitismu, resp. eutyčianismu, neboť vyznávalo nedokonalost Kristova lidství, a tudíž jeho pohlcení božstvím.<sup>78</sup> Obviňovat svatého alexandrijského arcibiskupa z vyznávání této heretické nauky laodicejského biskupa bylo nespravedlivé, nikoli však nepochopitelné, jak připustil římskokatolický profesor církevních dějin a křesťanské archeologie Johannes Quasten<sup>79</sup>. Prohlašoval, že po sjednocení dvou přirozeností už nelze tyto dvě přirozenosti od sebe oddělovat, neboť po Vtělení se Logos stal tělem, a tudíž je pouze jedna přirozenost Krista, protože Kristus je jeden. I když jeho vyjádření zavání apollinarismem či monofyzitismem, ve skutečnosti jde o obranu obou extrémů. Quasten prohlásil, že ačkoliv antiochijská terminologie byla snadněji pochopitelná, Cyrilova christologie byla mnohem teologicky hlubší. Svatý Cyril tím ve skutečnosti chtěl říct, že přestože se v Kristu sjednotily dvě přirozenosti – božství a lidství – Kristus je jedna osoba, nejsou v něm dvě osoby.<sup>80</sup> V listu adresovaném antiochijskému arcibiskupu Janovi<sup>81</sup> jasně vyjádřil, že vyznává orthodoxní nauku o dvojí soupodstatnosti Krista – Kristus je pravým Bohem i pravým člověkem pozůstávajícím z duše a těla, podle božství je soupodstatný s Otcem a podle svého lidství je soupodstatný s lidmi, neboť se narodil z Bohorodičky<sup>82</sup>. A co je velmi důležité, svatý Cyril zdůraznil, že ačkoliv se v Kristu sjednotily dvě přirozenosti, nelze mluvit o dvou osobách, ale pouze o jedné osobě – vyznává tak „jednoho Krista, jednoho Syna, jednoho Pána“<sup>83</sup> – jednoho Pána Boha a Spasitele Ježíše Krista.

Cyrlův *První list Succensovi* je obzvláště zajímavý, neboť je v něm v souvislosti Vtělení Boha Logu vyjádřeno, že se Kristus – jeden Syn a Pán – pozůstává ze dvou přirozeností – *ἐκ δύο φύσεων* – božství a lidství<sup>84</sup>. Tato formulace je obzvláště důležitá, neboť jak níže ukáží, sehrála obrovskou roli v rozkolu mezi přívrženci Chalkedonského sněmu a těmi, kdo závěry tohoto

---

<sup>77</sup> SHENOUDA III – His Holiness Pope. *The Nature of Christ*. Cairo: Coptic Orthodox Patriarchate, 1991, s. 12. ISBN 977-00-1897-X.

<sup>78</sup> LOSSKY, Vladimír, op. cit., s. 72.

<sup>79</sup> Srovnej: QUASTEN, Johannes. *Patrology: from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. The Golden Age of Greek patristic literature*, vol. 3. Allen (Texas): Christian Classics, 1995, s. 140. ISBN 0-87061-086-4.

<sup>80</sup> QUASTEN, Johannes. *Patrology: from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. The Golden Age of Greek patristic literature*, vol. 3. Allen (Texas): Christian Classics, 1995, s. 140. ISBN 0-87061-086-4.

<sup>81</sup> Srovnej: Cyril's letter to John of Antioch. In: MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 343.

<sup>82</sup> Cyril's letter to John of Antioch. In: MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 344.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 344-345.

<sup>84</sup> Srovnej: First Letter of Cyril to Succensus. In: MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 355.

sněmu odmítli. Svatý Cyril v tomto listu mj. zdůraznil, že po ani jednu přirozenost po Vtělení nelze oddělit od jedné, pak by to znamenalo, že by Kristus byl rozdělen na dva syny, resp. na dvě osoby – na Syna Božího a na Syna člověka. Po Vtělení lze mluvit o „jednom Synu“ a „jedné vtělené přirozenosti Logu“<sup>85</sup>. V Cyrilově *Druhém listu Succensovi*, jak uvedl správně Malaty, bylo dále rozvíjeno učení o sjednocení dvou přirozenostech – božské a lidské – v jedné osobě Krista, v níž jsou obě přirozenosti sjednoceny nesmíšeně a neproměnně<sup>86</sup>. Vyznal mj. i to, že Logos bylo nepopsatelně zrozen z Otce a po Vtělení se narodil z Panny Marie<sup>87</sup>, která je tudíž Bohorodičkou. Jedná se o vyznání víry ve dvojí narození Krista – jednoho předvěčného z Otce a druhého z Panny Marie v čase<sup>88</sup>. Nestorios učení o Kristově dvojím narození odmítl ve *Druhém listu Cyrilovy*<sup>89</sup>, tento odmítavý postoj k tomuto učení je v antiochijské teologii spjat s Pavlem ze Samosaty<sup>90</sup>. Důraz je opět položen na integritu Kristovy osoby.<sup>91</sup> Svatý alexandrijský arcibiskup neodmítl sjednocení dvou přirozeností v Kristu, zdůrazňoval ale neustále integritu Kristovy osoby<sup>92</sup>. K tomu využil příměr člověka, který se pozůstává z těla a duše, z nichž každý element má svou vlastní přirozenost, ale oba sjednocené prvky tvoří jednu lidskou osobu.<sup>93</sup> Analogii mezi sjednocením duše a těla v člověku a Vtělením Boha Logu, kdy došlo ke sjednocení dvou přirozeností – božství a lidství – zdůraznil i Shenouda M. Ishak, koptský profesor teologie a biblických věd<sup>94</sup>. Jak je vidět ve výše uvedené formulaci z Cyrilova *Prvního listu Succensovi*, svatý Cyril prohlásil, že po Vtělení existuje v Kristu pouze jedna přirozenost – jedna φύσις. A právě to by mohlo vyvolat rozpaky u přívrženců Chalkedonského sněmu, nicméně je třeba zdůraznit, že svatý alexandrijský arcibiskup chápal pojem φύσις jako

---

<sup>85</sup> First Letter of Cyril to Succensus. In: McGUICKIN, John Antony, op. cit., s. 355.

<sup>86</sup> Second Letter of Cyril to Succensus. In: McGUICKIN, John Antony, op. cit., s. 360.

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> Srovnej: KRUPICA, Marek – archimandrita, MILKO, Pavel – presbyter a DVOŘÁK, Vladimír J. – diákon, eds. *Božská liturgie našeho svatého otce Basila Velikého*. Litoměřice: Luboš Marek, 2018, s. 70. ISBN 978-80-87127-9.

<sup>89</sup> ALBERIGO, G. *Conciliarum oecumenicorum generaliumque decreta: editio critica*, s. 90. – citováno podle: MILKO, Pavel. Formula unionis. Úvod, překlad a stručný komentář. *Parrésia: Revue pro východní křesťanství*. 2013, č. VII, s. 363. ISBN 978-80-7465-100-7.

<sup>90</sup> MILKO, Pavel. Formula unionis. Úvod, překlad a stručný komentář. *Parrésia: Revue pro východní křesťanství*. 2013, č. VII, s. 363. ISBN 978-80-7465-100-7.

<sup>91</sup> Srovnej: Second Letter of Cyril to Succensus, op. cit., s. 360.

<sup>92</sup> Srovnej: First Letter of Cyril to Succensus, op. cit., s. 355-356.

<sup>93</sup> First Letter of Cyril to Succensus, op. cit., s. 355. Second Letter of Cyril to Succensus, op. cit., s. 361.

<sup>94</sup> Srovnej: ISHAK – Shenouda M. – Fr. *Christology and the Council of Chalcedon*. Denver, Colorado: Outskirts Press, 2013, s. 192. ISBN 978-1-4787-1292-3.

synonymum k pojmu *ὑπόστασις*, neboť jím označoval „konkrétní osobní individualitu“<sup>95</sup>. Formulace *μία φύσις* odkazuje skutečně na „jednu konkrétní realitu“ a je totožná s pojmem *ὑπόστασις*, který tuto posléze nahradil. Je tím mj. zdůrazněno božské Vtělení (*σαρκωσις*). Svátý Cyril tak bojoval proti představě, že božský Logos pouze „přebývá“ v těle sloužící jako jakási nádoba. Pravý Bůh – Logos – přijal lidské tělo a stal se Bohočlověkem. Ve Vtělení viděl, jak vyjádřil McGuckin, „metafyzické tajemství obrovského kosmického zásahu“.<sup>96</sup> Ztotožněním těchto dvou termínů položil svátý Cyril základ pro další christologické spory, které vyvrcholily právě v Chalkedonu.<sup>97</sup> O tom, že tyto pojmy byly před Chalkedonským sněmem používány zcela volně, svědčil i Samsour, který obhajoval Cyrilovu orthodoxní aplikaci těchto termínů, neboť k nim často připojoval bližší určení.<sup>98</sup> Oba termíny podle něj označují „jedinečný a skutečný osobní subjekt“, proto jimi označoval osobu Logu jakožto subjekt.<sup>99</sup> Svátý Cyril oba termíny používal velmi volně<sup>100</sup>, jak je vidět na tomto příkladu: „*Takže existuje pouze jedna přirozenost (φύσις) Slova neboli ὑπόστασις – chcete-li – a tou je Logos sám.*“<sup>101</sup> Romanides prohlásil, že svátý Cyril upřednostňoval formulaci *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, popř. *μία ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, neboť *φύσις* a *ὑπόστασις* chápal jako synonyma k tomu, aby uchoval integritu a všechny znaky osoby Krista – vtěleného Logu – jakožto subjektu pozůstávající se z božské a lidské přirozenosti, z nichž každá z nich je dokonalá.<sup>102</sup> Quasten uvedl příklad, kdy svátý Cyril užil formulace *μία ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*: „*Jedné osobě (Krista) jsou připsány všechny atributy, které se nacházejí v Evangelích, jelikož je jedna hypostase vtěleného Boha Logu (μία ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη).*“<sup>103</sup>

Námítku proti tvrzení, že termíny *φύσις* a *ὑπόστασις* jsou synonyma, vznesl Hans Van Loon, Podle jeho názoru jsou totiž pojmy *φύσις* a *ὑπόστασις* natolik rozdílné, že nemohou být

---

<sup>95</sup> MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 208.

<sup>96</sup> MCGUCKIN, John. St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Dyophysitism. In: *Classical Christianity* [online]. 2016 [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <https://classicalchristianity.com/wp-content/uploads/2016/05/St.-Cyril-of-Alexandria%E2%80%99s-Miaphysite-Christology-and-Chalcedonian-Dyophysitism.pdf>

<sup>97</sup> ТРОИЦКИЙ, Сергей – иеромонах. Предисловие. In: ТРОИЦКИЙ, Сергей – иеромонах, eds. *Православие и монофизитство*. [Ukrajina]: Панагия, 2005. Святоотеческая христология и антропология, sv. 4, s. 11.

<sup>98</sup> SAMSOUR, Josef, op. cit., s. 148.

<sup>99</sup> MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 208-209.

<sup>100</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>101</sup> PG.76.401. – citováno podle: MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 209.

<sup>102</sup> ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 54.

<sup>103</sup> Ep. 17, 8. – citováno podle: QUASTEN, Johannes, op. cit., s. 139.

chápany jako synonyma<sup>104</sup>. Výraz *μία ὑπόστασις* totiž označuje vtělený *Logos* „jednu samostatnou skutečnost, a ne dvě, bez jakýkoliv narážek na určité vlastnosti“, zatímco formulace *μία φύσις* zdůrazňuje „unii nebo jednotu vzniklou ze dvou přirozeností, dvou entit, který se v aristotelovských kategoriích nazývají substance“. V dyofyzitské terminologii nahradil formulaci *μία φύσις* pojem *ἕνωσις φυσική* – sjednocení podle přirozenosti – opravdové či reálné sjednocení<sup>105</sup>, které Železník označil jako prvotní formu pojmu hypostatická unie<sup>106</sup>. Svatý Cyril v odpovědi na kritiku nestoriána Ondřeje ze Samosaty zdůraznil, že sjednocení podle přirozenosti znamená skutečné sjednocení<sup>107</sup> – sjednocení, jejíž výsledkem je jedna opravdová realita<sup>108</sup>: „Není mezi nimi (Kristovými přirozenostmi) žádné zmatení, ani smíšení, jak tvrdí odpůrci, vyznáváme, že sjednocení je podle přirozenosti, ale všude hájíme, že ze dvou rozdílných skutečností, božství a lidství, vznikl Kristus a Syn a Pán, kterýž je jeden.“<sup>109</sup> Výsledná samostatná skutečnost, kterou je osoba Krista, jak napsal svatý Cyril v *Contra Theodoretum*<sup>110</sup>, je výsledkem sjednocení dvou individuálních přirozeností<sup>111</sup>, které představují právě božství a lidství. Tento protestanský teolog se dále vyjádřil k hojně užívané analogii, o níž bude ještě řeč, mezi sjednocením duše a těla v lidské osobě a sjednocením dvou Kristových přirozeností v jednu osobu Krista. Lidská osoba má společnou přirozenost, byť vznikla ze dvou individuálních přirozeností – duše a těla, ačkoliv se osoba Krista sestává ze dvou individuálních přirozeností božského Logu a lidského těla, není možné její přirozenost označit za společnou, tento jev totiž není dokonale analogický<sup>112</sup>, neboť výsledkem je, jak jsem již zdůraznil, právě samostatná skutečnost, která nemá ani individuální, ani společnou přirozenost, a tou je osoba Krista<sup>113</sup>. Termín *μία φύσις* odkazuje na výsledek sjednocení dvou individuálních přirozeností božského Logu a lidství.<sup>114</sup> Na základě předložených informací se může vyslovit hypotéza, že

<sup>104</sup> VAN LOON, Hans. *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*. Leiden, Boston: Brill, 2009. Supplements to Vigiliae Christianae. Text and Studies of Early Christian Life and Language, sv. 96, s. 519. ISBN 978-90-04-17322-4.

<sup>105</sup> Ibidem. Srovnej: ŽELEZNÍK Pavel. *Korespondence Cyrila Alexandrijského s Nestóriem*. Praha, 2012. Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta, s. 49.

<sup>106</sup> ŽELEZNÍK Pavel. *Korespondence Cyrila Alexandrijského s Nestóriem*. Praha, 2012. Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta, s. 42.

<sup>107</sup> *Contra Orientales*. In: ACO U.1.7, 402<sup>1f</sup>. – citováno podle: VAN LOON, Hans, op. cit., s. 520.

<sup>108</sup> VAN LOON, Hans, op. cit., s. 520.

<sup>109</sup> *Contra Orientales*, op. cit., s. 40<sup>25-28</sup>. – citováno podle: VAN LOON, Hans, op. cit., s. 520.

<sup>110</sup> VAN LOON, Hans, op. cit., s. 515

<sup>111</sup> Ibidem, s. 526.

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> Ibidem.

<sup>114</sup> Ibidem, s. 530.

formulace *μία φύσις* je synonymum pro hypostatickou unii – opravdovou jednotu mezi dvěma přirozenostmi – božské a lidské – v jedné osobě Krista. Drobner hypotézu, že by termín *μία φύσις* byla synonymem pro hypostatickou unii popřel<sup>115</sup>, je ale třeba připomenout s odkazem na Van Loona a Železníka, že se jedná jen o prvotní pojmu takto klíčového christologického termínu. Hypostatické unii bude věnován následující odstavec.

Svatý Cyril nikdy nepřestal zdůrazňovat ve svém učení jednotu (*ἕνωσις*) mezi dvěma sjednocenými přirozenostmi v jedné osobě Krista. Koncept integrity Kristovy osoby je typický pro alexandrijskou tradici, zejména u svatého Athanasia a Didyma Slepého. Cyrilovým záměrem bylo uchovat za každou jednotu v Kristu jednotu a vysvětlit, jak se božství s lidstvím sjednotilo v jednu osobu Krista, který žil na zemi, jednal, vyučoval, trpěl, a nakonec otevřel celému lidstvu ke spáse.<sup>116</sup> Sjednocení mezi dvěma přirozenostmi v Kristu – *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* – se nazývá hypostatická unie, v níž jsou sjednoceny dvě rozdílné podstaty a dvě rozdílné přirozenosti v jedné osobě.<sup>117</sup> Železník v rozboru Cyrilova *Druhého listu Nestorioví* uvedl, že svatý Cyril sice zdůrazňoval jednotu Kristovy osoby<sup>118</sup>, ale nikdy nepomíjel zdůrazňovat, že „z jedné strany byl člověk poctěn jménem Syna, a že z druhé strany Slovo Boží vlastnilo jméno a fyzickou realitu syna“.<sup>119</sup> Hypostatická unie uchovává jednotu Kristovi osoby, jejím popřením znamená upadnout do schizofrenní nauky o dvou synech v Kristu<sup>120</sup>, tedy do hereze nestoriánství. Ačkoliv Kristus představuje jednu osobu je potřeba, jak vyplývá z citátu z jeho *Druhého listu Nestorioví*, rozlišovat v jeho osobě dvě přirozenosti.<sup>121</sup> Železník tak odmítl, že by svatý Cyril byl monofyzitou, sám svatý Cyril odmítal, že by nerozlišoval dvě přirozenosti v Kristu. Podle německého římskokatolického teologa Aloyse Grillmeiera nevyjadřuje slavná, svatým Cyrilem hojně využívaná, formulace nejen integritu v Kristu, ale zároveň rozlišení dvou přirozeností v ní.<sup>122</sup> Pojem hypostatická unie byl ale vytříben až v Chalkedonu<sup>123</sup>, svatý Cyril jej tedy neznal v takové podobě, přesto jím používaná formulace *μία φύσις*, jak ukázal Van Loon, Železník či Grillmeier, nesla pro svatého alexandrijského

---

<sup>115</sup> Srovnej: DROBNER, Hubertus, R., op. cit., s. 601.

<sup>116</sup> WHITWORTH, Patrick. *Constantinople to Chalcedon: Shaping the World to Come*. Durham: Sacristy Press, 2017, s. 343. ISBN 978-1-910519-47-9.

<sup>117</sup> VOPATRNÝ, Gorazd, op. cit., s. 22.

<sup>118</sup> ŽELEZNÍK Pavel, op. cit., s. 42.

<sup>119</sup> 2CN, 6. – ŽELEZNÍK Pavel, op. cit., s. 42.

<sup>120</sup> Ibidem. – ŽELEZNÍK Pavel, op. cit., s. 42.

<sup>121</sup> Ibidem. – ŽELEZNÍK Pavel, op. cit., s. 42.

<sup>122</sup> Cyril Al. Ctr. Nestor. 2. 6. In: ACO I, 6, 43<sup>1</sup>. – citováno podle: GRILLMEIER, Aloys – S. J. *Christ in Christian Tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. New York: Sheed and Ward, 1965, s. 411.

<sup>123</sup> DROBNER, Hubertus, R., op. cit., s. 601.

arcibiskupa stejný význam jako o dvacet let později Chalkedonským sněmem definovaný termín<sup>124</sup>.

Ishak označil nauku odvozenou z Cyrilovy formulace *μία φύσις φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σαρκαωμένη* za jednu z nejdůležitější v celé alexandrijské teologii, jedná se o učení o jedné složené přirozenosti Vtěleného Boha Logu. Tento koptský teolog zdůraznil, že je číslovka jedna v této nauce neodkazuje na jednoduchou jednu přirozenost, ale na jednotu, která zahrnuje plné božství a plné lidství.<sup>125</sup> Z toho vyplývá, že Koptové vyznávají jednu boholidskou přirozenost vtěleného Boha Logu. Ishak dále prohlásil, že se tato formulace, resp. učení o jedné složené přirozenosti Krista musí vztahovat pouze k vtělenému Bohu Logu – Kristu.<sup>126</sup> Zřetel je tak položen na moment Vtělení. Koptská ortodoxní církev učení o jedné složené přirozenosti Krista staví na úroveň dogmatu, hluboce zakořeněné v alexandrijské tradici. Ishak se rovněž vymezil proti vymezení formulaci *μόνος φύσις*, je totiž nepřesný, neboť svatý Cyril používal formulaci *μία φύσις*. Zatímco první formulace odkazuje na jednoduchou jednu přirozenost – jednu přirozenost, ve které je lidství plně pohlceno božstvím, druhá formulace odkazuje právě na jednu složenou přirozenost.<sup>127</sup> Malaty následně poznamenal, že pokud by se přijala nauka o dvou přirozenostech v jedné osobě Krista, byla by osobnost vtěleného Syna Božího rozdělena na dvě osoby, jak to učinil Nestorios.<sup>128</sup>

Závěrem k této kapitole, jenž poskytla dvojí pohled na formulaci *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σαρκαωμένη*, která sice nepocházela od svatého Cyrila, ale určitě se díky svatému alexandrijskému arcibiskupu nejvíce proslavila, bych poznamenal, že je složité vyvodit jeden závěr, který by uspokojil obě strany. Svatý Cyril používal tuto formulaci především ke zdůraznění hypostatické unie, byť ještě takový termín nebyl formulován<sup>129</sup>. Vyjadřoval jím učení o skutečné sjednocení dvou přirozeností – božství a lidství – v jedné osobě Krista v okamžiku Vtělení. Bohužel v době svatého Cyrila nebyla vytvořena přesná terminologie, Železník připustil, že pojmy neměly tak úzce vymezenou sémantickou specifikaci, a tudíž se stejný pojem mohl aplikovat v různých významech<sup>130</sup>, narážel tak především na pojmy *φύσις*

---

<sup>124</sup> Srovnej: DROBNER, Hubertus, R., op. cit., s. 601.

<sup>125</sup> ISHAK – Shenouda M. – Fr. *Christology and the Council of Chalcedon*. Denver, Colorado: Outskirts Press, 2013, s. 191. ISBN 978-1-4787-1292-3.

<sup>126</sup> Ibidem.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 110-111.

<sup>129</sup> DROBNER, Hubertus, R., op. cit., s. 601.

<sup>130</sup> ŽELEZNÍK Pavel, op. cit., s. 49.



a *ὑπόστασις*<sup>131</sup>. Úkolem vymezit tyto dva termíny připadl tak na Chalkedonský sněm, jemuž se věnuje právě tato práce. Quasten napsal, že svatý Cyril v jedné osobě Krista jasně rozlišoval dvě přirozenosti. Podle názoru tohoto římskokatolického patrologa připravil cestu k dogmatickému formulaci IV. ekumenického sněmu, který se sešel v Chalkedonu sedm let po jeho smrti, zároveň ale dodal, že jeho problematická terminologie se stala zdrojem mnoha nepochopení, a to zejména kvůli používání termínů *φύσις* a *ὑπόστασις* jako synonym.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Srovnej: ŽELEZNÍK Pavel, op. cit., s. 49.

<sup>132</sup> QUASTEN, Johannes, op. cit., s. 139-140.

## 2. Předehra Chalkedonského sněmu

### 2.1 Změna postavení Alexandrie na křesťanském Východě

Alexandrie byla založena v roce 331 př. Kr. Alexandrem Velikým. Brzy se stala centrem helénistické kultury. Nacházely se zde mnohé filosofické školy či knihovna. Žila v ní i početná židovská komunita, která se zasloužila o první překlad Starého zákona do řečtiny zvaného Septuaginta, který sehrál důležitou úlohu v křesťanské misii v římském impériu. Alexandrie nebyla nejen multinárodnostním a multikulturním, ale i multináboženským městem.<sup>133</sup> Prvním biskupem v Alexandrii byl svatý Marek Evangelista, který je považován za zakladatele egyptské církve<sup>134</sup> a podle staré alexandrijské tradice, na kterou se odvolal svatý Jeroným, i za zakladatele alexandrijské katechetické školy<sup>135</sup>, ve které se pěstovala alexandrijská teologie charakteristická svou alegorickou metodou při exegezi Písma svatého. Původně katechetická škola se postupem času změnila ve významné teologické centrum, jež ovlivňovalo myšlení celé církve.<sup>136</sup> Mezi nejvýznamnější představitele této školy patřili např. Athenagoras, Pantaenus, Klement Alexandrijský, Órigenés, svatý Heraclas, svatý Dionýsios Alexandrijský, Theognostos, Pierius, svatý Petr Alexandrijský, známý též jako svatý Petr Poslední mučedník a Didymus Slepý, později také svatý Athanasios Veliký, svatý Cyril Alexandrijský či Dióskoros<sup>137</sup>, jemuž se budu věnovat podrobněji. Kromě velkých církevních Otců vzešly z Alexandrie i velcí heretici<sup>138</sup>, Dióskora nevyjímaje. Rozkvětu křesťanství v Alexandrii i napomohla skutečnost, že během prvních dvou století římská státní moc tamní křesťany příliš nepronásledovala, první velké pronásledování egyptské církve započalo až za vlády Septimia Severa v roce 202. Stín pronásledování křesťanů dopadal na Egypt po celé 3. století.<sup>139</sup> Alexandrie byla bezesporu hegemonem křesťanského Východu, někteří tamní biskupové, resp. arcibiskupové a posléze patriarchové, měli i politické ambice. Alexandrijský arcibiskup disponoval téměř neomezenou

---

<sup>133</sup> KRYŠTOF – arcibiskup. *Pravoslavný svět: přehledné dějiny patriarchátů a místních církví*. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta PU, 2000, s. 22. ISBN 80-88885-97-3.

<sup>134</sup> Ibidem. Srovnej: MASHREKI, Yohanna Naseef Sh. – Father. *Saint Mark the Apostle and the Honest Servant and His Church in Alexandria*. Alexandria: St. Mark Coptic Orthodox Church, 2008, s. 8-36.

<sup>135</sup> HIERONYMUS ZE STRIDONU. O významných mužích. In: HIERONYMUS, GENNADIUS a ISIDORUS: *Dějiny křesťanského písemnictví (De viris illustribus)*. Praha: Hermann & synové, 2010. Edice Poslední Římané, s. 104. ISBN 978-80-87054-22-2.

<sup>136</sup> KRYŠTOF – arcibiskup, op. cit., s. 22, 25.

<sup>137</sup> Srovnej: MALATY, Tadros Yacoub – Fr. *Introduction to the Coptic Orthodox Church*. [Egypt], s. 35-43. ISBN 977-5005-08-6.

<sup>138</sup> Srovnej: KRYŠTOF – arcibiskup, op. cit., s. 23.

<sup>139</sup> KRYŠTOF – arcibiskup, op. cit., s. 22.

církevní mocí, byl oslovován jako papež<sup>140</sup> Východu – „*pastýř pastýřů, archijerej archijerů, otec otců*“. Hegemonické postavení na křesťanském Východě Alexandrii zaručoval VI. kánon I. ekumenického sněmu v Nikaji z roku 325<sup>141</sup>, který zní takto: „*Necht' se zachovává staré zvykové právo, které se ustálilo v Egyptě, Libyi a Pentapoli, aby alexandrijský biskup vykonával pravomoc nad všemi jmenovanými oblastmi, jelikož je takové zvykové právo již i u římského biskupa. Stejně se zachovávají výsady církve v Antiochii i v jiných oblastech. Budiž vůbec vzato na vědomí: veliký sněm rozhodl, že nesmí býti biskupem osoba, která byla ustanovena biskupem bez souhlasu metropolitů. Bude-li volba biskupa provedena se všeobecným souhlasem a podle církevních pravidel, budou-li však proti volbě vzneseny námitky dvěma nebo třemi oponenty, je rozhodným stanoviskem většiny voličů.*“<sup>142</sup> Kánon hovoří o třech nejvýznamnějších centrech křesťanského světa v tomto pořadí – Římu, Alexandrii a Antiochii.

Postavení Alexandrie na křesťanském Východě se změnilo na II. ekumenickém sněmu v Konstantinopoli v roce 381.<sup>143</sup> V tu dobu byla již hlavním městem říše Konstantinopol, která byla vysvěcena na hlavní město říše v 11. května 330 svatým biskupem Alexandrem. Město bylo vybudováno na místě, kde stálo město Byzantion, pojmenované údajně podle Poseidonova syna Byzanta, jméno je ale thráckého, nikoli řeckého původu, město pak bylo zničeno císařem Septimiem Severem v roce 196. Nová metropole byla pojmenována po svém zakladateli – svatém císaři Konstantinovi Velikém.<sup>144</sup> Pozice Konstantinopole jakožto nového hlavního města impéria, nemohla mít dále opomíjena. Proto byl sněmem přijat III. kánon, který upravil znění VI. kánon z předchozího ekumenického sněmu<sup>145</sup> a který zní takto: „*Konstantinopolskému biskupovi přísluší čestné pořadí po římském biskupovi, protože*

---

<sup>140</sup> Označení papež v tomto případě označuje duchovního otce, nikterak se nejedná o protiklad k představiteli římského patriarchátu a už vůbec nekoresponduje s římskokatolickým učením o papežském primátu.

<sup>141</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan). *The Orthodox Church: an Introduction to Eastern Christianity*. New edition. Milton Keynes, UK: Penguin Books, 2015, s. 21. ISBN 978-0-141-98063-8. Srovnej: MEINARDUS, Otto F. A. *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2015, s. 46. ISBN 978-977-416-745-4.

<sup>142</sup> NOVÁK, Jiří A. – protojerej a JAN – biskup žatecký, eds. *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*. Praha: Pravoslavná církev v Československu v Ústředním nakladatelství, 1955, s. 19.

<sup>143</sup> MEINARDUS, Otto F. A., op. cit., s. 21.

<sup>144</sup> KRYŠTOF – arcibiskup, op. cit., s. 12. SCHREINER, Peter. *Konstantinopol. Dějiny a archeologie*. Příbram: Pavel Mervart, 2012. Pro Oriente. Dědictví křesťanského Východu, sv. 15, s. 24. ISBN 978-80-7465-008-6.

<sup>145</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 21-22.

*Konstantinopol je novým Římem.*<sup>146</sup> Podle tohoto kánonu ztratila Alexandrie pozici hegemonu na Východě. Konstantinopol se sice odvolávala na svůj apoštolský původ, který odvozovala na svatého apoštola Ondřeje Prvozvaného, jenž podle konstantinopolské tradice hlásal Evangelium v Byzantionu, ve kterém ustanovil biskupem svatého Stachya, skrze něhož přijali apoštolskou posloupnost všichni hierarchové Byzantionu, resp. Konstantinopole.<sup>147</sup> Zde je potřeba zmínit, že předpokladem předání apoštolské posloupnosti v Pravoslavné církvi je orthodoxní víra, na to odkazuje právě svatý Basil Veliký ve svém 1. pravidle.<sup>148</sup> „*Tím je každý pravoslavný věřící přes svého kněze a ten zase přes svého biskupa a přes celou apoštolskou posloupnost duchovně napojen na svaté apoštoly tak, jako oni na Krista.*“<sup>149</sup> Proti III. kánonu se ohradili jak v Římě, tak v Alexandrii. Starý Řím se obával, že Nový Řím bude v dohledné době aspirovat na první místo v církevní hierarchii. Proto tento kánon přijal římský papež až v roce 1215 na IV. lateránském sněmu, v době, kdy byla Konstantinopol ovládána křižáky a kdy spadala pod správu latinského konstantinopolského patriarchy.<sup>150</sup>

Z nového hlavního města římské říše se postupně stalo nové centrum teologického myšlení.<sup>151</sup> Plný rozkvět Konstantinopole ale nastal až po Chalkedonském sněmu<sup>152</sup>, o tom se ještě zmíním. Ale ještě před Chalkedonským sněmem byla v Konstantinopoli založena císařská světská univerzita, kterou založil samotný zakladatel města, svatý císař Konstantin, a která pak byla reorganizována dekretem císaře Theodosia II. z roku 425, na ní se ale teologie nevyučovala<sup>153</sup>. Ještě předtím ji rozšířil Constantius II., syn svatého císaře Konstantina.<sup>154</sup> Peter Schreiner ale upozornil na chybná tvrzení v odborné literatuře, podle kterých existovala v hlavním městě státní univerzita. Jednalo se pouze o vyšší školy založené soukromníky, jejichž ráz byl v některých případech ovlivňován císařskými dekrety. O jejich finanční zabezpečení se ale většinou staral císař, ale to bylo časově omezeno a bylo závislé na přízni a finanční situaci císaře. Zmiňovaný dekret císaře Theodosia II. pouze vložil pedagogickou činnost pod dohled

---

<sup>146</sup> NOVÁK, Jiří A. – protojerej a JAN – biskup žatecký, eds., op. cit., s. 23.

<sup>147</sup> KRYŠTOF – arcibiskup, op. cit., s. 12.

<sup>148</sup> Srovnej: NOVÁK, Jiří A. – protojerej a JAN – biskup žatecký, eds., op. cit., s. 167-168.

<sup>149</sup> ADMINISTRÁTOR. O církevní hierarchii. In: *Ambon – pravoslavný weblog*. 2014 [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <http://www.ambon.or.cz/ambon.pl?thread=982>

<sup>150</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 22.

<sup>151</sup> ALEŠ, Pavel – protojerej a BELEJKANIČ, Imrich – protojerej. *Pohl'ady do dejín pravoslávnej dogmatickej teológie*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešově, 1999, s. 29. ISBN 80-88722-48-9

<sup>152</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>153</sup> Ibidem, s. 30. Srovnej: SCHREINER, Peter, op. cit., s. 150.

<sup>154</sup> DVORNÍK, František. *Byzantské misie u Slovanů*. Praha: Vyšehrad. Edice Historica, 1970. s. 75.

státu.<sup>155</sup> Profesor František Dvorník poznamenal, že „císařové měli přirozený zájem o dobrou úroveň univerzity, protože jejím posláním bylo vychovávat císařské úředníky“.<sup>156</sup> Dále je třeba poznamenat, že ačkoliv se pozice Konstantinopole na křesťanském Východě upevnila až po Chalkedonském sněmu, skutečnou metropolí se stala až v pozdějších staletích, jak uvedli Fenster a Dagron<sup>157</sup>. Konstantinopol se stala skutečným centrem vzdělanosti až poté, co svatý císař Justinián zrušil athénskou Akademii, učitele z ní se mu ale nepovedlo přivést do hlavního města. Cesta Konstantinopole – metropole založené na místě v podstatě nevýznamného východořímského provinčního města – k centru křesťanského Východu nebyla tak jednoduchá, jak by se mohlo zdát, svou pozici si musela upevnit postupně.<sup>158</sup> I po zrušení Akademie ji konkurovali další významné školy a knihovny na křesťanském Východě v Alexandrii, Antiochii, Běrytu (dnešním Bejrútu), Caesareji Palestinské či Gaze, které po ovládnutí Araby ztratily na vlivu a významu. Konstantinopol se až poté stala na Východě skutečným centrem Orthodoxie<sup>159</sup>, tedy až dvě století po Chalkedonském sněmu.

Alexandrie se rozhodla přejít do ofenzivy proti Konstantinopoli a získat zpět hegemonické postavení na Východě.<sup>160</sup> V následujících sedmdesáti letech probíhal vyostřený boj Alexandrie proti Konstantinopoli<sup>161</sup>, který byl rozhodnut právě v Chalkedonu. Alexandrie se v průběhu oněch sedmdesáti let snažila neustále své ztracené postavení demonstrovat tím, že do všeho zasahovala a všechny poučovala.<sup>162</sup> Alexandrii nahrávala i skutečnost, že byla vzdálena od hlavního města, a její ekonomická síla. Mohla tak lépe odolávat nařízením a názorům císaře. V tom ji pomáhali i mniši, kteří dokázali vytvořit proti vládě silnou opozici.<sup>163</sup>

---

<sup>155</sup> SCHREINER, Peter, op. cit., s. 150.

<sup>156</sup> DVORNÍK, František, op. cit., s. 75.

<sup>157</sup> FENSTER. *Laudes*, s. 2837 (Themistios), 37-12 (Himerios). DAGRON, G. *L'empire romain d'Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les tradition politiques de l'hellénisme, le témoignage de Thémistios. Travaux et Mémoires*, č. 3, 1968, s. 1-242. – citováno podle: SCHREINER, Peter, op. cit., s. 147.

<sup>158</sup> SCHREINER, Peter, op. cit., s. 147.

<sup>159</sup> Ibidem, s. 148.

<sup>160</sup> Srovnej: WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 22.

<sup>161</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 22.

<sup>162</sup> BĚNĚVIČ, G. I. Несторий. In: *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*, vol. 1. Sankt-Petěrburg, 2009, s. 531. – citováno podle: MILKO, Pavel, op. cit., s. 358.

<sup>163</sup> JEŽEK, Václav. *Křesťanská tradice v Etiopii*. Ιερο ναο Τιμου Προδρομου, Ασκας Λευκωσια, Κυπρος: CUBE consulting, s.r.o., 2013, s. 111. ISBN 978-9963-9482-1-5.

## 2.2 Vítězné tažení Alexandrie zpod dubu do Efezu

Už první zápas mezi Alexandrií a Konstantinopolí ukázal, že nepůjde o souboj o pozici hegemonu křesťanského Východu, ale rovněž o souboj mezi alexandrijskou a antiochijskou tradicí, z nichž každá byla zastoupena katechetickou školou. Spor mezi dvěma rozdílnými tradicemi a teologickými školami vyvrcholil ve sporu svatého Cyrila Alexandrijského s Nestoriem<sup>164</sup>, o němž byla řeč už v první kapitole a který bude ještě zmíněn v této kapitole v souvislosti s III. ekumenickým sněmem v Efezu konaném v roce 431. Alexandrijská teologie kladla zvláštní důraz na integritu Kristovy osoby, nerozlišovala tak důrazně božství a lidství v Kristu.<sup>165</sup> Římskokatolický profesor Jaroslav Kadlec nazval zakladatelem antiochijské christologie Diodora z Tarsu Diodoros z Tarsu, který učil, že „*Logos přebýval v dokonalém člověku Ježíši, který byl Logem přijat*“, čímž v podstatě rozlišoval v Kristu Syna Božího a Syna člověka. První počátky antiochijské christologie lze najít už u svatého biskupa Eustathia z Antiochie, horlivého zastávce nikajské Orthodoxy, nazvavše Krista „*chrámem, ve kterém přebýval Syn Boží*“.<sup>166</sup> Antiochijská teologie byla tak rozdílná, neboť Antiochijští více rozlišovali v Kristu mezi božstvím a lidstvím, a to to do takové míry, že dostali do nebezpečí distinkce „*dvou osob existujících v jednom těle*“.<sup>167</sup> Lossky jednoduše prohlásil, že zatímco alexandrijská christologie se pokusila racionalisticky objasnit Vtělení zeslabením Kristova lidství, antiochijská christologie se toto tajemství snažila vysvětlit zeslabením Kristova božství.<sup>168</sup> Zajímavé srovnání převzaté od Johna Meyenderoffa mezi alexandrijským a antiochijským myšlením předložil docent pravoslavné dogmatiky a byzantské filosofie Pavel Milko, který rozdíl mezi dvěma školami přirovnal k diferenciaci mezi Platónem a Aristotelem – zatímco Alexandrie se přiklonila k platonismu, Antiochie se vydala cestou aristotelismu.<sup>169</sup> Milko ale poznamenal, že jako se platonismus neobejde bez Aristotela, tak ani křesťanský aristotelismus

---

<sup>164</sup> Srovnej: WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 23.

<sup>165</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 23.

<sup>166</sup> KADLEC, Jaroslav. *Dějiny katolické církve*, vol I. 3. přepracované vyd. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého v Olomouci, 1993, s. 124. ISBN 80-7068-285-4. SAMSOUR, Josef, op. cit., s. 148.

<sup>167</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 23.

<sup>168</sup> LOSSKY, Vladimír, op. cit., s. 67-68. Srovnej: SAMUEL, V. C., op. cit., s. 66.

<sup>169</sup> MEYENDORFF, J. *Christ in Eastern Christian Thought*, s. 13-14. – citováno podle: MILKO, Pavel. *Úvod do byzantské filosofie (se studií Michala Řoutila na východ od Antiochie. Řecké myšlení za hranicemi Byzance, 2. – 8. století. Syrská tradice)*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009. Pro Oriente. Dědictví křesťanského Východu, sv. 9, s. 179. ISBN 978-80-87378-13-7.

nemůže opomenout Platóna.<sup>170</sup> Pravoslavný teolog a kněz John Meyendorff uvedl, že pro alexandrijskou školu je charakteristicky duchovní – anagogický – přístup k Písmu, zatímco alexandrijská škola preferovala praktický a morální přístup k exegezi Bible. Řešení původně nesmiřitelného antagonismu obou perspektiv přinesla až byzantská filosofie.<sup>171</sup> Nebudu se ale dále hlouběji zabývat antiochijskou, ani alexandrijskou christologií. Cílem bylo podat stručnou charakteristiku christologií obou katechetických škol. Je ale nutno poznamenat, že jak z Alexandrie, tak z Antiochie vzešly heterodoxní nauky. Alexandrijská tradice byla do určité míry lehce apollinarstická, neboť akcentovala Kristovo božství, ale na rozdíl od antiochijské tradice zdůrazňovala jednotu Kristovy osoby. Z alexandrijské teologie tak vzešel monofyzitismus – hereze hlásící, že v Kristu je jedna přirozenost. Monofyzitismus byl v podstatě reakcí na nestoriánství, které vzešlo z antiochijské teologie, která jemně rozlišovala Kristovy přirozenosti – božskou a lidskou. Nestoriánství rozdělilo Krista na dvě osoby, z nichž každá přísluší jedné z jeho přirozeností.<sup>172</sup> Obě tato heterodoxní učení sehrají v nadcházejících událostech, o nichž budu podrobněji pojednávat, stěžejní roli.

Významnou postavou antiochijské tradice byl svatý Jan Zlatoústý, který působil v Antiochii, ve svém rodném městě, nejdříve jako diákon, později jako kněz za svatého arcibiskupa Meletia, resp. arcibiskupa Flaviana I.<sup>173</sup> a který patří nejvýznamnější a nejváženější osobnosti Orthodoxie<sup>174</sup>. Metropolita Kallistos ho dokonce označil za nejmilovanějšího církevního Otce, jeho díla patří v Pravoslavné církvi k nejčtenějším.<sup>175</sup> Jelikož byl obdařen darem řeči, získal přívlastek Zlatoústý.<sup>176</sup> Jeho kázání trvala více než hodinu, byla v nich vyjádřena teologie svatých Athanasia a Kappadočanů.<sup>177</sup> V roce 398 se stal nástupcem Nektaria na konstantinopolském arcibiskupském stolci.<sup>178</sup> V Konstantinopoli ve svých kázání kritizoval

---

<sup>170</sup> MILKO, Pavel. *Úvod do byzantské filosofie (se studií Michala Řoutila na východ od Antiochie. Řecké myšlení za hranicemi Byzance, 2. – 8. století. Syrská tradice)*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009. Pro Oriente. Dědictví křesťanského Východu, sv. 9, s. 179. ISBN 978-80-87378-13-7.

<sup>171</sup> MEYENDORFF, J., op. cit., s. 13-14. – citováno podle: MILKO, Pavel, op. cit., s. 179.

<sup>172</sup> ALEŠ, Pavel – protojerej a BELEJKANIČ, Imrich – protojerej, op. cit., s. 26-27. Srovnej: LOSSKY, Vladimír, op. cit., s. 66, 67.

<sup>173</sup> KRYŠTOF – arcibiskup, op. cit., s. 31.

<sup>174</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 437. FARRUGIA, Edward G. *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Olomouc, Refungium Velehrad-Roma, s.r.o., 2008. Prameny spirituality, sv. XV., s. 437. ISBN 978-80-7412-019-0.

<sup>175</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 23.

<sup>176</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 437.

<sup>177</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 22-23.

<sup>178</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 105-106. FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 437.

nemorální život. Nebál se vystupovat i proti císařské rodině, nebylo tedy divu, že upadl v nemilost u císařovny Eudoxie<sup>179</sup>, jež byla dotčena zejména jeho kázáním proti ženské pýše<sup>180</sup>. Císařský palác začal bojkotovat Janovo bohoslužby a hledat potencionálního nástupce, který by převzal jeho místo na arcibiskupském stolci. Příležitosti se chopil alexandrijský arcibiskup Theofil Alexandrijský<sup>181</sup>, který neváhal uštvít ránu „konkurujícímu“ arcibiskupskému stolci, v jehož čele zároveň byl představitel „konkurující“ školy. Přímou záminkou bylo přijetí tzv. Vysokých bratří neboli „Dlouhánů“, órigenistických mnichů z Nitrie a výrazných postav egyptského církevního života, mezi něž patřil Ammónios, Eusebios, Euthymios a Dióskoros, svatým Janem v Konstantinopoli, kam se uchýlili poté, co je Theofil vyhnal z Egypta.<sup>182</sup> Profesor Pavel Aleš uvedl, že nebylo nic neobvyklé na tom odvolat se k sousedním hierarchům. Svatý Jan navíc požádal Theofila o vysvětlení. Nitrijským mnichům poskytl ochranu, ale odmítl s nimi sloužit, dokud se případ nevyřeší. Theofil nicméně do Konstantinopole poslal svatého Epifania ze Salaminy, zapřisáhlého odpůrce órigenismu, aby v hlavním městě impéria vystoupil proti svatému Janovi. Svatého Epifania později zastoupil po moci toužícího<sup>183</sup> Theofila, který byl do Konstantinopole povolán samotným císařem, ten se spojil s Janovými nepřáteli, zejména z císařského dvora, včele s císařovnou a ministrem Eutropiem, a spolu s nimi dosáhl v roce 403 na sněmu pod dubem, který se konal na venkovském statku na předměstí Chalkedonu, na němž bylo přítomno 25 biskupů, Janova sesazení. Zpočátku se ale zdálo, že celá záležitost skončí nepříznivě pro alexandrijského arcibiskupa. Původně to měl být on, kdo měl stát před synodou, které měl předsedat svatý Jan, a to z důvodu špatného jednání z „Dlouhánů“. Svatý Jan byl na tomto sněmu obviněn z pýchy, neboť se nedostavoval na císařské hostiny, ve skutečnosti nemohl požívat kvůli svým zdravotním problémům obyčejnou stravu, dále ze zpronevření církevního majetku, nehledě na to, že výtěžky z prodaného mramoru využil k charitativním účelům, či nedodržování pořádků v chrámu, bylo mu např. vyčítáno, že světil několik kněží

---

<sup>179</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 437-438.

<sup>180</sup> KOUPIL, Ondřej. Autor Poučných příběhů pro komořího Lausa a jeho doba. In: PALLADIOS. *Poučné příběhy pro komořího Lausa*. Praha: Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2002. Pietas benedictina, sv. 6, s. XIII. ISBN 80-902682-6-9.

<sup>181</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 106, 107.

<sup>182</sup> Ibidem, s. 107. SOCRATES. *Historia Ecclesia*, IV.7. SOZOMENUS. *Historia Ecclesia*, VIII.12. – citováno podle: GRIGGS, Wilfred C. *Early Egyptian Christianity: from its origins to 451 C.E.* 2. vyd. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1991. Coptic studies, sv. 2, s. 186. ISBN 90-04-09407-5. KOUPIL, Ondřej, op. cit., s. XIII. PRUŽINSKÝ, Štefan – protojerej. *Patrológia II.: církevná a kresťanská literatúra 2. až 8. storočia*. Prešov, Pravoslavná bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2003, s. 280-281. ISBN 80-8068-203-8. SAMSOUR, op. cit., s. 137.

<sup>183</sup> Srovnej: JEDIN, Hubert. *Malé dějiny koncilů*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990, s. 18.



a diákonů mimo liturgii. Slabý a neschopný<sup>184</sup> císař Arkadios verdikt sněmu potvrdil a svatému Janovi bylo přikázáno, aby opustil Konstantinopol a odešel do vyhnanství. V hlavním městě propukly nejen nepokoje mezi lidmi, ale také zemětřesení, které vyděsilo císařovnu natolik, že přesvědčila císaře, aby svatého Jana povolal zpět. Svatý Jan ale zanedlouho upadl opět v císařovninu nemilost a v roce 404 byl opět odsouzen a byl donucen odejít i přes protesty Západu do vyhnanství, nejprve do arménského Kúkussu a posléze do Arabissu. Po Janově odchodu z Konstantinopole se rozpoutalo pronásledování jeho přívrženců. Svatý Jan i jeho přívrženci hledali pomoc na Západě u svatého římského arcibiskupa Inocence I. a císaře Honoriana. Řím, byť tradiční spojenec Alexandrie, se v tomto případě postavil na stranu svatého konstantinopolského arcibiskupa. Západní intervence v Janově případě se bohužel nesesetkala s úspěchem. Na Janovu stranu se postavili např. svatí Melania Starší, Nil Sinajský či Isidor z Pelusia, proti němu se postavil ale např. svatý Jeroným. Svatý Jan měl být naopak odveden ještě do odlehlejšího vyhnanství – do Pitya v Kolchidě, tj. dnešní mys Picunda při Černém moři v Gruzii – kam už ale nedošel. Zemřel v pontské Komaně v roce 407 na následky vyčerpání. O rok později zemřel i císař Akadios.<sup>185</sup> Sněm pod dubem představoval pro Alexandrii první vítězství nad Konstantinopolí. K Janově rehabilitaci došlo až v roce 438 za vlády císaře Theodosia II., který nechal přenést světcovy svaté ostatky slavnostně do Konstantinopole. Svatý Cyril Alexandrijský, Theofilův synovec a nástupce na alexandrijském arcibiskupském stolci, nechal Janovo jméno zapsat do diptychů alexandrijské církve.<sup>186</sup> Svatý Cyril ho dokonce nazval na synodě v Alexandrii, na které ho nechal zapsat do diptychů<sup>187</sup>, světce<sup>188</sup>. Podle některých autorů měl svatý Cyril odlišný názor v případě svatého Jana Zlatoústého než jeho strýc<sup>189</sup>, naproti tomu podle koptské tradice splnil pouze přání svého strýce, který na smrtelné posteli litoval svého postoje ke svatému konstantinopolskému arcibiskupovi<sup>190</sup>.

Poslední zastávkou této podkapitoly bude maloasijský Efez – dějiště III. ekumenického sněmu konaného v roce 431 a zároveň i místo, kde byl řešen spor svatého Cyrila Alexandrijského s Nestoriem. První podnět ke svolání ekumenického sněmu dal Nestorios. Následně císař Theodosios II. svolal sněm do Efezu. Na sněm ale nepozval všechny biskupy, ale pouze metropolitů křesťanského Východu, každý z nich si měl navíc vybrat sufragána ze své

---

<sup>184</sup> Srovnej: ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 106.

<sup>185</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 107, 108, 109. KOUPIL, Ondřej, op. cit., s. XIII.

<sup>186</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 23.

<sup>187</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 94.

<sup>188</sup> *Oratis ad Dominas*, 15. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 94.

<sup>189</sup> WICKHAN, L. R. *Cyril of Alexandria, Select Letters*. Oxford, 1983, s. XIII. – citováno podle: MALATY, Tadros Yacoub – Fr., op. cit., s. 94.

<sup>190</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 94.

provincie. Ze Západu byl k účasti vyznán samozřejmě Řím a Kartágo.<sup>191</sup> Na sněm byl pozván jakožto kartaginský biskup samotný svatý Augustin, ale císařské pozvání ho už nezastihlo, zemřel při obléhání Hippo Regius Vandaly v roce 430.<sup>192</sup> Svatý římský arcibiskup Celestin účast na ekumenickém sněmu odmítl, neboť musel vyřešit na Západě herezi pelagianismu, navíc se obával, že by se pelagiáni chtěli v Efezu zaobírat svými zájmy<sup>193</sup>, proto dal svým legátům pokyn, aby podporovali svatého Cyrila Alexandrijského a aby se v ostatních záležitostech nepodíleli na stejné úrovni, na které se nacházel svatý alexandrijský arcibiskup, na diskuzích, ale aby vynášeli soudy<sup>194</sup>. Vedoucí osobností sněmu se tak stal bezesporu právě svatý Cyril<sup>195</sup>, ačkoliv císař požadoval, aby sněm vedl jeho zástupce Candidianus<sup>196</sup>. Císařův zástupce byl ale svatým Cyrilem, který převzal vedoucí roli na sněmu, odsunut do pozadí, na jeho místo nechal položit Evangelium.<sup>197</sup> Sněm byl svolán na Padesátnici 7. června 431<sup>198</sup>, nakonec ale sešel 22. června 431 za účasti téměř dvou stovek<sup>199</sup> biskupů pocházejících především z Egypta, Malé Asie a Palestiny vedení kromě svatého Cyrila metropolitou Memnonem z Efezu a svatým Juvenaliem Jeruzalémským<sup>200</sup>, o němž ještě bude řeč. Na sněm se dostavili v hojném počtu egyptští mniši, kteří ovládli pomocí demonstrací a sborového vyvolávání mariánského titulu *Theotokos* ulice města a mezi obyvateli šířili bojovou náladu.<sup>201</sup> Nestorios byl v Efezu přítomen, ale odmítl se sněmu účastnit, přestože byl k účasti třikrát vyzván. Nálada v ulicích Efezu byla vskutku neúnosná, konstantinopolský arcibiskup si musel vyžádat císařskou osobní stráž pro své bezpečí.<sup>202</sup> Nestoriovi vadilo, že svatý Cyril zahájil sněm bez účasti antiochijské delegace v čele s arcibiskupem Janem.<sup>203</sup> Cesta z Antiochie do Efezu bohužel trvala velmi dlouho, zahájení

---

<sup>191</sup> SCHATZ, Klaus. *Všeobecné koncily: ohniska církevních dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2014, s. 45-46. ISBN 978-80-7325-345-5.

<sup>192</sup> JEDIN, Hubert. *Malé dějiny koncilů*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990, s. 19.

<sup>193</sup> SPIEGEL, J. Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus. *AHC*, č. 1, 1967, s. 1-14. – citováno podle: SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 46.

<sup>194</sup> *ACO* vol. I, II, 25. – citováno podle: SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 46.

<sup>195</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 19.

<sup>196</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 46. Srovnej: JEDIN, Hubert, op. cit., s. 20.

<sup>197</sup> *Ibidem*.

<sup>198</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 288.

<sup>199</sup> Údaje o počtu na sněmu přítomných biskupů se liší, zatímco Schatz uvedl počet 150-160, Jedin a Farrugia poznamenali, že Nestoriovo odsouzení odsouhlasilo 198, resp. 197 biskupů. SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 46. JEDIN, Hubert, op. cit., s. 20. FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 288.

<sup>200</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 46.

<sup>201</sup> *Ibidem*.

<sup>202</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 19-20. Srovnej: SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 46.

<sup>203</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 46.

sněmu už tak bylo kvůli tomu odkládáno, svatý Cyril zahájil sněm nakonec bez účasti antiochijské delegace, přestože posel z Antiochie jej informoval, že antiochijszí zástupci nemohou zahájení sněmu stihnout, zároveň prosil, aby byl sněm zahájen až za přítomnosti antiochijské delegace. Milko upozornil na to, že svatý Cyril nezahájil sněm bez Antiochijských záměrně, špatně si totiž vyložil prosbu Jana z Antiochie.<sup>204</sup> Arcibiskup Jan totiž adresoval účastníkům sněmu prosbu obsahující tato slova: „... *jestli se opozdím, konejte, co konáte ...*“<sup>205</sup> Svatý Cyril si tato slova vyložil jako výzvu k zahájení sněmu, naproti tomu Jan byl přesvědčen, že sněm bude zahájen až po jeho příjezdu.<sup>206</sup> Aby se se zahájením sněmu vyčkalo na příjezd antiochijské delegace včele s arcibiskupem Janem, žádal i Candidianus, jeho žádost byla zamítnuta, stejně jako v případě, když se zasazoval s vyčkáním příjezdu římských legátů, ti však měli od svatého římského arcibiskupa nařízeno jednat v souladu s Cyrilem.<sup>207</sup> Sněm zasedal v efezském Chrámu Panny Marie.<sup>208</sup> V úvodním zasedání byl přečten a schválen Cyrilův *Druhý list Nestorioví* o hypostatické unii dvou přirozeností v Kristu, byl shledán v souladu s nikajskou Orthodoxyí, naproti tomu byla Nestoriová odpověď na tento list považována za odporující nikajské Orthodoxyi.<sup>209</sup> Předtím než se došlo k tomuto závěru, byla jako protiklad z dvaceti míst z Nestoriových spisů přečtena konkrétní místa ze spisů svatých Otců, které dosvědčily, že Nestoriová nauka odporuje nikajské Orthodoxyi.<sup>210</sup> Zde je jasně vidět tzv. „argument z Tradice“ hojně využívaný v období Efezského sněmu<sup>211</sup>, o něm ale blíže pojednám v souvislosti s *Formulací sjednocení* v následující podkapitole. Milko jasně zdůraznil hlavní důvod Nestoriová odsouzení – odklon od Nikajského vyznání víry.<sup>212</sup> Klaus Schatz poznamenal, že III. ekumenický sněm neměl v úmyslu sestavovat nové vyznání víry, jeho záměrem bylo pouze prozkoumat, zdali je Nestoriové učení v souladu s patristickou tradicí<sup>213</sup>, jeho učení se komparovalo s vírou sněmovních Otců formulovanou v orthodoxním krédu, které bylo sestaveno na I. ekumenickém sněmu v Nikaji v roce 325 a rozšířeno na II. ekumenickém sněmu, toto krédo vstoupilo do církevních dějin jako Nikajsko-konstantinopolské vyznání víry. Sněm přijal dokonce VII. kánon: Pro úplnost přidávám úplné znění VII. kánonu Efezského sněmu,

---

<sup>204</sup> MILKO, Pavel, op. cit., s. 359.

<sup>205</sup> *Acta conciliorum Oecumenicorum* 1.1.2, s. 67, ř. 8-9. – citováno podle: MILKO, Pavel, op. cit., s. 359.

<sup>206</sup> MILKO, Pavel, op. cit., s. 359.

<sup>207</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 46.

<sup>208</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 20.

<sup>209</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 20. *ACO* I, 3, 61-65. – citováno podle: SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 46.

<sup>210</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 20.

<sup>211</sup> MILKO, Pavel, op. cit., s. 362.

<sup>212</sup> *Ibidem*, s. 362-363.

<sup>213</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 46-47.

který výslovně zakazuje pod hrozbou anathematu sestavovat jiná vyznání víry. Jediné orthodoxní krédo je pouze to, jak znovu podotýkám, které bylo přijato na I. ekumenickém sněmu v Nikaji v roce 325 a následně v roce 381 rozšířeno na II. ekumenickém sněmu v Konstantinopoli. Z Nikajsko-konstantinopolského vyznání víry bylo také zakázáno něco odebírat, nebo naopak do něj něco přidávat<sup>214</sup>. : „*Po přečtení tohoto svatý sněm rozhodl: Zakazuje se, aby kdokoli pronášel, sepisoval nebo skládal jiné vyznání víry než to, které přijali svatí Otcové, kteří se sešli v Svatém Duchu v městě Nicei. Kdo se odváží složit jiná vyznání víry, je hlásati nebo vnucovati těm, kteří si přeji obrátiti se k poznání od pohanství, židovství nebo kacířství jakéhokoliv směru, buďtež, jsou-li biskupy, zbaveni biskupské hodnosti, a jsou-li duchovními, vyloučení ze stavu duchovního, jsou-li laiky, buďtež dáni do klatby. Totéž platí, bude-li zjištěno, že biskupové, duchovní nebo laici vyznávají nebo učí tomu, co je obsaženo ve výkladu o Vtělení jednorozeného Syna Božího, který předložil kněz Charisios, nebo špatným a rozvratným dogmatům Nestoriovým, které jsou k tomu přeloženy: o nich platí rozhodnutí tohoto svatého a všeobecného sněmu, aby biskup byl sesazen a zbaven biskupské hodnosti; duchovní budiž vyloučen z duchovního stavu a laik budiž dán do klatby, jak bylo ustanoveno. Výklad: Před tím bylo přečteno Nikajské vyznání víry a nesprávný výklad vyznání víry, které sněmu předložil filadelfský presbyter Charisios.*“<sup>215</sup> Stejný argument byl použit o osmnáct let později na II. efezském sněmu<sup>216</sup>, jemuž bude ještě věnována náležitá pozornost. O Cyrilově *Třetím listu Nestorioví*, který obsahuje dvanáct anathemat proti Nestorioví, se nehlasovalo, byl rovnou zahrnut do sněmovních akt. Romanides označil Cyrilových Dvanáct anathemat za „základní rozhodnutí III. ekumenického sněmu“, obsahují totiž jeho „doktrinní rozhodnutí“.<sup>217</sup> Profesor Edward G. Farrugia, jezuitský dogmatik a patrolog, uvedl, že jeho teologie značně předběhla svou dobu, jelikož byla zohledněna, tedy i schválena až na V. ekumenickém sněmu v Konstantinopoli v roce 553.<sup>218</sup> Sněm nakonec vynesl nad Nestoriem rozsudek podepsaný 197<sup>219</sup>, nebo 198<sup>220</sup> biskupy: „*Od něho uražený Pán Ježíš Kristus určuje skrze svatý synod, že Nestorios je vyloučen z biskupské hodnosti a veškerého kněžského společenství.*“<sup>221</sup> Nestoriovu

---

<sup>214</sup> ACO, vol. I. 3, 11-16. – citováno podle: SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 50.

<sup>215</sup> NOVÁK, Jiří A. – protojerej a JAN – biskup žatecký, eds., op. cit., s. 27.

<sup>216</sup> Srovnej: ACO, vol. II, 3,1, 235-238. – citováno podle: SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 50.

<sup>217</sup> ROMANIDES, John S. Orthodox and Oriental Orthodox Consulatition: Leo of Rome's support of Theodoret, Dioscorus of Alexandria's support of Eutyches and the Lifting of the Anathemas. In: *Romanity* [online]. [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <http://romanity.org/htm/ro4enfm.htm>

<sup>218</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 288.

<sup>219</sup> Ibidem.

<sup>220</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 20.

<sup>221</sup> Ibidem.

odsouzení už na prvním zasedání sněmu přispělo, že konstantinopolský arcibiskup odmítl i přes třikrát opakovanou výzvu se na sněm dostavit, přišel tak i o možnost se hájit.<sup>222</sup> Nestorios – „*nový Jidáš*“ učící „*bezbožným věroučným výrokům*“<sup>223</sup>, jak byl sněmem označen – byl podle Schatze odsouzen především na základě Nikajského vyznání víry, především na základě jeho druhého článku pojednávající o osobě Krista, který je „*jedním a týmž*“<sup>224</sup>. Není to překvapivé, neboť se Efezský sněm zabíral správným uchopením christologického dogmatu. Svätý Cyril hřímal, že kdo, odmítne nazvat Pannu Marii *Theotokos* (1. anathema) nebo vyznávat utrpení Logu v těle (12. anathema), bude anathematizován.<sup>225</sup> Čtyři dny po zahájení sněmu se do Efezu dostavila antiochijská delegace o počtu 43 biskupů včele s arcibiskupem Janem.<sup>226</sup> Průběh probíhajícího sněmu byl pro ně nepřijatelný<sup>227</sup>, proto ustanovil protisněm<sup>228</sup>. Římskokatolický církevní historik a kněz August Franzen poznamenal, že to byl začátek nepěkné hry intrik a vzájemného obviňování<sup>229</sup>, tomu je bohužel nutné dát za pravdu. Antiochijské byly, jak napsal Farrugia, nemile překvapeni, že se na jejich stranu nepřidali římské legáty<sup>230</sup>, kteří se do Efezu dostavili začátkem července<sup>231</sup>. Protisněm Antiochijských odsoudil svatého Cyrila a efezského metropolitu Memnona, který byl rovněž zodpovědný za dosavadní průběh sněmu, a odmítl závěry oficiálního sněmu.<sup>232</sup> Milko podotkl, že podpora Nestoria od biskupů z antiochijské delegace byla menší, než by se dalo očekávat.<sup>233</sup> Antiochijské se snažili ospravedlnit svůj postup u císaře, krátce na to Theodosios II. všechny dosud provedené kroky anuloval. Radost antiochijské strany ale byla předčasná.<sup>234</sup> Sněm pod vedením svatého alexandrijského arcibiskupa na svém druhém zasedání 10. července, které se konalo mj. v domě efezského metropolity, přijal tři římské legáty, dva biskupy a jednoho kněze, na čtvrtém zasedání o šest dní později pak prohlásil závěry antiochijského protisněmu za neplatné a následující den na pátém zasedání dokonce exkomunikoval antiochijského arcibiskupa Jana a všechny jeho

---

<sup>222</sup> Srovnej: FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 288.

<sup>223</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 47.

<sup>224</sup> Ibidem.

<sup>225</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 288.

<sup>226</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 47. FRANZEN, August. *Malé církevní dějiny*. Praha: ZVON, české katolické nakladatelství, 1992, s. 65. ISBN 80-7113-008-7. Srovnej: JEDIN, Hubert, op. cit., s. 20.

<sup>227</sup> MILKO, Pavel, op. cit., s. 359.

<sup>228</sup> FRANZEN, August, op. cit., s. 65.

<sup>229</sup> Ibidem.

<sup>230</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 288.

<sup>231</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 47.

<sup>232</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 20. MILKO, Pavel, op. cit., s. 359.

<sup>233</sup> MILKO, Pavel, op. cit., s. 359.

<sup>234</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 20.

následovníky<sup>235</sup>, celkem šlo o třicet biskupů<sup>236</sup>. Na posledním zasedání, které se uskutečnilo opět v Chrámu Panny Marie, bylo přijato šest kánonů směřujících proti Nestoriovovi a všem jeho následovníkům. O průběhu událostí byli nepřítomní biskupové informováni okružným listem.<sup>237</sup> Císař Theodosios II. se zasazoval o to, aby byla anulována rozhodnutí obou stran.<sup>238</sup> Císařský úředník, pokladník Jan, nakonec sesadil nejen Nestoria, ale i svatého Cyrila a Memnona, oběma nařídil domácí vězení a sněm rozpustil.<sup>239</sup> Antiochijští se s tímto rozhodnutím odmítli smířit, obviňovali svatého alexandrijského arcibiskupa z manipulaci s biskupy a z bouření lidu a neústupně hájili své stanovisko. Císař si z každé strany nechal předvolat osm zástupců, aby mu předložili svá stanoviska. Theodosios II. se nakonec přiklonil k většině, antiochijské zástupce už odmítl k sobě předvolat, vzápětí nato odepřel veškerou podporu i Nestoriovovi se slovy: „*Nikdo už nesmí se mnou mluvit o tomto muži.*“<sup>240</sup>

Jaké byly nakonec osudy představitelů dvou soupeřících stolců – svatého Cyrila Alexandrijského a Nestoria? Svatý Cyril opustil domácí vězení v Efezu a 30. října 431 se vrátil do Alexandrie, kde byl triumfálně přivítán celým městem.<sup>241</sup> O dva roky později podepsal *Formulaci sjednocení*<sup>242</sup>, o níž bude řeč v následující podkapitole, čímž byl dosažen smír mezi Alexandrií a Antiochií<sup>243</sup>. Zemřel v roce 444.<sup>244</sup> Nestorios se po dlouhém váhání stáhl do ústraní v jednom monastýru u Antiochie<sup>245</sup>, odkud byl v roce 433 vyhnán<sup>246</sup> do vyhnanství v Horním Egyptě<sup>247</sup>. Jeho místo na konstantinopolském arcibiskupském stolci zaujal Maximianos.<sup>248</sup> V roce 449 Nestorios s radostí uvítal list svatého římského patriarchy Lva Velikého konstantinopolskému arcibiskupovi Flavianovi<sup>249</sup> – slavný *Tomus ad Flavianum* – o kterém pojednám podrobněji v samostatné podkapitole, neboť v něm viděl potvrzení

---

<sup>235</sup> Ibidem.

<sup>236</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 47.

<sup>237</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 20.

<sup>238</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 288.

<sup>239</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 47. JEDIN, Hubert, op. cit., s. 20.

<sup>240</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 20-21.

<sup>241</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 47. JEDIN, Hubert, op. cit., s. 21.

<sup>242</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 221.

<sup>243</sup> Ibidem.

<sup>244</sup> Ibidem, s. 220.

<sup>245</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 288. SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 47.

<sup>246</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 288.

<sup>247</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 21.

<sup>248</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 288.

<sup>249</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 47.

platnosti svých tezí<sup>250</sup>. Německý římskokatolický církevní historik Hubert Jedin poznamenal, že dodnes je sporné, do jaké míry byl Nestorios skutečným heresiarchou. Nebyl označen heretik pouze na základě nedorozumění?<sup>251</sup> Stejnou otázku si položil i Franzen.<sup>252</sup> Heinrich Kraft vyslovil názor, že ačkoliv Nestorios nehlásil nestoriánské učení, měla jeho christologie blízko k herezi, která se souhrnně nazývá nestoriánství<sup>253</sup>. Nestorios byl přesvědčen o tom, že nikdy nevyučoval nauku, která by byla v rozporu s chalkedonskou Orthodoxy. Kraft poznamenal, že Nestorios hojně užíval termínu *πρόσωπον*, který chápal jinak než, jak ji vyjadřuje *Tomus ad Flavianum*, nebo jak jej definoval III. a IV. ekumenický sněm.<sup>254</sup> Termínem *πρόσωπον* se označuje „pozorovatelný charakter, konkrétní vlastnosti a projev reality“<sup>255</sup>. Jak ho ale chápal Nestorios? V antiochijské teologii se termínem *πρόσωπον* rozuměl „vnější aspekt či formu přirozenosti, která je viditelná při vnějším pozorování či pečlivém soustředění na ni“. Jedná se o „velmi konkrétní, empirický výraz, sloužící k popisu vnějšího projevu“. Nestorios se domníval, že „každá přirozenost má svou vlastní prosopu, která představuje souhrn vlastností (idiomat), které charakterizují unikátní individualitu a odlišují ji od ostatních“.<sup>256</sup> Svatý Cyril Alexandrijský rovněž užíval pojem *πρόσωπον*, a to zejména jako synonymum k pojmu *ὑπόστασις*, popř. *φύσις*<sup>257</sup> – terminologie nebyla ještě vymezena<sup>258</sup> – pro označení „konkrétního individuálního subjektu“, termín považoval za vágní, neboť odkazoval na „povrch“ či prostě na vnější projev, a tudíž je vzdálena od pojmu *ὑπόστασις*, který více zdůrazňuje konkrétní realitu<sup>259</sup>, „pozorovatelný aspekt“ či „sdělitelný vnější projev“<sup>260</sup>, neboť je to pojem, který vystihuje „aktuální konkrétní realitu předmětu, jeho základní podstatu“<sup>261</sup>. Zajímavostí je, že když si sesazený konstantinopolský arcibiskup přečetl list svatého římského patriarchy, měl údajně pronést tato slova: „Po přečtení tohoto listu, jsem poděkoval Bohu, protože římská církev setrvala

---

<sup>250</sup> Ibidem.

<sup>251</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 21.

<sup>252</sup> FRANZEN, August, op. cit., s. 65.

<sup>253</sup> KRAFT, Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy, a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských otců*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 214. ISBN 80-7192-516-0.

<sup>254</sup> Ibidem. Srovnej: FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 616.

<sup>255</sup> MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 138.

<sup>256</sup> Ibidem, s. 144.

<sup>257</sup> Ibidem.

<sup>258</sup> Srovnej: MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 145.

<sup>259</sup> MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 144.

<sup>260</sup> Ibidem, s. 157.

<sup>261</sup> Ibidem, s. 138.

v *Orthodoxii*.<sup>262</sup> Nestorios ale nebral ohled na přirozené určení osoby, kdežto svatý Lev Veliký jasně rozlišoval jednání konkrétní přirozenosti – božské, nebo lidské – v jedné osobě Krista.<sup>263</sup> Farrugia jasně formuloval Nestoriovu definici osoby. Podle Nestoria totiž pojem osoby ve smyslu termínu *πρόσωπον* označuje „*ty fyzické, charakterové, morální a náboženské rysy, které jsou plným ztvárněním osoby*“, nikoliv „*konkrétního existujícího jednotlivce*“. Nedokázal uchopit tajemství hypostatické unie definovanou Efezským sněmem.<sup>264</sup> Existuje vůbec systematický výklad Nestoriova učení, z něhož by se dalo vydedukovat, co tento konstantinopolský arcibiskup učil? Z jeho děl se bohužel zachovaly pouze zlomky.<sup>265</sup> Jediným do současnosti dochovaným spisem je *Liber Heraclides*. Jedná se o poměrně rozsáhlé dílo, které Nestorios napsal v posledních letech svého života. Spis byl objeven v roce 1895, je psán v syrštině. Spis má podobu rozhovoru Nestoria s Koptem Sofroniem a jeho cílem je obrana Nestoriova učení. Kritizuje v něm závěry Efezského sněmu a učení svatého Cyrila Alexandrijského a jeho nástupce Dióskora, přitom se odvolává na to, že jeho víra je identická s vírou svatého římského patriarcha Lva Velikého a svatého konstantinopolského arcibiskupa Flaviana. Chtěl tak dokázat, že byl z hereze obžalován neprávem.<sup>266</sup> Turner vyslovil názor, že „*Nestoriův neúspěch nespočíval v teorii o dvou osobách v Kristu, ale v neschopnosti nabídnout uspokojivé vysvětlení jím používaných logických termínů, které by zdůraznili integritu (Kristovy) osoby*“<sup>267</sup>. Stejného názor je i Wickham, který pronesl, že i přes všechny své detailistické pojmy, nedokázal Nestorios vyjádřit skutečnou jednotu v Kristu.<sup>268</sup> Podle McGuckina je Nestoriova christologie skutečně velmi komplikovaná a v jeho době velmi těžko srozumitelná, a to zejména kvůli nadužívání velmi složitých sémantických konstruktů.<sup>269</sup> Jeho příliš intelektuální<sup>270</sup>, ještě lépe racionalistický přístup byl odlišný od teologie svatého Cyrila, který dokázal proniknout do hlouběji k jádru problému<sup>271</sup>, tedy jednoty Kristovy osoby, jenž spor mezi dvěma arcibiskupy řešil. Pro přiblížení Nestoriova učení, přikládám výňatek z *Liber*

---

<sup>262</sup> FOUYAS, Methodios – Archbishop of Theateira and Great Britain, op. cit., s. 12, 13. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 146.

<sup>263</sup> KRAFT, Heinrich, op. cit., s. 214.

<sup>264</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 616.

<sup>265</sup> KRAFT, Heinrich, op. cit., s. 214.

<sup>266</sup> QUASTEN, Johannes, op. cit., s. 516.

<sup>267</sup> TURNER, H. E. W. *Jesus The Christ*. London, 1976, s. 51. – citováno podle: MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 173.

<sup>268</sup> WICKHAM, L. R. *Cyril of Alexandria: Select Letters (E.T.)*. Oxford, 1983, s. xx. – citováno podle: MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 173.

<sup>269</sup> MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 173.

<sup>270</sup> Ibidem.

<sup>271</sup> Ibidem.



*Heraclides* pojednávající o jeho modelu sjednocení přirozeností v Kristu bez jakékoli oddělení, změny či smíšení, inspiroval se Kristovou *kenosí*, o níž pojednává hymnus ve druhé kapitole listu Filipským<sup>272</sup>: „*Nemluvíme o sjednocení prosop, ale o sjednocení přirozeností, v této unii existuje pouze jedna jedna prosopon, v níž jsou dvě přirozenosti, stejně tak jsou v prosopě rozlišovány dvě (přirozenosti). Prosopon, ve zkratce, je obecná, jedna a stejná. Způsob služebníka (Fp 2,7) náleží božství a božství náleží lidství. Takže prosopon je jedna a stejná, ale ne podstata, protože je podstata způsobu Boha a podstata způsobu člověka, které odděleně přetrvávají se svým osobách.*“<sup>273</sup> Nestorios nemluvil o jedné osobě v Kristu, ale o jedné prosopě pozůstávající se ze dvou přirozeností s vlastní podstatou existující ve dvou osobách.<sup>274</sup> Nestoriova pozice byla zhoršena tím, že používal právě pojem *συνάφεια*, o němž jsem už referoval. Na Efezském sněmu odsouzený konstantinopolský arcibiskup se bránil tomu, že by vyznával dva Syny, dvě nezávislé osoby v Kristu<sup>275</sup>, ale že pro vyjádření sjednocení obou přirozeností užíval právě tento pojem, učil, že „*jeden Syn*“ vznikl „*spojením (συνάφεια)*“ božství a lidství<sup>276</sup>. Popřením mariánského titulu *Theotokos* odmítl dvojí sounpodstatnost a dvojí narození Bohočlověka, čímž v podstatě popřel, že „*Syn Boží*“ je stejný jako „*Syn Mariin*“. A přestože se Nestorios dovolával, že nerozděluje Krista na dvě osoby, ale rozlišuje pouze „*přirozenosti a jména*“, byl, jak uvedl Romanides, po právu za svůj „*výsměch (orthodoxní) víře*“ odsouzen jak III. a IV. ekumenickým sněmem, ale jeho učení odmítl nakonec i Jan z Antiochie a následně jej odsoudil svatý římský patriarcha Lev Veliký<sup>277</sup> ve svém *Tomu ad Flavianum*<sup>278</sup>. Romanides zdůraznil, že svatý Cyril učil, že vyznávání dvou přirozeností v Kristu po jejich sjednocení neznamena rozdělání Krista na dvě osoby. Není ani adekvátní přerozdělovat Kristova jména, resp. christologické tituly, mezi jednotlivé přirozenosti. Ani jejich rozmanitost neevokuje rozdělání Kristovy osoby, neboť „*všechny jména označují jeden Logos*“, naopak slouží jako ochrana proti ariánské či eunomiánské nauce učící, že Logos je stvořen a je podřízen Otci.<sup>279</sup> Kristus Nestorios zemřel asi

---

<sup>272</sup> Ibidem, s. 172.

<sup>273</sup> *Book of Heraclides*, 252. NAU, F. St. Cyril and Nestorius. *ROC*. 1910, č. 15, s. 152. - McGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 172.

<sup>274</sup> Srovnej: *Book of Heraclides*, 333-334. NAU, F., op. cit., s. 212f. - McGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 171-172.

<sup>275</sup> McGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 165.

<sup>276</sup> *Loofs*, s. 308. – citováno podle: McGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 165.

<sup>277</sup> ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 53.

<sup>278</sup> Srovnej: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 55.

<sup>279</sup> *P. G.*, 77, s. 193-197. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 53-54.

v roce 451 v Libyjské poušti<sup>280</sup> v Horním Egyptě, kde zažil ještě svržení alexandrijského arcibiskupa Dióskora a odsouzení monofyzitismu<sup>281</sup>.

O druhé a nejdůležitější vítězství Alexandrie nad Konstantinopolí i nad antiochijskou tradicí se zasloužil svatý Cyril Alexandrijský<sup>282</sup>, jehož christologii jsem nastínil v předchozí kapitole. Stejně jako jeho strýc a předchůdce se zasloužil o sesazení dalšího konstantinopolského arcibiskupa, v tomto případě Nestoria.<sup>283</sup> Schatz uvedl, že Efezský sněm je ukázkovým příkladem sněmu, který vedl k rozdělení – jednalo se totiž o jednostranné vítězství alexandrijské teologie nad antiochijskou teologií.<sup>284</sup> Nestorioví stoupenci se uchýlili do Persie<sup>285</sup>, spadající pod Sásánovskou říši, která představovala pro římskou říši hlavního vojenského nepřítele a na jejímž území žili asyrští křesťané, kteří byli uskupeny do církve, jež se vzhledem své geografické poloze označovala jako Církev Východu<sup>286</sup>. Dnes je známa jako Asyrská církev Východu<sup>287</sup>. Hlavním centrem asyrské církve bylo město, resp. dvojměstí, Seleukie-Ktésifon, ve kterém sídlili perští biskupové, podřízení Antiochii, už kolem roku 300.<sup>288</sup> V roce 410 se pak prohlásila na nezávislou na Antiochii.<sup>289</sup> První zprávy o křesťanech v Mezopotámii ale pocházejí už z 2. století.<sup>290</sup> Tamní křesťané svůj původ odvozovali od apoštolů, kteří hlásali Evangelium na území edesského království<sup>291</sup>, byli to zejména svatý Tomáš a jeho žák svatý Addai, jeden ze 72 učedníků<sup>292</sup>. A právě do Církve Východu proniklo z Antiochie prostřednictvím Nestoriových stoupenců po Efezském sněmu nestoriánství, obsahující učení nejen Nestoria, ale i Theodora z Mopsuestie<sup>293</sup>, jehož byl Nestorios buď přímým žákem, nebo jím byl nepřímo ovlivněn<sup>294</sup>. Podle Farrugii nestoriánství přijala jako

---

<sup>280</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 615, 288.

<sup>281</sup> KRAFT, Heinrich, op. cit., s. 214.

<sup>282</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 23.

<sup>283</sup> Ibidem.

<sup>284</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 47.

<sup>285</sup> FRANZEN, August, op. cit., s. 65.

<sup>286</sup> SZABO, Miloš. *Východní křesťanské církve: stručný přehled sjednocených i nesjednocených církví křesťanského Východu*. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Nakladatelství Karolinum, 2016, s. 25-26. ISBN 978-80-246-3362-6.

<sup>287</sup> Srovnej: SZABO, Miloš, op. cit., s. 25-27.

<sup>288</sup> SZABO, Miloš, op. cit., s. 26

<sup>289</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 616.

<sup>290</sup> SZABO, Miloš, op. cit., s. 25.

<sup>291</sup> BURGESS, Michael. *The Eastern Orthodox Churches*, s. 69. – citováno podle: SZABO, Miloš, op. cit., s. 25.

<sup>292</sup> SZABO, Miloš, op. cit., s. 25.

<sup>293</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>294</sup> KRAFT, Heinrich, op. cit., s. 213.

oficiální věrouku tato církev v roce 484.<sup>295</sup> Metropolita Ilarion ale poznamenal, že většina současných syrologů je přesvědčena o tom, že tato církev neměla žádné spojení s Nestoriem, nejednalo se o „nestoriánskou“ církevní strukturu ve smyslu, ve kterém nestoriánství odsoudil Efezský sněm<sup>296</sup>, do této církve patřil mj. i svatý Izák Syrský<sup>297</sup>. V mnišských kruzích tohoto církevního společenství existovalo hnutí snažící se o dosažení sblížení či dokonce sjednocení s Pravoslavnou církví držící se chalkedonské Orthodoxy.<sup>298</sup> Svědčí o tom i list katolika Mar Giwargise, který vysvětil svatého Izáka na biskupa, adresovaný chorepiskopovi Minovi, ve kterém vyznává orthodoxní víru, jež je v souladu s chalkedonskou Orthoxií.<sup>299</sup> Historický vývoj Asyrské církve Východu, pro níž jsou v současnosti Theodor z Mopsuestie a Nestorios obrovské teologické autority<sup>300</sup>, je bezesporu zajímavý, bohužel se mu nemohu dostatečně věnovat. Gounelle prohlásil, že pro asyrské křesťany představuje Nestorios nejen významného teologa a světce, ale i mučedníka, jehož učení je shodné s učením svatých apoštolů.<sup>301</sup> Biskup Bawai Soro připustil, že označení nestorián lze implikovat jako označení pro heretika, nicméně v prostředí Asyrské východní Církve je toto označení synonymem pro následovníka svatých apoštolů – pravověrného křesťana. Nestorios je v prostředí této církve pravověrný křesťan – nestorián.<sup>302</sup> Než ale opustím tento exkurz, rád bych ještě zmínil misijní činnost asyrských křesťanů. Ze slavné teologické školy v Nisibis vzešli misionáři, kteří nestoriánské křesťanství šířili v Indii, Tibetu, Číně či Mongolsku.<sup>303</sup> O rozkvětu této církve trvajících až do Tamerlánova běsnění svědčí nejen vytříbená teologie a misijní činnost, ale také mnišský život.<sup>304</sup> Ostrogorskij prohlásil, že pro Alexandrii Efez představoval obrovský teologický a církevně-politický úspěch.<sup>305</sup> Právě kvůli učení tohoto konstantinopolského arcibiskupa, které vycházelo z některých proudů antiochijské tradice, byl svolán v roce 431 III. ekumenický sněm

---

<sup>295</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 616.

<sup>296</sup> ALFEJEV, Ilarion – jeromonach. *Mir Iaaka Sirina*. Moskva, 1998, s. 17, pozn. 7. – citováno podle: VOPATRNÝ, Gorazd, op. cit., s. 139.

<sup>297</sup> VOPATRNÝ, Gorazd, op. cit., s. 139.

<sup>298</sup> ALFEJEV, Ilarion – jeromonach, op. cit., s. 26, 27. – citováno podle: VOPATRNÝ, Gorazd, op. cit., s. 139.

<sup>299</sup> *The Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian*. Boston, Massachusetts, 1984, s. 512, 513. – citováno podle: VOPATRNÝ, Gorazd, op. cit., s. 139.

<sup>300</sup> Srovnej: FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 616.

<sup>301</sup> GOUNELLE, Rémi. Nestorius dans le dialogue d'Église catholique avec les Églises d'Orient. *Études théologiques et religieuses*. 2006, roč. 81, č. 1, s. 56. ISSN 0014-2239.

<sup>302</sup> BAWAI SORO – Mar. La formule christologique de Vienne dans la perspective assyrienne. *Istina*. 1995, roč. 40, s. 9. – citováno podle GOUNELLE, Rémi, op. cit., s. 57.

<sup>303</sup> SZABO, Miloš, op. cit., s. 26. FRANZEN, August, op. cit., s. 65.

<sup>304</sup> FRANZEN, August, op. cit., s. 65.

<sup>305</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 21.

do Efezu.<sup>306</sup> Papadopoulos mluvil o dvou proudech antiochijského myšlení – zatímco první je orthodoxní a jde od svatého Ignatia Antiochijského ke svatému Janu Zlatoústému, druhý je heterodoxní a jde od Pavla ze Samosaty přes počátky arianismu až k Nestorovi.<sup>307</sup> V Efezu tak nešlo jen o souboj dvou významných center křesťanského Východu, resp. dvou tradic vycházejících ze dvou škol, ale o čistotu Orthodoxy.<sup>308</sup> Jeho bezprostředním výsledkem byl rozkol mezi dvěma velkými centry křesťanského Východu – Alexandrií a Antiochií.<sup>309</sup>

### 2.3 Dokázala Formulace sjednocení zajistit smír?

Rozkol mezi Alexandrií a Antiochií, který trval do roku 433, nebylo vůbec snadné překonat. Nakonec ale k dohodě došlo.<sup>310</sup> O smír se zasloužil zejména císař Theodosios II., který měl zájem na tom usmířit Alexandrii s Antiochií. Sesazený svatý Cyril Alexandrijský, aby získal přízeň císařského dvora, zasílal do Konstantinopole dary, které přivedly alexandrijskou církev na pokraj bankrotu, tím si vydobyl značné ústupky.<sup>311</sup>

Antiochie uznala platnost Efezského sněmu a jeho závěrů, a tím pádem přestala obviňovat svatého Cyrila Alexandrijského z apollinarismu.<sup>312</sup> Aby svatý Cyril toto podezření vyvrátil, podepsal *Formulaci sjednocení*<sup>313</sup> vypracovanou Antiochií už v roce 431<sup>314</sup>. Milko prohlásil, že *Formulace sjednocení*<sup>315</sup> představuje důležitý a nepřehlédnutelný zdroj Chalkedonského vyznání víry z roku 451, rovněž je považována za dohru Efezského sněmu, nebo zdroj Chalkedonského sněmu. Formulace sjednocení zdůraznila používání mariánského titulu Bohorodička a způsob Vtělení Boha Logu. Zdůrazňuje se také, že nejde o žádné novum, ořezávání či rozšiřování víry, ale že se vše shoduje s Nikajským vyznáním víry, autentickým vyjádřením víry Církve, a tudíž je dostačující pro cestu ke spáse a pro boj proti herezím. V období Efezského sněmu se navíc začíná být hojně využíván tzv. „argument z Tradice“ zahrnující odvolávání na svaté Otce. Milko podotkl, že během 4. století nebyla tato argumentace vůbec využívána. Po úvodní části následuje vyznání Krista a formulace učení o jeho dvojím

---

<sup>306</sup> MILKO, Pavel, op. cit., s. 358.

<sup>307</sup> PAPANOPULOS, S. *Πατρολογία Β'*. Athény, 1990, s. 567. – citováno podle: MILKO, Pavel, op. cit., s. 358.

<sup>308</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 23.

<sup>309</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 47.

<sup>310</sup> MILKO, Pavel, op. cit., s. 359.

<sup>311</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 48.

<sup>312</sup> ASMUS, A. a CHRAPOV, V. III Вселенский Собор. In: *Православная энциклопедия IX*. Moskva, 2005, s. 591-592. – citováno podle: MILKO, Pavel, op. cit., s. 359.

<sup>313</sup> Ibidem. – citováno podle: MILKO, Pavel, op. cit., s. 359.

<sup>314</sup> MILKO, Pavel, op. cit., s. 359.

<sup>315</sup> Srovnej: MILKO, Pavel, op. cit., s. 361.

narození – „o předvěčném z Otce podle božství a ‚nedávném‘ z Panny Marie podle lidství“, ze kterého vyplývá, že Kristus je soupodstatný s Otcem podle božství a s lidmi podle lidství.<sup>316</sup> V závěru se mluví o sjednocení dvou přirozeností v jedné osobě Krista – jedna se vztahuje k božství Krista a druhá k Jeho lidství – které se popisuje jako neslité (*ἀσυγχύτως*), které představuje jeden ze čtyř negativních přívlastků Chalkedonského vyznání víry, které popisuje sjednocení dvou přirozeností v Kristu.<sup>317</sup>

Jednota byla obnovena jen na krátký čas.<sup>318</sup> Nicméně je třeba dodat, že smír vydržel až do konce života obou jejích protagonistů – Jana Antiochijského a svatého Cyrila – tedy do roku 442, resp. 441. Poté došlo k radikalizaci.<sup>319</sup> Antiochie se navíc domnívala, že svatý Cyril svým podpisem odvolal svých *Dvanáct anathemat*, to však neměl ani v nejmenším v úmyslu.<sup>320</sup> Po Janově smrti začal Domnus, jeho nástupce na antiochijském arcibiskupském stolci, vystupovat spolu s blahoslaveným Theodórétem z Kyrru proti závěrům III. ekumenického sněmu. Situace se vyhrotila po Cyrilově smrti.<sup>321</sup> Oba pak budou odsouzeni na II. efezském sněmu v roce 449. Blahoslavený Theodóréτος patřil jakožto významný antiochijský teolog k nejhorlivějším zastáncům Nestoria. V roce 431 napsal nedochovanou polemiku *Vyvrácení Dvanácti anathemat Cyrila Alexandrijského*, další spis proti svatému Cyrilovi a spis proti závěrům Efezskému sněmu v pěti knihách. Nakonec ale v roce 434, nebo dokonce o rok později přistoupil k unii.<sup>322</sup> Podle Romanida se ale blahoslavený Theodóréτος nehodlal smířit se závěry III. ekumenického sněmu, naopak stále pokračoval v boji proti Cyrilovým *Dvanácti anathematům* a odmítal Nestoriovo odsouzení. Po smrti antiochijského arcibiskupa Jana v roce 442 bylo blahoslavenému Theodórétovi Janovým nástupcem Domnem dovoleno, aby vystupoval proti závěrům III. ekumenického sněmu.<sup>323</sup> Blahoslavený Theodóréτος ale v nadcházejících událostech sehrál důležitou roli, jak ukáží na jejich popisu.

---

<sup>316</sup> MILKO, Pavel, op. cit., s. 363, 364.

<sup>317</sup> Ibidem, s. 364. Srovnej: MILKO, Pavel, op. cit., s. 361.

<sup>318</sup> Ibidem, s. 359. Srovnej: SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 48.

<sup>319</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 48.

<sup>320</sup> MILKO, Pavel, op. cit., s. 359.

<sup>321</sup> ROMANIDES, John S., op. cit.

<sup>322</sup> PAVLÍK, Jiří. Theodóréτος a jeho kniha o syrských mniších a poustevnících. In: THEODÓRÉTOS Z KYRRU. *Historia religiosa: bohumilá historie mnichů syrských*. Praha: Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2005. Pietas benedictina, sv. 9, s. X. ISBN 80-86882-00-4.

<sup>323</sup> ROMANIDES, John S., op. cit.

## 2.4 Eutyches a eutychianismus

Eutyches se narodil kolem roku 378. Už jako mladý vstoupil do jednoho velkého monastýru u Konstantinopole, kde byl jeho duchovním otcem igumen Maxim. Eutychův vliv vzrostl, když jeho kmotřenec, eunuch Chrysafios, získal vysokou post na císařském dvoře, ze které měl vliv na vládu císaře Theodosia II. Zásluhou svého kmotřence se stal archimandritou, čímž si vydobyl velkou autoritu a vliv v církevních záležitostech. Ačkoliv nebyl biskupem, měl díky známostem na císařském dvoře vliv i na svatého konstantinopolského arcibiskupa Flaviana. Z Církve vylučoval všechny své protivníky, které dokonce označoval za heretiky.<sup>324</sup> Pro představu, Chrysafios měl tak velký vliv, že v roce 447 přiměl k odchodu do ústraní císařovu sestru svatou Pulcherii, jež stála v pozadí jednání o smíru mezi Alexandrií a Antiochií.<sup>325</sup> Svatý římský patriarcha Lev Veliký ho označil za „velmi starého a nevzdělaného člověka“<sup>326</sup>, resp. za neopatrného a nevzdělaného člověka<sup>327</sup>. Svatý Lev ho ale spíše považoval za nevzdělance než za heretika.<sup>328</sup> Podle Aleše byl obyvateli Konstantinopole vnímán jako svatý asketa, který téměř padesát let nevyšel ze svého monastýru.<sup>329</sup> Malaty uvedl, že pod jeho duchovním vedením žily tři stovky mnichů. Přestože nebyl velkým teologem, byl duchovní autoritou obdařenou darem výmluvnosti.<sup>330</sup> Podle Behnama byl důležitou postavou církevního života v Konstantinopoli, pro svou inteligenci a výmluvnost byl tento asketa vážen na císařském dvoře i mezi obyvateli hlavního města.<sup>331</sup>

---

<sup>324</sup> KROČIL, Vlastimil. *Passio Christi ve spisech Lva Velikého*. Brno: L. Marek, 2010. Edice Pontes pragenses, sv. 53, s. 142-143. ISBN 978-80-87127-20-9.

<sup>325</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vydání. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. Teologie, s. 165. ISBN 878-80-87183-21-2 (Krystal OP); ISBN 978-80-7195-394-4.

<sup>326</sup> KROČIL, Vlastimil, op. cit., s. 143.

<sup>327</sup> LEV VELIKÝ – papež. List 28. Flavianovi, konstantinopolskému biskupovi. In: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, eds. *Chalcedonský koncil v proměnách času*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, s. r. o., 2001, s. 38. ISBN 80-7266-081-0.

<sup>328</sup> FRIEND, W. H. C. *The Rise of Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1972, s. 32. – citováno podle: GRIGGS, Wilfred C. *Early Egyptian Christianity: from its origins to 451 C.E.* 2. vyd. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1991. Coptic studies, sv. 2, s. 204. ISBN 90-04-09407-5.

<sup>329</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 142.

<sup>330</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 116.

<sup>331</sup> BEHNAM, Gregorius Boulos. *Pope Dioscorus of Alexandria, Defender of the Faith (444-454)*. Cairo, 1968, s. 76-119. (in Arabic) – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 116.

Eutyches byl neúnavný bojovník proti nestoriánství, byl vůdčí osobností protinestoriánské strany mnichů v Konstantinopoli.<sup>332</sup> Z Eutychovy iniciativy byl 18. února 448 dokonce vydán císařský edikt proti Nestoriovým spisům a jejich obhájčům. Svými žalobami proti nestoriánům se neváhal obrátit i na svatého Lva Velikého.<sup>333</sup> Není tedy překvapující, že byl věrným stoupencem teologie svatého Cyrila Alexandrijského, s nímž udržoval přátelské vztahy, a posléze i věrným spojencem jeho nástupce na alexandrijským arcibiskupským stolci – Dióskora<sup>334</sup>. Romanides poznamenal, že Dióskoros podpořil Eutycha údajně proto, že Eutyches vyznal, že „*Kristus je soupodstatný se Svou matkou*“.<sup>335</sup> Romanides poukázal na to, že ačkoliv Eutyches prohlásil, že Kristus je soupodstatný se Svou matkou, ale ne s lidmi.<sup>336</sup> Významný řecký pravoslavný teolog a profesor dále upozornil na to, že svatý konstantinopolský arcibiskup Flavianos rovněž ve svém vyznání použil formulaci, že „*Kristus je soupodstatný se Svou matkou*“.<sup>337</sup> Prohlášení, že Kristus je soupodstatný se Svou matkou není heretické.<sup>338</sup> Jestliže je Kristus soupodstatný s Bohorodičkou, znamená to, že je soupodstatný s lidmi, neboť Panna Maria je soupodstatná s lidmi.<sup>339</sup> Nicméně Eutyches spolu s Dióskorem patřili mezi ty, kteří přijímali Cyrilův teologický systém s důrazem na sporné formulace, které ale svatý Cyril vysvětloval orthodoxně, nechápali totiž jejich teologickou jemnost a hloubku.<sup>340</sup> A právě odhalování citlivých míst v Cyrilově christologii bylo Eutychovi osudné, jelikož představovalo ideální příležitost pro odvetu.<sup>341</sup> Romanides vyslovil názor, že Eutyches vykládal svaté Otce svým vlastním způsobem, jeho učení nakonec nebylo přijato ani alexandrijským arcibiskupem.<sup>342</sup> Dióskoros využil Eutycha především jako nástroj v boji proti svatému Flavianovi.<sup>343</sup>

---

<sup>332</sup> Srovnej: SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 142

<sup>333</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 165.

<sup>334</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 142. Srovnej: *Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO)*, vol. II. Walter de Gruyter & Co., 1993. s. 91. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 142.

<sup>335</sup> ROMANIDES, John S., op. cit.

<sup>336</sup> *Mansi*, VI, 785. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 64.

<sup>337</sup> SELLERS, R. V. *The Council of Chalcedon*. London, 1953, s. 130-131.– citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 65.

<sup>338</sup> Srovnej: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 65.

<sup>339</sup> ROMANIDES, John S., op. cit.

<sup>340</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 142.

<sup>341</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 165.

<sup>342</sup> ROMANIDES, John S., op. cit.

<sup>343</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 143.

Eutyches až přespříliš zdůrazňoval formulaci *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, podle které má Kristus po Vtělení, kdy došlo ke sjednocení božské a lidské přirozenosti, pouze jednu přirozenost.<sup>344</sup> Byl prvním zastáncem monofyzitismu hlásajícího jednu přirozenost v Kristu.<sup>345</sup> Jak blíže vysvětlím, eutychanismus připouští, že Kristus byl ze dvou přirozeností – božská i lidská – nicméně po Vtělení je v Kristu přítomna pouze Jeho božská přirozenost<sup>346</sup>.

Na místní synodě v Konstantinopoli byl 8. listopadu 448 Eutyches obviněn Eusebiem z Dorileje, jedním z představitelů antiochijské školy<sup>347</sup> a jeho bývalým přítelem<sup>348</sup>, z hlásání christologické hereze. Synodě předsedal konstantinopolský arcibiskup Flavianos, který ho opakovaně neúspěšně předvolával, nakonec jeho výzvu Eutyches přijmul a na synodu nakonec dorazil.<sup>349</sup> Na synodě byl biskupy vyzván, aby se vyjádřil k tomu, zda je Kristus soupodstatný s lidmi. Na to odpověděl: „*Od doby, co věřím v mého Boha, který je Pánem nebe i země, jsem nikdy nepřemýšlel o Jeho přirozenost. Vyznávám, že nemohu teď prohlásit, že je s námi soupodstatný. ... Do tohoto dne jsem nevyslovil znepokojení, že tělo Páně má stejnou podstatu jako naše, ale vyznávám, že tělo Panny je shodné s naším.*“ Eutyches byl nicméně váhavý v otázce, jak by vysvětlil, že zatímco Bohorodička je soupodstatná s námi, zatímco Kristus nikoli. Nakonec přece jen vyjádřil své učení o tom, že Kristus měl před Vtělením, resp. před sjednocením božské přirozenosti s lidskou přirozeností, dvě přirozenosti: „*Vyznávám, že náš Pán měl před sjednocením dvě přirozenosti, nicméně po sjednocení vyznávám jednu přirozenost.*“<sup>350</sup>

Lossky Eutychovu nauku vyjádřil obrazně. Podle Eutycha bylo lidství při Vtělení pohlceno božstvím „*jako kapka oceánem*“ nebo „*jako hrst vody hozená na žhavé uhlíky*“. Přijetí lidství božstvím bylo pouze zdánlivé podobající se přeměně vody na led. Kristus je podle Eutycha soupodstatný s Otcem podle božství, ne však s lidmi podle lidství, to by znamenalo, že Kristus je sice pravý Bůh, ale ne člověk.<sup>351</sup> Při Vtělení tak podle Eutycha, který se neustále odvolával na formulaci *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, dochází k úplnému

---

<sup>344</sup> MORICCA, U. *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. III/I. Torino, 1932, s. 1044. – citováno podle: POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Lev Veliký a jeho Tomus ad Flavianum. *Theologická revue*. 2001, roč. 72, č. 3, s. 264. ISSN 1211-7617.

<sup>345</sup> KROČIL, Vlastimil, op. cit., s. 142.

<sup>346</sup> Ibidem, s. 144.

<sup>347</sup> Srovnej: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 165.

<sup>348</sup> Srovnej: BEHNAM, Gregorius Boulos, op. cit., s. 79. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 117.

<sup>349</sup> KROČIL, Vlastimil, op. cit., s. 143.

<sup>350</sup> SAMUEL, V. C. On Incarnate Nature of God the Word. In: GREGORIOS, Paulos, LAZARETH, William, H. a NISSIOTIS, Nikos A., eds., op. cit., s. 77-78.

<sup>351</sup> LOSSKY, Vladimir, op. cit., s. 78.



absorbování lidské přirozenosti božskou přirozeností, výsledkem je tedy jedna Kristova božská přirozenost a odmítnutí soupodstatnosti Krista s lidskou přirozeností.<sup>352</sup>

Eutychovu herezi – eutychnismus – zařadil spolu s arianismem, apollinarismem a nestoriánstvím mezi čtyři hlavní christologické hereze i bývalý koptský papež Šinúda III.<sup>353</sup> Eutycha popsal jako nesmiřitelného odpůrce nestoriánství. Byl velmi znepokojen tím, že Kristova přirozenost vznikla sjednocením lidské a božské přirozeností. Dvě přirozenosti, byť před Vtělením, v něm evokovaly Nestoriovu herezi, až sám upadl do hereze.<sup>354</sup> Šinúda III. má na eutychnismus stejný pohled jako teologové uznávající Chalkedon. Stejně jako Lossky, tak i Šinúda III. použil k popisu této hereze alegorii – lidská přirozenost se v božské přirozenosti rozpustila „jako kapka octa v oceánu“ – lidství bylo úplně pohlceno božstvím, a tím pádem byla odmítnuta lidská přirozenost v Kristu<sup>355</sup>. Koptové odmítají nařčení, že jsou monofyzity, neboť monofyzitismus je pro ně v podstatě synonymem pro eutychnismus. Koptská ortodoxní církev nikdy neakceptovala nauku, že lidská přirozenost byla zcela pohlcena božskou přirozeností. To podle nich odporuje učení Otců, a tím pádem i nauce Církve.<sup>356</sup>

Eutyches byl na zmiňované synodě odsouzen, jakožto heretik byl zbaven titulu archimandrity a vyloučen z církevního společenství.<sup>357</sup> Malaty prohlásil, že byl během synody velmi nejistý v teologických formulacích, ačkoli znal alexandrijskou teologii, nebyl teologem, navíc se obával, že ztratí svou autoritu a svůj vysoký post v církevní hierarchii. Po skončení synody, a tedy i po jeho odsouzení, adresoval císaři list, ve kterém uvedl své učení na pravou míru.<sup>358</sup> Napsal: „Vyznáváme Ježíše Krista, našeho Pána, jenž byl zrozen z Boha Otce přede všemi věky. Pro nás a naši spásu byl zrozen z Marie Panny ... vzal na sebe rozumnou duši a tělo, je pravým Bohem a pravým člověkem, soupodstatný s Otcem podle božství a soupodstatný s námi podle lidství. Vyznáváme, že Kristus je ze dvou přirozeností, ale potvrzujeme, že po Vtělení je pouze jeden Kristus, jeden Syn a jeden Pán v jedné hypostasi a v jedné prosopě. A proto jsme povinni hájit jednu přirozenost Vtěleného Boha Logu a člověka, protože je z obou přirozeností téže bytnosti našeho Pána Ježíše Krista.“<sup>359</sup> I když Eutyches prohlašoval, že Kristus byl ze dvou přirozeností,

---

<sup>352</sup> KROČIL, Vlastimil, op. cit., s. 143.

<sup>353</sup> Srovnej: SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 12-14.

<sup>354</sup> SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 14.

<sup>355</sup> Ibidem.

<sup>356</sup> MALATY, Tadros Yacoub – Fr. *Introduction to the Coptic Orthodox Church*. [Egypt], s. 64. ISBN 977-5005-08-6.

<sup>357</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 143.

<sup>358</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 117.

<sup>359</sup> *Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO)*, op. cit., s. 35. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 117.

po jejich sjednocení mluvil pouze o jedné přirozenosti, což odporuje chaldedonské Orthodoxii.<sup>360</sup>

Eutychovo odsouzení vyvolalo v Konstantinopoli značné nepokoje. Jeho příznivci, zejména mniši, obvinili svatého Flaviana a jeho podporovatele z nestoriánství.<sup>361</sup> Svatý Flavianos exkomunikoval všechny, kteří Eutycha následovali v jeho učení. Eutyches hledal podporu v Alexandrii, Jeruzalémě nebo Soluni.<sup>362</sup> Odvolal se i do Říma ke svatému Lvovi, jemuž zaslal osobní list. Svatý Lev nicméně nezakročil okamžitě a čekal na zprávy od svatého Flaviana a synodální akta, které obdržel s nemalým zpožděním.<sup>363</sup> Ještě předtím, než napsal list svatému Flavianovi, napsal list Eutychovi, ve kterém ho chválil za jeho horlivý boj proti nestoriánství.<sup>364</sup> Po bližším prostudování Eutychovy nauky, ale od jeho podpory upustil<sup>365</sup> a zareagoval na jeho učení v listu č. XXVIII – *Tomu ad Flavianum*<sup>366</sup> – napsaném 13. června 449<sup>367</sup>, ve kterém podpořil rozhodnutí konstantinopolské synody<sup>368</sup>.

## 2.5 Lvův *Tomus ad Flavianum* jako reakce na Eutychovu herezi

*Tomus ad Flavianum* se, jak uvedl profesor Ctirad VácPospíšil, obecně hodnotí jako souhrnná expozice Lvovy christologické reflexe, jak ji prezentují jeho kázání a další listy.<sup>369</sup> Pospíšil o tomto poměrně krátkém spisu prohlásil, že se představoval „rozhodující krok k definitivní podobě vyznání víry církevních Otců“<sup>370</sup>. Svatý Lev v něm totiž obhajoval učení o jednotě Kristovi ve dvou přirozenostech – božství a lidství – a jeho důležitost pro spásu.<sup>371</sup>

---

<sup>360</sup> KROČIL, Vlastimil, op. cit., s. 144.

<sup>361</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 120.

<sup>362</sup> TIXERONT. *History of Dogmas*, vol. 3, s. 80. JALLAND, Trevor Gervesse. *The Life and Times of St. Leo the Great*. S. P. C. K., 1941, s. 216-217. BEHNAM, Gregorius Boulos, op. cit., s. 93. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 120.

<sup>363</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Lev Veliký a jeho *Tomus ad Flavianum*. *Theologická revue*. 2001, roč. 72, č. 3, s. 264. ISSN 1211-7617.

<sup>364</sup> BEHNAM, Gregorius Boulos, op. cit., s. 93. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 121.

<sup>365</sup> LEO. *Epist.*, 36. – citováno podle: GRIGGS, Wilfred C. *Early Egyptian Christianity: from its origins to 451 C.E.* 2. vyd. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1991. Coptic studies, sv. 2, s. 204. ISBN 90-04-09407-5.

<sup>366</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 264.

<sup>367</sup> LEONE MAGNO. *Lettere dogmatiche*. Roma, 1993, s. 95. – citováno podle: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 274.

<sup>368</sup> LEO, op. cit., 36. – citováno podle: GRIGGS, Wilfred C. *Early Egyptian Christianity: from its origins to 451 C.E.* 2. vyd. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1991. Coptic studies, sv. 2, s. 204. ISBN 90-04-09407-5.

<sup>369</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 265.

<sup>370</sup> Ibidem, s. 268.

<sup>371</sup> Srovnej: LEV VELIKÝ – papež, op. cit., s. 38, 32.

Spása podle něj záleží na skutečnosti, že Kristus je plně Bohem a plně člověkem, pouze tak může plně přijmout lidskou omezenost a smrtelnost a zároveň darovat věčný život.<sup>372</sup> Hlavní smysl tohoto spisu viděl Pospíšil ve Lvově vyjádření způsobu spojení božství a lidství v Kristu. Nešlo v první řadě o vazbu mezi božstvím a lidství, ale o poměr mezi vtělenou osobou Boha Logu a lidstvím.<sup>373</sup>

Lvův *Tomus* lze rozdělit do následujících pěti hlavních částí, které převzal Drobner od Arese<sup>374</sup>:

1. Úvod obsahující stručné nastínění situace a hodnocení Eutycha (1-11);
2. Antidoketistické rozvinutí teologie Vtělení, které byly napsány nově a speciálně s ohledem na Eutychovu herezi (12-53);
  - a. Výklad Nikajsko-konstantinopolského vyznání víry – věčný původ Syna z Boha Otce a jeho narození z Marie Panny v čase (12-29);
  - b. Důkaz z Písma (30-42);
  - c. Hlubší analýza problematiky Eutychovy nauky.
3. Nastínění učení o dvou Kristových přirozenostech na základě vlastních citátů sestavených pro *Tomus* (54-157);
  - a. Texty ze Lvova Traktátu, z Gaudentia z Brescie a svatého Augustina (54-151);
  - b. Názor na Eutychovu nauku (152-157).
4. Pokračování druhé části (158-187);
  - a. Kristovo utrpení a smrt jako důkaz o jeho lidské přirozenosti (158-162);
  - b. Význam Kristovy smrti pro Vykoupení a Církev (163-176);
  - c. Pojednání o jednom Eutychově konkrétním výroku (177-187).
5. Závěr: stanovení dalšího postupu v Eutychově případě a ohlášení pověřeného poselstva (188-205).

Svatý Lev se ve své christologii inspiroval u svatých Hilária z Poitiers, Ambrože Milánského, Augustina, Řehoře Naziánského zvaného Teolog, Jana Zlatoústého<sup>375</sup>, ale také

---

<sup>372</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 49.

<sup>373</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Patnáct set padesát let od chalcedonského koncilu. In: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, eds. *Chalcedonský koncil v proměnách času*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, s. r. o., 2001, s. 6. ISBN 80-7266-081-0.

<sup>374</sup> DROBNER, Hubertus R., op. cit., s. 623-624.

<sup>375</sup> SCHWARTZ, T. a STRAUB, J., eds. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. II/IV. Berlin, 1914-. Collectio Grimanica, s. 119-131. – citováno podle: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 265.

svatých Athanasia Velikého a Basila Velikého či Theofila Alexandrijského<sup>376</sup>. V *Tomu* použil i citáty z díla výše uvedeného Gaudentia z Brescie<sup>377</sup>. Jeho inspirační zdroje jeho christologie jsou známy díky dvěma sbírkám citací ze spisů církevních Otců a další významných církevních autorit, z nichž první vznikla asi v roce 450 a druhá roku 450.<sup>378</sup> Pospíšil zdůraznil, že interpreti Lvových spisů se shodnou na tom, že jeho christologie byla ovlivněna především myšlenkami svatého Augustina. Zejména upozornil na Augustinův list č. 137 adresovaný neoplatonikovi Volusianovi, ve kterém se pokusil vysvětlit, jak došlo ke sjednocení božské a lidské přirozenosti v jedné Kristově osobě.<sup>379</sup> Svatý hipponský biskup tuto jednotu přirovnal ke sjednocení duše a těla v lidské osobě.<sup>380</sup> Navíc došel k velmi šťastné formulaci, a to, že „*Kristus je jedna osoba dvojí podstaty*“<sup>381</sup>, v některých výrocích se dokonce přiblížil formulaci „*jediná osoba v jedné i druhé přirozenosti*“<sup>382</sup>. Z toho vyplývá, že Kristus je dokonalý Bůh i dokonalý člověk.<sup>383</sup> Svatého Augustina tak lze považovat za velkého předchůdce a prostřednictvím svatého Lva Velikého i inspirátora chalkedonské Orthodoxy.<sup>384</sup> Svatý Augustin ale nedošel k jasné formulaci hypostatické unie.<sup>385</sup> Vazbu mezi osobou Logu a lidskou duší vyjadřoval termíny jako *commixtio*, *permixtio* nebo *mixtio*. Podle něj Logos nepřijal lidské tělo bezprostředně ale pouze prostřednictvím duše.<sup>386</sup>

Pospíšil uvedl, že svatý Lev ve svém *Tomu* prosazoval, aby se vyloučily výrazy hovořící o smíšení božství a lidství.<sup>387</sup> Eutyches nepochyboval, že Kristus byl pravým Bohem, ale jak jsem již výše předložil, lidství se podle něj při sjednocení s božstvím v Kristu v podstatě rozplynulo, svatý Lev proti v *Tomu* obhajoval integritu Kristova lidství, ale také i důstojnost

---

<sup>376</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 265.

<sup>377</sup> DROBNER, Hubertus R., op. cit., s. 624.

<sup>378</sup> SCHWARTZ, T. a STRAUB, J., eds. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. II/I. Berlin, 1914-. Collectio Grimantica, s. 20-25. – citováno podle: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 265. SCHWARTZ, T. a STRAUB, J., eds., op. cit., s. 119-131. – citováno podle: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 265.

<sup>379</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 265-266.

<sup>380</sup> AUGUSTIN. *Epist.* 137, 3, 11; PL 33, 52. – citováno podle: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 266.

<sup>381</sup> AUGUSTIN. *Contra Maximinum*, II, X, 2; PL 42, 765. – citováno podle: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 266.

<sup>382</sup> STUDER, B. *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*. Roma, 1986, s. 257-258. – citováno podle: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 266.

<sup>383</sup> AUGUSTIN, op. cit., 3, 9. – citováno podle: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 266.

<sup>384</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 266.

<sup>385</sup> Ibidem.

<sup>386</sup> SCIPIONI, L. I. Il Verbo e la sua umanità. *Teologia*. 1977, č. 49, č. 2, s. 3-50. – citováno podle: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 266.

<sup>387</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 266.

člověka jako takového<sup>388</sup>. Svatý Lev samozřejmě zastával nauku, že Kristus je pravý Bůh i pravý člověk. Dokazuje to i jeho učení o dvojím Kristovu zrození – věčné v Trojici z Otce na jedné straně a dějinném z Bohorodičky na druhé straně – a s tím související argumentace o Kristově dvojí soupodstatnosti, a to s Otcem a s lidmi.<sup>389</sup> Pokud by Kristus byl soupodstatný pouze s Otcem, a ne s lidmi, znamenalo by to, že by Kristus prošel skrze Pannu, ale nic si od ní nezval, pouze ji použil ke Svému projevení. Eutyichianismus neměl daleko k doketismu, jelikož považoval lidství v Kristu za zdání<sup>390</sup>, tím by se znemožnila spása – *theóse*, tedy zbožštění. Základním předpokladem spásy je to, že Kristus sjednotil lidstvo jako jediný Prostředník s Bohem.<sup>391</sup> Lidstvo by tak nadále zůstalo rozloučeno s Bohem a *theóse* by byla stále nedostupná.<sup>392</sup> Svatý Lev spolu se svatými Irenejem z Lyonu a Athanasiem zastával názor, že Kristus se Spasitelem nestal, ale že jím primárně je, tedy „*co nebylo Logem přijato, nemohlo být spaseno – zbožštěno*“.<sup>393</sup> Tuto argumentaci použil svatý Řehoř Teolog proti apollinarismu ve svém Listu č. 101.<sup>394</sup> Aby Kristus spasil lidstvo, musel přijmout jeho porušené lidství. Kdyby jeho lidství nebylo úplné, jak tvrdil Apollinarios, potom by spása lidstva nebyla rovněž úplná. Kristus přijal porušenou lidskou přirozenost, neboť žil během svého pozemského života v padlém stavu. Plně přijal všechny důsledky Adamova pádu, kromě hříchu. Pokud by přijal neporušenou lidskou přirozenost, kterou měl Adam v Ráji před pádem, nemohl by být Spasitelem.<sup>395</sup> Svatý Řehoř tak definoval úplnost obou Kristových přirozeností.<sup>396</sup> Svatí Irenej z Lyonu i Athanasios zdůrazňovali, že „*Bůh se stal člověkem, aby se člověk mohl stát Bohem*“.<sup>397</sup> Svatý Lev zdůraznil, že Kristus je jedna ve dvou přirozenostech, nejedná se tedy o nějaký třetí prvek vznikající ze dvou přirozeností<sup>398</sup>, jak by to mohlo vyplývat ze závěrů ze závěrů III. ekumenického sněmu v Efezu z roku 431 či z christologie svatého Cyrila Alexandrijského<sup>399</sup>.

---

<sup>388</sup> Ibidem.

<sup>389</sup> Ibidem, s. 266-267.

<sup>390</sup> LOSSKY, Vladimír, op. cit., s. 68.

<sup>391</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 267.

<sup>392</sup> LOSSKY, Vladimír, op. cit., s. 67.

<sup>393</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 267.

<sup>394</sup> WARE, Kallistos – biskup. *Cestou Orthodoxy*. Praha: Sít, 1996, s. 84. ISBN 80-901571-6-5. Srovnej: DROBNER, Hubertus R., op. cit., s. 385.

<sup>395</sup> Ibidem, s. 84, 85. ISBN 80-901571-6-5.

<sup>396</sup> DROBNER, Hubertus R., op. cit., s. 385.

<sup>397</sup> LOSSKY, Vladimír, op. cit., s. 63-64.

<sup>398</sup> GRILLMEIER, A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1 – Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. 2. vydání. Freiburg – Basel – Wien, 1979, s. 741. – citováno podle: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 267.

<sup>399</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 267.

Preexistující Logos se podle Pospíšilových slov stal v určitém okamžiku dějin spásy „sjednocujícím ‚bodem‘ lidské přirozenosti, ‚bodem‘ identity, jemuž se připisuje jak to plně božské, tak i to opravdové lidství v Kristu“.<sup>400</sup> Hlavní důraz svatý Lev kladl na učení o dvojím narození Krista a s ním související učení o dvojí soupodstatnosti Krista – jednak s Bohem Otcem podle božství, jednak s lidmi podle lidství.<sup>401</sup> Svatý Lev se rovněž vyjádřil k tomu, že Kristova dvojí soupodstatnost s sebou nese dva způsoby činností, každá přirozenost koná to, co je jí vlastní.<sup>402</sup> Vyvrátil tak zároveň dvě formy monofyzitismu – monoenergismus a monotheletismus – které zužovaly christologii o dvě století později.<sup>403</sup>

Níže doložím, že hlavním důvodem, proč Koptové odmítli Chalkedon, byl právě *Tomus ad Flavianum*<sup>404</sup>. Nebudu se proto nyní zabývat koptským pohledem na tento dogmatický list, nicméně Malaty prohlásil, že svatý Lev plně nechápal příčinu konfliktu mezi alexandrijskou a antiochijskou christologií a svým listem tak alexandrijskou tradici značně pokřivil<sup>405</sup>. Malaty rozhodně kritikou osoby svatého Lva a jeho *Tomu* rozhodně nešetřil. O svatém římském patriarchovi prohlásil, že pro něj bylo jeho postavení v církevní hierarchii důležitější než dogmata. Byl zaslepen svými papežskými ambicemi natolik, že chtěl mít moc nad celým křesťanským světem<sup>406</sup>, ne nadarmo jej Wand označil za jednoho z největších církevních státníků a za „*Otce papežství*“<sup>407</sup>, Pospíšil ho označil za jednoho „*z největších papežů v dějinách křesťanstva*“<sup>408</sup>. Římskokatolický teolog, filosof a církevní historik Josef Gelmi o svatém Lvu prohlásil, že „*neúčinnější prohloubil a formuloval papežský primát*“, a proto „*v jeho osobě dosáhly dějiny papežské instituce svého prvního vrcholu*“.<sup>409</sup> Romanides nicméně poukázal na to, že Lvův *Tomus* byl v Chalkedonu přijat primárně jako „*dokument proti Eutychově herezi*“<sup>410</sup>, aby byl přijat jako sněmovní dokument musel být porovnán sněmem speciálně sestavenou komisí

---

<sup>400</sup> Ibidem.

<sup>401</sup> DROBNER, Hubertus R., op. cit., s. 624.

<sup>402</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 268.

<sup>403</sup> Ibidem. Srovnej: LOSSKY, Vladimír, op. cit., s. 73.

<sup>404</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 144.

<sup>405</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>406</sup> Ibidem.

<sup>407</sup> WAND, J. W. C. *A History of the Early Church to A. D. 500*. 1965, s. 237. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 121.

<sup>408</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 4.

<sup>409</sup> GELMI, Josef. *Papežové: od svatého Petra po Jana Pavla II*. Praha: Mladá Fronta, 1994, s. 33. ISBN 80-204-0457-0.

<sup>410</sup> ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 55-56.

s Cyrilovými *Dvanácti anathematy*<sup>411</sup> – a vůbec s vírou svatých Otců předchozích ekumenických sněmů<sup>412</sup> (pro připomenutí dodávám, že na Efezském sněmu byly schváleny Cyrilovy *Druhý a Třetí list Nestoriovovi*<sup>413</sup>)– neboť při jeho čtení na 2. zasedání sněmu byly zpochybněny tři pasáže, které by mohly vyznívat nestoriánsky<sup>414</sup>. Nemohlo dojít k automatickému anulování závěrů II. efezského sněmu, aniž by jeho závěry byly předem prozkoumány příslušnou komisí<sup>415</sup>, o tom ale bude ještě řeč. V žádném případě v Chalkedonu svatý Lev, ač představitelem významného patriarchu, jakým byl Řím, neuplatnil papežský primát<sup>416</sup>, i on se musel podřídit rozhodnutí ekumenického sněmu, neboť nestál nad římskými zákony<sup>417</sup>. Tixeront prohlásil, že svatý Lev nepřipouštěl v Eutychově kauze žádnou diskuzi, jeho herezi na plné čáře odsoudil.<sup>418</sup> Svatý Lev požadoval, aby Eutyches svou nauku odvolal, dokonce i stanovil podmínky pro jeho znovupřijetí do Církve: „*Pokud toho ale bude upřímně a účinně litovat a jestliže, třeba později, uzná, že biskupská autorita jednala správně, a i když kvůli plné nápravě všechny své nesmyslné názory hlasitě zavrhne a vlastní rukou podepíše tento (list), pak nebude trestuhodné žádné smilování vůči tomu, kdo se napravil. Vždyť náš Pán – dobrý pastýř, který položil vlastní život za své ovce a který přišel proto, aby zachránil lidské duše, ne proto, aby je ztratil – si přeje, abychom napodobovali jeho mírnost. Spravedlivost ať postihne hřešící, ale milosrdenství ať neodhání ty, kdo se obrátili. Právě tehdy je víra uchráněna nejplodněji, když dokonce i rozkolníci zavrhnou bludná mínění.*“<sup>419</sup> Svatý Lev mj. nabádal podle příkladu Krista ke smířlivému postoji vůči heretikům, obrácení heretika na pravou víru považoval za jeden z neúčinnějších faktorů posilující Orthodoxii. Malaty prohlásil, že se obával svolání ekumenického sněmu, který by celou záležitost znovu projednal. Dozvěděl se totiž, že alexandrijský arcibiskup Dióskoros napsal list císaři Theodosiovi II., ve kterém ho žádá o svolání sněmu. Jeho *Tomus* Malaty vnímal mj. i jako snahu zabránit svolání ekumenického sněmu.<sup>420</sup> Proto poslal k císaři do Konstantinopole své legáty – biskupa Julia, kněze Renata, diákona Hilaria a notáře Dulcitia.<sup>421</sup>

---

<sup>411</sup> *Mansi*, VI, 972-973. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 56.

<sup>412</sup> Srovnej: *Mansi*, VII, 8. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 56.

<sup>413</sup> *Mansi*, VII, 8. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 56.

<sup>414</sup> *Mansi*, VI, 972-973. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 56.

<sup>415</sup> ROMANIDES, John S., op. cit.

<sup>416</sup> Srovnej: GELMI, Josef, op. cit., s. 33.

<sup>417</sup> Srovnej: ROMANIDES, John S., op. cit.

<sup>418</sup> TIXERONT, op. cit., s. 81. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 121.

<sup>419</sup> LEV VELIKÝ – papež, op. cit., s. 38.

<sup>420</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 121.

<sup>421</sup> Ibidem. Srovnej: LEV VELIKÝ – papež, op. cit., s. 38.

Svatý Lev si byl skutečně vědom, že Dióskoros je silným protivníkem, jeho obavy se naplnily, na popud alexandrijského patriarchy byl skutečně svolán císařem Theodosiem II. do Efezu ekumenický sněm<sup>422</sup>.

## 2.6 II. efezský sněm

Eutyches měl na straně dva silné hráče – alexandrijského arcibiskupa Dióskora a císaře Theodosia II. Dióskoros jakožto nástupce svatého Cyrila Alexandrijského na arcibiskupském stolci podpořil jednak proto, že byl stejně jako Eutyches stoupenec teologie jeho předchůdce, ale zejména proto, aby, stejně jako jeho předchůdci Theofil Alexandrijský a svatý Cyril<sup>423</sup>, ponížili Konstantinopol, která představovala pro Alexandrii nejen teologickou konkurenci.<sup>424</sup> Theodosios II. byl na Eutychově straně díky Chrysafiovi, který v podstatě určoval císařskou politiku.<sup>425</sup>

Císař Theodosios II. podepsal 30. března 449 edikt, kterým rozhodl o svolání ekumenického sněmu.<sup>426</sup>

Sněm byl zahájen 8. srpna 449. Bylo na něm přítomno mezi 113 až 150 biskupů převážně z Východu, nicméně byli přítomni i legáti římského patriarchy.<sup>427</sup> Z císařova pověření mu předsedal Dióskoros.<sup>428</sup> Spolupředsedajícími byli svatý Juvenalios Jeruzalémský a Thalassios Caesarejský.<sup>429</sup> Sněm se nesl, podobně jako III. ekumenický sněm na témže místě před osmnácti lety, v atmosféře zastrašování, které bylo ještě více vyostřeno. Na sněm dorazily zástupy egyptský a syrských mnichů, které mezi obyvatelstvem neváhaly opět rozdmýchat vášně. Na sněm z Alexandrie dorazili i notoricky známí paraboláni.<sup>430</sup> Bowersock parabolány

---

<sup>422</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 21.

<sup>423</sup> Srovnej: JEDIN, Hubert, op. cit., s. 17-18. Srovnej také: WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan). *The Orthodox Way: an Introduction to Eastern Christianity*. Milton Keynes, UK: Penguin Books, 2015, s. 23. ISBN 978-0-141-98063-8.

<sup>424</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 49.

<sup>425</sup> Ibidem.

<sup>426</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович. *Вселенские соборы*. Москва: Республика, 1994, s. 248. ISBN 5-250-01847-5.

<sup>427</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 49-50. Srovnej: FRIEND, W. H. C., op. cit., s. 41-43. – citováno podle: GRIGGS, Wilfred C. *Early Egyptian Christianity: from its origins to 451 C.E.* 2. vyd. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1991. Coptic studies, sv. 2, s. 204. ISBN 90-04-09407-5. Srovnej také: GRILLMEIER, Aloys – S. J. *Christ in Christian Tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. New York: Sheed and Ward, 1965, s. 462.

<sup>428</sup> ACO, vol. II, i, s. 68-69:24. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 121.

<sup>429</sup> Ibidem, 74:52. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 121.

<sup>430</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 49-50.



nazval teroristickým charitativním spolkem pozdní antiky<sup>431</sup>, Schatz je popsal jako urostlý mladík, kteří dokázali rány nejen léčit, ale i rozdávat<sup>432</sup>. O tom, že paraboláni vnášeli do průběhu sněmu chaos, se zmiňují i akta Chalkedonského sněmu.<sup>433</sup> Byli to právě paraboláni, kteří byli mj. osobní stráží alexandrijského arcibiskupa, kteří se nejvíce přičinili zastrašováním opozice.<sup>434</sup> Čelní představitelé opozice, mezi které patřil zejména blahoslavený Theodórétos z Kyrru, byli z Dióskorovy a císařovy vůle již předem z účasti vyloučeni. Blahoslaveného Theodóréta obvinil Malaty z toho, že neuznával odsouzení Nestoria a dál obhajoval jeho heretickou nauku.<sup>435</sup> Svatý Flavianos se dostavil na sněm už jako obžalovaný, neměl ani vyhrazené místo, ani hlasovací právo.<sup>436</sup>

Dióskoros byl podle Jedina ještě mnohem ctižádostivější a bezohlednější než jeho předchůdci, jeho horlivost pro alexandrijskou christologii neznala meze.<sup>437</sup> Senders popsal Dióskora jako „jednoho z největších agresorů v dějinách rané Církve“, neměl totiž žádné slitování se svými protivníky, vzhlížel pouze k zapřísáhlým antinestoriánům<sup>438</sup>, jako byl on sám. Servítky si nebral ani svatý Lev, který ho označil za „egyptského plenitele“<sup>439</sup> – tím se zřejmě myslí vinice Páně – a „hlasatele ďábelských nauk“<sup>440</sup>. Dióskoros chtěl využít Efez k dalšímu vítězství Alexandrie nad Konstantinopolí. Nestorios, mluvící z vlastní zkušenosti, o Efezu prohlásil, že je nejvhodnějším místem k sesazování konstantinopolských arcibiskupů.<sup>441</sup> Dióskoros se jakožto nástupce svatého Marka prezentoval jako ochránce Orthodoxy na křesťanském Východě.<sup>442</sup> Severos Antiochijský ho naproti tomu nazval „apoštolským kazatelem a pravým Kristovým mučedníkem“<sup>443</sup>. Byť tato práce není zaměřena na Dióskorovu

---

<sup>431</sup> BOWERCOCK, G. W. Parabalani: A Terrorist Charity in Late Antiquity. *Anabases*. 2010, roč. 5, č. 12., s. 45. ISSN 2256-9421.

<sup>432</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 50.

<sup>433</sup> GRÉGORIE, H. Sur le Personnel hospitalier des églises. *Byzantion*. 1938, č. 13, s. 283-285. SCHWARTZ, eds. *Acta Cone. Oec*, vol. 2., I, 1., s. 179. – citováno podle: BOWERCOCK, G. W., op. cit., s. 50.

<sup>434</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 289.

<sup>435</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 116.

<sup>436</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 50.

<sup>437</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 21.

<sup>438</sup> SELLERS, R. V. *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London: S. P. C. K., 1961, s. 30.

<sup>439</sup> LEO. *Ep. cix, cxxiii*. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 30.

<sup>440</sup> *Ibidem*. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 30.

<sup>441</sup> NESTORIUS. *Bazaar of Heracleides*, s. 345. – citováno podle: SELLERS, R. V. *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London: S. P. C. K., 1961, s. 82.

<sup>442</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 83.

<sup>443</sup> SEVERUS OF ANTIOCH. *Ep. ii ad Sergium*. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 30-

postavu, ani neobsahuje žádnou kapitolu pojednávající o této kontroverzní postavě, rád bych předložil ospravedlnění Dióskorova počínání během II. efezského sněmu, jejímž autorem je již citovaný biskup Gregorius Behnam, překladatel listů Theodosia II. a Valentiniana III. ze syrštiny do arabštiny<sup>444</sup>. Behnam zdůraznil, že sněm nebyl svolán na Dióskorův podnět, neexistuje pro toto tvrzení žádný doklad. Alexandrijský arcibiskup si ani s jedním císařem nekorespondoval o svolání sněmu.<sup>445</sup> V tom měl Behnam zřejmě pravdu, neboť Eutyches dosáhl svolání sněmu samotným císařem díky Chrysafiovi<sup>446</sup>. Behnam dále prohlásil, že Dióskoros neměl v plánu zvrátit sněm ke svůj vlastní prospěch<sup>447</sup>, s ním nesouhlasím, Dióskorovi šlo stejně jako jeho předchůdcům na arcibiskupském stolci ponížit Konstantinopol. Dióskoros neměl podle Behnama žádné výsadní postavení, není v císařském listu titulován jinak, než jak jsou titulováni jiní jeho spoluslužebníci.<sup>448</sup> Theodosios II. Dióskora pouze požádal, aby zažehnal teologické problémy, které se rozvířily v Konstantinopoli.<sup>449</sup> Dióskoros nehlásal žádné nové učení, pouze se snažil zachovat Tradici<sup>450</sup>, proto se tolik oháněl Nikajským vyznáním víry, kterou považoval za jedinou normu orthodoxního učení<sup>451</sup>, o čemž dále pojednám blíže.

Sněm rehabilitoval a znovuvedl do úřadu Eutycha. První, kdo prohlásil na sněmu Eutychovo učení za orthodoxní, byl jeruzalémský arcibiskup Juvenalios, jeden ze spolupředsedajících sněmu, čímž „*monofyzitismu na Východě otevřel dveře*“.<sup>452</sup>

Svatý Flavianos byl spolu Eusebiem z Dorileje obviněn z nevyznávání nikajské Orthodoxie<sup>453</sup> hned první den sněmu<sup>454</sup>. Schatz poznamenal, že se Dióskoros na sněmu neprosazoval pouze silou a terorem, ale i manipulací. Odvolával se především na výše uvedený

---

<sup>444</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 122.

<sup>445</sup> Ibidem.

<sup>446</sup> PIUS PP XXII. *Simpiternus Rex*. Encyklika u příležitosti patnáctistého výročí chalcedonského koncilu. In: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, eds. *Chalcedonský koncil v proměnách času*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, s. r. o., 2001, s. 13. ISBN 80-7266-081-0.

<sup>447</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 122.

<sup>448</sup> BEHNAM, Gregorius Boulos, op. cit., s. 25, 26. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 122.

<sup>449</sup> Ibidem, s. 21. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 122.

<sup>450</sup> Ibidem, s. 40. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 122.

<sup>451</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 81.

<sup>452</sup> GRILLMEIER, Aloys – S. J. *Christ in Christian Tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. New York: Sheed and Ward, 1965, s. 463.

<sup>453</sup> *Mansi*, vi, 832f. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 81.

<sup>454</sup> Srovnej: SELLERS, R. V., op. cit., s. 82.

VII. kánon předchozího ekumenického sněmu z roku 431.<sup>455</sup> „Žádná nová dogmata nad rámec *Nikaje!*“<sup>456</sup> hřímal Dióskoros. Svatý Flavianos a Eusebios byli na základě tohoto argumentu odsouzeni a sesazeni, protože požadoval od Eutycha, aby vyznal, že Kristus má dvě přirozenosti.<sup>457</sup> Mniši spolu s parabolány i vojáky pod vedením Barseuma dokonce obsadili chrám<sup>458</sup>, kde sněm zasedal, když řečtiny neznalý římský diákon a pozdější římský patriarcha, svatý Hilarius, vyslovil svůj nesouhlas<sup>459</sup> zvoláním onoho slavného „*contradicitur*“, tzn. „*protestujeme*“<sup>460</sup>. Dveře do chrámu tomuto běsnícímu davu dal otevřít sám Dióskoros.<sup>461</sup> Svatý Flavianos na své odsouzení reagoval slovy: „*Snažně vás prosím.*“ Protesty obou světců byly marné. Svatý Flavianos a Eusebios byli uvězněni a svatý konstantinopolský arcibiskup čtyři dny nato na následky hrubého zacházení zemřel.<sup>462</sup> Svatý Flavianos před svou smrtí napsal list svatému Lvovi, ve kterém popsal své odsouzení na sněmu v Efezu přítomnými biskupy: „*Jako kdyby se proti mně smluvili, obraceli všechno nespravedlivě v můj neprospěch. Po nespravedlivém odsouzení osoby, jak se to líbilo jemu (Dióskorovi), zatímco já jsem se odvolával k apoštolskému stolci Petra, knížete apoštolů, jak blaženému synodu podřízenému vaší svatosti, hned jsem spatřil, jak mne obkličují mnozí vojáci, kteří mi nedovolili ani to, abych se uchýlil k svatému oltáři, a vyvlekli mne z chrámu ven.*“<sup>463</sup>

Sněm také odsoudil Theodóréta z Kyrru, který ostře kritizoval Cyrilových *Dvanáct anathemat*.<sup>464</sup> Na sněmu byl dále odsouzen v nepřítomnosti Theodóretův přívrženec edesský biskup Ibas. Účastníci sněmu dokonce požadovali jeho upálení spolu Nestoriem.<sup>465</sup> Upalování přítomní biskupové požadovali i v případě Eusebia.<sup>466</sup>

---

<sup>455</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 50.

<sup>456</sup> ACO, vol. II, 3,1, 235-238. – citováno podle: SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 50.

<sup>457</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 50. Srovnej: SELLERS, R. V. *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London: S. P. C. K., 1961, s. 81-82.

<sup>458</sup> BOWERCOCK, G. W., op. cit., s. 50. SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 50.

<sup>459</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 51.

<sup>460</sup> ACO, vol. II, 1,1, 191, 30n. – citováno podle: SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 51.

<sup>461</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 51.

<sup>462</sup> SELLERS, R. V. *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London: S. P. C. K., 1961, s. 82.

<sup>463</sup> SCHWARTZ, S. E. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, vol. 2, pars I, s. 78. – citováno podle: PIUS PP XXII., op. cit., s. 14.

<sup>464</sup> ROMANIDES, John S., op. cit.

<sup>465</sup> PERRY, S. G. F. *The Second Synod of Ephesus*, 1881, s. 44ff, 124f. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 83, 84.

<sup>466</sup> *Mansi*, vi, 737. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 81

Nakonec byl posuzován případ antiochijského arcibiskupa Domna. Domnus nesměl být přítomen z důvodu „značné tělesné slabosti“ na žádném zasedání, kde byl odsouzen v nepřítomnosti Blahoslavený Theodórótos a jeho přívrženci, o kterých byl přesvědčen, že „svou službu vykonávali a zastávali po vzoru apoštolů“.<sup>467</sup> Antiochijský arcibiskup byl obviněn, že chránil blahoslaveného Theodóréta<sup>468</sup>, a proto, že odmítal také Cyrilových *Dvanáct anathemat*<sup>469</sup>, které jeho předchůdce Jan Antiochijský přijal jménem všech biskupů antiochijského arcibiskupství jako sněmovní dokument Efezského sněmu<sup>470</sup>. Po Janově smrti v roce 442 a zejména po Cyrilově smrti v roce 444 zahájili Domnus a blahoslavený Theodóretos boj proti závěrům III. ekumenického sněmu. Romanides se tedy vůbec nedivil, že Dióskoros bránil pravověrné učení proti nestoriánským názorům Domna a blahoslaveného Theodóréta.<sup>471</sup>

Dióskoros své vítězství zkompletoval svou encyklikou<sup>472</sup>, ve které požadoval, aby všechny Nestoriovy spisy, včetně těch, jimž bylo prisuzováno autorství orthodoxních spisovatelů, byly spáleny. Vyzýval také k držení se učení svatých Otců I. a III. ekumenického sněmu v Nikaji a Efezu. Nepřipouštěl žádné změny v tomto učení.<sup>473</sup> Zasluhou Chrysafia byla encyklika zaštitěna jako císařský *lex*<sup>474</sup>, tj. zákon. Zanesení závěrů II. efezského sněmu do římského práva potvrdil i Romanides.<sup>475</sup> Encyklika potvrdila i všechna odsouzení a sesazení<sup>476</sup>, konkrétně šlo o Flaviana, Eusebia, blahoslaveného Theodóréta, Ibase a Domna<sup>477</sup>. Naopak došlo k rehabilitaci Eutycha, který byl prohlášen za orthodoxního.<sup>478</sup> Nebylo to jen vítězství Alexandrie nad Konstantinopolí, ale i alexandrijské školy nad antiochijskou školou.<sup>479</sup>

---

<sup>467</sup> PERRY, S. G. F., op. cit., s. 253, 273ff. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 85.

<sup>468</sup> Ibidem, s. 294ff. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 85.

<sup>469</sup> Ibidem, s. 362. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 87.

<sup>470</sup> ROMANIDES, John S., op. cit.

<sup>471</sup> Ibidem.

<sup>472</sup> PERRY, S. G. F., op. cit., s. 373ff. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 87.

<sup>473</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 87.

<sup>474</sup> *Mansi*, vii, 495ff. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 87.

<sup>475</sup> ROMANIDES, John S., op. cit.

<sup>476</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 87.

<sup>477</sup> GRIGGS, Wilfred C. *Early Egyptian Christianity: from its origins to 451 C.E.* 2. vyd. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1991. Coptic studies, sv. 2, s. 204. ISBN 90-04-09407-5.

<sup>478</sup> FRIEND, W. H. C., op. cit., s. 41-43. – citováno podle: GRIGGS, Wilfred C., op. cit., s. 204.

<sup>479</sup> Srovnej: SELLERS, R. V., op. cit., s. 87.

Nestoriánství mělo být jednou pro vždy zažehnuto. Vítězství Alexandrie nemělo ale dlouhé trvání, bylo to Pyrrhovo vítězství.<sup>480</sup>

Přes své vítězství se však Dióskoros dopustil hned na začátku zásadní chyby, kterou by podle Schatzova předpokladu, jeho předchůdce nikdy neudělal. Svatý Cyril by si nedovolil vyprovokovat Řím, jako to udělal Dióskoros, byl si totiž vědom, že Alexandrie je mnohem silnější ve spojení s Římem, i proto se mu podařilo dosáhnout dogmatického vítězství nad Nestoriem.<sup>481</sup> Hilariovu reakce lze pochopit i proto, že římsští legáti byli silně poníženi už v první den sněmu, kdy jim bylo Dióskorem odepřeno přečíst Lvův *Tomus ad Flavianum*<sup>482</sup> a list, který svatý římský patriarcha adresoval „shromáždění v Efezu“<sup>483</sup>. Proti přečtení *Tomu* protestoval samotný Dióskoros.<sup>484</sup> Se zajímavým názorem přišel arcibiskup Methodios, který v komentáři na Lvův list prohlásil, že list mohl být předložen sněmu, nicméně sněm neměl povinnost jej nechat přečíst<sup>485</sup>. Svatý Lev odmítnutí přečtení svého listu před celým shromážděním v Efezu vnímal jako provokaci z Dióskorovy strany a jako urážku jeho patriaršího stolce. *Tomus ad Flavianum* byl poslán ještě před zahájením IV. ekumenického sněmu v Chalkedonu v roce 451 jako okružní list biskupům, kteří jej měli podepsat, více jak polovina příjemců tohoto listu z řad biskupů, jej ale odmítla podepsat, neboť jej nepovažovala za orthodoxní.<sup>486</sup> Římsští legáti navíc špatně nesly to, že jim bylo odepřeno první místo ve shromáždění.<sup>487</sup> Schatz dále prohlásil, že si Řím od konce 4. století nárokoval právo rozhodovat o závěrech kteréhokoli sněmu, bez ohledu na počet zúčastněných biskupů. Zkrátka pokud by římský arcibiskup se sněmem nesouhlasil, nelze takový sněm uznat za autoritativní.<sup>488</sup> Tato Dióskorova kardinální chyba se mu stala osudnou. Podle Behnama v úvodní řeči nazval Juvenalios římského patriarchu „svatým“ a „Boha milujícím“.<sup>489</sup>

---

<sup>480</sup> Srovnej: GRIGGS, Wilfred C., op. cit., s. 204, 205.

<sup>481</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 50.

<sup>482</sup> Ibidem.

<sup>483</sup> PIUS PP XXII., op. cit., s. 14.

<sup>484</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 14.

<sup>485</sup> FOUYAS, Methodios – Archbishop of Theateira and Great Britain. *Theological and Historical Studies*, vol. 8. Athens, 1985, s. 14. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 14.

<sup>486</sup> Ibidem. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 14.

<sup>487</sup> PIUS PP XXII., op. cit., s. 14.

<sup>488</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 51.

<sup>489</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 122.

## 2.7 Reakce na „zlodějnu“

Svatý Lev označil tento sněm za „*efezskou zlodějnu*“<sup>490</sup>, podle jeho slov nebyl sněm „*iudicum*“, ale „*latrocinium*“<sup>491</sup>. O průběhu sněmu ho informoval svatý Hilarius, který ze sněmu utekl. Schatz výstižně převedl označení „*lupičský sněm*“ do dnešní řeči, nazval ho totiž „*sněmem gangsterů*“. Římská synoda 29. září 449 závěry tohoto sněmu ostře odsoudila.<sup>492</sup> Svatý římský patriarcha se snažil i jménem západních biskupů už od 13. září téhož roku přesvědčit císaře, aby svolal na území Itálie nový ekumenický sněm.<sup>493</sup> Svatý římský patriarcha byl pohoršen průběhem toto sněmu. Flavianovo odsouzení označil za protiprávné, neboť měl svatý konstantinopolský arcibiskup „*svázané ruce*“<sup>494</sup>, nemohl se nikterak hájit. Podle jeho slov se celý průběh sněmu nesl v duchu „*neskutečné hanebnosti, která překročila bezbožnost*“<sup>495</sup>. Romanides se podivil, že svatý Lev neprotestoval pouze proti odsouzení svatého Flaviana a Eusebia, ale také proti blahoslavenému Theodórétovi hájícího některé nestoriánské názory. Blahoslavený Theodóréto byl podle římského práva odsouzen dvakrát – poprvé už na III. ekumenickém sněmu v Efezu v roce 431, podruhé na II. efezském sněmu o osmnáct let později. Romanides dokonce prohlásil, že blahoslavený Theodóréto byl heretikem po celou dobu, kdy byl podporován svatým Lvem, nikdy totiž nepředložil žádný důkaz o své pravověrnosti.<sup>496</sup> Jediným důkazem o jeho pravověrnosti bylo, kdy jako člen komise na Chalkedonském sněmu potvrdil, že Lvův *Tomus ad Flavianum* neodporuje Cyrilovým *Dvanácti anathematům*<sup>497</sup>, ale nebudu zatím předbíhat. Svoji prosbu k císaři o svolání nového sněmu opakoval bezúspěšně dvakrát.<sup>498</sup> Dióskoros svatému Lvovi napsal, že „*římský arcibiskup nemá právo vměšovat se do záležitostí Východu*“. Během necelého roku se ale karta obrátila.<sup>499</sup> Řím se odvrátil od Alexandrie, obviňoval ji za průběh této „*lumpárny*“<sup>500</sup>, která prohlásila extrémní christologií zdůrazňující formulaci *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* za orthodoxní nauku.<sup>501</sup> Svatý

---

<sup>490</sup> Ep. XCV,2. In: *ST* 15, XXXVI, 87, 30-31. – citováno podle: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 264.

<sup>491</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 51.

<sup>492</sup> Ibidem.

<sup>493</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 21.

<sup>494</sup> LEO. *Ep.* (to Theodosius), xliv. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 82.

<sup>495</sup> Ibidem. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 82.

<sup>496</sup> ROMANIDES, John S., op. cit.

<sup>497</sup> Ibidem.

<sup>498</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 21-22.

<sup>499</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 51.

<sup>500</sup> PIUS PP XXII., op. cit., s. 14.

<sup>501</sup> FRIEND, W. H. C., op. cit., s. 43ff. KELL, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. London: Adam and Charles Black, 1968, 333f. – citováno podle: GRIGGS, Wilfred C., op. cit., s. 205.

Lev se odmítl vzdát se a stal se vůdčí osobností opozice proti Dióskorovi<sup>502</sup>, záleželo mu nejen na situaci křesťanského Východu, ale i zejména na ochraně Orthodoxy. Naléhavé listy, ve kterých se zasazoval o svolání nového sněmu, nepsal jen císařovi, ale i jeho sestře – svaté Pulcherii – dále Anastasiovi Soluňskému, mnichům a kněžím v Konstantinopoli nebo Julianovi z Kosu.<sup>503</sup>

Naproti tomu Behnam prohlásil, že všechna rozhodnutí sněmu byla přijata hlasováním přítomných biskupů a že žádný z biskupů nebyl vyloučen ze žádného zasedání sněmu<sup>504</sup>, tato informace je ale naprosto falešná. Behnam zastával názor, že celý sněm se nesl v duchu lásky, dokazoval to již výše uvedenými označeními římského patriarchy a antiochijského arcibiskupa.<sup>505</sup> Malaty se vyjádřil k nařčení alexandrijských arcibiskupů z agresivity. Prohlásil, že někteří autoři označili za agresory nejen Dióskora, ale i svaté Athanasia či Cyrila Alexandrijského. Dióskoros podle něj svatého Lva nikdy slovně nenapadl, jako on napadl jeho. Na obhajobu Alexandrie dále uvedl, že Alexandria nikdy nebyla ovlivňována žádnou světskou autoritou, jako Řím či Konstantinopol. Rozsudky vynesené na sněmech navíc neschvaloval jejich předsedající, ale císař. O žádné agresivitě ze strany Dióskora nemůže být podle Malatyho řeč, nebyl to Dióskoros, který volal po upálení Eusebia z Dorileje či Ibase z Edesy, ale přítomní biskupové<sup>506</sup>. V žádném případě mu nešlo o demonstraci agresivity, ale o potření nestoriánských postojů.<sup>507</sup> Nešťastná byla rehabilitace Eutycha. Naznačí-li další vývoj událostí, kterému se budu samozřejmě dále věnovat, tak samotný Dióskoros jeho nauku označil v Chalkedonu za heretickou a nechal ho exkomunikovat<sup>508</sup>. Dióskorovo rozhodnutí samozřejmě přijala i Koptská ortodoxní církev.<sup>509</sup>

Východ a Západ se vydaly prozatím každý svou cestou. Východ hřímal, že se jde cestou nikajské Orthodoxy, kterou potvrdil Efezský sněm a jejíž proklamací je formulace *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* zdůrazňující jednotu v Kristu. Západ zachovával tradiční nauku,

---

<sup>502</sup> LEO. *Epist.* 44, 45, 47-51. – citováno podle: GRIGGS, Wilfred C., op. cit., s. 205.

<sup>503</sup> Ibidem. – citováno podle: GRIGGS, Wilfred C., op. cit., s. 205. Srovnej: PIUS PP XXII., op. cit., s. 15.

<sup>504</sup> BEHNAM, Gregorius Boulos, op. cit., s. 46. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 122.

<sup>505</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 122.

<sup>506</sup> Srovnej: PERRY, S. G. F., op. cit., s. 44ff, 124f. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 83, 84. Srovnej také: *Mansi*, vi, 737. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 81.

<sup>507</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 123, 124.

<sup>508</sup> SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 15.

<sup>509</sup> Ibidem.

kteřou jako první definoval Tertulián, a to, že Kristus je jedna osoba pozůstávající se ze dvou přirozeností – božství a lidství.<sup>510</sup>

## 2.8 Náhlá změna situace

Důležitým milníkem církevních dějin představoval podle Schatze císařův pád z koně<sup>511</sup>, jemuž 28. července 450 podlehl<sup>512</sup>. Arcibiskup Methodios prohlásil, že smrt císaře pomohla i svatému Lvovi, neboť byl císař Dióskorem žádán, aby svatého římského patriarchu poslal do vyhnanství.<sup>513</sup> Theodosios II. zemřel bez mužského potomka. Na smrtelné posteli vyslovil císař přání, aby se stal manželem jeho sestry, a tím i jeho nástupcem, ilyrský důstojník Markianos. S volbou souhlasili jak patricij Aspar zastávající nejvyšší post v armádě, i svatá Pulcheria, Theodosiova sestra. Markianos byl korunován císařem svatou císařovnou 25. srpna 450.<sup>514</sup>

S nástupem Markiana na císařský trůn začala nová éra. Bývalý císař Theodosios II. byl nástrojem v rukou ministra Chrysafia. Pravda, Theodosios II. sice odrážel invaze Hunů na Balkáně, ale císařská pokladna byla po jeho smrti vyprázdněná.<sup>515</sup> Chrysafios, který dosud hrál v císařské politice prim, byl zbaven moci a popraven.<sup>516</sup> Eutyches byl poslán do internace<sup>517</sup> a do ostatky svatého konstantinopolského arcibiskupa Flaviana byly slavnostně přeneseny do Konstantinopole a uloženy do Chrámu svatých apoštolů<sup>518</sup>. Do Konstantinopole byli rovněž povoláni hierarchové, kteří byli předchozí rok sesazeni Dióskorem, mezi ně patřil i blahoslavený Theodórétos z Kyrru, který spolu se svým přítelem patriciem Anatoliem našli přízeň u nového císaře. Byl to právě blahoslavený Theodórétos, který nejhlasitěji na Východě volal po svolání nového ekumenického sněmu. O jeho svolání se výrazně zasazoval i císařský pár, který chtěl jednou provždy skoncovat s christologickými spory. 23. května roku 451 došlo k synodě v Nikaji, kde se rozhodlo podpoření svolání nového ekumenického sněmu, který by orthodoxní víru vyjádřil jasněji, a tím předešel všem herezím. Z tohoto setkání vzešel císařský edikt, který vyzýval ke svolání nového ekumenického sněmu. Císař a svatá císařovna se navíc

---

<sup>510</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 96-97.

<sup>511</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 51.

<sup>512</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 96.

<sup>513</sup> FOUYAS, Methodios – Archbishop of Theateira and Great Britain, op. cit., s. 14. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 14.

<sup>514</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 97. Srovnej: SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 51.

<sup>515</sup> Ibidem.

<sup>516</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 51. Srovnej: SELLERS, R. V., op. cit., s. 97.

<sup>517</sup> Ibidem.

<sup>518</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 97.



s pomocí Anatólie zasadili o to, aby biskupové na synodu v Konstantinopoli přijali *Tomus ad Flavianum* a anathematizovali jak Nestoria, tak Eutychie. <sup>519</sup>

Svatý římský patriarcha Lev byl ale v této otázce zpočátku skeptický. Přál si, aby se nový ekumenický sněm konal v Itálii, a ne na Východě.<sup>520</sup> Svatoú Lev se obával, že se bude opakovat situace z roku 449, kdy se východní biskupové podrobili Dióskorovu diktátu v Efezu, mnozí východní biskupové, kteří nyní volali o svolání nového ekumenického sněmu, byli dokonce na II. efezském sněmu přítomni. Ačkoliv obdržel od císaře pozvání na synodu v Nikaji, nedostavil se osobně, poslal na ni své dva legáty Paschasina, biskupa v sicilském Lilybaeumu, a kněze Bonifáce, a list adresovaný přítomným biskupům.<sup>521</sup> V listu, který adresoval shromáždění biskupů v Nikaji, zdůraznil význam svého *Tomu*, ve kterém je zachyceno pravověrné učení o Vtělení, které má autoritativní oporu v Písmu svatém – u proroků, v Evangelii i u apoštolů<sup>522</sup>. Pravověrná nauka formulovaná v *Tomu* by podle Lvových slov měla sloužit jako obrana proti oběma protichůdným herezím – nestoriánství i eutychieanismu.<sup>523</sup> V listu mj. vyslovil přání, aby se urovnaly poměry v Církvi, které způsobil II. efezský sněm.<sup>524</sup> Svatoú Lev apeloval, aby se nový sněm sešel na území Itálie, nebo aby větší zastoupení měli západní biskupové, neboť na Západě se monofyzitské tendence neprojevovali. Nový ekumenický sněm se ale na Západě uskutečnit nemohl vzhledem problematické politické situaci danou vládou Vandalů v severní Africe a vpádem Hunů do Galie. Svatoú Lev přesto požadoval, aby se nový sněm sešel na Západě, až se politická situace uklidní. <sup>525</sup>

---

<sup>519</sup> Ibidem, s. 97-98, 99.

<sup>520</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 52.

<sup>521</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 98-99, 101.

<sup>522</sup> *Ep.* xciii. 2. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 102.

<sup>523</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 102.

<sup>524</sup> *Ep.* xciii. 3. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 102.

<sup>525</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 52.

## 3. Svolání a průběh Chalkedonského sněmu

### 3.1 Svolání sněmu

V pořadí čtvrtý ekumenický sněm byl svolán císařem Markianem do Chalkedonu, nacházejícím se na asijské straně Bosporu naproti Konstantinopoli<sup>526</sup>, ačkoliv se svatý římský patriarcha Lev Veliký snažil, aby se sněm konal v Itálii s převahou západních biskupů<sup>527</sup>. Původně se měl ekumenický sněm sejít v září v Nikaji. Císař Markianos o tom informoval ve svém listu, který napsal 23. května biskupům, jež vyzval k účasti na sněmu. Biskupové si vymohli, aby místo konání ekumenického sněmu bylo přeloženo z Nikaje do Chalkedonu. Celá tato záležitost způsobila, že se sněm sešel až o pár týdnů později.<sup>528</sup> Jelikož se svatému Lvu nepodařilo prosadit svolání sněmu na Západě, resp. na území svého patriarchátu, a nemohl už svolání zabránit, snažil se ale dát císaři po předchozí zkušenosti s II. efezským sněmem jednoznačné pokyny, například požadoval pro své legáty předsednictví na sněmu. Svým legátům předal svůj *Tomus ad Flavianum* s nadějí, že jej sněm bude automaticky akceptovat jako „*direktivu a rámeček pro své jednání*“.<sup>529</sup>

Na sněm se dostavilo 600 až 630 účastníků.<sup>530</sup> Schatz mluvil o zhruba 350 účastnících<sup>531</sup>, Ishak o 370<sup>532</sup>. Jedin uvedl, že účastníci z Východu měli proti západním zástupcům výraznou početní převahu. Ze Západu se dostavilo pět legátů svatého římského patriarchy Lva Velikého – tři biskupové a dva kněží – a dva Afričané, jež uprchli před Vandaly.<sup>533</sup> Bez ohledu na to, jaký počet by byl přesnější, byl Chalkedonský sněm největším ekumenickým sněmem vůbec<sup>534</sup>. Přítomní biskupové proti sobě zasedali na dvou stranách – napravo zasedli alexandrijský arcibiskup Dióskoros, svatý jeruzalémský patriarcha Juvenalios a zástupci Anastasia Soluňského a všichni jejich sufragánní biskupové z Egypta, Palestiny a Ilýrie. Nalevo zasedali římské legáty vedení biskupem Paschasinem, dále svatý konstantinopolský patriarcha Anatolios, antiochijský patriarcha Maximos II., biskup v Caesareji Kappadocké Thalassios či Štěpán Efezský a všichni jim podřízení biskupové.<sup>535</sup>

---

<sup>526</sup> *Вселенские соборы*. [Почаев]: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2018, s. 90.

<sup>527</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 52.

<sup>528</sup> ISHAK – Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 174.

<sup>529</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 52.

<sup>530</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 90.

<sup>531</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 52.

<sup>532</sup> ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 467.

<sup>533</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 22.

<sup>534</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 52.

<sup>535</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 103. Srovnej: FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 386.

Kromě toho byli na sněmu přítomni i vysocí císařští hodnostáři.<sup>536</sup> Jedin uvedl, že v čele sněmu spolu s římskými legáty stálo bylo šest císařských komisařů.<sup>537</sup> Římskými legáty byli kromě zmiňovaného biskupa Paschasina také biskup Lucentius a římský kněz Bonifác. Zařadil se mezi ně i biskup Julian z Kosu, který byl zástupcem římského patriarchy v Konstantinopoli.<sup>538</sup>

Císařský pár – Markianos a svatá Pulcheria – měli zájem na tom, aby došlo k vyřešení složité situace na křesťanském Východě<sup>539</sup>, cílem IV. ekumenického sněmu svolaného v roce 451 do Chalkedonu bylo vyřešit následující záležitosti<sup>540</sup>:

1. Projednat závěry II. efezského sněmu a případ alexandrijského arcibiskupa Dióskora, který byl hlavním protagonistou tohoto „lupičského sněmu“;
2. Formulovat učení o dvou přirozenostech v jedné osobě Krista – Bohočlověka.

### 3.2 Průběh sněmu

Na prvním zasedání sněmu byl mj. přítomen císařský pár – Markianos a svatá Pulcheria<sup>541</sup> – se konalo 8. října v chrámu svaté mučednice Eufemie<sup>542</sup>, která byla v Chalkedonu umučena v roce 304 za Diokleciánova pronásledování křesťanů<sup>543</sup>, nejprve vystoupili římscí legáti v čele s Paschaniem se žádostí, aby Dióskoros nesměl zasedat při jednání sněmu.<sup>544</sup> Paschanios se na shromáždění obrátil s následujícími slovy: *„Vyřizujeme nařízení od nejpožehnanějšího a apoštolského člověka, arcibiskupa města Říma, který je hlavou všech církví, aby Dióskoros neměl své místo na tomto sněmu. Je-li vinen, bude vyhnán. Jsme povinni uposlechnout tohoto příkazu. Je na Vaší excelenci, jak rozhodne, buď odejde Dióskoros, nebo my.“*<sup>545</sup> Malatyho nejvíce pobouřilo to, že si svatý Lev jakožto představitel Římského patriarchátu činil nárok na předního představitele Církve.<sup>546</sup> Když se jeden z císařských komisařů otázal, čím je Dióskoros vinen, jiný římský legát odpověděl: *„Vystupoval jako soudce, opovážil se vést sněm bez apoštolské autority, to je věc událost, která se nikdy předtím nestála*

---

<sup>536</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 90.

<sup>537</sup> JEDIN, Hubert, op. cit., s. 22.

<sup>538</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 386.

<sup>539</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 103.

<sup>540</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 90-91.

<sup>541</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 130.

<sup>542</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 90-91. Srovnej: SELLERS, R. V., op. cit., s. 104.

<sup>543</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 98-99.

<sup>544</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 104.

<sup>545</sup> ACO II, i, s. 65:5. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 130-131.

<sup>546</sup> Srovnej: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 131.

a už se nestane.“<sup>547</sup> Malaty zařadil mezi důvody, které vedly svatého Lva k tomu, aby vznesl prostřednictvím svých legátů žádost, aby se Dióskoros nemohl aktivně zúčastnit směnu jeho předsednictví na II. efezském sněmu, tzv. „událost s prázdnými listy“, rehabilitace Eutycha a odsouzení Flaviana a Eusebia z Dorileje.<sup>548</sup> Kromě tzv. „události s prázdnými listy“ byly výše uvedené důvody již projednány v předchozí kapitole, zmíním se proto jen krátce o tzv. „události s prázdnými listy“. Abych tuto událost stručně a jasně vysvětlil, musím se vrátit do roku 449. Alexandrijský arcibiskup na „lupičském sněmu“ používal zastrašovací metody proti svým odpůrcům, zejména stoupencům svatého konstantinopolského arcibiskupa Flaviana. Dióskoros měl pronést, že i kdyby mu byl uťat jazyk, stejně svatého Flaviana odsoudí. Tím v podstatě podle Roberta Morgana rozdělil shromáždění sněmu – na ty, kteří půjdou s ním, a na ty, kdo budou následovat svatého konstantinopolského arcibiskupa. Přítomní biskupové, kteří skrytě podporovali svatého Flaviana nechtěli sdílet jeho osud, nechali se zastrašit atmosférou sněmu, kterou zhoršoval i vůdce parabolánů a mnichů Barsumas. Byli donuceni podepsat prázdné listy, na které bylo posléze dopsáno, že souhlasí s odsouzením svatého konstantinopolského arcibiskupa. Pouze římským legátům se v rušné atmosféře podařilo utéct a prázdné listy nepopsat. Odsouzený svatý Flavian na následky věznění zemřel. Svatého Lva navíc rozčílila skutečnost, že si Dióskoros díky sněmu, který se vyznačoval „hanebností“ a „nepravostí“ posílil v Alexandrii svou pozici.<sup>549</sup> Koptská ortodoxní církev samozřejmě celou záležitost s „prázdnými listy“ popřela a označila ji za zcela smyšlenou s cílem poškodit alexandrijského arcibiskupa, do Chalkedonského sněmu se o ní navíc nikdo nezmiňuje<sup>550</sup>, a to ani Eusebios, účastník II. efezského sněmu a autor petice, ve které si stěžuje císaři Theodosiovi II. na pochybné vedení sněmu<sup>551</sup>. Dióskoros musel vystoupit z pravé strany sněmu, na které se do té doby nacházel, byl nucen usednout doprostřed shromáždění jako obžalovaný, kde neměl právo hlasovat.<sup>552</sup> Alexandrijský arcibiskup se předtím hájil tím, že bránil víru svatých Otců –nikajskou Orthodoxii a nic do této orthodoxní víry, která byla

---

<sup>547</sup> ACO II, i, s. 65:9. *Mansi*, VI, 581. *Michael* 1:187, BEHNAM, Gregorius Boulos, op. cit., s. 134. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 131

<sup>548</sup> Srovnej: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 131-133. Srovnej také: *Вселенские соборы*, op. cit., s. 91.

<sup>549</sup> MORGAN, Robert. *History of the Coptic Orthodox People and the Church of Egypt*. Victoria, BC, Canada: FrissnPress, 2016, s. 113. ISBN 1-4602-8028-7.

<sup>550</sup> Srovnej: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 132.

<sup>551</sup> SAMUEL, V. C. *The Council of Chalcedon Re-examined*, č. 8. Madras: Indrian Theological Library, 1977, s. 50. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 132.

<sup>552</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 91. Srovnej: *Mansi*, vi 580f. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 104.

potvrzena na III. ekumenickém sněmu v Efezu v roce 431, nepřidal.<sup>553</sup> Pokud by nebyl tento jejich požadavek vyslyšen, ze sněmu by odešli.<sup>554</sup> Císařský sekretář Konstantin započal číst dopis, který císař Theodosios II. poslal Dióskorovi 30. března 449<sup>555</sup>, který mj. obsahoval císařův zákaz, aby se blahoslavený Theodórétos z Kyrru mohl účastnit II. efezského sněmu, leda by si to přítomní biskupové přáli. Blahoslavený kyrrský biskup se ale na žádost svatého Lva Velikého a s povoláním samotného císaře Markiana zúčastnit sněmovních jednání.<sup>556</sup> Blahoslavený Theodórétos patřil vedle Eusebia k hlavním Dióskorovým žalobcům.<sup>557</sup> Když blahoslavený kyrrský biskup vstupoval mezi shromážděné sněmovní Otce, opoziční strana ho začala urážet slovy jako „Žid', rouhající se Bohu', urážející Krista' nebo ,ten, jenž anathematizoval svatého Cyrila“; naproti tomu druhá strana nazvala členy opozice „buřiči' a ,vrahy“.<sup>558</sup> O blahoslaveném kyrrském biskupovi Theodórétovi pojednám níže, nebudu se na tomto místě zabývat jeho osobou a učením, které hlásal. Hned za římskými legáty pronesl svou řeč proti Dióskorovi Eusebios<sup>559</sup>: „Byl jsem Dióskorem ponížen ... víra byla ponížena, byl to on, kdo zapříčinil smrt (svatého) arcibiskupa Flaviana, kterého spolu se mnou nespravedlivě odsoudil, prosím přijměte mou prosbu.“<sup>560</sup> Eusebios Dióskorovi vyčetl jeho nedovolený zásah do pravověrného učení. Poté následovalo přezkoumání závěrů synody v Konstantinopoli z roku 448 a II. efezského sněmu z roku 449. Vše bylo přečteno po pořádku, nic se nevynechalo a vše bylo náležitě prozkoumáno.<sup>561</sup> Romanides podotkl, ačkoliv by si svatý Lev určitě přál, aby závěry II. efezského sněmu byly anulovány, nebylo to možné, vše bylo třeba opravdu náležitě projednat, neboť závěry toho sněmu – byť nazývaném „zlodějnou“ – byly součástí římského práva.<sup>562</sup> Projednávana byla i záležitost s „prázdnými listy“, zejména antiochijsí biskupové přiznali, že byli k podpisu prázdného listu donuceni násilím a výhrůžkami.<sup>563</sup> Od Dióskora se nejdříve odvrátil svatý jeruzalémský patriarcha Juvenalios spolu s jemu podřízenými palestinskými biskupy.<sup>564</sup> Je následovali biskupové z Ilýrie a čtyři ze sedmnácti egyptských

---

<sup>553</sup> Mansi, 621f, 625. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 105.

<sup>554</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 52.

<sup>555</sup> Mansi, vi, 588ff. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 104.

<sup>556</sup> Ibidem 581ff. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 104.

<sup>557</sup> Mansi, vi, 589ff. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 104-105.

<sup>558</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 105.

<sup>559</sup> MORGAN, Robert, op. cit., s. 113.

<sup>560</sup> Вселенские соборы, op. cit., s. 91.

<sup>561</sup> Ibidem.

<sup>562</sup> Srovnej: ROMANIDES, John S., op. cit.

<sup>563</sup> Srovnej: Вселенские соборы, op. cit., s. 92.

<sup>564</sup> Mansi, vi 681. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 107.

biskupů.<sup>565</sup> Od alexandrijského arcibiskupa se distancoval i antiochijský patriarcha. Maximos II. či svatý konstantinopolský patriarcha Juvenalios.<sup>566</sup> Svatý Juvenalios byl jedním z šesti hierarchů, kteří svědčili o událostech na II. efezském sněmu v roce 449.<sup>567</sup> Mezi zbývající patřil už zmíněný Eusebios, dále Basil ze Seleukie, Štěpán Efezský a Theodor z Klaudiopole<sup>568</sup>. Čím hlouběji byla rozkrývána skutečná povaha II. efezského sněmu a čím více se přítomní biskupové dovídali o Dióskorových nepravostech, tím více biskupů se zříkalo podpory alexandrijského arcibiskupa, ti pak sněm prosili o odpuštění. Na konci prvního zasedání se rozhodlo, že hlavním cílem sněmu bude sestavení nové formulace orthodoxní víry týkající se učení o dvou přirozenostech v Kristu, ta se měla projednávat příští zasedání. Proti tomu protestovali římsští legáti, kteří vznesli argument, že není vhodné přidávat něco do učení svatých Otců.<sup>569</sup> Inspirovat se při sestavení formulace učení o dvou Kristových přirozenostech měli nejen ze závěrů I. a II. ekumenického sněmu, ale i ze spisů svatých Otců, konkrétně z kapadockých Otců – svatých Basila Velikého, Řehoře z Nyssy a Řehoře Naziánského nazývaného též jako Teolog, svatého Hilaria z Poitiers, svatého Ambrože Milánského a dvou listů svatého alexandrijského arcibiskupa Cyrila, které byly přijaty na III. ekumenickém sněmu jako věroučné dokumenty. Samozřejmě jim měl pomoci i Lvův *Tomus ad Flavianum*, který byl reakcí na Eutychovu herezi.<sup>570</sup>

Druhé zasedání sněmu se konalo 10. října. Na něm nebyli přítomní přední představitelé II. efezského sněmu, jejich zasedání bylo oznámeno den předem.<sup>571</sup> Nemalému množství přítomných biskupů se nelíbil návrh, že by se měl vypracovat nový výklad víry, nezamlouvala se jim totiž představa, že by se něco přidávalo do učení svatých Otců.<sup>572</sup> Císařští komisaři navrhli, aby bylo vypracováno prohlášení, které by vysvětlilo všechny pochybné formulace a zachovalo tak čistotu orthodoxní víry, to se biskupům nezamlouvalo, odvolávali se na VII. kánon III. ekumenického sněmu<sup>573</sup>: „*Ten kánon (VII. kánon III. ekumenického sněmu) nepřipouští další výklad. Necht' je zachováno učení Otců.*“<sup>574</sup> Nakonec – zásluhou biskupa

---

<sup>565</sup> Ibidem, 681f. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 107.

<sup>566</sup> Ibidem, 681. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 107.

<sup>567</sup> MORGAN, Robert, op. cit., s. 115.

<sup>568</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 92.

<sup>569</sup> *Mansi*, VI, 936. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 109. *Mansi*, VI.953. FRENCH, W. H. C., op. cit., s. 49. – citováno podle: GRIGGS, Wilfred C., op. cit., s. 207, 226.

<sup>570</sup> Ibidem, 936f. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 109.

<sup>571</sup> Ibidem, 952. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 109.

<sup>572</sup> Ibidem, 953. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 109.

<sup>573</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 109-110.

<sup>574</sup> *Mansi*, VI, 953. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 110.

Florentia ze Sard – bylo jednání o novém výkladu víry odloženo na pozdější jednání.<sup>575</sup> Následně byli přečteny krédy sestavena na prvních dvou ekumenických sněmech v Nikaji a v Konstantinopoli, dva Cyrilovy listy Nestorovi a Janu z Antiochie, vše bylo přijato se souhlasem a nadšením.<sup>576</sup> Na řadu přišla četba i Lvova *Tomu ad Flavianum*, po němž přítomní biskupové zvolali: „*To je víra Otců a apoštolů ... V to všichni věříme. Petr promluvil skrze Lva, stejně učil Cyril, Lev a Cyril učí tomu samému, budiž anathematizován ten, kdo učí jinak. To je pravá víra, je v souladu s Orthodoxií, to je víra Otců. Proč nebyl (Lvův Tomus) přečten v Efezu (v roce 449)? Dióskoros jej skryl.*“<sup>577</sup> Lvův *Tomus* se ale nesetkal s absolutním přijetím, biskupové z Ilýrie a Palestiny v jeho třech pasážích spatřovali nestoriánské prvky, požádali proto prostřednictvím svého mluvčího Attica z Nicopole Aetia, konstantinopolského arcidiákona, aby byl list porovnán s pasážemi v Cyrilových *Dvanácti anathematech*.<sup>578</sup> Aetius skutečně porovnal Lvův *Tomus* s pasážemi obsaženými v Cyrilových věroučných listech, dokázal, že si Lvův dogmatický list neodporuje s Cyrilovou christologií.<sup>579</sup> Žádný rozpor mezi christologiemi svatého Cyrila a Lva nenašla ani speciální komise 161 biskupů vedená svatým Anatoliem, celou záležitost projednávala pět dní.<sup>580</sup> O tom, že *Tomus ad Flavianum* svatého římského patriarchy Lva, nebyl přijat automaticky, ale musel být podroben důkladnému zkoumání, aby byl přijat jako věroučný dokument, se ještě zmíním níže. Na konci druhého zasedání, ilyrští biskupové prosili o milost za protagonisty II. efezského sněmu, včetně Dióskora.<sup>581</sup>

Dióskorův případ se projednával na třetím zasedání 13. října.<sup>582</sup> Při této příležitosti nebyli přítomni císařští zmocněnci a zasedání bylo vedenou římskými legáty, předně Paschasinem, který sněmu předsedal.<sup>583</sup> Samuel upozornil na to, že není znám přesný počet účastníků tohoto zasedání<sup>584</sup>, ale jistě byl malý, neboť se konalo v malé kapli zasvěcené svaté

---

<sup>575</sup> Ibidem. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 110.

<sup>576</sup> Ibidem, 956ff. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 110.

<sup>577</sup> Ibidem, 972. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 110.

<sup>578</sup> Ibidem, 972f. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 110-111.

<sup>579</sup> Actio III, 24-26. In: *A.C.O.* II, 1, 2, s. 81-82. – citováno podle: GRAY, Patrick T. R. *The Defence of Chalcedon in the East (451-553)*. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1979, s. 9-10. ISBN 90-04-05928-8.

<sup>580</sup> Actio I, 9. In: *A.C.O.* II, 1, 2, s. 94-109. – citováno podle: GRAY, Patrick T. R. *The Defence of Chalcedon in the East (451-553)*. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1979, s. 10. ISBN 90-04-05928-8.

<sup>581</sup> *Mansi*, vi, 975. – citováno podle: citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 111.

<sup>582</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 111.

<sup>583</sup> *Mansi*, vi, 986. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 111.

<sup>584</sup> SAMUEL, V. C., op. cit., s. 59.

mučednici Eufemii, a ne ve velkém chrámu zasvěceném téže svěťici<sup>585</sup>. Ishak prohlásil, že na tomto zasedání mělo být přítomno 192 biskupů nebo jejich zástupců. I když jsem poukázal, že se počet účastníků sněmu různí, Ishak správně prohlásil, že na tomto zasedání nebyli ani zdaleka přítomni všichni účastníci sněmu<sup>586</sup>. S prosbou potrestat Dióskora přišel jako první Eusebios.<sup>587</sup> Všichni účastníci II. efezského sněmu před dvěma let, jež byli na prvním zasedání sněmu sesazeni, byli od Dióskora odděleni.<sup>588</sup> Obviňoval jej, že chránil odsouzeného heretika Eutycha, násilně zasahoval do pravověrného učení Církve a Eutychovu herezi podpořil i v roce 449 na sněmu v Efezu, dále znovu upozornil, že neprávem odsoudil nejen jeho, ale i svatého konstantinopolského arcibiskupa Flaviana na „lupičském sněmu“ a přinutil podepsat přítomné biskupy prázdné listy, na kterých pak nechal dopsat souhlas s odsouzením svatého konstantinopolského patriarchy. Žádal sněm, aby mohl být znovu uveden do úřadu a aby byl Dióskoros potrestán za svou bezbožnost a své opovážlivé jednání.<sup>589</sup> Ishak uvedl, že Dióskoros žádal, aby při projednání jeho případu byli přítomni i zástupci císařských úředníků, ekumenický sněm podle něj nebyl – i vzhledem počtu účastníků na tomto jednání – kompletní.<sup>590</sup> Alexandrijský arcibiskup proto třikrát odmítl se na shromáždění dostavit.<sup>591</sup> Proti alexandrijskému arcibiskupovi sepsali čtyři Alexandrijci – kněz, dva diákonů a právní – žalobu, ve které ho obviňovali z podpory hereze a velezrady, podali svědectví o tom, že Dióskoros zavedl v Alexandrii tyranii, své agresivní jednání uplatňoval zejména proti příbuzným a blízkým spolupracovníkům jeho předchůdce – svatého Cyrila Alexandrijského. Obviňovali jej dokonce i z odcizení církevního majetku. Ishak prohlásil, že cílem této smyšlené žaloby bylo zdiskreditovat Dióskora v očích cyriliánské většiny na sněmu.<sup>592</sup> Malaty ji označil za naprosto smyšlenou, prohlásil, že není ani třeba se jí vůbec zabývat. Malaty uvedl, že hlavním obviněním proti Dióskorovi bylo to, že se stavěl proti exportu obilí z Egypta do Libye. Bylo to naprosto stejné obvinění, ze kterého svatý císař Konstantin obvinil svatého Athanasia Velikého.<sup>593</sup> Ishak mj. také uvedl důvody, proč byl Dióskoros odsouzen, patřilo mezi ně

---

<sup>585</sup> ACO II, i s. 206-207, 14:19. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 135.

<sup>586</sup> Srovnej: ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 467.

<sup>587</sup> Вселенские соборы, op. cit., s. 93.

<sup>588</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 111.

<sup>589</sup> Mansi, vi, 986. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 111.

<sup>590</sup> Srovnej: ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 467, 468-469. Srovnej také: Mansi, vi, 1041. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 111.

<sup>591</sup> Вселенские соборы, op. cit., s. 93. Srovnej: Mansi, vi, 1041. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 111.

<sup>592</sup> ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 469. MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 135.

<sup>593</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 135.



trojnásobné ignorování předvolání před sněmovní shromáždění, údajné exkomunikování Eusebia z Dorileje a svatého konstantinopolského arcibiskupa Flaviana, biskup z Quintus, biskup z maloasijské Fókaie ho dokonce falešně obvinil z vraždy svatého konstantinopolského arcibiskupa, dále byly vzaty v potaz žaloby, které vypověděly svědci z Alexandrie proti Dióskorovu počínání, Dióskoros byl rovněž obviněn z toho, že přijal Eutycha do církevního společenství, nehledě na to, že byl konstantinopolský archimandrita odsouzen na synodě v Konstantinopole v roce 448 z hlásání heterodoxního učení, dále bylo alexandrijskému arcibiskupovi vyčteno, že nedovolil legátům svatého Lva Velikého přecházet na II. efezském sněmu v roce 449 *Tomus ad Flavianum* a exkomunikování svatého římského patriarchu.<sup>594</sup> Proč vlastně Dióskoros exkomunikoval svatého Lva? Romanides uvedl, že Dióskoros exkomunikoval svatého římského patriarchu kvůli jeho vyjádření podpory blahoslaveného Theodóréta z Kyrru, který před Chalkedonským sněmem hájil nestoriánské názory – vystupoval proti Cyrilovým *Dvanácti anathematům* a odmítal přijmout závěry III. ekumenického sněmu. Svatého Lva exkomunikoval v okamžiku, kdy se dozvěděl, že byl blahoslavený Theodórétos přizván svatým římským patriarchou k účasti na sněmu. Řecký pravoslavný teolog a profesor dále vyslovil názor, že kdyby se Dióskoros objevil na shromáždění a čelil by blahoslavenému kyrrskému biskupovi a vůbec všem jeho žalobcům, předložil by důvody, proč svatého Lva exkomunikoval, nebyl by odsouzen. Exkomunikace svatého Lva Dióskorem byla, jak uvedl Romanides, legitimní a kanonická, neboť blahoslavený Theodórétos byl odsouzen na II. efezském sněmu, jehož závěry byly ještě před Chalkedonským sněmem součástí římského práva. V Chalkedonu nebylo odsouzení blahoslaveného Theodóréta a Ibase z Edessy zrušeno, po obou se požadovalo pokání, kterým mělo být přijetí závěrů III. ekumenického sněmu, které nakonec oba na sedmém zasedání IV. ekumenického sněmu učinili. Romanides prohlásil, že kdyby se Dióskoros dostavil na třetí zasedání sněmu, jeho případ by se vyvíjel odlišně.<sup>595</sup> Alexandrijský arcibiskup byl tak odsouzen v přítomnosti.<sup>596</sup> Byl ale odsouzen jako heretik – jako eutychián? Ishak podotkl, že neexistuje žádná zmínka o tom, že by byl Dióskoros podporovatel Eutychievy hereze, ani v Paschasinově verdiktu nad ním, ani v listu adresovaném císaři Markianovi.<sup>597</sup> Přestože Eutycha podporoval, neznamená to, že by byl stoupencem učení, které konstantinopolský archimandrita hlásal. Dióskoros se navíc od jeho učení distancoval už na prvním zasedání Chalkedonského sněmu<sup>598</sup>:

---

<sup>594</sup> ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 473-480.

<sup>595</sup> ROMANIDES, John S., op. cit.

<sup>596</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 93.

<sup>597</sup> ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 483.

<sup>598</sup> SCHWARTZ, E, eds. (STAUB, J., New eds.). *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. 2. Berlin: De Gruyter, 1924-1940 (1971), č. 11, s. 33-34. – citováno podle: ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 483.

„*Nemluvíme ani smíšení, ani rozdělení, ani změně (Kristových přirozeností). Necht' je anathematizován ten, kdo mluví o smíšení, změně či míšení (Kristových přirozeností).*“<sup>599</sup> Ishak poukázal na to, že už na prvním zasedání Dióskoros předložil základ pro charakteristiku sjednocení dvou přirozeností v Kristu v Chalkedonském vyznání víry, které bylo potvrzeno na šestém zasedání sněmu 25. října.<sup>600</sup> Během svého exilu dokonce vyznal, že Eutychova hereze popírá soupodstatnost Krista s lidmi. Z jednání IV. ekumenického sněmu nikterak nevyplývá, že alexandrijský arcibiskup byl eutychián.<sup>601</sup> Dióskorovo sesazení bylo navíc prosazováno nejen svatým konstantinopolským patriarchou<sup>602</sup>, ale císařským párem<sup>603</sup>. Friend i Ishak s důrazem poznamenali, že Dióskoros nebyl odsouzen jako heretik.<sup>604</sup> Římský legát Paschasinos se ke sněmu obrátil s těmi slovy: „*Sněm došel k závěru, že arcibiskup Dióskoros, jenž byl třikrát vyzván, aby reagoval na obžaloby, které byly na něj podány, sám sebe usvědčil, neboť pohrdl tímto sněmem, když se nedostavil na shromáždění. Necht' svatí Otcové vyjádří svými ústy, čeho je hodna takový způsob ignorování vůle sněmu!* Přítomní sněmovní Otcové odpověděli: „*Necht' je odsouzen kánony vztahujícími se k neposlušnosti.*“<sup>605</sup> Ze všeho uvedeného je vidno, že Dióskoros skutečně nebyl odsouzen z hereze. To potvrdil i Samuel, když poznamenal, že svatý konstantinopolský patriarcha Anatolios na pátém zasedání sněmu prohlásil, že alexandrijský arcibiskup nebyl obžalován a sesazen kvůli hlásání heterodoxního učení, ale proto, že se exkomunikoval svatého Lva a nedostavil se na sněm, přestože byl třikrát vyzván. V listu, který adresoval svatý Anatolios svatému Lvovi po Chalkedonském sněmu, napsal, že Dióskoros byl odsouzen proto, aby byl „*zachován mír v Církvi*“, což se rovnalo „*přijetí Lvova Tomu*“, které propagoval zejména císařský pár.<sup>606</sup> Syrský metropolita Thomas napsal, že císařští komisaři, jež nebyli přítomni na tomto jednání, byli zdrceni ze sesazení Dióskora, přítomným biskupům sdělili, že se za to všichni budou zodpovídat před Bohem. Závěrem poznamenal, že sesazení

---

<sup>599</sup> SCHWARTZ, E, eds. (STAUB, J., New eds.). *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. 1. Berlin: De Gruyter, 1924-1940 (1971), I:263, s. 185. – citováno podle: ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 484.

<sup>600</sup> ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 483-484.

<sup>601</sup> SCHWARTZ, E, eds. (STAUB, J., New eds.), op. cit., s. 33-314. – citováno podle: ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 483.

<sup>602</sup> *Mansi*, VI, 1093. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 112.

<sup>603</sup> *Ibidem*, 1097ff, 1101f. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 112.

<sup>604</sup> FRIEND, W. H. C., op. cit., s. 47. – citováno podle: GRIGGS, Wilfred C., op. cit., s. 209. ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 483.

<sup>605</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 93.

<sup>606</sup> SAMUEL, V. C., op. cit., s. 69. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 138.

alexandrijského arcibiskupa bylo pouze z vůle svaté císařovny Pulcherie.<sup>607</sup> Kam směřovaly kroky IV. ekumenickým sněmem odsouzeného alexandrijského arcibiskupa? Aby byl Dióskoros oddělen od svých stoupenců, byl nejdříve poslán do vyhnanství do Kyzu, poté do Hérakley a nakonec do Gangry<sup>608</sup> v Paflapogonii v Malé Asii, v oblasti při Černém moři, kde na následky „těžké nemoci a krutého zacházení“<sup>609</sup> zemřel 4. září 454<sup>610</sup>. Roncaglia napsal, že pro Kopty byl legitimním alexandrijským arcibiskupem až do své smrti ve vyhnanství.<sup>611</sup> Do něj ho dobrovolně následovali dva biskupové, arcidiákon Petr a jeho sekretář a životopisec Theoktisos. Dióskoros si nepřál, aby jej následoval biskup Makarios z Edka, jeho arcibiskup si totiž přál, aby přijmul mučednický věnec v Egyptě.<sup>612</sup> Podle jeho životopisce se Dióskotos ve vyhnanství rozmlouval jak s nestoriány, tak s pohany. Navštívil jej také jeden představený pachómiovského monastýru jménem Pafnucius, se kterým rozjímal nad Písmem svatým, zvláště pak nad pasáží o hořícím keři, „symbolu jednoty Kristova božství a lidství“.<sup>613</sup> Výše jsem již zmínil, že Dióskoros je v Koptské ortodoxní církvi uctíván jako svatý, pro Kopty ale není jen svatý, je titulován jako „náš (koptský) učitel“, je považován za „věrného ochránce pravé víry, jejíž ochráncem byl jeho předchůdce svatý Cyril“ a „mučedníka, jenž zesnul ve vyhnanství“.<sup>614</sup>

Hned v úvodu čtvrtého zasedání sněmu, které se konalo 17. října a němž byli přítomni soudci a senátoři, předložil římský legát Paschasinus základní prameny pravověrného učení, jednalo se o „Nikajské vyznání víry, které bylo potvrzeno v roce 381 (na II. ekumenickém sněmu) v Konstantinopoli, to bylo vyloženo (svatým) Cyrilem v roce 431 (na III. ekumenickém sněmu) v Efezu, a následně vysvětleno (svatým) Lvem, který odsoudil jak herezi Nestoria, tak Eutycha“. Do této víry bylo zakázáno cokoli přidávat i cokoli z ní ubírat.<sup>615</sup> Ještě předtím bylo zdůrazněno, že je úkolem každého ekumenického sněmu bylo zachování čistoty Orthodoxy, veškeré pochybnosti týkající se víry by měly být důkladně prozkoumány a svobodně

---

<sup>607</sup> THOMAS, Mar Sawirius Yacoub – Metropolit of Beirut, Damscus ant its conections for the Syrian Orthodox. *The History of the Syrian Antiochene Church*, vol. 2, s. 177. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 136-137.

<sup>608</sup> TIMOTHY AELURUS. *Patrolog. Orient*, 13.2, s. 210. – citováno podle: GRIGGS, Wilfred C., op. cit., s. 208

<sup>609</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 138.

<sup>610</sup> TIMOTHY AELURUS, op. cit., 13.2., s. 210. – citováno podle: GRIGGS, Wilfred C., op. cit., s. 208

<sup>611</sup> ATTIYA, A. S., eds. *The Coptic Encyclopedia*, vol. III. New York, 1991, s. 914-915. – citováno podle: ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 484.

<sup>612</sup> EL-MASRY, Iris H. *The Story of the Coptic Church*, vol. 2, s. 74-75. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 138.

<sup>613</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 138.

<sup>614</sup> ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 484, 483.

<sup>615</sup> *Mansi*, vii. 9. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 113.

prodiskutovány, aby se zjistilo, jestli jsou v souladu s Orthodoxyí. V opačném případě by měly být odsouzeny.<sup>616</sup> Po přečtení příslušných věroučných pramenů Paschasinem sněmovní Otcové vyjádřili jednomyslný souhlas: „*To je víra pravoslavných! V to všichni věříme, v tom jsme byli pokřtěni a v tom křtíme. Všichni tak věříme!*“<sup>617</sup> Meyendorff upozornil na to, že na tomto zasedání byl představen závěr zpracovaný komisí vedenou konstantinopolským arcidiákonem Aetiem, která se během pěti dnů radila o tom, zdali je Lvův *Tomus ad Flavianum* v souladu s Cyrilovou christologií, zejména s jeho *Dvanácti anathematy*. Závěrem bylo, že si tento Lvův list svatému konstantinopolskému arcibiskupu Flavianovi nikterak neprotiřečí nejen s Cyrilovými listy, ale také pravověrnému učení, které bylo schváleno na všech předchozích ekumenických sněmech.<sup>618</sup> V této souvislosti bych rád upozornil, ještě předtím, než této problematice bude věnována níže větší pozornost, že Meyendorff zdůraznil, že chaledonská Orthodoxyie neznamena potření Cyrilovy christologie, naopak z něj vychází<sup>619</sup>. Každý biskup přítomný na sněmovním shromáždění byl císařskými hodnostáři vyzván, aby vyjádřil svůj postoj ke Lvovu *Tomu*, resp. názor, zdali je tento list svatého římského patriarchy v souladu s předchozími ekumenickými sněmy. Lvův *Tomus ad Flavianum* byl tak přijat jako věroučný dokument Lvův *Tomus* přijali i protagonisté II. efezského sněmu<sup>620</sup> - jednalo se o svatého jeruzalémského patriarchu Juvenalia, Thalassia z Caesareje Kappadocké, Eusebia z Ankyry Eustathia z Berytu a Basila ze Seleukie<sup>621</sup>. Přijali jej i ilyrští a palestínští biskupové.<sup>622</sup> Přijmout Lvův *Tomus ad Flavianum* odmítalo přijmout pouze třináct egyptských biskupů. Císaři Markianovi poslali své vyznání víry, ve kterém zdůraznili, že se drží nikajské Orthodoxyie, zároveň odsoudili mnohé hereze přisuzované Eutychovi. Eutycha však nezmínili přímo, nepotvrdili ani vyznání přítomnosti dvou přirozeností v Kristu po jejich sjednocení, ani se nevyjádřili k Dióskorovi, ani ke Lvovu *Tomu*. Císař dovolil, aby biskupové byli předvoláni na sněm. Sněmovní Otcové odmítli přijmout jejich vyznání víry, označil jej na neadekvátní a požadovali po egyptských biskupech, aby odsoudili Eutycha a přijal Lvův *Tomus ad Flavianum*, to měli ztvrdit podpisem. Eutycha sice odsoudili, ale odmítli přijmout Lvův *Tomus*

---

<sup>616</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 93-94.

<sup>617</sup> Ibidem, s. 93. Srovnej: *Mansi*, vii. 9. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 113.

<sup>618</sup> SWARTZ, E., eds. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. II. Strasbourg, 1914ff, 1, 2, 82-83, 94-109. – citováno podle: MEYENDORFF, John. *Christ in Eastern Christian thought*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1975, s. 27. ISBN 978-088141-867-5.

<sup>619</sup> Srovnej: MEYENDORFF, John. *Christ in Eastern Christian thought*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1975, s. 27. ISBN 978-088141-867-5.

<sup>620</sup> *Mansi*, vii. 12f. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 113.

<sup>621</sup> ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 485.

<sup>622</sup> Ibidem.

bez souhlasu svého arcibiskupa – Dióskora.<sup>623</sup> Přítomní biskupové si byli vědomi, že pokud nebude určen Dióskorův nástupce, nemohou egyptské biskupy donutit k podpisu Lvova *Tomu ad Flavianum*.<sup>624</sup> Na toto zasedání se dostavili i Eutychovi přívrženci<sup>625</sup>, kteří zásadně odmítali jakýkoliv „přídavek do nikajské Orthodoxie“<sup>626</sup>, stejně jako egyptští biskupové i oni rezolutně odmítli podepsat Lvův *Tomus*<sup>627</sup>, a tím ho přijmout jako věroučný dokument. Odmítali také stanovisko arcidiákona Aetia, který zdůrazňoval, že sněm nikterak nepopírá závěry předchozích ekumenických sněmů a že Lvova christologie si nijak neprotiřečí s Cyrilovou christologií.<sup>628</sup> Profesor Sellers poznamenal, že neústupnost egyptských biskupů a Eutychoových stoupenců ve věci dogmatického listu svatého římského patriarchy Lva donutila sněm co nejdříve sestavit novou formulaci víry, kterou by přijali všichni.<sup>629</sup> Podnět sestavit novou formulaci víry přišel ale od císaře Markiana.<sup>630</sup> Císařští poslové oznámili na tomto shromáždění císařovo stanovisko, že cílem sněmu by mělo být sestavení nového vyznání víry, které by ale neodporovalo učením formulovaným na předchozích třech ekumenických sněmech, ale zohlednilo by Lvův dogmatický list, ve kterém svatý římský patriarcha odsoudil nejen eutychnianismus, ale i nestoriánství.<sup>631</sup>

Nová formulace víry byla přečtena na pátém zasedání sněmu 22. října.<sup>632</sup> Proti novému vyznání víry vystoupil Jan z Germanicie<sup>633</sup>, kterého Sellers nazval „horlivým zastáncem antiochijské teologie“, požadoval totiž, aby bylo nové krédo přepracováno<sup>634</sup>, vadila mu předně formulace *ἐκ δύο φύσεων*<sup>635</sup>. Když se svatý konstantinopolský patriarcha Anatolios zeptal přítomných biskupů, zdali jsou se zněním nové věroučné formulace spokojeni odpověděli mu<sup>636</sup>: „Formulace víry vyhovuje všem. To je víra Otců. Kdo proti ní protestuje, je heretik. Kdo učí

---

<sup>623</sup> SCHWARTZ, E, eds. (STAUB, J., New eds.), op. cit., s. 148-153. – citováno podle: ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 486. Srovnej: *Mansi*, vii. 49ff, 56, 56ff. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 114.

<sup>624</sup> Srovnej: SCHWARTZ, E, eds. (STAUB, J., New eds.), op. cit., s. 148-153. – citováno podle: ISHAK, Shenouda M. – Fr., op. cit., s. 486.

<sup>625</sup> *Mansi*, vii. 61ff. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 114.

<sup>626</sup> *Ibidem*, 65ff. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 114-115.

<sup>627</sup> *Ibidem*, 76ff. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 115.

<sup>628</sup> *Ibidem*, 73. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 115.

<sup>629</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 116.

<sup>630</sup> GRILLMEIER, Aloys – S. J., op. cit., s. 480.

<sup>631</sup> *ACO* II, I, 2, 93, č. 6. – citováno podle: GRILLMEIER, Aloys – S. J., op. cit., s. 480.

<sup>632</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 97. JEDIN, Hubert, op. cit., s. 22.

<sup>633</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 118. Srovnej: *Вселенские соборы*, op. cit., s. 97.

<sup>634</sup> *Mansi*, vii. 100D. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 118.

<sup>635</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 118.

<sup>636</sup> *Mansi*, vii. 101A. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 118.

*jinak, necht' je anathematizován. Pryč s nestoriánem.*<sup>637</sup> Označení nestorián bylo mířeno na biskupa Germancie.<sup>638</sup> Pravdou je, že římsští legáti, a dokonce i někteří východní biskupové nebyli spokojeni s výkladem učení o dvou přirozenostech v jedné osobě Krista.<sup>639</sup> Byla v něm totiž upřednostněna formulace *ἐκ δύο φύσεων* a ne formulace *ἐν δύο φύσεσιν* – základní formulace ve Lvově *Tomu ad Flavianum*.<sup>640</sup> Schatz označil formulaci *ἐκ δύο φύσεων* za ošemetnou, akceptovali ji totiž jak Eutyches, tak Dióskoros.<sup>641</sup> Svátý Anatolios ovšem hřímal, že tato formulace vyhovuje všem, podpořili jej i ostatní biskupové, kteří prohlašovali, že nepřipouští žádnou změnu v tomto vyznání víry. Byli ochotni pouze do něj přidat to, že se Panna Maria nazývá Bohorodičkou.<sup>642</sup> První verze Chalkedonského vyznání víry se ale nedochovala, jeho obsah je těžké zrekonstruovat. Sellers vyslovil předpoklad, že původní krédo bylo podobné vyznání víry, které předložil svátý konstantinopolský arcibiskup Flavianos na synodě v Konstantinopoli v roce 448 a které v následujícím roce předložil také císaři Theodosiovi II., který si vyznání víry od svatého konstantinopolského arcibiskupa vyžádal. Vyznání se dělilo na dvě části – první obsahovala výpovědi vyjadřující učení o jednotě Kristovy osoby, druhá učení o dvou přirozenostech v jedné osobě Krista.<sup>643</sup> Kromě toho, že byla v první verzi chalkedonské dogmatické formulace použito slovní spojení *ἐκ δύο φύσεων*, chyběl v ní mariánský titul Bohorodička<sup>644</sup>, ovšem ten chyběl i obou vyznání svatého Flaviana<sup>645</sup>, stejně tak svátý konstantinopolský arcibiskup používal v obou svých vyznáních slovní spojení *ἐκ δύο φύσεων*<sup>646</sup>. Římsští legáti požadovali, aby byla formulace *ἐκ δύο φύσεων* nahrazena formulací *ἐν δύο φύσεσιν*.<sup>647</sup> Navíc pohrozili sněmu, že pokud nebude zohledněna christologie svatého Lva Velikého v novém vyznání víry, která jasně formuluje učení o dvou přirozenostech v Kristu, opustí místo sněmu a budou pokračovat ve vlastním sněmu na území Itálie.<sup>648</sup> To by zapříčilo

---

<sup>637</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 97. Srovnej: *Mansi*, vii. 101A. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 118.

<sup>638</sup> Srovnej: *Mansi*, vii. 101A. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 118.

<sup>639</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 97.

<sup>640</sup> *Mansi*, vii. 101C. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 118.

<sup>641</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 53.

<sup>642</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 97.

<sup>643</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 116.

<sup>644</sup> *Mansi*, vii. 104B. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 117.

<sup>645</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 117.

<sup>646</sup> *Ibidem*.

<sup>647</sup> *Mansi*, vii. 101C. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 118.

<sup>648</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 53. *Mansi*, vii. 101C. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 118. *Вселенские соборы*, op. cit., s. 97.

rozkol v celé římské říši, ta by pak byla zranitelnější vůči nájezdům Hunů.<sup>649</sup> Císař Markianos pověřil triadvacetičlennou komisi sestávající ze zástupců všech částí východní části říše – Orientu, Afriky, Ilýrie, Pontu a Thrákii – kromě Egypta – a vedenou svatým konstantinopolským patriarchou Anatoliem, aby za přítomnosti římských legátů upravila původní verzi Chalkedonského vyznání víry.<sup>650</sup> Většina biskupů byla stále proti tomu a původní verzi nového kréda považovali za orthodoxní a inspirovanou Duchem Svatým.<sup>651</sup> Nato císařští komisaři odpověděli: „*Ke komu se chcete přidat, ke Lvovi, nebo k Dióskorovi, který akceptoval ἐκ δύο φύσεων a odmítal ἐν δύο φύσεσιν (jak učil Lev)? Pokud ke Lvovi, pak se řiďte tím, co Lev učil a přidejte k formulí víry, že v Kristu jsou dvě přirozenosti (ἐν δύο φύσεσιν), které jsou sjednoceny (v jedné osobě Krista) neproměnně a nerozlučně a neslitě.*“<sup>652</sup> Biskupové vzápětí jednohlasně odpověděli: „*Věříme stejně jako Lev! Jsme jako on proti nauce Eutycha a všem jeho následovníkům! Lev předložil orthodoxní výklad víry!*“<sup>653</sup> Pro přítomné biskupy bylo rozhodování snazší i proto, že na druhém zasedání sněmu byl přijat Lvův dogmatický list.<sup>654</sup> První část původního kréda byla v podstatě nedotčena, druhá část ale byla zásadně předělána. Byly do ní přidány ještě výroky z Cyrilova *Druhého listu Nestoriovovi* a z Tertuliánova spisu *Proti Praxeovi*.<sup>655</sup> Zohledněna byla i *Formulace sjednocení* z roku 433.<sup>656</sup> Nová verze Chalkedonského vyznání víry měla být samozřejmě v souladu s již přijatým Lvovým *Tomem ad Flavianum*.<sup>657</sup> Celá komise se odebrala do oratoře svaté Eufemie<sup>658</sup>, kde měli pracovat nad revizí Chalkedonského vyznání víry. V publikaci, jež se zabývá obdobím sedmi ekumenickými sněmy a jež byla vydána Počajivskou lávrrou, jsem narazil na informaci, že se svatý konstantinopolský patriarcha Anatolios rozhodl vyřešit spor pomocí Ducha Svatého, resp. skrze svaté ostatky mučednice Eufemie, skrze něž působila milost Ducha Svatého, nebo rozhodnout tento spor považoval za nadlidský úkol<sup>659</sup>. Každé z kréd – původní i nově vytvořené – bylo v zapečetěném svitku položeno na hrud' svatých ostatků mučednice. Za přítomnosti císaře Markiana a všech

---

<sup>649</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 118.

<sup>650</sup> SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 54. SELLERS, R. V., op. cit., s. 118.

<sup>651</sup> *Mansi*, vii. 101Df. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 118.

<sup>652</sup> *ACO II*, 1, 125. – citováno podle: SCHATZ, Klaus, op. cit., s. 54. *Mansi*, vii. 105C. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 120.

<sup>653</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 99. *Mansi*, vii. 105C. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 120.

<sup>654</sup> *Srovnej: Вселенские соборы*, op. cit., s. 98.

<sup>655</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 120, 217.

<sup>656</sup> GRILLMEIER, Aloys – S. J., op. cit., s. 481.

<sup>657</sup> *ACO II*, 1, 2, 124f. č. 22-8. – citováno podle: GRILLMEIER, Aloys – S. J., op. cit., s. 480.

<sup>658</sup> GRILLMEIER, Aloys – S. J., op. cit., s. 480.

<sup>659</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 98.

účastníků sněmu byla hrobka opět uzavřena, zapečetěna císařskou pečetí a po tři dny strážena. Během těchto tří dnů se všichni účastníci sněmu postili a věnovali se modlitbám.<sup>660</sup>

Co se nakonec událo 25. října, kdy se naplnila třídní lhůta? „*Třetí den (konstantinopolský) patriarcha (Anatolios), císař (Markianos) za přítomnosti všech účastníků sněmu odkryli schránku se svatými ostatky: svitek s orthodoxním vyznáním (druhou verzí Chalkedonského vyznání víry) držela svatá Eufemie v pravé ruce, zatímco svitek s neorthodoxním vyznáním (první verzí Chalkedonského vyznání víry) ležel u jejích nohou. Svatá Eufemie, jako živá, pozvedla ruku i podala svitek patriarchovi.*“ Po tomto zázraku již nemohli být žádné pochybnosti, že druhá verze chalkedonské dogmatické definice je v souladu s křesťanskou Orthodoxií.<sup>661</sup> Ve stejný den se konalo šesté zasedání sněmu<sup>662</sup>, na které se dostavil i samotný císařský pár se svým doprovodem<sup>663</sup>. Císař Markianos pronesl úvodní řeč v latině, která byla rovněž přetlumočena do řečtiny. Arcidiákon Aetius přečetl Chalkedonské vyznání víry, s jehož zněním byli sněmovní Otcové seznámeni ještě před zahájením šestého zasedání císaře a s nímž všichni souhlasili.<sup>664</sup> Chalkedonské vyznání víry bylo přijato s nadšením a podepsáno přítomnými biskupy<sup>665</sup>, podle pravoslavného profesora církevních dějin Antona Vladimiroviče Kartaševa ztvrdilo nové krédo podpisem 355 biskupů, ale připustil, že jich bylo ale 150<sup>666</sup> Tradice hovoří o 630 sněmovních Otcích<sup>667</sup>, bez ohledu na přesný počet všichni přítomní účastníci sněmu provolávali: „*Všichni tak věříme! Všichni souhlasíme! Všichni jsme jej podepsali bez výjimky. To je víra Otců, apoštolská a orthodoxní! Sláva Markianovi – novému Konstantinovi, novému Pavlovi, novému Davidovi! Ty jsi pokoj světa! Ty jsi upevnil orthodoxní víru! Ať žije císař! Ty jsi lampou orthodoxní víry! Díky tobě vládne všude mír! Markianos je nový Konstantin, Pulcheria je nová Helena!*“<sup>668</sup> Grillmeier zdůraznil, že Chalkedonské vyznání víry navazuje na Nikajsko-konstantinopolské vyznání víry, není v žádném případě s ním v rozporu. Předtím než byla chalkedonská dogmatická definice přečtena, byly přečteny obě vyznání víry sestavená na prvních dvou ekumenických sněmů – jak Nikajské vyznání víry, tak Nikajsko-konstantinopolské vyznání víry.<sup>669</sup> Dogmatickému

---

<sup>660</sup> Ibidem, s. 99.

<sup>661</sup> Srovnej: *Вселенские соборы*, op. cit., s. 99.

<sup>662</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 123.

<sup>663</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 273.

<sup>664</sup> *Mansi*, vii. 117A. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 123.

<sup>665</sup> Ibidem 132ff. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 123.

<sup>666</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 274.

<sup>667</sup> NOVÁK, Jiří A. – protojerej a JAN – biskup žatecký, eds., op. cit., s. 4.

<sup>668</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 274.

<sup>669</sup> GRILLMEIER, Aloys – S. J., op. cit., s. 481.



významu Chalkedonského vyznání víry bude věnována pozornost hned v následující kapitole, včetně jeho znění.

V následujících zasedáních konaných 26., 27. a 28. října se sněm věnoval administrativním, disciplinárním a osobním otázkám<sup>670</sup>, např. řešení kauzy blahoslaveného Theodóréta z Kyrrhu a Ibase z Edessy<sup>671</sup>, o které pojednám blíže na následujících stránkách v jiné souvislosti. Poslední zasedání sněmu se konalo 1. listopadu.<sup>672</sup>

---

<sup>670</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, *op. cit.*, s. 276.

<sup>671</sup> JEDIN, Hubert, *op. cit.*, s. 23.

<sup>672</sup> *Ibidem.*

## 4. Význam Chalkedonského sněmu

Cílem této kapitoly je podat informace o dogmatickém a kanonickém významu Chalkedonského sněmu – o dogmatické formulaci orthodoxního christologického dogmatu a kanonických otázkách, které tento ekumenický sněm rovněž řešil. Pokusím se co nejpřesněji a zároveň nejpochoptelněji podat význam IV. ekumenického sněmu nejen pro orthodoxní dogmatiku a kanonické právo, ale i pro každého orthodoxního křesťana.

### 4.1 Dogmatické otázky

Už na začátku bych rád představil shrnutí orthodoxní dogmatické učení formulované na IV. ekumenickém sněmu v Chalkedonu v roce 451 tím, že bych uvedl úplné znění Chalkedonského vyznání víry: *„Následující svaté Otce učíme se jednomyslně vyznávati jednoho a téhož Syna, Pána našeho Ježíše Krista, dokonalého podle božství a dokonalého podle lidství, pravého Boha a pravého člověka, téhož duše i těla; soupodstatného s Otcem podle božství a soupodstatného také s námi podle lidství; ve všem nám podobného kromě hříchu; narozeného před věky od Otce podle božství, v poslední však dny téhož narozeného pro nás a pro naše spasení z Marie Panny Bohorodičky podle lidství jednoho a téhož Krista, Syna, Pána, jednorozeného, kterého poznáváme ve dvou přirozenostech neslitě, neproměnně, nerozlučně, neoddělitelně, neboť spojením nikterak nebyl rozdíl obou přirozeností odstraněn, ale naopak se uchovává vlastnost každé přirozenosti, spojující se do jedné osoby a jedné hypostase, který se neštěpí ani nerozděluje na dvě osoby, nýbrž je jeden a týž Syn a jednorozený Bůh Logos, Pán Ježíš Kristus, jak dávno proroci o Něm a jak sám Pán Ježíš Kristus nás učil, jakož nám předal symbol Otců našich.“*<sup>673</sup>

Ačkoliv budou některé aspekty chalkedonské Orthodoxy – tak se může souhrnně označit orthodoxní věrouka formulovaná na tomto sněmu – rozvedeny i v následujících odstavcích, formuluji chalkedonské dogmatické učení v následujících sedmi bodech, které jsem převzal od Bugiulesca<sup>674</sup>:

1. Identita božského Logu předchází vtělenému Logu, který je identický s Kristem;
2. Kristus – vtělený Logos – je pravým Bohem a pravým člověkem, který je soupodstatný s Otcem podle Svého božství a zároveň soupodstatný s lidmi podle Svého lidství, které Jím bylo přijato dokonale, kromě hříchu;

---

<sup>673</sup> Dogma šestsetřiceti svatých otců čtvrtého všeobecného sněmu chalkedonského o dvou přirozenostech v jedné osobě Pána našeho, Ježíše Krista. In: *Pravoslavná dogmatická theologie* [online]. [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <http://www.dogmatika.wz.cz/chalkedon.pdf>

<sup>674</sup> BUGIULESCU, Marin, op. cit., s. 18.

3. Kristus je soupodstatný s Otcem – první osobou Nejsvětější Trojice – z něhož byl zrozen „přede všemi věky“<sup>675</sup>. V čase se narodil z Panny Marie, od které přijal lidství a „stal se člověkem“<sup>676</sup>;
4. Kristovo narození z Panny Marie je stěžejní okamžik pro spásu lidstva;
5. Panna Marie je nazývána *Theotokos* – Bohorodičkou – Matkou Boha;
6. Osoba Krista se sestává ze dvou přirozeností – božské a lidské – které jsou sjednoceny „neslitě, neproměnně, nerozlučně, neoddělitelně“<sup>677</sup>;
7. Hypostatická unie – sjednocení dvou přirozeností v jedné osobě Krista – nepotlačuje jejich specifické vlastnosti, ať už přísluší božské či lidské přirozenosti. Každá z přirozeností disponuje vlastní vůlí i energií.

Důsledky hypostatické unie – sjednocení dvou přirozeností v Kristu – sumarizoval Staniłoae následovně<sup>678</sup>:

1. Sjednocení vlastností obou přirozeností;
2. *Kenose* Syna Božího ve Vtělení, tzn. dobrovolné ponížení v podobě utrpení a smrti na Kříži a zbožštění Jeho lidské přirozenosti;
3. Panně Marie přísluší titul *Theotokos* – Bohorodička;
4. Kristova bezhříšnost;
5. Kristovu náleží úcta (*λατρεία*) jako Bohu.

Sjednocení dvou přirozeností v Kristu označují čtyři predikáty<sup>679</sup> – „neslitě (*ἀσυγχύτως*), neproměnně (*ἀτρέπτως*), nerozlučně (*ἀδιαίρετως*), neoddělitelně (*ἀχωρίστως*)“<sup>680</sup> – první dva jsou zaměřeny proti monofyzitismu, zbylé dva proti nestoriánství<sup>681</sup>. Lossky upozornil na to, že všechny přívlastky jsou formulovány apofaticky. Pojmy negativní teologie

---

<sup>675</sup> KRUPICA, Marek – archimandrita, MILKO, Pavel – presbyter a DVOŘÁK, Vladimír J. – diákon, eds. *Božská liturgie našeho svatého otce Basila Velikého*. Litoměřice: Luboš Marek, 2018, s. 70. ISBN 978-80-87127-9.

<sup>676</sup> Ibidem.

<sup>677</sup> Dogma šestsetřiceti svatých otců čtvrtého všeobecného sněmu chalkedonského o dvou přirozenostech v jedné osobě Pána našeho, Ježíše Krista, op. cit.

<sup>678</sup> STANILOAE, Dumitru. *Pravoslavnaja dogmatika*, vol. II. Beograd, s. 40-73. – citováno podle: BELEJKANIČ, Imrich – prot. *Pravoslavné dogmatické bohoslovie*, vol. I. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ v Košiciach, 1995, s. 147. ISBN 80-7097-314-5.

<sup>679</sup> LOSSKY, Vladimír, op. cit., s. 68.

<sup>680</sup> Dogma šestsetřiceti svatých otců čtvrtého všeobecného sněmu chalkedonského o dvou přirozenostech v jedné osobě Pána našeho, Ježíše Krista, op. cit.

<sup>681</sup> LOSSKY, Vladimír, op. cit., s. 68.

označují tajemství Vtělení, zároveň ale znemožňují představit si způsob onoho sjednocení.<sup>682</sup> Podle Meyendorffa tyto apofaticky formulované predikáty definující sjednocení dvou přirozeností v Kristu, jež odsuzují jak monofyzitismus, tak nestoriánství, vylučují jakékoliv racionální vysvětlení Vtělení<sup>683</sup>, Lossky<sup>684</sup> i Meyendorff<sup>685</sup> se shodli na tom, že tyto přívlastky uchovávají tajemství Vtělení.

Chalkedonské vyznání víry vyznává „jednoho a téhož Krista, Syna, Pána jednorozeného“ ve „dvou přirozenostech (έν δύο φύσεσιν)“, vzhledem k tomu, že tato formulace byla, jak později ukáží, pro Kopty neschůdná, bude jí v následujícím odstavci věnována pozornost, zároveň si dovolím udělat další exkurz do Cyrilovy christologie. Svatý Cyril Alexandrijský totiž používal formulaci *έκ δύο φύσεων* – ze dvou přirozeností, neboť učil, že unie mezi božstvím a lidstvím v Kristu vznikla „ze dvou přirozeností“. Následně dodal: „Po sjednocení existuje, neoddělujeme přirozenosti jednu od druhé, ani neoddělujeme jediné a nedělitelné na dva syny, říkáme totiž, že je jeden Syn, jak učili svatí Otcové, jedna přirozenost Vtěleného Logu.“<sup>686</sup> Svatým Cyrilem hojně užívané formulaci *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* byla v podstatě věnována celá kapitola, tudíž bude soustředěna pozornost výhradně na formulaci *έκ δύο φύσεων*, kterou McGuckin označil za rozhodující v rozdělení chalkedonitů a nechalkedonitů<sup>687</sup>. Jak ji tedy svatý Cyril chápal? Svatý alexandrijský arcibiskup vyznával dvě přirozenosti v Kristu, ale vyhýbal se formulaci *έν δύο φύσεσιν*, aby nikterak upadl do rozdělení Kristovy osoby, ke kterému měl blízko jeho teologický protivník Nestorios. McGuckin prohlásil, že kdyby svatý Cyril „přijal formulaci *έν δύο φύσεσιν*, přijal by zároveň postoj k „nesjednocení“ (dvou přirozeností)“. Formulaci *έκ δύο φύσεων* lze však použít pouze před Vtělením, neboť Vtělení představuje výsledek sjednocení dvou přirozeností v Kristově osobě. McGuckin tak uvedl, že Cyril chtěl zdůraznit, že obě přirozenosti jsou sjednoceny v Kristu neoddělitelně, to je samozřejmě uchováno chalkedonskou Orthodoxyí.<sup>688</sup> Svatý Cyril vše vykládá orthodoxně, příkladem je již uvedený příklad člověka pozůstávajícího z dvou odlišných prvků – duše a těla. Stručně řečeno – svatý Cyril učil, že když mluvíme o člověku, který je jednotou duše a těla, nikterak nerozdělujeme jeho osobu, podobně je to u Krista – Vtěleného Božího Slova – ačkoliv v něm

---

<sup>682</sup> Ibidem.

<sup>683</sup> MEYENDORFF, John. *Christ in Eastern Christian thought*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1975, s. 28. ISBN 978-088141-867-5.

<sup>684</sup> Srovnej: LOSSKY, Vladimir, op. cit., s. 68.

<sup>685</sup> Srovnej: MEYENDORFF, John, op. cit., s. 28.

<sup>686</sup> MCGUCKIN, John Antony, op. cit., s. 355.

<sup>687</sup> Ibidem.

<sup>688</sup> Ibidem.

rozlišujeme dvě přirozenosti – lidskou a božskou – nerozdělujeme jeho osobu vedví<sup>689</sup>. Na to, že si formulace *έν δύο φύσεσιν* nikterak neprotiřečí s Cyrilovou christologií poukázal mj. také Patrick T. R. Gray<sup>690</sup>, právě v *Prvním listu Succensovi* jednoznačně formuloval „dualitu přirozenosti – lidské a božské v Kristu“<sup>691</sup>. Gray dále upozornil na distinkci dvou přirozeností v Kristu ve *Formulaci sjednocení*, se kterou v roce 433 svatý Cyril vyjádřil souhlas.<sup>692</sup> V ní mj. stojí: „Pokud jde o evangelijní a apoštolská slova o Pánu, teologové jedna tradují jako obecná, náležející jedné osobě, druhá však rozlišují ve vztahu ke dvěma přirozenostem (ώς επί δύο φύσεων). Ta, která jsou hodná božství vztahují k božství Krista, ta, která směřují k nízkosti, vztahují k lidství.“<sup>693</sup> Nyní jsem jasně předložil teze, které dokazují, že si tyto dvě formulace nestojí proti sobě, naopak, podle Grayových slov, formulace *έν δύο φύσεσιν* více akcentuje Cyrillovo učení o dvou přirozenostech a více zajišťuje obranu proti eutychnianismu<sup>694</sup>.

Kristus je podle Chalkedonského vyznání víry jedna osoba, resp. jedna prosopa a jedna hypostase (*έν πρόσωπον και μίαν υπόστασιν*)<sup>695</sup>, pozůstávající se ze dvou přirozeností – božství a lidství – z nich každá si zachovává specifika své podstaty.<sup>696</sup> Bugiulescu dogmatický význam zachycený v chalkedonské dogmatické definici shrnul výstižně následovně: „Ježíš Kristus, vtělený Logos, má jednu osobu neboli hypostasi a dvě přirozenosti – božskou a lidskou – z nichž každá má svou vůli a odpovídající způsob konání. Osoba vtěleného Logu zůstává samostatným nedělitelným subjektem pozůstávající ze dvou přirozeností. Způsob sjednocení dvou přirozeností je nerozlučný, neoddělitelný, neslitý a neproměnný.“<sup>697</sup> Stăniloae prohlásil, že Chalkedonské vyznání víry formuluje víru, že „Syn Boží, který byl zrozen přede všemi věky, se vtělila a přijal lidství od Panny Marie, která je Bohorodičkou, a díky Vtělení byla dosažena hypostatická unie, resp. sjednocení božské a lidské přirozenosti v jedné hypostasi, v jedné osobě ve dvou přirozenostech,

---

<sup>689</sup> Srovnej: First Letter of Cyril to Succensus, op. cit., s. 355-356.

<sup>690</sup> GRAY, Patrick T. R. *The Defence of Chalcedon in the East (451-553)*. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1979, s. 11. ISBN 90-04-05928-8.

<sup>691</sup> A. C. O. II, 1, 1, s. 114. In: A.C.O. II, 1, 1, s. 113. – citováno podle: GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 11.

<sup>692</sup> A. C. O. I, 1, 4, s. 17. – citováno podle: GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 11.

<sup>693</sup> Γράμματα περί της εἰρήνης. Dokument o smíru – Formulace sjednocení 433. In: MILKO, Pavel, op. cit., s. 361. Srovnej: A. C. O. I, 1, 4, s. 17. – citováno podle: GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 11.

<sup>694</sup> GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 11.

<sup>695</sup> Srovnej: Dogma šestsetřiceti svatých otců čtvrtého všeobecného sněmu chalkedonského o dvou přirozenostech v jedné osobě Pána našeho, Ježíše Krista, op. cit.

<sup>696</sup> SCHMIDT, Peter. Chalcedon v životě křesťana. *Communio: mezinárodní katolická revue*. 1998, roč. 2., č. 2, s. 120. ISSN 1211-7668.

<sup>697</sup> BUGIULESCU, Marin, op. cit., s. 19.

v osobě Ježíše Krista.<sup>698</sup> Způsob sjednocení dvou přirozeností v Kristu přesto, jak podotkl Bugiulescu, zůstává zahalen tajemstvím. Vzápětí ale dodal, že božská a lidská přirozenost byly v Kristus způsobem nazývaným *mutual inhibition*. U svatého Jana z Damašku se nachází pro tento termín řecký ekvivalent *περιχώρησις*, pomocí něž se dá vyjádřit existence dvou přirozeností v jedné osobě Krista.<sup>699</sup> V Chalkedonském vyznání víry je zmíněno, že Kristus je jedna prosopa a jedna hypostase, přestože jejich význam v něm není nějak blíže specifikovatelný, je zřejmé, že sněmovní Otcové chtěli zdůraznit, že ačkoliv v Kristu existuje rozlišení mezi dvěma přirozenostmi, Kristus je stále jeden<sup>700</sup>. Grillmeier podotkl, že oba pojmy nemají žádný metafyzický význam, slouží Církvi k formulaci Božího zjevení.<sup>701</sup>

Chalkedonská dogmatická definice zdůrazňuje skutečnost, že osoba Syn Boží – Ježíš Kristus existoval jako božská osoba, jedna z osob Nejsvětější Trojice, před Vtělením. Ačkoliv přijal tělo z Panny Marie, čímž se stal člověkem<sup>702</sup>, tu nicméně neznamena, že by přestal být božskou Osobou soupodstatnou s Otcem. Stāniloae o Vtělení prohlásil: „*Osoba Boha Logu nebyla sjednocena s jinou lidskou osobou, ale formou Vtělení. Sám (Logos) přijal lidskou přirozenost a zahrnul ji do Své věčné osoby, a tak se stal osobou mající lidskou přirozenost.*“ Následkem Vtělení je tedy dvojí soupodstatnost Krista – Kristus je soupodstatný s Otcem i s lidmi.<sup>703</sup>

Proti chalkedonské dogmatické definici byli vznešeny mnohé námitky<sup>704</sup>, jimiž se zabývat rozhodně nehodlám, nicméně Schmidt prohlásil, že chalkedonská dogmatická definice je „*něčím mnohem více než suchým pojmovým aparátem*“, hlavním pastoračním cílem sněmu bylo zpřítomnit ekonomii spásy<sup>705</sup>. Kristus je pravý Bůh i pravý člověk. To je dokázáno učením o dvojím Kristovým narození – Kristus je tak soupodstatný s Otcem podle svého božství a s lidmi podle Panny Marie. První soupodstatnost byla negována ariány, druhá Eutychem. Obě hereze tak negovaly základní předpoklad spásy, a to, že Kristus jakožto Bohočlověk sjednotil lidstvo s Bohem. Dvojí Kristova soupodstatnost s sebou nevyhnutelně nese dva způsoby činností a dvě vůle, z nichž každá odpovídá určité přirozenosti – božské, či lidské.<sup>706</sup> Pospíšil

---

<sup>698</sup> STANILOAE, Dumitru, op. cit., s. 26.

<sup>699</sup> BUGIULESCU, Marin, op. cit., s. 19.

<sup>700</sup> GRILLMEIER, Aloys – S. J., op. cit., s. 486.

<sup>701</sup> Ibidem.

<sup>702</sup> Srovnej: KRUPICA, Marek – archimandrita, MILKO, Pavel – presbyter a DVOŘÁK, Vladimír J. – diákon, eds., op. cit., s. 40.

<sup>703</sup> STANILOAE, Dumitru, op. cit., s. 26.

<sup>704</sup> Srovnej: SCHMIDT, Peter, op. cit., s. 121-22.

<sup>705</sup> SCHMIDT, Peter, op. cit., s. 122.

<sup>706</sup> POSPÍŠIL, C. V., op. cit., s. 5, 7.

význam Chalkedonského vyznání víry – přesněji řečeno učení, které je v něm formulováno – pro spásu lidského rodu vystihl následovně: „*Kdyby Kristus nebyl člověkem, nemohli bychom ho následovat, kdyby nebyl Bohem, nemohli bychom se mu klanět a následování by nás nepřipodobňovalo Bohu.*“<sup>707</sup> Stāniloae prohlásil, že díky Vtělení vstoupila božská osoba Syna Božího do „*společné zkušenosti všech lidských osob, kteří v Něj věří, a tím jim dala schopnost uchopit Ho jako božskou osobu*“<sup>708</sup>, čímž se v podstatě otevřela lidskému rodu cesta k *theósi*. Zde se potvrzují slova doktorky Mariny Luptákové, která prohlásila, že společným znakem všech herezí je znemožnění, v lepším případě značné komplikování spásy<sup>709</sup>, která je v orthodoxním prostředí totožná se zbožštěním – *theósi*. Kristus – Nový Adam (1K 15,47) – splnil to, co nedokázal splnit první člověk. Pro člověka to však měla být cesta výstupu, pro Boha to byla cesta *kenose*.<sup>710</sup> Při Vtělení, vhypostazování lidské přirozeností božským Logem – druhou osobou Nejsvětější Trojice – došlo ke zbožštění – „uzdravení a spasení lidské přirozenosti“ – a tak byla „*propast mezi Bohem a člověkem byla v osobě Bohočlověka překlenuta, a tím se otevřela cesta pro všechny, kteří chtějí být uzdraveni a spaseni, aby tohoto uzdravení a spásy mohli dosáhnout skrze Krista v Jeho těle – Církvi.*“<sup>711</sup>

## 4.2 Kanonické otázky

Chalkedonský sněm vydal celkem 30 pravidel – kánonů.<sup>712</sup> V této podkapitole se nebudu věnovat všem jednotlivým kánonům. Nemám v žádném případě v úmyslu rozdělovat kánony IV. ekumenického sněmu na méně důležité a více důležité, nicméně pozornost bude věnována jen těm nejvýznamnějším – to však neznamená méně důležitým, či více důležitým.

Pro úplnost ale předkládám velmi stručnou charakteristiku každého z třiceti tímto ekumenickým sněmem vydaných kánonů<sup>713</sup>:

1. I. kánon potvrzuje závěry tří předchozích ekumenických sněmů;
2. II. kánon nařizuje trestat simonii neboli svatokupectví sesazením;

---

<sup>707</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>708</sup> STANILOAE, Dumitru, op. cit., s. 27.

<sup>709</sup> LUPTÁKOVÁ, Marina. Společné znaky herezí, vznik mnišství. In: *Úvod do východního křesťanství*. Přednáška, Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 12. května 2017.

<sup>710</sup> ALFEJEV, Ilarion, op. cit., s. 87.

<sup>711</sup> VOPATRNÝ, Gorazd, op. cit., s. 8.

<sup>712</sup> Srovnej: NOVÁK, Jiří A. – protojerej a JAN – biskup žatecký, eds., op. cit., s. 29-36.

<sup>713</sup> *Вселенские соборы*, op. cit., s. 186-188. NOVÁK, Jiří A. – protojerej a JAN – biskup žatecký, eds., op. cit., s. 29-36.

3. III. kánon zakazuje biskupům, kněžím a mnichům zabývat se záležitostmi týkající se spravování světského majetku;
4. IV. kánon nařizuje mnichům vést důstojný život;
5. V. kánon potvrzuje zákaz biskupům a kněžím přecházet z města do města;
6. VI. kánon zakazuje světit duchovní, kteří by nebyli předem přiděleni ke konkrétnímu chrámu či monastýru;
7. VII. kánon zakazuje duchovním a mnichům pod hrozbou anathematu vstupovat do vojenské služby a nabývat světských hodností;
8. VIII. kánon přikazuje kněžím podřídit se biskupovi příslušného města;
9. IX. kánon zakazuje duchovním řešit své pře prostřednictvím světských soudů;
10. X. kánon zakazuje duchovním vykonávat službu ve dvou městech zároveň;
11. XI. kánon hovoří o tom, aby se chudí žádali o podporu prostřednictvím církevních dopisů, ne doporučujícími listy, které se vydávají pouze osobám, o nichž by mohla existovat pochybnost;
12. XII. kánon zakazuje biskupům využívat světskou moc k rozdělení metropolí;
13. XIII. kánon zakazuje duchovním sloužit bohoslužbu v cizí eparchii bez povolení svého biskupa;
14. XIV. kánon zakazuje čtecům a žalmistům vstupovat do manželského svazku s ženami jiného vyznání;
15. XV. kánon hovoří o postavení diakonistek – zejména o podmínkách jejich svěcení;
16. XVI. kánon zakazuje mnichům a mniškám vstupovat v manželský svazek;
17. XVII. kánon se věnuje správě eparchií;
18. XVIII. kánon zakazuje duchovním a mnichům sestavovat zločinecké tlupy a strojit úklady proti biskupům a svým spoluslužebníkům pod hrozbou sesazení;
19. XIX. kánon nařizuje, aby se v každé oblasti scházeli biskupové dvakrát do roka na shromáždění v místě, které určí metropolita;
20. XX. kánon opakuje zákaz duchovním přecházet z jedné místní církve do jiné místní církve;
21. XXI. kánon nařizuje, aby nebyly přijímána udání na biskupy, neboť má být předem zjištěno, jaké o nich panuje veřejné mínění;
22. XXII. kánon zakazuje duchovním, aby rozkrádali věci po zesnulém biskupovi;
23. XXIII. kánon zakazuje kněžím a mnichům zadržovat se v Konstantinopoli bez povolení svého biskupa;
24. XXIV. kánon zakazuje přetvářet monastýry ve světská obydlí;



25. XXV. kánon nařizuje, aby byla nařízení biskupů vykonána do tří měsíců;
26. XXVI. kánon nařizuje biskupům spravovat církevní majetek s pomocí ekonomů z řad vlastního duchovenstva;
27. XXVII. kánon zakazuje násilně unášet žen za účelem manželského svazku;
28. XXVIII. kánon staví konstantinopolského patriarchu na stejnou úroveň s římským patriarchou;
29. XXIX. kánon zakazuje snížit biskupa na kněžský stupeň;
30. XXX. kánon se týká egyptských biskupů.

V Chalkedonu byl ustanoven systém pentarchie, bylo totiž rozhodnuto, že Jeruzalém nebude podléhat jurisdikci biskupa Caesareje Palestinské. Metropolita Kallistos definoval pentarchii jako systém sestávající se z pěti stolců, z nichž každý z nich zaujímá specifické významné postavení. Všech pět patriarchátů má apoštolský původ, první čtyři představují nejvýznamnější města římské říše, páté je místo, kde byl Kristus ukřižován a vstal z mrtvých. Biskup každého z těchto měst má právo užívat titul patriarcha. Mezi těchto pět patriarchátů byl jurisdikčně rozdělen tehdy známý svět. Nezávislostí disponoval pouze Kypr, získal ji totiž na III. ekumenickém sněmu v Efezu v roce 431.<sup>714</sup> Pentarchie se pozůstává z následujících pěti měst v tomto pořadí<sup>715</sup>:

1. Řím;
2. Konstantinopol;
3. Alexandrie;
4. Antiochie;
5. Jeruzalém.

Metropolita Kallistos zdůraznil, že pentarchie a vůbec systém patriarchátů a metropolí je záležitostí církevní organizace, neboť všichni pravoslavní biskupové si jsou rovni, neboť každý z nich je nástupcem apoštolů. „*Systém pentarchie*“, jak napsal metropolita Kallistos, „*nikterak nenarušuje nezbytnou rovnost všech (pravoslavných) biskupů, ani nezavazuje určitou místní komunitu její důležitost, kterou zastával (svatý) Ignatios (Antiochijský)*.“<sup>716</sup>

Mezi nejdůležitější kánony vydaných IV. ekumenickým sněmem patří bezesporu XXVII. kánon, ve kterém se sněmovní Otcové odvolávají na výše uvedený III. kánon II. ekumenického

---

<sup>714</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 25

<sup>715</sup> Ibidem.

<sup>716</sup> Ibidem, s. 25, 26.

sněmu<sup>717</sup>, který mj. souvisí s výše uvedenou pentarchií. Jeho úplné znění je následovné: „V naprostém souhlase s ustanoveními svatých Otců a uznávající nyní přečtené pravidlo, přijaté sto padesáti v Bohu nejmilejšími z biskupů, kteří se sešli v sídelním městě Konstantinopoli, Novém Římě, usnásíme se a ustanovujeme totéž o výsadách nejsvětější církve v Konstantinopoli, Novém Římě. Stolicí Starého Říma přiřkli Otcové vhodné výsady, protože Řím byl sídelním městem. Z téhož důvodu jako sto padesát v Bohu nejmilejších biskupů poskytli jsme stejné výsady nejsvětější stolicí Nového Říma správně rozhodující, že město, kterému se dostalo cti býti sídelním městem císaře a senátu a má stejné výsady jako starý sídelní Řím, má býti stejně povýšen i v církevních záležitostech a má býti na druhém místě po něm. Proto nechť jsou metropolitové oblasti Pontské, Asijské a Thrácké a také biskupové národů jiných plemen ve jmenovaných oblastech ustanovováni svatou stolicí nejsvětější církve konstantinopolské a to: každý metropolita uvedených oblastí a oblastní církve konstantinopolské ustanovovati eparchiální biskupy v souhlase s předpisy božských pravidel. Metropolity uvedených oblastí má ustanovovati, jak bylo řečeno, konstantinopolský patriarcha po vykonávání souhlasné volby dle zvykového práva, o níž bude uvědomen.“<sup>718</sup> Pravoslavný kněz doktor Jacoš uvedl, že již druhé svědectví sněmovních Otců – první je právě III. kánon II. ekumenického sněmu – že v období sedmi ekumenických sněmů není žádná zmínka o primátu římského patriarchy, jurisdikční primát nemohl být ani přijat – nebylo by ho možné zdůvodnit ani teologicky, ani eklesiologicky.<sup>719</sup> Stručně řečeno – podle tohoto kánonu má Konstantinopol jakožto Nový Řím stejné výsady jako Řím jakožto bývalé hlavní město římské říše.<sup>720</sup> V případě Říma se ale nejednalo o primát cti<sup>721</sup>, ale o senioritu cti, kterou po oddělení Říma od východních patriarchátů disponoval konstantinopolský patriarcha<sup>722</sup>. Seniorita cti ovšem nezpochybňovala důležitou rovnost všech pravoslavných biskupů.<sup>723</sup> Ačkoliv římský patriarcha zaujímal první místo v církevní hierarchii, byl „prvním mezi rovnými“<sup>724</sup> (*primus inter pares*). Přestože XXVIII. kánon jako

---

<sup>717</sup> JACOŠ, Ján – protojerej. *Církevné právo*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešově – Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006, s. 50. ISBN 80-8068-499-5.

<sup>718</sup> NOVÁK, Jiří A. – protojerej a JAN – biskup žatecký, eds., op. cit., s. 35.

<sup>719</sup> JACOŠ, Ján – protojerej, op. cit., s. 50.

<sup>720</sup> Srovnej: BOUMIS, Panagiotis I. *Kanonické právo pravoslávnej Církvi*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1997, s. 34. ISBN 80-888885-21-3.

<sup>721</sup> JACOŠ, Ján – protojerej, op. cit., s. 50.

<sup>722</sup> VOPATRNÝ, Gorazd Josef. *Pravoslavná církev ve 20. století. Parrésia: Revue pro východní křesťanství*. 2015-2016, č. IX-X, s. 444. ISBN 978-80-7465-284-4. Srovnej: POPOVIČ, Justin – archimandrita. Po povodu sozyva „Velikavo sobota Pravoslavnoj Cerkvi“. *Pravoslavnaja Rus*. 1997, č. 22, s. 4. – citováno podle: VOPATRNÝ, Gorazd Josef, op. cit., s. 445.

<sup>723</sup> Srovnej: WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 27.

<sup>724</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 27.

všechny kánony vydané IV. ekumenickým sněmem potvrzen císařem Markianem 7. února 452, svatý římský patriarcha Lev Veliký tento kánon přehlížel, to ale v žádném případě neohrozilo platnost tohoto kánonu. Řím byl povinen se tímto kánonem řídit<sup>725</sup>, a to navzdory tomu, že Gelmi z katolické pozice uvedl, že „(svatý) *Lev prohlásil XXVIII. kánon z titulu autority apoštola Petra za neplatný*“<sup>726</sup>. Kánon byl však v praxi Římem plně akceptován.<sup>727</sup> Formálně jej Řím uznával, doplnil Kartašev.<sup>728</sup> Pravidlo bylo potvrzeno XXXVI. kánonem trulského sněmu<sup>729</sup> v roce 691<sup>730</sup>. Na tomto sněmu bylo přítomno celkem 227 Otců, byli zde přítomni zástupci všech čtyř východních patriarchátů, ale také legáti římského patriarchy. Jelikož předchází dva ekumenické sněmy konané v Konstantinopoli v letech 553 a 680-681 nevydaly žádné kánony, byla jednání tohoto sněmu, jež trvala rok, zaměřena na církevně-disciplinární problémy. Jeho výsledkem bylo vydání 102 kánonů.<sup>731</sup> Sněm konaný v Konstantinopoli v letech 869-870, který mj. odsoudil svatého patriarchu Fotia, zprostil viny svatého patriarchu Ignatia a římského patriarchu Mikuláše I. a prohlásil, že bulharská církev spadá pod jurisdikci Konstantinopolského patriarchátu<sup>732</sup>, vydal XXI. kánon, který potvrzuje postavení Konstantinopole za Římem<sup>733</sup>. Podotýkám, že na tomto sněmu byli legáti římského patriarchy Mikuláše I. – biskupové Donatus a Štěpán a diákon Marinus.<sup>734</sup> Když byla v roce 1204 dobyta Konstantinopol křižáky a pravoslavná hierarchie byla zaměněna za latinskou, přiznal papež Inocenc III. na IV. lateránském sněmu v roce 1215 latinskému konstantinopolskému patriarchovi druhé místo v církevní hierarchii<sup>735</sup>: „*Obnovují se starobylá privilegia patriarchálních stolců, se souhlasem svatého všeobecného sněmu stanovujeme, že po římské církvi zaujímá první místo konstantinopolská, druhé alexandrijská, třetí antiochijská a čtvrté jeruzalémská, z nichž každá církev si zachovává své důstojné postavení.*“ Znovu bylo potvrzeno na unijním sněmu ve Florencii v roce 1438: „*Konstantinopolský patriarcha zaujímá druhé místo (v církevní hierarchii) po svatém římském otci, alexandrijský třetí, antiochijský čtvrté a jeruzalémský páté,*

---

<sup>725</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 285, 286.

<sup>726</sup> GELMI, Josef, op. cit., s. 34.

<sup>727</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 151.

<sup>728</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 285.

<sup>729</sup> Ibidem.

<sup>730</sup> JACOŠ, Ján – protojerej, op. cit., s. 50.

<sup>731</sup> Ibidem, s. 50, 51.

<sup>732</sup> VOPATRNÝ, Gorazd Josef. Svatý Fotios – hesychasta a učenec na konstantinopolském stolci. *Parrésia: Revue pro východní křesťanství*. 2013, č. VII, s. 119, 120. ISBN 978-80-7465-100-7.

<sup>733</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 285.

<sup>734</sup> VOPATRNÝ, Gorazd Josef, op. cit., s. 119.

<sup>735</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 151. КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 285.

každý z nich disponuje svými výsadami a právy.“<sup>736</sup> Kartašev nakonec zdůraznil, že se XXVIII. kánon nachází v římském *Corpus juris canonici*, což dokazuje to, že Řím tento kánon přijal<sup>737</sup>, tudíž se Gelmiho tvrzení, že rozhodnutí formulované v tomto kánonu „podstatně přispělo k rozštěpení Církve na východní a západní, k němuž došlo roku 1054“<sup>738</sup>, jeví jako mylné.

Profesor Trojickij uvedl, že to byl právě Chalkedonský sněm, jenž vytvořil z mnišství církevní instituci, neboť podrobil mnichy moci biskupů, nepřipravil je ale o vnitřní autonomii. Připomněl zároveň, že do té doby bylo mnišství téměř plně nezávislé na církevní moci, upozornil i na to, že se mniši vyhýbali hierarchickým hodnostem.<sup>739</sup>

---

<sup>736</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 285-286.

<sup>737</sup> Ibidem, s. 286.

<sup>738</sup> GELMI, Josef, op. cit., s. 34.

<sup>739</sup> TROJICKIJ, S. Pravoslavnaja istroji monašestva. *Žurnal Moskovkoj Patriarchji*. 1973, č. 12, s. 61-68. – citováno podle: VOPATRNÝ, Gorazd Josef. Mnišství v orthodoxní křesťanské tradici – pokus o kritické zhodnocení fenoménu. *Parrésia: Revue pro východní křesťanství*. 2018, č. XII, s. 297. ISBN 978-80-7465-407-7. Srovnej: JEDIN, Hubert, op. cit., s. 23.

## 5. Důsledky Chalkedonského sněmu

V následující kapitole bude obecná sumarizace důsledků Chalkedonského sněmu. Nebudu se věnovat ani obraně chalkedonské Orthodoxy na Východě, ani reakci ze strany nechalkedonitů. Nemám totiž záměr překročit nějak výrazně časovou hranici tohoto ekumenického sněmu.

Císařský pár byl s Chalkedonským sněmem spokojen, novou dogmatickou formulaci vnímal jako sjednocující prvek všeho křesťanstva v celém římském impériu<sup>740</sup>, nicméně byly to dogmatické závěry tohoto sněmu, jež způsobily obrovské schizma na křesťanském Východě, když se skupiny monofyzitů vytvořily nezávislé komunity, které se postavily proti Chalkedonu<sup>741</sup>.

Přesné vymezení pojmů *φύσις* a *ὑπόστασις* na Chalkedonském sněmu představoval v christologii a v soteriologii něco tak nového a revolučního, že to vedlo k nejrůznějším interpretacím i nedorozuměním. Závěry IV. ekumenického sněmu byly odmítnuty velkým počtem východních křesťanů.<sup>742</sup> Meyendorff teology po Chalkedonu rozdělil do čtyř skupin<sup>743</sup>:

1. Přísní dyofyzité, kteří zůstali věrni antiochijské christologii. Přestože odvrhli nestoriánství, považovali Chalkedon za posmrtné vítězství Theoda z Mopsuestie a za částečné odmítnutí Cyrilovy christologie;
2. Monofyzité byli stoupenci Dióskora a jeho nástupce Timoteje II., Chalkedon chápali jako návrat k nestoriánství, a tudíž jeho rozhodnutí zamítli;
3. Neochalkedonská skupina se držela Cyrilovy christologie, to jí ale nebránilo souhlasit s odsouzením Eutycha. Ačkoliv Chalkedonské vyznání víry vyznává jednu osobu, a ne jednu přirozenost Krista, neznamená to to, že se ignorují Cyrilovy argumenty proti Nestoriovovi, ba naopak – Chalkedon je podle této skupiny přijal všechny, a to včetně formulace *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, která je platná pouze v protinestoriánském kontextu. Formulace *ἐν δύο φύσεσιν* je v Chalkedonském vyznání víry nezbytná pouze proto, aby zdůraznila Kristovu dvojí podstatu, a tak odsoudila eutychismus;
4. Škola inspirovaná zejména órigenovskou metafyzikou, která nabídla v první polovině 6. století kreativní řešení terminologie v Chalkedonském vyznání víry a jejímž hlavním představitelem byl Leontios Byzantský.

---

<sup>740</sup> Mansí, vii. 172. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 128.

<sup>741</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 128.

<sup>742</sup> MEYENDORFF, John., op. cit., s. 29, 28.

<sup>743</sup> Ibidem, s. 29-30.

Chalkedon uštědřil alexandrijské teologii zdrcující ránu, podle metropolitě Kallista to byla pro Alexandrii víc než porážka, neboť Alexandrie definitivně přišla o vedoucí postavení na křesťanském Východě, neboť XXVIII. kánon potvrdil III. kánon II. ekumenického sněmu v Konstantinopoli z roku 381, který přisuzuje postavení hegemona na Východě Konstantinopoli jakožto Novému Římu.<sup>744</sup>

Samsour poznamenal, že ačkoliv se podařilo mnoho monofyzitů obrátit zpět na orthodoxní víru, nebyl mír obnoven. Nenechali se zastrašit ani vyhnanstvím. Na patriarchální stolce v Antiochii, Jeruzalémě a Alexandrii byli na nějaký čas dosazeni stoupenci monofyzitské hereze. V Alexandrii byl zavražděn svatý orthodoxní patriarcha Proterius a na jeho místo byl monofyzitskými mnichy Timotej II.<sup>745</sup> Timotej – jenž je v Koptské ortodoxní církvi uctíván jako světec – byl mnichem z monastýru Qalamon a na kněze byl vysvěcen v Alexandrii samotným svatým Cyrilem Alexandrijským<sup>746</sup>. Malaty tuto osobnost popsal jako „*horlivého asketu, váženého pro své teologické znalosti*“.<sup>747</sup>

V egyptské církvi došlo po Chalkedonském sněmu ke stratifikaci jejích příslušníků na melchity, kteří podporovali závěry Chalkedonu, jednalo se převážně o řecky mluvící obyvatelé Egypta, a monofyzity, jež odmítaly závěry Chalkedonu, ti byli převážně koptsky mluvící. Konflikty mezi těmito dvěma znepřátelenými skupinami, které byly doprovázeny i násilnými útoky, se odrazily, jak podotkl Gabra, bývalý ředitel Koptského muzea v Káhiře, i v mnišském životě. V Egyptě byla protichalkedonská opozice vedena hlavně mnichy. Byli to mniši, kteří podle Gawdata Gabry reprezentovali koptskou populaci a volali po vyvázání se z tlaku římské moci a helenistické hegemonie, jež byla ztělesněna Alexandrií. V Egyptě po Chalkedonském sněmu v podstatě existovaly dva znepřátelené patriarcháty – jeden orthodoxní a druhý koptský.<sup>748</sup>

Chalkedon představoval zlomový okamžik v procesu odloučení egyptské církve od Pravoslavné církve<sup>749</sup>, právě v Chalkedonu došlo ke kulminaci teologických a politických sporů, pro Koptskou ortodoxní církev to byl důležitý krok pro vytvoření národní církve

---

<sup>744</sup> WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan), op. cit., s. 25.

<sup>745</sup> SAMSOUR, Josef, op. cit., s. 229.

<sup>746</sup> MALATY, Tadros Yacoub – Fr., op. cit., s. 86.

<sup>747</sup> Ibidem.

<sup>748</sup> GABRA, Gawdat. *Coptic Monasteties: Egypt's Monastic Art and Architecture*. Cairo, New York: The American University in Cairo Press, s. 14. ISBN 978-977-424-691-3.

<sup>749</sup> PARGAČOVÁ, Viola. *Identita a základní náboženské orientace egyptských Koptů*. Praha, 2009. Disertační práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav Blízkého východu a Afriky, s. 39.

nezávislé na Pravoslavné církvi<sup>750</sup>. Monofyzitská egyptská církev se konstitovala v průběhu desetiletí po Chalkedonském sněmu postupně.<sup>751</sup> Prvním koptským papežem už odloučené nechalkedonské církve se stal Damianos působící v tomto úřadu v letech 576-605<sup>752</sup>, který je v Koptské ortodoxní církvi uctíván jako svatý. Doktorka Viola Pargačová nepřímo upozornila na to, že konsolidace samostatné církve v Egyptě, jež byla nezávislá na Pravoslavné církvi, měla jak pozitivní, tak negativní stránku, následně pak uvedla Orlandiho slova<sup>753</sup>, která velmi dobře vystihují situaci v egyptské církvi po Chalkedonském sněmu: „(Egyptská) církev v tomto období prokazovala ‚národní‘ prvky. Které na jedné straně posílily sebevědomí monofyzitské církve jako instituce nezávislé na Římu a Konstantinopoli, na druhé straně se (egyptská) církev uzavřela do izolace, jež byla později posílena arabskou invazí a která posléze vedla k jejímu celkovému úpadku.“<sup>754</sup> Pospíšil poznamenal, že „pochalkedonská roztržičnost měla pochopitelně velmi vážné politické důsledky pro celou Byzantskou (resp. Východořímskou) říši“.<sup>755</sup>

I Koptové si jsou vědomi, že chalkedonité se ihned po Chalkedonském sněmu snažili získat nechalkedonity do svého církevního společenství nejrůznějšími metodami<sup>756</sup>, tím se ale již zabývat v této práci nebudu. V následující kapitole se ale budu hlouběji zabývat otázkou, proč Koptové závěry IV. ekumenického sněmu, jenž se sešel v roce 451 v Chalkedonu, odmítají dodnes.

---

<sup>750</sup> Srovnej: FRANC, Jaroslav, op. cit., s. 62.

<sup>751</sup> ORLANDI, T. Coptic Literature. In: PEARSON, B. A a GOEHRING, eds. *The Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia, 1986, s. 75-78. – citováno podle: PARGAČOVÁ, Viola, op. cit., s. 39.

<sup>752</sup> Ibidem. – citováno podle: PARGAČOVÁ, Viola, op. cit., s. 39.

<sup>753</sup> Srovnej: PARGAČOVÁ, Viola, op. cit., s. 39.

<sup>754</sup> ORLANDI, T., op. cit., s. 75-78. – citováno podle: PARGAČOVÁ, Viola, op. cit., s. 39.

<sup>755</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav, op. cit., s. 178.

<sup>756</sup> MEINARDUS, Otto F. A. *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2015, s. 54. ISBN 978-977-416-745-4.

## 6. Proč Koptové stále odmítají Chalkedonský sněm?

V následující kapitole se budu věnovat důvodům, které zapříčinily, že Koptové odmítli, resp. stále odmítají závěry Chalkedonského sněmu. Vzhledem k tomu, že se jedná o jednu z nejdůležitějších částí této práce, věnuji této problematice dostatek prostoru, proto jsem důvody, které vedly k odmítnutí závěrů IV. ekumenického sněmu rozdělil do dvou kategorií – teologické důvody a neteologické důvody – z nichž každé kategorii je věnována samostatná podkapitola, tím se zároveň zajistí obsáhnutí komplexnosti této problematiky. Nepůjde pouze o výčet jednotlivých důvodů, ať už teologických či neteologických, a jejich představení pouze z jedné perspektivy.

### 6.1 Teologické důvody

Teologickým důvodům, proč Koptská ortodoxní církev dodnes odmítá závěry Chalkedonského sněmu, věnoval koptský teolog Malaty v přípravném vydání své monografie nazvané *The Coptic Orthodox Church as a Church of Erudition & Theology* celou podkapitolu, ve které uvádí tři hlavní teologické důvody, proč Koptové dodnes odmítají závěry tohoto sněmu.<sup>757</sup> Malaty<sup>758</sup> jakožto koptský teolog uvedl následující tři teologické důvody, o nichž pojednám hlouběji v následujících odstavcích. Stejně důvody potvrdil i pravoslavný teolog a Romanides.<sup>759</sup> Koptský kněz Yohanna Naseef Mashreki prohlásil, že se po Chalkedonském sněmu „křesťanská církev rozdělila na dva tábory bez vážného teologického problému“.<sup>760</sup> Zní to jako povzdech od tohoto koptského křesťana nad tím, že tento teologický problém nebyl neřešitelný.

Malaty upozornil jednak na to, že Koptská ortodoxní církev odsuzuje eutychieanismus stejně jako církve, které přijaly závěry IV. ekumenického sněmu, a jednak na to, že společným jmenovatelem všech třech teologických důvodů je nestoriánský přístup<sup>761</sup>, resp. pokus protlačit nestoriánství zpět do – z koptského pohledu – pravověrného učení. Jedná se tedy o následující důvody:

1. Přijetí Lvova dogmatického listu *Tomus ad Flavianum* jako sněmovního dokumentu Chalkedonského sněmu;

---

<sup>757</sup> Srovnej: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 142-146.

<sup>758</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 142, 143, 144.

<sup>759</sup> Srovnej: *Mansi*, IV, 1361. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 50.

<sup>760</sup> MASHREKI, Yohanna Naseef Sh. – Fr. *Saint Mark the Apostle and the Honest Servant and His Church in Alexandria*. Alexandria: St. Mark Coptic Orthodox Church, 2008, s. 40.

<sup>761</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., op. cit., s. 142.



2. Sestavení Chalkedonského vyznání víry pod nátlakem císařských zmocněnců a legátů římského patriarchy a upřednostnění formulace *έν δύο φύσεσιν* – ve dvou přirozenostech – formulací *έκ δύο φύσεων* – ze dvou přirozeností – v něm;
3. Znovuvedení blahoslaveného Theodóreta z Kyrru a Ibase z Edessy do úřadu, ačkoliv patřili mezi přední odpůrce Cyrilových *Dvanácti anathemat* a byli odsouzeni na II. efezském sněmu v roce 449.

Hlavní důvodem, proč koptští křesťané odmítli Chalkedon bylo přijetí dogmatického listu svatého římského patriarchy Lva Velikého adresovaný svatému konstantinopolskému arcibiskupovi Flavianovi – *Tomu ad Flavianum* – jakožto sněmovnímu dokumentu sněmu.<sup>762</sup> Malaty Lvův *Tomus* označil za pamflet proti alexandrijské teologii.<sup>763</sup> Největším „trnem v oku“ je pro Kopty nahrazení Cyrilovy formulace *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* – jedna přirozenost Vtěleného Boha Logu – Lvovou formulací *έν δύο φύσεσιν* – ve dvou přirozenostech<sup>764</sup>. Malaty v nahrazení ranější christologické formulace pozdější christologickou formulací viděl novum odporující hypostatické unii.<sup>765</sup> Ač jsem se tomuto tématu věnoval v souvislosti s dogmatickým významem Chalkedonského sněmu a bude o něm ještě řeč v následujícím odstavci, připojuji ještě Stāniloaeo názor, že formulace *έν δύο φύσεσιν* neodporuje formulaci *έκ δύο φύσεων*, „protože celé vyjádření zní následovně: *Jeden a Stejný Kristus, Syn, Pán, Jednorozený, známý ve dvou přirozenostech, (jež jsou sjednoceny) neslitě, neproměnně, nerozlučně a neoddělitelně*“.<sup>766</sup> Výše jsem předložil a níže ještě předložím důkazy, že si tato formulace nikterak neodporuje s učením svatého Cyrila, ba dokonce z něho vychází. Malaty se zarazil i nad tím, že *Tomus* byl přijat přítomnými biskupy jako věroučný dokument na čtvrtém zasedání sněmu 17. října, tedy až čtyři dny po sesazení Dióskora na třetím zasedání sněmu. Vyslovil dále názor, že tento dokument byl sněmem přijat pod nátlakem svatého Lva Velikého, který měl na své straně císařskou podporu.<sup>767</sup> Důležitou oporou pro odmítnutí Lvova *Tomu* je i fakt, který jsem zmínil již výše, a to, že jej odmítla podepsat více jak polovina biskupů, kteří jej obdrželi ještě před Chalkedonským sněmem jako okružní list, viděli v něm totiž

---

<sup>762</sup> Ibidem, s. 144.

<sup>763</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 14.

<sup>764</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., op. cit., s. 145.

<sup>765</sup> Ibidem.

<sup>766</sup> STĀNILOAE, D. – Fr. Prof. Hristologia Sinoadelor (The Synod's Christology). *S. T.* 1974, roč. XXXVI, č. 4, s. 575. – citováno podle: BUGIULESCU, Marin, op. cit., s. 17.

<sup>767</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., op. cit., s. 145.

neorthodoxní prvky<sup>768</sup>. Ani v Chalkedonu se list nesetkal na počátku s naprostou podporou. Na druhém zasedání sněmu se biskupové z Ilýrie a Palestiny ohradily proti třem pasážím z Lvova *Tomu*, jenž byl na tomto zasedání přečten a nadšeně uvítán přítomnými biskupy, ony tři pasáže podle protestujících biskupů obsahovali nestoriánskou nauku – v rozlišování dvou přirozeností v Kristu spatřovali rozdělení Krista na dvě osoby.<sup>769</sup> Na to upozornil i Malaty<sup>770</sup>, ovšem už se nezmínil o tom, že hlavní notář sněmu a konstantinopolský arcidiákon Aetius nabídl jejich mluvčímu, Attikovi z Nikopole, předložit paralely tohoto učení ze spisů svatého Cyrila Alexandrijského, konkrétně z Cyrilova *Třetího listu Nestoriovi a Dvanácti anathemat*.<sup>771</sup> Hlasování o tom, zdali bude *Tomus* přijat jako věroučný dokument bylo nakonec odloženo, ačkoliv většina přítomných biskupů byla o jeho pravověrnosti přesvědčena už po jeho přečtení, nakonec bylo rozhodnuto, aby svatý Anatolios Konstantinopolský vyhotovil do dalšího zasedání sněmu stanovisko, které by přesvědčilo všechny přítomné biskupy, a to včetně Attika a dalších pochybovačů.<sup>772</sup> O žádném nátlaku nemůže být v žádném případě řeč. Ani tento argument by zřejmě Malatyho nepřesvědčil, sám sice s odvoláním na sněmovní akta prohlásil, že se nakonec i biskupové, kteří se stavili proti přijetí Lvova *Tomu* jako věroučného dokumentu, jej nakonec přijali. Nepřijali ho, jak uvedl Malaty, ale jako nepostradatelné vyznání víry, ale jednoduše jako vyznání víry svatého Lva, nikoli celé Církve, a také proto, aby vyhověli římským legátům, kterým dali příslib, že pravověrnost listu svatého římského patriarchy odhlasují.<sup>773</sup> Malaty zvětšil Tixerontův názor, který, byť jako obhájce Chalkedonu<sup>774</sup>, vyjádřil pochopení pro značnou část biskupů, která vnímala Chalkedonský sněm jako popření Efezského sněmu a odmítnutí Cyrilovy christologie ve slavném Lvově dogmatickém listu<sup>775</sup>. Podle Tixeronta byli zástupci koptské strany přesvědčiví odpůrci nestoriánství, a proto v přijetí diktátu, i kdyby jen částečného, ze strany Západu viděli možný návrat k této herezi. Vytrvali na straně svého svatého velkého teologa Cyrila, nepřijali učení svatého římského patriarchy.<sup>776</sup> Jak jsem výše poznamenal, a jak zdůrazním i níže, Lvův *Tomus* v žádném případě neodporoval učení svatého Cyrila, neboť byl podroben důkladnému zkoumání, kdy byl komparován s pasážemi

---

<sup>768</sup> FOUYAS, Methodios – Archbishop of Theateira and Great Britain, op. cit., s. 14. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 14.

<sup>769</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 109, 110.

<sup>770</sup> Srovnej: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 145.

<sup>771</sup> SELLERS, R. V., op. cit., s. 110-111.

<sup>772</sup> *Mansi*, vi., 972f. – citováno podle: SELLERS, R. V., op. cit., s. 111.

<sup>773</sup> *ACO* II, i, 298:9. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 145.

<sup>774</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 145.

<sup>775</sup> TIXERONT, op. cit., s. 94. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 145.

<sup>776</sup> *Ibidem*. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 145.

v Cyrilových listech.<sup>777</sup> Učení svatého Lva totiž vnímali jako novum. Malaty našel oporu pro postoj Koptské ortodoxní církve k *Tomu* i u ruského pravoslavného teologa Florovského. Florovskij vyslovil názor, že se v *Tomu ad Flavianum* příliš akcentuje rozlišení v Kristu, aniž by byl položen stejný důraz na jednotu Kristovy osoby. Svatý Lev byl samozřejmě orthodoxní, svůj list psal ve víře, že je laděn zcela orthodoxně. Florovskij dále uvedl, že dokonce současní badatelé, včetně římskokatolických církevních historiků a teologů, prohlásili, že v listu jsou patrné některé nestoriánské prvky.<sup>778</sup> Významnému ruskému teologovi je ale třeba dát za pravdu, ve Lvově *Tomu* je zastřen důraz na jednotu Kristovy osoby, ačkoliv svatý Lev rozhodně věřil, že Kristus je jedna osoba mající dvě přirozenosti – božskou a lidskou<sup>779</sup>. Naukou obsaženou v tomto dogmatickém listu jsem se zabýval výše, neodpustím si, ale ještě jeden Lvův výrok uvedený v jeho listu, který jasně dokládá, že přestože má Kristus dvě přirozenosti, z nichž každá koná, co je jí vlastní, a uchovává si svou neporušenou vlastnost, je pravým Bohem i pravým člověkem, jednou osobou<sup>780</sup>: „*Jeden a tentýž totiž jest (Kristus), což je třeba často opakovat, pravý Boží Syn i pravý Syn člověka.*“<sup>781</sup> Arcibiskup Methodios připustil, že tento dogmatický list představuje pro nepřekonatelnou překážku pro sjednocení Pravoslavné církve s rodinou nechalkedonských církví, a to hlavně proto, že je vyznání dvou přirozeností, a tedy i podstat, v jedné osobě Krista představuje podle Koptů návrat k nestoriánství.<sup>782</sup> Přijetí Lvova *Tomu* Kopty a vůbec nechalkedonity zhoršila i údajná Nestoriova reakce na tento list, kterou jsem výše uvedl. Pro připomenutí měl Nestorios prohlásit, že učení, které předkládá svatý Lev ve svém listu svatému Flavianovi, je v souladu s jeho učením<sup>783</sup>. Romanides správně poznamenal, že Chalkedonské vyznání víry zohlednilo také Cyrilovy listy, které byly přijaty Efezským sněmem.<sup>784</sup> Zdůraznil ale mj. také to, že svatý Lev zastával výrazně antinestoriánský postoj i ve svém *Tomu*<sup>785</sup>: „*Tak tedy tento opravdu jednorozený věčný (Syn) věčného Otce se narodil z Duchu Svatého a z Marie Panny, přičemž toto narození v čase nikterak neumenšuje*

---

<sup>777</sup> Srovnej: *Mansi*, VI, 972-973. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 56.

<sup>778</sup> *Greek Orthodox Theological Review*, roč. 10, č. 2, s. 32. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 145.

<sup>779</sup> Srovnej: DROBNER, Hubertus R., op. cit., s. 624.

<sup>780</sup> LEV VELIKÝ – papež, op. cit., s. 32, 33.

<sup>781</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>782</sup> FOUYAS, Methodios – Archbishop of Theateira and Great Britain, op. cit., s. 12, 13. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 145-146.

<sup>783</sup> *Ibidem*. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 146.

<sup>784</sup> ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 51.

<sup>785</sup> *Ibidem*, s. 55.

ono božské a věčné zrození, ani mu nic nepřidává ...“<sup>786</sup> Lvův *Tomus* byl původně chápán, jak dosvědčil Romanides, „pouze“ jako spis reagující na Eutychovu herezi, svatý Lev a jeho legáti se domnívali, že patriarchův list může posloužit i jako potření nestoriánství.<sup>787</sup> Aby byl slavný list svatého římského patriarchy přijat jako věroučný dokument, musel být podroben, jak zdůraznil na sněmu biskup Attikos z Nikopole, pečlivému zkoumání, zdali neodporuje učení svatého Cyrila obsaženého v jeho *Dvanácti anathematech* mířených proti Nestoriovi. Po pěti dnech komise vedená svatým patriarchou Anatoliem rozhodla, že si list svatého Lva neprotiřečí s Cyrilovými *Dvanácti anathematy*.<sup>788</sup> Celkem 161 biskupů vyjádřilo svůj postoj k *Tomu ad Flavianum* a všichni se shodli na tom, že si Lvova christologie v ničem neprotiřečí s Cyrilovou.<sup>789</sup> „*Toto je víra Otců, to je víra apoštolů ... Petr mluvil skrze Lva,*“ zvolali sněmovní Otcové po přečtení Lvova dogmatického listu.<sup>790</sup> To by mohlo evokovat k jednomyslnému přijetí tohoto významného sněmovního dokumentu, Gelmi tento slavný výrok sněmovních Otců prohlásil za „jednoznačný souhlas“ s dogmatickým dokumentem svatého Lva.<sup>791</sup> Romanides nicméně dokázal, že i takto významný list musel být podroben pečlivému zkoumání speciální komisí, než byl jako sněmovní dokument přijat. V žádném případě nešlo o zásah domnělého primátu římského patriarchy.<sup>792</sup> Gray ale upozornil, že sněmovní Otcové takto vůbec po přečtení Lvova *Tomu* nezareagovali, resp. nezareagovali pouze výše uvedeným výrokem<sup>793</sup>, zvolali navíc: „*Tak učil Cyril. Věčná paměť Cyrilovi. Lev a Cyril učí stejně. To je pravá víra ... To je víra Otců.*“<sup>794</sup> Jedná se o zkrácenou podobu celého výroku, který jsem výše uvedl. Gray dále upozornil na to, že měřítkem pro Orthodoxii byl svatý Cyril<sup>795</sup>, stejně jako Romanides, tak i Gray potvrdil, že list svatého římského patriarchy musel být podroben zkoumání, zdali je ve shodě s Cyrilovou christologií<sup>796</sup>. Jedná se tedy o jednoznačný důkaz toho, že Chalkedonský sněm byl v souladu s učením, které hlásal svatý Cyril. Gray napsal, že IV. ekumenický sněm byl „*téměř jednomyslně cyrilský*“, neboť ve všech směrech respektoval dědictví svatého alexandrijského arcibiskupa.<sup>797</sup> Ani nové krédo zohledňující Cyrilovu teologii ale monofyzitům

---

<sup>786</sup> LEV VELIKÝ – papež, op. cit., s. 30.

<sup>787</sup> ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 56.

<sup>788</sup> *Mansi*, VI, 972-973. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 56.

<sup>789</sup> *Actio IV*. In: *A.C.O. II*, 1, 2, s. 123. – citováno podle: GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 10.

<sup>790</sup> SAMSOUR, Josef, op. cit., s. 209.

<sup>791</sup> GELMI, Josef, op. cit., s. 34.

<sup>792</sup> *Srovnej*: SAMSOUR, Josef, op. cit., s. 211.

<sup>793</sup> GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 9.

<sup>794</sup> *Actio III*, 23. In: *A.C.O. II*, 1, 2., s. 81. – citováno podle: GRAY, Patrick, T. R., op. cit., s. 9.

<sup>795</sup> GRAY, Patrick, T. R., op. cit., s. 9.

<sup>796</sup> *Ibidem*.

<sup>797</sup> *Ibidem*, s. 10.

nestačilo, ba naopak. Závěrem je nutno dodat, že *Tomus ad Flavianum* není tak hojně komentován pravoslavnými teology jako Chalkedonské vyznání víry, Koptové na druhou stranu ocenili i některé komentáře ke Lvovu *Tomu*, které se snaží přiblížit chalkedonskou christologii ke koptské christologii<sup>798</sup>.

Druhým teologickým důvodem odmítnutí Chalkedonu je sestavení Chalkedonského vyznání víry pod nátlakem císařských úředníků a římských legátů.<sup>799</sup> I tentokrát Malaty použil pro svou tezi oporu v jiném autorovi, v tomto případě v Grillmeierovi.<sup>800</sup> Grillmeier potvrdil, že chalkedonská dogmatická formulace byla sestavena na žádost samotného císaře Markiana. Připustil ale, že sestavení nového kréda – přesněji řečeno písemné vyjádření chalkedonské Orthodoxy – bylo nevyhnutelné. Speciální komise vedená svatým patriarchou Anatoliem, která měla na starost sestavit nové vyznání víry, sestavila nejdříve krédo, v němž převládala Cyrilova terminologie, neboť se chtěla vyhnout přílišnému zdůrazňování Lvova dyofyzitismu obsaženou v jeho *Tomu ad Flavianum*, místo Lvovy formulace *έν δύο φύσεσιν* – ve dvou přirozenostech – spornou formulaci *έκ δύο φύσεων* – ze dvou přirozeností. Původní krédo se ale bohužel nedochovalo. Do celé záležitosti se vložili císařští zmocněnci a římské legáty a prosadili, že základem pro nové vyznání víry musí být právě Lvův *Tomu*.<sup>801</sup> Malaty označil toto vměšování se císařských úředníků a římských legátů do sestavování tak důležitého věroučného dokumentu za opovázlivost, neboť s původním krédem, které bylo představeno 22. října 451<sup>802</sup>, souhlasila drtivá většina východních biskupů, samozřejmě kromě papežských legátů a těch, u nichž převládaly nestoriánské sklony<sup>803</sup>. Svatý Anatolios se obrátil na přítomné biskupy s dotazem, zdali jsou s krédem, které vytvořili před zásahem císařských zmocněnců a římských legátů. Drtivá většina mu odpověděla<sup>804</sup>: „*Vyznání víry vyhovuje všem, to je víra Otců. Kdo by ji odmítl, budiž anathematizován. Smýšlí-li kdokoliv jinak, budiž anathematizován. Vypud'te nestoriány. Tato definice vyhovuje všem. Pokud někdo odmítá odsouzení Nestoria, ať je vyloučen z tohoto sněmu.*“<sup>805</sup> Nebylo tudíž divu, že komise, jež se podílela na sestavení nového vyznání víry, zdráhala krédo přepracovat, považovala ho totiž za plně orthodoxní, k přepracování se ale nakonec pod nátlakem císařských úředníků a římských legátů

---

<sup>798</sup> SAMUEL – Rev. Fr., op. cit., s. 19. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 15.

<sup>799</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>800</sup> Srovnej: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>801</sup> GRILLMEIER, Aloys – S. J., op. cit., s. 480.

<sup>802</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>803</sup> *Mansi*, IV, 104. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>804</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>805</sup> *The letter of Dioscorus to Secundinus*. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143-144.

odhodlali.<sup>806</sup> Nové vyznání víry bylo přečteno 25. října za přítomnosti císařského páru – Markiana a svaté Pulcherie, podpisem ho ztvrdilo 355 přítomných biskupů, uvádí se dokonce počet 150.<sup>807</sup> Tradice mluví dokonce o 630 svatých otcích.<sup>808</sup> Tixeront poznamenal, že většina na sněmu přítomných biskupů byla proti sestavení nového vyznání víry. Žádali pouze, aby byly prostudovány sněmu předložené dokumenty, které měly být následně shledány, zdali jsou v souladu s pravověrným učením, nebo ne.<sup>809</sup> Malaty prohlásil, že nové vyznání víry mělo posloužit císaři ke sjednocení celého křesťanského Východu pod nadvládou Konstantinopole.<sup>810</sup> Císařovým záměrem bylo ponížit Alexandrii – definitivně ji svrhnout z pozice hegemonu Východu a na její místo definitivně ustanovit Konstantinopol.<sup>811</sup> K tomu využil i svatého Lva Velikého, jenž se považoval za nejvyššího představitele Církve v celém tehdy známém křesťanském světě.<sup>812</sup> Koptové, ale i ostatní národy odmítající Chalkedon posměšně označili ty, kteří přijali závěry tohoto ekumenického sněmu, jako melchity – od syrského slova *melek*, které označuje vládce – krále či císaře.<sup>813</sup> Mashreki prohlásil, že Koptové nazývají ty, kteří přijali Chalkedon, císařští, neboť slepě následovali víru římského císaře.<sup>814</sup> Nyní se dostávám k druhému klíčovému bodu týkajícího se Chalkedonského vyznání víry, a to, že došlo k upřednostnění formulace *év δύο φύσεων* – ve dvou přirozenostech – formulací *ék δύο φύσεων* – ze dvou přirozeností. Dióskoros byl ochoten akceptovat druhou jmenovanou formulaci, neodmítal vyznání, že jedna Kristova přirozenost vznikla ze dvou přirozeností.<sup>815</sup> Šínúda III. zdůraznil, že koptská christologie, jíž se budu věnovat podrobněji níže, učí, že jedna přirozenost vtěleného Boha Logu vznikla v okamžiku Vtělení v lůně Bohorodičky sjednocením božské a lidské přirozenosti, to ostatně podle Koptů odpovídá učení svatého Cyrila Alexandrijského<sup>816</sup>. Není zdůrazněna ani jedna přirozenost – ani božství, ani lidství – ale jednota obou přirozeností v jedné Kristově přirozenosti.<sup>817</sup> Podle názoru Camelota je Chalkedonské vyznání víry „méně kompromisem nebo obratnou směsí protikladných pojetí než

---

<sup>806</sup> PERRY, S. G. F., op. cit., s. 393. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 144.

<sup>807</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 273, 274.

<sup>808</sup> NOVÁK, Jiří A. – protojerej a JAN – biskup žatecký, eds., op. cit., s. 4.

<sup>809</sup> TIXERONT, op. cit., s. 89. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>810</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>811</sup> EL-MASRY, Iris H., op. cit., s. 74-75. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>812</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>813</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 152.

<sup>814</sup> MASHREKI, Yohanna Naseef Sh. – Fr., op. cit., s. 41.

<sup>815</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 144.

<sup>816</sup> SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 8.

<sup>817</sup> Ibidem, s. 10.

*spíše bodem, v němž se sbíhají různé teologické tradice*<sup>818</sup>. Halleux by ale oponoval, podle jeho studie se celá chalkedonská dogmatická definice inspiruje christologií svatého Cyrila.<sup>819</sup> O tom, že celý Chalkedonský sněm bral jako měřítko Orthodoxy svatého Cyrila, prohlašoval i Gray.<sup>820</sup> Drobner označil Chalkedonské vyznání víry za „úspěšné vyvrcholení a koncový bod sloučení alexandrijské a antiochijské christologie“, zejména ve vyjasnění terminologie<sup>821</sup>. Koptové jsou ale opačného názoru. Šinúda III. prohlásil, že Chalkedon umožnil návrat nestoriánství do pravověrného učení, neboť rozlišováním dvou přirozeností v Kristu po Vtělení rozdělil osobu Bohočlověka na dvě osoby, jak to činil Nestorios.<sup>822</sup> Upřednostnění Lvovy formulace *έν δύο φύσεσιν* před formulací *έκ δύο φύσεων*, kterou byl ochoten alexandrijský arcibiskup akceptovat<sup>823</sup>, a vůbec akcentace Lvovy christologie nejen v novém vyznání víry, ale také přijetím jeho slavného *Tomu* vedlo k postupné odluce egyptské církve od Pravoslavné církve<sup>824</sup>. Malaty označil formulaci *έν δύο φύσεσιν* za novum, která neměla do Chalkedonu žádnou oporu v patristické teologii, naproti tomu formulaci *έκ δύο φύσεων* za tradiční.<sup>825</sup> Ostatně ji používal i svatý Cyril.<sup>826</sup> Pro sumarizaci připomínám ještě jinými slovy, že svatý Cyril zdůrazňoval, že v jedné osobě Krista se sjednotily dvě přirozenosti, osoba Bohočlověka nevznikla ve dvou přirozenostech, to by potom znamenalo, že nedošlo k jejich skutečnému sjednocení<sup>827</sup>. Chalkedon, jak uvedl McGuckin, zachoval Cyrilův důležitý důraz na to, že Kristus se pozůstává ze dvou od sebe neoddělitelných přirozeností. Svatý Cyril to použil jako argument proti Nestorioví, který měl tendenci rozdělovat Krista na dvě od sebe oddělené osoby. Ani tato snaha začlenit Cyrilovo učení do Chalkedonského vyznání víry se nesetkala u Cyrilových přívrženců s úspěchem.<sup>828</sup> Gray označil formulaci *έκ δύο φύσεων* „neadekvátní pro obranu Cyrilovy christologie proti eutychiánu“, vyčetl ji její dvojznačnost, protože byla používána jak ortodoxními, tak eutychiány. Přijetí svatým Lvem používané formulace *έν δύο φύσεσιν*, jak zdůraznil Gray, neznamená „upozadění cyrilovské christologie a upřednostnění christologie antiochijské a západní“. Drtivá většina účastníků Chalkedonského sněmu byli stoupenci

---

<sup>818</sup> CAMELOT, P.-T. *Éphèse et Chalcedoine*. In: *HCO* 2. Paris, 1962, s. 159. – citováno podle: DROBNER, Hubertus R., op. cit., s. 629.

<sup>819</sup> FARRUGIA, Edward G., op. cit., s. 221.

<sup>820</sup> Srovnej: GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 9-10.

<sup>821</sup> DROBNER, Hubertus R., op. cit., s. 629.

<sup>822</sup> SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 15.

<sup>823</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 144.

<sup>824</sup> DROBNER, Hubertus R., op. cit., s. 629.

<sup>825</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 15.

<sup>826</sup> Srovnej: First Letter of Cyril to Succensus, op. cit., s. 355.

<sup>827</sup> MCGUCKIN, John Anthony, op. cit., s. 355.

<sup>828</sup> Ibidem.

Cyrlivy christologie.<sup>829</sup> Není tedy divné, že se přítomní biskupové-cyriáni tvořící většinu sněmovních Otců zdráhali přijmout formulaci *έν δύο φύσεσιν*, jež neměla žádnou oporu v Cyrilově christologii, nakonec přece jenom souhlasili s přijetím Lvovy formulace. Napomohlo tomu i naléhání římských legátů dožadujících se přijmout Lvův *Tomus* jako věroučný dokument a císařské strany.<sup>830</sup> Většina přítomných biskupů-cyriánů i přes počáteční rozpaky nakonec došla k závěru, že formulace *έν δύο φύσεσιν* je nejenže vhodnější než Cyrilova *έκ δύο φύσεων*, ale také, že v žádném případě není v rozporu s Cyrilovou christologií, naopak je s ní ve shodě<sup>831</sup>, neboť, jak jsem již výše uvedl, perfektně zaštiťuje Cyrilův dyofyzitismus, zároveň také chrání čistotu Orthodoxy proti eutychiánským desinterpretacím<sup>832</sup>. Dva apofaticky formulované přívlastky způsobu sjednocení dvou přirozeností v Kristu<sup>833</sup> – „nerozlučně (*άδιαιρέτως*), neoddělitelně (*άχωρίστως*)“<sup>834</sup> – jsou navíc jasně zaměřeny proti nestoriánství<sup>835</sup>. Koptové dodnes těžko nesou, že místo Cyrilovy christologie zaujmula Lvova christologie, byť samozřejmě všechny dokumenty Chalkedonského sněmu jsou v souladu rovněž s christologií svatého alexandrijského arcibiskupa, jak uvedl Romanides.<sup>836</sup> Dióskoros – který je v Koptské ortodoxní církvi uctíván jako světec a který je považován za pokračovatele alexandrijské tradice, jež jde od svatého Athanasia Velikého a svatého Cyrila k němu<sup>837</sup> – byl svatým Lvem Velikým ponížěn, s čímž se Koptové rozhodně nehodlali smířit. Obě strany se vydaly dvěma odlišnými cestami – Pravoslavná církev se vydala cestou chalkedonské Orthodoxy zdůrazňující dvě přirozenosti v jedné osobě Krista, zatímco Koptská ortodoxní církev je vnímána druhou – dyofyzitskou – stranou jako monofyzitská, tedy heterodoxní<sup>838</sup>.

A konečně třetím teologickým důvodem odmítnutí Chalkedonu koptskými křesťany bylo uvedení blahoslaveného Theodóréta z Kyrru a jeho přívržence Ibase z Edessy do úřadu,

---

<sup>829</sup> GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 13.

<sup>830</sup> Actio V, 9. In: *A.C.O.* II, 1, 2, s. 123. – citováno podle: GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 12. GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 12

<sup>831</sup> GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 13.

<sup>832</sup> Ibidem.

<sup>833</sup> LOSSKY, Vladimír, op. cit., s. 68.

<sup>834</sup> Dogma šestsetřiceti svatých otců čtvrtého všeobecného sněmu chalkedonského o dvou přirozenostech v jedné osobě Pána našeho, Ježíše Krista, op. cit.

<sup>835</sup> LOSSKY, Vladimír, op. cit., s. 68.

<sup>836</sup> ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 55.

<sup>837</sup> Srovnej: SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 18. Srovnej také: ISHAK, Shenouda M. – Fr. a BIBAWY, Anthony – Dn., op. cit., s. 276.

<sup>838</sup> DROBNER, Hubertus R., op. cit., s. 629.



přestože, jak dodal Malaty, byly „dobře známými nestoriány“<sup>839</sup>. Jeho tvrzení potvrdil i Chadwick, který poznamenal, že „zatímco nestoriáni (blahoslavený) Theodórétos a Ibas z Edessy byly uvedeni zpět do svých úřadů, byl Nestorios odsouzen jako heretik“<sup>840</sup>. Romanides dokonce prohlásil, že blahoslavený Theodórétos zastával heretické učení po celou dobu, kdy jej podporoval svatý římský patriarcha Lev. Důkazem toho je mj. list, který svatý Lev adresoval blahoslavenému kyrrskému biskupovi, ve kterém mluví o „jejich společném vítězství na Chalkedonském sněmu“, ale zároveň mu vyčítá „jeho otálení se souhlasem odsouzení Nestoria“. Blahoslavený Theodórétos se přiznal k orthodoxní víře až poté, co se stal členem komise zasedající v Chalkedonu, resp. po zjištění, že Lvův *Tomus ad Flavianum* není v rozporu s Cyrilovými *Dvanácti anathematy*. Romanides poznamenal, že blahoslavený Theodórétos nebyl na II. efezském sněmu v roce 449 odsouzen neprávem, odmítal totiž přijmout odsouzení Nestoria a závěry III. ekumenického sněmu. To bylo stejné i v případě Ibase z Edessy. Chalkedonský sněm dal oběma možnost učinit pokání v podobě, že přijmou odsouzení Nestoria a závěry III. ekumenického sněmu. Romanides dále zdůraznil, že závěry II. efezského sněmu byly v roce 451 součástí římského práva a musely být tedy rozebrány po jednotlivých bodech – některé byly odmítnuty, některé ale přijaty. Ačkoliv si svatý římský patriarcha přál, aby závěry tohoto sněmu byly kompletně anulovány bez jakéhokoli prozkoumání, nestalo se tak. A právě odsouzení blahoslaveného kyrrského a edesského biskupa bylo potvrzeno. Oběma však byla dána možnost pokání.<sup>841</sup> Theodórétově christologii se věnoval Romanides ve své jiné studii<sup>842</sup>, z níž vyjdu, abych učení, které zastával před Chalkedonem, blahoslavený kyrrský biskup přiblížil. Blahoslavený Theodórétos vyznával, že „Ten, kdo se narodil z Panny (Marie) je soupodstatný s Otcem podle Svého božství a soupodstatný s námi (lidmi) podle Svého lidství“<sup>843</sup> a že byl Kristus zrozen přede všemi věky z Otce a že se v čase narodil „Ten stejný Kristus“ z Panny Marie, která je Bohorodičkou<sup>844</sup>. Romanides připustil, že Theodórétovy formulace nejsou nestoriánské, ale také podotkl, že nejsou plně orthodoxní<sup>845</sup>, neboť „jméno Kristus“ představovalo pro blahoslaveného Theodóréta pouze jakési „pojmenování Logu“, a to z důvodu že jen „Jednorozený Syn Boží přijal člověka, popř. lidství, které se zrodilo z Panny (Marie)“<sup>846</sup>.

---

<sup>839</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 142.

<sup>840</sup> CHADWICK, H. *The Early Church*, 1974, s. 203. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 142.

<sup>841</sup> ROMANIDES, John S., op. cit.

<sup>842</sup> Srovnej: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 59-70.

<sup>843</sup> ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 59-60.

<sup>844</sup> P. G., 83, 1420. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 60.

<sup>845</sup> ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 60.

<sup>846</sup> P. G., 83, 264B, 280-281. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 60.

Blahoslavený Theodórétos do přijetí plné orthodoxní víry v podstatě odmítal úplné vhypotazování božského Logu. Učil mj. také, že pouze jména vztahují se k božské přirozenosti určují Logos.<sup>847</sup> To není pravda, jelikož všechny christologické tituly – ať už se vztahují k jeho božství či lidství – definují Krista, neboť v jedné osobě Krista se sjednotily obě přirozenosti – božská i lidská.<sup>848</sup> Když blahoslavený Theodórétos, poznamenal Romanides, říkal, že „*Ten, kdo se narodil z Panny (Marie) je soupodstatný s Otcem, neměl na mysli, že Ten, který se narodil tělesně z Marie (Panny) je soupodstatný s Otcem*“. Titul Kristus podle něj označovalo „*Logos v těle*“. Snažil se tak vyhnout Nestoriovu tvrzení o tom, že „*Kristus je Syn Davidův a že Syn Boží je s ním sjednocen v Jeho jedné Osobě (Krista)*“.<sup>849</sup> Ale přesto, jak uvedl Romanides rozlišoval „*Jednorozeného Syna*“ a „*Krista v (Nikajsko-konstantinopolském) vyznání víry*“, jméno Ježíše Krista tak není titulem Jednorozeného Syna, neboť se jedná o příjemce všech atributů vztahujících se k lidství, jako narození, utrpení, smrt pohřbení a vzkříšení.<sup>850</sup> Jméno Kristus tak v sobě sdružuje všechny lidské prvky a je pouhým predikátem druhé osobě Nejsvětější Trojice v těle<sup>851</sup>, z toho plyne, že to byla pouze „*prosopa Krista, která trpěla, zemřela a byla pohřbena v hrobě*“<sup>852</sup>. Romanides odkázal na slova svatého apoštola Pavla, který když psal, že byl ukřižován Pán slávy, nemyslel, že by byl ukřižován Pán slávy v těle, ale že bylo ukřižováno tělo Pána slávy.<sup>853</sup> (1K 2,8) Blahoslavený Theodórétos ale chtěl očistit své jméno před celým sborem sněmovních Otců, snažil se dokázat svou pravověrnost, přestože jej zpočátku nechtěl sněm vyslyšet a obviňoval ho z nestoriánství<sup>854</sup>, sněmovní Otcové i přes počáteční odpor ho vyslyšet po něm požadovali vyslovit anathema proti Nestoriov<sup>855</sup>, přestože měl původně snahy Nestoriovu učení ospravedlnit, resp. uvést na pravou míru<sup>856</sup>. Blahoslavený kyrrský biskup nakonec prohlásil: „*Budiž anathematizován Nestorios a všichni, kdo nevyznávají, že přesvatá Panna Maria je Bohorodičkou, a ti, kdo rozdělují jednoho Jednorozeného Syna na dva (Syny)*“.<sup>857</sup> To, že blahoslavený Theodórétos vynesl 26. října toto protinestoriánské anathema přiznal

---

<sup>847</sup> Ibidem. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 60.

<sup>848</sup> Ibidem, 83. 148AB, 252CD, 231A. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 60.

<sup>849</sup> ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 60.

<sup>850</sup> P. G., 83, 280BCD-281B. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 60.

<sup>851</sup> ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 60.

<sup>852</sup> P. G., 83, 257CD, 261BCD. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 60.

<sup>853</sup> Ibidem, 83, 280AB. – citováno podle: ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof., op. cit., s. 61.

<sup>854</sup> КАПТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 276.

<sup>855</sup> QUASTEN, Johannes, op. cit., s. 537.

<sup>856</sup> КАПТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 276.

<sup>857</sup> QUASTEN, Johannes, op. cit., s. 537.

i Malaty.<sup>858</sup> Následujícího dne<sup>859</sup> byl vyslýchán Theodórétův přívrženec<sup>860</sup> a podle Tixentona „zapřísáhlý protivník“ svatého Cyrila Alexandrijského<sup>861</sup> Ibas z Edessy.<sup>862</sup> I edesský biskup byl zproštěn obvinění<sup>863</sup> z nestoriánství, neboť také pronesl anathema proti Nestoriovi<sup>864</sup>. Římští legáti předložili navíc sněmu list adresovaný Marovi, ardaširskému biskupovi<sup>865</sup>, kde reagoval na obvinění z monofyzitismu, které vyřknul proti němu svatý Cyril, stalo se tak ještě před podepsáním *Formulace sjednocení* v roce 433<sup>866</sup>, legáti svatého římského patriarchy navíc trvali, že obsah listu je v souladu s Orthodoxií<sup>867</sup>. Malaty uvedl, že stejný list byl v roce 553 odsouzen na V. ekumenickém sněmu v Konstantinopoli.<sup>868</sup> List byl napsán v syrštině, zachovala se jen část jeho řeckého překladu v aktech IV. ekumenického sněmu.<sup>869</sup> Na tomto nadcházejícím ekumenickém sněmu byly odsouzeny tzv. Tři kapitoly, tj. osoba a dílo Theodora z Mopsuestie, spisy blahoslaveného Theodóréta z Kyrru neslučující se s chalkedonskou Orthodoxií a Ibasův list Marovi<sup>870</sup>, ve kterém vyzývá jeho adresáta k obraně učení Theodora z Mopsuestie a boji proti Cyrilovým *Dvanácti anathematům*<sup>871</sup>. I Kartašev upozornil na nechalkedonský argument proti Chalkedonskému sněmu. Poznamenal, že nechalkedonité považují Chalkedon za vítězství Nestoria, a to navzdory tomu, že byl anathematizován. Ekumenický sněm totiž ospravedlnil jeho „staré přátele“ – blahoslaveného Theodóréta a Ibase.<sup>872</sup> Odpovědí na tyto nechalkedonské námitky, že sněm byl laděn nestoriánsky, neboť ospravedlnil obhájce Nestoria a odpůrce svatého Cyrila<sup>873</sup>, byl právě edikt o Třech kapitolách vydaný někdy v roce 544 svatým císařem Justiniánem Velikým, kterým odsoudil díla Theodora

---

<sup>858</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>859</sup> Ibidem.

<sup>860</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 276.

<sup>861</sup> TIXERONT, op. cit., s. 52. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>862</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>863</sup> Ibidem.

<sup>864</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 277.

<sup>865</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>866</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 276.

<sup>867</sup> *Mansi*, VII, 261. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143.

<sup>868</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 143. Srovnej: КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 350.

<sup>869</sup> KRAFT, Heinrich, op. cit., s. 147.

<sup>870</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 350.

<sup>871</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 159.

<sup>872</sup> КАРТАШЕВ, Антон Владимирович, op. cit., s. 277.

<sup>873</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 159.

z Mopsuestie, blahoslaveného Theodóréta z Kyrru a Ibase z Edessy<sup>874</sup>. Edikt odsuzující Tři kapitoly se nedochoval.<sup>875</sup> Tento edikt svatého císaře Justiniána vzbudil v církevních kruzích značný rozruch, silný odpor vyvolal zejména na Západě, zvláště v severní Africe<sup>876</sup>, viděli v něm jakousi „revizi Chalkedonského sněmu, a tím i snížení autority římské církve, která měla díky Tomu (svatého římského patriarchy) Lva významnou zásluhu na jeho úspěchu“<sup>877</sup>. Mnozí jej totiž chápali jako přímé odsouzení osob<sup>878</sup>, které „zemřely s Církví v míru a nebyly odsouzené na IV. ekumenickém sněmu“<sup>879</sup>. Ačkoliv se dekret nedochoval, Amman se pokusil zrekonstruovat jeho obsah, kde bylo jasně stanoveno, že byla odsouzena osoba i spisy Theodora z Mopsuestie, co se týče blahoslaveného Theodóréta a Ibase, byly odsouzeny pouze některé jejich spisy<sup>880</sup>. Kromě toho došlo k ostrému vystupování proti právu císaře vměšovat se do dogmatických otázek.<sup>881</sup> Samotný blahoslavný kyrrský biskup naléhal na sněm, aby prozkoumal nejen jeho sporné výroky, ale také výroky Theodora z Mopsuestie a Ibase z Edessy. Jeho žádosti vyhověno bohužel nebylo.<sup>882</sup> Nebudu se dále zabývat touto problematikou, neboť výrazně přesahuje časový rámec doby, kdy se konal Chalkedonský sněm, nicméně je potřeba podotknout, že pouze Theodor z Mopsuestie byl na V. ekumenickém sněmu v Konstantinopoli v roce 553 posmrtně odsouzen jako heretik<sup>883</sup>, v případě zbývajících dvou osob šlo, jak jsem již výše poznamenal, pouze o odsouzení nestoriánských tezí v jejich dílech<sup>884</sup>. Jak blahoslavený Theodórétos, tak Ibas z Edessy na Chalkedonském sněmu otevřeně vyslovili anathemu proti Nestoriovovi, čímž se automaticky zřekli svých nestoriánských tezí ve svých dílech.<sup>885</sup> V žádném případě se nejednalo o popření chalkedonské Orthodoxy, jednalo se, jak podotkl Gray, o „odpověď výhrady nechalkedonitů“ proti závěrům Chalkedonského sněmu. Odpůrci tohoto sněmu měli

---

<sup>874</sup> KRYŠTOF – biskup olomoucko-brněnský. *Úvod a přehledné dějiny byzantského státu: byzantologie*, vol. I. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ v Prešově, 1995, s. 40. ISBN 80-7097-325-0. GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 65.

<sup>875</sup> GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 65.

<sup>876</sup> KRYŠTOF – biskup olomoucko-brněnský, op. cit., s. 41.

<sup>877</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 160.

<sup>878</sup> Ibidem, s. 159.

<sup>879</sup> KRYŠTOF – biskup olomoucko-brněnský, op. cit., s. 41.

<sup>880</sup> AMMAN, E. Trois-chapîtres (Affaire des). In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XV, 2. Paris: Letouzey, 1950, coll. 1889. – citováno podle: GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 65.

<sup>881</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 160.

<sup>882</sup> Ibidem, s. 159.

<sup>883</sup> KRYŠTOF – biskup olomoucko-brněnský, op. cit., s. 41.

<sup>884</sup> Ibidem.

<sup>885</sup> MEYENDOFF, J. *Christ in Eastern Christian Thought*. Washington and Claveland: Corpus Book, 1969, s. 60. – citováno podle: GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 65.

pocit, že v roce 451 nedošlo k úplnému potření nestoriánství.<sup>886</sup> Problém s monofyzitismem tím ale tak vyřešen nebyl<sup>887</sup>, neboť v provinciích s převahou monofyzitismu bujely separatistické tendence<sup>888</sup> přiživované nacionalismem tamních národů. O tom blíže pojednám v následující podkapitole. Úplně závěrem k tomuto bodu bych rád ve zkratce doplnil osudy obou rehabilitovaných Nestoriových stoupenců po Chalkedonském sněmu. Blahoslavený Theodórétos se stal opět kyrrským biskupem.<sup>889</sup> Vedl klidný život a věnoval se literární činnosti.<sup>890</sup> Biskupem v Kyrru byl do roku 458 a v roce 466 zesnul.<sup>891</sup> Je uctíván jako blahoslavený a je řazen mezi pravověrné učitele.<sup>892</sup> Ibas z Edessy byl rovněž uveden zpět do svého úřadu, biskupem v Edesse byl do roku 457<sup>893</sup>.

Na závěr k teologickým důvodům odmítnutí závěrů Chalkedonského sněmu bych rád poznamenal, že nejen Koptové, ale i ostatní národy odmítající tento ekumenický sněm – Arméni, Syřané, ale i Etiopané – nebojují proti tomuto sněmu jako takovému, ale – to je potřeba zdůraznit – proti nestoriánství, jemuž tento sněm pomohl podle pohledu z pozice nechalkedonských církví proniknout zpět do patristické teologie<sup>894</sup>. Tento argument byl ale vyvrácen. Na mnoha místech bylo jasně zdůrazněno, že chalkedonská Orthodoxie nepopírá ortodoxní učení hlásané svatým alexandrijským arcibiskupem Cyrilem Alexandrijským, který byl – jak jsem výše uvedl – pro sněmovní Otce primárním měřítkem křesťanské Orthodoxie. Svatý alexandrijský arcibiskup je měřítkem pravověrného učení i pro rodinu nechalkedonských církví, s tím rozdílem, že výklad jeho učení se liší od toho, které vyznává Pravoslavná církev. Skutečnost je taková, že stejně jako byl Nestoriem pozitivně přijat *Tomus ad Flavianum*, tak se pozitivního přijetí dočkaly i závěry Chalkedonského sněmu u stoupenců Theodora z Mopsuestie a Nestoria ve východní Sýrii, Mezopotámii a Persii.<sup>895</sup>

## 6.2 Neteologické důvody

V této podkapitole se zaměřím na neteologické důvody odmítnutí závěrů Chalkedonského sněmu Kopty, které nejsou méně důležité než důvody teologické. Jak je ale

---

<sup>886</sup> GRAY, Patrick T. R., op. cit., s. 65-66.

<sup>887</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 162.

<sup>888</sup> Srovnej: KRYŠTOF – biskup olomoucko-brněnský, op. cit., s. 40.

<sup>889</sup> QUASTEN, Johannes, op. cit., s. 537.

<sup>890</sup> SAMSOUR, Josef, op. cit., s. 149.

<sup>891</sup> QUASTEN, Josef, op. cit., s. 537.

<sup>892</sup> *Mansi*, 7, 189. – citováno podle: QUASTEN, Josef, op. cit., s. 537.

<sup>893</sup> KRAFT, Heinrich, op. cit., s. 147.

<sup>894</sup> MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 8.

<sup>895</sup> SAMUEL – Rev. Fr., op. cit., s. 120. – citováno podle: MALATY, Tadros Y. – Fr., op. cit., s. 8.

vidno, neteologické důvody, zejména politické, se odrazily i v teologických důvodech. Oběma následujícím neteologickým důvodům, které uvedla Pargačová<sup>896</sup>, se budu, stejně jako teologickým důvodům, podrobněji věnovat v jednotlivých odstavcích:

1. Vazba laiků na monofyzitské monastýry;
2. Koptský nacionalismus;

Byly to právě monastýry, které v Egyptě zaručovaly ekonomickou stabilitu, od 6. století už vlastnily velkou část půdy na egyptském venkově.<sup>897</sup> Pargačová upozornila na to, že koinobiální monastýry spravovaly své polnosti stejně jako jiní velkostatkáři. Půdu, kterou vlastnily, pronajímali drobným rolníkům, monastýr pro ně totiž představoval spolehlivého zaměstnavatele. Pokud se polnosti nacházely příliš daleko od monastýru a jejich správa by tak znamenala porušení řehole, byly obdělávány najatými rolníky, na které dohlížel správce.<sup>898</sup> Představitelé monastýrů, mezi nimiž přední místo zaujímá zejména postava Šenúty Velikého, hájili zájmy a práva obyvatel z vesnic v okolí monastýru v případě, že je pohanští velkostatkáři vydírali nebo zatěžovali daněmi.<sup>899</sup> Na tomto místě bych rád přiblížil hospodářství a územně-správnímu členění Egypta v pozdní antice, abych popisovanou situaci zasadil do širšího kontextu. Egypt byl s velkou pravděpodobností nejbohatší římskou provincií, jeho rozhodující význam představoval pro zásobování celé římské říše obilím, proto byl nazýván „obilnicí Říma“, později „obilnicí Konstantinopole“. Hlavní plodinou byla pšenice, ta navíc představovala hlavní formu placení daní, s poměrně velkým přebytkem se pak mohlo volně obchodovat. Kromě daní, které byly placeny v obilí, existovaly i přímé daně, uvalené na různé produkty nebo vybírané jako daň z hlavy. Zdanění se ale obecně týkalo pouze dospělých ve věku od 14 do 62 let. Z Egypta se do všech koutů říše vyvážely i nerostné suroviny, zejména zlato a drahé kameny, předně porfyrt. Nerostné bohatství provincie se dobývalo ve velké míře také v lomech. Egypt byl navíc výchozí základnou pro obchodní cesty do nitra Afriky i nějakou dobu také do Indie. Z Afriky se dovážela exotická zvířata pro hry v cirku, eben a další exotické odrůdy dřeva, kožešiny nebo pštrosí pera, z Indie perly, pepř, koření, kadidlo či myrha. Opačným směrem putovalo víno, obilí, textil, keramika a otroci. Od Augustovy vlády měl proto specifické postavení – představoval osobní majetek císaře. Proto byl spravován prefektem buď z řad jezdců, tj. nižší římské aristokracie, nebo z řady patricijů, po určité době bylo do něj dokonce zakázáno vstoupit. Správní systém, zavedený za vlády císaře Augusta, se příliš nelišil od toho,

---

<sup>896</sup> PARGAČOVÁ, Viola, op. cit., s. 37, 38.

<sup>897</sup> BAGNALL, R. *Egypt in Late Antiquity*. Princeton, 1993, s. 301. – citováno podle: PARGAČOVÁ, Viola, op. cit., s. 37.

<sup>898</sup> PARGAČOVÁ, Viola, op. cit., s. 37.

který fungoval v Egyptě za vlády Ptolemaiovců. V čele krajů – nomů – stáli stratégové. Kraje se pak dělily na menší správní celky – toparchie – které byly obvykle tvořeny 8-15 vesnicemi. Stratégové pocházeli nejprve z Alexandrie, později se ale stále ve větší míře rekrutovali z elit jednotlivých nomů. Samospráva Alexandrie se do značné míry udržela. Na konci 3. století byl Egypt v rámci východního správního celku – diecéze – rozdělen na dvě samostatné provincie. Od Konstantinovy doby byl rozdělen na 5-6 provincií, které ale existovaly – opět v rámci jednoho většího správního celku – až od konce 4. století. Na nižší úrovni došlo postupem času v posílení role místních samospráv. Tento systém se nazýval *leitúrgia* a znamenal nahrazení stálých úředníků dočasně jmenovanými představiteli místních elit. Postupem času se tento systém změnil v tíživou povinnost. Držitelé jednotlivých úřadů, které byly navíc víceméně dědičné, z představitelů tamních elit ručili za plnění povinností spjatých s vykonávanými úřady a s povinnostmi, které příslušely jednotlivým úřadům, včetně výběru daní, svým vlastním majetkem.<sup>900</sup> Není tedy překvapující, že tyto úřady představovaly pro jejich vykonavatele břemeno, neboť při ekonomických obtížích říše rychle chudli<sup>901</sup>. Mezi vlastníky půdy patřily ale i bohatí velkostatkáři<sup>902</sup>, proti nimž vystupoval Šenúta. V 5. století docházelo k postupnému rozpadu původní střední třídy, která pod tíhou *leitúrgie* zchudla – své existenční problémy řešila buď útekem, nebo odchodem do monastýrů – a k tomu se dostali právě velkostatkáři, kteří více a více přijímali některé povinnosti státní správy, čímž oslabovali ústřední moc.<sup>903</sup> Nutno podotknout, že mezi tyto bohaté vlastníky půdy patřily i samotné monastýry a církevní hodnostáři<sup>904</sup>. Podle mého názoru kritizoval Šenúta hlavně bohaté velkostatkáře nekoptského původu, kteří utlačovali místní obyvatele. Svou hypotézu jsem si ověřil, podle Wilfreda C. Griggse Šenúta označoval jako Řeky (tj. Heléni) nekřesťany<sup>905</sup>, tedy pohany. Jelikož Šenúta žil většinu života před Chalkedonem, není pravděpodobné, aby Řeky nazýval melchity – přívržence Chalkedonského sněmu<sup>906</sup>. Pro úplnost dodávám, že Šenúta, narozený pravděpodobně v roce 348, zemřel buď mezi lety 451-452<sup>907</sup>, nebo, jak se současní badatelé

---

<sup>900</sup> BAREŠ, Ladislav, VESELÝ, Rudolf a GOMBÁR, Eduard. *Dějiny Egypta*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009. Dějiny států, s. 140, 152-153. ISBN 978-80-7106-971-3.

<sup>901</sup> Ibidem, s. 153.

<sup>902</sup> Ibidem.

<sup>903</sup> Ibidem.

<sup>904</sup> Ibidem.

<sup>905</sup> GRIGGS, Wilfred C., op. cit., s. 198.

<sup>906</sup> Srovnej: MASHREKI, Yohanna Naseef Sh. – Fr., op. cit., s. 40-41.

<sup>907</sup> LADEUZE. Étude sur le cénobisme. In: *L'archimandrite d'Atripe mourut donc peu de temps après le Chalcedoine, le 1er juillet 452'*, s. 251. LEIPOLDT. *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentum*. Leipzig, 1903, s. 44-47. – citováno podle: BELL, David N. Introduction. In: BESA.

domnívají, v roce 466 ve věku 118 let<sup>908</sup>. Griggs<sup>909</sup> s odkazem na *Život Šenútův*, který sepal jeho žák a nástupce Besa<sup>910</sup>, uvedl, že Šenúta byl skutečně zastáncem chudých žijících v okolí monastýru, kteří byli svými pohanskými pány utlačováni. Besa doslova napsal: „... náš svatý otec abba Šenúta povstal a odešel do města Šmin, aby ztrestal pohany, jelikož utiskovali chudé.“<sup>911</sup> Slovo Řek – Helén – primárně v tomto kontextu znamená pohan. Jak Šenúta proti těmto pohanům zakročoval? Griggs zmínil událost, kdy jednomu pohanovi vyrval vlasy z hlavy, udeřil ho tváře, do které mu následně dýchl, nakonec ho odvedl do Nilu a dvakrát jej ponořil.<sup>912</sup> Nikdo tohoto bezvěrce už nikdy nespatriil, zmizel v Nilu.<sup>913</sup> Ti, kteří byli svědky této události, podle Besy pravili<sup>914</sup>: „*Toto je Boží síla, (Bůh) seslal rychle pomstu na bezbožné pohany, kteří nás tolik utiskovali.*“<sup>915</sup> I v tomto případě jsou Heléni – Řekové – ztotožněni s pohany.<sup>916</sup> Šenúta, o němž se ještě dále zmíním v dalším odstavci týkajícího se koptského nacionalismu, neměl s pohany žádné slitování – ničil nejen jejich bezbožné knihy, ale i jejich chrámy<sup>917</sup>. Mac Coull uvedl, že monastýry v údolí Nilu nevytvářely prostřednictvím vazeb s laiky pouze ekonomickou, ale i emoční bázi monofyzitského hnutí, a to zejména díky své charitativní činnosti zatímco Alexandrie byla egyptskými křesťany vnímána jako „*cizí, helénský, neegyptský*“ vládnoucí element, jelikož všichni alexandrijští hierarchové získali vzdělání v tamní katechetické škole, která byla zaměřena na formování teologie v kontextu řeckého filosofického myšlení.<sup>918</sup> Tím se vlastně pozvolně dostávám k druhému neteologickému důvodu odmítnutí Chalkedonského sněmu Kopty, a tím je koptský nacionalismus. Koptští mniši, mezi nimiž vynikal zejména zmíněný Šenúta, ale i jeho nástupci z řad mnichů, předně představitelů monastýrů, a kazatelů

---

*The Life of Shenoute*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publication, 1983. Cistercian Studies Series, sv. 73. s. 7. ISBN 978-0-87907-873-7.

<sup>908</sup> BELL, David N., op. cit., s. 7.

<sup>909</sup> Srovnej: GRIGGS, Wilfried C., op. cit., s. 198.

<sup>910</sup> BESA. *The Life of Shenoute*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publication, 1983. Cistercian Studies Series, sv. 73. s. 65. ISBN 978-0-87907-873-7.

<sup>911</sup> Ibidem.

<sup>912</sup> GRIGGS, Wilfred C., op. cit., s. 198.

<sup>913</sup> BESA, op. cit., s. 65-66.

<sup>914</sup> GRIGGS, Wilfred C., op. cit., s. 198.

<sup>915</sup> BESA, op. cit., s. 66.

<sup>916</sup> GRIGGS, Wilfred C., op. cit., s. 198.

<sup>917</sup> Srovnej: BESA, op. cit., s. 66.

<sup>918</sup> MAC COULL, L. S. B. *Dioscuros of Aphrodito, His Work and His World*. California, 1989, s. 148. – citováno podle: PARGAČOVÁ, Viola, op. cit., s. 37-38. Srovnej: GABRA, Gawdat, op. cit., s. 14.



se významně podílely na formaci koptské identity v 5. a 6. století.<sup>919</sup> Je třeba ještě jednou podotknout, že to byli právě mniši, kteří byli vůdci protichalkedonské opozice mezi Kopty<sup>920</sup>.

Druhým neteologickým důvodem zdůrazněný Pargačovou, proč Koptové odmítli Chalkedon, je koptský nacionalismus.<sup>921</sup> Doktor Jaroslav Franc výstižně označil odmítnutí Chalkedonu znamenalo pro Kopty „*krok k národní církvi*“.<sup>922</sup> Aleš zmínil, že protichalkedonského reakce národů žijící ve východní části římské říše, resp. ve východních oblastech Východořímské říše, měla dvojí příčinu – jednak politicko-separatistickou, jednak etnicko-separatistickou.<sup>923</sup> To, že monofyzitismus nebyl jen teologickým hnutím, ale i hnutím národnostně-kulturním potvrdil i docent Václav Ježek z pravoslavného prostředí.<sup>924</sup> Pro národy, mezi které patřily vedle Koptů také Syřani a Arménii, východních provincií Východořímské říše se stal monofyzitismus v podstatě národním vyznáním křesťanské víry.<sup>925</sup> Franzen toto heterodoxní hnutí na křesťanském Východě nazval politickým monofyzitismem.<sup>926</sup> Monofyzitismus měl v podstatě funkci způsobu, který využily některé provincie římské říše, k vymanění se ze závislosti na konstantinopolské hegemonii – církevní i politické – a k eliminaci helenizace místních tradic. Egypt i Sýrie s významnými centry křesťanského Východu jako Alexandrie či Antiochie měly vlastní bohatou tradici projevující se v liturgii, věrouce i ve zvláštních formách spirituality.<sup>927</sup> Monofyzitismus byl přijat i Etiopany, kteří v této orientaci následovali Kopty. Etiopská církev následovala koptskou církev, neboť pod ní oficiálně z hlediska vazby na Alexandrii patřila. Ježek ale upozornil, že dodnes probíhá v prostředí Etiopské ortodoxní církvi Tewahado debata, co znamená být monofyzitskou církví.<sup>928</sup> Ačkoliv je tato diskuze uvnitř této církve nesmírně zajímavá, nebudu se vzhledem k povaze této práce hlouběji věnovat. Pro úplnost bych rád ale čtenáři osvětlil pojem Tewahado nacházející se v oficiálním názvu etiopské církve<sup>929</sup>. Ježek označil etiopskou teologii jako „*teologii jednoty*“, pojem Tewahado se překládá jako jednota, resp. jako

---

<sup>919</sup> PARGAČOVÁ, Viola, op. cit., s. 38.

<sup>920</sup> Srovnej: GABRA, Gawdat, op. cit., s. 14.

<sup>921</sup> Srovnej: PARGAČOVÁ, Viola, op. cit., s. 38.

<sup>922</sup> FRANC, Jaroslav, op. cit., s. 62.

<sup>923</sup> ALEŠ, Pavel, op. cit., s. 151.

<sup>924</sup> JEŽEK, Václav, op. cit., s. 115, 116.

<sup>925</sup> Ibidem.

<sup>926</sup> FRANZEN, August, op. cit., s. 67.

<sup>927</sup> FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo: historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. 4., dopl. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2012, s. 47. ISBN 978-80-7325-280-9.

<sup>928</sup> JEŽEK, Václav, op. cit., s. 116.

<sup>929</sup> Ibidem, s. 177.

„sjednocování, které má vztah s důrazem na jednotu v Kristu“.<sup>930</sup> Důvodem, proč tento pojem dodatečně vysvětluji je, že tento pojem souvisí s Cyrilovým termínem *μία φύσις*<sup>931</sup>. Obě církve se hlásí k dědictví svatého Cyrila, představitele alexandrijské teologie, která zdůrazňuje především jednotu v Kristu. Ježek následně upozornil, jak jsem již výše uvedl, že obě tyto církevní společenství dávají přednost označení miafyzitská církev a ne monofyzitská<sup>932</sup>. Zatímco monofyzitismus vyjadřuje elementární a úplnou jednotu, miafyzitismus označuje kompozitní jednotu.<sup>933</sup> Závěrečnou tečkou za krátkou exkurzí do etiopské teologie uvádím definici abby Ayenewa etiopské církvi, která sama sebe chápe jako Tewahedo: „...to jest církev, která věří v dokonalou jednotu božské a lidské stránky Krista, beze změny (*wulate*), míchání (*tusahe*) anebo záměny, oddělení (*filtet*) a rozdělení (*buade*).“<sup>934</sup> Podle učení Etiopské ortodoxní církve Tewahedo je výsledkem Vtělení Logu dokonalá jednota hypostase a přirozenosti božského Logu s lidskou přirozeností.<sup>935</sup> Exkurz do teologie Etiopské ortodoxní církve Tewahedo nebyl vůbec zbytečný, neboť její christologie se v mnohém shoduje s koptskou christologií, bez ohledu na to, že Etiopané používají rozdílnou terminologii, kterou představím podrobněji v závěrečné kapitole této práce.

---

<sup>930</sup> Ibidem.

<sup>931</sup> Ibidem.

<sup>932</sup> Ibidem.

<sup>933</sup> Ibidem.

<sup>934</sup> AYENEW, Hailemariam Melese – Abba. *Influence of Cyrillian Christology in the Ethiopian Orthodox Anaphora*. Disertační práce. University of South Africa, 2009, s. 20. – citováno podle: JEŽEK, Václav, op. cit., s. 117-118.

<sup>935</sup> Ibidem. – citováno podle: JEŽEK, Václav, op. cit., s. 118.

## 7. Postoj křesťanské Orthodoxy k monofyzitismu

„Egyptané, kteří jsou označováni také jako schismatici či monofyzité, se oddělili od Pravoslavné církve pod záminkou dokumentu zvaného Tomus, který byl schválen v Chalkedonu. Jsou nazýváni Egyptány, neboť to byli Egyptané, kteří jako první začali hlásit toto heretické učení během vlády císařů Markiana a Valentiniana, ve všech směrech jsou jinak orthodoxní. Byli totiž oddáni Dióskorovi Alexandrijskému, který byl sesazen Chalkedonským sněmem za to, že obhajoval Eutychovo učení, odmítli tento sněm a proti jeho rozhodnutím se mnohokrát postavili. V této knize rozebereme obsah jejich nauky, kterou následně dostatečně vyvrátíme a ukážeme, jak je neohrabaná a hloupá. Jejich vůdci byli Theodósios Alexandrijský, jehož stoupenci se nazývají theodósiáni, a Jakub Baradaios ze Sýrie, od nějž vzešli jakobité. Jejich učení věrně následovali Severos, kazitel z Antiochie, a Jan Filoponos nazývaný též Triteista, vydávající se za spravedlivého, byli to oni, kdo odmítli tajemství naší spásy. Napsali totiž mnoho spisů proti Bohem inspirovanému učení 630 Otců Chalkedonského sněmu, čímž přivedli k jejich zhoubné herezi mnohé, a tím je zahubili. Racionalizací dogmatu se v podstatě snažili odhalit tajemství Vtělení. Pokládáme na povinnost projednat ve zkratce o jejich bezbožnosti a zároveň jejich bezbožnou a odpornou herezi odmítnout. Jsem povinen vyvrátit učení, teda spíše blouznění, jejich učitele Johna, na nějž jsou tak pyšní,“<sup>936</sup> napsal svatý Jan z Damašku, vynikající orthodoxní teolog, který navíc žil v Sýrii, kde žila početná monofyzitská komunita jakobitů, jež dobře znal, ve svém díle *O herezích*<sup>937</sup>. Řecký pravoslavný teolog a kněz Theodore Zisis uvedl, že na první pohled se zdá, že svatý Jan odsoudil monofyzity jako heretiky, svědčí o tom i pořadové číslo 83 v jeho spisu *O herezích*. Zisis dále uvedl, že už svatý Jan ustupoval od užívání termínu monofyzité, označoval je, jak je vidno, jako Egyptány či schismaticy.<sup>938</sup> Od označení monofyzité se skutečně, a to zejména kvůli ekumenickému hnutí, skutečně ustupuje<sup>939</sup>, a to i v orthodoxním prostředí. Zisis věnoval pozornost zejména Janovu prohlášení, že monofyzité se na jedné straně oddělili od Pravoslavné církve, ale ve všech ostatních směrech zůstali orthodoxní. V první řadě chtěl svatý Jan říct, že Chalkedonské vyznání víry je tak jednoznačné, že nepotřebuje další interpretace a vysvětlení, jak se děje v dnešním dialogu mezi

---

<sup>936</sup> PG 94:741A-744B. In: KOTTER, Bonifatius – O.S.B., eds. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4. Berlin: W. de Gruyter, 1981, s. 49-50. – citováno podle: ZISIS, Theodore – Protopresbyter. St. John of Damascus and the 'Orthodoxy' of the Non-Chalcedonians. In: *Православие.Ru* [online]. 2015-07-25. [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <http://www.pravoslavie.ru/80882.html>

<sup>937</sup> ZISIS, Theodore – Protopresbyter. St. John of Damascus and the 'Orthodoxy' of the Non-Chalcedonians. In: *Православие.Ru* [online]. 2015-07-25. [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <http://www.pravoslavie.ru/80882.html>

<sup>938</sup> Ibidem.

<sup>939</sup> Srovnej: ZISIS, Theodore – Protopresbyter, op. cit.

orthodoxními a nechalkedonity. Samotný Lvův *Tomus* nemohl v žádném případě vést ke schizmatu a k oddělení. Svátý Jan nakonec zdůraznil, že nejvýznamnějším teologickým problémem je odmítání Chalkedonského sněmu. Tím, že nechalkedonité odmítli jeho závěry, se automaticky octil mimo Církev, jejich církevní život se nikterak nezměnil, zachovali si mnohá učení i liturgické zvyklosti a praxe. Zisis dále zdůraznil, že svátý Jan věděl, že úplné sjednocení vyžaduje jednotu ve víře, bohoslužbě a jurisdikci, ale také na dogmatické rovině. Odmítnutí Chalkedonské dogmatické definice, ve které je ustanoveno učení o hypostatické unii mezi dvěma přirozenostmi v jedné osobě Krista, představuje herezi, bez ohledu na tom, že ve všech jiných aspektech je zachována Orthodoxy.<sup>940</sup> Pravoslavný teolog profesor Georgios Martzelos prohlásil, že svátý Jan nechalkedonity považoval za heretiky proto, že odmítli Chalkedonský sněm, bez ohledu, že jinak ve všem zůstali orthodoxní, o tom nikdy neměl pochyb. Jak by se tedy mohli stát nechalkedonité plně orthodoxní? Podmínka je napříč staletími – od roku 451 do současnosti – stejná. Aby mohli být nechalkedonité přijati do společenství pravoslavných církví, musí akceptovat závěry Chalkedonského sněmu a všech následujících ekumenických sněmů. Tím, že odmítli závěry IV. ekumenického sněmu, upadli do hereze, a tak se oddělili od Pravoslavné církve, ale kdyby Chalkedon přijali, stali by se opět orthodoxními, a to ve všech směrech. Přijetí závěrů tohoto ekumenického sněmu, je základním a nezbytným předpokladem přijetí do společenství pravoslavných církví.<sup>941</sup> Oba profesori Teologické fakulty Aristotelovy univerzity v Soluni jsou stejného názoru, a to, že pokud nechalkedonité nepřijmou Chalkedonskou dogmatickou definici nemohou být označeni za orthodoxní<sup>942</sup>. Proč je tomu tak? Svátý Jan na tuto otázku odpověděl, že každé odloučení, rozdělení a schizma od Církve předznamenává ohrožení spásy – *theóse*. Podle něj nechalkedonité odmítli tajemství spásy.<sup>943</sup> Svátý Jan se nebál přitvrdit. Hlásal, že každý, kdo se nechá zlákat jakoukoli herezí, není veden ke spáse, ale k ztracení. Jádrem dogmatického učení a bojů svatých Otců za jeho ochranu nebyly filologické a hermeneutické spory, ani sémantická objasnění, ale ochrana možnosti spásy.<sup>944</sup> Ostatně názor, že jádrem sporů mezi orthodoxními a nechalkedonity nebyla filologie, hermeneutika, ani sémantika, potvrdil i jeromonach Lukáš z monastýru Grigoriou na Svaté hoře Athos: „Z historické perspektivy musí být řečeno, že svatí Otcové dobře věděli, s kým hovořili,

---

<sup>940</sup> ZISIS, Theodore – Protopresbyter, op. cit.

<sup>941</sup> MARTZELOS, Georgios. Orthodoxy and heresy of the Non-Chalcedonians according to St. John Damascene. In: *HEPHAESTUS Repository, Neapolis University institutional repository* [online]. 2010 [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <https://hephaestus.nup.ac.cy/handle/11728/7613>

<sup>942</sup> Srovnej: ZISIS, Theodor. O „pravoslaviji antichalkidonskich monofizitov. In: PAVLOV, N., eds. *Cerkov voinstvujuščá*. Sankt-Pěterburg, 1997, s. 209. – citováno podle: VOPATRNÝ, Gorazd Josef, op. cit., s. 439.

<sup>943</sup> ZISIS, Theodore – Protopresbyter, op. cit.

<sup>944</sup> Ibidem.

a je zcela nemožné, že nepochopili, s kým hovořili, a je zcela nemožné, že nepochopili nechalkedonity a odsoudili je kvůli nesprávné interpretaci. Není to ani teologická terminologie, ani rasové a kulturní faktory, které hrály rozhodující roli při oddělení nechalkedonitů od obecnství s katolickou, tj. orthodoxní, církví, ale především jejich chybné pojetí a následně formulování způsobu sjednocení dvou přirozeností v Kristu.<sup>945</sup> Slova jeromonacha Lukáše potvrdil i Zisis, který dále prohlásil, že není pravda, že by došlo ke schizmatu pouze kvůli politickým a národnostním důvodům a z důvodu nepochopení a nesprávnému výkladu teologické terminologie<sup>946</sup>. Svátí Otcové velmi dobře věděli, určitě lépe než současní teologičtí badatele, jak dogmata vykládat. Svátí Otcové a ctihodní starci neměli menší zájem pochopit nechalkedonity než současní teologové, kteří se snaží dosáhnout sjednocení nechalkedonských církví s Pravoslavnou církví, ba naopak jejich přístup byl založen na pastoračním a pedagogickém zájmu. Zisis zkritizoval, že by bylo velmi nevhodné povyšovat se nad takové giganty v oblasti teologie, jakými byli např. svatí Maxim Vyznavač, Jan z Damašku nebo Fótios Veliký, kteří s nechalkedonity vedly rovněž dialog, jejich neúspěch přivést je zpět do obecnství s Pravoslavnou církví ale nespočíval v tom, že by jim nerozuměli, pouze jim nehodlali ustupovat, jako dnešní teologové, kteří s nimi vedou dialogy a kteří mají zájem jejich monofyzitismus zakrýt. Upozornil rovněž na ignorování patristické tradice.<sup>947</sup>

S ostrou kritikou monofyzitismu v pravoslavném prostředí přišel také jeromonach Dionisij, který monofyzitismus označil za herezi, která není tak průhledná a může být pochopena pouze na základě nuancí dogmatiky. Hlavní rozdíl mezi arianismem a monofyzitismem spatřoval v tom, že ranější heretické učení bylo založeno na racionalismu, monofyzitismus se odvolával na Tradici na „víru otců Theodora a Cyrila“, čímž oslovil masy prostých lidí, které vůbec nechápaly dogmatické nuance. Kritiku Dionisij ještě více zostřil vůči mnichům, a to především vůči egyptským a syrským, kteří byli horlivými zastánci monofyzitismu. Horlivost monofyzitických mnichů neznala meze. Nešťítli se ani nejhorších zvěrstev, včetně vražd biskupů. Upozornil na to, že právě monofyzitičtí mniši, které označil za zločince, nesli vinu za smrt svatého konstantinopolského arcibiskupa Flaviana odsouzeného na II. efezském sněmu v roce 449, svatého alexandrijského patriarchu Proteria brutálně zavraždili v roce 457 přímo v chrámu. V Jeruzalémě chtěli zavraždit svatého patriarchu Juvenalia, to se jim ale nepodařilo, a tak místo něj ale zavraždili skytopolského biskupa. Nad jejich zvěrstvy se podivil i svatý Lev Veliký, dokonce jim napsal list, ve kterém se na ně obrátil s dotazem: „Kteří Otcové

---

<sup>945</sup> *The Non-Chalcedonian Heretics. A Contribution to the Dialogue Concerning the „Orthodoxy“ of the Non-Chalcedonians.* Etna, California, 1955, s. 41. – citováno podle: VOPATRNÝ, Gorazd Josef., op. cit., s. 440. ISSN 1802-8209.

<sup>946</sup> ZISIS, Theodore – Protopresbyter, op. cit.

<sup>947</sup> Ibidem.

*a které Evangelium vás naučili vraždit?*“ Dionisij prohlásil, že se monofyzitismus stále vydává za víru svatých Otců. Nikdy se ale nedočkali uznání Pravoslavnou církví. Monofyzitismus tak rychle pronikl do nacionalismu národů, které nepřijali Chalkedon, a to především Koptů, Syřanů, Arménů a Etiopanů. Dionisij dále upozornil, že monofyzitismus není homogenní hnutí, proto je lepší nazývat církve, které odmítli Chalkedon, za nechalkedonské. V poslední řadě monofyzitům vyčetl kanonicitu, včetně hierarchie.<sup>948</sup>

S rozvojem ekumenického hnutí ve 20. století se zintenzivnil dialog mezi Pravoslavnou církví a nechalkedonskými církvemi.<sup>949</sup> Dialogu orthodoxních s nechalkedonity se podrobněji věnoval také vladyka Kryštof<sup>950</sup>, který s lítostí prohlásil, že všechny pokusy obnovit jednotu mezi oběma stranami skončily neúspěšně<sup>951</sup>. Sám přiznal, že cesta nechalkedonitů napříč církevními dějinami se neliší od jakékoli místní pravoslavné církve. Nelze si podle něj nepovšimnou silného cítění duchovního příbuzenství ve věrouce, liturgií či administrativě.<sup>952</sup> Jelikož práce není zaměřena na ekumenismus, ani konkrétně na dialog mezi orthodoxními a nechalkedonity, budu se tomuto dílčímu tématu věnovat pouze okrajově. Hlavní pozornost bude samozřejmě dále upřena předně na pohled Pravoslavné církve na monofyzitismus, který má ve věrouce nechalkedonitů nezpochybnitelnou pozici. Klíčovou byla Společná komise pro teologický dialog mezi Pravoslavnou církví a orientálními ortodoxními církvemi, která se konala v Monastýru svatého Pišoje v egyptském Wadi a-Natrum mezi 20. a 24. červem 1989. Zasedání hostila Koptská ortodoxní církev a jeho výsledkem bylo přijetí vyznání víry, které by mohlo přispět k obnovení plného společenství mezi pravoslavnými a nechalkedonity<sup>953,954</sup> Pro téma práce je dále klíčová třetí Společná komise pro teologický dialog mezi Pravoslavnou církví a orientálními ortodoxními církvemi, která zasedala v pravoslavném středisku konstantinopolského patriarchátu ve švýcarském Chambésy u Ženevy od 23. do 28. září 1990<sup>955</sup> a jehož účastníci se zabývali výkladem christologie Chalkedonského sněmu a rušením anathemat<sup>956</sup>. Komise nakonec vypracovala společné prohlášení, doporučení církvím a zvláštní

---

<sup>948</sup> ДИОНИСИЙ – иеромонах. О самосознание раскола. *Успенский листок*, č. 19, s. 9.

<sup>949</sup> Srovnej: VOPATRNÝ, Gorazd Josef, op. cit., s. 438-440.

<sup>950</sup> Srovnej: KRYŠTOF – arcibiskup. *Orientální pravoslavné církve*. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta Prešovské univerzity, 2004, s. 142-178. ISBN 80-8068-308-5.

<sup>951</sup> KRYŠTOF – arcibiskup. *Orientální pravoslavné církve*. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta Prešovské univerzity, 2004, s. 142. ISBN 80-8068-308-5.

<sup>952</sup> Ibidem.

<sup>953</sup> Srovnej: KRYŠTOF – arcibiskup, op. cit., s. 162-163.

<sup>954</sup> KRYŠTOF – arcibiskup, op. cit., s. 144, 161.

<sup>955</sup> Srovnej: KRYŠTOF – arcibiskup, op. cit., s. 165-172.

<sup>956</sup> KRYŠTOF – arcibiskup, op. cit., s. 144. VOPATRNÝ, Gorazd Josef, op. cit., s. 438. ISSN 1802-8209.

doporučení pro pastorační otázky. Oba texty obsahují dosavadní teologické výklady společných základů nejen christologie, ale eklesiologie, jsou v nich rovněž stanovena další témata pro komisi, především jde o nedořešenou problematiku teologické terminologie a sněmovních formulací, jejich historické souvislosti a soudobý výklad. Pastorační otázky jsou zaměřeny na vzájemné vztahy, vztahy k ostatním křesťanským církvím, ekumenickému hnutí, službě trpícímu světu a spolupráci v šíření společné víry a Tradice. Práce komise byla pozitivně zhodnocena alexandrijským patriarchátem a antiochijským patriarchátem a všemi nechalkedonskými církvemi. Druhý jmenovaný patriarchát dokonce podnikl kroky vedoucí k úplnému sjednocení se svým nechalkedonským protějškem.<sup>957</sup> Vladyka Kryštof<sup>958</sup> i docent Gorazd Josef Vopatrný<sup>959</sup> dodali, že dohody místními pravoslavnými církvemi a nechalkedonskými církvemi byly kritizovány. Nejsilnější kritika zněla z Ruské pravoslavné církve Moskevského patriarchátu, která označila christologická prohlášení za nedostačující a požadovala vypracování obsáhlejších dokumentů, a ze Svaté hory Athos a Teologické fakulty Aristotelovy univerzity v Soluni.<sup>960</sup> S odkazem na profesory Teologické fakulty Aristotelovy univerzity v Soluni, Zisis a Martzela, z jejichž studií jsem výše vycházel, musím podotknout, že pokud nechalkedonité nepřijmou závěry IV. ekumenického sněmu, k žádnému sjednocení s pravoslavnými i přes všechny dosavadní snahy a všemožné dialogy nemůže dojít. Zisis zkritizoval současné ekumenické dialogy, neboť zcela přehlíží dogmatické rozdíly. Místo toho, aby se dosáhlo sjednocení na základě dogmatické shody, se mluví o „sesterských církvích“ či „rodině církví“, které se od sebe vzájemně neliší ve víře, byť každá z nich používá rozdílnou terminologii ve věroučných otázkách a interpretuje dogmata odlišným způsobem. Dogmata přestávají být chápána jako ochrana možnosti dosáhnout *theóse*, každý má právo zachovat si vlastní výklad víry.<sup>961</sup> Společná komise pro teologický dialog mezi Pravoslavnou církví a orientálními ortodoxními církvemi, která se konala v září roku 1990 ve švýcarském Chambésy např. ustanovila, že „pravoslavní souhlasí s tím, aby si orientální ortodoxní zdrželi cyrilskou terminologii ‚jedné přirozenosti Vtěleného slova‘ (*μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*), neboť uznávají dvě přirozenosti Logu, což Eutyches popíral“<sup>962</sup>, tuto svévoli ve výkladu dogmat Zisou ostře zkritizoval<sup>963</sup>. V poslední řadě Zisis podrobil ostré kritice

---

<sup>957</sup> Ibidem, s. 144.

<sup>958</sup> Ibidem.

<sup>959</sup> VOPATRNÝ, Gorazd Josef, op. cit., s. 439.

<sup>960</sup> KRYŠTOF – arcibiskup, op. cit., s. 144-145.

<sup>961</sup> ZISIS, Theodore – Protopresbyter, op. cit.

<sup>962</sup> KRYŠTOF – arcibiskup, op. cit., s. 167.

<sup>963</sup> Srovnej: ZISIS, Theodore – Protopresbyter, op. cit.

následující prohlášení téže komise<sup>964</sup>: „*Ve světle našeho společného prohlášení o christologii, rovněž ve výše uvedených společných závěrech jsme nyní jasně pochopili, že se obě rodiny vždy přidržovaly jedné a téže orthodoxní christologie a víry v nepřerušném pokračování apoštolské tradice, i když různě měnily christologické termíny. Tato společná víra a nepřetržitá věrnost apoštolské tradici se musí stát základem naší jednoty a společenství.*“<sup>965</sup> Zisis je toho názoru, že takový postup, který má podobu snahy navrátit za každou cenu nechalkedonity do Pravoslavné církve, a to uplatňováním lichotivých ústupků vůči nim, odporuje svatým Otcům. Zisis uvedl, že existuje dobrý a špatný mír. Špatný mír charakterizoval jako situaci, kdy se přehlížejí rozdíly ve víře, čímž udržuje ránu odloučení a rozdělení. Dobrý mír je hluboký a neporušitelný, neboť je založen na duchovní a posvátné jednotě – „*jednotě víry a společenství Ducha Svatého*“ – za něhož se modlí Církev každý den.<sup>966</sup> Svatý Řehoř Naziánský zvaný též Teolog pravil, že „*lepší chvályhodná válka než mír, který odděluje člověka od Boha*“<sup>967</sup>. Snažil se tak upozornit, že nejde o žádné slovíčkaření, ale o možnost dosažení cíle křesťanského života – *theóse*. Zisis předložil návrh, jak by byla dosažena jednota nechalkedonitů s Pravoslavnou církví, tím je požadavek přijetí učení o dvou přirozenostech v jedné osobě Krista i po jejich sjednocení, čímž by přijali i Chalkedonskou dogmatickou definici<sup>968</sup>.

Společným znakem všech herezí je podle Luptákové to, že znemožňují *theósi*, případně ji značně komplikují, neboť svévolně uchopují orthodoxní dogmata.<sup>969</sup> Romanides chápal dogmata jako formulace učení Církve, které vytvořili svatí Otcové na obranu před herezemi.<sup>970</sup> Jelikož hereze, jak uvedla Luptáková, znemožňují, v lepším případě značně komplikují, *theósi*, je hlavním úkolem dogmat uzdravení lidí a ochrana prostředí, ve kterém může být toto

---

<sup>964</sup> Srovnej: ZISIS, Theodore – Protopresbyter, op. cit.

<sup>965</sup> KRYŠTOF – arcibiskup, op. cit., s. 167.

<sup>966</sup> ZISIS, Theodore – Protopresbyter, op. cit.

<sup>967</sup> ST. GREGORY THE THEOLOGICAN. Oration 2.82. In: *Defenfe of his Flight to Pontus; PG 35:488C.* – ZISIS, Theodore – Protopresbyter, op. cit.

<sup>968</sup> ZISIS, Theodore – Protopresbyter, op. cit.

<sup>969</sup> LUPTÁKOVÁ, Marina, op. cit.

<sup>970</sup> HIEROTHEOS – Metropolitan of Nafpaktos. *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church According to the Spoken Teaching of Father John Romanides*, vol. 2. Levidia: Birth of Theotokos Monastery, s. 107-111. – citováno podle: VOPATRNÝ, Gorazd Josef. Empirická dogmatika Pravoslavné církve. *Theologická revue*. 2018, roč. 89, č. 2, s. 107-111. ISSN 1211-7617.



uzdravení realizováno<sup>971</sup>, proto jsou dogmata označována jako léky pro léčbu člověka<sup>972</sup> – orthodoxní dogmata jsou tedy duchovní léky. Dogmata napomáhají správně diagnostikovat stav člověka a aplikovat správnou léčbu, vedou ho od očištění srdce přes osvětlení *nús* k oslavení<sup>973</sup>, které je totožné s *theósisí*, jež představuje duchovní uzdravení. V této souvislosti není od věci prohlásit, že „*Pravoslaví je prostředí, ve kterém se dosahuje theósis*“<sup>974</sup>. V orthodoxní tradici není účelem slov a pojmů racionální uchopení dogmatu, neboť racionální uchopení dogmatu je nemožné, Bůh totiž přesahuje možnosti lidského chápání a vyjádření. Cílem křesťana není Boha pochopit na základě stvořeného rozumu, ale dosáhnout s Ním sjednocení, které přesahuje stvořená slova a pojmy.<sup>975</sup> Na snahu racionalisticky vyjádřit tajemství Vtělení, o něž se snažily všechny hereze, odpověděl nejdůrazněji Chalkedon.<sup>976</sup>

---

<sup>971</sup> HIEROTHEOS – Metropolitan of Nafpaktos, op. cit., s. 103. – citováno podle: VOPATRNÝ, Gorazd Josef. Empirická dogmatika Pravoslavné církve. *Theologická revue*. 2018, roč. 89, č. 2, s. 107-111. ISSN 1211-7617.

<sup>972</sup> Ibidem, s. 107-111. – citováno podle: VOPATRNÝ, Gorazd Josef. Empirická dogmatika Pravoslavné církve. *Theologická revue*. 2018, roč. 89, č. 2, s. 107-111. ISSN 1211-7617.

<sup>973</sup> Ibidem, s. 103. – citováno podle: VOPATRNÝ, Gorazd Josef. Empirická dogmatika Pravoslavné církve. *Theologická revue*. 2018, roč. 89, č. 2, s. 107-111. ISSN 1211-7617.

<sup>974</sup> LUPTÁKOVÁ, Marina. *Theósis, hypostasis*. In: *Úvod do východního křesťanství*. Přednáška, Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 18. února 2017.

<sup>975</sup> HIEROTHEOS – Metropolitan of Nafpaktos, op. cit., s. 107-111, 252-255. – citováno podle: VOPATRNÝ, Gorazd Josef. Empirická dogmatika Pravoslavné církve. *Theologická revue*. 2018, roč. 89, č. 2, s. 107-111. ISSN 1211-7617.

<sup>976</sup> LOSSKY, Vladimír, op. cit., s. 66.

## 8. Koptská nechalkedonská christologie

V této kapitole se hodlám soustředit na christologii Koptské ortodoxní církve, proto zde vyjdu primárně z literatury z prostředí koptského křesťanství, neboť cílem je pojednat o percepci christologie Kopty. Primárně vyjdu z christologické studie bývalého koptského papeže Šinúdy III. *Kristova přirozenost*. Upozorňuji, že se některé formulace mohou opakovat, nicméně jejich zdůraznění pokládám za stěžejní pro vyjádření koptského nechalkedonské christologie, které věnuji celou tuto kapitolu.

Koptská tradice, jak následně dokážu, se více kloní k definici o božské a lidské přirozenosti v jediné nové Kristově přirozenosti. Nauka o jedné Kristově přirozenosti vzniklé sjednocením lidství a božství se nazývá mafyzitismus, neboť zdůrazňuje jednotu, zároveň se vymezuje proti orthodoxní nauce o dvou přirozenostech v jedné Kristově osobě, která navíc podle koptských teologů připomíná nestoriánství.<sup>977</sup> Malaty uvedl, že číslovka *μία* na pouhou jedinnost, ani na pouhou jednoduchost, ale na jednotu vzniklou ze dvou přirozeností, kterou zastával Dióskoros. Kristus je soupodstatný s Bohem Otcem podle božství a s lidmi podle božství, je pravým Bohem i pravým člověk. Logos se stal dokonalým člověkem v okamžiku Vtělení.<sup>978</sup>

Koptská ortodoxní církev vyznává, že jedna Kristova přirozenost vznikla sjednocením Jeho božské přirozenosti s lidskou, aby byla zachována hypostatická unie, nedošlo k jejich vzájemnému smíšení, proměnění nebo nahrazení. Šinúda III. nicméně prohlásil, že tajemství hypostatické unie nejde popsat slovy, odvolávajíc se na slova svatého apoštola Pavla, že „v pravdě velikéť jest tajemství zbožnosti“ (2Tim 3,16).<sup>979</sup>

Ke sjednocení božské přirozenosti s lidskou přirozeností došlo v okamžiku Vtělení<sup>980</sup>, neboť Syn „*skrze Ducha Svatého přijal tělo z Marie Panny a stal se člověkem*“<sup>981</sup>. Sjednocením dvou přirozeností vznikla v okamžiku Vtělení v lůno přesvaté Bohorodičky, které bylo Duchem Svatým očištěno a posvěceno, aby nedošlo k přenesení prvotního hříchu, jedna přirozenost – Cyrilova *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*.<sup>982</sup>

---

<sup>977</sup> FRANC, Jaroslav, op. cit., s. 63.

<sup>978</sup> MALATY, Tadros Yacoub – Fr., op. cit., s. 64.

<sup>979</sup> SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 8.

<sup>980</sup> Ibidem.

<sup>981</sup> KRUPICA, Marek – archimandrita, MILKO, Pavel – presbyter a DVOŘÁK, Vladimír J. – diákon, eds., op. cit., s. 70.

<sup>982</sup> SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 8.

Koptové sami sebe nazývají miafyzity, popř. nechalkedonity<sup>983</sup>, nikoli monofyzity, vymezují se tak proti chalkedonitům, které nazývají melchity<sup>984</sup>. Vymezují se proti závěrům Chalkedonu, zejména proti učení o dvou Kristových přirozenostech<sup>985</sup>, neboť jsou přesvědčeni, jak je výše uvedeno, že Kristova jedna přirozenost vznikla sjednocením dvou přirozeností – božské a lidské – při Vtělení.<sup>986</sup> Podle miafyzitských teologů je Vtělení vzájemné proniknutí dvou přirozeností, přijetí naší přirozeností božskou přirozeností; jedna osoba Syna Božího přijala lidskou přirozenost. Přes všechny pochybnosti, Krista nelze definovat pouze jednou, nebo druhou přirozeností, neboť se obě přirozenosti sjednotili v jednu přirozenost v jedné osobě, aby tak mohla být zachována jednota osoby. Obecně Koptové vyznávají jednu přirozenost vtěleného Boha Logu. Věří, že Kristus je jeden, pravý Bůh a pravý člověk zároveň, neboť se v něm sjednotili obě přirozenosti bez smíšení a bez rozdělení. Koptský kněz tak při slavení Božské liturgie může pronést: „*Věřím, věřím, věřím, vyznám do posledního dechu, že toto je životadárné Tělo, které jsi Ty převzal, ó Kriste, Bože náš, narozený z Panny Marie, Bohorodičky, pro nás všechny a zároveň zůstáváš jednotným se svým božstvím bez smíšení a beze změny; ... Věřím, že Tvé božství nebylo nikdy odděleno od Tvého lidství, ani na chvíli, ani na mrknutí oka. Přinesl jsi nám Vykoupení a odpuštění našich hříchů a život věčný, na němž můžeme mít podíl. Věřím, že všechno to je pravda. Amen.*“<sup>987</sup> Podobné vyznání christologického dogmatu Koptské ortodoxní církve uvedl i Šinúda III.: „*Věříme, že náš Pán, Bůh a Spasitel Ježíš Kristus, vtělený Logos je dokonalý Bůh i dokonalý člověk. Jeho lidství a Jeho božství je sjednoceno v jednu přirozenost nesmíšeně, nepromíšeně a neproměnně. Jeho lidství není odděleno od Jeho božství ani na moment mrknutí oka. Zároveň odmítáme učení Nestoria a Eutycha.*“<sup>988</sup> Učení o jedné přirozenosti v Kristu nevyzdvihuje jednu přirozenost – božskou či lidskou – nad druhou, ale zdůrazňuje sjednocenou jednu boholidskou přirozenost Krista. Stejně jako lidská přirozenost se pozůstává z duše a těla, tak jedna přirozenost Krista se pozůstává z božství a lidství. Jako nejde duše a tělo rozdělit, tak nelze rozdělit ani božství a lidství v jedné Kristově přirozenosti.<sup>989</sup> Šinúda III. prohlásil, že všichni Koptové věří v hypostatickou unii mezi božskou přirozeností a lidskou přirozeností, které jsou sjednoceny bez oddělení. Je to unie bez smíšení, bez míšení a beze změny. Znamená to, že božská přirozenost nebyla v žádném případě zaměněna nebo pohlcena lidskou přirozeností. Božská přirozenost si zachovala všechny své

---

<sup>983</sup> MEINARDUS, Otto F. A., op. cit., s. 53.

<sup>984</sup> Ibidem.

<sup>985</sup> MEINARDUS, Otto F. A., op. cit., s. 53.

<sup>986</sup> Srovnej: MEINARDUS, Otto F. A., op. cit., s. 53.

<sup>987</sup> MEINARDUS, Otto F. A., op. cit., s. 53-54.

<sup>988</sup> SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 48.

<sup>989</sup> Ibidem, s. 10.

kvality a atributy, totéž platí i pro lidskou přirozenost, ani ta nebyla zaměněna božskou přirozeností, ani se nestala její součástí.<sup>990</sup>

Šinúda III. dále zdůraznil, že neexistují spolehlivější a přesnější formulace dogmatu o Vtělení než ty, které používali svatí alexandrijští arcibiskupové Athanasios Veliký a Cyril Alexandrijský.<sup>991</sup> Zvláště pak svatý Cyril je považován za nejvyšší církevní autoritu. Nejen Šinúda III., ale i další koptští teologové se odvolávají neustále na jeho formulaci Cyrilovu formulaci *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*.<sup>992</sup> Šinúda III. dokonce prohlásil, že svatý Cyril zakazoval mluvit o dvou Kristových přirozenostech po sjednocení.<sup>993</sup> Šinúda III. shrnul vlastními slovy učení svatého Cyrila – „Sloupu Orthodoxie“ – takto: *„V unii mezi božskou přirozeností a lidskou přirozeností při Vtělení Pána Krista, v žádném případě nedošlo ke ztrátě žádných atributů božství. Nikdy jsme nevyznávali, že božství Pána Krista bylo odděleno od Jeho lidství, a to ani na jediný moment mrknutí oka.“*<sup>994</sup>

Víra v jednu přirozenost vtěleného Boha Logu je podle Šinúdy III. *„nezbytná, nutná a základní pro Vykoupení“*<sup>995</sup>. Kdyby na Kříži zemřela pouze lidská přirozenost, Vykoupení by nebylo zajištěno. Šinúda III. se opět odvolal na svatého apoštola Pavla: *„Nebo kdyby byli poznali, nebyliť by Pána slávy ukřižovali.“* (1K 2,8) Kristus byl ukřižován v těle, nicméně lidské tělo bylo sjednoceno s božstvím v jedné přirozenosti, která tak zaručuje Vykoupení i spásu. Podle Šinúdy III. je dokonce nebezpečné mluvit o dvou přirozenostech, neboť by to znamenalo, že každá z nich má jinou úlohu. Sama lidská přirozenost, která zemřela na Kříži, nemohla vykoupit a spasit lidstvo. Na Kříži netrpělo a nezemřelo pouze lidství, ale i božství, to opět dokládá svatý apoštol Pavel: *„Slušeloť zajisté na toho, pro kteréhož jest všecko, a skrze kteréhož jest všecko, aby mnohé syny přiveda k slávě, vůdce spasení jejich skrze utrpení dokonalého učinil.“* (Žd 2,10) Šinúda III. zdůrazňuje, že pokud se lidství a božství od sebe oddělovalo, spása by nebyla možná. Když zemře nějaký člověk, prohlásil Šinúda III., říká se, že zemřelo jeho tělo, ale že zemřela konkrétní osobnost. Stejně tak jako nelze oddělovat tělo a duši, tak nelze oddělovat lidství od božství. Je třeba zdůraznit, že božství samo o sobě nemůže trpět, nicméně po sjednocení s lidstvím ano.<sup>996</sup>

---

<sup>990</sup> SHENOUDA III – H. H. Pope. *Deification of Man – Part II (Partakers of Divine Nature)*. Egyptian Printing Co., 2008, s. 20. 977-17-5749-0.

<sup>991</sup> SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 8.

<sup>992</sup> Srovnej: SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 8.

<sup>993</sup> SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 10.

<sup>994</sup> SHENOUDA III – H. H. Pope, op. cit., s. 23.

<sup>995</sup> SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 29.

<sup>996</sup> Ibidem, s. 29, 30, 33, 32.

Šinúda III. se ve své studii zabývá i christologickými tituly, a to zejména Syn člověka a Syn Boží. Zatímco titul Syn člověka odkazuje na Kristovo lidství, titul Syn Boží odkazuje na Jeho božství. V žádném případě to ale neznamená, že v Kristu jsou dvě přirozenosti, z nichž každou lze popsat konkrétním titulem, ale to, že ve vtěleném Logu je jedna přirozenost vzniklá sjednocením dvou přirozeností. Syn člověka a Syn Boží jsou synonyma, neboť oba tituly označují jednu osobu Krista mající jednu přirozenost. V žádném případě nelze Kristovy přirozenosti oddělovat.<sup>997</sup>

Není překvapení, že koptská christologie, jež si tolik potrpí na jednotu, odmítá i dvě vůle a dvě energie v Kristu, z nichž každá je vlastní jednotlivé přirozenosti. Koptové jednoznačně vyznávají v Kristu jednu vůli a jednu energii. Kristova vůle je shodná s vůlemi ostatních osob Trojice. Šinúda III. v tomto případě odvolal na slova samotného Krista: „*Já a Otec jedno jsme.*“ (J 10,30)<sup>998</sup> Šinúda III. prohlásil, že tato božská vůle přijala vůli lidskou. Stejně jako v případě Kristovy přirozenosti, je v Kristu jedna vůle a jedna energie, opět je kladen na jednotu.<sup>999</sup> Šinúda III. uvedl jako vysvětlující příklad dosažení svatosti. Světci, kteří dosáhnou dokonalosti, podle něj dosáhnou jednoty mezi vlastní vůlí a Boží vůlí, jejich vůle bude zbožštěna. Znovu odkázal na slova svatého apoštola Pavla: „*Nebo kdo jest poznal mysl Páně? A kdo jej bude učiti? My pak mysl Kristovu máme.*“ (1K 2,16)<sup>1000</sup>

---

<sup>997</sup> Ibidem, s. 36, 37.

<sup>998</sup> Ibidem, s. 45, 46.

<sup>999</sup> Srovnej: SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 46, 47.

<sup>1000</sup> SHENOUDA III – His Holiness Pope, op. cit., s. 46.

## Závěr

Už na počátku závěru se musím přiznat, že se mi těžko dělá závěr z této práce, která srovnává dvě odlišné – byť východokřesťanské – tradice – orthodoxní na jedné strana a koptskou na straně druhé.

Cíl práce – komparovat Chalkedonský sněm z pozice pravoslavné teologie a monofyzitské, popř. nechalkedonské, Koptské ortodoxní církve byl splněn. Byly předloženy jasné argumenty, proč Koptové dodnes odmítají závěry IV. ekumenického sněmu a také zdůrazněn dogmatický a kanonický význam Chalkedonského sněmu, který není důležitý jen pro Pravoslavnou církev, ale také pro všechny další církve, jež se během následujících staletí od Pravoslavné církve oddělily. Koptská ortodoxní církev patří právě mezi rodinu tzv. nechalkedonských, popř. monofyzitských, církví, které závěry tohoto ekumenického sněmu do současnosti odmítají a jdou si vlastní církevní tradicí. Ze své vlastní zkušenosti s Kopty musím jakožto pravoslavný křesťan ale konstatovat, že nás více věcí spojuje, než rozděluje. Zásadním přetrvávajícím problémem, který brání překlenout hranicemi mezi pravoslavnou a koptskou tradicí je přijetí Chalkedonského sněmu ze strany Koptů.

I přes všechny dialogy mezi Pravoslavnou církví a Koptskou ortodoxní církví a vůbec všemi nechalkedonity, které nechci v žádném případě kritizovat, se jen těžko hledá cesta ke vzájemnému sjednocení, když stále v nich opomíjí zásadní dogmatické rozdíly, jež jsou způsobeny odmítáním chalkedonské Orthodoxy, konkrétně učení o dvou přirozenostech – božské a lidské – v jedné osobě Krista, koptskými křesťany. Stejně jako řecký pravoslavný teolog Zisis musím konstatovat, že jediným řešením, jak dosáhnout konkordance mezi pravoslavnými a koptskými křesťany je, aby Koptové přijali závěry Chalkedonského sněmu, největší pozemské církevní autority.

V podstatě téměř každá kapitola obsahuje skrytě závěr k jednotlivým bodům, v nichž se orthodoxní a koptská tradice rozchází a v čem se naopak shoduje. Přestože na bodech, ve kterých se pravoslavní křesťané shodují s koptskými křesťany mohou stavět jakýsi pomyslný most ke vzájemnému sjednocení, nicméně, aby by tento pomyslný most překlenul pomyslnou propast mezi Pravoslavnou církví a Koptskou ortodoxní církví, je zásadní, aby byly překonány dogmatické rozdíly obou tradic. Chtěl bych zdůraznit, že v Pravoslaví je spiritualita žitou dogmatikou, pokud nebudou dogmata v souladu s křesťanskou Orthoxií, těžko budou plnit svůj hlavní účel duchovních léků, které jsou nezbytné pro dosažení duchovního uzdravení – spásy, která je v pravoslavném prostředí totožná se zbožštěním – *theósi*.

V poslední řadě bych rád ještě zmínil, že nepřijetí Chalkedonského sněmu nejen Kopty ovlivnily i národnostně-separatistické tendence, tzn. snaha některých národů žijících

ve východních částech Východořímské říše odpoutat se od závislosti na Pravoslavné církvi, resp. od vlivu římské politiky řízenou z nového hlavního města celého impéria – Konstantinopole.

## Seznam použité literatury

### Primární literatura

BESA. *The Life of Shenoute*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publication, 1983. Cistercian Studies Series, sv. 73. ISBN 978-0-87907-873-7.

Cyril's letter to John of Antioch. In: McGUCKIN, John Antony. *St. Cyril's of Alexanfria: the Christological controversy: its history, theology, and texts*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, s. 343-348. ISBN 978-088141-863-7.

Dogma šestsetřiceti svatých otců čtvrtého všeobecného sněmu chalkedonského o dvou přirozenostech v jedné osobě Pána našeho, Ježíše Krista. In: *Pravoslavná dogmatická theologie* [online]. [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <http://www.dogmatika.wz.cz/chalkedon.pdf>

Γράμματα περί της εἰρήνης. Dokument o smíru – Formulace sjednocení 433. In: MILKO, Pavel. Formula unionis. Úvod, překlad a stručný komentář. *Parrésia: Revue pro východní křesťanství*. 2013, č. VII, s. 360-361. ISBN 978-80-7465-100-7.

First Letter of Cyril to Succensus. In: McGUCKIN, John Antony. *St. Cyril's of Alexanfria: the Christological controversy: its history, theology, and texts*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2004, s. 352-358. ISBN 978-088141-863-7.

Second Letter of Cyril to Succensus. In: McGUCKIN, John Antony. *St. Cyril's of Alexanfria: the Christological controversy: its history, theology, and texts*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, s. 359-363. ISBN 978-088141-863-7.

HIERONYMUS ZE STRIDONU. O význačných mužích. In: HIERONYMUS, GENNADIUS a ISIDORUS: *Dějiny křesťanského písemnictví (De viris illustribus)*. Praha: Hermann & synové, 2010. Edice Poslední Římané, s. 73-153. ISBN 978-80-87054-22-2.

KRUPICA, Marek – archimandrita, MILKO, Pavel – presbyter a DVOŘÁK, Vladimír J. – diákon, eds. *Božská liturgie našeho svatého otce Basila Velikého*. Litoměřice: Luboš Marek, 2018. ISBN 978-80-87127-9.

LEV VELIKÝ – papež. List 28. Flavianovi, konstantinopolskému biskupovi. In: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, eds. *Chalcedonský koncil v proměnách času*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, s. r. o., 2001, s. 29-38. ISBN 80-7266-081-0.

NOVÁK, Jiří A. – protojerej a JAN – biskup žatecký, eds. *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*. Praha: Pravoslavná církev v Československu v Ústředním nakladatelství, 1955.



PIUS PP XXII. Simpiternus Rex. Encyklika u příležitosti patnáctistého výročí chalcedonského koncilu. In: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, eds. *Chalcedonský koncil v proměnách času*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, s. r. o., 2001, s. 10-28. ISBN 80-7266-081-0.

## Sekundární literatura

ALEŠ, Pavel. *Cirkevné dejiny: křesťanská cirkev v období všeobecných snemov*, vol. 2. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1995. ISBN 80-7097-316-1.

ALEŠ, Pavel – protojerej a BELEJKANIČ, Imrich – protojerej. *Pohl'ady do dejín pravoslávnej dogmatickej teológie*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešově, 1999. ISBN 80-88722-48-9.

ALFEJEV, Ilarion – metropolita. *Mystérium víry: uvedení do pravoslavné teologie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016. Pro Oriente. Dědictví křesťanského Východu, sv. 35. ISBN 978-80-7465-209-7.

BAREŠ, Ladislav, VESELÝ, Rudolf a GOMBÁR, Eduard. *Dějiny Egypta*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009. Dějiny států. ISBN 978-80-7106-971-3.

BELEJKANIČ, Imrich – prot. *Pravoslávne dogmatické bohoslovie*, vol. I. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ v Košiciach, 1995. ISBN 80-7097-314-5.

BELL, David N. Introduction. In: BESA. *The Life of Shenoute*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publication, 1983. Cistercian Studies Series, sv. 73. s. 1-35. ISBN 978-0-87907-873-7.

BOUMIS, Panagiotis I. *Kanonické právo pravoslávnej Cirkvi*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešově, 1997. ISBN 80-888885-21-3.

BOWERCOCK, G. W. Parabalani: A Terrorist Charity in Late Antiquity. *Anabases*. 2010, roč. 5, č. 12., s. 45-54. ISSN 2256-9421.

BUGIULESCU, Marin. Theological and Dogmatic Definition of the God-Man Jesus Christ Person. *Icoana Credintei Journal. International Journal of Interdisciplinary Scientific Research*. 2016, roč. 2, č. 4., s. 13-20.

ДИОНИСИЙ – иеромонах. О самосознание раскола. *Успенский листок*, č. 19, s. 6-14.

DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Edice Mathésis, sv. 4. ISBN 978-80-7298-466-4.

DVORNÍK, František. *Byzantské misie u Slovanů*. Praha: Vyšehrad, 1970. Edice Historica.

FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo: historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. 4., dopl. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2012. ISBN 978-80-7325-280-9.

FRANC, Jaroslav. *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2018. ISBN 978-80-244-5409-2.

- FRANZEN, August. *Malé církevní dějiny*. Praha: ZVON, české katolické nakladatelství, 1992. ISBN 80-7113-008-7.
- GABRA, Gawdat. *Coptic Monasteties: Egypt's Monastic Art and Architecture*. Cairo, New York: The American University in Cairo Press. ISBN 978-977-424-691-3.
- GELMI, Josef. *Papežové: od svatého Petra po Jana Pavla II.* Praha: Mladá Fronta, 1994. ISBN 80-204-0457-0.
- GOUNELLE, Rémi. Nestorius dans le dialogue d'Église catholique avec les Églises d'Orient. *Études théologiques et religieuses*. 2006, roč. 81, č. 1, s. 53-64. ISSN 0014-2239.
- GRAY, Patrick T. R. *The Defence of Chalcedon in the East (451-553)*. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1979. ISBN 90-04-05928-8.
- GRIGGS, Wilfred C. *Early Egyptian Christianity: from its origins to 451 C.E.* 2. vyd. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1991. Coptic studies, sv. 2- ISBN 90-04-09407-5.
- GRILLMEIER, Aloys – S. J. *Christ in Christian Tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. New York: Sheed and Ward, 1965.
- ISHAK, Shenouda M. – Fr. *Christology and the Council of Chalcedon*. Denver, Colorado: Outskirts Press, 2013. ISBN 978-1-4787-1292-3.
- ISHAK, Shenouda M. – Fr. a BIBAWY, Anthony – Dn. The Christology of Coptic Orthodox Church. In: CHAILLOT, Christine, eds. *The Dialogue between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, 2016, s. 273-287. ISBN 978-618-81264-5-9.
- JACOŠ, Ján – protojerej. *Církevné právo*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešově – Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006. ISBN 80-8068-499-5.
- JEDIN, Hubert. *Malé dějiny koncilů*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990.
- JEŽEK, Václav. *Křesťanská tradice v Etiopii*. Ιερο ναο Τιμιου Προδρομου, Ασκας Λευκωσια, Κυπρος; CUBE consulting, s.r.o., 2013. ISBN 978-9963-9482-1-5.
- KADLEC, Jaroslav. *Dějiny katolické církve*, vol I. 3. přepracované vyd. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého v Olomouci, 1993. ISBN 80-7068-285-4.
- КАРТАШЕВ, Антон Владимирович. *Вселенские соборы*. Москва: Республика, 1994. ISBN 5-250-01847-5.
- KOUPIL, Ondřej. Autor Poučných příběhů pro komořího Lausa a jeho doba. In: PALLADIOS. *Poučné příběhy pro komořího Lausa*. Praha: Benediktinské arcipatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2002. Pietas benedictina, sv. 6, s. IX-XV. ISBN 80-902682-6-9.

- KROČIL, Vlastimil. *Passio Christi ve spisech Lva Velikého*. Brno: L. Marek, 2010. Edice Pontes pragenses, sv. 53. ISBN 978-80-87127-20-9.
- KRYŠTOF – biskup olomoucko-brněnský. *Úvod a přehledné dějiny byzantského státu: byzantologie*, vol. I. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ v Prešově, 1995. ISBN 80-7097-325-0.
- KRYŠTOF – arcibiskup. *Orientální pravoslavné církve*. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta Prešovské univerzity, 2004. ISBN 80-8068-308-5.
- KRYŠTOF – arcibiskup. *Pravoslavný svět: přehledné dějiny patriarchátů a místních církví*. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta PU, 2000. ISBN 80-88885-97-3.
- LOSSKY, Vladimír. *Dogmatická teologie*. 2. vyd. Praha: Pravoslavné vydavatelství, 1994.
- LUPTÁKOVÁ, Marina. Společné znaky herezí, vznik mnišství. In: *Úvod do východního křesťanství*. Přednáška, Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 12. května 2017.
- LUPTÁKOVÁ, Marina. Theósis, hypostasis. In: *Úvod do východního křesťanství*. Přednáška, Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 18. února 2017.
- MALATY, Tadros Y. – Fr. *Christology According to the Non-Chalcedonian Orthodox Churches*. Sporting-Alexandria: St. George Coptic Orthodox Church, [2019].
- MALATY, Tadros Yacoub – Fr. *Introduction to the Coptic Orthodox Church*. [Egypt]. ISBN 977-5005-08-6.
- MALATY, Tadros Y. – Fr. *The Coptic Orthodox Church as a church Erudition & Theology*. Preparatory edition. [Egypt]: The Orthodox Church of Alexandria.
- MASHREKI, Yohanna Naseef Sh. – Father. *Saint Mark the Apostle and the Honest Servant and His Church in Alexandria*. Alexandria: St. Mark Coptic Orthodox Church, 2008.
- McGUCKIN, John Antony. *St. Cyril's of Alexandria: the Christological controversy: its history, theology, and texts*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2004. ISBN 978-088141-863-7.
- MEINARDUS, Otto F. A. *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2015, s. 53. ISBN 978-977-416-745-4.
- MEYENDORFF, John. *Christ in Eastern Christian thought*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1975. ISBN 978-088141-867-5.

- MILKO, Pavel. Formula unionis. Úvod, překlad a stručný komentář. *Parrésia: Revue pro východní křesťanství*. 2013, č. VII, s. 357-365. ISBN 978-80-7465-100-7.
- MILKO, Pavel. *Úvod do byzantské filosofie (se studií Michala Řoutila na východ od Antiochie. Řecké myšlení za hranicemi Byzance, 2. – 8. století. Syrská tradice)*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009. Pro Oriente. Dědictví křesťanského Východu, sv. 9. ISBN 978-80-87378-13-7.
- MORGAN, Robert. *History of the Coptic Orthodox People and the Church of Egypt*. Victoria, BC, Canada: FrissnPress, 2016. ISBN 1-4602-8028-7.
- PARGAČOVÁ, Viola. *Identita a základní náboženské orientace egyptských Koptů*. Praha, 2009. Disertační práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav Blízkého východu a Afriky.
- PAVLÍK, Jiří. Theodórétos a jeho kniha o syrských mniších a poustevnících. In: THEODÓRÉTOS Z KYRRU. *Historia religiosa: bohumilá historie mnichů syrských*. Praha: Benediktinské arcioptství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2005. Pietas benedictina, sv. 9, s. IX-XXX. ISBN 80-86882-00-4.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vydání. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. Teologie. ISBN 878-80-87183-21-2 (Krystal OP); ISBN 978-80-7195-394-4.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Lev Veliký a jeho Tomus ad Flavianum. *Theologická revue*. 2001, roč. 72, č. 3, s. 263-278. ISSN 1211-7617.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Patnáct set padesát let od chalcedonského koncilu. In: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, eds. *Chalcedonský koncil v proměnách času*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, s. r. o., 2001, s. 3-9. ISBN 80-7266-081-0.
- PRUŽINSKÝ, Štefan – protojerej. *Patrológia II.: církevná a kresťanská literatúra 2. až 8. storočia*. Prešov, Pravoslavná bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešově, 2003. ISBN 80-8068-203-8.
- QUASTEN, Johannes. *Patrology: from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. The Golden Age of Greek patristic literature*, vol. 3. Allen (Texas): Christian Classics, 1995. ISBN 0-87061-086-4.
- ROMANIDES, John S. – The Very Rev. Prof. St. Cyril's „One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate“ and Chalcedon. In: GREGORIOS, Paulos, LAZARETH, William H. a NISSIOTIS, Nikos A., eds. *Does Chalcedon Divede od United? Towards Convergence in Orthodox Christology*. Geneva, Switzerland: World Council of Churches, 1981, s. 50-75. ISBN 2-8254-0681-3.

SAMSOUR, Josef. *Církevní dějiny obecné*. Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1907. Vzdělávací knihovna katolická, sv. XLIV.

SAMSOUR, Josef. *Základy patrologie se zvláštním zřetelem k dějinám dogmat*. Brno, 1908.

SAMUEL, V. C. On Incarnate Nature of God the Word. In: GREGORIOS, Paulos, LAZARETH, William, H. a NISSIOTIS, Nikos A., eds. *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Covergence in Orthodox Theology*. Geneva, Switzerland: World Council of Churches, 1981, s. 76-92. ISBN 2-8254-0681-3.

SCHATZ, Klaus. *Všeobecné koncily: ohniska církevních dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2014. ISBN 978-80-7325-345-5.

SCHMIDT, Peter. Chalcedon v životě křesťana. *Communio: mezinárodní katolická revue*. 1998, roč. 2., č. 2, s. 120-127. ISSN 1211-7668.

SCHREINER, Peter. *Konstantinopol. Dějiny a archeologie*. Příbram: Pavel Mervart, 2012. Pro Oriente. Dědictví křesťanského Východu, sv. 15. ISBN 978-80-7465-008-6.

SELLERS, R. V. *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London: S. P. C. K., 1961.

SHENOUDA III – H. H. Pope. *Deification of Man – Part II (Partakers of Divine Nature)*. Egyptian Printing Co., 2008. 977-17-5749-0.

SHENOUDA III – His Holiness Pope. *The Nature of Christ*. Cairo: Coptic Orthodox Patriarchate, 1991. ISBN 977-00-1897-X.

STANILOAE, Dumitru. *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology. The Person of Jesus Christ as God and Savior*, vol. 3. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2011. ISBN 978-1-935317-18-0.

SZABO, Miloš. *Východní křesťanské církve: stručný přehled sjednocených i nesjednocených církví křesťanského Východu*. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Nakladatelství Karolinum, 2016. ISBN 978-80-246-3362-6.

ŠMELHAUS, Vratislav. *Řecká patrologie*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1972. Edice Kalich.

ТРОИЦКИЙ, Сергей – иеромонах. Предисловие. In: ТРОИЦКИЙ, Сергей – иеромонах, eds. *Православие и монофизитство*. [Україна]: Панагія, 2005. Святоотеческая христология и антропология, sv. 4, s. 4-15.

VAN LOON, Hans. *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*. Leiden, Boston: Brill, 2009. Supplements to Vigiliae Christianae. Text and Studies of Early Christian Life and Language, sv. 96. ISBN 978-90-04-17322-4.

VOPATRNÝ, Gorazd Josef. Empirická dogmatika Pravoslavné církve. *Theologická revue*. 2018, roč. 89, č. 2, s. 107-111. ISSN 1211-7617.

VOPATRNÝ, Gorazd. Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy. Brno: L. Marek, 2003. Edice Pontes Pragenses, sv. 33. ISBN 80-86263-41-X-

VOPATRNÝ, Gorazd Josef. Hesychasmus jako tradiční pravoslavná spiritualita. *Theologická revue*. 2017, roč. 88, č. 3, s. 429-436. ISSN 1211-7617.

VOPATRNÝ, Gorazd Josef. Mnišství v orthodoxní křesťanské tradici – pokus o kritické zhodnocení fenoménu. *Parrésia: Revue pro východní křesťanství*. 2018, č. XII, s. 291-316. ISBN 978-80-7465-407-7.

VOPATRNÝ, Gorazd Josef. Pravoslavná církev ve 20. století. *Parrésia: Revue pro východní křesťanství*. 2015-2016, č. IX-X, s. 417-453. ISBN 978-80-7465-284-4.

VOPATRNÝ, Gorazd Josef. Svatý Fotios – hesychasta a učenec na konstantinopolském stolci. *Parrésia: Revue pro východní křesťanství*. 2013, č. VII, s. 107-130. ISBN 978-80-7465-100-7.

*Вселенские соборы*. [Почаев]: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2018.

WARE, Kallistos – biskup. *Cestou Orthodoxy*. Praha: Sít', 1996. ISBN 80-901571-6-5.

WARE, Timothy (KALLISTOS OF DIOKLEIA – Metropolitan). *The Orthodox Church: an Introduction to Eastern Christianity*. New edition. Milton Keynes, UK: Penguin Books, 2015. ISBN 978-0-141-98063-8.

WHITWORTH, Patrick. *Constantinople to Chalcedon: Shaping the World to Come*. Durham: Sacristy Press, 2017. ISBN 978-1-910519-47-9.

ŽELEZNÍK Pavel. *Korespondence Cyrila Alexandrijského s Nestóriem*. Praha, 2012. Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta.

## **Encyklopedie a slovníky**

FARRUGIA, Edward G. *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Olomouc, Refungium Velehrad-Roma, s.r.o., 2008. Prameny spirituality, sv. XV. ISBN 978-80-7412-019-0.

KRAFT, Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy, a nauka řeckých, latinských, syrský, egyptských a arménských otců*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-516-0.



## Další elektronické zdroje

ADMINISTRÁTOR. O církevní hierarchii. In: *Ambon – pravoslavný weblog*. 2014 [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <http://www.ambon.or.cz/ambon.pl?thread=982>

MARTZELOS, Georgios. Orthodoxy and heresy of the Non-Chalcedonians according to St. John Damascene. In: *HEPHAESTUS Repository, Neapolis University institutional repository* [online]. 2010 [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <https://hephaestus.nup.ac.cy/handle/11728/7613>

McGUCKIN, John. St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Dyophysitism. In: *Classical Christianity* [online]. 2016 [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <https://classicalchristianity.com/wp-content/uploads/2016/05/St.-Cyril-of-Alexandria%E2%80%99s-Miaphysite-Christology-and-Chalcedonian-Dyophysitism.pdf>

ROMANIDES, John S. Orthodox and Oriental Orthodox Consulation: Leo of Rome's support of Theodoret, Dioscorus of Alexandria's support of Eutyches and the Lifting of the Anathemas. In: *Romanity* [online]. [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <http://romanity.org/htm/ro4enfm.htm>

ZISIS, Theodore – Protopresbyter. St. John of Damascus and the 'Orthodoxy' of the Non-Chalcedonians. In: *Православие.Ru* [online]. 2015-07-25. [cit. 2019-12-31]. Dostupné z: <http://www.pravoslavie.ru/80882.html>

## Abstrakt

Diplomová práce se zabývá srovnáním postojů dvou východokřesťanských tradic – orthodoxní a koptské – ke IV. ekumenickému sněmu, který se sešel v roce 451 v Chalkedonu. Zatímco Pravoslavná církev tento sněm považuje v souladu s pravověrným učením, monofyzitská, resp. nechalkedonská Koptská ortodoxní církev, jej považuje za návrat k heterodoxnímu učení zvaném nestoriánství. Obě křesťanské tradice se ale považují za orthodoxní. Pro pravoslavné křesťany představuje Chalkedon zásadní průlom ve vytřídění christologické nauky, konkrétně učení o dvou přirozenostech – božské a lidské – v jedné osobě Krista, ve kterém Koptové vidí návrat k nestoriánské herezi, která narušovala integritu Kristovy osoby svým dualismem. Práce předkládá pohled na Chalkedonský sněm z obou perspektiv objektivním pohledem. V práci jsem vyšel z autorů z pravoslavného i koptského prostředí, ale také z autorů, kteří se tímto tématem zabývali z čistě historicko-teologického hlediska. Jsou v ní mj. uvedeny všechny teologické i neteologické důvody, proč Koptové dodnes odmítají přijmout závěry tohoto ekumenického sněmu. Snažil jsem se poukázat na to, že monofyzitismus, resp. miafyzitismus – jehož cestou se Koptové vydali – nepředstavuje z teologického orthodoxní pohledu pouze heretickou nauku, ale také v sobě skrývá prvky nacionalismu, kterým se národy žijící ve východních částech Východořímské říše vymezovaly vůči helénismu, jenž se v té době silně projevoval v Pravoslavné církvi. Mezi tyto národy patří právě Koptové, kteří byli největšími odpůrci nauky, jež byla přijata v Chalkedonu, zároveň se u nich také nejvíce projevovali národnostně-separatistické tendence. V práci nejsou opomenuty ani události předcházející sněmu, jeho průběh, význam z dogmatického a kanonického hlediska a bezprostřední následky, které způsobil. Zohledněn je i vztah mezi Pravoslavnou církví a Koptskou ortodoxní církví a jejich vzájemný dialog. Pozornost je věnována i christologii svatého Cyrila Alexandrijského, i ta je zohledněna z obou perspektiv.

The thesis deals with the comparison attitudes of two Eastern Christian traditions – Orthodox and Coptic to 4<sup>th</sup> ecumenical council, which held in 451 in Chalcedon. The Monophysite, or Non-Chalcedonian, Coptic Orthodox Church regards it as return to the heterodox teaching called Nestorianism whilst Eastern Orthodox Church this council considers in accordance with the Orthodox doctrine. For Orthodox Christians Chalcedon represents the breakthrough for a refinement of the Christology, concretely in the doctrine about two natures – divine and human – in single person of Christ which the Copts regard as return to Nestorian heresy which due to its dualism interfered the integrity of the person of Christ. The thesis puts forward the insight into the Council of Chalcedon from both perspectives objectively. The thesis is based on authors which represent Orthodox and Coptic traditions but also on these who researched this issue solely from a historical-theological point of view. I have noted reasons – theological and non-theological – why the Copts reject to accept conclusions of this ecumenical council to this day, among other things. I have tried to point out that Monophysitism, or Miaphysitism – whose way the Copts follow – is not only a heretical teaching from the Orthodox theological point of view but it includes elements of Nationalism. These nations who were living in parts of the Eastern Roman Empires defined against Hellenism which was growing strong in the Eastern Orthodox Church at that time. Among these nations belong the Copts. The Copts were the most zealous antagonists of the doctrine which was admitted in Chalcedon, among them ethno-separatist tendencies were loudest. I do not neglect events which were preceding this council, its process, its dogmatical and canonical sense and immediate impacts which it caused. The relationship between the Eastern Orthodox Church and Coptic Orthodox Church is considered and their mutual dialogue. The Christology of Saint Cyril of Alexandria is introduced from both perspectives.