

Univerzita Karlova
Husitská teologická fakulta

**Rozbor druhých listů z korespondence Cyrila Alexandrijského
s Nestoriem**

**Analysis of the second letters of the correspondence between
Cyril of Alexandria and Nestorio**

Diplomová práce

Vedoucí práce:

Doc. ThLic. Pavel Milko, Ph.D.

Praha 2018

Autor:

Pavel Železník

Poděkování

Děkuji Bohu, který mně obklopil množstvím dobrých lidí a byl ke mně trpělivý. Děkuji vedoucímu magisterské práce a učiteli dogmatiky Doc. ThLic. Pavlu Milkovi, PhD., který mi doporučil toto téma a odborně mne po celou dobu psaní práce vedl. Děkuji také všem přednášejícím na HTF UK, jejichž přednášky mi při psaní práce pomohly orientovat se v tématu. Děkuji svému duchovnímu otci ThDr. Markovi Martinu Krupicovi, ThD. a jeho církevní obci v Litoměřicích za modlitby. Děkuji svým rodičům Petrovi a Heleně, a celé mé rodině, kteří mne po celou dobu psaní této práce podporovali. Děkuji i mému kmotrovi Martinovi, který ve mne od dětství probouzel zájem o studium teologie.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací „*Rozbor druhých listů z korespondence Cyrila Alexandrijského s Nestorem*“ 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: 1. května 2018

Pavel Železník

Anotace

Práce pojednává o řešení teologického sporu o titulu Panny Marie *Bohorodička*, jehož konečné řešení se našlo na počátku 5. století na třetím všeobecném sněmu v Efesu. V první části práce předkládá základní dějiny prohlubování teologického poznání tak, aby ukázala, jak se téma sporu rýsovalo, a to především ve 3. a 4. století. Přestože nebyla ještě hlavním předmětem sporu, otázka christologie se otvírala už u Ireneje Lyonského, Órigena, Pavla ze Samosaty, Apollinaria z Laodikeie. První část zakončuje náhled do christologie obou stran sporu, kterými byli Diodóros z Tarsu a Theodóros z Mopsuestie a na ortodoxní straně Athanasios, kappadočtí otcové, Didymos Slepec a Jan Zlatoústý. Druhá část seznamuje s písemnými prameny sporu a s otevřením a vývojem konfliktu. Hlavní část práce je pak zaměřena na o sporu nejvíce vypovídající druhé listy z korespondence Cyrila Alexandrijského a Nestoria. Přináší obsah obou listů, rozebírá a porovnává argumenty obou stran a předkládá jejich christologické koncepty.

Annotation

This master's thesis is dedicated to the theological disputation upon the using of the title Theotokos for Virgin Mary that had been finally resolved at the Third Ecumenical Council in Ephesus in 431 AD. The first part deals with the crucial moments of deepening theological knowledge in the Church history in order to show a development of the disputation mainly in the 3rd and 4th century. Although Christology wasn't the main theme of the teachings of the Church in that early period some of the theologians especially Irenaeus, Origen, Paul of Samosata and Apollinaris of Laodicea also raised some issues in the field of Christology. The end of the first part offers an inside into the theological mindset of both sides of the disputation – Diodorus of Tarsus and Theodor of Mopsuestia on the one side and the Orthodox fathers Athanasius, the Cappadocian Fathers, Didymus the Blind and John Chrysostome on the other side. The second part presents the written sources of the disputation and offers an insight to its beginning and development. The third and main part focuses on the correspondence between Cyril of Alexandria and Nestorius mainly on their Second Epistles containing the major topics of the disputation. It discusses a content of these two epistles and also analyses and compares theological arguments of both sides of the disputation and their christological concepts.

Klíčová slova

Bohorodička

Cyrl Alexandrijský

Nestorios

christologie

hypostatická unie

Efeský sněm

Keywords

Theotokos

Cyrl of Alexandria

Nestorios

christology

hypostatic union

Council of Ephesus

Úvod do problematiky

Christologická problematika se rýsovala už od raného křesťanství. Samotnou christologickou otázku otevřel sám Ježíš Kristus: „*Za koho lidé pokládají Syna člověka?*“ (Mt 16, 13). Apoštol Petr sice jasně odpověděl, že ho pokládá za Mesiáše, Syna Boha živého, ale vysvětlit tuto zjevenou pravdu přesně filozofickým abstraktním jazykem vědy na církev teprve čekalo. Teologické zkoumání, jak píše Órigenés v předmluvě k *Peri archón*, je hledání odpovědi na věci, které apoštolové nechali otevřené nebo nedopovězené.¹

Křesťané už od počátku církve vyznávali dvě pravdy, že věří v jednoho Boha a že Kristus je Bůh. Ve snaze odůvodnit toto dilema někteří kladli důraz na individuální jednotu Boží svrchovanosti (monarchianisté), kterou viděli v nauce o Kristově božství ohroženou, a tak jedni Kristovu osobu pojímali jako osobu člověka v níž bydlela neosobní božská síla (*δυναμις* – odtud dynamičtí, nebo také nazývání subordinalisty či adopcianisty), druhí pak Krista pojímali jako tutéž osobu s Bohem Otcem, tedy nečinili mezi nimi rozdíl individuí (odtud nazývání modalisty nebo patripassiani).²

K dynamickým monarchianistům především náleží, pro tuto práci zajímavý, kvůli možné podobnosti jeho učení s christologií našeho účastníka sporu Nestoria, antiochijský biskup **Pavel ze Samosaty** (*200?, +275?, 260-268 biskupem). Pavel tvrdil, že Kristus je pouze člověk, ve kterém jako v chrámě přebývá neosobní Logos, nebo v němž působí božská síla. Logos popisoval jako preexistující Boží rozum soupodstatný (*ὁμοουσιος*) s Otcem a učil, že Ježíš Kristus byl přijat (adoptován) za Božího syna až při svém křtu v Jordánu, ale že jinak zůstal obyčejným člověkem,³ Duch svatý pak nemá žádnou vlastní podstatu, ale je pouhým zjevením Otcovy milosti. K modalistickým monarchianistům pak patřil **Sabellius** (2./3. století), jenž učil o Bohu, že je nedělitelný, ale lze mu přiřknout tři základní způsoby či módy (stvořitel, vykupitel a dárce milosti).⁴

1 Spis *Peri Archón* (*Περί Ἀρχόνων*, *De princ.*) napsal Órigenés: „*pro ty, kteří hledají rozumové odůvodnění naší víry.*“ (*De princ.* Praef. IV, 5, 196–197). Viz P. Milko, *Úvod do byzantské filosofie*, s. 83.

2 J. Samsour, *Církevní dějiny obecné*, s. 110.

Triadologické spory 4. století, jak poznamenává prof. G. Florovskij, měly především také christologický charakter.⁵ Na tuto skutečnost poukazuje doc. P. Milko, říká o tématu této práce, o střetu mezi Nestoriem a Cyrilem z počátku 5. století, že začínal doutnat již v ariánských sporech.⁶ Areios (*260, +336) jako přívrženec krajního subordinalismu vyčítal svým protivníkům sabelliánský modalismus a odděloval Logos zcela od Boha Otce. Mezi hlavní polemiky s ariány byli nejen svatí otcové jako svatý Athanasios, svatý Basil, svatý Řehoř Teolog a svatý Řehoř z Nyssy, ale také neúspěšní řešitelé christologické otázky jako: laodikejský biskup Apollinarios nebo hlasatel dvou synů Diodóros z Tarsu.

Apollinarios

Apollinarios z Laodikeje v Sýrii (*310?, +390?) byl horlivý zastánce nikáiské víry. Byl velmi důvěrným přítelem a spolubojovníkem svatého Athanasia, se svatým Basilem z Kaisareie udržoval písemný kontakt, krátce se u něj učil i blažený Hieronym Stridonský (*346?, +420). Bojem proti ariánům si sice získal nepopíratelné zásluhy o církev, avšak jeho řešení nebylo také ještě zcela korespondující s realitou. Z počátku christologie Apollinaria učení stála v pozadí, protože v popředí zájmu byl boj s ariánismem, a teprve až když byl přemožen, vystoupil christologický problém v jeho učení do popředí. Apollinarios při popisu člověka užíval Platonovy trichotomie a rozlišoval tři části: tělo (*σαρξ*), nižší duši (*ψυχη αλογος*), jenž tělo oživuje, a duši rozumnou (*ψυχη λογικη*, neboli lidského ducha - *νους*), kterou se odlišuje člověk od ostatních živočichů. A Apollinarios vysvětloval theanthropické spojení pomocí této Platonovy trichotomie a to tak, že Syn Boží přijal jen *σαρξ* a *ψυχη αλογος*, ne však *ψυχη λογικη* - její místo měl zastávat sám Bůh Slovo

3 Tento adopcianistický teologický názor, vycházející ze snahy o nenapadnutelný „striktní“ monoteismus, vyučoval kolem roku 190 v Římě Theodotus z Byzance a jeho žák Artemon, kteří tvrdili, že jejich učení je v souladu s apoštolskou tradicí. Jako Biblický podklad pro toto uvažování jim sloužily pasáže: Mk 1, 9-11 a Řím 1, 3. Antiochijský sněm roku 268 tuto nauku zakázala, stejně tak jako užití slova *όμοουσιος* (které se v jiném smyslu však později ukázalo jako vhodné). Prvními určitými adopcianisty byla už žido-křesťanská sekta z apoštolských let Ebionité. Mezi dynamické monarchianisty můžeme dnes řadit např. The Way International či Unitáře.

4 Trojice se tedy v Bohu týká pouze vztahů v sobě jediného Boha vůči sobě a vůči světu. Vtělením Bůh přestává být Otcem, nanebevstoupením přestává být Synem. Toto učení bývá označováno jako sabellianismus a byl římskou synodou roku 262 posouzen jako hereze.

5 G. V. Florenskij, *Vizantijskije otcy V–VIII vv.*, s. 6.

6 P. Milko, *Úvod do byzantské filosofie*, s. 179.

(Λογος).⁷ Jeho učení potíral jak svatý Athanasios a kappadočtí otcové, tak i Diodóros z Tarsu a Theodóros z Mopsuestie. Také několik sněmů a posléze ekumenický sněm v Konstantinopoli jeho nauku roku 381 odsoudil.⁸

Hlásání „dvou synů“ v antiochijské tradici

V polemice s Apollinariem rozvinul jeho protiaríánský spolubojovník **Diodóros z Tarsu** (*330? +390?) christologii svou. Snažil se obhájit proti Ariánům pravé božství Ježíše Krista a proti Apollinaristům úplnou lidskou přirozenost: „*Dokonalý před věky, Syn vzal dokonalého od Davida: Syn Boží - Syna Davidova.*“⁹ Přičemž však podobně jako už před ním sv. Eustathios z Antiochie (+337–46?)¹⁰ pojímal spojení mezi božskou a lidskou přirozeností jako pouhé bydlení (ἐνοικέω): „*Dle podstaty on je zrozen z Otce. – Toho, který byl zrozen z Matky, on učinil sobě chrámem.*“¹¹ „*Bůh neposlal svého Syna, aby byl rozen, ale zrozeného poslal, aby spasil svět.*“¹² Pro Diodóra bylo nemožné předpokládat, že „*ten, počatý v Panně Marii a z ní narozený, je také Stvořitel vesmíru.*“¹³ „*Ten, který se narodil před věky z Otce, nepodstoupil žádnou změnu nebo utrpení a nepřeměnil v tělo, nebyl ukřižován*

7 P. Aleš, *Cirkevné dějiny II.*, s. 123 a 124.

8 Viz 1. kánon sněmu: „... ἀναθεματισθῆναι πᾶσαν αἵρεσιν· καὶ εἰδικῶς τὴν τῶν Εὐνομιανῶν, εἴτ' οὖν τῶν Εὐδοξιανῶν, καὶ τὴν τῶν Ἡμαρειῶν, εἴτ' οὖν Πνευματομάχων, καὶ τὴν τῶν Σαβελλιανῶν, καὶ τὴν τῶν Μαρκελλιανῶν, καὶ τὴν τῶν Φωτεινιανῶν, καὶ τὴν τῶν Ἀπολλιναριστῶν.“ *Pravidla všeobecných a místních sněmů i svatých Otců pravoslavné církve.* Řecký text: *Patristica.net, Oecumenicum Concilium II: Canones, Κανὼν Α'.*

9 Diodóros: *Fragmenta ex libro contra Synusiastas.* PG 33, 1560, citované dle M. V. Nikiforov, *Diodor*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja enciklopedija.*

10 Také antiochijský biskup Eustathios byl zapojen do polemiky proti Areiovi a patřil mezi nejhrolivější zastánce Nikájského sněmu, tak jako i pojmu ὁμοούσιος. Na ariánské synodě z roku 330 byl obviňován ze sabelianismu. Proti dokétům hlásal o skutečnosti vtělení, proti ariánům o Kristově lidské duši, totožné s lidskými dušemi. „*Člověk Kristus*“ je oblíbený výrok Eustathia. Ačkoliv byly Eustathiovi vytýkány některé nejasnosti, přece jen se na něj Efeský všeobecný sněm při zkoumání Nestoria odvolává jako na dogmatickou autoritu, neboť v Eustathiovu učení nenacházíme pozdější krajnosti antiochijsky vyhraněného myšlení. (Pružinský, *Patrológia II.*, s. 263.)

11 Diodóros: *Fragmenta ex libro contra Synusiastas*, Fragment 4, PG 33, 1560, citované dle M. V. Nikiforov, *Diodor*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja enciklopedija.*

12 Tamtéž, Fragment 12.

ani nezemřel a nejedl, nepil, ani nepocítoval únavu, ale byl nehmotný, neohraničený a ani se neodlišil od obrazu Otce.¹⁴ Vliv jeho christologie je vidět i u jeho žáků a bývá pro své učení o dvou synech považován za otce nestorianismu.¹⁵

V době svatého **Jana Zlatouštího** (*349?, +407) byl ariánismus většinou přemožený a spor o titul Panny Marie se ještě nezačal šířit. Janova christologie, ačkoliv je ovlivněna jeho učitelem Diodórem, je uvědomělejší a čistší, především co se týká spojení dvou přirozeností v božské osobě Krista. Jan vyznává, že Kristus byl mezi dvěma přirozenostmi: „*On měl nejen účast v lidské přirozenosti, dle toho, že přišel k lidem, ale i v božské [přirozenosti], dle toho, že přišel od Boha.* A tak, když se stal prostředníkem mezi dvěma přirozenostmi (δύο φύσεων μέσος), jemu náleželo být s dvěma vlastními přirozenostmi.¹⁶ Přestože Jan sice používal výraz antiochijské školy: „*Logos pobýval (ἐνοικέω) v Ježíši-člověku jako v chrámě*“,¹⁷ vyznával jeho integritu jako božské osoby: *Syn Boží „ze své milosti svolil být nošeným v útrokách Panny a v daný čas přijít od tamtud společně s naší přirozeností.*¹⁸ Je zřejmé, že i když sdílí s Diodórem některé rysy jeho christologie, jde Jan svou vlastní cestou, a je schopen tvrdit to, čemu se Diodóros nebo později Nestorios vysmívali: on „*nepřijal lidské tělo až vzrostlého muže, ale ze své milosti svolil být počatým, porozeným, kojěným mlékem a takový čas přebývat na zemi, aby i opozdili i všichni ostatní měli možnost se pevně o tomto přesvědčit. Vždyť často i andělé, i sám Bůh jeví se na zemi v lidské podobě, ale tehdy jeho viditelný obraz nebyl skutečným tělem (σαρκὸς ἀληθῆναι), ...*¹⁹ se skutečným tělem přišel až jako Kristus, „... *on byl i počat, i porozen, krmen, i uložen*

13 Dle M. V. Nikiforov, *Diodor*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja enciklopedija*: M. Briere, *Fragments syriaques de Diodore de Tarse*, in: *Revue de l'Orient Chrétien*, 1946, str. 259-272, Fragment 4.

14 Tamtéž, Fragment 19.

15 J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 156-160; J. Špirko, *Patrológia*, s. 122-124.

16 J. Zlatoustý, 7. homilie na *První list Timoteovi*: „*Ἐπειδὴ γὰρ δύο φύσεων μέσος γέγονεν, εγγύς τῶν δύο φύσεων αὐτὸν εἶναι δεῖ.*“

17 Š. Pružinský, *Patrológia II.*, s. 278; J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 136; J. Špirko, *Patrológia*, s. 126.

18 J. Zlatoustý, *Homilia in Matth.* 12. 1 (A. R. Fokin)

19 Vypuštěno: „... *a приспособлением; поэтому, чтобы не подумали, что и это явление [Христа] таково же, каковы были те явления, но чтобы несомненно верили, что это была истинная плоть ...*“.

v jeslích [...] ²⁰ v přítomnosti množství lidí, aby jeho porození bylo všem známo. Kvůli tomu byl on i zavínut do plenek, kvůli tomu i dávná prorocství předpovídala, že on nejenže bude člověkem, ale bude i počat, i porozen a krmen, tak jak je vlastní dětem. ²¹ Jan Zlatoústý se jeví plně ortodoxní, nenechal se svést k hlásání „dvou synů“. ²² O Panně Marii sice nepoužívá titul *Bohorodička*, ale nikde netvrdí, že porodila jen člověka. ²³

Stopy svého učitele Diodóra mnohem věrněji než Jan nasledoval **Theodóros z Mopsuestie** (*350, +428, biskupem 352–428). Jako antiochiec vysvětloval spojení obou přirozeností v Kristu, božské a lidské, tak, že Bůh Slovo bydlel (ἐνοικέω) v člověku jako v chrámě; Theodóros ale nejen že rozlišoval dvě přirozenosti, ale jako jeho učitel Diodóros i dvě osoby. Theodóros se takovému nařčení ale brání: „Že mluvím o dvou přirozenostech, to rozhodně neznamená, že bychom byli (v důsledku toho) nuceni mluvit o dvou Pánech nebo o dvou Synech. To by byla bezmezná prostoduchost.“ ²⁴ Nicméně mluvili o jedné osobě (πρόσωπον), není to skutečná jednota (ἕνωσις), nýbrž pouze morální přílnutí (ἕνωσις σχετική συνάφεια), ²⁵ jaké je mezi mužem a ženou v manželství. Patrolog Šmelhaus však tento názor považuje za neudržitelný a poukazuje na Theodórovu 5., 6. a 8. katechetickou homilii, které mají být dokladem v jeho obhajobě, ale sám přiznává, že některé Theodórovy formulace jsou poněkud pochybné: „Ten, který přijal, nebyl tedy tentýž jako ten, který byl přijat, ani ten, který byl přijat, nebyl tentýž jako ten, který přijal, ale ten, který přijal, je

20 Vypuštěno: „... protože se pro něj nenašlo místo pod střechou...“.

21 J. Zlatoústý, *Contr. Anom.* 7, 6. Dostupné z: <http://seminaristu.ru/soch/uchenie-svjatitelja-ioanna-zlatousta-o-bozhestvennosti-syna-bozhogo.html>

22 „Zde je zajímavé poukázat na Papadopulovu myšlenku dvou proudů antiochijského myšlení – jeden jde od Ignáce Antiochijského k Janu Zlatoústému, je orthodoxní a patří do zlaté pokladnice východokřesťanské tradice a druhý od Pavla ze Samosaty, přes počátky ariánství k Nestoriovi, který je superbludařsky. Viz S. Papadopoulos, *Πατρολογία Β΄*, Atheny 1990, s. 567.“ P. Milko, *Formula unionis*, s. 344, poznámka pod čarou č. 8.

23 Š. Pružinský, *Patrológia II.*, s. 278; J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 136; J. Špirko, *Patrológia*, s. 126.

24 Theodóros z Mopsuestie, *Katechetické homilie*, 8, 13, citováno dle: V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, s. 184, 185.

25 Ve svých *Katechetických homiliích* používá o spojení obou přirozeností také výraz: *přesné spojení* (συνάφεια ἀκριβής). Theodóros, *Hom. cat.* 3, 6; viz L. Karfíková, *Milost v katechetických homiliích Theodóra z Mopsuestie*, s. 180.

*Bůh a ten, který byl přijat, je člověk... Je Pán a také Davidův syn: Davidův syn je pro svou přirozenost, Pán pro důstojnost, které se mu dostalo; byl však povýšen výše než jeho praotec David pro přirozenost, která ho přijala.*²⁶ Vezmeme-li v potaz, že Theodóros zastává sjednocení v jedné osobě: „*po zcela dokonalém spojení (συνάφεια ἀκριβής), které se uskutečnilo, jde o jednu osobu (πρόσωπον),*“²⁷ že ta osoba je osobou lidskou: „*Davidův syn je pro svou přirozenost*“, tedy lidství je jí vlastní, a rovněž ta osoba je „*Pán pro důstojnost, které se mu dostalo*“, tedy božství je jí dané. Osoba, v které se obě přirozenosti sjednotili, je osoba lidská (podobně jako u Pavla ze Samosaty). Což potvrzuje i to, že, jak říká: „*kdyby se toto spojení zrušilo, nebyl by pak ten, který byl přijat, zřejmě ničím jiným než pouhým člověkem tak jako my.*“²⁸ Theodóros tedy logicky musel trvat i na tom, že se nenarodil Syn Boží, ale jen člověk, ve kterém Bůh bydlel, a tedy měl za nesprávné tvrdit, že Bůh trpěl, či že Panna Marie porodila Boha. Tedy upíral Marii titul *Bohorodička* a nazýval ji pouze Kristovou matkou (*Χριστοτόκος*).

V této linii pak pokračuje i Nestorios: **Diodóros – Theodóros – Nestorios.**

Jak jsme se v úvodu zmínili, podle Pavla ze Samosaty, Kristus je člověk, ve kterém jako v chrámě přebývá neosobní Logos, nebo v němž působí božská síla. Jestli Theodóros nevyznává pod jménem Kristus dvě osoby, jak tvrdí Šmelhaus, i on sám, ale jen jednu lidskou, pak se nabízí řešení, že osobní Logos redukuje na neosobní Logos, podobně jako Pavel ze Samosaty²⁹ s tím, že tento neosobní Logos v člověku Kristu působí už od jeho početí, a ne až od křtu na Jordáně, jak si to představovali adopcionisté.

26 Theodóros z Mopsuestie, *Katechetické homilie*, 8, 1.

Citováno dle: V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, s. 184, 185.

27 Tamtéž 6, 3.

28 Tamtéž 6, 3.

29 Později i sám Nestorios byl podezříván z nepravdivého učení Pavla ze Samosaty (Theodor Juliaev a P. K. Grezin, *Kirill, svt., archiep. Alexandrijskij*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja enciklopedija*, s. 231).

Zakladatel křesťanské teologie

Trochu se vraťme a podívejme na to, kdo je Kristus, k zakladateli křesťanské tradice³⁰ k svatému **Ireneji Lyonskému** (*135, +202?), žáku svatého Polykarpa Smyrnského (*69, +155),³¹ který zase patřil mezi učedníky svatého apoštola a evangelisty Jana. Irenej při odhalování a odvrácení falešného poznání v spise *Adversus haereses* jako první z církevních spisovatelů jasně vyjádřil spojení božství a lidství v jedné božské osobě Boha Slova proti gnostikům, kteří buď jako Ebionité neuznávali Kristovo božství, nebo jako Valentinus (*100, +160/161) nebo Markión ze Sinópe (*100?, +160?) neuznávali jeho skutečné stání se člověkem.³² Podívejme se důkladně na jeho slova: „*Slovo Boží, Ježíš Kristus, stal se tím, co i my,*“ a dále: „*Slovo Boží, Pán náš Ježíš Kristus v posledních časech stal se člověkem uprostřed lidstva, aby konec spojil se začátkem, to znamená člověka s Bohem,*“³³ nebo také: „*Syn Boží se stal Synem lidským, aby syn lidský se stal synem Božím,*“³⁴ nebo obdobně: „*Slovo Boží se kvůli svojí bezměrné lásce stalo tím, čím jsme i my, a to aby nás učinil tím, čím je on sám,*“³⁵ a nebo vysvětluje, že se v Kristu událo: „*sjednocení Slova Boha s jeho stvořením (τὴν ἕνωσιν τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ).*“³⁶

30 Jak jej označuje Johannese Quasten. J. Quasten: *Patrology*, vol. 1., s. 294, přebráno z: Ján Zozulák, *Teológia zhrnutia Ireneja Lyonského (140 – 202)*, In: *Parrésia* 1/2007, s. 44.

31 Vice viz Š. Pružinský, *Patrológia I.*, s. 300; J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 22; J. Špirko, *Patrológia*, s. 28.

32 A. A. Korolev, *Irinej*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja enciklopedija*.

33 Irenej Lyonský, *Adversus haereses*, IV., 20, 4. Citováno podle A. A. Korolev, *Irinej*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja enciklopedija*.

34 Tamtéž III., 10, 2.

35 Tamtéž V., úvod.

36 Tamtéž IV., 33, 11.

Alexandrijská tradice

Proti apollinarismu také vystoupil, dalo by se říci, jak se potom na Efeském sněmu ukázalo, ortodoxněji, svatý Řehoř Nysský (*335, +394) spisem *Vyvrácení názorů Apollinaria*, v kterém hájí v Kristu plnost (dokonalost) lidské i božské přirozenosti, a to aniž by sklouzl ke krajnosti rozlišování dvou osob Diodórova směru, či pokládal Božský Logos za pouze personifikovanou neosobní sílu v Kristu Ježíši. I když christologie kappadočanů nebyla také ještě úplně vypracovaná do detailu. Ale k tomu se ještě dostaneme.

Zatím se vraťme alespoň k **Órigenovi** (*185, Alexandrie; +253), jenž řadu stran svého díla *O základních pravdách víry* (*Περὶ ἀρχῶν*) věnoval také christologii a jasně už rozlišoval dvě přirozenosti: „*Především musíme vědět, že jiná je v Kristu přirozenost jeho božství, na kolik je jednorozeným Synem Otce, a jiná je lidská přirozenost, již na sebe vzal v posledních dobách, aby uskutečnil vykoupení.*“³⁷ A připomeňme, že jako první hovoří např. o Kristu jako o *Bohočlověku* (*Θεοῦ Ἐκφωπος*)³⁸, nebo že používá titul *Bohorodička* (*Θεοτοκος*)³⁹.

V Origenovi v předešlé době škola došla svého vrcholu, ale i nadále představovala nejlepší úroveň. Ve svatém Athanasiovi a kappadočanech získala nové vynikající obránce čistoty víry. V dějinách církve není snad doby, která by byla tak úzce spjata s jednou osobou, jako byla doba po všeobecném sněmu v Nikáji, jeho vrstevníci ho nazývali Otcem ortodoxie: svatý **Athanasios Veliký** (*298?, +373). Vyznává vtělení Boha Slova a po vtělení hovoří o jeho dvou přirozenostech: božské a lidské. „*Stal se jako jeden z nás člověkem a vzal na sebe tělo, tím však ne méně byl dále Bohem, poněvadž sebe oblečením v tělo nijak neu-menšil, ale naopak jej (to tělo) zbožštil a učinil nesmrtelným.*“⁴⁰ Představuje smysl a způsob vtělení například v dialogu Boha Otce s Bohem Synem před vtělením: „*Bůh viděl, že*

37 *De principiis*, I, 2, 1. (Citované podle: Pospíšil, C. V. *Třetí století - teologické školy, Tertullian a Origenes.*)

38 Takto je označen poprvé v *Homilia in Ez.* 3, 3, a to protože se Logos-Syn spojil se skutečným lidským tělem a duší.

39 Jak uvádí historik Sókrates (*380?, +440?) v *Církevních dějinách*: „*Také Órigenés v první knize svých komentářů k Pavlovu listu Římanům o tom mluví, když vysvětluje důvod, proč je Maria nazývána Bohorodičkou.*“ (Socrates Scholasticus, *Církevní dějiny*, VII., 32, 17).

40 *Athanasios Veliký, Epistola de decretis Nicaenae synodi* 14. Citováno podle A. R. Fokin, *Afanasij I. Veliký*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja enciklopedija*.

po jeho obrazu učiněný člověk umírá, a řekl: ‚Koho pošlu a kdo půjde?‘ Všichni mlčeli jen Syn zvolal: ‚Tedy Já, pošli Mě.‘ Tehdy Otec jemu pověděl: ‚Jdi!‘ – a předal mu člověka, aby samo Slovo se stalo tělem a když přijal na sebe tělo, ve všem ho obnovil.⁴¹ Učil, že Kristus je jen jeden, a že to, co činil, nenáleželo výlučně člověku nebo Bohu, nýbrž oběma zároveň. ‚Pán, věčně jsoucí, nakonec, při skončení věků, stal se člověkem a jsoucí Synem Božím, učinil se i Synem lidským.⁴² O spojení dvou přirozeností měl za to, že to, co trpělo – tělo, vzal na sebe v něm bydlící Bůh Slovo. Pannu Marii označuje jako *Bohorodičku*.⁴³

Mezi kappadočany byl pak nejhlubším myslitelem svatý Řehoř Nysský, ve filozofii byl z nich nejobratnější, ale ne tak už při správě svého biskupství. Mužem činu, to byl svatý Basil Veliký. A nejlepším rétozem mezi kappadočany byl svatý Řehoř Naziánský, zvaný Teolog.

S christologií svatého **Řehoře Nysského** (*335, +394) se můžeme seznámit v řadě jeho prací,⁴⁴ pro nás je zajímavý jeho spis *Proti Apollinariovi*, ve kterém vyvrací nepravá obvinění apollinaristů, přesvědčených, že ostatní učí o dvou synech božích: jednom přirozeném ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ φύσιν) a druhém adoptovaném ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ θέσειν). Řehoř jim to objasňuje: ‚Nemáme takového učení a nebude se mezi křesťany nic takového učit, neboť Tvůrce věků v posledních dnech se zjevil na zemi a žil mezi lidmi, z toho nesčítá církev dohromady dva syny: jednoho Tvůrce věků a druhého v posledních časech tělesně zjeveného v lidském životě.⁴⁵ Nebo spis proti ariánům, z nějž také je zřejmé, kdo byl subjektem Krista: ‚Tehdy on vzal tělo ze země a učinil člověka, [nyní] nově vzal tělo od Panny a ne obyčejně učinil člověka, ale jim oblékl sebe.⁴⁶ Spojení obou přirozeností a jeho smysl: ‚Náš Pán Ježíš Kristus, jsoucí: Slovem, Životem, Světlem, Pravdou, Bohem, Moudrostí a vším tím, čím on

41 Athanasios Veliký, *In illud: Omnia mihi tradita sunt* 2. Citováno tamtéž.

42 Athanasios Veliký, *Epistola de decretis Nicaenae synodi* 14. Citováno tamtéž.

43 Viz Š. Pružinský, *Patrológia II.*, s. 164; J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 111; J. Špirko, *Patrológia*, s. 97.

44 Jako význačné prameny Řehořovy christologie si uvedme alespoň: *Proti Apollinariovi (k Theofilovi)*, *Vyvrácení názorů Apollinaria*, *Velké katechetické slovo*, *Velké katechetické slovo*, *List k mnichu Filipovi* a nejvýznamnější jeho polemický spis s ariánismem zvaný *Proti Eunómiovi*.

45 Řehoř Nysský, *Ad Theophilum adversus Apollinaristas* (W. Jaeger, GNO III, 1, s. 121, 9-15). Citováno podle A. R. Fokin, *Grigorij*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja enciklopedija*.

46 Řehoř Nysský, *Contra Eunomium* (W. Jaeger, GNO III, 2, s. 53, 8 – s. 54, 7). Citováno tamtéž.

jest dle přirozenosti (κατὰ φύσιν), ... zjevil se v podobě člověka a sjednotil s naší přirozeností (μετασχῶν τῆς φύσεως ἡμῶν) ve všem kromě hříchu ... proto aby nám skutečně spasení.⁴⁷ Co se způsobu spojení obou přirozeností týče, se u Řehoře nejčastěji setkáváme se slovy: *sjednocení* (ἔνωσις) nebo i *slití* (ἀνάκρασις), ale také s pouhým *přilnutím* (συνάφεια), a pak i s dalšími výrazy pro slití (κράσις, κατάκρασις) a smíchání (μίξις, κατάμιξις, ἐπίμιξις).

Svatý **Basil Veliký** (*330?, +379) popisuje sjednocení dvou přirozeností v jedné osobě prostřednictvím výrazu jako: *přebývání v těle* (ἡ ἐν σαρκὶ ἐπιδημία),⁴⁸ nebo *přijítí v těle* (ἔνσαρκος παρουσία),⁴⁹ *zjevil se v těle* (ἐφανερώθη ἐν σαρκί),⁵⁰ *bohonosné tělo* (ἡ θεοφόρος σὰρξ),⁵¹ *kristonosné tělo* (ἡ χριστοφόρος σὰρξ),⁵² *stát se člověkem* (ἡ ἐνανθρώπησις)⁵³ a používal také výraz typický pro antiochijské vyjadřování: *přilnutí k Bohu* (ἡ πρὸς τὸν Θεὸν συνάφεια).⁵⁴

Svatý **Řehoř Nazijánský** (*329, +389) vyznává v Kristu jednotu osoby, často používá formulaci, že Kristus je „jeden ze dvou“ a od něj pochází také věta: „Dvě přirozenosti se v něm spojují v jedno, nejsou dva synové.“⁵⁵ Ale mluví i o *smíšení* (μίξις, κράσις) v Kristu. Pannu Marii tituluje *Bohorodička* a říká: „Kdo Marii nenazývá *Bohorodičkou*, je daleko od božství.“⁵⁶

47 Řehoř Nysský, *Refutatio confessionis Eunomii* 1, 4 – 2, 1. Citováno tamtéž.

48 Basil Veliký, *Epistola* 261, 2. Citováno podle P. B. Michajlov, *Vasilij Velikij*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja encyklopedija*.

49 Basil Veliký, *De Spiritu Sancto* 19, 49. Citováno tamtéž.

50 Basil Veliký, *Epistola* 261, 1. Citováno tamtéž.

51 Basil Veliký, *Epistola* 261, 2 a *Homilie na žalm 45* (PG 29, 424). Citováno tamtéž.

52 Basil Veliký, *Epistola* 261, 2. Citováno tamtéž.

53 Basil Veliký, *Epistola* 8, 3, *Epistola* 261, 3 a *Epistola* 262, 1. Citováno tamtéž.

54 Basil Veliký, *Homilia in psalm 45* (PG 29, 424). Citováno tamtéž.

55 *Oratio*, 37, 2. Viz J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 122. Více pak Š. Pružinský, *Patrológia II.*, s. 227; J. Špirko, *Patrológia*, s. 115.

56 *Epistola* 101, 4. Viz tamtéž.

Některé z pojmů kappadockých otců, např. vyjadřujících smíšení či slítí obou přirozeností, dostali v různých heretických směrech specifický význam, u nich však sloužili pouze k vyjádření ortodoxního vyznání.⁵⁷

Přítelem svatého Athanasia byl **Didymos Slepec** (*313?, +398), vzdělával se u něj na Alexandrijské teologické škole. Rozpracovával také Órigenovi myšlenky, ačkoliv mnohé jeho názory poopravil v pravoslavném duchu. V učení o svaté Trojici se Didymos přidržel velkých kappadočanů, hlavně Řehoře Teologa. Mimo to znal i spisy Cyrila Jeruzalémského, Tertuliána a Ireneje Lyonského.⁵⁸ Často se o Marii vyjadřuje jako o *Bohorodičce*.⁵⁹ Didymos zdůrazňuje skutečnost, plnost a neoddělitelnost obou přirozeností v Kristu. Nepoužívá pojmy pro smíšení (*μῖξις, κράσις*) ani pro pouhé morální spojení (*συνάφεια*), ale mluví o jednotě Krista (*ἓνα Χριστόν*).⁶⁰ Byl přítelem ctihodného Antonína Egyptského. Didymos byl velmi oblíbený u egyptských poustevníků, a měl mezi nimi hodně žáků, jako např. Paladia a Evagria.⁶¹ Jako učitel alexandrijské školy byl především významným exegetem a je možné, že u něj určitý čas studoval i Cyril Alexandrijský, který mnohé podklady pro své traktáty nacházel právě v Didymových spisech.⁶²

57 Porovnejte A. R. Fokin, *Grigorij*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja enciklopedija*. Odkazuje se na V. I. Nesmelov, *Dogmaticesjaja sistema sv. Grigorija Nisskogo*, 1887, s. 502, 505.

58 Š. Pružinský, *Patrológia II.*, s. 265; J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 152; J. Špirko, *Patrológia*, s. 102.

59 J. Rumpl, *Didym Slepy teolog 4. století, náčrt života a díla*, s. 43.

60 Š. Pružinský, *Patrológia II.*, s. 268.

61 Š. Pružinský, *Patrológia II.*, s. 265; J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 152; J. Špirko, *Patrológia*, s. 102.

62 Theodor Julaeu a P. K. Grezin, *Kirill, svt., archiep. Alexandrijskij*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja enciklopedija*, s. 228.

Spor o titul Bohorodička

Vtažení Nestoria do sporu

Nestorios (*381 v Sýrii) byl žákem Theodóra z Mopsuestie (jeho spolužákem byl blažený Theodórétos z Kyrru, který se ve sporu mezi Nestoriem a Cyrilem také angažoval, o čemž se více zmíním níže). Nestorios záhy dosáhl pověsti velmi uznávaného a vyhledávaného kazatele. Jeho popularita vedla až k tomu, že císař Theódosios II. jej jmenoval 10. dubna roku 428 konstantinopolským patriarchou. V létě toho roku Nestoriovi dvě proti sobě stojící strany duchovních předložili k rozřešení spor o správné označení Panny Marie: zda titulem *Bohorodička* (*Θεοτοκος*) či *Rodička člověka* (*Ανθρωποτοκος*). Nestorios, ačkoliv pojem *Bohorodička*, podle Selezneva, prý sám používal,⁶³ navrhoval kompromisní řešení, že by Ježíšova matka měla být nazývána *Kristorodička* (*Χριστοτοκος*), neboť, jak říká, přesně vzato, nebyla matkou Boha.⁶⁴ Nestoriův krajan a poradce kněz Anastasios v listopadu⁶⁵ při svých kázáních varoval před označováním Panny Marie *Bohorodičkou*, což vzbudilo nemalé pozdvižení. Nestorios na přelomu roku 428/429 se veřejně ujal jeho obhajoby a přednesl řadu kázání, kde rázně odsoudil používání titulu *Bohorodička*.⁶⁶ Na to mnišské skupiny spolu se svatou Pulcherií (*399, +453)⁶⁷ omezili obecenství s Nestoriem, podezřívajíce ho z učení Pavla ze Samosaty.⁶⁸ Mniši pocházející z Egypta a pobývající

63 N. N. Seleznev, *Nestorij i Cerkov Vostoka*, s. 70 (odkazuje se na: Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*, přeložil Francois Nau, R. P. Bedjan, Paříž: Letouzey et Ané 1910, s. 345, 7-8).

64 Theodor Julaev a P. K. Grezin, *Kirill, svt., archiep. Alexandrijskij*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja enciklopedija*, s. 231 (odkazuje se na: Nestorios, *Epistola ad Ioan. Antioch.*, ACO 1. IV. s. 5).

65 Tamtéž (odkazuje se na: N. Russell, *Cyril of Alexandria (The Early Church Fathers)*, 2000, s. 33).

66 Socrates Scholasticus, *Církevní dějiny*, Kniha VII., kapitola 32.

67 Svatá Aelia Pulcheria byla císařská dcera. Po smrti svých rodičů převzala výchovu svého o dva roky mladšího bratra budoucího císaře Theódosia II. Od 15 let za něj spravovala Římské císařství a svůj vliv si uchovala až do konce 30 let. Znovu jej nabyła až po Theódosiově smrti roku 450.

v Konstantinopoli o tom informovali na Alexandrijském patriarchátu, kde byl od roku 412 patriarchou Cyril z Alexandrie (*376, +444).

Pobouření církve

Cyrl o situaci uvědomil i římského patriarchu Coelestina I. (na stolci od roku 422, +432) a poslal s listem také přiložená Nestoriova kázání. Po jejich prozkoumání na tamním sněmu 11. října roku 430 bylo Nestoriovo učení označeno za heretické a Coelestinus vyzval Nestoria, aby svou nauku písemně odvolal a také svěřil Cyrilovi plnou moc jednat v tomto sporu také i jeho jménem. V témže roce jako v Římě proběhl i sněm v Alexandrii a podobně odsoudil Nestoria, který měl přijmout zde sestavenou formuli víry, a schválil dvanáct Cyrilových anatemat, kterými měl své chybné nauky odvolat. Nestorios pokání odmítl a odpověděl *Dvanácti protianatematy*, čímž roztržku zpečetil. Cyrilova anatemata vyvolala u některých východních biskupů znepokojení. Blažený Theodórétos Kyrrský, ač se prvně stavěl podobně jako Cyril proti Nestorioví, se domníval, že Cyril šíří Apollinariův blud, a rázně na ně odpověděl odmítnutím. Konflikt měl vyřešit roku 431 Efeský sněm.⁶⁹

Všeobecný sněm v Efesu

Aby byly urovnány spory, svolal císař Theódosios II. všeobecný sněm do Efesu na 7. června, den svátku sestoupení svatého Ducha roku 431. Cyril se dostavil včas, ale antiochijský patriarcha Jan (429-441) se syrskými biskupy otálel s příchodem. Shromáždění biskupové v počtu 198 čekali na jeho příchod 14 dní, až se Cyril 21. června rozhodl na druhý den, na pondělí 22. června, sněm zahájit i přesto, že císařský komisař Candidiana žádal, aby bylo počkáno na Antiochijské ještě 4 dny. Cyril dal zahájit sněm, protože porozuměl slovům posla Jana Antiochijského, který vzkazoval, aby bylo se zahájením jednání počkáno, jako výzvě k zahájení sněmu, neboť v prosbě stálo: „*jestli se opozdím, konejte, co konáte*“.⁷⁰

68 Theodor Julaev a P. K. Grezin, *Kirill, svt., archiep. Alexandrijskij*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja enciklopedija*, s. 231 (odkazuje se na: J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: the Christological controversy : its history, theology, and texts*, 1995, s. 31-33).

69 V. V. Bolotov: *Lekcii po istorii drevnej cerkvi, Tom IV: Istorija cerkvi v period vselenskoch soborov*, s. 206.

70 P. Milko, *Formula unionis*, s. 345, poznámka pod čarou č. 11.

„... ἐνετείλατο ἡμῖν ὁ κύριος Ἰωάννης ὁ ἐπίσκοπος εἰπεῖν τῇ Θεοσεβείᾳ ὑμῶν ὅτι ἐν βραδύνῳ, πράττετε ὃ πράττετε...“ ACO 1.1.2 67, 8–9. Citované dle P. Milko, tamtéž.

Na prvním sezení, k němuž se Nestorios, ač byl v Efesu přítomen a pozván, nedostavil,⁷¹ byla čtena řada míst ze starších spisů svatých otců, v nichž byla jasně vyslovena víra ve vtělení Loga a v sjednocení božství a lidství v jednom Kristu. Potom bylo přečteno 20 výňatků z Nestoriových kázání, charakteristických pro jeho názory. Toto za sebou bezprostředně jdoucí čtení dvojí řady výroků poukázalo na jejich vzájemný rozpor a otcové sněmu, mezi nimiž byli i osobní přátelé Nestoriovi, přikročili k jeho odsouzení těmito slovy: „Ústy svatého sněmu sám Pán Ježíš Kristus, kterému se Nestorios rouhal, ho zbavuje biskupské i kněžské důstojnosti.“⁷² Na jeho degradaci se sněm usnesl 197 podpisy biskupů, pouze 10 biskupů podepsalo Nestoriův protest. Byl čten i *Druhý Cyrilův list Nestoriovi*, který byl uznán v souladu s vírou Prvního všeobecného sněmu jako pravověrný a byl vložen mezi akta sněmu spolu s *Třetím Cyrilovým listem* a jeho *Dvanácti anatematy*.

Jan se 43 syrskými biskupy se dostavil do Efesu až o čtyři dny později v pátek 26. června,⁷³ využil toho, že sněm nevyčkal jejich příchodu, a uspořádal protisynodu, na níž na odsouzení Nestoriovo odpověděl sesazením Cyrila Alexandrijského a efeského biskupa Memnona a Nestoria rehabilitoval. Císařský legát Candidian se přidal na Janovu stranu a podal v jejím smyslu císařovi zprávu. Císařovi vojáci pak Cyrila uvěznili. Představitelé právoplatného sněmu 29. června poslali svého delegáta k imperátorovi a ten dal za pravdu Cyrilovi.

Porovnejte F. X. Kryštůfek: *Všeobecný církevní dějepis*, s. 484, kde se vysvětluje, že patriarcha Jan Antiochijský prostřednictvím svých dvou metropolitů a Alexandra z Hierapole a Alexandra z Apamee informoval Cyrila, aby se na něj s otevřením sněmu nečekalo.

Encyklopedický slovník křesťanského Východu formuluje situaci tak, že ačkoliv se východní biskupové nedostavili, se Cyrilova strana rozhodla „postupovat podle plánu“ a sněm byl zahájen „aniž by se čekalo na příchod delegátů z Antiochie, o kterých se vědělo, že jsou Nestoriovými přívrženci.“ Tato formulace není pravdivá, sněm byl „podle plánu“ svolán na 7. června, ale zahájen byl až 22. června, tedy až po 14 denním čekání na Nestoriovy přívržence. (*Efés* in: Edward G. Farrugia, *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 288.)

71 Nestorios bez přítomnosti antiochijského patriarchy Jana odmítal se sněmu zúčastnit a nedal se přesvědčit ani třemi k němu vyslanými poselstvy.

Viz F. X. Kryštůfek: *Všeobecný církevní dějepis*, s. 485.

72 V. V. Bolotov: *Lekcii po istorii drevnej cerkvi, Tom IV: Istorija cerkvi v period vselenskoch soborov*, s. 206.

73 Nebo 27. června, viz F. X. Kryštůfek: *Všeobecný církevní dějepis*, s. 486.

Cyril se hájil na druhém a třetím zasedání z 10. a 11. července, na které dorazili i římsí legáti, a usnesení prvního sezení sněmu bylo potvrzeno. Na čtvrtém a pátém zasedání z 16. a 17. června sněm uznal Cyrila i Memnona zákonnými biskupy a exkomunikoval Jana a jeho přívržence, neboť se Jan přes trojí vyzvání na sněm nedostavil.

Na šestém zasedání, 22. července, po přečtení nikájského vyznání a po už na prvním zasedání čtených patristických míst, bylo zakázáno používání „nestoriánského“ od Theodóra z Mopsuestie pocházejícího vyznání víry. Na posledním sedmém zasedání, 31. července, sněm jednal o praktických záležitostech církve a vydal 6 disciplinárních kánonů a okružní oznámení všem biskupům o exkomunikaci a suspenzi Jana Antiochijského a jeho stoupenců a sněm se rozešel.

Písemné prameny

Přehled vydání pramenů

Spisy, které hrály hlavní roli v našem sporu, nacházíme u Nestoria, u Theodóréta Kyrrského a především u Cyrila Alexandrijského, jenž se zásadně podílel se na pozdějších christologických formulacích víry. První sebrané vydání Cyrilova díla, obsahující původní vydání většiny textu, sestavil v edici o sedmi svazcích Canon Jean Aubert (Paříž: 1636-1638). Další texty uveřejnil Cardinal Angelo Mai v druhém a třetím dílu *Novum Patrum Bibliotheca* (Řím: 1844-1845). Tyto obě vydání J. P. Migne shrnul ve své sbírce *Patrologia Graeca* (Paříž: 1859; poté Turnhout: 1991). Představuje 88 Cyrililových listů a 17 jemu adresovaných. Philip Edward Pusey (1830-1880) sbíral materiály jak v hlavních evropských knihovnách, tak v Moskvě a na svaté hoře Athos, svou práci shrnul v první moderní kritickém vydání – svazky 1 a 2: *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas* (Oxford: 1868); svazky 3, 4 a 5: *Sancti patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini In D. Joannis Evangelium: accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo* (Oxford: 1872); svazek 6: *Epistolae tres oecumenicae: Libri quinque contra Nestorium, XII capitum explanatio, XII capitum defensio utraque, Scholia de Incarnatione Unigeniti* (Oxford: 1875); svazek 7: *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini: De recta fide ad Imperatorem, De Incarnatione Unigeniti dialogus, De recta fide ad Principissas, De recta fide ad Augustas, Quod unus Chistus dialogus, Apologeticus ad Imperatorem* (Oxford: 1877). Reprint všech sedmi svazků pak vyšel v Bruselu v roce 1965. Převážnou část 6. a 7. svazku spolu s další materiály Efeského sněmu znovu vydal Eduard Schwartz (1858-1940) a to v první knize jeho Akt všeobecných sněmu: *Acta Oecumenicorum Conciliorum, tomus primus, volumen primus, pars prima - pars septima, Concilium Universale Ephesinum* (Berlín a Lipsko: Walter de Gruyter 1927). Schwartz kritizoval Puseyho, že v textu provedl mnoho vylepšení (I, 1, 1, s. 10), největší kritiku si však zaslouží, dle něho Mignova Patrologie: „... cloaca illa maxima Migneana, quae Patrologiae Graece nomine gloriatur“ (I, 1, 1, s. xix). Schwartz zveřejnil i další texty a to v

edicích: *Codex Vaticanus gr. 1431; eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos* (Mnichov: 1927).⁷⁴

Cyriľov˘ spisy

Pot˘ co se ale Cyril dozv˘d˘l o veřejn˘m řıřenı ˘ odporu v˘ıci titulu *Bohorodiıka* Nestoriem, postavil se na obranu jejıho titulu, aniř p˘vodce neprav˘ho uıenı jmenoval, a to v *Pasch˘lnı ˘ listu*⁷⁵ z roku 429 a v *Listu mnich˘m*.⁷⁶ Velmi poveden˘ ˘vod do ortodoxnı christologie podal pak Cyril v dıle *Scholia o inkarnaci Jednorozen˘ho*. Se situacı v teologick˘m diskurzu ve spise *O prav˘ vıře* obezn˘mil imper˘tora Theod˘sia II., jeho manřelku Eudokii a jeho sestry. V dıle *P˘t knih proti Nestoriovı* pak p˘edlořil Cyril ot˘zku řeřenı sporu. K t˘matu jeřt˘ jmenujme tyto dalřı Cyrilovy spisy: *Apolog˘tikos*, *Proti t˘m kdo neuzn˘vají svatou Pannu za Bořı matku*; *Proti Nestoriov˘m p˘edch˘dc˘m Diod˘rovi z Tarsu a Theod˘rovi z Mopsuestie*,⁷⁷ a dialog *Ře Kristus je jen jeden*.⁷⁸

Dvan˘ct anatemat proti Nestoriovı

Cyriľova *Anatemata* (*Δοδεκα ἀναθεματισμοὺς κατὰ τὸν Νεστοριον*) byla p˘lohou t˘retıho listu Nestoriovı z roku 430 a obsahujı kr˘tk˘ formulace Cyriľova ch˘p˘nı hypostatick˘ jednoty bořsk˘ a lidsk˘ p˘rozenosti v Kristu. Cyril řık˘, ře anatemala jsou ti, kdo 1) neuzn˘vají pojem Bohorodiıka, 2) neuzn˘vají jednotu Kristovy osoby, 3) uzn˘vají pouze mor˘lnı p˘ilnutı (*συναφεία*), 4) rozliřujı dv˘ osoby, 5) povařujı Krista pouze za ılov˘ka nosıcıho Boha a ne za Boha sam˘ho, 6) povařujı Slovo za P˘na nad Kristem mısto aby vy-

74 Norman Russell, *Cyril of Alexandria (The Early Church Fathers)*, s. 242. Anglick˘ p˘eklady např. v: P. E. Pusey, *The Three Epistles of St. Cyril*, Oxford 1872; G. A. Heurtley, *On the Faith and the Creed, Dogmatic Teaching of the Church of the Fourth and Fifth Centuries*, Oxford 1886, s. 156-161; T. H. Bindley, *The Ocumencal Documents of the Faith*, London 1899 (reprint 1906); J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: the Christological controversy : its history, theology, and texts*, s. 262-265.

75 Kařdoroın˘ podle zvyku Alexandrijsk˘ch biskup˘ rozesılal i svat˘ Cyril *Pasch˘lnı listy* vřem egyptsk˘m cırkvım. N˘m se jich zachovalo 30 a to z let 414-442 (Pruřinsk˘, *Patrol˘gia II.*, s. 378).

76 Samsour, *Z˘klady patrologie*, s. 144.

77 Cyril Alexandrijsk˘ v spise *Proti Diod˘rovi a Theod˘rovi* shrom˘řdil kompromitujıcı mısta jejıch spis˘. Z pojedn˘nı se dochovaly jen zlomky, a to v˘řinou v aktech 5. vřeobecn˘ho sn˘mu a v dıle umırn˘n˘ho monofyzity S˘v˘ra z Antiochie (*456, +538; patriarchou 512–518).

78 J. Quasten: *Patrology*, vol. 3., s. 126-130.

znávali, že je Bůh a člověk současně, 7) přisuzují Kristu božské vlastnosti, jako jemu ne-
vlastní dar od Boha Slova, 8) zavádí skrze předponu spolu jakoby rozdělení osob (např.
spolu-uctívat člověka s Bohem), 9) přisuzují Kristu božské vlastnosti, jako dar od Ducha
svatého, který by mu nebyl vlastní, 10) nepovažují Krista „Apoštola a Velekněze našeho
vyznání“⁷⁹ za Slovo pocházející z Boha a tvrdí, že přinesl obět i za zebe samého, 11) nevy-
znávají, že tělo Pánovo je jeho vlastním, a tvrdí, že jako by bylo jen příbytkem Boha, 12)
nevyznávají, že Slovo Boží prožívalo život svého těla (např. že netrpělo v těle).

Apologie dvanácti kapitol

Pod názvem *Apologie dvanácti kapitol* (*Ἀπολογητικὸς ὑπὲρ τῶν δωδεκά κεφαλαιῶν*)⁸⁰ máme tři apologie: *Apologie dvanácti kapitol východním biskupům*, která je reakcí na kritiku biskupa Andreje Samosatského, jež jednal i ve jménu ostatních biskupů v Sýrii, kterými byl Cyril podezříván z apollinarismu a monofyzitizmu; dále *Apologie dvanácti kapitol proti kýrrskému biskupu Theodóretovi*; a *Objasnění apologie dvanácti kapitol přednesené na sněmu v Efesu*.⁸¹

Cyrilův list Janu Antiochijskému – „Ať se nebesa radují...“

Cyril na jaře roku 433 napsal Janu z Antiochie list, známému také je jako *Symbolum Ephesinum* (*Epistola 39*). List zvaný podle počátečních slov dále pokračuje: „... a země je šťastná, neboť zed', která ji rozdělovala, je rozbita a příčina smutku je odstraněna a různé předešlé sváry jsou odňaty a Kristus, náš společný Spasitel, udělil své vlastní církvi mír.“⁸²
V závěru listu shrnuje souhlasnou víru obou stran, vyznání, jenž vypracovali biskupové z Antiochie roku 431 a na němž se v roce 432 shodli, takzvanou *Formuli smíru*.⁸³ Tímto lis-

79 Viz Žid 3, 1.

80 Nebo též *Obhajoba dvanácti anatemat*.

81 Nazývané také *Výklad dvanácti efeských článků*.

82 Citováno podle J. Quasten: *Patrology*, vol. 3., s. 134.

83 *Formule smíru* (*Γράμματτα περὶ τῆς εἰρήνης, Formula unionis*): V prvním odstavci vymezuje téma svého obsahu – titul Bohorodička a způsob vtělení jednorozeného Božího Syna –. Dále se hlásí k vyznání víry svatých otců všeobecného sněmu v Nikáji. Vlastní teologický obsah se podává v druhém odstavci, vyznává se zde jeden Kristus, jeden Syn a jeden Pán, který se stal člověkem nesmíšeným (*ἄσυχύτος*) sjednocením dvou přirozeností (*δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν*). Dále se vyznává, že panna Marie je Bohorodička a že Bůh Slovo vzal z ní tělo a stal se člověkem, když při svém početí se spojil s chrámem, který z ní přijal. V závěru dodává, že otcové evangelijních a apoš-

tem se podařilo Cyrilovi urovnat rozkol mezi Alexandrií a Antiochií panující po Efeském sněmu. Dopis byl bez připomínek schválen i na všeobecném sněmu v Chalkédonu.

Nestoriový spisy

Z Nestoriových spisů se nám jich zachovalo jen nemnoho. V aktech sněmu v Efesu máme uchovaných několik celých dopisů a fragmentů. K dispozici je také asi 30 homilií, a to většinou v částečné podobě. Jediné kompletní pojednání je zdlouhavá obrana jeho teologických postojů, *Kniha Hérakleida Damašského*, napsaná v exilu po roce 450, neboť se zmiňuje o smrti císaře Theódosia II. (+ 29. července 450).

Korespondence Cyrila s Nestoriem

Cytil se poté, co se o Nestoriových názorech dozvěděl, obrátil i na něj samotného s přátelskou prosbou o zamezení v církvi nebezpečných tendencí, ale na tuto snahu nereagoval Nestorios nijak chápavě. První listy se v patrologických příručkách nepovažují za nijak pro christologii přínosné. Okolo roku 430 Cyril na základě tradice sestavil pak dogmatický list s vysvětlením učení církve o tajemství vtělení Syna Božího, který, jako druhý (*Epistola 4*), poslal Nestoriovovi. Patří mezi nejdůležitější texty v historii dogmatu a proto bývá také zván *Epistola Dogmatica*. Na sněmu v Efesu byl list čten 22. června a to po přečtení *Nikájského vyznání víry* a byl všemi přítomnými biskupy plně uznán za stejnověrný se svatými nikájskými otci. Později roku 450 tento list Lev Velký označuje jako „*definici vysvětlující víru výstižněji než Nikaia*.“⁸⁴ List schválil také roku 451 svatý všeobecný sněm v Chalkédonu a toto schválení potvrdil roku 553 i svatý všeobecný sněm v Konstantinopoli. Nestoriova odpověď na Cyrilův druhý list pak na Efeském sněmu byla po přečtení shledána jako neortodoxní. Ke konci roku 430 poslal Cyril jménem alexandrijského sněmu svému oponentovi ještě třetí list (*Epistola 17*), jehož součástí bylo *Dvanáct anatemat*. List byl rovněž čten na Efeském sněmu a byl zařazen do jeho akt, ačkoliv se o jeho přijetí ani nehla-

84 *Epistola contra Eutychn. haer.* 1. Citováno dle J. Quasten, *Patrology*, vol. 3., s. 133.

sovalo.⁸⁵ Nicméně byl přijímán pozdějším všeobecným míněním a jeho *Dvanáct anatemat* si přivlastnil i všeobecný sněm v Chalkédonu.⁸⁶

Theodórétos Kyrrský

Do sporu se zapojil také významný teolog té doby, Theodórétos z Kyrru (*393?, +457?),⁸⁷ a bylo by tedy chybou jej zde nezmínit. Theodórétos byl spolu s Nestoriem žákem Theodóra z Mopsuestie. Pochopitelně se to odráží i v způsobu jeho myšlení, jako příklad si uvedeme alespoň toto stejné vyjádření jako u Theodóra z Mopsuestie: „*V člověku přebývalo Slovo jako v chrámě a projevílo se Něk svým účinkováním.*“ Od roku 423 byl Theodórétos biskupem v Kyrru, nedaleko Antiochie. Marii se nezdráhal titulovat *Bohorodička* ani o ní hovořit jako o *Rodičce člověka*, a proto na začátku sporu byl Theodórétos spoluautorem listu k Nestoriovovi, kde jej vyzývali, aby se Pannu Marii nezdráhal pojmenovat *Bohorodička*. Když se ale objevily Cyrilovy *Anatemata* vystoupil s ostrou kritikou proti nim, viděl v nich ohlas apollinarismu. Viděl totiž v Cyrilově učení o jednotě podle hypostaze smíšení dvou přirozeností v jedné boholidské přirozenosti. Theodórétos totiž pojem hypostaze spíše než s osobou spojoval s přirozeností.⁸⁸ Proti Cyrilovým anatematům sepsal roku 431 své *Vyvrácení dvanácti anatemat*.

85 V. V. Bolotov *Epistola, Lekcii po istorii drevnej cerkvi, Tom IV: Istorija cerkvi v period vselenskoch soborov*, s. 206.

86 J. Quasten, *Patrology*, vol. 3., s. 134.

87 Viz: Š. Pružinský, *Patrológia II.*, s. 388. J. Samsour, *Základy patrologie*, s. 149. J. Špirko, *Patrológia*, s. 133.

88 Š. Pružinský, *Patrológia II.*, s. 395.

Druhý Cyrilův list Nestorioví

Cyryl předkládá Nestorioví poučení tak, aby ukázal, že při popisu Synova stávání se člověkem je použití pojmu Bohorodička zcela ortodoxní. Samotnou argumentaci uvádí slovy z Nikájského vyznání, na jejichž správném pochopení pak rozvíjí argumentaci směřující k porozumění, proč je tak vhodné použití právě titulu Bohorodička a proč je nemožné nezastávat učení o hypostatické unii. Vymezuje se vůči různým křivým nařčením a obviněním z herezí, jako např. z apollinarismu.⁸⁹

Obsah listu

1. část: Úvod

Pozdravení a projev přátelství

Projev přátelského pozdravení následuje v prvním celém odstavci v zdvořilém tónu vedená obhajoba svého přátelského vztahu vůči němu, kterého si podle Cyrila neměl být Nestorios vědom, což potvrzuje i Nestoriova odpověď. Podle Cyrilových slov měly být v Konstantinopoli on a jeho city vůči Nestoriově zbožnosti často pomlouvány, a to zvláště před slavnými a znamenitými osobnostmi. Důvodem měla být snaha těchto pomlouvačů zalíbit se tak Nestorioví. Cyril jejich životní způsoby charakterizuje jako kriminální, předkládá přehled jejich skutků a krátce se zmíní o tom, jak dobrotivě a láskyplně s nimi zacházel.⁹⁰

Účel napsání dopisu

Následující odstavec zdůvodňuje účel sepsání listu a vysvětluje příčinu jeho vymezení se vůči způsobům Nestoriova vyjadřování v dogmaticky zásadních otázkách. Jak už to bývá u rádoby odborníků v tématech, kde se jejich racio nevyvíjené četbou patristických spisů ztrácí, i zde se najdou mnozí,⁹¹ jenž se zmůžou leda tak na konstatování, že jde jen o při o slovíčka. Podle Cyrilova přesvědčení ale jde o slova, jejichž přesné užívání je obzvláště

89 Níže předložený obsah listu můžete porovnat: P. Železník: *Korespondence Cyrila Alexandrijského s Nestoriem*, s. 36-43.

důležitě, a proto si i dovolí svého druhu v Kristu vybidnout,⁹² aby on nezanedbával tyto záležitosti církevního učení objasňovat lidu opatrně a rozvážně, neboť i pro lid je správné teologické porozumění velmi důležité, což uvádí i slova evangelisty Matouše: „*Kdo by svedl k hříchu jednoho z těchto nepatrných, kteří ve mne věří, pro toho by bylo lépe, aby mu pověsili na krk mlýnský kámen a potopili ho do mořské hlubiny.*“⁹³ Těm, kteří hledají pravdu, upozorňuje Cyril, je naši neopominutelnou povinností ukázat zdravé církevní učení, a to i kdyby přes obezřetnou snahu vyhnout se pohoršení touto naším dogmatickou snahou byli znepokojeni.⁹⁴

Metoda prezentace výkladu

Prezentaci svého konceptu christologie staví na spisech svatých otců, a upozorňuje na možnost jejich špatného čtení, pokud je nebudeme číst pečlivě a s úctou. Cyril, jak je

90 2CY § 1: „*Τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ Θεοφιλεστάτῳ συλλειτουργῷ Νεστορίῳ, Κύριλλος ἐν Κυρίῳ χαίρειν. Καταφλυαροῦσι μὲν, ὡς ἀκούω, τινὲς τῆς ἐμῆς ὑπολήψεως ἐπὶ τῆς σῆς Θεοσεβείας· καὶ τοῦτο συχνῶς τὰς τῶν ἐν τέλει συνόδου καιροφυλακοῦντες μάλιστα· καὶ τάχα που καὶ τέρπειν οἰόμενοι τὴν σὴν ἀκοήν, καὶ ἀβουλήτους πέμπουσι φωνάς, ἠδικημένοι μὲν οὐδέν, ἐλεγχθέντες δὲ καὶ τοῦτο χρησίμως· ὁ μὲν ὅτι τυφλοὺς ἠδίκηει καὶ πένητας· ὁ δὲ, ὡς μητρὶ Ξίφος ἐπανατείνας· ὁ δὲ, Σεραπαίνῃ συγκεκλοφῶς χρυσίον ἀλλότριον καὶ τοιαύτην ἐσχηκῶς αἰ τὴν ὑπόληψιν, ἣν οὐκ ἂν εὐξαιτό τις συμβῆναι τισι καὶ τῶν λίαν ἐχθρῶν. Πλὴν οὐ πολλὸς τῶν τοιούτων ὁ λόγος ἐμοί, ἵνα μήτε ὑπὲρ τὸν Δεσπότην καὶ διδάσκαλον, μήτε μὴν ὑπὲρ τοὺς πατέρας τὸ τῆς ἐνούσης ἐμοὶ βραχυτήτος ἐκτείνουμι μέτρον. Οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὰς τῶν φαύλων διαδρᾶναι σκαιότητας, ὡς ἂν ἔλοιτό τις διαβιοῦν.*“
ACO I.I.1 25, 23 – 26, 8 (PG 77, 44C-D).

91 Např. H. Kraft: *Slovník starokřesťanské literatury*; a další.

92 2CY § 2: „*ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν ἀρᾶς καὶ πικρίας μεστὸν ἔχοντες τὸ στόμα, τῷ πάντων ἀπολογήσονται κριτῆ. Τετράψομαι δὲ πάλιν ἐγὼ πρὸς τὸ ὅτι μάλιστα πρέπον ἐμαυτῷ· καὶ ὑπομνήσω καὶ νῦν, ὡς ἀδελφὸν ἐν Κυρίῳ, τῆς διδασκαλίας τὸν λόγον, καὶ τὸ ἐπὶ τῆ πίστει φρόνημα μετὰ πάσης ἀσφαλείας ποιῆσθαι πρὸς τοὺς λαοὺς*“
ACO I.I.1 26, 9-12 (PG 77, 44D, 45A).

93 Mt 18, 6.

2CY § 2: „*ἐννοεῖν τε, ὅτι τὸ σκανδαλίσαι καὶ μόνον ἓνα τῶν μικρῶν τῶν πιστευόντων εἰς Χριστὸν, ἀφόρητον ἔχει τὴν ἀγανάκτησιν*“ ACO I.I.1 26, 12-13 (PG 77, 45A).

94 2CY § 2: „*εἰ δὲ δὴ πληθὺς εἴη τοσαύτη τῶν λελυπημένων, πῶς οὐχ ἀπάσης εὐτεχνίας ἐν χρείᾳ καθεστήκαμεν, πρὸς τε τὸ δεῖν ἐμφρόνως περιελεῖν τὰ σκάνδαλα, καὶ τὸν ὑγιᾶ τῆς πίστεως κατευρῦναι λόγον τοῖς ζητοῦσι τὸ ἀληθές*“ ACO I.I.1 26, 13-15.

psáno: „*Sami sebe se ptejte, zda vskutku žijete z víry, sami sebe zkoumejte.*“⁹⁵, upamatovává Nestoria, že pro pravověrné učitele víry je nutností dodržovat také správnou morálku Písma svatého, a že s jeho pravdivou a neposkvřněnou naukou je třeba i dokonale shodně zformovat způsob myšlení.⁹⁶

2. část: Jednota a rozdílnost v Nikájském vyznání víry

Vyznání svatého a velkého sněmu

Cyril zahajuje své představení zdravé nauky církve na christologické části vyznání víry nikájských otců a říká: „*z Boha Otce podle přirozenosti narozený jednorozený Syn, z pravého Boha pravý Bůh, Světlo ze Světla, skrze něhož Otec vše stvořil, jenž sestoupil, vtělil se a stal se člověkem, trpěl a třetího dne vstal z mrtvých („ αναστάντα“), a vystoupil na nebesa.*“⁹⁷

Sjednocení přirozeností, aniž by došlo k jejich proměnění či přetvoření.

Cyril zdůrazňuje, že dobře porozumět těmto slovům a dogmatům,⁹⁸ a především uvážit, co sděluje to dogma, že (CY-1) Boží Slovo se vtělilo („σαρκωθέντα“) a stalo se člověkem

95 2 Kor 13, 5.

96 2CY § 2: „ἔσται δὲ τοῦτο καὶ μάλα ὀρθῶς, εἰ τοῖς τῶν ἁγίων Πατέρων περιτυγχάνοντες λόγοις, περὶ πολλοῦ τε αὐτοὺς ποιῆσθαι σπουδάζομεν, καὶ δοκιμάζοντες ἑαυτοὺς, εἰ ἔσμεν ἐν τῇ πίστει, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ταῖς ἐκείνων ὀρθαῖς καὶ ἀνεπιλήπτοις δόξαις τὰς ἐν ἡμῖν ἐννοίας εἶ μάλα συμπλάττομεν.“
ACO II.1 26, 16-20.

97 2CY § 3: „... τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς κατὰ φύσιν γεννηθέντα υἱὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ Θεὸν ἀληθινόν, τὸ φῶς τὸ ἐκ τοῦ φωτός, τὸν δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν ὁ πατήρ, κατελθεῖν, σαρκωθῆναι τε καὶ ἐνανθρωπήσαι, παθεῖν ἀναστῆναι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθεῖν εἰς οὐρανοῦς.“ ACO II.1 26, 15-19 (PG 77, 45B).

Porovnejte NIV: „Πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστον, τον υιον του Θεου, γεννηθέντα εκ του πατρος μονογενη, τουτέστιν εκ της ουσίας του πατρός, Θεον εκ Θεου, φως εκ φωτός, Θεόν ἀληθινόν εκ Θεού ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, ου ποιηθέντα, ομοούσιον τῷ πατρί, δι οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τα τε εν τῷ ουρανῷ και τα εν τη γῆ τον δι ημας τους ανθρωπους και διά την ημετέραν σωτηρίαν κατελθόντα και σαρκωθέντα, ενανθρωπήσαντα, παθόντα και αναστάντα τη τριτη ημέρα, ανελθοντα εις ουρανοῦς...“

98 2CY § 3: „τούτοις καὶ ἡμᾶς ἔπεσθαι δεῖ καὶ τοῖς λόγοις καὶ τοῖς δόγμασιν, ...“
ACO II.1 26, 23-24.

(„ἐνανθρωπήσαντα“)⁹⁹, je nanejvýš důležité. Varuje, že o přirozenosti (φύσις) ve vyznání víry netvrdíme, že (CY-2) se v tělo přetvořila („μεταποιηθεῖσα“)¹⁰⁰ nebo že (CY-3) se v úplného člověka složeného z duše a těla proměnila („μετεβλήθη“).¹⁰¹ Vyznáváme raději totiž, že (CY-4) se dle osoby (ὑπόστασις) Slovo Boží sjednotilo s tělem oživeným rozumnou duší¹⁰² (čili skrze hypostatickou unii – „ἐνώσας καὶ ὑπόστασιν“), a protože se Slovo stalo člověkem prohlašujeme, že (CY-5) bylo nazýváno synem člověka (υἶος ἀνθρώπου).¹⁰³ A dodává, že druh sjednocení, nelze vystihnout ani uchopit.¹⁰⁴

Proti vnějšímu spojení

O způsobu tohoto sjednocení obou přirozeností říká, že (CY-6) nezávisí na vůli (θέλησις) ani (CY-7) na rozhodnutí (εὐδοκία).¹⁰⁵ Neboť přijímání (προσλήψεις) podstupuje lidská přiro-

99 2CY § 3: „... ἐννοοῦντας, τί τὸ σαρκωθῆναι, καὶ ἐνανθρωπήσαι δηλοῖ τὸν ἐκ Θεοῦ λόγον...“ ACO II.1 26, 24-25.

100 2CY § 3: „... οὐ γὰρ φαμὲν ὅτι ἡ τοῦ Λόγου φύσις μεταποιηθεῖσα γέγονε σάρξ.“ ACO II.1 26, 25.

101 2CY § 3: „... ἀλλ’ οὐδὲ ὅτι εἰς ὅλον ἄνθρωπον μετεβλήθη, τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος.“ ACO II.1 26, 25-26.

102 2CY § 3: „... ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον, ὅτι σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἐνώσας ὁ λόγος ἑαυτῷ καὶ ὑπόστασιν, ...“ ACO II.1 26, 26-27.

103 Cyrilem užit vyraz Υἶος ἀνθρώπου, jenž se nevyskytuje v Novém zákoně mnohokrát. Porovnejte J 5, 26–27, Žid 2, 6, Ž 8, 5. V Písmu se mnohdy setkáváme (přibližně sedmdesátkrát) s vyjádřením v podobě Υἶος του ἀνθρώπου. Porovnejte J 3, 13–16, List Cyrila Alexandrijského Janu z Antiochie *O pokoji* 6, 7 a *Třetí list Cyrila Nestoriovovi* 13, 14.

104 2CY § 3: „... ἀφράστως τε καὶ ἀπερινοήτως γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ κεχηρημάτικεν υἶος ἀνθρώπου...“ ACO II.1 26, 27-28.

105 Porovnejte s Ef 1, 5: „Ve své lásce nás předem určil, abychom rozhodnutím jeho dobroty („εὐδοκίαν“) byli skrze Ježíše Krista přijati za syny.“ Cyril zde poukazuje na rozdíl mezi přijetím lidské přirozenosti Boha Slova a přijetím lidských osob za syny boží.
2CY § 3: „... οὐ κατὰ θέλησιν μόνην ἢ εὐδοκίαν· ...“ ACO II.1 26, 28 - 27, 1.

zenost (která je přijímaná osobou), upozorňuje, že ono spojení přirozeností (CY-8) nespočívá v přijetí jedné osoby (πρόσωπον).¹⁰⁶

Sjednocení přirozeností, aniž by došlo k zrušení jejich různosti.

Pokračuje výkladem jednoty a rozdílnosti a několikrát za sebou v těsné blízkosti zdůrazní jedno a druhé a z toho, co říká plyne, že (CY-9) přirozenosti jsou různé, (CY-10) přirozenosti jsou spojené v opravdové jednotě, (CY-11) přirozenosti se sjednotily v jednom Kristu a Synu. A dále rozvíjí, že (CY-12) sjednocení nezrušilo různost přirozeností, a že (CY-13) různé přirozenosti, božství a lidství, se sjednocením sjednotily v jednoho Pána, Krista a Syna.¹⁰⁷

3. část: Rozbor pro vztah obou přirozeností význačných událostí Kristova života

Dokazování pokračuje v následujícím oddílu dopisu argumentaci vycházející z pro vztah obou přirozeností význačných událostí života Slova, jako je: tělesné narození, utrpení, smrt a vzkříšení.

Tělesné narození Božtého Syna

O narození Páně se hovoří řečí, z níž lze dojít k úsudku, že se narodil dvakrát. Tomu lze rozumět, jak upozorňuje Cyril, i tak, že by bylo nutné takové mínění mít za hloupé, totiž tak, že (CY-14) ten jsoucí před všemi věky¹⁰⁸ a souvěčý s Otcem, aby byl jsoucí, potřeboval druhý počátek.¹⁰⁹ A nebo rozumět správně, čili tak, že (CY-15) se zrodil dvěma způsoby, a to z

106 Rozumím tomu tak, že tím zahrnuje názor o přijetí jedné osoby na úkor druhé, viz CY-n37, CY-39, CY-40, CY-41.

2CY § 3: „... ἀλλ' οὐδὲ ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου...“

ACO II.1 27, 1.

107 2CY § 3: „... καὶ ὅτι διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἐνότητα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσαι φύσεις· εἷς δὲ ἐξ ἀμφοῖν Χριστὸς καὶ Υἱός· οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν· ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον ἡμῖν τὸν ἕνα Κύριον καὶ Χριστὸν καὶ Υἱὸν, θεότητός τε καὶ ἀνθρώποότητος, διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπορρήτου πρὸς ἐνότητα συνδρομῆς.“ ACO II.1 27, 1-5.

108 Viz NKV: „... τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων...“

109 2CY § 4: „Ἔστι γὰρ εἰκαῖόν τε ὁμοῦ καὶ ἀμαθεῖς τὸν ὑπάρχοντα πρὸ παντὸς αἰῶνος, καὶ συναῖδιον τῷ πατρὶ, δεῖσθαι λέγειν ἀρχῆς τῆς εἰς τὸ εἶναι δευτέρου.“ ACO II.1 27, 8-10.

Otce bytostně před všemi věky¹¹⁰ a z ženy dle těla.¹¹¹ Cyril odporuje tvrzení, že (CY-16) jeho božská přirozenost vzala esenciálně začátek ze svaté Panny Marie.¹¹² Tradičně se podle Cyrila o Synu může tvrdit, že (CY-17) se tělesně narodil, neboť to vyplývá ze skutečnosti, že (CY-52) se pro každého z nás a pro spasení lidstva hypostaticky sjednotil s padlou lidskou přirozeností a vyšel z ženy.¹¹³ V polemice s adopcionismem¹¹⁴ domnívajícím se, že se Panně Marii narodil normální člověk, do nějž posléze vstoupilo Slovo,¹¹⁵ říká, že (CY-18) Slovo Boží se již v děloze svaté Panny sjednotilo („ένωθεις“) s jejím tělem a podrobilo se tělesnému zrození, a tak (CY-19) Slovo Boží za vlastní přijalo („οικειούμενος“) zrození svého těla.¹¹⁶

110 NKV: „... γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων.“

111 Porovnejte Řím 1, 3, kde se říká, že Boží Syn „tělem pocházel z rodu Davidova.“

Podobným způsobem se vyjadřovali i předchozí teologové, jako např. Didymos Slepce, jenž, když učí o jednotě dvou přirozeností, obdobně vysvětluje dvojí zrození Syna: „Spasitel je současně Bůh i člověk, přičemž Bohem byl vždy nikoliv pak člověkem.“ J. Ruml: *Didym Slepý teolog 4. století, náčrt života a díla*, s. 42.

112 2CY § 4: „... οὐχ ὡς τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐν τῇ ἀγίᾳ παρθένω.“ ACO I.I.1 27, 6-7.

113 2CY § 4: „Ἐπειδὴ δὲ δι’ ἡμᾶς, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐνώσας ἑαυτῷ καὶ ὑπόστασιν τὸ ἀνθρώπινον, προήλθεν ἐκ γυναικός, ταύτῃ τοι λέγεται γεννηθῆναι σαρκικῶς.“ ACO I.I.1 27, 10-12.

114 Adopcionismus, také dynamický monarchianismus, představuje herezi vychází ze striktního monoteismu a navrhuje, že Bůh existuje ve třech osobách. Ježíš Kristus je pak nahlížen jako obyčejný člověk, který až při svém křtu v Jordáně byl vybaven svatým Duchem a přijat, čili adoptován, za Syna Božího. Za takového jej pokládal také Pavel ze Samosaty a byl pro to roku 268 v Antiochii odhalen jako bludař. Do té doby byl mezi léty 260-268 biskupem v Antiochii. K Pavlovým žákům by se mohl počítat také i Areios a je často poznamenáván také jeho vliv na Nestoria.

115 2CY § 4: „Οὐ γὰρ πρῶτον ἀνθρώπος ἐγεννήθη κοινὸς ἐκ τῆς ἀγίας Παρθένου· εἶθ’ οὕτω καταπεφοίτηκεν ἐπ’ αὐτὸν ὁ Λόγος.“ ACO I.I.1 27, 12-13.

Zde má na mysli (ale z textu samotného to neplyne) jeho životní událost křtu v Jordáně.

116 2CY § 4: „... ἀλλ’ ἐξ αὐτῆς μητρὸς ἐνώθεις, ὑπομείναι λέγεται γέννησιν σαρκικὴν, ὡς τῆς ἰδίας σαρκὸς τὴν γέννησιν οικειούμενος.“ ACO I.I.1 27, 13-14.

Slovo bylo schopno utrpení

Cyril poukazuje na tradici prohlašovat, že (CY-20) on trpěl a vstal z mrtvých („*αναστάντα*“),¹¹⁷ a ujasňuje, že se to netvrdí z důvodu, protože (CY-21) Boží Slovo dle vlastní přirozenosti trpělo muka pod bičem a pod kladivy přibíjejícími hřeby údy jeho těla k dřevu kříže a další jiné hrozné bolestivé strasti¹¹⁸ – to by odporovalo, vysvětluje, všeobecnému poznání,¹¹⁹ že (CY-22) božství je jako netělesné mimo utrpení.¹²⁰ A pokračuje ve vyjasňování a říká, že se tvrdí, že on trpěl a vstal z mrtvých, z důvodu, že (CY-51) tato muka zažívalo jeho tělo, jenž učinil svým vlastním.¹²¹ A dodává, že proto se může prohlašovat, že (CY-23) on za nás trpěl.¹²² A zase znovu opakuje důvod onoho prohlašování, totiž že (CY-24) v trpícím těle byl ten, který je bez utrpení.¹²³

Slovo Boží podstoupilo smrt

Jeho smrt, vysvětluje, chápeme tím stejným způsobem, jako jeho schopnost utrpení.¹²⁴ Než ale přejde k dalším argumentům pro hypostatickou unii ozřejmující tajemství Kristovy smrti, hlásí se k všeobecnému poznání, že (CY-25) je přirozené, že Slovo Boží je nesmrtelné a není podřízené zkáze, ale že je život a život tvoří.¹²⁵ Opakuje tedy podobně jako

117 Viz NKV: „... *παθόντα και αναστάντα τη τρίτη ημέρα*...“

118 Porovnejte J 20, 25.

119 Výraz *απαθείς* není termínem uživeným v Písmu, ale filozofický, používá je již Aristoteles – například *De anima* III 430a18; *Met.* 7 1073a11. Jako označení božstva se objevuje mimo jiné v takzvaném „středním platonismu“ například u Plutarcha, *De Iside et Osiride*, 383a: „*απαθείς και άγρόν*“. Poznámka převzata z A. Baron: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tom 1, s. 115, poznámka 15.

120 2CY § 5: „*Οὕτω φάμεν αὐτὸν καὶ παθεῖν, καὶ ἀναστῆναι, οὐχ ὡς τοῦ Θεοῦ Λόγου παθόντος εἰς ἰδίαν φύσιν, ἢ πληγὰς, ἢ διατρήσεις ἕλων, ἢ γοῦν τὰ ἕτερα τῶν τραυμάτων*: (*ἀπαθείς γὰρ τὸ θεῖον, ὅτι καὶ ἀσώματον*)...“
ACO I.I.1 27, 14-16.

121 2CY § 5: „... *ἐπειδὴ δὲ τὸ γεγονός αὐτοῦ ἴδιον σῶμα πέπονθε ταῦτα*, ...“ ACO I.I.1 27, 17.

122 2CY § 5: „... *πάλιν αὐτὸς λέγεται παθεῖν ὑπὲρ ἡμῶν*.“ ACO I.I.1 27, 17-18.

123 2CY § 5: „*Ἦν γὰρ ὁ ἀπαθείς ἐν τῷ πάσχοντι σώματι*.“ ACO I.I.1 27, 18.

124 2CY § 5: „*κατὰ τὸν ἴσον δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ τεθνήσκει νοοῦμεν*...“ ACO I.I.1 27, 18-19.

u utrpení, že jestliže (CY-26) jeho vlastní tělo z milosti Boží se za všechny podrobilo smrti¹²⁶ – „*Neboť měl z milosti Boží zakusit smrt za všechny.*“¹²⁷ –, vyznáváme, že (CY-27) on podstoupil smrt namísto všech.¹²⁸ A znovu Cyril opakuje, co díky sdílení vlastností můžeme říkat, totiž že (CY-28) on utrpěl smrt kvůli nám.¹²⁹ Dále ujasňuje, že se to netvrdí z důvodu, protože (CY-29) podléhání smrti patří k jeho přirozenosti¹³⁰ – takovému tvrzení označuje za bláznovství¹³¹ –, ale říká, že se to tvrdí z důvodu, protože (CY-30) to, co zakusilo smrt, bylo tělo Slova.¹³²

Způsob zmrtnýchvstání

Neboť o zmrtnýchvstání mluvíme stejně jako o předem zmíněných (utrpení a smrti), Cyril vše znovu neopakuje, jen stejným způsobem, ale ve stručnosti, vysvětluje, že (CY-57)

125 2CY § 5: „... ἀθάνατος μὲν γὰρ κατὰ φύσιν καὶ ἄφθαρτος καὶ ζωὴ καὶ ζωοποιός ἐστὶν ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος· ..“ ACO I.I.1 27, 19-20.

Porovnejte J 5, 21: „*Jako Otec mrtvé křísí a probouzí k životu, tak i Syn probouzí k životu ty, které chce;*“

Porovnejte J 14, 6: „*Ježíš mu odpověděl: ‚Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.‘*“

126 2CY § 5: „ἐπειδὴ δὲ πάλιν τὸ ἴδιον αὐτοῦ σῶμα χάριτι Θεοῦ, καὶ φησὶν ὁ Παῦλος, ...“ ACO I.I.1 27, 20-21.

127 Cyril se zde jmenovitě odvolává na apoštola Pavla – Žid 2, 9.

128 2CY § 5: „... ὑπὲρ παντὸς ἐγέυσατο θανάτου, ...“ ACO I.I.1 27, 21.

129 2CY § 5: „... λέγεται παθεῖν αὐτὸς τὸν ὑπὲρ ἡμῶν θάνατον· ...“ ACO I.I.1 27, 21.

Jen upozorňuji, že s touhle a předchozí větou v práci P. Železník: *Korespondence Cyrila Alexandrijského s Nestoriem* (s. 41) a v edici A. Baron: *Dokumenty Soborów Powszechnych* (Tom 1, s. 115) se s oběma větami pracuje jako s pouze větou jednou: „*Můžeme tvrdit, že Slovo podstoupilo smrt místo nás.*“ a „...*twierdzimy, że On poniósł śmierć za nas.*“, tedy že se pravděpodobně kvůli jejich podobnosti jedna, ta první, vypustila.

130 2CY § 5: „... οὐχ ὡς εἰς πείραν ἐλθὼν τοῦ θανάτου, τὸ γε ἦκον εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν...“ ACO I.I.1 27, 22.

Porovnejte s CY-21.

131 2CY § 5: „(ἀποπληξία γὰρ τοῦτο λέγειν ἢ φρονεῖν)“ ACO I.I.1 27, 22-23.

132 2CY § 5: „... ἀλλ’ ὅτι, καὶ φησὶν ἄρτίως, ἡ σὰρξ αὐτοῦ ἐγέυσατο θανάτου.“ ACO I.I.1 27, 23.

o zmrtvýchvstání Slova mluvíme ne proto, že (CY-31) by on propadl zničení, ale protože (CY-32) z mrtvých znovu vstalo Jeho tělo.¹³³

4. část: Hypostatická unie kontra vyznávání dvou synů

Skrze použití výrazu „zároveň uctívání“ se zavádí osobnostní rozdělení

Aby se vyhnulo rozdělení jednoho do dvou osob, Cyril se brání používání výrazu „zároveň uctívání“ (*συμπροσκυνέω*)¹³⁴, neboť skrze jeho použití se zavádí osobnostní rozdělení – onen výraz nese v sobě předpoklad, že jde ne jen o něco rozdílného, ale i o někoho rozdílného, kdo se zároveň ctí. A říká, že přece (CY-53) se jeden Kristus a Pán vyznává ne tím způsobem, jako by se současně ctil člověk a Slovo, ale (CY-33) způsobem uctívání (*προσκυνέω*) jednoho a toho stejného, – neboť, jak říká, (CY-34) jeho tělo není pro Slovo něčím cizím.¹³⁵

Spolu s Otcem nezasedají dva synové

Cyril vysvětluje, že pokud s tělem zasedá (*συνεδρεύω*) Slovo po boku samotného Otce, tak se to děje, (CY-35) ne jako by zasedali s Otcem spolu dva synové, ale (CY-36) jeden.¹³⁶ A ozřejmuje, že (CY-56) spolu s Otcem zasedá jako jednota Slovo s vlastním tělem.¹³⁷

133 2CY § 5: „οὕτω καὶ ἐγηγεργμένης αὐτοῦ τῆς σαρκός, πάλιν ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ λέγεται, οὐχ ὡς πεσόντος εἰς φθοράν, μὴ γένοιτο, ἀλλ' ὅτι τὸ αὐτοῦ πάλιν ἐγήγερται σῶμα.“
ACO I.I.1 28, 1-2.

134 Porovnejte například NKV, kde se *συμπροσκυνοῦντες* používá, když se hovoří o Duchu svatém, který je zároveň uctíván s Otcem a Synem, neboť zde jde o tři rozdílné osoby.

NKV: „Πιστεύομεν ... εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον, ...“

135 2CY § 6: „Οὕτω Χριστὸν ἕνα καὶ κύριον ὁμολογήσομεν· οὐχ ὡς ἄνθρωπον συμπροσκυνοῦντες τῷ λόγῳ, ἵνα μὴ τομῆς φαντασία παρεισκρίνηται, διὰ τοῦ λέγειν τὸ, συν· ἀλλ' ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν προσκυνοῦντες, ὅτι μὴ ἀλλότριον τοῦ λόγου τὸ σῶμα αὐτοῦ, ...“ ACO I.I.1 28, 3-5.

Kdo tímto způsobem zavádí rozlišení (schizofrenii) dvou osob, toho Cyril odsuzuje v 8. ze svých *Ana-temat*.

136 2CY § 6: „... μετ' οὗ καὶ αὐτῷ συνεδρεύει τῷ Πατρὶ· οὐχ ὡς δύο πάλιν συνεδρευόντων υἱῶν, ἀλλ' ὡς ἑνὸς...“

ACO I.I.1 28, 5-6.

137 2CY § 6: „...κατ' ἑνωσιν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός.“ ACO I.I.1 28, 6-7.

Hypostatická unie nebo schizofrenie dvou synů

Ty, kteří tuto výše objasňovanou hypostatickou unii (*υποστατικής ενώσεως*) nepřijímají, či ji nepovažují vůbec za možnou, nebo důstojnou,¹³⁸ Cyril upozorňuje, že tím prohlašují, že ^(CY-37) jsou synové dva.¹³⁹

Rozdílnost přirozeností – jeden syn

I když Cyril připomíná Nestoriově jednotu, neklade na ní důraz tak, že by přitom opomínal rozlišovat obě rozdílné přirozenosti, a ujasňuje, že ^(CY-38) z jedné strany člověk byl poctěn jménem Syna a že z druhé Boží Slovo vlastnilo jméno a fyzickou realitu syna.¹⁴⁰ Avšak, aby Nestorios nepropadl rozlišování dvou rozdílných osob, zdůrazňuje, že ^(CY-39) není možné dělit na dva syny jednoho Pána Ježíše Krista.¹⁴¹

Neprospěšné učení o sjednocení osob

Cytil o učení, že ^(CY-40) se sjednotily osoby (*„προσώπων ένωση“*), poznamenává, že nepřináší pravé nauce víry žádný prospěch.¹⁴² Dokazuje to na slovech apoštola Jana: *„A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi.“*¹⁴³, které, jak ho vykládá, neřikají, že ^(CY-41) se sjednotilo Slovo s osobou člověka, ale vyznávají, že ^(CY-42) se Slovo stalo tělem.¹⁴⁴

138 Nepřijde jim důstojné pro Boží osobu, aby se spojila s něčím tak nízkým a padlým jako byla lidská přirozenost.

139 Toto Nestoriově rozdělení na dva syny, které zde Cyril odhaluje, bývá někdy označováno jako „schizofrenie“ dvou osob v Kristu, tedy „schizofrenií“ proto, že v jednom subjektu „Krista“ se zde tak setkávají dvě osoby, tedy jakoby měl nějaké dvě „já“.

2CY § 6: *„ἐὰν δὲ τὴν καθ' ὑπόστασιν ένωσην ἢ ὡς ἀνέφικτον ἢ ὡς ἀκαλλῆ παραιτούμεθα ἐμπίπτομεν εἰς τὸ δύο λέγειν υἱούς· ...“* ACO II.1 28, 7-8.

140 2CY § 6: *„... ἀνάγκη γὰρ πᾶσα διορίσαι, καὶ εἰπεῖν τὸν μὲν, ἄνθρωπον ἰδικῶς, τῆ τοῦ υἱοῦ κλήσει τετιμημένον· ἰδικῶς δὲ πάλιν, τὸν ἐκ Θεοῦ λόγον, υἰότητος ὄνομά τε καὶ χρῆμα ἔχοντα φυσικῶς.“* ACO II.1 28, 8-10.

141 2CY § 6: *„οὐ διαιρετέον τοιγαροῦν εἰς υἱούς δύο, τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.“* ACO II.1 28, 10-11.

142 2CY § 7: *„ὀνήσει δὲ κατ' οὐδένα τρόπον τὸν ὀρθὸν τῆς πίστεως λόγον εἰς τὸ οὕτως ἔχειν, κἄν εἰ προσώπων ένωσην ἐπιφημίζωσι τινές.“* ACO II.1 28, 11-12.

143 Jan 1, 14.

144 2CY § 7: *„οὐ γὰρ εἴρηκεν ἡ γραφή ὅτι ὁ λόγος ἀνθρώπου πρόσωπον ἦνωσεν ἑαυτῷ, ἀλλ' ὅτι γέγονε σὰρξ.“*

4. část: Shrnutí a závěr obhajoby

Lidská přirozenost Boha Slova

Jako apoštol Pavel píše v listu Židům: „Protože děti spojuje krev a tělo, i on se stal jedním z nich, aby svou smrtí zbavil moci toho, kdo smrtí vládne, totiž d'ábla.“¹⁴⁵, tak i Cyril vysvětluje, co znamená, že (CY-43) se Slovo stalo tělem, a říká, že (CY-44) se podobně jako my účastnilo v těle a krvi.¹⁴⁶ A dále na těchto slovech staví a vysvětluje, že Slovo učinilo naše tělo svým vlastním a to tak, že (CY-45) přišlo na svět jako člověk z ženy.¹⁴⁷

Bůh Slovo neztrácí svou božskou přirozenost

Poté co poukáže na lidskou přirozenost, aby se někteří nemýlili a nedomnívali se, že tak svou božskou přirozenost vyměnil za tu lidskou, vysvětlení ve stručnosti shrne do ujištění, že (CY-46) nepřestal být Bohem, že (CY-47) neodhodil své narození z Boha Otce. Neboť, jak Cyril ozřejmuje, (CY-48) přestože přijal tělo, zůstal tím, kým byl dříve.¹⁴⁸

Tradiční a orthodoxně výstižný pojem Bohorodička

Na základě tohoto, v listu přineseného, vyznání (s důkazy všude potvrzujícími jeho totožnost s pravdivou vírou a rovněž s myšlením svatých otců),¹⁴⁹ se nezdráhali svatí otcové (spolu s k nim hlásícím se Cyrilem) (CY-54) uctívat svatou Pannu Marii titulem Bohorodička (*Θεοτόκος*).¹⁵⁰ Aby předešel nedorozumění naléhavě upozorňuje, že Bohorodičkou není nazývaná proto, že by (CY-55) přirozenost anebo božství Slova vzaly počátek svého bytí

ACO I.I.1 28, 12-14

145 Žid 2, 14.

146 2CY § 7: „τὸ δὲ σάρκα γενέσθαι τὸν λόγον, οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, εἰ μὴ ὅτι παραπλησίως ἡμῖν μετέσχευεν αἵματος καὶ σαρκὸς ...“ ACO I.I.1 28, 14-15.

147 2CY § 7: „ἴδιον δὲ σῶμα τὸ ἡμῶν ἐποιήσατο, καὶ προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικός, ...“ ACO I.I.1 28, 15-16.

148 2CY § 7: „... οὐκ ἀποβεβληκῶς τὸ εἶναι Θεός, καὶ τὸ ἐκ Θεοῦ γεννηθῆναι πατρός· ἀλλὰ καὶ ἐν προσλήψει σαρκὸς μεμενηκῶς ὅπερ ἦν.“ ACO I.I.1 28, 16-17.

149 Jak uvádí sám Cyril 2CY § 7: „τοῦτο πρεσβεύει πανταχοῦ τῆς ἀκριβοῦς πίστεως ὁ λόγος· οὕτως εὐρήσομεν τοὺς ἁγίους πεφρονηκότας πατέρας“ ACO I.I.1 28, 17-18.

150 2CY § 7: „οὕτω τεθαρσήκασι Θεοτόκον εἰπεῖν τὴν ἁγίαν παρθένον· ...“ ACO I.I.1 28, 18-19.

(„τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης“) ze svaté Panny, ale (CY-49) poněvadž z ní vzešlo („γεννηθέντος“) svaté tělo oživené rozumnou duší (ψυχωθέντος λογικῶς) a s tím se hypostaticky sjednotilo („καθ' ὑπόστασιν ἐνωθεὶς“) Slovo.¹⁵¹ A dodává, že (CY-50) se narodil, jak se říká, podle těla („κατὰ σάρκα“).¹⁵²

Rozloučení

List Cyril ukončuje přátelským slovy o motivaci sepsání listu, jak jej psal z lásky ke Kristu, dále prosí Nestoria jako svého bratra a žádá jej před Kristem a vyvolenými jeho anděly, aby správně porozuměl pravdám víry a vyučoval je podobně jako je učí církevní otcové spolu s Cyrilem. A zakončuje dopis znovu slovy o důvodu důležitosti správného porozumění pravdám víry, totiž aby tak byl v církvi ochráněn mír a kněží Boha tak zůstávali spojeni neporušeným poutem svornosti a lásky.¹⁵³

151 2CY § 7: „... οὐχ ὡς τῆς τοῦ λόγου φύσεως, ἥτοι τῆς θεότητος αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου· ἀλλ' ὡς γεννηθέντος ἐξ αὐτῆς τοῦ ἀγίου σώματος, ψυχωθέντος λογικῶς, ᾧ καὶ καθ' ὑπόστασιν ἐνωθεὶς ὁ λόγος...“ ACO I.I.1 28, 19-21.

152 2CY § 7: „... γεγεννησθαι λέγεται κατὰ σάρκα.“ ACO I.I.1 28, 21-22. Srovnejte Řím 1, 3: „[Písmo] evangelia o jeho Synu, který tělem pocházel z rodu Davidova.“, „περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, ...“

153 2CY § 7: „ταῦτα καὶ νῦν ἐξ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ γράφω, παρακαλῶν ὡς ἀδελφὸν, καὶ διαμαρτυρούμενος ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, ταῦτα μεθ' ἡμῶν καὶ φρονεῖν καὶ διδάσκειν· ἵνα σώζηται τῶν ἐκκλησιῶν ἡ εἰρήνη, καὶ τῆς ὁμονοίας καὶ ἀγάπης ὁ σύνδεσμος ἀρρήκτως διαμένει τοῖς ἱερεῦσι τοῦ Θεοῦ. Πρόσειπε τὴν παρὰ σοὶ ἀδελφότητα. σὲ ἢ σὺν ἡμῖν ἐν Χριστῷ προσαγορεύει.“ ACO I.I.1 28, 12-26.

Přehled tvrzení a jejich rozbor

Antiteze připisované Nestorioví

CY-n37:¹⁵⁴ Jsou synové dva.

Cyrilova tvrzení

Různost přirozeností Slova

CY-9:¹⁵⁵ Přirozenosti jsou různé.

CY-12: Sjednocení nezrušilo různost přirozeností.

CY-38: Z jedné strany člověk byl poctěn jménem Syna a z druhé Boží Slovo vlastnilo jméno a fyzickou realitu syna.

CY-2: Netvrdíme, že se přirozenost (φύσις) přetvořila („μεταποιηθεῖσα“) v tělo.

CY-3: Netvrdíme, že se přirozenost proměnila („μετεβλήθη“) v úplného člověka složeného z duše a těla.

Lidská a božská přirozenost Slova

CY-1: Slovo Boží se vtělilo („σαρκωθέντα“) a stalo se člověkem („ἐνανθρωπήσαντα“).

CY-19: Slovo Boží přijalo („οἰκειούμενος“) za vlastní zrození svého těla.

CY-48: Přestože Slovo Boží přijalo tělo, zůstalo tím, kým bylo dříve.

CY-30: To, co zakusilo smrt, bylo tělo Slova Božího.

CY-26: Vlastní tělo Slova Božího z Boží milosti se za všechny podrobilo smrti.

CY-24: V trpícím („πάσχοντι“) těle byl ten, který je bez utrpení („ἀπαθής“).

154 Uvádím zde Cyrilem popírané tvrzení, které podle něj má Nestorios zastávat, a označuji je přidáním znaku „n“ do signatury.

155 Zde uvádím Cyrilova tvrzení a signaturu ponechávám nezměněnou.

CY-21: Netvrdíme, že Boží Slovo dle vlastní přirozenosti trpělo („παθόντος“) bičování a ukřížování a další strasti.

CY-29: Netvrdíme, že podléhání smrti patří k přirozenosti Slova Božího.

CY-32: Z mrtvých znovu vstalo tělo Slova Božího.

Sjednocení přirozeností

CY-10: Přirozenosti jsou spojené v opravdové jednotě.

CY-11: Přirozenosti se sjednotily v jednom Kristu a Synu.

CY-13: Různé přirozenosti, božství a lidství, se sjednocením sjednotily v jednoho Pána, Krista a Syna.

CY-6: Sjednocení obou přirozeností nezávisí na vůli (Σέλησις).

CY-7: Sjednocení obou přirozeností nezávisí na rozhodnutí (εὐδοκία).

Lidské vlastnosti Slova

CY-17: Slovo Boží se tělesně narodilo.

CY-50: Narodil se, jak se říká, podle těla („κατὰ σάρκα“).

CY-42, 43: Slovo Boží se stalo tělem.

CY-44: Slovo Boží se podobně jako my účastnilo v těle a krvi.

CY-45: Slovo Boží přišlo na svět jako člověk z ženy.

CY-5: Slovo Boží bylo nazýváno synem člověka (υἱὸς ἀνθρώπου).

CY-23: Slovo Boží za nás trpělo.

CY-28: Slovo Boží utrpělo smrt kvůli nám.

CY-27: Slovo Boží podstoupilo smrt namísto všech.

CY-20: Slovo Boží trpělo a vstalo z mrtvých.

CY-51: Slovo Boží trpělo a vstalo z mrtvých, protože tato muka zažívalo jeho tělo, jenž učinil svým vlastním.

CY-57: Mluvíme o zmrtvýchvstání Slova.

Slovo nezhodilo své božství

CY-46: Slovo Boží nepřestalo být Bohem.

CY-47: Slovo Boží neodhodilo své narození z Boha Otce.

CY-25: Slovo Boží je nesmrtelné a není podřízené zkáze, ale je život a život tvoří.

CY-31: Netvrdíme, že Slovo Boží propadlo zničení.

CY-22: Božství je jako netělesné mimo utrpení („ἀπαθὲς“).

Hypostatická unie

CY-4: Slovo Boží se dle osoby („καθ' ὑπόστασιν“) sjednotilo s tělem oživeným rozumnou duší.

CY-52: Slovo Boží se pro nás a pro naše spasení hypostaticky („καθ' ὑπόστασιν“) sjednotilo s lidskou přirozeností a vyšlo z ženy.

CY-18: Slovo Boží se již v děloze svaté Panny sjednotilo („ἐνὼσθεις“) s jejím tělem a podrobilo se tělesnému narození.

Není možné dělit na dva syny

CY-34: Tělo Slova Božího není pro něj něčím cizím.

CY-53: Vyznává se jeden Kristus a Pán ne tím způsobem, jako by se současně ctil člověk a Slovo Boží.

CY-33: Vyznává se jeden Kristus a Pán uctíváním (προσκυνέω) jednoho a toho stejného.

CY-35: Neděje se to tak, jako by zasedali (συνεδρεύω) s Otcem spolu dva synové, ale jeden.

CY-56: Spolu s Otcem zasedá jako jednota Slovo Boží s vlastním tělem.

CY-39: Není možné dělit na dva syny jednoho Pána Ježíše Krista.

Ne tak, že se sjednotily osoby

CY-8: Spojení přirozenosti nespočívá v přijetí (προσλήψεις) jedné osoby (πρόσωπον).

CY-40: Není prospěšné tvrdit, že se sjednotily osoby („προσώπων ἕνωσιν“).

CY-41: Netvrdíme, že se sjednotilo Slovo Boží s osobou člověka.

Orthodoxně výstižný pojem Bohorodička

CY-54: Uctíváme svatou Pannu Marii titulem Bohorodička (Θεοτόκος).

CY-15: Slovo Boží se zrodilo dvěma způsoby, a to z Otce bytostně před věky a z ženy podle těla.

CY-49: Z Panny Marie vzešlo („γεννηθέντος“) svaté tělo oživené rozumnou duší (ψυχωθέντος λογικῶς) a s tím se hypostaticky sjednotilo („καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν“) Slovo.

CY-14: Netvrdíme, že Ten jsoucí před věky a souvěčný s Otcem, aby byl jsoucí, potřeboval druhý počátek.

CY-16: Netvrdíme, že božská přirozenost Slova Božího vzala esenciálně začátek z svaté Panny Marie.

CY-55: Bohorodičkou není nazývaná proto, že by přirozenost anebo božství Slova vzaly počátek svého bytí („τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης“) ze svaté Panny.

Obhajoba titulu Bohorodička

Celé poučení Cyril staví tak, aby ukázal, že při popisu narození Kristova je užívání titulu *Bohorodička* zcela ortodoxní. Vlastní argumentaci začíná uvedením učení *Nikájského vyznání víry*, kde se vyznává vtělení Boha Slova: „z Boha Otce podle přirozenosti narozený jednorozený Syn, z pravého Boha pravý Bůh, Světlo ze Světla, skrze něhož Otec vše stvořil, jenž sestoupil, vtělil se a stal se člověkem, trpěl a třetího dne vstal z mrtvých a vystoupil na nebesa.“¹⁵⁶ Správné pochopení těchto slov dává porozumění tomu, proč je velmi vhodné užívání právě označení Panny Marie titulem *Bohorodička*.

Vhodnost označení *Bohorodička* prokazuje Cyril z textů, představujících chápání vtělení svatými otcí. Při označování Panny Marie *Bohorodičkou* se v principu nejedná o žádnou

156 2CY § 3: „... τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς κατὰ φύσιν γεννηθέντα υἱὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἀληθινόν, τὸ φῶς τὸ ἐκ τοῦ φωτός, τὸν δι' οὗ τὰ πάντα πεποιήκειν ὁ πατήρ, κατελθεῖν, σαρκωθῆναι τε καὶ ἐνανθρωπήσαι, παθεῖν ἀναστῆναι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθεῖν εἰς οὐρανοῦς.“ ACO I.I.1 26, 15-19 (PG 77, 45B).

zvláštnost v ostatních způsobech vyjadřování souvisejícího s vtělením Boha Slova. Tím samým způsobem se o Kristu vyjadřujeme nejen ve vztahu k narození, ale také při formulaci dalších událostí v jeho životě: ukřižování, smrt, zmrtvýchvstání nebo zasednutí po Otcově pravici. Kromě těchto případů ze života vtěleného Slova ukazuje Cyril ještě na způsob, jakým se Kristus v církvi chválí. Cyril tedy poukazuje, proč svatí otcové ve všech uvedených případech mohli hovořit o Kristu Ježíši způsobem, který má na zřeteli hypostatickou unii, a proto se svatí otcové také nezdřáhali užívat titul *Bohorodička*.

Argumentace ze života vtěleného Slova

Utrpení: Cyrilova argumentace se zakládá na církevní tradici, kde svatí otcové o Slovu Božím tvrdili, že trpělo a vstalo z mrtvých, přestože si byli vědomi, že božství jako netělesné nemůže trpět, a tedy ani Slovo Boží ve vlastní přirozenosti trpět nemohlo nic z toho, co podstoupilo: bičování, probodnutí hřeby a další rány. Mohli se tak vyjadřovat, protože utrpení prožívalo tělo, neboli přirozenost, které Slovo učinilo svým vlastním.

Smrt: Obdobně Cyril koncipuje i svou řeč o Kristově smrti, a to, že stejným způsobem vysvětlujeme i jeho smrt, ukazuje na příkladu: ačkoliv Slovo Boží je nesmrtelné dle své přirozenosti a nepodléhá zkáze, jakožto je život a tvoří život, ale že smrt zakusilo jeho vlastní tělo a to z Boží milosti za všechny.¹⁵⁷ Pro hypostatickou unii a titul *Bohorodička* svědčí, že svatí otcové mohli tvrdit, že Slovo místo nás podstoupilo smrt, neboť to, co zakusilo smrt, bylo tělo Slova.

Vzkříšení: Hypostatickou unii Cyril dále předvádí na situaci, kdy vstalo z mrtvých jeho tělo, neboť taktéž i zde svatí otcové hovořili o zmrtvýchvstání Boha Slova, protože z mrtvých vstalo jeho zemřelé tělo.

Porovnejte NIV: „Πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τούτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ τὸν δι’ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς...“

157 Odvolává se zde na *List apoštola Pavla židům*: „*Neboť měl z milosti Boží zakusit smrt za všechny.*“ Žid 2, 9.

Nanebevstoupení: Učení o hypostatické unii vyvozuje stejnou argumentací i ze způsobu, kdy Slovo spolu s tělem spoluzasedá po pravici samotného Boha Otce,¹⁵⁸ neboť, jak říká, neděje se to jakoby spolu s Otcem zasedali synové dva, ale tak, že spolu s Otcem zasedá jeden Syn s vlastním tělem jako jednota.

Argumentace ze způsobu chválení

Kromě výše zmíněného Cyril argumentuje ještě druhým způsobem, který při dosvědčování opravdovosti hypostatické unie a titulu *Bohorodička* vychází ze způsobu, jakým je Bohu Slovu vzdávána chvála. Poukazuje na jednotu obou přirozeností tou skutečností, že vyznáváme přece jednoho Krista a Pána, a nevyznáváme mu chválu způsobem, kdy je člověk a Slovo uctíváno zároveň (*συμπροσκυνοῦντες*), ale kdy je uctívána (*προσκυνοῦντες*) jedna a táž osoba, neboť pro Slovo není ničím cizím jeho tělo.

Vyvracení zpochybnění titulu *Bohorodička*

Cyrl v dopise čelí obviněním dvěma protiargumenty. Brání se, že titulováním Panny Marie *Bohorodička* se bere Bohu Otci vlastnost, že je on počátkem Boha Slova, a že tuto vlastnost přisuzuje Marii. A dále se hájí proti tomu, že směšuje obě přirozenosti do jedné.

Když se Nestorios snažil ospravedlňovat z obvinění, že učí o dvou synech, obratem vytýkal, že se zase podle Cyrilova učení Syn rodí dvakrát, a to z Otce a z Panny Marie. Proti tomuto i proti obvinění, že božská přirozenost počátek bere ze svaté Panny, se Cyril hájí a říká, že o zrození Krista se vyjadřujeme, jakoby se narodil dvakrát, neboť se narodil dvěma způsoby, a to bytostně přede všemi věky z Otce a podle těla v posledních časech ze ženy. Naprosto se Cyril distancuje od názoru, že ten, který existoval před všemi věky a je souvěčný s Otcem, by potřeboval druhé narození, aby začal existovat. Totiž tělesným zrozením Slova svatí otcové vyjadřovali to, že se hypostaticky sjednotil s lidskou přirozeností a vyšel z ženy ne z nutnosti vyplývající z podstaty jeho existence, ale kvůli nám a kvůli našemu spasení.

158 Viz Mt 26, 64: „uzříte Syna člověka sedět po pravici Všemohoucího“; dále Ž 110, 1, Sk 2, 34, Žd 1, 13.

Druhý Nestoriův list Cyrilovi

Nestorios v listu obviňuje Cyrila, že nechává Boha Slova podstupovat události lidského života v jeho božské přirozenosti. Nestorios nikde nepolemizuje s Cyrilovým skutečným konceptem, ale s transformovaným, a to pod zkušeností s apollinarismem. Nebere na vědomí Cyrilovo vyznání Krista jako božské osoby v sobě sjednocující jak přijatou lidskou tak svou vlastní božskou přirozenost, skrze jež mu náleží vlastnosti spjaté s těmito přirozenostmi.

Obsah listu

1. část: Úvod

Po zdvořilostním pozdravu¹⁵⁹ se Nestorios ohrazuje vůči Cyrilovým urážkám (*ὕβρεις*) v předešlém dopise.¹⁶⁰ Cyril ale držel v celém předešlém listu vůči Nestoriovi velmi přátelský tón – alespoň jako příklad uveďme, že si ani nedovolil podezírat přímo Nestoria, že se domnívá o Cyrilovu nepřátelství, ale v listu jen decentně zmiňuje, že někteří nešlechtní lidé, snažící se Nestorovi zalíbit, šíří nepravdivé řeči o jeho citech vůči Nestoriově pobožnosti.¹⁶¹ – To co, Nestorios urážkami vůči své osobě mínil, vyjde najevo, když říká, že

159 2NS § 1: „*Τῶι εὐλαβεστάτῳ καὶ θεοσεβεστάτῳ συλλειτουργῶι Κυρίλλῳ Νεστόριος ἐν κυρίῳ χάρειν.*“

ACO I.I.1 29, 4-5 (PG 77, 49B).

160 Podobná retorická figura se objevuje i v Platónově dialogu *Euthydemos*, s. 33 (I, 284e), kde obdobně Dionysodóros nařkl z nadávek Ktesippta: „*Τὴ nadáváš (λοιδορῆ), Ktesippe, nadáváš, pravil Dionysodóros.*“, ačkoliv jej Ktesipptos nikterak nenapadal, ale napomínal. Ktesipptos se obhajuje: „*Πρὶ Διονίῳ, νικολίῳ, Dionysodóre, děl on, vždyť tě mám rád; ale napomínám tě jako druha a pokouším se tě přemluvit, abys...*“.

2NS § 1: „*Τὰς μὲν κατ’ ἡμῶν ὕβρεις τῶν θουμαστῶν σου γραμμάτων ἀφίημι ὡς μακροθυμίας ἀξίας ἰατρικῆς καὶ τῆς διὰ τῶν πραγμάτων αὐτῶν κατὰ καιρὸν πρὸς αὐτὰς ἀποκρίσεως.*“

ACO I.I.1 29, 5-7.

161 2CY § 1: ACO I.I.1 25, 24 – 26, 8 (PG 77, 44C-D).

jednu z nich nemůže za žádných okolností pominout, neboť by mlčení považoval v takovém případě za velmi nebezpečné, a má na mysli Cyrilovo napomínající poučení o hypostatické unii. O ostatních urážkách Nestorios myslí, že budou vyléčeny jeho trpělivostí a odpověďmi, které přinesou události v průběhu času.¹⁶² Nestorios slibuje, že se bude tento případ snažit prezentovat způsobem stručným, tak daleko, jak jen to půjde, a že se vynasnaží argumentovat krátce proto, aby byl co nejvíce prost odpuzující nesrozumitelnosti, spletitosti a rozvláčnosti.¹⁶³

2. část: Správné čtení symbolu víry

Vyznání víry I

Metodu prezentace případu, kterou Nestorios hodlá léčit urážky vůči své osobě, začíná od velemoudrých slov, kterých si Cyril váží, uznává, a sám na nich ve svém dopise staví,¹⁶⁴ jak upozorňuje: doslovně,¹⁶⁵ a předkládá Cyrilovi jako společně uznávanou premisu,¹⁶⁶ co svatý a velký synod uvádí,¹⁶⁷ tedy že: „*z Boha Otce podle přirozenosti narozený jednorozený Syn, z pravého Boha pravý Bůh, Světlo ze Světla, skrze něhož Otec vše stvořil, jenž sestoupil, vtělil se, stal se člověkem, trpěl a vstal.*“¹⁶⁸ – to jsou slova hodna Cyrilovy úcty a

162 2NS § 1: „ὁ δὲ γε σιωπῆς οὐκ ἀνέχεται, ὡς μέγαν φέρον, εἰ σιγηθεῖν, τὸν κίνδυνον, ...“ ACO II.1 29, 7.

163 2NS § 2: „... τούτου, καθὼς ἂν οἷός τε ᾖ, οὐ πρὸς μακρολογία ἀποτεινόμενος, ποιήσασθαι πειράσομαι τὴν διήγησιν σύντομον, τὸν τῆς σκοτεινῆς καὶ δυσπέπτου μακρηγορίας ναυτιασμὸν φυλαττόμενος.“ ACO II.1 29, 8-10 (PG 77, 49B).

164 2NS § 2: „ἄρξομαι δὲ ἀπὸ τῶν πανσόφων τῆς σῆς ἀγάπης φωνῶν, ...“ ACO II.1 29, 10.

165 2NS § 2: „... αὐτὰς αὐτολεξεῖ παραθεῖς.“ ACO II.1 29, 10-11.

166 2NS § 2: „ἴνες τοίνυν αἱ τῆς Σαυμαστῆς τῶν σῶν γραμμῶν διδασκαλίας φωναί;“ ACO II.1 29, 11 (PG 77, 49B).

167 2NS § 1: „Ἡ ἁγία φησὶν καὶ μεγάλη σύνοδος αὐτὸν...“ ACO II.1 29, 12.

168 2NS § 1: „... τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς κατὰ φύσιν γεννηθέντα υἱὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ Θεὸν ἀληθινόν, τὸ φῶς τὸ ἐκ φωτός, τὸν δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν ὁ πατήρ, κατελθεῖν σαρκωθῆναι, ἐνανθρωπήσαι, παθεῖν, ἀναστῆναι.“ ACO II.1 29, 12-14 (PG 77, 49BC).

Porovnejte 2CY § 3: „τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς κατὰ φύσιν γεννηθέντα Υἱὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ Θεὸν ἀληθινόν, τὸ φῶς τὸ ἐκ τοῦ φωτός, τὸν δι' οὗ τὰ πάντα

které uznává, jak znovu a znovu zdůrazňuje Nestorios,¹⁶⁹ jakoby se divil, že ač oba staví na stejných základech, stavby si nejsou podobné.

Nestorios obdobně svá napomenutí ke zbožnosti přirovnává k tomu druhu napomenutí, ke kterému velký apoštol Pavel dával příklad v listu, který adresoval svému milovanému Timoteovi:¹⁷⁰ „Zúčastněně se věnujte veřejnému čtení z písma, kázání, i učení,“¹⁷¹ „neboť tím zachráníte sebe i své posluchače.“¹⁷² Nato znevažuje Cyrila otázkou zda ví, co to ono „zúčastněně“ („πρόσεχε“) znamená, a obviňuje jej z čtení textů svatých otců (Nikájského vyznání víry) způsobem poněkud povrchním, a že tak ze své neznalosti zaslouženě zbloudil a došel k závěru:¹⁷³

že_(NS-1) „Slovo souvěčné s Otcem je schopno utrpení.“¹⁷⁴

πεποίηκεν ὁ πατήρ, κατελθεῖν σαρκωθῆναι τε καὶ ἐνανθρωπήσαι, παθεῖν, ἀναστῆναι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθεῖν εἰς οὐρανοῦς.“ ACO I.I.1 26, 15-19 (PG 77, 45B).

Porovnejte NIV: „τον υἱον του θεου, γεννηζέντα εκ του πατρος μονογενη, τουτέστιν εκ της ουσίας του πατρος, θεον εκ θεου, φως εκ φωτός, θεόν αληθινόν εκ θεού αληθινού, γεννηθέντα, ου ποιηθέντα, ομοούσιον τω πατρί, δι οὐ τα πάντα εγένετο, τα τε εν τω ουρανω και τα εν τη γη τον δι ημας τους ανθρωπους και διά την ημετέραν σωτηρίαν κατελθόντα και σαρκωθέντα, ενανθρωπήσαντα, παθόντα και αναστάντα τη τριτη ημέρα, ανελθοντα εις ουρανοῦς.“

169 2NS § 2: „Ταῦτα τῆς σῆς θεοσεβείας τὰ ῥήματα καὶ γνωρίζεις ἴσως τὰ σά.“
ACO I.I.1 29, 15.

170 2NS § 2: „ἄκουε δὲ καὶ τὰ παρ’ ἡμῶν, ἀδελφικὴν ὑπὲρ εὐσεβείας παραίνεσιν καὶ ἦν ὁ μέγας ἐκεῖνος Παῦλος τῶι φιλουμένωι παρ’ αὐτοῦ Τιμοθέωι διεμαρτύρατο.“
ACO I.I.1 29, 15-17 (PG 77, 49C).

171 2NS § 2: „πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδαχῇ.“ ACO I.I.1 29, 17.
Porovnejte 1 Tm 4, 13: „ἕως ἔρχομαι πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει τῇ παρακλήσει τῇ διδασκαλίᾳ.“

172 2NS § 5: „τοῦτο γὰρ ποιῶν καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου.“ ACO I.I.1 29, 18.
Porovnejte 1 Tm 4, 16: „ἔπεχε σεαυτῶ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ ἐπίμμενε αὐτοῖς του ὑτο γὰρ ποιῶν καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τῶν ἀκούοντάς σου.“

173 2NS § 2: „τί δέ μοι τὸ <πρόσεχε> βούλεται; ὅτι τὴν τῶν ἀγίων ἐκείνων ἐξ ἐπιπολῆς ἀναγινώσκων παράδοσιν συγγνώμης ἀξίαν ἠγνόησας ἄγνοιαν, ...“ ACO I.I.1 29, 18-20.

Nestorios důrazně žádá, aby byla sledována důkladně jejich řeč, aby se tak ukázalo, že božský sbor otců nikdy neřekl:¹⁷⁵

(NS-2) že soupodstatné božství (*ὁμοούσιον Θεότητα*) bylo schopno utrpení,¹⁷⁶

(NS-3) že se to souvěčně¹⁷⁷ [Slovo] s Otcem nedávno narodilo a že vstalo z mrtvých

(NS-4) vida, že samo o sobě bylo příčinou vzkříšení zničeného chrámu.¹⁷⁸

Nestorios hodlá pokračovat v nastolené metodě léčby, předkládáním slov svatých otců, a pokud jeho poučení přijme jako bratrskou medicínu, má zato, že osvobodí od falešného porozumění texty svatých otců a následně božská slova svatého Písma.¹⁷⁹

174 2NS § 2: „... παθητὸν αὐτοὺς εἰρηκέναι νομίσας τὸν τῶι πατρὶ συναίδιον λόγον.“ ACO I.I.1 29, 20-21.

175 2NS § 2: „ἔγκυψον δέ, εἰ δοκεῖ, τοῖς ῥητοῖς ἀκριβέστερον καὶ τὸν Θεῖον ἐκείνων τῶν πατέρων εὐρήσεις χορὸν...“ ACO I.I.1 29, 21-22 (PG 77, 49D).

176 2NS § 2: „... οὐ τὴν ὁμοούσιον Θεότητα παθητὴν...“ ACO I.I.1 29, 22.

177 Řecký text neříká, co souvětného je zde na mysli; anglický text kolokaci: „τὴν τῶι πατρὶ συναίδιον“ překládá slovy: „whole being“; polský pak užívá podmětu předešlé věty slova „Boskość“ („... wespółwieczna z Ojcem Boskość narodziła się w ostatnich czasach, ...“, Arkadiusz, B., *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Tom 1, s. 121). V Cyrilově listu se slovním spojením „συναίδιον τῶ πατρὶ“ (viz CY-14) označuje Slovo boží. Zde o odstavec výše se Nestorios vyjadřuje: „τὸν τῶι πατρὶ συναίδιον λόγον“ (viz NS-1), tedy jde o „Slovo souvěčné s Otcem“. A také ze samotného smyslu „souvěčné s Otcem“ je patrné, že půjde o Slovo, neboť by bylo kvůli zřejmosti věci zbytečné mluvit o souvěčnosti ve vztahu přirozenosti a hypostaze Otce.

178 2NS § 2: „... εἰρηκότα οὐδὲ πρόσφατον γεννητὴν τὴν τῶι πατρὶ συναίδιον οὐδὲ ἀναστᾶσαν τὴν τὸν λελυμένον ναὸν ἀναστήσασαν.“ ACO I.I.1 29, 22-24 (PG 77, 49D-52A).

179 2NS § 2: „ἅν μοι τὰς ἀκοὰς εἰς ἀδελφικὴν ἰατροίαν παρᾶσχῃς, αὐτάς σοι τὰς τῶν ἀγίων πατέρων φωνὰς παραδέμενος τῆς κατ' ἐκείνων ἀπαλλάξω συκοφαντίας καὶ τῆς κατὰ τῶν Θεῶν γραφῶν δι' ἐκείνων.“ ACO I.I.1 29, 24-26.

Vyznání víry II

Svatí otcové říkají: „Věřím také v našeho Pána Ježíše Krista Syna jednorozeného,“¹⁸⁰ a Nestorios upozorňuje, ať se podíváme, jak oni nejprve jako základ společně položili tituly pro božství a lidství (Θεότητος καὶ ἀνθρώποτητας): „pán“, „Ježíš“, „Kristus“, „Jednorozený“ a „Syn“, pak postavili na tomto základě tradici vtělení, vzkříšení a utrpení.¹⁸¹ A vysvětluje, že tímhle způsobem konceptualizace titulů spjatých s jejich přirozenostmi (NS-5) se chce vyhnout oddělení výrazů příslušně pro synovství a panství (υἰότητος καὶ κυριότητος) (NS-6) a zároveň se vyvarovat nebezpečí zničení charakterů přirozeností jejich absorpcí do jednoho titulu Syna.¹⁸² Smysl Nestoriova tvrzení zde není zcela zřejmý, dal by se snad chápat takto: Sněm svatých otců ve své obezřetnosti, když hovoří o tom, čeho se týká vtělení, vzkříšení a utrpení, pojmenovává ono raději výčtem zmíněných titulů, tedy proto, aby se nemělo za to, že tvrdí o Božím Synu, že by mohl podstoupit vtělení, vzkříšení a utrpení. Vezmeme-li v potaz to, co Nestorios hned po odvolání se ještě na autoritu apoštola Pavla¹⁸³ zmiňuje, že zde tvrdí, že (NS-7) společným jménem pro obě přirozenosti je titul „Kristus“,¹⁸⁴ pak by se dalo uvažovat, že titulem „Kristus“ při onom způsobu konceptualizace titulů spjatých s jejich přirozenostmi se chce vyhnout oddělení výrazů příslušně pro synovství a panství, tedy že oním titulem jsou ony ostatní příslušné tituly pro synovství a

180 2NS § 3: „Πιστεύω τοίνυν φασί, καὶ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ.“ ACO I.I.1 29, 27-28; NIV: „καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ...“; NKV: „καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ...“.

181 2NS § 3: „σκόπησον ὅπως τὸ κύριος καὶ Ἰησοῦς καὶ Χριστός καὶ μονογενής καὶ υἱός πρότερον θέντες τὰ κοινὰ τῆς Θεότητος καὶ τῆς ἀνθρώποτητας ὡς θεμελίους ὀνόματα τότε τὴν τῆς ἐνανθρώπησης καὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ τοῦ πάθους ἐποικοδομοῦσι παράδοσιν, ...“ ACO I.I.1 29, 28 - 30, 2.

182 2NS § 3: „ἵνα τῶν ὀνομάτων τῆς φύσεως ἐκατέρας κοινῶν τινῶν σημαντικῶν προκειμένων μήτε τὰ τῆς υἰότητος καὶ κυριότητος τέμνηται μήτε τὰ τῶν φύσεων ἐν τῷ τῆς υἰότητος μοναδικῷ συγχύσεως ἀφανισμῷ κινδυνεύη.“
ACO I.I.1 30, 2-4 (PG 77, 52AB).

183 2NS § 4: „οὗτου γὰρ αὐτοῖς παιδευτῆς ὁ Παῦλος γεγένηται, ὃς τῆς ἐνανθρώπησης τῆς θείας τὴν μνήμην ποιούμενος καὶ μέλλων τὰ τοῦ πάθους ἐπάγειν, πρότερον θεῖς τὸ Χριστός, ...“ ACO I.I.1 30, 4-6.

184 2NS § 4: „[... τὸ Χριστός,] ὡς μικρῷ πρότερον ἔφην, τὸ κοινὸν τῶν φύσεων ὄνομα, ...“
ACO I.I.1 30, 6-7.

panství spojeny, tak že spolu vedle sebe položili slova nejprve pro panství (čili lidství): „*pán*“, „*Ježíš*“ a „*Kristus*“, a pak pro synovství (čili božství): „*Kristus*“, „*Jednorozený*“ a „*Syn*“, a z čehož tedy by pak mohlo, nebo mělo, vyplývat tvrzení^{NS-7}, že titul „*Kristus*“ je podle svatých otců společným jménem pro obě přirozenosti.¹⁸⁵

Vyznání víry II - odkaz na apoštola Pavla

V tomhle způsobu uvažování Nestorios vidí už jako učitele svatých otců apoštola Pavla, jenž, když hovoří o božství, které se stává člověkem, a chce mluvit o utrpení, má z tohoto důvodu použít právě titul „*Kristus*“,¹⁸⁶ použije tedy výraz, který je vhodný pro obě přirozenosti. Co tedy apoštol Pavel říká?¹⁸⁷ „*Mějte toto mínění mezi sebou, které je v Kristu Ježíši: Ačkoli byl způsobem bytí roven Bohu, na své rovnosti nelpěl, ... vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí, a v podobě člověka ... se stal poslušným až k smrti, a to dokonce až ke smrti na kříži.*“¹⁸⁸

Vyznání víry II - shrnutí

Nestorios s odkazem na předchozí Pavlův úryvek, kde motivy užití titulu „*Kristus*“, ač to není zrovna zřejmé, vysvětluje Pavlovou obavou z pohoršení nad představou utrpení Boha Slova,¹⁸⁹ upřesňuje význam titulu: (NS-8) „*Kristus*“ je obecné označení pro (obě) netrpící a trpící podstaty (*οὐσίαις*) v jedné osobě (*πρόσωπον*),¹⁹⁰ čili že je možné (NS-9a) Krista bez

185 Tato interpretace Nestoriova textu staví i na nejednoznačném chápání výrazu „*synovství a panství*“ v sepětí s předem uvedenými tituly: „*pán*“ a „*Syn*“ jako lidství a božství.

186 Viz ACO I.I.1 30, 4-6.

187 2NS § 4: „... προσάγει τὸν λόγον ἀμφοτέραις πρεπάδη ταῖς φύσεσιν. τί γάρ φησιν;“ ACO I.I.1 30, 7.

188 Flp 2, 5-6: „Τ οὗτο γὰρ φρονείσθω ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ· ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ...“

2NS § 4: „<τοῦτο φρονείσθω ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ.> ἀλλ', ἵνα μὴ τὰ καθ' ἕκαστον λέγω, <ὑπήκοος ἐγένετο μέγρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.>“ ACO I.I.1 30, 8-10.

189 2NS § 4: „Ἐπειδὴ γὰρ ἐμελλεν τοῦ θανάτου μεμνησθαι, ἵνα μὴ τὸν Θεὸν λόγον ἐντεῦθεν τις παθητὸν ὑπολάβῃ, τίθει τὸ Χριστός, ...“ ACO I.I.1 30, 10-12.

190 2NS § 4: „[...τὸ Χριστός,] ὡς τῆς ἀπαθοῦς καὶ παθητῆς οὐσίας ἐν μοναδικῷ προσώπῳ προσηγορίαν σημερινήν, ...“ ACO I.I.1 30, 12-13 (PG 77, 52BC).

nebezpečí nazývat netrpícím i trpícím.¹⁹¹ (NS-9b) netrpícím podle božství a trpícím v tělesné přirozenosti.¹⁹²

Vyznání víry III

Aby Nestorios mohl splnit svůj slib stručnosti, který učinil na začátku a který jeho nádherný projev krotí, ač by mohl říci na toto téma ještě mnoho, k tomuto bodu jeho léčby, v kterém svou argumentaci stavěl na společně uznávaných textech vyznání prvních dvou všeobecných sněmů a svatého Písma, doplní poslední poznámku upomínající na diskuzi o ekonomii spásy, kde

(NS-10) svatí otcové nehovořili o rození (*γεννήσεως*), ale o Synově stávání se člověkem (*ἐνανθρωπήσεως*).¹⁹³

3. část: Důkaz sporem

Nestorios chtíc dodržet svůj slib se tedy přesouvá k druhému společně uznávanému předmětu a s uznáním a potleskem předkládá tato Cyrilova tvrzení:

(NS-11) V jedné osobě jsou spojeny dvě odlišné přirozenosti – lidská a božská.¹⁹⁴

(NS-12) Bůh Slovo nepotřebuje žádný druhý vznik ze ženy.¹⁹⁵

191 2NS § 4: „... ὅπως καὶ ἀπαθῆς ὁ Χριστὸς καὶ παθῆτος ἀκινδύνως καλοῖτο, ...“
ACO II.1 30, 13.

192 2NS § 4: „... ἀπαθῆς μὲν θεότητι, παθῆτος δὲ τῆι τοῦ σώματος φύσει.“
ACO II.1 30, 13-14.

193 2NS § 5: „Πολλὰ λέγειν περὶ τούτου δυνάμενος καὶ πρῶτόν γε τὸ μηδὲ γεννήσεως ἐπὶ τῆς οἰκονομίας, ἀλλ’ ἐνανθρωπήσεως τοὺς ἀγίους ἐκείνους μνημονεῦσαι πατέρας, ...“
ACO II.1 30, 15-16 (PG 77, 52C).

NKV: „τὸν δι’ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα...“, zatímco když otcové hovoří o synovství z Otce používají *γεννήσεως* hned dvakrát: „καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων...“

194 2NS § 6: „... ἐν ᾧ τὴν μὲν τῶν φύσεων ἐπίηουν διαίρεσιν κατὰ τὸν τῆς ἀνθρωπότητος καὶ θεότητος λόγον καὶ τὴν τούτων εἰς ἑνὸς προσώπου συνάφειαν...“
ACO II.1 30, 18-20.

(NS-13) Božství je neschopné utrpení.¹⁹⁶

Taková stanoviska jsou Nestoriem přijímána jako skutečně ortodoxní a zároveň v protikladu k christologickým názorům všech heretiků. Ostatní svá tvrzení, nabádá Cyrila, ať prohlásí jen jako prostoduchý pokus o vyjádření nějaké skryté a neuchopitelné moudrosti, vyřčený jen ve snaze zalíbit se uším svého publika, nebo jako silně osobní projev jeho specificky laděné osoby.¹⁹⁷

Podle Nestoria si totiž protirečí, když (NS-14ab) nejprve tvrdí, že ten, kdo původně nepodléhal utrpení a nebyl schopen přijmout druhé narození, a pak najednou utrpení podléhá a v nedávných časech se znovu rodí. Nestorios nerozumí, co ho vede k vyznání o takové změně vlastností.¹⁹⁸ V systému, kterého se Cyril zastává, se Nestoriovi zdá, že:

(NS-15) to, co patří Bohu Slovu podle přirozenosti, bylo v důsledku spojení s jeho chrámem zničeno;¹⁹⁹

(NS-16) v ekonomii spásy nestačí, že chrám – bezhříšný a neoddělitelný od božské přirozenosti – podstoupil narození a smrt za hříšníky;²⁰⁰

(NS-17) božství (Θεότητα) po zničení bylo znovu po třech dnech obnoveno.

Poslední prohlášení podává formou nařčení Cyrila z nedůvěry ke sloům Páně volaných k židům: „Zbořte tento chrám a ve třech dnech jej postavím,“²⁰¹ která komentuje, že Pán neřekl: „Zničte mé božství a ve třech dnech bude znovu postaveno.“²⁰²

4. část: Ukázky z Písma svatého

Nestorios by zde chtěl tento problém o vhodnosti titulu Kristus rozšířit a obsírně popsat, ale vzpomínka na jím v úvodu daný slib mu to nemůže v plné šíři dovolit, tedy se nám

195 2NS § 6: „... καὶ τὸ τὸν Θεὸν λόγον δευτέρως ἐκ γυναικὸς μὴ φάσκειν δεδεῆσθαι γεννήσεως...“
ACO I.I.1 30, 20 (PG 77, 52CD).

196 2NS § 6: „... καὶ τὸ πάθος ἕδεκτον ὁμολογεῖν τὴν Θεότητα.“ ACO I.I.1 30, 20-21.

197 2NS § 6: „ὀρθόδοξα γὰρ ὡς ἀληθῶς τὰ τοιαῦτα καὶ ταῖς τῶν αἰρέσεων πασῶν περὶ τὰς δεσποτικὰς φύσεις ἐναντία κακοδοξίαις. τὰ λοιπὰ δὲ εἰ μὲν τινα σοφίαν κεκρυμμένην ἐπήγετο ταῖς τῶν ἀναγινωσκόντων ἀκοαῖς ἀκατάληπτον, τῆς σῆς ἐστιν ἀκριβείας εἰδέναι.“ ACO I.I.1 30, 21-24.

bude dále snažit jen stručně předložit přesvědčující argumenty z Písma,²⁰³ aby doložil, že (NS-18) Písmo svaté, všude, kde vzpomíná ekonomii Páně, mluví o narození a utrpení, ne božství, ale lidství Kristově.²⁰⁴ A z čehož by pak plynul Nestoriův ústřední úsudek, že (NS-19) svatou Pannu je vhodné nazývat Kristorodičkou a ne Bohorodičkou.²⁰⁵ Níže předkládá seznam citací slov Písma s jeho komentáři.²⁰⁶

„Rodokmen Ježíše Krista, syna Davidova, syna Abrahamova.“²⁰⁷

- 198 2NS § 6: „ἐμοὶ γοῦν τὰ πρῶτα καταστρέφειν ἔδοκει. τὸν γὰρ ἐν τοῖς πρώτοις ἀπαθῆ κηρυχθέντα καὶ δευτέρας γεννήσεως ἄδεκτον πάλιν παθῆτὸν καὶ νεόκτιστον οὐκ οἶδ’ ὅπως εἰσῆγεν, ...“
ACO II.1 30, 24-26 (PG 77, 52D – 53A).
- 199 2NS § 6: „... ὡς τῶν κατὰ φύσιν τῶι θεῶι λόγῳ προσόντων τῆι τοῦ ναοῦ συναφείαι διεφθαρμένων ...“
ACO II.1 30, 26-27.
- 200 2NS § 6: „... ἢ μικροῦ τινος τοῖς ἀνθρώποις νομιζομένου τοῦ τὸν ἀναμάρτητον ναὸν καὶ τῆς θείας ἀχώριστον φύσεως τὴν ὑπὲρ ἀμαρτωλῶν γέννησίν τε καὶ τελευτὴν ὑπομεῖναι.“ ACO II.1 30, 27-28.
- 201 Cituje J 2, 19: „Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.“
- 202 2NS § 6: „... ἢ πιστεύεσθαι τῆς δεσποτικῆς οὐκ ὀφειλοῦσης φωνῆς πρὸς Ἰουδαίους βοώσης· <λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν,> οὐ· λύσατέ μου τὴν θεότητα καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερθήσεται.“
ACO II.1 30, 28-31.
- 203 2NS § 7: „Πάλιν πλατῦναι κἀνταῦθα βουλόμενος, τῆι τῆς ἐπαγγελίας ἀναστέλλομαι μνήμηι· ῥητέον δ’ οὖν ὅμως βραχυλογίαι χρησάμενον.“
ACO II.1 30, 32-33 (PG 77, 53B).
- 204 2NS § 7: „πανταχοῦ τῆς θείας γραφῆς, ἠνίκα ἂν μνήμην τῆς δεσποτικῆς οἰκονομίας ποιῆται, γέννησις ἡμῖν καὶ πάθος οὐ τῆς θεότητος, ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ παραδίδοται, ...“ ACO II.1 30, 33 – 31, 2.
- 205 2NS § 7: „... ὡς καλεῖσθαι κατὰ ἀκριβεστέρων προσηγορίαν τὴν ἀγίαν παρθένον Χριστοτόκον, οὐ θεοτόκον.“
ACO II.1 31, 2-3.
- 206 2NS § 7: „καὶ ἄκουε ταῦτα τῶν εὐαγγελίων βοώντων· ...“ ACO II.1 31, 3-4.

Tímto chce ukázat, že zde nebyl použit výraz „*Bůh Slovo*“, neboť by nebylo vhodné hovořit o rození v kontextu s výrazem spjatým bytostně s božstvím, neboť Nestorioví přijde jasné, že přece „*Bůh Slovo*“^(NS-20) nemohl by být synem Davida.²⁰⁸

„*Jákob zplodil Josefa, muže Marie, z níž se narodil Ježíš, který se nazývá Kristus.*“²⁰⁹

„*S narozením Ježíše Krista to bylo takto: Když byla jeho matka Marie zasnoubena s Josefem, bylo zjištěno, že je těhotná z Ducha svatého.*“²¹⁰

Proč zde nebyl použit výraz „*Bůh Slovo*“, Nestorios ozřejmuje tím, že pak by Syn Otce byl takřkajíc spíše synem Ducha, tedy přesně hovoří^(NS-21) o „*božství Jednorozeného*“, které by tak bylo „*dílem Ducha*“.²¹¹

„*Byla tam matka Ježíšova.*“²¹²

„*S Marií, Ježíšovou matkou.*“²¹³

207 2NS § 7: „... <Βίβλος,> φησίν, <γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.>“ ACO I.I.1 31, 4.

Cituje Mt 1, 1.

208 2NS § 7: „*δῆλον δὲ ὅτι τοῦ Δαυὶδ υἱὸς ὁ Θεὸς λόγος οὐκ ἦν.*“ ACO I.I.1 31, 4-5.

209 Nestorios vybízí k poslechu (jestli jste ochotni) dalších svědectví. 2NS § 7: „*δέχου καὶ ἄλλην, εἰ δοκεῖ, μαρτυρίαν· <Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.>*“ ACO I.I.1 31, 5-7.

Cituje Mt 1, 16.

210 A předkládá další slova k zvážení, která nám mají být svědectvím. 2NS § 7: „*σκοπεῖ πάλιν ἑτέραν ἡμᾶς διαμαρτυρομένην φωνήν· <τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν. μνηστευθείσης γὰρ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.>*“ ACO I.I.1 31, 7-9.

Cituje Mt 1, 18.

211 2NS § 7: „*πίσμα δὲ πνεύματος τίς ἂν τὴν τοῦ μονογενοῦς ὑπολάβοι Θεότητα;*“ ACO I.I.1 31, 9-10 (PG 77, 53C).

212 Dále je podle něj ono třeba říci. 2NS § 7: „... *τί δεῖ λέγειν καὶ τὸ <ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ ;> ...*“

ACO I.I.1 31, 10-11.

Cituje J 2, 1.

213 2NS § 7: „... *καὶ πάλιν τὸ <σὺν Μαρίαι τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ> ...*“ ACO I.I.1 31, 11.

„*To, co v ní bylo počato, je z Ducha svatého.*“²¹⁴

„*Vezmi dítě i jeho matku a uteč do Egypta.*“²¹⁵

„*O jeho Synu narozeného ze sémě Davidova podle těla.*“²¹⁶

Na těchto příkladech hovořících o narození Ježíše jde Nestoriovi o to předvést, že Marie byla matkou Ježíšovou, matkou lidského dítěte, a že to co v ní bylo počato je „*dílem Ducha*“. Jako další ukázky potvrzující Nestoriovo přesvědčení vybírá teď ty hovořící o Kristově utrpení:

„*Bůh poslal svého Syna v podobnosti (ἐν ὁμοιώματι) hříšného těla jako oběť za hřích, aby odsoudil hřích na těle.*“²¹⁷

Cituje Sk 1, 14.

214 2NS § 7: „... καὶ τὸ <τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἔστιν ἁγίου> ...“

ACO I.I.1 31, 11-12.

Cituje Mt 1, 20.

215 2NS § 7: „... καὶ τὸ <λάβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον> ...“ ACO I.I.1 31, 12-13.

Cituje Mt 2, 13.

216 2NS § 7: „... καὶ τὸ <περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα> ...“

Cituje Ř 1, 3.

ACO I.I.1 31, 13-14. Důvod citace Ř 1, 3 není zřejmý. Snad tak, že jej čte s důrazem na vymezení „*podle těla, κατὰ σάρκα*“ a chce tím snad říci, že se nerodí v těle, že význam textu mluví o rození těla ze sémě Davidova, ale takovéto čtení by bylo příliš kostrbaté. Text svědčí spíš o opaku: Syn Boží se podle těla narodil z rodu Davidova, z čehož by se dalo říct o Davidovi, že byl podle těla pradědem Božího Syna, a o Marii jeho matkou, čili že byla Bohorodičkou podle těla. Dokonce se zde o Synu říká, že se narodil, ne jenom stal člověkem – což Nestorios rozlišuje a staví na tom svou argumentaci tvrzením NS-10. Ř 1, 1-3: „*Pavel, služebník Krista Ježíše, povoláný za apoštola, vyvolený ke zvěstování Božího evangelia, jež Bůh ústy svých proroků předem zaslíbil ve svatých Písmech, evangelia o jeho Synu, který tělem pocházel z rodu Davidova.*“

217 A o jeho utrpení se uvádí toto. 2NS § 7: „... καὶ περὶ τοῦ πάθους αὐτοῦ ὅτι <ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί> ...“ ACO I.I.1 31, 15-16.

Cituje Ř 8, 3. Důvod uvedení může být v chápání tvrzení tohoto verše tak, že oběť podstoupilo tělo, ne Syn Boží, neboť v podobnosti (ἐν ὁμοιώματι) se nesdílí podstata, a tedy se má u Nestoria zato, že se tedy nemohl obětovat Syn Boží.

„Kristus zemřel za naše hříchy.“²¹⁸

„Kristus trpěl v těle“²¹⁹

„To jest, mé tělo, které se za vás láme.“ – Ne jeho „božství“, poznamenává Nestorios.²²⁰

Nejen tyto uvedené vyjádření Písma, ale i jiné nespočetné neuvedené, považuje Nestorios pro veřejnost za přesvědčující, aby:

(NS-22) nepřijímali, že božství Syna v nedávných časech podlešlo tělesnému utrpení,²²¹

(NS-23) nýbrž, že se narodilo tělo spojené s přirozeností Boží.²²²

Tyto mínění podpoří Nestorios ještě tvrzením, že z tohoto způsobu uvažování vychází i sám Ježíš, když sám sebe nazývá pánem Davidovým i jeho synem:²²³ „Co vy si myslíte

218 2NS § 7: „... καὶ πάλιν <Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν> ...“

ACO II.1 31, 16-17.

Cituje 1 K 15, 3.

219 2NS § 7: „... καὶ <Χριστοῦ παθόντος σαρκί> ...“ ACO II.1 31, 17.

Cituje 1 Pt 4, 1.

220 2NS § 7: „... καὶ <τοῦτό ἐστιν,> οὐχ ἡ θεότης μου, ἀλλὰ <τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον.>“

ACO II.1 31, 17-18.

Cituje 1 K 11, 24.

221 2NS § 7: „καὶ ἄλλων μυρίων φωνῶν διαμαρτυρομένων τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος μὴ τὴν τοῦ υἱοῦ νομίζειν θεότητα πρόσφατον ἢ πάθους σωματικοῦ δεκτικὴν, ...“ ACO II.1 31, 18-20 (PG 77, 53D). Porovnejte rozdílnost překladů, kde polský uvádí i Synovo rození oproti anglickému: „Ten thousand other expressions witness to the human race that they should not think that it was the godhead of the Son that was recently killed ...“, „Te i jeszcze inne niezliczone wypowiedzi stanowią dla rodzaju ludzkiego świadectwo potwierdzające, że nie należy przyjmować, iż Boskość Syna narodziła się w niedawnych czasach i podlega cielesnemu cierpieniu; ...“ (A. Baron: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tom 1, s. 129). Podle polského překladu by pak Nestorios považoval za nevhodné k přijetí tvrzení, že božství Syna se narodilo v nedávných časech a podléhá tělesnému utrpení.

222 2NS § 7: „... ἀλλὰ τὴν συνημμένην τῆι φύσει τῆς θεότητος σάρκα...“ ACO II.1 31, 20.

223 2NS § 7: „... (ὅθεν καὶ κύριον τοῦ Δαυὶδ ἑαυτὸν ὁ Χριστὸς καὶ υἱὸν ὀνομάζει· ...“

ACO II.1 31, 20-21.

o Kristu? Čí je to syn? ‘ Odpověděli mu: ‚Davidův.‘ Ježíš jim odpověděl a řekl: ‚Jak je to tedy, že David v Duchu jej zve Pánem, řka: »Hospodin řekl mému Pánu: ›Usedni po mé pravici.«“²²⁴ A vysvětluje, že (NS-24) Pánem Davidovým je tedy podle božství a jeho synem podle těla.²²⁵

Přišel čas, aby nám teď Nestorios ozřejmil způsob sjednocení obou přirozeností v Kristu Ježíši, který sám označuje za vyznání vznešené a hodné evangelijní tradice:

(NS-25) „*Tělo je tedy chrámem božství Syna*“²²⁶ (NS-26) „*a tento chrám je s ním sjednocen prostřednictvím nejvyššího božského spojení, takže božství přijímá za vlastní (οἰκειοῦσθαι) to, [co patří chrámu těla.]*“²²⁷

Chtěje Cyrila léčit, upozorňuje ho, (NS-27) že použití výrazu „*přijmout za vlastní (οἰκειότητος)*“ ve smyslu [umenšení se] přijetím vlastností patřících tělu („σαρκός“) – jmenovitě: zrození, utrpení a pohřbení –²²⁸ je (NS-28) svedením pohanského myšlení nebo propadnutí šílenství Apollinaria a Areia²²⁹ nebo něčemu (chorobě či herezi) ještě vážnějšímu, než se stalo těmto osobám. Nestorios zesměšňuje ty, co připouštějí v onom chápání výraz „*přijmout za vlastní*“, že pak nutně musí také důsledně trvat i na tom, (NS-29) že Boží Slovo bylo krmeno mlékem, pomalu rostlo a během mučení cítilo strach a potřebovalo pomoc an-

224 Cituje Mt 22, 42-44.

2NS § 7: „... <τί γάρ> φησιν, <ὑμῶν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνας υἱός ἐστι; λέγουσιν αὐτῶν· τοῦ Δαυίδ. ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν καλεῖ, λέγων· εἶπεν ὁ κύριος τῶν κυρίων μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου;> ...“ ACO I.I.1 31, 21-24 (PG 77, 53D – 56A).

225 2NS § 7: „... ὡς υἱὸς ὢν πάντως τοῦ Δαυὶδ κατὰ σάρκα, κατὰ δὲ τὴν θεότητα κύριος), ...“ ACO I.I.1 31, 24-25.

Porovnejte Ř 1, 3.

226 2NS § 7: „... εἶναι μὲν οὖν τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος τὸ σῶμα ναόν, ...“ ACO I.I.1 31, 25-26.

227 2NS § 7: „... καὶ ναόν κατ’ ἕκραν τινὰ καὶ θεῖαν ἠνωμένον συνάφειαν, ὡς οἰκειοῦσθαι τὰ τούτου τὴν τῆς θεότητος φύσιν, ...“ ACO I.I.1 31, 26-27.

228 2NS § 7: „τὸ δὲ δὴ τῶν τῆς οἰκειότητος προστρίβειν ὀνόματι καὶ τὰς τῆς συνημμένης σαρκός ιδιότητας, γέννησιν λέγω καὶ πάθος καὶ νέκρωσιν, ...“ ACO I.I.1 31, 28-29.

229 Nestorios zřejmě podobně jako Theodóros z Mopsuestie vidí podobnost obou směrů v tom, že ariáni kladou na místo Kristovy lidské ψυχὴ λογικὴ samo božství, které tak snižují na cosi stvořeného. L. Karfiková: Milost podle Theodora z Mopsuestie, s. 41, poznámka 10.

dělů, a naznačuje, že by klidně mohl dále pokračovat a zmínit se ještě o obřízce, oběti, potu a o hladu. Toho vše, co pro nás v těle utrpěl, vysvětluje, že si ovšem vážíme s ohledem, že to připisujeme tělu. Jeho řeč, jak se chlubí, správně odhaluje přesvědčení, že to všechno svaté Písmo a církevní tradice připisuje Bohu, jako lež a odsouzení hodné pomluvy.²³⁰

5. část: Závěrečné přátelské pokárání a rozloučení

Své předložené teologické poučení Nestorios identifikuje jak s tradicí svatých otců, tak s učením Písma svatého, a doporučuje všem, o takovémto poučení, Pavlova slova k Timoteovi: „*Na to myslí, v tom žij, aby tvůj pokrok byl všem patrný.*“²³¹ Nestorios ironicky pochválí Cyrila, že postupuje šlechetně, když projevuje péči o ty, kteří jsou vystaveni špatnému, a vyjádří vděčnost, že přejímá starost o Boží záležitosti a obává se o ty, kteří jsou Nestoriově svěřeni.²³² Už bez ironie žádá Cyrila o uvědomění si, že sám byl sveden těmi, kteří byli posvátným sněmem sesazeni pro manicheismus, nebo klérem jeho vlastního přesvědčení.²³³ Nestorios sebejistě projevuje jistotu ve své vítězství spolu s vítězstvím

230 2NS § 7: „... ἡ πλανωμένης ἐστίν, ἀδελφέ, καὶ Ἕλληνας διανοίας ἢ τὰ τοῦ φρενοβλαβοῦς Ἀπολιναρίου καὶ Ἀρείου καὶ τῶν ἄλλων νοσοῦσης αἰρέσεων, μᾶλλον δὲ τι κἀκείνων βαρύτερον. ἀνάγκη γὰρ τῶι τῆς οἰκειότητος τοὺς τοιούτους παρασυρομένους ὀνόματι καὶ γαλακτοτροφίας κοινωνῶν διὰ τὴν οἰκειότητα τὸν Θεὸν λόγον ποιῆν καὶ τῆς κατὰ μικρὸν ἀξήσεως μέτοχον καὶ τῆς ἐν τῶι τοῦ πάθους καιρῶι δειλίας καὶ βοηθείας ἀγγελικῆς ἐνδεᾶ. καὶ σιωπῶ περιτομῆν καὶ θυσίαν καὶ ἰδρωῶτας καὶ πῆναν, ἃ τῆι σαρκὶ μὲν ὡς δι' ἡμᾶς συμβάντα προσκυνητὰ προσεπτόμενα, ἐπὶ δὲ τῆς Θεότητος ταῦτα καὶ ψευδῆ λαμβανόμενα καὶ ἡμῶν ὡς συκοφάνταις δικαίας κατακρίσεως αἴτια.“ ACO I.I.1 31, 29–32, 4 (PG 77, 56AB).

231 Cituje 1 Tim 4, 15.

2NS § 8: „*Αὐται τῶν ἁγίων πατέρων αἱ παραδόσεις· ταῦτα τῶν θείων γραφῶν τὰ παραγγέλματα· οὕτω τις καὶ τὰ τῆς φιλανθρωπίας τῆς θείας καὶ τὰ τῆς αὐθεντίας θεολογεῖ· <ταῦτα μελέτα· ἐν τούτοις ἴσθι, ἴνα σοῦ ἡ προκοπὴ φανερὰ ᾖ πᾶσιν.> ὁ Παῦλος πρὸς πάντας φησίν.“ ACO I.I.1 32, 5-8.*

232 2NS § 8: „*τῆς δὲ γε τῶν σκανδαλιζομένων φροντίδος καλῶς μὲν ποιεῖς ἀντεχόμενος καὶ χάρις τῆι τῶν θείων μεριμνητικῆι σου ψυχῆι καὶ τῶν παρ' ἡμῶν φροντιζούσῃ· ...*“ ACO I.I.1 32, 8-9 (PG 77, 56C).

233 2NS § 8: „... γίνωσκε δὲ πεπλανημένον σαυτὸν ὑπὸ τῶν ἐνταῦθα παρὰ τῆς ἁγίας συνόδου καθηρημένων, ὡς τὰ Μανιχαίων φρονούντων, ἢ τῶν τῆς σῆς ἴσως διαθέσεως κληρικῶν.“ ACO I.I.1 32, 9-11 (PG 77, 56C-57A).

pravověrné církve, jež roste den za dnem, a s vítězstvím Božího lidu, který se díky Kristově milosti stal tak početným, že při pohledu na takový zástup věřících, bychom s prorokem mohli zvolat: „*Zemi naplní poznání Pána, jako vody pokrývají moře.*“²³⁴ Pokračuje dále ve ztotožňování a to ve spojování svého učení s učením, z jehož šíření se jako pravého světla překypují vládcové upřímnou radostí,²³⁵ a ve spojování Cyrilova učení s herezemi, které bojují proti Bohu a pravověrnosti církve, a jejichž všech stav byl by-li se shrnul, mohlo by se zjistit, že se naplnil verš: „*Dům Saulův byl stále slabší a slabší, zatímco dům Davidův sílil a stále se vzdmáhal.*“²³⁶ V poslední závěrečné radě dávané jako bratr bratru, o kterém je řečeno: „*Chce-li někdo umíněně na tom trvat, ...*“ okřikne jej Nestorios nasávší ducha Pavlova,²³⁷ řka: „*... není to obyčejem ani u nás, ani v ostatních církvích Božích.*“²³⁸

Dopis nejčestnějšímu a nejzbožnějšímu vladykovi zakončuje rozloučení s ním a jeho bratry v Kristu pozdravem za sebe a za všechny, kdo jsou s ním, přáním trvalého zdraví a prosbou o neustále modlitby za ně.²³⁹

234 Cituje Iz 11, 9.

2NS § 8: „*τὰ γὰρ τῆς ἐκκλησίας καθ' ἐκάστην προκόπτει καὶ τὰ τῶν λαῶν ἐν ἐπιδόσει διὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ χάριν τοσαύτην, ὡς τὰ τοῦ προφήτου τοὺς βλέποντας τὰ πλήθη βοᾶν· <πλησθήσεται ἡ γῆ τοῦ γνώωναι τὸν κύριον ὡς ὕδωρ πολλὴ κατακαλύψαι θαλάσσης.>*“ ACO I.I.1 32, 11-14.

235 2NS § 8: „*τά τε τῶν βασιλέων ἐν ὑπερβαλλούσῃ χαρῆι πεφωτισμένου τοῦ δόγματος, ...*“
ACO I.I.1 32, 14-15.

236 Cituje 2 Sm 3, 1.

2NS § 8: „*... καὶ ἵνα συνελὼν ἐπιστείλω, ἐκείνην ἐπὶ ταῖς θεομάχοις ἀπάσαις αἰρέσεσιν καὶ τῆι τῆς ἐκκλησίας ὀρθοδοξίαι καθ' ἐκάστην εὔροι τις ἂν παρ' ἡμῶν τὴν φωνὴν πληρουμένην· ὁ <οἶκος Σαουλ ἐπορεύετο καὶ ἡσθένει καὶ ὁ οἶκος Δαυὶδ ἐπορεύετο καὶ ἐκραταιοῦτο.>*“ ACO I.I.1 32, 15-18.

237 Cituje 1 Kor 11, 16.

238 2NS § 9: „*Ταῦτα τὰ παρ' ἡμῶν ὡς ἀδελφῶν πρὸς ἀδελφὸν συμβουλευήματα· <εἰ δέ τις φιλονεικεῖ,> κεκράξεται καὶ δι' ἡμῶν πρὸς τὸν τοιοῦτον ὁ Παῦλος <ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ.>*“
ACO I.I.1 32, 19-21 (PG 77, 57AB)

Přehled tvrzení a jejich rozbor

Antiteze připisované Cyrilovi

NS-a1:²⁴⁰ Slovo souvěčné s Otcem je schopno utrpení („παθητὸν“).

Toto základní tvrzení, vůči kterému se Nestorios staví, Cyril vyjadřuje v tvrzeních: CY-23 (*Slovo Boží za nás trpělo* – „παθεῖν“ –), CY-20, CY-28, a nebo v souvislosti se zdůvodněním pomocí rozlišení odlišných přirozenosti: CY-51 (*Slovo Boží trpělo a vstalo z mrtvých, protože tato muka zažívalo* – „πέπονθε“ – jeho tělo, jenž učinil svým vlastním.), CY-24 (*V trpícím* – „πάσχοντι“ – těle byl ten, který je bez utrpení – „ἀπαθῆς“ –) a CY-21.

NS-a2: Soupodstatné božství bylo schopno utrpení.

Jak vidíme u NS-a2 Nestorios posunul význam Cyrilem víceméně zastávaného NS-a1, tím že zúžil význam subjektu z osoby (hypostaze) na přirozenost. (To je jako kdyby ten, kdo tvrdí, že člověk dýchá, nutně musel také zastávat názor, že musí dýchat i jeho ledviny.) A i když Nestorios předkládá Cyrilovi toto tvrzení, Cyril se proti němu vymezuje také, jak jsme viděli v předešlém listu: CY-22: (*Božství je jako netělesné mimo utrpení* – „παθόντος“ –), CY-24 a CY-21.

NS-a3: To Souvěčné s Otcem se nedávno narodilo a vstalo z mrtvých.

Nestorios se vymezuje vůči tvrzení NS-a3, které ovšem Cyril takto nikde v listu nevyjadřuje. O narození Boha Slova Cyril nemluví v listu nikde bez souvislosti s tělesností: CY-17, CY-50, nebo s lidstvím: CY-5, CY-45, přičemž ještě navíc často hovoří o narození Slova různými jazykově nepřirozenými způsoby: CY-19 (*Slovo Boží za vlastní přijalo zrození svého těla.*), CY-1, CY-48, CY-42, CY-43, CY-4, CY-52, CY-18 a CY-15. A co se týče zmrtvýchvstání, zde Nestorios formuluje popírané teze správně. V jiných životních situacích než narození se Cyril vyjadřuje i bez sou-

239 2NS § 9: „πᾶσαν τὴν σὺν σοὶ ἐν Χριστῶι ἀδελφότητα ἐγὼ τε καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πλείστα προσαγορεύομεν. ἐρρωμένος ὑπερευχόμενος ἡμῶν διατελοίης, δέσποτα τιμιώτατε καὶ θεοσεβέστατε.“ ACO II.1 32, 21-23.

240 Uvádím zde Nestoriem popíraná tvrzení, které podle něj má Cyril zastávat, a označuji je přidáním znaku „a“ do jejich signatury.

vislosti s tělesností a lidstvím. O zmrtvýchvstání Slova hovoří Cyril v tvrzeních: CY-20 (*Slovo Boží trpělo a vstalo z mrtvých.*), CY-51 a CY-57.

NS-a17: Božství po zničení bylo znovu po třech dnech obnoveno.

Cyrl nic takového netvrdí, ale jasně vysvětluje, která přirozenost podléhá smrti : CY-30 (*To, co zakusilo smrt, bylo tělo Slova Božího.*), CY-26, CY-21 a CY-29, a vzkříšení: CY-32 (*Z mrtvých znovu vstalo tělo Slova Božího.*).

NS-a22: Božství Syna v nedávných časech podlešlo tělesnému utrpení.²⁴¹

O podléhání tělesnému utrpení viz NS-a2.

Cyrl je v Nestoriových očích viděn jako zastánce přisuzování vlastností příslušících výlučně lidské přirozenosti k přirozenosti božské (zkratka v tabulce: *př.*) nebo k osobě Boha slova (v tabulce: *os.*), pokud jej v Nestoriově perspektivě lze jako osobu označovat. Následující tabulka ukazuje, která tvrzení se pak vyjadřují ke kterým vlastnostem a jestli k osobě nebo k přirozenosti:

Tabulka 1.	Os./př.	Narození	Utrpení	Smrt	Vzkříšení
NS-a1	os.		x		
NS-a2	př.		x		
NS-a3	os.	x			x
NS-a17	př.			x	x
NS-a22	př.	(x ²⁴²)	x		

NS-a15: To, co patří Bohu Slovu podle přirozenosti, bylo v důsledku spojení s jeho chrámem zničeno.

241 Podle polského překladu (viz výše v poznámce v obsahu listu) pak: *Božství Syna se narodilo v nedávných časech a podléhá tělesnému utrpení.* Co se týče námítky o rození se božství, Cyril se ohrazuje v tvrzení CY-16 proti tomu, že božská přirozenost Slova Božího vzala esenciálně začátek z svaté Panny Marie, nebo obdobně v tvrzení CY-55. Vidíme, že za vystižnější považuje hovořit v případě Boží přirozenosti o braní počátku a ne o rození.

242 Podle polského překladu viz výše.

Vůči tomu, že by o svou božskou přirozenost přišel výměnou za lidskou, se vymezuje: CY-46 (*Slovo Boží nepřestalo být Bohem.*), CY-47 (*Slovo Boží neodhodilo své narození z Boha Otce.*) a vysvětluje: CY-48 (Přestože přijal tělo, zůstal tím, kým byl dříve.) a dále také: CY-9, CY-12, CY-2 a CY-3.

NS-a16: V ekonomii spásy nestačí, že chrám – bezhříšný a neoddělitelný od božské přirozenosti – podstoupil narození a smrt za hříšníky.

Cyryl ve svém listě nikde nerozpracovává, zda by to stačilo nebo ne, ale jen říká, že Slovo Boží za nás trpělo^{CY-23}, utrpělo smrt kvůli nám^{CY-28} nebo podstoupilo smrt namísto nás všech^{CY-27}.

NS-a27: Přijmout za vlastní (*οἰκειότητος*) znamená uměnění se přijetím vlastností patřících tělu (zrození, utrpení a pohřbení).

Tohle tvrzení má^(NS-28) Cyril sdílet s pohanským myšlením a s heretiky jako Apollinarios a Areios.

NS-a29: Skrze přijetí za vlastní uměněním se Boží Slovo bylo krmeno mlékem, pomalu rostlo a během mučení cítilo strach a potřebovalo pomoc andělů, a také bylo obřezáno, obětovalo se, potilo a trpělo hladem.

Pokud se to vezme, tak jak to vyznává Cyril, tedy že to, co tohle vše podstoupilo, bylo tělo Slova Božího (CY-26, CY-30, CY-32, CY-51 a CY-15) neboli jeho lidská přirozenost (CY-21, CY-29, CY-16 a CY-55), není na tomto tvrzení nic, co by sám Cyril v podstatě nebyl schopen říci.

Apollinarismus, z něhož je Cyril nařknut.

Nestorios usiloval, zřejmě kvůli polemiky s apollinarismem, o pojetí, v kterém je s Boží přirozeností spojen úplný člověk, neboť v tomto Apollinarios²⁴³ svou naukou, jak se má všeobecně za to, pochybil: popíral plnost lidské přirozenosti ve vtěleném Slově Božím a tvrdil, že Logos nahradil nejvyšší složku lidské přirozenosti – rozumnou duši.²⁴⁴ Apollinariovi pro zachování jednoty osoby Krista přicházela v úvahu nutnost pouze jednotné přirozenosti,²⁴⁵ vyjádřeno známou frází: „μία φύσις του Θεού λόγου σεσαρκωμένη“.²⁴⁶ Svatý Řehoř Naziánský vysvětluje, že „... to, co není přijato, není spaseno; na druhou

243 O. И. Рабченко, heslo: *Аполлинарианство*. In: *Православная энциклопедия*, tom. III., s. 58., dále Samsour, Josef. *Základy patrologie* s. 156-157.

stranu to, co bylo spojeno s Bohem, to bude spaseno,“ a dodává, že zvláště rozum, iniciátor hříchu a vůdce člověka, potřebuje obnovu.²⁴⁷ Nepřijal-li tedy lidskou rozumnou duši, nemohla ani jeho smrt na kříži spasit rozumnou duši člověka. A Nestorios se právě obává z neúplnosti Kristova lidství, kterou jako u Apollinaria vidí i u Cyrila²⁴⁸ v tom, že nepřisuzuje Kristu také lidskou osobu. Podle Apollinaria by jiné spojení než v jedné přirozenosti vedlo k dvěma osobám, přirozený Syn Boží a adoptovaný syn lidský,²⁴⁹ a jelikož také Cyril poukazuje na hlásání dvou synů v Nestoriově učení, zavdává si tím, aby byl v Nestoriových očích viděn jako apollinarista.

Teze připisované Cyrilovi

NS-c11:²⁵⁰ V jedné osobě jsou spojeny dvě odlišné přirozenosti – lidská a božská.

- 244 Řešení „Λόγος“ – „ψυχὴ ἀλογος“ – „σάρξ“. Apollinarios se domníval, že jednota Kristovy osoby je udržitelná jedině, když v rozlišování lidské přirozenosti podle Platónovy trichotomie na tři části: tělo (σάρξ), nižší duši (ψυχὴ ἀλογος), jež oživuje tělo, a rozumnou duši (ψυχὴ λογική, neboli mysl – νοῦς), jež je pramenem sebeurčení a uvědomění si sama sebe a odlišuje člověka od ostatních živočichů, zastane místo rozumné duše sám Syn Boží – Logos. J. Samsour, *Církevní dějiny obecné*, s. 220.
- 245 Proti této představě se Cyril vymezuje a říká, že sjednocení nezrušilo různost přirozeností (CY-12 a dále také: CY-2, CY-3, CY-21 a CY-29).
- 246 Takto se vyjádřil v listu k císaři Jovianovi a později tento list Apollinariovi žáci rozšiřovali pod jménem svatého Athanasia. (J. Samsour, *Církevní dějiny obecné*, s. 220.) Prý tuto frázi užil i Cyril ve svém spise *Adversus Nestorii blasphemias*. (Igor Haraj *Kristológia vo svetle vybraných katechizmov Východu a Západu*, in: *Slavica Slovaca* 51, č. 2, s. 62-71. 2016. s. 106.) V Cyrilově anatematech a v jeho *Třetím listu Nestoriově* jsem dohledal pouze výraz „ἐνωσιν φυσικὴν“, což ale nemá znamenat to, co jeho odpůrci zde viděli, tj. sjednocení v jedné přirozenosti, ale je touto formulí vyjádřeno jejich reálné spojení. (J. Samsour, *Církevní dějiny obecné*, s. 220., tamtéž.)
- 247 Řehoř Naziánský, *Ad Clem.*: „τὸ γὰρ ἀπόσληπτον καὶ ἀδεράπευτον· ὃ δὲ ἠνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σῶζεται“, viz I. V. Popov, *Idea zbožštění v rané východní církvi*, s. 20.
- 248 Viz 2NS § 7: ACO I.I.1 31, 30.
- 249 Z jeho ideologie, že dvě úplné bytosti se nemohou nikdy spojit v bytost jednu (δύο τέλεια ἐν γενεσθαι οὐ δύναται), vychází, že dvě úplné přirozenosti implikují dvě osoby. J. Samsour, *Církevní dějiny obecné*, s. 223.
- 250 Uvádím zde Nestoriově uznávaná tvrzení, které podle něj má Cyril zastávat, a označuji je přidáním znaku „c“ do signatury.

Nestorios zde připisuje Cyrilovi, že hovoří o „osobním“ sjednocení („ένδος προσώπου συνάφειαν“) obou přirozeností, ale Cyril ve svém listě hovoří o „Osobním“, tedy o hypostatickém sjednocení („καθ' υπόστασιν“), viz tvrzení: CY-4 (*Slovo Boží se sjednotilo „dle Osoby“ – „καθ' υπόστασιν“ – s tělem oživeným rozumnou duší.*), CY-52 (*Pro každého z nás a pro spasení lidstva se „καθ' υπόστασιν“ sjednotil s padlou lidskou přirozeností a vyšel z ženy.*) a CY-n37 (*Ti, kteří ... sjednocení „καθ' υπόστασιν“ nepřijímají, ... tím prohlašují, že jsou synové dva.*) a dále CY-49 (*Z Panny Marie vzešlo svaté tělo oživené rozumnou duší a s tím se „καθ' υπόστασιν“ sjednotilo Slovo.*) A pokud nemluví vyslově o sjednocení „καθ' υπόστασιν“, hovoří ještě o sjednocení přirozeností v jednoho Pána, Krista a Syna, viz tvrzení: CY-11 a CY-13. Cyril naopak odsuzuje (viz CY-40 a CY-8) učení, že se sjednotily osoby („προσώπων ένωσιν“), nebo, že ono spojení spočívá v přijetí jedné osoby („προσλήψει προσώπου μόνου“), což dokazuje slovy Janova evangelia: „A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi.“²⁵¹, kde, jak poukazuje (viz CY-41), se nemluví o sjednocení Slova s osobou člověka („άνθρώπου πρόσωπον“), ale vyznává, že (CY-42) se Slovo stalo tělem.²⁵² K důvodu této Nestoriovovy záměny πρόσωπον-ύπόστασις se později vrátím, neboť je mnoho vypovídající – vždyť si povšimněme, že Nestorios pojem υπόστασις vůbec nepoužívá a většinou řeč v níž figuruje převádí na řeč o φύσις či οὐσία, zde však poprvé na πρόσωπον.

NS-c12: Bůh Slovo nepotřebuje žádný druhý vznik ze ženy.

Zde se s Cyrilem shodnou, i Nestoriová formulace Cyrilovy nauky se zdá odpovídající, viz CY-14 (*Netvrdíme, že Ten jsoucí před věky a souvěčný s Otcem, aby byl jsoucí, potřeboval druhý počátek.*) Ale Nestorios připisuje Cyrilovi určitá tvrzení, které eristicky modifikuje, aby mohla být popřena pomocí důkazu sporem. Nestorios vynechává důvod, kvůli čemu nepotřebuje druhý počátek: *aby byl jsoucí*, jak jej uvádí Cyril. A tak může následně vytýkat Cyrilovi, že si protiřečí, když NS-14a:

251 Jan 1, 14: „Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν ...“

252 2CY § 7: „οὐ γὰρ εἴρηκεν ἡ γραφή ὅτι ὁ λόγος άνθρώπου πρόσωπον ἤνωσεν ἑαυτῷ, ἀλλ' ὅτι γένετο σὰρξ.“

ACO II.1 28, 12-14

nejprve tvrdí, že ten, kdo původně nebyl schopen přijmout druhé narození, pak najednou se v nedávných časech znovu rodí (viz CY-17, CY-45). A tuto výtku činí přesto, že Cyril to ve svém dopise vysvětluje: že ^{CY-15}: *Slovo Boží se zrodilo dvěma způsoby, a to z Otce bytostně před věky a z ženy podle těla* (obdobně i v CY-16 a CY-55). A jestliže Nestorios brojil proti dvojímu rození Krista, budil tím pohoršení i v samotné Antiochii, kde takové stanovisko bývalo spojováno se jménem Pavla ze Samosaty.²⁵³

NS-c13: Božství je neschopné utrpení.

Nestorios uvádí Cyrilovo tvrzení CY-22 (*Božství je jako netělesné mimo utrpení*. – „ἀπαθὲς γὰρ τὸ θεῖον, ὅτι καὶ ἀσώματον.“), jen vynechává poznámku: „ὅτι καὶ ἀσώματον“ – *jako netělesné*. Zde vypuštěním poznámky se význam prohlášení nijak nezmění. Cyril opravdu ^{NS-14b}: nejprve tvrdí, že ten, kdo původně nepodléhal utrpení, pak najednou utrpení podléhá (rozpracováno u NS-a1).

Nestoriova tvrzení

Než předložím přehled a rozbor Nestoriových tvrzení, načrtnu pro jejich systematické uchopení tři hypotézy, které mi vyvstaly při snaze pochopit Nestoriův výklad víry.

H1: Nestorios Boží trojiční existenci – nám jde o druhou hypostazi Boha, Syna Božího a Boha Slovo – pojímá neosobně (jak pojímá Boha jako jednotu není zde předmětné). Oslabením osobnostního charakteru u třech božských hypostazí by se Nestorios vyhnul neintegritně Kristovy osoby (jak se rýsuje v H3). K této hypotéze se klonil intelektuální kroužek okolo svaté Pulcherie.

H2: Nestorioví jde pouze o rovinu pojmů, jak se o věcech vhodně a korektně vyjadřovat.

H3: Nestorios zastává dualitu synů: Syna Božího (2. hypostazi Boha, Boha Slovo) a Krista (syna Davidova), čili dvě osoby a tedy ne jednu osobu označovanou tituly: Pán, Kristus, Syn, 2. hypostaze Boha, Bůh Slovo. Tuto hypotézu používá Cyril, když napomíná Nestoria, viz CY-n37 (*Ti, kteří ... sjednocení podle hypostaze nepřijímají, ... tím prohlašují, že jsou synové dva.*)

253 P. Milko, *Formula unionis*, s. 349, ř. 13.

„Kristus“ je označení pro obě přirozenosti

NS-n7:²⁵⁴ Společným jménem („ὄνομα“) pro obě přirozenosti („τὸ κοινὸν τῶν φύσεων“) je titul „Kristus“.

NS-n8: „Kristus“ je obecné označení („προσηγορίαν σημαντικήν“) pro obě netrpící a trpící podstaty v jedné osobě („ἀπαθoῦς καὶ παθητῆς οὐσίας ἐν μοναδικῷ προσώπῳ“).

NS-n9a: Krista je možné bez nebezpečí nazývat („ἀκινδύνως καλοῖτο“) netrpícím i trpícím.

NS-n9b: [Krista je možné nazývat] netrpícím podle božství a trpícím v tělesné přirozenosti.

Nestorios v NS-n7-9 mluví o společném označení, zatímco Cyril o skutečném spojení, viz: CY-10 (*Přirozenosti jsou spojené v opravdové jednotě.*), CY-11 (*Přirozenosti se sjednotily v jednom Kristu a Synu.*), CY-13 a další. Nestorios se celkově zabývá především jazykem, jak se o věcech správně vyjadřovat (H2)²⁵⁵, kdežto Cyril klade důraz na to, jak věci jsou. Cyril vůči těmto Nestoriovým tvrzením by mohl namítat, víceméně, jen to, že vymezuje jako vhodné a bezpečné pouze jedno označení osoby. Sám říká, že (CY-13) *různé přirozenosti, božství a lidství, se sjednocením sjednotily v jednoho Pána, Krista a Syna*. Nestorios ale jak plyne z NS-n8: „... ἐν μοναδικῷ προσώπῳ“ reálnou osobní jednotu uznává (xH2)²⁵⁶, ale jinak než bychom očekávali, jak pak dále ukážeme.

Dva synové

NS-n20: Bůh Slovo nemůže být synem Davida.

254 Zde uvádím Nestoriova tvrzení a označuji je přidáním znaku „n“ do signatury. Vynechávám tyto dva níže uvedené o konceptualizaci titulů, poněvadž jím dobře nerozumím.

NS-n5: Způsobem konceptualizace titulů: „pán“, „Ježíš“, „Kristus“, „Jednorozený“ a „Syn“ pro božství a lidství se chceme vyhnout oddělení výrazů příslušně pro synovství a panství (a zároveň se chceme vyvarovat nebezpečí zničení charakterů přirozeností jejich absorpcí do jednoho titulu Syna.)

NS-n6: Absorpcí božské a lidské přirozenosti do jednoho titulu Syna dochází k zničení jejich charakteru.

Tvrzení NS-n6 by mohlo ozřejmovat Nestoriovu představu Cyrilova konceptu jako apollinaristického, kde je Boží Slovo po vtělení reprezentováno jednou boholidskou přirozeností.

255 Což by hovořilo pro H2.

256 Což svědčí proti H2. Vyvracející argumenty vyjadřují prefixem „x“ v označení hypotézy.

NS-n24: Pánem Davidovým je Kristus tedy podle božství a jeho synem podle těla.

Nestorios říká, že *Bůh Slovo nemůže být synem Davida*. Být synem je druh osobního bytí? Ptám se dále: může být jeho pánem? Je panství druh osobního bytí? Je-li tedy o Bohu Slovu, o Synu Božím, uvažováno jako osobě, pak Kristus, je-li podle těla synem Davida, nemůže být stejná osoba jako Bůh Slovo, Syn Boží. Kristus osoba je, jak je evidentní z NS-c11 a NS-n8, a mnoha míst listu (NS-n18, NS-n19, NS-n21 a NS-n9). V NS-n7 a NS-n8 pak se může zdát sice, že jde jen o titul, ale z kontextu ostatních tvrzení jde o osobu.

Není-li uvažováno o Bohu Slovu, o Synu Božím, jako osobě, ale neosobně, pak Kristus, je-li podle těla synem Davida, a je spojen s neosobním božstvím, s neosobním Bohem Slovo. Pak by NS-n20 mělo význam: *neosobní Bůh Slovo nemůže být synem Davida*, neboť to co se vztahuje na osobu Krista se nevztahuje automaticky na všechny jeho části. (H1)

Pokud bychom nepřijali neosobní charakter Boha Slova, je tedy o Bohu Slovu uvažováno jako o osobě, a Kristus je podle těla synem Davida, a přebývá-li v něm jako v chrámě tato osoba Boha Slova, pak to, co se vztahuje na Krista, že je synem Davida, se nevztahuje nutně i na osobu v něm přebývající, a tedy NS-n20: ona, osoba Boha Slova, nemůže být synem Davida.²⁵⁷ A hovoří-li o Kristu jako o Pánu Davida (NS-n24), činit tak může, protože tak hodnotí podle božské osoby v něm přebývající. (H3)

Vůči takovému konceptu, že to, co se vztahuje na Krista, se nevztahuje nutně i na osobu v něm přebývající, vystupuje Cyril v CY-8, CY-40, CY-41 a v CY-6 a 7: sjednocení obou přirozeností nezávisí na vůli (*ἑλένησις*) ani rozhodnutí (*εὐδοκία*), CY-10: obě přirozenosti jsou spojené v opravdové jednotě („*ἐνότηστα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσάι*“).

Pokud tedy Nestorios Boha Slovo nepovažuje za identický subjekt s Kristem a nevnímá Boha Slovo jako neosobní, pak porušuje integritu Kristovy osoby. Sám Cyril naráží na tento problém dvou osob: CY-39 (*Není možné dělit na dva syny jednoho Pána Ježíše Krista.*) a další: CY-33, CY-34, CY-35, CY-53 a CY-56.

257 Porovnejte jak Nestorios tento případ vysvětluje v NS-n27.

Chrám božství Syna

NS-n25: Tělo je tedy chrámem božství Syna.

NS-n16b: Chrám je neoddělitelný od božské přirozenosti.

NS-n26a: Chrám je s božstvím Syna sjednocen prostřednictvím nejvyššího božského spojení.

NS-n26b: Chrám je s božstvím Syna sjednocen tak, že božství („*θεότητος φύσιν*“) přijímá za vlastní („*οἰκειοῦσθαι*“) to, co patří [co patří chrámu těla.]

NS-n27: Použití označení *přijmout za vlastní* („*οἰκειότητος*“) neznamená umenšit božství přijetím vlastností patřících tělu (zrození, utrpení a pohřbení).

Zde se vyjadřuje o božství jako o neosobním prvku Krista. (H1) Způsob sjednocení vyjádřen pojmem „*οἰκειότητος*“ není Cyrilem vnímán jako zcela nedostačující, dle toho, že jej sám používá, pohledme na CY-19: *Slovo Boží za vlastní přijalo* („*οἰκειούμενος*“) *zrození svého těla*. Ale častěji, aby vystihl integritu jedné osoby, se vyjadřuje o sjednocení, viz CY-10: *přirozenosti jsou spojené v opravdové jednotě* („*ἐνότητα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσθαι*“), *v jednom Kristu a Synu*, nebo CY-13: *různost přirozeností, božství a lidství, se skrze sjednocení sjednotily* („*πρὸς ἐνότητα συνδρομηῆς*“) *v jednoho Pána, Krista a Syna*.²⁵⁸

NS-n4: Soupodstatné božství bylo samo o sobě příčinou vzkříšení zničeného chrámu.

NS-n16ab: Chrám je bezhříšný a neoddělitelný od božské přirozenosti.

NS-n16c: V ekonomii spásy stačící, že Chrám podstoupil narození a smrt za hříšníky.

Nestorios se obává (NSn-27), že osobní (hypostatickou) integritou, zastávanou Cyrilem, dochází k umenšení božství, z čehož jej především v celém listu obviňuje: NS-a1, NS-a2, NS-a3, NS-a15, NS-a17, NS-a22 a NS-a29. Proč když uznává sdílení vlastností u Krista jako lidské osoby (NS-n24: *Pánem Davidovým je Kristus tedy podle božství a jeho synem podle těla*, NS-n4 a NS-n16), toto sdílení není schopen přijmout v Cyrilově konceptu Krista jako božské osoby Boha Slova (tedy

258 Také upozorňuje v CY-6 a CY-7, že sjednocení obou přirozeností nezávisí na vůli (*θέλησις*) ani na rozhodnutí (*εὐδοκία*), s čímž se ale v Nestoriově listu neseškávám. V. Šmelhaus vysvětluje, že formy spojení obou přirozeností jako bydlení (*ἐνοικησιος*), relativní sjednocení (*ἔνωσις σχετική*) či přilnutí (*συνάφεια*) užívané v antiochijské teologii připadaly Cyrilovi příliš povrchní, nebo spíše nepodstatné (V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, s. 218–219).

že toto vše prožívá skrze přijatou přirozenost)? Protože v Nestoriově konceptu podstupuje události lidského života lidská osoba Krista, v níž sídlí božská přirozenost (H1, či osoba – H2) s ní spjata prostřednictvím nejvyššího božského spojení, ale u Cyrila to podstupuje božská osoba Syna, sice skrze přijatou lidskou přirozenost. U Nestoria ^{NS-n20}: Bůh Slovo není synem Davida, ač přebývá v Kristu, který je ^{NS-n24}: synem Davida, u Cyrila však Kristus podstupuje události lidského života jako božská osoba a tím se jeví Nestoriově umenšována, což ho pohoršuje (ona to ale, ač si to Nestorios nechce připustit,²⁵⁹ pohoršující skutečnost je a má právě být).

Má-li Nestorios takováto koncept Kristovy osoby jako lidské, plynou mu následující závěry o titulu Panny Marie.

Kristorodička

^{NS-n19}: Pannu Marii přesněji nazýváme titulem („καλεῖσθαι κατὰ ἀκριβεστέρων προσηγορίων“) Kristorodička a ne Bohorodička.

^{NS-n21}: Hovoříme (Písmo svaté) o Mariině rození Krista, a ne Syna, protože byl počat z Ducha, ale Syn byl počat z Otce. (Božství Jednorozeného není dílem Ducha.)

^{NS-n10}: Hovoříme (svatí otcové) o Synově stávání se člověkem (ἐνανθρώπησεν), ne o jeho rození (γεννήσεν).

^{NS-n18}: Mluvíme (Písmo svaté) o narození a utrpení, ne božství, ale lidství Kristova.

^{NS-n23}: V nedávných časech se narodilo tělo spojené s přirozeností Boží.

259 ^{NS-a29}: [Snad Cyrile nepřipustíš, že by] skrze přijetí za vlastní umenšením se Boží Slovo bylo krmeno mlékem, pomalu rostlo a během mučení cítilo strach a potřebovalo pomoc andělů, a také bylo obřezáno, obětovalo se, potilo a trpělo hladem.

Události po sněmu v Efesu

Po ukončení sněmu 31. července roku 431 obě strany poslali své delegáty k imperátorovi Theódosiovi II. a ten, aby vyhověl obou stranám, schválil sesazení jak Nestoria, tak také Cyrila a Memnona a poslal státního kancléře do Efesu, aby vykonal císařovo rozhodnutí a obnovil mír. Když se jeho posláni nesetkalo s úspěchem, na prosby své sestry Pulcherie a konstantinopolského kléru Theódosios povolal členy obou stran k sobě do Chalkédonu, ale i toto jeho úsilí o mír se nezdařilo. Nakonec 3. září císař poslal Nestoria tam, kde kdysi býval mnichem, tzn. do monastýru svatého Euprepia poblíž Antiochie, a Cyrila a Memnona propustil na svobodu. Místo sesazeného konstantinopolského patriarchy Nestoria byl 25. října v Chalkédonu rukopoložen na biskupa svatý Maximián. Cyril a Memnon se mohli vrátit a 31. října byli slavnostně uvítáni v Alexandrii. Cyrilovi delegáti, aby mohli pomoci svatému Maximiánovi, se přesunuli do Konstantinopole.

Aby trvajícím rozepře mezi patriarchy byla urovnána, císař Theódosios II. oběma patriarchům Janovi a Cyrilovi přikázal, že se mají smířit. Antiochijští roku 432 podepsali text *Formule smíru* od blaženého Theodóréta Kyrrského, která vešla do dějin známá jako Antiochijská unie z roku 432.²⁶⁰ V textu je Panna Marie nazývána Bohorodičkou a jednota obou přirozeností (ἐνωσις) je považována za skutečnou. K smíru došlo až v lednu roku 433, když Cyril podepsal a zaslal Janu antiochijskému list zvaný *Ať se nebesa radují* (*Epistola 39*), v němž byla *Formule smíru* obsažena. Jan pak uznal zavržení Nestoria.

Zcela všeobecného míru se samozřejmě zatím nedosáhlo. Jedněmi biskupy, jelikož ve *Formuli smíru* byla nazývána lidská přirozenost Kristova chrámem Syna božího, byl Cyril obviňován ze zrady na ortodoxii,²⁶¹ a druzí biskupové z řad nestoriánů odmítali zavržení Nestoriovo a přerušili spojení s Janem Antiochijským. Svatý Cyril se obhájil obsáhlým listem a Jan dal za pomoci císaře sesadit biskupy stavějící se na odpor. A Nestorios, aby se

260 Aleš, *Církevní dejiny II.*, s. 138.

261 Neboť ve svých *Anatematech* Cyril v 11. z nich odsuzuje ty, kdo mají Kristovu lidskou přirozenost, jako by byla jen příbytkem Boha.

předešlo nepokojům, byl v únoru roku 435 na doporučení císaře poslán do vyhnanství do Petry v Jordánu a pak do Libyjské pouště v horním Egyptě.

Odraz sporu v kanonických pravidlech

V kanonických pravidlech vydaných na svatém všeobecném sněmu v Efesu je hlavním tématem řešení praktických problémů vzniklého „nestorianaského“ rozkolu. Kromě 8., posledního, pravidla se všechna věnují této otázce. Klerici, kteří přijali Nestoriovo učení, měli být zbaveni hodnosti a laici vyloučení z církve - tak o tom hovoří 1., 2., 4., 6. a 7. pravidlo. Rehabilitují se ti klerici, kteří byli Nestoriem suspendováni za pravoslaví, jak o tom svědčí 3. pravidlo. A ti, které poté, co je sněm degradoval, Nestorios nazpět ustanovil, se podle 5. pravidla znovu zbavují hodnosti.

K označení Nestoria za nepravověrného se přidává také 6. svatý všeobecný sněm a to hned svým 1. pravidlem, v němž v krátkosti rekapituluje dějiny ortodoxie. Tento svatý konstantinopolský, jinak též trullský sněm konaný roku 680 v sloupové síni císařského paláce, se hlásí ke sněmu v Efesu a spolu s ním vyznává jediného Krista vtěleného Syna Božího a Pannu Marii za Bohorodičku.²⁶²

Vliv na liturgický život

Podle slov Johannese Quastena titul *Bohorodička* dokáže obsáhnout dostatečným způsobem elementární syntézu ortodoxní christologie, proto bylo přirozeně nasnadě, aby tento titul po Efeském sněmu, když se našlo správné řešení christologických sporů, zaujal i jedno z předních míst v liturgickém životě církve. Naopak nestoriánská církev zapracovala místo titulu *Bohorodička* do své liturgie svatých apoštolů titul *Matka Krista* a dodnes na ektenii věrných se k Panně Marii obrací jako na „*matku Krista našeho Spasitele a Životodárce*.“²⁶³

262 *Pravidla všeobecných a místních sněmů i svatých Otců pravoslavné církve*, VI. všeobecný sněm, 1. pravidlo:

„*Taktéž i při Theodosiji, synu Arkadiově, našem císaři, shromážděnými po prvé v městě Efesu dvěma sty bohonosných otců vyložené učení jako nezničitelnou moc zbožnosti se souhlasem zapečetujeme kázice jediného Krista Syna Božího vtěleného a vyznávající i tu, jež ho bez semene porodila, neposkvrněnou vždycky Pannu za vlastní pravou Bohorodičku, kdežto nerozumné rozdělení Nestoriovo zavrhneme, jako údělu Božího odloučené, neboť on učí, že jeden Kristus je odděleně člověk a odděleně Bůh, a obnovuje tím židovskou pohanu.*“

263 Karabinov, *Úvod do dějin svätej litugie, II. ročník*, s. 71.

Biskupové věrní ortodoxii začali nosit na znamení, že nejsou heretiky, panagii, tj. náprsní ikonku s Bohorodičkou.²⁶⁴ A od dob nestoriánských a eutychiánských sporů se v ikonografii zobrazuje Matka Boží nejen jako panna podřizující se Boží vůli, nebo jako matka zraněná žalem pod křížem, ale především se zobrazuje jako Matka Boží s dítětem na rukách. Avšak nejstarší nám zachovaná ikona takového typu pochází z katakomby svaté Priscilly a je datovaná už do 2. století,²⁶⁵ tedy před Efeský všeobecný sněm a na čem je patrné, že sněm do víry, co se její podstaty týče, nepřinesl nic, co by už dříve nebylo.

V století 5. se proti učení Nestoria a Eutycha obrací obsah písní, které sestavil konstantinopolský patriarcha Anatolios (+ 458). Tyto stichiry se po něm nazývají anatolika, a také oslavují vítězné sestoupení Ježíše Krista do pekla a užitek jeho utrpení.²⁶⁶

Text v jedné z dodnes zpívaných stichir na „*Hospodine k tobě volám*“ svátku Neděle svatých otců 1. všeobecného sněmu jmenuje Nestoriovým učitelem Areia: „*Na otázku: ‚Spasiteli, kdo roztrhal řízu tvou?‘, jsi, Kriste, odpověděl: ‚Areios, který roztrhal princip Trojice tří Osob stejné úcty, aby je od sebe odtrhoval.‘ On odmítl považovat tebe, Pána Ježíše, za jednoho z Trojice. Byl to on, kdo naučil Nestoria nenazývat Matku tvou Bohorodičkou. Avšak sněm, jenž se v Nikáji shromáždil, vyhlásil, že jsi, Pane, Syn Boží, na témže trůně s Otcem a Duchem.*“

Liturgický a teologický rozvoj svátků přesvaté Bohorodičky vrcholí také v 5. století. Důležitost její svátků je zřetelně dána najevo jejich těsným sepětím se svátkem *Tělesné narození našeho Pána Boha a Spasitele Ježíše Krista*. Svátek slavený 26. prosince *Synaxis přesvaté Bohorodičky* je pokračováním svátku narození Páně, rozdíl mezi těmito svátky naznačuje jenom jediný kondak. V západní křesťanské tradici svou pozornost na událost označení Panny Marie *Bohorodičku* zaměřuje oktáv Narození Páně, neboli slavnost *Panny Marie Matky Boží*, tj. liturgický den, který zakončuje týdenní oslavu Vánoc.

Z důležitých svátků přesvaté Bohorodičky, které byly po Efesu zavedené, můžeme ještě uvést svátek, který se začal slavit v Jeruzalémě²⁶⁷ a na východě slaví od konce 6. století,

264 M. Krupica, Přednáška na HTF UK: *Úvod do pravoslavné liturgiky*. Praha 8. prosince 2009.

265 L. Mirkovič, *Pravoslavná liturgika*, s. 192.

266 L. Mirkovič, *Pravoslavná liturgika*, s. 265.

267 Podle svědectví Nikefora Kalisty z 14. století (Farrugia, *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 173.)

svátek *Zvěstování přesvaté Bohorodičce*. Jeho oslava připadá na 25. března, rozvinul se a byl ustanoven na Východě císařem Maurikiem (582-602). V Římě se slaví až od 7. století V Jeruzalémě máme z 5. století první zmínky o slavení svátků *Narození přesvaté Bohorodičky*, které se slaví 8. září. Svátek *Uvedení přesvaté Bohorodičky do chrámu* se v minejích začíná objevovat až od 8. století, a to dne 21. listopadu. Z dalších svátků na počest přesvaté Bohorodičky můžeme jmenovat svátky: 9. září *Památka spravedlivých rodičů přesvaté Bohorodičky Jáchyma a Anny*, 9. prosince *Početí přesvaté Bohorodičky ve svaté Anně*, 5. sobota Velkého postu – sobota akatistu, 2. června *Položení roucha přesvaté Bohorodičky v Blachernách*, 15. srpna *Zesnutí přesvaté Bohorodičky*, 31. srpna *Položení ctěného pásu přesvaté Bohorodičky*, 1. října v Ruské pravoslavné církvi a 28. října v Řecké *Záštitě přesvaté Bohorodičky*.

Církev to, že za Mariiným titulem *Bohorodička* se skrývá významná a pro spásu důležitá teologická nauka, vyjádřila také umístěním oslavy svátku 3. všeobecného sněmu na stejný den, jako svátek svatého Jáchyma a Anny, rodičů Panny Marie, tedy na den 9. září, tedy na následující den po svátku *Narození Přesvaté Bohorodičky*.

Závěr

Po rozboru druhých listů z korespondence Cyrila Alexandrijského s Nestoriem jsem došel k závěru, že Nestorios buď vyznává *dva syny* (jak to pojmenovává Cyril) nebo *neosobní Logos* (jak se obává svatá Pulcherie).²⁶⁸ Chtěl-li by se Nestorios vyhnout neintegritě Kristovy osoby, musel by oslabovat osobnostní charakter božské hypostaze Syna. Nestorios správně vyznává spojení v jedné osobě, jak to nejlépe je vidět, když vyjadřuje uznání Cyrilovi: „*Tleskám vašemu dělení přirozeností na lidskou a božskou a jejich spojení v jedné osobě (ένδς προσώπου συνάφειαν)*.“^{NS-11} Cyril ale nehovoří o sjednocení dle lidské *πρόσωπον*, ale dle Boží *υπόστασις*.²⁶⁹

Mohli bychom rozlišovat personální a hypostatickou christologii, Nestoriovu *personální christologii* (založenou na osobní unii) a Cyrilovu *hypostatickou christologii* (založenou na Osobní unii). Nestoriova *personální christologie* považuje Krista za lidskou osobu, ve které přebývá božství Loga, Cyrilova *hypostatická christologie* pak považuje Krista za jednu ze tří Božích hypostází, hypostazi Boha Loga, která přijala vedle své vlastní i plnou lidskou přirozenost.

Nestorios dle svého způsobu myšlení ve svém listu posouval význam Cyrilem uvedených argumentů tím, že zúžil význam subjektu Cyrilových tezí z hypostaze na přirozenost. Nestorios totiž vždy odsuzuje Cyrila na základě zaměněného subjektu v jeho tvrzení, kde se místo hypostaze subjektem stává přirozenost Boha Slova.²⁷⁰

268 A její kolektiv, zejména pak: její duchovní archimandrita svatý Hypatios z Bithynie – Chalkedonský (*366?, +446), svatý Prokl a Eusebios Dorylaejský). Theodor Julaev a P. K. Grezin, *Kirill, svt., archiep. Alexandrijskij*, In: ALEXIJ a KIRILL, *Pravoslavnaja enciklopedija*, s. 231.

269 Viz rozbor NS-c11.

270 Nestorios tam, kde Cyril mluví o jednání hypostaze, redukuje ji na přirozenost: „*Δεότητα*“, viz NS-a2, NS-a17 a NS-a22, nebo „*ὡς τῶν κατὰ φύσιν τῶι Θεῶι λόγῳ*“, viz NS-a15.

Přiklonili-li bychom se k *Pulcheřině hypotéze*, pak Nestorios ze svého pohledu nedělí jednoho na dva, protože, jak se jeví, *ὑπόστασις* Syna pro něj není osobou, ale má mnohem blíže k *οὐσία* nebo *φύσις*, a nebo k *δυναμῖς* Pavla ze Samosaty. Nestorios sám ani ve svém dopise pojmu *ὑπόστασις* neužívá, a ani nikde se o Božím Synu nezmiňuje jako o *πρόσωπον*. Čteme-li však Nestoriovy christologické formulace v ortodoxní perspektivě, která vyznává Logos jako osobu, jeví se to jako, že vyznává dvě osoby, jak to vystihoval svatý Cyril.

Nelze říci, že by heretici, s nimiž jsme se setkali, byli špatní křesťanské, nebo že jejich víra nebyla dobrá – byli pouze špatní filozofové a jejich teologické systémy se ukázaly jako nedostatečně vystihující realitu. Možná jim jen chyběla pokora, aby raději mlčeli, ale nebýt jich: Areia, Apollinaria nebo Nestoria a dalších, nikdy by nebyla církev nucena k vypracování dogmatu, jak ho mají věřící k dispozici dnes k ulehčení své orientace v historických událostech spásonosného života Kristova.

Obsah

Úvod do problematiky.....	6
Spor o titul Bohorodička.....	17
Písemné prameny.....	21
Druhý Cyrilův list Nestoriovi.....	26
Obsah listu.....	26
Přehled tvrzení a jejich rozbor.....	38
Druhý Nestoriův list Cyrilovi	44
Obsah listu.....	44
Přehled tvrzení a jejich rozbor.....	59
Události po sněmu v Efesu.....	69
Závěr.....	73

Prameny listů

BARON, Arkadiusz; PIETRAS, Henryk. *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, laciński, polski*, Tom 1, (325–787): *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II*. Varšava: 2001.

MCGUCKIN, John Anthony a Cyrillus ALEXANDRINUS. *St. Cyril of Alexandria: the Christological controversy : its history, theology, and texts*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2004.

Dostupné také z: <http://www.loc.gov/catdir/toc/ecip0415/2004004375.html> .

MIGNE, J. P. *Patrologiae cursus completus: Patrologiae graecae : Traditio catholica*. Paříž: 1857–1866. [cit. 2018-01-25]

Dostupné z: http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_20_40-_Imagines.html .

NESTORIOS. *Second letter of Nestorius to Cyril*. In: *Graeca Patristica*. Překladatel neznámý. [cit. 2018-01-25]. Dostupné z: <http://www.dailycatholic.org/history/3ecumen1.htm> . Rovněž dostupné z: http://graeca.patristica.net/431_nestor2&e .

PERCIVAL, H.; KNIGHT, K. *The Epistle of Cyril to Nestorius* In: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*, Vol. 14 [online]. Edited by Philip Schaff and Henry Wace. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1900.) Translated by Henry Percival. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. [cit. 2018-01-25].

Dostupné z: <http://www.newadvent.org/fathers/3810.htm> .

SCHWARTZ, E.; SCHIEFFER, Rudolf. *Acta conciliorum oecumenicorum. Concilium Universale Ephesenum. Acta Graeca: Collectio Vaticana*. Berín: Walter de Gruyter & Co, 1927.

Ostatní prameny

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad. Ekumenická rada církví. 3. přeprac. dopl. vyd. Praha : Česká katolická charita, 1987. 1007 s.

Nikájské vyznání víry. Přeložil Pavel Milko, *Materiály ke studiu.* [cit. 2018-03-15].

Dostupné z <http://dogmatika.wz.cz/Nikaia.pdf> .

Nikájsko-konstantinopolské vyznání víry. (ACO 2, I, 2, 80). Přeložil Pavel Milko, *Materiály ke studiu.* [cit. 2018-03-17]. Dostupné z <http://dogmatika.wz.cz/NC.pdf>

Pravidla všeobecných a místních sněmů i svatých Otců pravoslavné církve. Přeložil A. J. Novák. Praha: Pravoslavná církev v Československu, Ústřední nakladatelství 1955. [cit. 2018-02-20]. Dostupné z <http://www.pravoslavi.cz/download> .

Řecký originál dostupný z: <http://patristica.net/381&g&c?> . [cit. 2018-02-20].

ROBINSON, M. A.; PIERPONT, W. G. *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform* [online]. Chilton Book Publishing, 2005. [cit. 2018-01-25].

Dostupné z: <http://iblehub.com/bz05/> .

SCHOLASTICUS, Socrates. *Církevní dějiny.* Přeložil Josef Novák. Praha: Česká katolická charita, I. svazek 1989, II. svazek 1990.

Sekundární literatura

- ALEŠ, Pavel. *Cirkevné dejiny. 1. Úvod a prvé obdobie cirkevných dejín. 2. vyd.* Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 1992.
- ALEŠ, Pavel. *Cirkevné dejiny. 2.* Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 1973.
- ALEXIJ a KIRILL. *Pravoslavnaja enciklopedija.* Moskva: Cerkovno-naučnyj centr "Pravoslavnaja enciklopedija", 2000-. ISBN 5-89572-006-4. Dostupné také z: <http://www.pravenc.ru> .
- BOLOTOV, Vasilij Vasil'jevič. *Lekcii po istorii drevnej cerkvi, Tom IV: Istorija cerkvi v period vselenskich soborov.* Petrohrad: Tipografija M. Merkuševa, 1918.
- FARRUGIA, Edward G. *Encyklopedický slovník křesťanského Východu.* Vyd. 1. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2010.
- FLORENSKIJ, Georgij Vasil'jevič. *Vizantijskije otcy V–VIII vv.* Iz čtenij v Pravoslavnom bogoslovskom institute v Pariže. Paříž: 1933.
- KARABINOV, I. A. a KORMANÍK, Peter. *Úvod do dejín svätej liturgie. 2. ročník.* Bratislava: Cirkevné nakladateľstvo, 1981.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost v katechetických homiliách Theodora z Mopsuestie.* In: *Milost v patristice.* Vyd. 1. Edt. L. Karfíková a J. A. Duss. Jihlava: Mlýn, 2011.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost podle Theodora z Mopsuestie.* Praha: Oikúmené, 2012.
- KRAFT, Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury – Život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců.* Přeložil Jiří Kaplan. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005.
- KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Všeobecný církevní dějepis. Díl první. Starý věk.* Praha: Arcibiskupské knihtiskárny za Rohlička a Sieverse 1883.
- MILKO, Pavel. *Formula unionis.* In: *Parrésia*, č. 7. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2013. S. 343-351

- MILKO, Pavel. *Órigenés učitel*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2008.
- 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.
- MIRKOVIČ, Lazar. *Pravoslavná liturgika*. Přeložil Peter Kormaník. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 2001.
- PLATÓN. *Euthydémos: Menón*. 2. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1992. Oikúmené. ISBN 80-85241-20-X. Řecký text [online]. [cit. 2018-01-23]. Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0177> .
- POPOV, I. V. *Idea zbožštění v rané východní církvi*. Přeložil Petr Maršík. In: *Orthodox revue*, č. 1, Praha: Orthodoxia – vzdělávací centrum, 1997. S. 11–41.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Třetí století – teologické školy, Tertullian a Origenes*. In: *Poutník*, 2001, č. 8. S. 4–6.
- PRUŽINSKÝ, Štefan. *Patrologia*. Díl I.: *Úvod a počiatky patristickej literatúry*. Bratislava: Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1990.
- PRUŽINSKÝ, Štefan. *Patrológia*. Díl II.: *Cirkevná a kresťanská literatúra 2.–8. storočia*. Vyd. 1. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 2003.
- QUASTEN, Johannes. *Patrology. Vol. 3. The golden age of greek patristic literature from the council of Nicaea to the council of Chalcedon*. Allen: Christian Classics 1959.
- RUMPL, Jakub. *Didym Slepý teolog 4. století. Náčrt života a díla* [online]. Praha, 2012. Bakalářská práce. Karlova univerzita, Husitská teologická fakulta, Ústav východního křesťanství. Vedoucí práce Pavel MILKO. [cit. 2018-02-12]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/116900> .
- RUSSELL, Norman. *Cyril of Alexandria (The Early Church Fathers)*. London a New York: Routledge 2000.
- SAMSOUR, Josef. *Církevní dějiny obecné*. Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba 1907.

- SAMSOUR, Josef. *Základy patrologie se zvláštním zřetelem k dějinám dogmat*. Brno: Papežské knihtiskárny benediktinů rajhradských 1908.
- SELEZNEV, N. N. *Nestorij i Cerkov Vostoka*. Moskva: Put' 2005.
- ŠMELHAUS, Vratislav. *Řecká patrologie*. 1. vydání. Praha: Kalich, 1972.
- ŠPIRKO, Jozef. *Patrologia. Životy, spisy a učenie sv. otcov*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča 1995.
- VAVŘÍNEK, Vladimír. *Encyklopedie Byzance*. Vyd. 1. Praha: Libri ve spolupráci se Slovanským ústavem AV ČR 2011.
- ZOZULAK, Ján. *Teológia zhrnutia Ireneja Lyonského (140 – 202)*. In: *Parrésia*, č. 1. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2007. S. 41-54.
- ŽELEZNÍK, Pavel. *Korespondence Cyrila Alexandrijského s Nestoriem* [online]. Praha, 2012. Bakalářská práce. Karlova univerzita, Husitská teologická fakulta, Ústav východního křesťanství. Vedoucí práce Pavel MILKO. [cit. 2017-11-16]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/70606> .

Zkratky

2CY	Druhý list Cyrila Nestorioví
2NS	Druhý list Nestoria Cyrilovi
ACO	E. Schwartz, R. Schieffer: <i>Acta conciliorum oecumenicorum</i>
CY-1, CY-2, ...	číslování tvrzení v Cyrilově listu
H1, H2, ...	Hypotéza
NIV	Nikájské vyznání víry
NKV	Nikájsko-konstantinopolské vyznání víry
NS-1, NS-2, ...	číslování tvrzení v Nestoriově listu
PG	J. P. Migne: <i>Patrologiae cursus completus: Patrologiae graecae</i>

Zkratky v tabulce číslo 1:

Př. Přisuzování vlastností příslušících výlučně lidské přirozenosti k přirozenosti božské

Os. Přisuzování vlastností příslušících výlučně lidské přirozenosti k osobě Boha slova

Zkratky pro Písmo svaté jsou podle českého ekumenického překladu.