

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické a pastorální teologie

Tomáš Mikulka

**Nárys teologie cyklu staroslověnských
homilií neznámého autora
De Deo uno et trino**

Rigorózní práce

Vedoucí práce: doc. David Vopřada, Dr.

Praha 2024

Prohlášení

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

V Praze dne 4.5.2024

Tomáš Mikulka

Bibliografická citace

Nárys teologie cyklu staroslověnských homilií neznámého autora: De Deo uno et trino [rukopis]: rigorózní práce / Tomáš Mikulka; vedoucí práce: David Vopřada. -- Praha, 2024. -- 75 s.

Anotace

Předkládaná práce je pokusem o položení základů ke zkoumání teologie v raném slovanském křesťanství. Z hlediska metodologie kombinuje filologický a teologický přístup. Za základní korpus textů byl zvolen nedávno identifikovaný cyklus devíti originálních staroslověnských homilií, které lze datovat na přelom 9. a 10. století. Po krátkém představení jeho vnitřní koherence, základních jazykových a textových charakteristik se práce věnuje tématu Boha jediného a trojjediného. Kromě výčtu lexikálního materiálu a zkoumání možných vlivů na jeho vznik se zaměříme na důležitá teologická témata, abychom mohli určit, jaké vlivy se uplatňovaly při utváření rané slovanské teologie. Zvláštní pozornost je věnována teologii božských energií a otázce vycházení Ducha svatého. V závěru se otevírá perspektiva k dalším bádáním, zejm. v oblasti christologie a exegeze.

Klíčová slova

staroslověnština, homiletika, teologie, patristika, rané slovanské křesťanství

Abstract

Outline of the theology of a cycle of Old Slavonic homilies by an unknown author: De Deo uno et trino

The present work is an attempt to lay the foundations for the study of theology in early Slavic Christianity. In terms of methodology, it combines philological and theological approaches. A recently identified cycle of nine original Old Slavonic homilies, which can be dated to the turn of the 9th and 10th centuries, was chosen as the basic corpus of texts. After a brief presentation of its internal coherence, basic linguistic and textual characteristics, the thesis focuses on the theme of the one and triune God. In addition to

listing the lexical material and examining possible influences on its formation, we focus on important theological themes in order to determine what influences were at work in shaping early Slavic theology. Particular attention is paid to the theology of divine energies and the question of the proceeding of the Holy Spirit. Finally, a perspective is opened for further research, especially in the field of Christology and exegesis.

Keywords

Old Church Slavonic, Homiletics, Theology, Patristics, Early Slavic Christianity

Počet znaků (včetně mezer): cca 168000

Poděkování

Děkuji za pomoc a podporu svému školiteli doc. Davidu Vopřadovi, Dr., pražské komunitě dominikánů za trpělivost a také pracovníkům knihoven a rukopisných sbírek za vstřícnost.

Obsah

1	Úvod.....	7
2	Krátký přehled literárních počínů v počátcích christianizace Slovanů....	8
3	Představení korpusu starobylých staroslověnských homilií	12
3.1	Rozsah korpusu homilií	12
3.2	Žánrová rozrůzněnost	13
3.3	Vnitřní jednota korpusu	15
3.4	Biblický text používaný v homiliích	17
3.5	Citovaná patristická literatura.....	17
3.6	Datace a lokalizace korpusu homilií.....	18
3.7	Shrnutí a nástin metody práce	22
4	De Deo uno	24
4.1	Bůh a vlastnosti božské substance.....	24
4.2	Boží transcendence	27
4.3	Boží nepoznatelnost.....	27
4.4	Boží částečná poznatelnost.....	29
4.5	Shrnutí	35
5	De Deo trino.....	37
5.1	Základní pojmy.....	37
5.2	Otec.....	41
5.3	Syn.....	43
5.4	Duch svatý	44
5.5	Shrnutí	64
6	Závěr	65
7	Seznam použitých zkratk	69
8	Seznam literatury	70

1 Úvod

Některé postavy a události jsou předmětem silné idealizace a mytologizace. Paradoxně čím méně poznatků máme, tím lákavější a ožehavější je konstruovat obraz „na přání“. Tohoto údělu se bohužel dočkala i dvojice soluňských bratří Konstantina-Cyrila a Metoděje a jejich geniální apoštolský projekt u Slovanů, který započali v r. 863 příchodem na Velkou Moravu. Ideologický tlak neutichl ani ve 20. století a paradoxně ani v 21. století, zvláště když se v únoru 2024 rozhořel bolavý vojenský konflikt na Ukrajině a do naší země uprchly stovky tisíc pravoslavných ukrajinských křesťanů.

Jelikož jsem se narodil a vyrůstal na slunném, zpěvném a hrdém Slovácku, v oblasti s nejvyšším výskytem osobních jmen Cyril a Metoděj, a po několik let jsem každé ráno dojížděl vlakem do školy údolní nivou řeky Moravy mezi Loukou a Kyjovem, kolem 15. roku mě napadla otázka: „Jak Moravanům zvěstovali evangelium Cyril s Metodějem? Co jim říkali? A bylo to opravdu všechno tady?“

Jestliže žijeme v době, kdy je křesťanství v naší společnosti opět menšinovou záležitostí, potřebujeme tím víc hledat solidní opory a inspiraci pro *novou evangelizaci*. Nejde o zahleděnost do vlastní historie, nýbrž o nutnost poznat vlastní minulost. Ku pomoci nám přitom má být pravdivé poznání stávajících pramenů a vyhledávání nových, jejich střízlivá interpretace a pohlédnutí pravdě do tváře.

Předkládaná práce se zaměřuje na rekonstrukci raněslovanské teologie, na určení její příslušnosti k větším proudům a vyzdvihnutí specifických důrazů. Obsahuje krátký přehled o literární činnosti na Velké Moravě se zvláštním zřetelem k teologickým tématům. Následuje představení vybraného korpusu homilií, které budeme excerpovat a s nimiž budeme dále pracovat. Postupně se budeme zabývat pojednáním o Bohu jediném a následně trojjediném.

2 Krátký přehled literárních počínů v počátcích christianizace Slovanů

Křesťanství se mezi Slovary začalo ve větší míře šířit v průběhu 9. století. Souviselo to s misemi, které přicházely na jejich území. Znamé jsou misie francké, irské, přicházely pravděpodobně také z akvilejského patriarchátu, zcela zásadní místo v pokřtění Slovanů zaujímá byzantská misie vedená Konstantinem a Metodějem, která přišla na Velkou Moravu v roce 863 a působila zde až do vyhnání žáků po smrti arcibiskupa Metoděje v r. 885. Cyrilometodějské dědictví se pak ujalo v přemyslovských Čechách a v Bulharské říši, která poskytla uprchlým žákům ochranu, zázemí a prostor pro další působení.

Počátky křesťanství u jednotlivých národů bývají často velmi prosté. Postupně ovšem křesťanství nabývá na významu, a teprve potom přispívá ke kulturnímu, intelektuálnímu a duchovnímu rozkvětu společnosti. V případě velkomoravské misie Konstantina a Metoděje, která s úctou navazovala na předchozí působení západních misionářů, však lze pozorovat velmi rychlé kulturní vzepětí. To by mohlo souviset nejenom s vysokou kulturní a duchovní úrovní Byzance, odkud misionáři přišli, ale zejména s geniálním, komplexním přístupem Konstantina a Metoděje. Jejich působení totiž nezahrnovalo pouze předávání rudimentů křesťanství. Z pramenů je známo, že velkomoravský kníže Rastislav výslovně žádal o biskupa a učitele, který by nově pokřtěným Velkomoravanům vysvětlil obsah víry. V *Životě Konstantinově* 14 je citováno poselství od knížete Rastislava k císaři Michalu III.: „*Náš lid se odřekl pohanství a drží se křesťanského zákona, ale nemáme takového učitele, který by nám pravou křesťanskou víru vyložil, aby též jiné kraje nás napodobily. Pošli nám tedy, pane, takového biskupa a učitele, neboť od vás se vždy dobrý zákon šíří do všech krajů*“¹. Císař spolu s patriarchou Fótiem této prosbě vyhověli, třebaže jen částečně, a poskytli Velkomoravanům učitele, kterým se předtím dostalo nejlepší přípravy v byzantských školách a kteří byli vybaveni také diplomatickými zkušenostmi z předchozích let².

V roce 863, kdy věrozvěstové přicházejí na Velkou Moravu, křesťanství mezi Slovary do nějaké míry již bylo přítomno. O působení předcyrilometodějských misí máme velmi málo zpráv. Písemných památek, které by mohly přímo souviset s jejich

¹ VAŠICA, Josef. *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 249.

² K širšímu kontextu byzantských misí v. IVANOV, Sergej Arkad'jevič. *Byzantské misie, aneb, Je možné udělat z "barbara" křesťana?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012.

působením, je rovněž poskrovnu.³ Stopy literárních počínů západních misionářů lze snad spatřovat v několika památkách. V Sinajském žaltáři zaujme modlitba Otčenáš,⁴ v Sinajském Euchologiu velkomoravský penitenciál *Příkazy svatých otců* (ЗПОВѢДИ СВАТЫХЪ ОТЬЦЬ), pořízený z tzv. Mersenburgského penitenciálu⁵, dále zpovědní řád, který vykazuje strukturní i lexikální podobnosti s kajícími obrady používanými u Franků a v překladu *Svatojimramské modlitby* ze starobavorštiny. Do vrstvy poněkud mladší, ovšem s prvky franckého vlivu se řadí tzv. Frizinské památky, používané franckými misionáři v Korutanech, zapsané latinkou v mnichovském kodexu Clm 6426.

Pokud se jedná o vlastní cyrilometodějské působení, výběr děl překládaných nejdříve se podle všeho řídil praktickou potřebností. Proto lze přijmout údaje z *Života Konstantinova* 14, kde se bezprostředně po vynalezení hlaholského písma pouští do překladu evangelií, pravděpodobně evangelního lekcionáře: „*Začal psát slova evangelia: Na počátku bylo slovo a slovo bylo u Boha a Bůh byl slovo, a tak dále*“⁶. Následoval žaltář, apoštol, snad také výbor starozákonních čtení, překlad důležitých částí liturgie (západní i východní). Ke konci Metodějova života lze v moravském prostředí počítat s překladem Písma, právních textů (zákoník světský i církevní) a také jakýchsi „knih Otců“ (ОТЬЦЬСКИЯ КНИГИ). Dosud se vede mezi badateli diskuse o významu těchto slov. Někteří se kloní k tomu, že se jedná o nějaká pojednání církevních Otců. Další se domnívají, že jde o výroky poustních otců (tzv. Paterikon), jiní zastávají stanovisko, že by se mohlo jednat o překlady homilií význačných církevních autorit⁷. Tuto pozici zastávali také Rajko Nahtigal, Franc Grivec či Miloš Weingard. K tomuto stanovisku se rovněž přikláníme. Důkladným jazykovým rozborem byla totiž prokázána značná starobylost promluv velikonočního okruhu a v nedávné době k nim přibyla homilie k počtě sv. Petra a Pavla⁸. Domníváme se rovněž, že do této skupiny by mohla patřit vánoční homilie s inc. ЧЪТО СЕ ЗНАМЕНИЕ ПРЪБРЪКАНИЮ „Co je to za znamení, jemuž se bude odporovat“. Starobylost některých textů byla prokázána i nepřímou evidencí, tedy

³ Shrnutí poznatků podává VAVŘÍNEK, Vladimír. *Církevní misie v dějinách Velké Moravy*. Praha: Lidová demokracie, 1963. s 6–66 a VAVŘÍNEK, Vladimír. *Cyril a Metoděj: mezi Konstantinopolí a Římem*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 89–110.

⁴ MAREŠ, František Václav. *Cyrilometodějská tradice a slavistika*. Vyd. v tomto uspořádání 1. Praha: Torst, 2000, s. 211–216.

⁵ МАКСИМОВИЧ, Кирилл Александрович. *Зповѣди сватыхъ отьць. Латинский пенитенциал VIII в. в церковнославянском переводе*. Москва: Издательство ПСТГУ, 2008.

⁶ VAŠICA, Josef. *Literární památky*, s. 249.

⁷ BLÁHOVÁ, Emilie. K otázce otcěbskychъ knihъ. *Slavia* 1969, roč. 38, s. 582–590.

⁸ BLÁHOVÁ, Emilie. Homilie o sv. Petru a Pavlovi mezi nejstaršími staroslověnskými homiliemi. *Slavia* 2008, roč. 77, s. 351–366.

prostřednictvím citátů v dalších, lépe datovaných památkách, např. v homiliích Klimenta Ochridského⁹ či v *Pochvale Cyrilu a Metodějovi*¹⁰.

Ač první literatura u Slovanů vznikala v provázanosti s misijním působením, texty výslovně teologického charakteru jsou spíše vzácné. Snad některé části velkomoravských *Životů* by se daly označit jako malá teologická pojednání, např. tzv. Metodějovo *professio fidei* v *Životě Metodějově* 1 nebo Konstantinovy disputace v *Životě Konstantinově* 6, 10–11, 15, 16. Zajímavým pramenem je *Život Klimentův*, který se dochoval pouze v řeckém překladu. Obsahuje několik pasáží vyšší náročnosti. Rovněž *Napisanie o pravěi věřě* bylo dlouhou dobu přepisováno Konstantinu Cyrilovi a podrobováno nejrůznějším pokusům o hlubší porozumění textu a snahou o ověření Konstantinova autorství. Zlom nastal v okamžiku, kdy jáhen Andrej Ivanovič Jurčenko zjistil¹¹, že jeho řecká předloha se nachází v Nikéforově *Apologeticu*¹². Za teologické texty lze nepochybně označit některé hymny a zejména homilie, v nichž se kazatelé u příležitosti křesťanských svátků věnují vysvětlování slavených tajemství. Z nejstaršího období se dochovalo několik homilií, většinou překladového charakteru, což však nedávalo slovanským autorům dostatečnou příležitost formulovat vlastní teologické uvažování¹³.

Kromě překladových homilií však lze důvodně předpokládat existenci homilií originálních. V nedávné době se nám v rámci disertační práce podařilo identifikovat nový korpus originálních homilií. Jeho rozsah a tematická rozmanitost představuje dostatečnou bázi, která by mohla posloužit jako vhodné východisko pro zpracování teologie v raném slovanském křesťanství. Byla-li totiž dosud zpracovávána otázka teologie u Slovanů, dělo

⁹ BLÁHOVÁ, Emilie. Über die Homilienquellen des Klemens von Ochrid. *Études balkaniques tchecoslovaques* 1972, roč. 4, s. 113–123.

¹⁰ BLÁHOVÁ, Emilie. Homilie o sv. Petru a Pavlovi, s. 363–364.

¹¹ ЮРЧЕНКО, Андрей Иванович. К проблеме идентификации «Написания о правой вере». *Богословские труды* 1987, roč. 28, s. 217–229.

¹² Předloha je otištěna v PG 100, 581–589. Podrobnější rozbor uveřejnil ВЕРЕЩАГИН, Евгений Михайлович. *Церковнославянская книжность на Руси: лингвотекстологические разыскания*. Москва: Индрик, 2001, s. 15–77.

¹³ Je důležité nicméně připomenout, že i překlady jsou místem, kde se projevuje teologické myšlení. K vektorům, které ovlivnily stsl. překlad slavné Epifaniovy homilie na sestoupení Krista do pekel, srov. MIKULKA, Tomáš. Jak se překládal teologický text do staroslověnštiny? Překladatelská strategie ukázaná na příkladu nejstarších homilií. In HUSÁR, Ján – JEŽEK, Václav (ed.). *„Teologie, jazyk a duch doby“ Sborník příspěvků z interdisciplinární vědecké konference s mezinárodní účastí konané při příležitosti 1150. výročí uznání slovanského bohoslužebného jazyka Praha, 8. – 9.6.2018*. Praha 2018, s. 10–25.

se tak nejčastěji metodou filologickou¹⁴ a literárněhistorickou¹⁵. Ucelené pojednání ohledně stěžejních teologických témat, pokud je nám známo, chybí.

¹⁴ Srov. například ИЛИЕВА, Татьяна. *Терминологическая лексика в Йоан-Екзархovia превод на „De fide orthodoxa“*. София, 2013.

¹⁵ Srov. PODSKALSKY, Gerhard. *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus': (988–1237)*. München: C.H. Beck, 1982. A také PODSKALSKY, Gerhard. *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*. München: C.H. Beck, 2000.

3 Představení korpusu starobylých staroslověnských homilií

Excerptním materiálem pro účely této práce bude soubor devíti homilií, které lze na základě společných jazykových a textových rysů připsat jednomu autorovi. Výhodou této báze je vnitřní homogenita. Tím myslíme zejména to, že jeden autor v rámci své práce – ač vzniká v rozmezí několika let a pod vlivem různých vnějších okolností – používá podobné koncepty, slovní spojení, překladatelské postupy a jazykové prostředky atd. Ale navzdory tomu nijak nepopíráme a nevylučujeme možnost vývoje autorových názorů, inovací, proměn stylu či terminologických obrátů.

3.1 Rozsah korpusu homilií

Když Andrej Nikolajevič Popov poprvé v r. 1880 upozornil na zajímavé homilie, které řadil k sobě, korpus obsahoval celkem tři texty: o homilii na Narození Páně, na Křest Páně¹⁶ a na Početí Jana Křtitele¹⁷. V roce 2013 jsme k nim připojili homilii na Zvěstování Páně a spolu s homilii na Narození a Křest jsme je předložili jako téma své disertační práce s názvem *Tři starobylé staroslověnské homilie*¹⁸. V průběhu práce se počet rozrostl z původních tří, resp. čtyř homilií, a k dnešnímu dni čítá devět textů. V seznamu jsou řazeny chronologicky podle byzantského církevního kalendáře užívaného v rukopisech:

a/ homilie na Početí/Narození Jana Křtitele (23.9./24.6.) s inc. понеже оубо прѣблагъзи богъ ѡловѣколюбъць (dále zkracujeme **JanBapt**), citujeme podle vydání sebraných děl Klimenta Ochridského;¹⁹

b/ homilie o andělech (8.11.) s inc. на чьмъ зше всьсѣдовати о возь (dále **Ang**), citujeme podle rukopisu Muzea Srbské pravoslavné církve 46;

c/ homilie na Narození Páně (25.12.) s inc. понеже множицежъ чьстьно ваше сватительство (dále **Nat**), citujeme podle vídeňského rukopisu Sl. 33;

¹⁶ ПОПОВ, Андрей Николаевич. Слово на Рождество Христа и Чтение на Крещение Господне (Древнеславянские памятники в сербском изводе XIV века). In *Библиографические материалы*. Кн. 3. Москва: Издательство Общества истории и древностей российских при Московском университете, 1880, s. 155–310.

¹⁷ ПОПОВ, Андрей Николаевич. Слово на зачатие Иоанна Предтечи. In *Библиографические материалы*. Кн. 3. Москва: Издательство Общества истории и древностей российских при Московском университете, 1880, s. 311–316.

¹⁸ MIKULKA, Tomáš. *Tři starobylé staroslověnské homilie*. Dizertační práce, vedoucí Čermák, Václav. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav východoevropských studií, 2021.

¹⁹ КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ. Събрани съчинения. Т. 2. АНГЕЛОВ, Боню. – КУЕВ, Куйо. – КОДОВ, Христо. – ИВАНОВА, Климента (ed.). София: Издателство на Българската академия на науките, 1977, s. 48–51.

- d/ homilie na Křest Páně (6.1.) s inc. ПРИИДЪТЕ ВЪЗДРАДОУИМЪ СЯ ГОСПОДЕВИ (dále **Bapt**), citujeme podle moskevského rukopisu Chludovské sbírky 195;
- e/ homilie na Uvedení Páně do chrámu (2.2.) s inc. ГОСПОДЬ БОГЪ НАШЪ ИСОУСЪ ХРИСТОСЪ ВСЯКО ПРОМЪШЛЕНА И СЪМАТРИА СЪПАСЕНИЕ (dále **Praes**), citujeme podle bukurešťského rukopisu, tzv. Germanova sborníku²⁰;
- f/ homilie na Zvěstování Páně (25.3.) s inc. НАЧАТЪКЪ СЛОВЕСЪ ГОСПОДЬНЬ ИСТИНА (dále **Anunt**), citujeme podle moskevského rukopisu Chludovské sbírky 195;
- g/ homilie na Nanebevstoupení Páně (40. den po Velikonocích) s inc. ВСЯКО СЪПАСЕНИЕ ЧЛОВЪЧЯ РОДА СЪМАТРИА (dále **Asc**), citujeme podle petrohradského rukopisu Tichanov 540;
- h/ homilie o Duchu svatém na Letnice (50. den po Velikonocích) s inc. РЪЦЪМЪ ЖЕ ОУБО О СВАТЪИЕМЪ ДОУСЪ ДЪШАИЖЩИИМЪ (dále **Pent**), citujeme podle vydání Wiliama Vedera²¹;
- i/ homilie na Všechny svaté (1. neděle po Letnicích) s inc. СВЪТЪЛА И РАДОСТЪНА КЕСТЪ О ВСЕХЪ СВАТЪИХЪ ВСЕГДА (dále **Sanct**), citujeme podle chilendarského rukopisu 384.²²

Z tohoto výčtu je zřejmé, že korpus zahrnuje jak homilie na svátky s fixním datem (a–f), tak na svátky s pohyblivým datem (g–i), které se odvozuje od data Velikonoc. Dosavadní počet devíti homilií zatím nepovažujeme za uzavřený. Podle našeho mínění lze očekávat nové objevy, zejména v oblasti pohyblivých svátků, kde dosud neexistují systematické katalogy. Souborné kritické vydání těchto textů opatřené indexy citátů z Bible a patristických autorů se připravuje.

3.2 Žánrová rozrůzněnost

Přestože jazykové i mimojazykové charakteristiky jednotlivých promluv, kterým se budeme věnovat níže, svědčí o jednotě tohoto korpusu a umožňují jeho atribuci jedné osobě, pozorného čtenáře zaujme značná žánrová a stylová rozrůzněnost. Zdaleka nejslavnostnějším a rétoricky i formálně nejpracovanějším dojmem působí homilie

²⁰ МИРЧЕВА, Елка. *Германов сборник от 1358/1359 г. Изследване и издание на текста*. София: Издателство Валентин Траянов, 2006, s. 524–540.

²¹ ФЕДЕР, Уилям. Слово за Светия Дух на Петдесетница на Кирил Мних. *Palaeobulgarica/Старобългаристика* 2015, гоџ. 39/3, s. 61–70.

²² Za poskytnutí snímků patří dík mnichům z kláštera Chilandar na Hoře Athos a také M. „Pasha“ Johnsonové z univerzity v Ohiu.

Nat a Bapt, na něž se hodí označení panegyrik. Naopak prostším způsobem byly sepsány promluvy Ang a Pent, které by bylo vhodnější označit jako věroučné katecheze. Chceme zjistit, jestli toto žánrové a z něj vyplývající stylistické rozrůznění bylo reflektováno v označení daných památek. V nadpisech a názvech promluv se v jednotlivých rukopisech setkáváme s následujícími pojmy: *слово* „slovo“, *ѡѡтєннє* „čtení“, *пооучєннє* „poučení“, *омилннє* „homilie“. Tabulka níže ukazuje distribuci těchto označení v rukopisné tradici jednotlivých promluv:

	Σ	JanBapt	Ang	Nat	Bapt	Praes	Anunt	Asc	Pent	Sanct
<i>слово</i>	8	+		+	+	+	+	+	+	+
<i>пооучєннє</i>	1				+					
<i>ѡѡтєннє</i>	3				+			+	+	
<i>омилннє</i>	3						+	+		+
bez označení	1		+							

Ze statistiky vyplývá, že nejběžnějším a nejrozšířenějším označením studovaných promluv je *слово*. Není doloženo pouze v Ang, důvodem ovšem nemusela být pouze žánrová odlišnost, ale pravděpodobně fakt, že se tato promluva dochovala jako pokračování Klimentovy *Pochvaly na archanděly*.

Výskyt pojmu *пооучєннє* se omezuje výhradně na Bapt, a to pouze na upravenou verzi vzniklou ve východoslovanském prostředí. Obvykle se tak označuje promluva s morálním obsahem, řec. *παραίνεσις* „povzbuzení, výzva“. Vzhledem k tomu, že obsah Bapt neodpovídá tomuto označení a jeho výskyt se omezuje jen na pozdější redakturu, je pravděpodobně nepřívodní.

Slovo *ѡѡтєннє* „homilie, čtení“ je doloženo v názvech Bapt, Anunt, Asc a Pent. V rámci referenčního Slovníka jazyka staroslověnského (dále SJS) je v tomto významu doloženo pouze v homiliáři Clozově v názvech promluv na Květnou neděli *Ἐκ θαυμάτων* a na Zelený čtvrtek *Ἐβουλόμην*, které jsou velmi starobylé a vykazují podobné jazykové rysy²³. Proto by také v rámci zkoumaných textů mohlo patřit k původní, starobylé vrstvě jazyka.

Nejzajímavější informace přináší slovo *омилннє* „homilie“. Je doloženo v Anunt, Asc a Sanct. Nutno podotknout, že z celkových 5 výskytů stojí samostatně pouze jednou (Sanct), jinak je 2× doplněno slovem *ѡѡтєннє* (Anunt, Asc) a 2× slovem *слово* (Asc,

²³ BLÁHOVÁ, Emilie. *Nejstarší staroslověnské homilie (Syntax a lexikon)*. Praha: ČSAV, 1973.

Sanct). Z toho vyplývá, že označení *омилина* bylo opisovači vnímáno jako nejasné a snažili se je různě glosovat. Patří zřejmě k vrstvě starobylých grécismů, která se šířeji ve staroslověštině neprosadila. *Slovník jazyka staroslověnského* (SJS) a *Rječnik crkvnoslovenskoga jezika hrvatske redakcije* (dále RCJH) zaznamenávají výskyt slova *омилина* v textech spojených s charvátskohlaholským prostředím, přesněji řečeno, uvozují se tak úryvky z homilií, které navazují na hlaholské oficium ke sv. Vítu a k Cyrilu a Metoději (SJS II, 541). Domníváme se, že se do těchto památek dostaly spíše vlivem latiny, s výskytem ve zkoumaných homiliích tedy pravděpodobně nesouvisí.

Z našeho pozorování tedy vyplývá, že používaná terminologie nevyjadřuje žánrovou a stylistickou rozrůzněnost korpusu. Ve většině případů je doložen obecný termín *слово* označující slavnostní řeč, který se ovšem do názvů památek mohl dostávat vlivem obecného trendu. Za nepůvodní považujeme název *поучение*, který se vyskytuje pouze v upravené verzi Bapť. Byl k ní připojen až na Rusi a nevystihuje její obsah. Za nejautentičtější a nejstarší označení zkoumaných promluv, které mělo v slovanské tradici tendenci spíše mizet, považujeme názvy *ѡтѡненіе* a *омилина*. Zajímavá je zejména přejímka *омилина*, která v sobě kumuluje sémantiku výchozího řec. *ὁμιλία*: znamená nejen „promluva“, „výklad“, „rozprava“, „rozhovor“, ale také „setkání“²⁴. Domníváme se, že názvy těchto literárních útvarů, tak jak jsou rukopisně dochovány, neodrážejí žánrovou a stylistickou rozrůzněnost promluv.

3.3 Vnitřní jednota korpusu

Devět homilií, které mají posloužit jako excerpční báze pro pojednání o teologických tématech, vykazuje mezi sebou mnoho podobností a shod. Přiřazení do tohoto korpusu není nikdy záležitostí splnění jednoho kritéria, ale jde spíše o jejich kumulaci. Původní celek se nejspíš postupem času a opisováním rozpadal a tím povědomí o jeho jednotě sláblo. Tyto znaky lze roztrdit do několika kategorií²⁵:

a) Znaky rukopisné tradice

- Všechny promluvy se vyskytují v jihoslovanských rukopisech, jen některé z nich mají také východoslovanskou větev (JanBapť, Bapť, Pent, Sanct);

²⁴ Srov. LAMPE, Geoffrey William Hugo (ed.). *A Patristic Greek lexicon*. Oxford: Clarendon, 1961, s. 951–952.

²⁵ V této části vycházíme ze syntetického článku MIKULKA, Tomáš. Textological, Linguistic and Theological Features of Newly Identified Corpus of Old Church Slavonic Homilies. *Slavia* 2023, roč. 92/5, s. 610–624.

- Charakteristický je nízký počet opisů;
 - Promluvy mohou být v rukopisné tradici přenášeny společně, v tzv. konvojích²⁶ (v jihoslovanských rukopisech: Ang+Nat+Anunt, Nat+Bapt+Anunt, Praes+Anunt, Nat+Bapt+Praes; ve východo- i jihoslovanských rukopisech: Pent+Sanct);
- b) Lexikální charakteristiky
- Výskyt ojedinělého slovanského lexika: доушынь „obdařený duší“, законъ „smlouva, Starý a Nový zákon“, крѣвь „slunovrat“, наплънити „naplnit“, казание „jazyk, vyjádření“, нетѣлеснь „netělesný“, поустошь „havěť, svod“, псалъмьникъ „žalmista“, разумъ божи „roznání Boha“, сватаа крѣль „svatá/křestní koupel“, сватаа мариа „svatá Maria“, съ чиномъ/по чиню/по радю „po pořádku“, сатъ „říká“ atd.;
 - starobylé grécismy: аеръ „vzduch“, продромъ „Předchůdce (Jan Křtitel)“, демонъ „zlý duch, démon“, игоуменъ „vůdce“, омилия „homilie, promluva“, упостаъ „hypostaze, božská osoba“, триупостаъсное божьство „trojosobní božství“, оуциа „podstata“ atd.;
 - typické jsou také některé vzácně doložené či jinde nedoložené řecko-staroslověnské ekvivalence: υιοθεσία – сыновьство „přijetí za syny“ (Nat, Bapt, Pent), λαμβάνειν/συλλαμβάνειν – прияти „počít“ (Nat, Bapt, Anunt) místo běžného зачати, ἀνατέλλειν – възити/изити „vycházet (o hvězdách)“ (Nat, Anunt) místo běžného възсияти;
- c) Morfologické, morfosyntaktické a syntaktické charakteristiky
- Častější užívání složených minulých časů
 - Posesivita se vyjadřuje nejčastěji adnominálním genitivem nebo posesivním adjektivem, vzácněji dativem a nikdy krátkými zájmeny ми, ти, си;
 - Instrumentál je široce využíván, například pro vyjádření původce pasivního děje a vystupuje také v predikativní funkci
 - Bezpředložkový lokál je častý
 - Vedlejší věta účelové větě je často používán kondicionál

²⁶ Tento pojem používá významná bulharská kodikoložka Klimentina Ivanova.

- Relativní zájmeno je používáno v adjunktivně-koordinační funkci a také v některých proleptických konstrukcích
- d) Překladová technika z řečtiny
- řecké participium je často převedeno na stsl. vedlejší větu, a to i v případě, kdy je potřeba v nadřazené větě doplnit vhodný antecedent v nepřímém pádě
 - řecké konstrukce se členem jsou někdy překládány stsl. vedlejší větou vztaznou.

3.4 Biblický text používaný v homiliích

Předkládaný soubor homilií se velmi hojně odkazuje na Bibli (prakticky v celém jejím rozsahu) a uvádí množství přímých biblických citátů. Základem slouží staroslověnský překlad, který byl velmi starobylý. V případě evangelií snad již prošel nějakou redakční úpravou. Případný nesouhlas však není dán pouze volnějším citováním, ale i tím, že autor používal také řecké znění, podle něhož citáty upravoval. Někdy byl citát přejímán z patristických spisů, což se projevilo některými specifickými čteními.

3.5 Citovaná patristická literatura

Přestože máme před sebou homilie, které byly sestaveny staroslověnsky, každá z nich je do určité míry závislá na řeckých patristických spisech. Nejméně odkazů jsme zjistili u JanBapt a Praes, naopak nejvíce u Ang, Pent a Bapt. Homilii Bapt bychom s trochou nadsázky mohli označit za patristické *cento*. Téměř každá homilie je vystavěna na osnově některého patristického autora a vlastně slovanským posluchačům zprostředkovává to, co autor považoval za nejlepší z dostupné tradice. Tato recepce nebyla zdaleka pasivní, autor provedl pečlivý výběr úryvků, ve většině případů je sám přeložil z řečtiny a interpretoval. Ve vícero promluvách se objevují citáty z řeči Řehoře Naziánského, spisů Dionýsia Areopagity, výkladu biblických jmen *De nominibus hebraicis* a z liturgických textů východní tradice (sváteční minea, oktoich, euchologium, eucharistická liturgie). Jako zdroj definic byl v homiliích Ang a Pent použit spis *Viae dux* (Ὁδηγός) Anastasia Sinajského. Citáty z Protoevangelia Jakubova doprovázejí homilie Nat, Bapt a Anunt, autor možná vycházel z jeho slovanského překladu. Velmi jasná je inspirace u homilie Anunt, která vychází z promluvy *In incarnationem Domini* (CPG 4204) Severiána z Gabaly. Promluva Asc vychází z komentáře Cyrila Alexandrijského k proroku Izajášovi a k Lukášovu evangeliu. Nakonec *Encomium in omnes sanctos martyres* (CPG 3953) Efréma Syrského se stala zdrojem citátů pro homilii Sanct.

Zvláštním případem je Nat, která obsahuje jeden zajímavý věštecký výrok boha Apollóna a přejímá rozsáhlé pasáže z nedochované slovanské vánoční homilie, z níž se nám dochovaly pouze fragmenty.

Shrňme tedy, že ve většině případů autor překládal sám přímo z řeckých předloh. O slovanském znění lze uvažovat u euchologia, Protoevangelia Jakubova a zmiňované vánoční homilii. Jednalo se tedy o rozsáhlý projekt popularizace dobrých a osvědčených patristických autorů mezi Slovany.

3.6 Datace a lokalizace korpusu homilií

Časové zařazení homilií, které poslouží jako excerpční báze teologických témat, má zásadní význam pro další sledování vývoje slovanské teologie. Homilie totiž zachycují jedno její stádium v podání určitého autora.

Jen výjimečně se stává, že je v památce uvedeno datum jejího vzniku. K určení stáří památky se proto obvykle využívají prvky vnitřní a vnější evidence, tj. zjišťují se jazykové charakteristiky, které by mohly přispět alespoň k relativnímu k datování. Dále se hledají zmínky historických událostí či přítomnost citátů z děl, u nichž je doba vzniku známa. Touto cestou je možné stanovit datum *post quem*. Horní hranici, datum *ante quem*, se obvykle stanovuje pomocí nejstarších rukopisných opisů, či jinak řečeno, nejstarších zmínek a citátů ze zkoumaného díla v jiných, lépe datovaných památkách.

Analýzou jazyka jsme zjistili, že v jazyce homilií se mísí velmi starobylá vrstva staroslověnštiny s některými mírně inovativními prvky. Starobylá vrstva je zastoupena jednak tzv. primární grécismy (např. игоуменъ „vůdce“, омилия „homilie“, продромъ „Předchůdce Jan“), jednak slovanskými lexikálními archaismy (např. ѣтеръ „nějaký“, неизбалованьъ „nevyléčitelný“, сатъ „říká“, всь миръ „svět“), k nimž se místy přidává lexikum obvykle považované za mírně novější (např. жидовинъ „žid“, испрѣва „od počátku, na počátku“, ближика „příbuzný“). Zvláštní pozornost také zasluhuje lexikum, které se vyskytuje jen v památkách západoslovanského původu (свѣтаѣ мариа „svatá Maria“, вожиѣ рабъ „Boží služebník neboli kněz“). A mohlo by jít o obraty vzniklé pod vlivem latiny nebo staré horní němčiny, které byly zavedeny západními misionáři. Ze srovnání také vyplynulo, že se tento korpus homilií nejvíce blíží homiliím Clozova sborníku, zejména homiliím na Květnou neděli, Zelený čtvrtek a Velký pátek, které jsou obvykle považovány za mladší vrstvu velkomoravských památek, tedy ze závěru

9. století. Biblické citáty jasně svědčí o znalosti nejstarších staroslověnských biblických překladů a v případě evangelií by bylo možné uvažovat o textu, který již prošel mírnou revizí. Z nebiblických překladů by bylo možné uvažovat o staroslověnském překladu *Velkého žehnání vody na Epifanii*, jak se zachovalo ve své nejstarší redakci v nově nalezené části Euchologia Sinajského. Na základě těchto údajů tedy navrhuje stanovit *terminus post quem* na několik posledních desetiletí 9. století.

Za terminus ante quem je vhodné považovat úmrtí Klimenta Ochridského, tedy rok 916, neboť v jeho homiliích se podařilo rozkrýt citáty z některých homilií Nat a Bapt.

Mimořádným potvrzením navržené datace bylo rozluštění porušeného letopočtu v Anunt. Jak jsme již řekli, zaznamenání data je záležitostí velmi vzácnou, nicméně součástí Anunt je i výklad velikonočního komputu. Během rukopisné tradice bylo toto datum nenávratně porušeno, avšak pomocí ostatních údajů, tedy sluneční, měsíční fáze a indikce se podařilo rekonstruovat. Výsledkem je rok 6400 od stvoření světa, což v byzantském počítání znamená rok 892, v alexandrijském stylu rok 908. V každém případě toto datum leží v intervalu posledních desetiletí 9. století a roku 916.

Máme tedy před sebou korpus textů z přelomu 9. a 10. století. Dalším rozbořem budeme moci zjistit, o jakých teologických tématech a jakým způsobem se u Slovanů hovořilo několik desítek let po příchodu věrozvěstů.

Geografické zasazení korpusu homilií je rovněž složitý problém, který se nejspíš nepodaří přesně vyřešit. Bylo zjištěno, že všechny homilie jsou rukopisně doloženy v jihoslovanském prostoru a jen některé se odsud dostaly na slovanský Východ. Citovali z těchto homilií počátkem 10. století Kliment Ochridský, jehož hlavní působení se spojuje s územím dnešní Severní Makedonie, jednou z možností, kam umístit vznik korpusu homilií, je jihoslovanský prostor. Tato lokalizace ovšem není bezproblémová.

V korpusu jsou zmiňováni protivníci, vůči nimž se autor sice nenásilně, zato systematicky vymezoval, přičemž se pokaždé nemuselo nutně jednat o tutéž skupinu.

a) V Ang se autor staví proti skupině, kterou nazývá trojjazyčníky (триязичници):

Existují i jiní pošetilci, kteří by si přáli, abychom setrvali bez rozumu jako skot až do konce (světa), jako například nynější trojjazyčníci²⁷.

Pojem „trojjazyčník“ je spojen s počátky slovanského písemnictví. Spočíval v popírání možnosti liturgicky slavit Boha jakýmkoli jazykem ve prospěch pouze tří jazyků, které byly posvěceny k oslavě Boha tím, že v nich byl napsán nápis na Kristově

²⁷ Ang 154a

kříži: latinsky, hebrejsky a řecky. To značně komplikovalo cyrilometodějskou misi u Slovanů. Ve staroslověnských památkách se dochovaly četné zmínky o konfliktech se zastánci trojjazyčného bludu. Nejslavnější epizodou je nepochybně Konstantinova veřejná disputace v Benátkách (*Život Konstantinův* 16). *Život Metodějův* hovoří přímo o odsouzení tohoto bludu samotným papežem (*Život Metodějův* 6). Zastánci tohoto učení ovšem žili i na Velké Moravě a patřili do řad latinských a franckých arcikněží, kněží a jejich učedníků (*Život Konstantinův* 15). Další zmínky se nacházejí v *Pochvale sv. Cyrilu a Metoději*, v Klimentově *Pochvale Cyrilovi* a v *Kánonu ke sv. Démétriovi*.

b) V téže homilii autor vypočítává jména archandělů, ale podotýká, že ne všichni započítávají archanděla Uriela:

Vždyť přece Michael, Gabriel, Rafael a „Oheň Boží“ Uriel, kterého však někteří nezapočítávají, dostávají svá jména podle činnosti²⁸.

Byzantská tradice archanděla Uriela započítává a opírá se nejspíš o dlouhou ústní tradici, která má svoje opory i v intertestamentární literatuře. Pod vlivem byzantské tradice se jméno Uriel vžilo i u Slovanů, a je proto doloženo v některých památkách slovanského písemnictví: ve starobylé, snad již velkomoravské *Modlitbě proti d'áblu* a v *Modlitbě svatého Tryfóna* proti škůdcům, která se dochovala v Euchologiu Sinajském.

Odmítání archanděla Uriela ve slovanském prostředí tedy souvisí s jinou než byzantskou tradicí. Zajímavé stopy vedou právě na křesťanský Západ, kde znalost archanděla Uriela souvisí s příchodem irských mnichů²⁹. V osmém století vypukl spor mezi Bonifácem a knězem Albrechtem či také Aldebertem³⁰, který do své modlitby zařadil jména archandělů, mezi nimiž vystupoval i Uriel. Koncil v Soisson r. 744 a následujícího roku v Lateránu odsoudil vzývání neznámých andělů slovy:

Osm jmen archandělů, které ve své modlitbě vzýval Albrecht, nepatří archandělům před Michaelem, ale jsou to spíše jména démonů. My však neuznáváme víc než tři jména archandělů, to jest Michaela, Gabriela a Rafaela³¹.

²⁸ Ang 155a – 155b

²⁹ Jméno archanděla Uriela je zmíněno v irském spise *Ioca monachorum* a v litanii ke všem svatým v bohoslužebném rukopise *Liber sacramentorum augustodunensis* (kolem r. 800). Obecně lze sledovat, že některé prvky irského křesťanství byly těžko přijatelné jak pro francko-latinský klérus, tak pro byzantskou misi. Za zmínku stojí i odmítnutí učení o protinožcích prosazovaného salcburským biskupem irského původu Virgilem (viz *Život Konstantinův* 15). Tyto věroučné roztržky byly urovnávány za pontifikátu papeže Zachariáše (741–752).

³⁰ K Aldebertovu případu více RUSSEL, Jeffrey B. Saint Boniface and the Eccentrics. *Church History* 1964, roč. 33, s. 235–247.

³¹ Srov. Bonifác, *Epistula* 59 (v. *Monumenta Germaniae Historica. Epistulae selectae*. T. 1. Ed. Tangl, Michael. Berlin: Weidemannsche buchhandlung, 1916, s. 117): Quia octo nomina archangelorum, quę in sua oratione Aldebertus invocavit, non angelorum praeterquam Michaelis, sed magis demones in sua

S odvoláním na 35. kánon laodicejského sněmu byly tyto pozice opakovaně potvrzeny na místních koncilech v Cáchách v r. 789, v karolinských kapitulářích a naposled v kapituláři biskupa Herarda z Tours z r. 858³². Odmítavý postoj vůči vzývání archanděla Uriela byl tedy vlastní západnímu, římsko-franckému křesťanství.

- c) V homiliích se autor na vícero místech v Nat, Bapt a Pent autor vymezuje vůči zastáncům vycházení Ducha zároveň z Otce a Syna.

Jde o známý spor o Filioque, kterému se budeme šířeji věnovat později, protože je hluboce teologický. Další písemné zmínky, že se tento spor na Velké Moravě vedl, nalezneme v *Životě Metodějově* 12:

To vše nestrpěl starý nepřítel, závistivý lidskému pokolení, a podnítl některé proti němu (tj. Metodějovi, pozn. aut.) jako Dathana a Abirana proti Mojžíšovi, jedny zjevně a druhé potají. Byli to lidé nakažení bludem iopatorským, kteří slabší odvraceli k sobě z pravé cesty³³.

Právě bludem iopatorským se v byzantské literatuře označuje tvrzení zastávané Franky, že Duch vychází z Otce (Πατήρ) a Syna (Υἱός). Autor homilií tedy nejspíš stál proti stejně skupině duchovenstva, jako arcibiskup Metoděj.

Tři uvedené spory se protínají a pozice, které autor odmítá, zastávali jeho protivníci z řad franckého duchovenstva. K tomuto kontaktu mohlo docházet někde na slovanském Západě, na místech, kam přicházeli frančtí misionáři a kde se mohli setkat a dostat do sporu s byzantskou cyrilometodějskou misíí. Tomu, že mohlo jít o území, které podléhalo římské jurisdikci, by mohla nasvědčovat i zmínka v homilii Bapt:

Tímtež způsobem odsud přejala žehnání i římská církev, sama ho dosud dodržuje a předala je celému tomuto území Západu (въсемоу западоу семоу подала ѿсѣтъ)³⁴.

Ponechejme stranou nejisté interpretace a přidržme se toho, co je jisté či alespoň pravděpodobné. Homilie, které nás zajímají, vznikly koncem 9. století, tedy několik

oratione sibi ad prestandum auxilium invocavit. Nos autem, ut a vestro sancto apostolatu edocemur et divina tradit auctoritas, non plus quam trium angelorum nomina cognoscimus, id est Michael, Gabriel, Raphael. Vel siquidem iste sub obtentu angelorum, demonum nomina introduxit.

³² Viz článek Anges od Josepha Duhra v *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique, Mystique et Histoire*, t. I, Paris: Beauchesne, 1937, s. 608.

³³ VAŠICA, Josef. *Literární památky*, s. 286.

³⁴ Slovo западъ „západ“, западънъ „západní“ mají samozřejmě relativní význam, ovšem v nejstarším období slovanského písemnictví se tak označuje místo, kde působili Konstantin a Metoděj mezi Slovany. Ve velkomoravské *Pochvale Konstantinu a Metodějovi* (КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ, Събрани съчинения, т. 1, София: БАН, 1970, s. 471) čteme: прѣидоста ѿтоудоу на западънъна страни (...) въ западънѣхъ же странахъ, паноньскѣхъ и моравьскѣхъ странахъ „přešli odsud do západních krajů (...) v západních krajích, v panonských a moravských krajích.“ LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon*, s. 393 uvádí, že se pojmem δύσις či δυσημὴ označuje západ či místo, kde zapadá slunce s doklady, které svědčí o tom, že se tak označuje Řím (1. list Klementův, List Římanům Ignáce z Antiochie) či západní část římské říše.

desetiletí po příchodu byzantské misie na Moravu, a záhy se objevují na slovanském Jihu, kde byly opisovány a citovány Klimentem Ochridským v jeho promluvách. Autor se v nich systematicky vymezuje proti skupině duchovních, kteří zastávají jiné pozice než byzantský klérus. Rozcházejí se hlavně v nauce o vycházení Ducha svatého, o možnosti oslavovat Boha jiným jazykem než latinsky, hebrejsky a řecky a v otázce zahrnování Uriela mezi archanděly. Skupinou, která tyto podmínky naplňuje, mohou být franctí kněží.

Není jisté, kde přesně korpus vznikl a zda to bylo na jednom místě. Jeho jednota je dána spíše autorem než místem. Nicméně autor se v nich vymezuje vůči naukám zastávaných Franky a k tomuto kontaktu mohlo docházet v oblastech, kam přicházeli franctí misionáři. Bez větší specifikace bychom tyto spory čekali na slovanském Západě v oblasti Velké Moravy či šířeji Panonie nebo v Bulharsku před vypovězením německých misionářů.

3.7 Shrnutí a nástin metody práce

Zkoumání teologické reflexe u Slovanů chceme opřít o excerpce z korpusu homilií, které vznikly koncem 9. století v místech, kde docházelo ke styku se západní, pravděpodobně franckou misí. Od příchodu Konstantina a Metoděje tedy dělí tyto texty přibližně čtyři desetiletí, jejich autor mohl znát arcibiskupa Metoděje. Jestliže již před příchodem byzantské misie můžeme počítat s jakousi alespoň základní znalostí křesťanské věrouky, zajímá nás, jakého pokroku za toto období teologie u Slovanů doznala a na jakou úroveň se dostala. S jakými tématy se mohli nedávno pokřtění Slované setkat, jakou terminologii přitom používali, o které zdroje se přitom se opírali. Bude zajímavé zkoumat, zda se u Slovanů vyskytly nějaké specifické teologické akcenty.

Za základní excerpční bázi tedy volíme soubor nedávno identifikovaných devíti homilií. Budeme se postupně zabývat pěti okruhy křesťanské teologie:

- 1) Bůh jeden a trojjediný
- 2) Stvoření a jeho struktury
- 3) Vykoupení: osoba Ježíše Krista a církve
- 4) Exegeze Bible
- 5) Recepce církevních Otců

V této práci se však omezíme pouze na první okruh.

Ačkoli v jádru naší práce leží zmíněný soubor homilií, podle vhodnosti budeme uvádět svědectví z dalších písemných pramenů, které nepochybně vznikly ještě v 9. století: *Život Konstantinův*, *Život Metodějův* a *Pochvala Konstantinu a Metodějovi*. Místy se rovněž odkážeme na *Život Klimentův*. Tento spis se nám bohužel nedochoval v původním slovanském znění, nýbrž v řeckém překladu pořízeném v 11. století. U tohoto pramene, a zejména v částech, kde se hovoří o aktuálních teologických sporech, je třeba si počínat obezřetně a počítat s možnými tendenčními modifikacemi.

Pro srovnání budeme také uvádět vhodné paralely z patristické literatury, aby vynikla kontinuita a diskontinuita, tradičnost a inovace slovanské teologie. V úvahu přicházejí texty psané latinsky, řecky a snad i starohornoněmecky, jelikož slovanské křesťanství se ve svém raném stádiu rozvíjelo v blízkosti těchto kultur a pod jejich vlivem.

Poznámka: Staroslověnské texty uvádíme v normalizovaném přepisu, v lokaci zmiňujeme folium základního rukopisu a řádek. Líc folia je označen písmenem **a**, rub **b**. V případě dvousloupcového rukopisu přistupují ještě jednou písmena **a** a **b**, **a** označuje první sloupec textu, **b** jeho druhý sloupec. Všechny překlady jsou naše, ledaže je výslovně uvedeno jinak.

4 De Deo uno

4.1 Bůh a vlastnosti božské substance

Bůh (БОГЪ) je jediné (ЄДИНЪ) nejvyšší jsoucnost (ΟΥΣΙΑ/СЪЦЬСТВО ΟΥΣΙΑ)³⁵ a přirozenost (ЄСТЬСТВО ΦΥΣΙΣ)³⁶. Název БОГЪ „Bůh“ se odvozuje od slova bohatý či bohatství (БОГАТСТВО), je vlastní slovanskému jazyku a je spojen s představou nejvyššího dobrého (ΠΡΩΒΛΑΓΜΙ)³⁷ Boha, který „štedře rozdává ze svého nesmírného a hojného bohatství, a proto je jeho jméno Bůh.“³⁸ Ostatně také řecké slovo οὐσία může znamenat majetek či bohatství, jako v Lk 15,12, tedy v příběhu o marnotratném synu. „Ten mladší řekl otci: „Otče, dej mi díl majetku (μέρος τῆς οὐσίας), který na mne připadá.““ Neznámý autor cyklu homilií hojně čerpá z řečí Řehoře Naziánského, které podle potřeby modifikuje a často se uchyluje k obvyklému apofatickému jazyku.

O věčnosti Boha homilie Nat i Anunt hovoří slovy Řehoře Naziánského: „Bůh vždy byl, je a bude, spíše vždy je.“³⁹ Sloveso „je“ souvisí s Mojžíšovým viděním hořícího keře na poušti v Ex 3,14, kdy se Hospodin představil slovy: „Já jsem jsoucí (עֲשֵׂה, אֶהְיֶה).“ Bůh „nemá počátek (ΝΗ ΠΑΥΑΤΤΑΚΑ) ani konec (ΝΗ ΚΟΝΨΥΝΗΖΙ).“⁴⁰

Jedním ze základních božské přirozenosti je, že je jednoduchá (ΠΡΟΤΖ)⁴¹ ve smyslu nesložená (ΝΕΣΛΟΖΕΝΖ).⁴² Předloha tvrzení, že „jednoduchost (ΠΡΟΤΖΙΝΙ) je vždycky v klidu (ΜΙΡΡΗΝΑ) a nezczitelná (ΝΕΟΤΖΙΕΜΜΗΝΑ)“⁴³ se nachází u Řehoře Naziánského. Autor homilií ji od něho přejímá a mírně ji modifikuje.⁴⁴ Jedinost, jednoduchost a dokonalost božské substance má za důsledek jeho neměnnost, stálost a neomylnost: „Pouze sám jediný Bůh

³⁵ Pent 63,7. Více ke slovanským ekvivalentům řec. οὐσία viz ΧΡΙΣΤΟΒΑ-ШОМОВА, Искра. Бог бе слово. Етюдю върху християнството, видяно през призмата на езика. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2016, s. 93–107.

³⁶ Pent 63,7

³⁷ JanBapt 49,3, řecky nejspíš *ὑπεράγαθος/πανάγαθος

³⁸ Anunt 313ba3–5

³⁹ Nat 134b7–8; Anunt 313aa23–24. Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 38,7/45,3 (PG 36, 317B/625C): θεός ἦν μὲν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται μᾶλλον δὲ ἔστιν αἰεὶ.

⁴⁰ Anunt 313aa27–28. Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 38,7/45,3 (PG 36, 317B/625C): ἔχει τὸ εἶναι μῆτε ἀρξάμενον, μῆτε παυσόμενον.

⁴¹ Bapt 186ba9. Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 40,7 (PG 36, 365B). Řec. nejspíš *ἁπλος, lat. simplex

⁴² Bapt 186ba9. Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 40,7 (PG 36, 365B). Řec. ἀσύνθετος

⁴³ Bapt 186ba4–8

⁴⁴ Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 40,7 (PG 36, 365C): ἀπλότης γὰρ εἰρηναία καὶ ἀστασίαστος „jednoduchost je v klidu a nepodléhá vnitřním rozbrojům“.

v ničem nechybuje, je vždy stálý (необратимъ), protože neexistuje nic většího než právě toto božství, na co by se mohl přeměnit.“⁴⁵

Nic není samo o sobě (само собою) dokonalé (свършено)⁴⁶ a soběstačné (всепотребен)⁴⁷, jedině Bůh.⁴⁸ K němu (до него) se však upíná touha (желание) každého tvora a nikdo ho nemůže překonat (надъ нь не можетъ взити)⁴⁹. Podobná slova se vyskytují v sedmé knize první Plotínovy *Enneady* nebo u Dionýsia Areopagity:

Stejně tak jako dobro k sobě všechny strhuje, tak i principiální a sjednocující božství je výsostným shromažďovatelem rozptýlených skutečností, všechny skutečnosti po něm touží jako po počátku, opoře a cíli⁵⁰.

Jako tvůrce všeho ničemu nepodléhá (нѣтъ одръжимъ) čas nevyjímaje. „Vždyť jako jejich tvůrce není pod nimi (нѣтъ во подъ сими)“⁵¹. „Nic vyššího (въше) a většího (воле) než on není, nebylo a nebude“⁵². Není tedy nikdo, kdo by mohl Boha obsáhnout, doslova „obejmout dokola (обати окръсть)“⁵³ a „v sebe vměstnat (взмѣстити въ са)“⁵⁴. Je neobsáhnutelný a nepostižitelný (неодръжимъ),⁵⁵ nesmírný (неизмѣримъ)⁵⁶ a nezměřitelný či nevyčíslitelný (неизътенъ)⁵⁷. Naopak Bůh „sám všechno v sobě všechno zahrnuje (одръжитъ)“⁵⁸.

Důležitým symbolem, k němuž se křesťanská tradice uchyluje při pojednávání o Bohu, je světlo a pomocí jeho charakteristických vlastností ilustruje některé Boží vlastnosti. To má nepochybně svoje kořeny v biblické teologii (srov. J 1). V homiliích Nat a Bapť je tato nauka přejímána skrze řeči Řehoře Naziánského a známou tzv. sluneční

⁴⁵ Bapť 186ba4–8. Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 40,7 (PG 36, 365B): ἐπειδὴ γὰρ τὸ μὲν μηδὲν ἁμαρτεῖν ἐστὶ θεοῦ καὶ τῆς πρώτης καὶ ἀσυνθέτου φύσεως... „neboť v ničem nechybovat je vlastní Bohu, první a nesložené přirozenosti...“.

⁴⁶ Řec. nejspíše *τέλειος

⁴⁷ Řec. nejspíše *ἀπροσδεής

⁴⁸ Ang 156a4–6

⁴⁹ Bapť 185bb22–24

⁵⁰ Dionýsios Areopagita, *De divinis nominibus* IV,4 (PG 3, 700B): Καὶ ὡς περ πάντα πρὸς αὐτὴν ἡ ἀγαθότης ἐπιστρέφει καὶ ἀρχισυναγωγὸς ἐστὶ τῶν ἐσκεδασμένων ὡς ἐναρχικὴ καὶ ἐνοποιὸς θεότης, καὶ πάντα αὐτῆς ὡς ἀρχῆς, ὡς συνοχῆς, ὡς τέλους ἐφίεται.

⁵¹ Nat 134b9–10. Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 29,3 (PG 36, 77B): οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος.

⁵² Bapť 185bb25–27

⁵³ Nat 134b12, Bapť 185bb24–25

⁵⁴ Nat 134b12–13. Nejbližší řecký pojem by zněl *ἄχωρητος „neobsáhnutelný“

⁵⁵ Anunt 313ab5, řecky nejspíše *ἀκατάληπτος, lat. *incomprehensibilis

⁵⁶ Nat 134b11. Řec. nejspíše *ἀμέτρητος

⁵⁷ Nat 134b11. Řec. nejspíše *ἀναρίθμητος

⁵⁸ Anunt 313aa26–27. Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 38,7/45,3 (PG 36, 317B/625C): ὅλον γὰρ ἐν αὐτῷ συλλαβόν.

metaforu.⁵⁹ V Bapť čteme: „Pro svět inteligentní (въ оумьньицъ) a inteligibilní (γιοεμζιιцъ) je (Bůh) tím, čím je slunce ve světě viditelném (видимъицъ)“⁶⁰. V Nat zní pasáž podobně: „Čím je slunce pro věci viditelné, tím je Bůh pro věci neviditelné (невидимъиимъ), ale poznatelné (вѣдомъиимъ) a inteligibilní (γιοεμζиимъ)“⁶¹. Obě přitom vycházejí z Řehořovy 40. řeči, kde tato slova znějí následovně: „V inteligibilním světě (ἐν νοητοῖς) je (Bůh) tím, čím je slunce ve světě viditelném (ἐν αἰσθητοῖς)“⁶².

Bůh jako světlo je tedy zdrojem inteligibility nehmotného světa. Ve zkoumaných textech je po vzoru Řehoře Naziánského⁶³ nahlížen jako světlo neposkvrněné (вексвръньици),⁶⁴ nekonečné (векконъъньици),⁶⁵ nedotknutelné (некасцѣмъици)⁶⁶ a neproměnlivé (не прѣмъьноуѣ са)⁶⁷. V tomto výčtu došlo ve slov. rukopisné tradici nejspíš k posunu, jelikož existují varianty, které jsou textu Řehoře Naziánského mnohem věrnější: původně bylo řec. ἀκρότατον „nejvyšší, vrcholové“ – sémanticky bohaté slovo – přeloženo dvěma výrazy (tzv. hendiadys), jako světlo „nejvyšší“ (κραινъньици) „dokonalé“ (конъъньици), Tyto výrazy jsou ovšem méně obvyklé. Záhy pak došlo zřejmě vlivem širší tradice ke změně, takže místo „nejvyššího“ světla čteme „neposkvrněné“, a místo světla „dokonalého“ čteme „nekonečné“.

Co do poznatelnosti je toto světlo podle slov Řehoře Naziánského myslí nepostižitelné (ни оумомъ изоумьнь), slovem nevystižitelné (ни словомъ изглаголанъ)⁶⁸, k čemuž autor homilie Bapť dodává, že je nelze obsáhnout (ни одръжаниемъ обатъ)⁶⁹ ani se mu přiblížit a dotknout se ho (ни прикосновець).⁷⁰ K tomu lze dodat, že Bůh je neviditelný (невидимъици)⁷¹, nepochopitelný (неизоумъньици)⁷² a nevyzpytatelný (неислѣдованъици)⁷³.

⁵⁹ Řehoř Naziánský ji přejímá od Platóna, srov. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38–41*, SC 358, ed. Claudio Moreschini, trad. Paul Gallay, Paris: Cerf, 1990, s. 204, pozn. 3.

⁶⁰ Bapť 185bb14–19

⁶¹ Nat 134b19–21

⁶² Řehoř Naziánský, *Oratio 40,5* (PG 36, 364B).

⁶³ Řehoř Naziánský, *Oratio 40,5* (PG 36, 364B): Θεὸς μὲν ἐστὶ φῶς τὸ ἀκρότατον, καὶ ἀπρόσιτον „Bůh je světlo nejvyšší a nepřístupné“

⁶⁴ Nat 134b14, Bapť 185bb9, obvykle místo řec. *ἀκλιδωτος, srov. Mdr 7,26 či také *ἀμίαντος, *ἄσπιλος.

⁶⁵ Bapť 185bb9

⁶⁶ Nat 134b15, Bapť 185bb10, zde na místě řec. ἀπρόσιτον „nepřístupný“.

⁶⁷ V řec. by mohlo být např. *ἀναλλοίωτος. Na rozdíl například od viditelného světla nebeských objektů, které se mohou zatmívat.

⁶⁸ Bapť 185bb10–11. Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio 40,5* (PG 36, 364B): οὔτε νῶ καταληπτόν οὔτε λόγῳ ῥητόν „(Bůh je světlo...), které nelze myslí pochopit ani slovem vystihnout“.

⁶⁹ Bapť 185bb12, řec. *ἀκατάληπτος

⁷⁰ Bapť 185bb13, řec. *ἀπρόσιτος

⁷¹ Anunt 313ab6, řec. *ἀόρατος

⁷² Anunt 313ab7, řec. *ἀνεπινόητος

⁷³ Anunt 313ab6, řec. *ἀνεξιχνίαστος

Když autor zkoumaných homilií hovoří o Bohu jako jediné a nejvyšší substanci a zabývá se jeho vlastnostmi, vychází často z řečí Řehoře Naziánského, které podle potřeby interpretuje, upravuje a používá přitom klasické výrazy, které patří k apofatickému proudu teologie.

4.2 Boží transcendence

Soubor homilií se v otázkách transcendence Boha a jeho poznatelnosti opět opírá o autoritu Řehoře Naziánského, jehož učení je interpretováno prismaticem Dionýsia Areopagity a dalších pozdějších autorů.

V předchozím oddíle (4.1) jsme viděli, že Bůh všechno přesahuje a ničemu stvořenému nepodléhá, vymyká se běžným kategoriím a uniká pokusům o uchopení, jedním slovem, je transcendentní. Transcendence Boha je v homiliích vyjádřena zajímavým způsobem:

[Bůh] je v nejsoucích jsoucím a ve jsoucích nad jsoucím, v nedobrych je dobrým a v dobrých předobrym, v bezmocných mocným a v mocných všemohoucím, v nemoudrých moudrým a v moudrých přemoudrým⁷⁴.

Tato poetická vyjádření, plná paradoxů a oxymorů, vznikla nejspíš vlivem Dionýsia Areopagity. Nejbližší paralela, kterou se mohl autor homilií inspirovat, se nachází spíše *O božských jménech*:

Ve věcech nedokonalých je [Synovo božství] dokonalé a zastává roli původce dokonalosti, v dokonalých věcech je nedokonalé jako to, co překonává či předchází veškerou dokonalost. V podobách je bez podoby jako ten, který přesahuje veškerou podobu. Je jsoucnech ve všech jsoucnech, ale neposkvrněně je překonává a nadpřirozeně přesahuje veškeré jsoucno. [...] Je plností v nedostatečných a nejvyšší plností v plných⁷⁵.

4.3 Boží nepoznatelnost

Ontologický rozdíl, který dělí Boha od stvořených bytostí, má kromě jiného svoje důsledky v oblasti Boží poznatelnosti. Řehoř Naziánský ve 40. řeči učí, že Bůh „je schopen sebe nazírat (ἐαυτοῦ θεωρητικόν) a v plnosti pojmovat (καταληπτικόν)”⁷⁶.

⁷⁴ Anunt 313aa29 – 313ab5

⁷⁵ Dionýsios Areopagita, *De divinis nominibus* II,10 (PG 3, 648CD): [θεότης] τελεία μὲν ἐστὶ ἐν τοῖς ἀτελέσιν ὡς τελεράρχης, ἀτελής δὲ ἐν τοῖς τελείοις ὡς ὑπερτελής καὶ προτέλειος, εἶδος εἰδοποιὸν ἐν τοῖς ἀνειδέοις ὡς εἰδεάρχης, ἀνειδέος ἐν τοῖς εἶδεσιν ὡς ὑπὲρ εἶδος, οὐσία ταῖς ὅλαις οὐσίαις ἀχράντως ἐπιβατεύουσα καὶ ὑπερουσίως ἀπάσης οὐσίας ἐξηρημένη [...] πλήρης ἐν τοῖς ἐνδεέσιν, ὑπερπλήρης ἐν τοῖς πλήρεσιν.

⁷⁶ Řehoř Naziánský, *Oratio* 40,5 (PG 36, 364B).

Ze stvořených jsoucien je Bůh vnímatelný pouze myslí (ТЪКМО ΟΥΜΟΜЪ ΥΠΟΚΕΜЪ)⁷⁷, řecky νοῦς, pojem, který v sobě zahrnuje intelekty nejen lidské, ale také andělské. Přesto však nejhlubší poznání Boha zůstává stvořeným bytostem skryté a nedostupné:

Neboť žádná přirozenost (родъ), která se rodí (ρᾱждαιεμъи) a podléhá zkáze (истлѣмъи), nemůže snést (не можемъ тръпѣти) čisté a nahé božství (чиста бо и нага божьства)⁷⁸.

Beze zbytku nepoznateľné je to, co je Bůh sám (ѡже ѡтъ самъ)⁷⁹. Na jiném místě se používá výraz *logos* či definice (слово божие), řec. *λόγος, a nejedná se přitom o Slovo, druhou božskou osobu⁸⁰. Na tomto *logu* nelze mít podíl (непричастъно), to znamená, že „se nesdílí (ѡже са не причацаѣтъ) a s nikým jiným nevstupuje do styku (ни приобщаѣтъ же са иноумъ ничесомъже), člověk ani anděl je nemůže zaslechnout (слъшано) ani pochopit (разоумѣти)“⁸¹. V textu Anunt následuje pasáž Dionýsia Areopagity, která přejímá biblický verš ze Sd 13,18: „Proč se ptáš na moje jméno (имене моего)? Vždyť je podivuhodné (дивъно)“⁸²!

Dalším poznáním, k němuž nemají přístup stvořené bytosti, je to, *jak* Bůh je. Výše citovaná pasáž ze 40. řeči Řehoře Naziánského je ve slovanské homilii rozšířena a doplněna následujícím způsobem: „Pouze (Bůh) sám poznává (сѣбѣтъ) to, jak je (ѡкоже ѡтъ), vidí se a chápe“⁸³. Domníváme se, že slova ѡкоже ѡтъ zde nemají být interpretována v deklarativním smyslu (ѡкоже ὅτι „že“), tedy „že Bůh jest“, protože to je skutečnost zřejmá i inteligentním tvorům pozorujícím stvoření⁸⁴, nýbrž v adverbialním

⁷⁷ Anunt 313ab7–8. Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 38,7 (PG 36, 317BC): καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως „Pouze myslí je (Bůh) poznáván jako ve stínu, a přitom ještě nejasně a částečně.“

⁷⁸ Bap 186bb27–29, Nat 136b15–23. Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 39,13 (PG 36, 349B): ἐπειδὴ καθαρὰν αὐτοῦ τὴν θεότητα φέρειν οὐ τῆς ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ φύσεως „protože přirozenost podléhající vzniku a zániku nemůže snést jeho čisté božství.“ Vztaženo zejména na Kristovo božství a důležitost lidství pro zjevení Boha.

⁷⁹ Anunt 313ab8–9. Srov. *Scholia in De divinis nominibus* (PG 4, 224D): τὸ δὲ τί ἐστὶν ὁ θεὸς, πᾶσιν ἐστὶν ἀνεπινόητον „co je Bůh nemůže nikdo pochopit“.

⁸⁰ Nat 135b11

⁸¹ Anunt 135b11–14. Sloveso причастити odpovídá řec. μετέχειν, μεταλαμβάνειν a приобщаѣти řec. κοινωνεῖν. Tedy adjektivum непричастънъ „ten, který se nesdílí“ může být slovanským ekvivalentem řec. *ἀμέτοχος, *ἀμετάληπτος, *ἀκοινωνήτος.

⁸² Nat 135b15–16. Srov. Dionýsios Areopagita, *De divinis nominibus* I,6 (PG 3, 593D): ἵνα τί ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου; καὶ τοῦτο ἔστι θαυμαστόν.

⁸³ Bap 185bb27–28. Spojení ѡкоже ѡтъ v tomto významu se dále vyskytuje v Anunt 313ab9.

⁸⁴ V Anunt 313ab11–13 je citován tento známý verš Mdr 13,5: σὺς βελικιστῆρι βο и добротѣи тваремъ ραζмишилаемъ творьць и хъ видимъ ѡтъ, ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται „Neboť z velikosti a krásy tvorů může být srovnáním poznán původce jejich bytí (СЕР).“ Klíčový pojem ἀναλόγως v СЕР přeložený „srovnáním“ má v Anunt ekvivalent ραζмишилаемъ, snad instrumentál od slova ραζмишилаи „mysl“ v nedoloženém smyslu „úvaha (?)“. V *Životě Metodějově* 1 je v tomto verši použito spojení по ραζмыслию „po úvaze“, v Supraslském kodexu (534,2) по взраждению „podle řazení/uspořádání“.

smyslu (также πῶς „jak“). Za slovy также и҃тъ se pravděpodobně ukrývá řecké spojení *τὸ πῶς εἶναι „způsob přebývání“, známé např. z teologie Maxima Vyznavače. Pravděpodobně by bylo možné k němu z logiky věci přiřadit řecký pojem *τρόπος „způsob (prebývání)“⁸⁵.

Shrňme tedy, že stvořené intelekty nemají přístup k nejhlubšímu poznání Boha, jeho *logos* a *tropos* jsou nepoznatelné.

4.4 Boží částečná poznatelnost

Jakmile je jasně postulována Boží transcendence a stanoveny limity jeho poznání či obecně sdílení vůči stvořeným bytostem, můžeme si klást otázku, co je nám vlastně o Bohu přístupné. Zmiňovali jsme, že přese všechno lze ze stvoření usuzovat na velikost a krásu Stvořitele, na jeho existenci (srov. pozn. 84) či dokonce, že se Bůh lidem zjevuje a sděluje jim svoje jméno (srov. pozn. 82).

4.4.1 Mezi transcendencí a poznatelností Boha

Autor přejímá úryvek z Řehoře Naziánského, že „*pouze Bůh se jako jediný dokonale poznává, nazírá a objímá*“⁸⁶. To však není překážkou, „*aby ho tvorové nikoli neviděli* (ΔΑ ΙΕΓΟ ΒΗΔΑΠΤΖ ΝΕ ΝΕ ΒΙΔΕΒΛΙ), *ale vnímali* (ΝΖ ΥΙΟΛΙ) *a nazírali* (ΒΙΔΕΒΛΙ), *že je Tvůrce světa viditelného i neviditelného*“⁸⁷, a tak „*dává* (ΠΟΔΑΤΑ) *něco málo* (ΜΑΛΟ) *těm vně sebe* (ΒΖΝΕΨΗΝΖΙΜΜΖ)“⁸⁸, řecky ὀλίγα τοῖς ἔξω χεόμενον „*něco málo vylévá k těm, kteří jsou vně*“. Na tomto místě došlo k zajímavému posunu mezi řeckým a slovanským textem. Sloveso χέομαι „rozlévat (se)“ pochopeno jako deponentní a přeloženo aktivním participiem ποδατα, jehož podmětem je Bůh. Přestože řec. ὀλίγα může mít i adjektivní platnost, zdá se, že autor Bapt je pochopil jako adverbium μαλο „poskrovnu, trochu“. Sloveso χέομαι dosl. „vylévám“ má silný nádech novoplatonismu, kde označuje vznik emanací přetékáním prvotního principu.⁸⁹ Volbou slovesa ποδατι „podat, předat“ se autor vědomě vzdaluje od těchto interpretací, které jsou křesťanství cizí. Co přesně znamená ono „málo“ není v Bapt řečeno, stejně jako z řeckého textu nevyplývá, proč k tomuto

⁸⁵ V Maximově teologii nejčastěji vystupuje jako ekvivalent k termínu τρόπος (ὕπαρξεως) „způsob (prebývání)“. V korelaci s pojmem λόγος definujícím podstatu (οὐσία) dovoluje diferencovat jednotlivé hypostaze, které se od sebe liší právě způsobem (τρόπος), jakým se v nich podstata uskutečňuje (τὸ πῶς εἶναι). Tuto kategorii však lze vztáhnout i k božské substanci na nevyzpytatelnost způsobu, jakým ve své transcendenci přebývá.

⁸⁶ Bapt 185bb27–28. Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 40,5 (PG 36, 364B).

⁸⁷ Bapt 185bb29 – 186aa2

⁸⁸ Bapt 185bb29. Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 40,5 (PG 36, 364B): ὀλίγα τοῖς ἔξω χεόμενον.

⁸⁹ Srov. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 38–41, s. 77–81.

vylévání dochází. Autor Bapt však toto místo interpretuje ve prospěch přirozeného poznání existence Boha jako Tvůrce.

4.4.2 „To, co je od Boha“

V pasážích, které jsme zmiňovali výše (4.3) a které hovořily o nepoznatelnosti hlubin Božích, nacházíme zmínky o skutečnostech, které jsou z Boha vnímatelné. Bůh je poznatelný „z toho, co je od něho (ἰαχε σπῑτς οὔτς ηνεγο)“ a „z toho, jaké jsou (ι ιακωβαχε σπῑτς)“, tedy z jejich povahy⁹⁰. Tato část se vzdáleně podobá pasáži z 38. řeči Řehoře Naziánského, že si lidská mysl dělá mlhavou představu o Bohu nikoli na základě toho, co se týká přímo Boha samotného, „co je v něm (οὐκ ἐκ τῶν κατ’ αὐτόν)“, nýbrž na základě toho, „co s ním souvisí a co na něm záleží (ἀλλ’ ἐκ τῶν περὶ αὐτόν)“⁹¹.

Na jiném místě korpusu homilií se praví: „Tvrdí-li někdo, že pochopil nebo nahlédl něco jiného nad tím, (co nahlédli svatí Otcové), nepochopil a nenahlédl (Boha) samotného (τογο σαμογο), ale skutečnosti, které z něho vycházejí (ἰαχε σπῑτς βζιλα οὔτς ηνεγο ιαχοδατς)“⁹². Tento úryvek z Nat vznikl autorským rozšířením pasáže z Dionýsiova *Prvního dopisu*.⁹³ Naše informace obohacuje především o výraz, jímž je opisován proces šíření skutečností, které je tvor z Boha schopen postřehnout: je jím sloveso „vycházet (ιαχοδιπτι)“. Z perspektivy řeckého jazyka však za ním nelze vidět sloveso *προέρχεσθαι „vycházet“ v biblickém smyslu (J 15,26), vyhrazené vycházení Ducha svatého, jak uvidíme dále (5.4.3), nýbrž spíše ve smyslu platonizujícím jako ekvivalent k řec. προιέναι, προάγειν a související s termínem πρόοδος „vycházení, emanace“.

4.4.3 Pohyby božské substance

Mezi Bohem a stvořením existují trvalé vazby, popsané v předchozím oddíle (4.4.2), které působí, že jednotliví tvorové existují, trvají a směřují k svému naplnění. Bůh se o své stvoření ve svojí prozřetelnosti stará a řídí je. Podle Nat má lidská přirozenost, potažmo celé stvoření v Bohu svoji příčinu, „od něho je/pochází (οὔτς ηνεγοχε ηεστς)“, „v něm trvá (ο ηνεμςχε πρβζιβαηετς)“ a „jím se uchovává/je řízeno (ιμςχε σζδρζжитς

⁹⁰ Anunt 313ab9–10

⁹¹ Řehoř Naziánský, *Oratio* 38,7 (PG 36, 317C)

⁹² Nat 135a21–24. Spojení ἰαχε σπῑτς βζιλα οὔτς ηνεγο ιαχοδατς působí značné interpretační potíže. Kumulace prézenta σπῑτς a participia βζιλα je neobvyklá, dále není zřejmé, jak na ně navazuje vazba οὔτς ηνεγο ιαχοδατς. V pramenech dostupných v rámci databáze *Thesaurus linguae graecae* jsme objevili, že by mohlo jít o transpozici aristotelského pojem τὸ τί ἦν εἶναι, do latiny překládaný jako quidditas, je esence, nakolik je inteligibilní a vyjádřitelná definicí. Asklepios píše, že „quidita je vyjádřením či zjevením podstaty“ ἢ οὐσία ἢς ἐστι δηλωτικὸν τὸ τί ἦν εἶναι.

⁹³ Srov. Dionýsios Areopagita, *Epistula* I (PG 3, 1065A): καὶ εἴ τις ἰδὼν θεὸν συνήκεν, ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν ἐώρακεν, ἀλλὰ τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων „I kdyby Boha někdo spatřil a pochopil, co viděl, neviděl jeho samotného, ale některou ze skutečností, které ho obklopují a jsou poznatelné.“

α)“⁹⁴. Vůči těm, kdo jsou předmětem prozřetelnostního působení (να προμτζισημεματα) a řízení (στροιμματα)⁹⁵ se podle slov Nat „*Bůh pohybuje (δωκιετς α) trojím způsobem: přímo (πριεμζι), zakřiveně/šroubovitě (λκκο) a kruhovitě (οκρπγλο)*“⁹⁶. Poněvadž je božská substance dokonce dokonalá a tedy nehybná, slovo „pohyb“ lze na ni aplikovat pouze v analogickém smyslu. Prezentovaná nauka má svoje opory u Dionýsia Areopagity ve spise *O božských jménech*:

Pohyby nehybného Boha lze slovem opřevát tak, jak se o Bohu sluší. Přímý, neuhýbavý pohyb je třeba chápat jako přímé vycházení působení a vznik všech věcí z Boha, pohyb šroubovitý, vyjadřuje vycházení při zachování stálosti a plodný klid. Naproti tomu pohyb kruhový představuje jak totožnost, tak schopnost obsáhnout věci prostřední i na okrajích, obsahující i obsažené, a dále také návrat všech věcí z (Boha) vzešlých zpět k Bohu.⁹⁷

Chápeme-li správně úvahy autora Nat, každou z prozřetelnostních operací lze spojit s jedním druhem nehybného pohybu Boha. Akt stvoření a přivedení k bytí (*exitus*) souvisí s přímým pohybem, s pohybem helikoidálním souvisí s udržováním tvorů v bytí a prozřetelnostní péče o tvorstvo, kruhový pohyb pravděpodobně souvisí s uchováním a směřováním tvorů k naplnění (*reditus*).⁹⁸

4.4.4 Rozhodující pasáž: dobro, které se šíří a sdílí

Zásadním textem pro pochopení autorova postoje k těmto skutečnostem závislým na Bohu je interpretace jedné pasáže z Řehořovy 38. řeči, resp. 45. řeči. Tentýž úryvek se vyskytuje jednak v Ang, jednak v Anunt v částech věnovaných stvoření světa, pokaždé s drobnými odchylkami. Pro snadnější srovnání uvádíme text ve sloupcích vedle sebe.

⁹⁴ Nat 135b3–4

⁹⁵ Nat 135b6, srov. Dionýsios Areopagita, *De divinis nominibus* IX, 9 (PG 3, 916C): κινεῖσθαι γὰρ αὐτὸν εὐσεβῶς οἰητέον ... ἀλλὰ τὸ εἰς οὐσίαν ἄγειν τὸν θεόν καὶ συνέχειν τὰ πάντα καὶ παντοίως πάντων προνοεῖν καὶ τὸ παρεῖναι πᾶσι τῇ πάντων ἀσχετῶ περιοχῇ καὶ ταῖς ἐπὶ τὰ ὄντα πάντα προνοητικαῖς προόδοις καὶ ἐνεργεῖαις. „*Pohybovat se je třeba chápat v souladu se zbožností (tedy analogicky pozn. překl.) ... pro Boha znamená přivádět k bytí, obsahovat všechno a všemožně se o všechno prozřetelností starat, být ve všech přítomen objetím, na němž nelze mít podíl, prostřednictvím prozřetelnostních vycházení a působení na všechna jsoucná.*“

⁹⁶ Nat 135b5–6

⁹⁷ Dionýsios Areopagita, *De divinis nominibus* IX, 9 (PG 3, 916C): Ἀλλὰ καὶ κινήσεις θεοῦ τοῦ ἀκινήτου θεοπρεπῶς τῷ λόγῳ συγχωρητέον ὑμνήσαι. Καὶ τὸ μὲν εὐθὺ τὸ ἀκλινὲς νοητέον καὶ τὴν ἀπαρέγκλιτον πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ τῶν ὄλων γένεσιν, τὸ δὲ ἐλικοειδὲς τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν, τὸ δὲ κατὰ κύκλον τὸ ταῦτον καὶ τὸ τὰ μέσα καὶ ἄκρα, περιέχοντα καὶ περιεχόμενα συνέχειν καὶ τὴν εἰς αὐτὸν τῶν ἀπ’ αὐτοῦ προεληλυθότων ἐπιστροφὴν. Překlad „spirálovitý pohyb“ považujeme za nesprávný. Složením kruhového a přímého pohybu totiž vzniká šroubovice, jejíž průměr se nemění, naproti tomu u spirály se průměr kružnice zmenšuje. Srov. CHVÁTAL, Ladislav. Pohyb přímý, kruhový a spirálovitý v řecké antické filosofické tradici. Příspěvek k diskuzi o filosofických zdrojích Maxima Confessora. In HUŠEK, Vít – CHVÁTAL, Ladislav – PLÁTOVÁ, Jana (ed.). *Miscellanea patristica*. Brno: Centrum demokracie a kultury, 2007, s. 87–113.

⁹⁸ Pokud se však tyto projevy navenek absolutizují, „hypostatizují“ a ztotožňují s bohy, vzniká mnohobožství. „to, co z Boha vychází, někteří nazývají bohy, jako například pohané“ (Nat 135a24–26). Srov. ROCQUES, René. *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Théologie 29. Paris: Aubier, 1954, s. 79, pozn. 2.

Řecký text spolu s velmi doslovným slov. překladem z 10. století umísťujeme pod sloupce:

Ang 154b5–8	Anunt 313ab29 – 313ba2
(Bůh) se totiž nemohl spokojit s pohybem (ДВИЗАНІЕМЪ) vlastního nazírání (своего видѣніа), ale chtěl, aby se jeho milost (БЛАГОДѢТЬ) rozlila (ДА СА БЪИ ПРОИПАЛА) a ve větší míře přešla (прѣшьла) <u>na jeho dobrodiní (на БЛАГОДѢАНІЕ ЕГО)</u> , což je vrchol jeho dobrotivosti.	Protože tato předobrá milost (πρῶβλαγμα σὶν БЛАГОДѢТЬ) nechtěla, aby byla pouze sama, ale aby se rozlila (ДА СА БИ ИЗПАЛА) a přešla (προшьла/пришьла) <u>na působení milosti (на ДѢТЕЛИ БЛАГОДѢТЬНЪИА)</u> – na svoje přemnohé neprobádatelné bohatství, proto má také jméno Bůh.
Řehoř Naziánský, <i>Oratio</i> 38,9/45,5 (PG 36, 320C/629A)	
Protože dobrotivosti (ἀγαθότητι) nestačilo, aby se pohybovala (τὸ κινεῖσθαι) pouze nazíráním sebe samotné (τῆ ἑαυτῆς θεωρίᾳ), ale bylo třeba, aby se dobro (ἀγαθὸν) rozlilo (χεθῆναι) a přešlo (ὀδεῦσαι) na co největší množství bytostí schopných je přijímat (ὡς ἐπὶ πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα) – to je totiž vrchol dobrotivosti.	
Slovanský překlad z 10. století ⁹⁹	
Protože dobrotivosti (БЛАГОСТЪИНИ) nestačilo, aby se pohybovala (ѣже ДВИЗАТИ СА) pouze poznáváním a nazíráním sebe samotné (своимъ разумомъ и видѣніемъ), ale bylo třeba, aby se dobro (БЛАГОУГОУМОУ) rozdalo (РАЗДАНОУ БЪИТИ) a přecházelo (ХОДИТИ), <u>aby bylo co největší množství bytostí schopných přijímat slítování</u> (ѣко да мѣножаніемъ бѣти помилуемъимъ) – to je totiž vrchol dobrotivosti.	

Rozhodujícím místem, které ovlivňuje chápání celé pasáže, je interpretace participia τὰ εὐεργετούμενα. Tento mediopasivní tvar slovesa εὐεργετεῖν „prokazovat dobrodiní“ lze totiž interpretovat dvěma způsoby:

1/ jednak ve smyslu pasivním (slov. překlad z 10. stol), který je v tradici doložen např. u Jana Damašského (cca 650 – cca 750)¹⁰⁰;

2/ jednak ve smyslu aktivním jako dynamické mediopasivum (Ang a Anunt).

Ve zkoumaných homiliích je interpretační linie ve prospěch dynamického média zřetelná. Můžeme však uvést příklady dvou pokusů, jeden u Maxima Vyznavače (580 –

⁹⁹ БРУНИ, Алессандро Мария. *Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина*, т. 1. Москва: Институт всеобщей истории РАН, 2010, s. 275–276.

¹⁰⁰ Jan Damašský tato slova cituje dvakrát a pokaždé je chápe stejně. 1/ Ve *Výkladu pravé víry* vysvětluje slovo τὰ εὐεργετούμενα z Řehořovy homilie tím, že je převádí na pasivní tvar, který doprovodí vysvětlením. V části o díle stvoření říká (*De fide orthodoxa* 16; PG 94, 864C): „Protože se dobrý a předobrá Bůh nemohl spokojit s nazíráním sebe samotného, nýbrž z přemíry svojí dobrotivosti pojal úmysl, aby vznikly nějaké bytosti, kterým bude prokázáno dobrodiní (εὐεργετηθησόμενα) a která budou moci mít podíl (μεθέξοντα) na jeho dobrotě (τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος).“ 2/ V tomtéž duchu se nese adaptace Řehořových slov v homilii *In Transfigurationem* 16 (PG 96, 569BC): „Jelikož všechny krásné věci mají svůj čas – „každá věc má svůj čas (Kaz 3,1),“ jak řekl Salomoun – nemohli si ti, kteří byli zde (τοῖς αὐτοῖς), nechávat krásu pouze pro sebe (τὸ καλὸν περικλείεσθαι, tj. svědkové proměnění), ale dobro se mělo vylít a přenést (χεθῆναι καὶ ὀδεῦσαι) na všechny věřící, aby bylo co nejvíce účastníků takového dobrodiní (τοὺς τῆς εὐεργεσίας μεθέξοντας).“

662), druhý u Ondřeje Krétského (cca 660 – 740), které chronologicky předcházejí zkoumané homilie a v nichž se objevují náznaky této interpretace.

Maxim Vyznavač v 35. *Ambiguo* komentuje slova Řehoře Naziánského a poznamenává:

Na tento problém jsem se zeptal často zmiňovaného, velkého a moudrého starce a ten řekl, že velký a božský Řehoř těmito slovy míní Boha, který je neustale tentýž sám v sobě, protože je jeden v pravém slova smyslu, nemá vůbec nic, co by poznával jako odlišné od své přirozenosti, ale má v sobě pouze neproniknutelnou, bezpočáteční, nekonečnou a neobsáhnutelnou jedinnost. Z ní se „na základě nesmírné štědrosti“ rozlévá dobrota a věci přecházejí z nebytí k bytí, trvají a samy se chtějí všem sdílet obdobným způsobem v závislosti na povaze každého bez jakéhokoli poskvrnění tím, že budou každému udělovat sílu k bytí a trvání, jak praví svatý a božský Dionýsios Areopagita: „Jedno je třeba na Bohu opěvat cestou odstraňování či negace, opěvat Boha, který svou dobrotou přivedl k bytí celý řád duchovních skutečností a uspořádání věcí viditelných, v každém stvořeném přiměřeně a nezmenšeně přebývá nevýslovným úradkem moudrosti, a přitom jej nelze žádným konceptem ani způsobem obsáhnout. Některé věci ho zobrazují víc díky štědrému vylití dobroty, jiné průměrně a další jen do určité míry.“ Podle mé nevědomosti tedy slova „dobro se rozlévá a šíří“ nejspíš znamenají, že Bůh, který je jeden, se přiměřeně zmnožuje sdílením dober s bytostmi, které jsou schopné je přijímat¹⁰¹.

Ještě výraznější nám přijde pasáž z *homilie na Proměnění Páně* od Ondřeje Krétského, která je ve skutečnosti adaptací zkoumaného úryvku z Řehoře Naziánského:

Jestliže totiž není nic, čemu by dobro na sobě odpíralo podíl, na něm nelze mít podíl v úplnosti, ale každému se dává v míře, jaké je ho schopen, a způsobem, který je každé věci vlastní. Dobro se ke všem šíří (ὁδεῦον ἐπὶ πάντα) díky nejvyšší dobrotivosti (δι' ἄκραν ἀγαθότητα) prostřednictvím přebohatých paprsků (ταῖς ἀπειροδώροις ἐλλάμψεσιν) a rozlévá se (προχεόμενον)¹⁰².

¹⁰¹ Maxim Vyznavač, *Ambigua ad Ioannem* 35 (PG 91, 1288–1289): Ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου, εἰς τό Ἐπει δὲ οὐκ ἴρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ' ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα. Τὸν πολλάκις εἰρημένον μέγαν ἐρωτήσας περὶ τούτου καὶ σοφὸν γέροντα δηλοῦν ἔφη διὰ τούτων τὸν μέγαν καὶ θεοφόρον Γρηγόριον τὸ τὸν αὐτὸν Θεὸν ἐν ἑαυτῷ μόνον, οἷα δὴ ἓνα κυρίως ὄντα, μηδὲν ἑαυτῷ τὸ παράπαν συνεπινοούμενον ἔχοντα κατὰ τὴν φύσιν διάφορον, ἐν ἑαυτῷ τε μόνον ἔχοντα τὴν ἀπειρόδητον, ἀναρχόν τε καὶ ἄπειρον καὶ ἀκατάληπτον μονιμότητα, ἐξ ἧς “κατὰ ἀπειρόδωρον χύσιν” ἀγαθότητος τὰ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραγαγεῖν τε καὶ ὑποστήσασθαι, θελήσαι καὶ ἑαυτὸν ἀναλόγως τοῖς ὅλοις καὶ τῷ καθ' ἕκαστον ἀχράντως μεταδοῦναι τὴν πρὸς τὸ εἶναι καὶ διαμένειν ἐκάστῳ χαριζόμενον δύναμιν, κατὰ τὸν ἅγιον καὶ θεοεἰκελον μέγαν Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην φάσκοντα, “τὸ ἐν ὑμνητέον ἐπὶ Θεοῦ, τῷ πάντων ὑπεξαιρεῖσθαι, εἰς τὸ εἶναι ἀγαθότητι παραγαγόντα τὴν τε τῶν νοητῶν πᾶσαν διακόσμησιν καὶ τὴν τῶν ὁρατῶν εὐπρέπειαν, ἀναλόγως ἐκάστῳ τῶν κτισμάτων κατὰ τινὰ λόγον ἀπόρρητον σοφίας ἀμειώτως ἐνυπάρχειν, καὶ μηδενὶ τρόπῳ τὸ σύνολον πάλιν κατέχεσθαι, τοῖς μὲν κατὰ περιττὴν ἀγαθόδωρον χύσιν, τοῖς δὲ μέσως, τοῖς δὲ τὸ κατὰ τι γοῦν ἐξεικονίζειν αὐτὸν δύνασθαι.” Καὶ τοῦτο ἂν εἴη τυχόν, κατὰ τὴν ἐμὴν ἀφροσύνην, “τὸ χεῖσθαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεύειν,” τὸ τὸν ἓνα Θεὸν ἀναλόγως πρὸς τὰ δεκτικὰ τῇ μεταδόσει τῶν ἀγαθῶν πληθύνεσθαι.

¹⁰² Ondřej Krétský, *In Transfigurationem Domini* (PG 97, 949B): Εἰ γὰρ καὶ μηδενὶ τῶν πάντων ἀκοινωνητὸν ἐστι τὸ ἀγαθὸν, ἀλλ' οὐχὶ ὅλον, ὃ τί ποτ' ἐστίν, ἀλλ' ὅσον καὶ ὅπως τοῖς μετέχουσιν ἐφικτὸν, χωρητὸν γίνεται· καὶ τοῦτο δι' ἄκραν ἀγαθότητα ταῖς ἀπειροδώροις ἐλλάμψεσιν, ὁδεῦον ἐπὶ πάντα καὶ προχεόμενον.

Z toho je zřejmé, že obě linie výkladu, tedy jak ta, která volí pasivum, tak ta, která volí dynamické médium, již koexistovaly (alespoň zárodku) v 7. či 8. století.

V Ang je slovo τὰ ἐνεργετούμενα přeloženo singulárem ΒΛΑΓΟΔΥΤΗΡΙΑΚΗ „dobrodiní“. V Anunt je zachován plurál ΔΥΤΕΛΙΑ ΒΛΑΓΟΔΥΤΗΡΙΑΚΑ „působení (pl.) milosti“. Označuje se tak „zprostředkovatel“ dobrodiní mezi jeho zdrojem v transcendentním Bohu a jeho příjemci, tvory. V byzantské teologii je tomuto jevu vyčleněn pojem ἐνέργεια „působení“, do slovanštiny obvykle překládaný ekvivalentem ДУТЕЛЬ, jak je to uvedeno v Anunt.

Vidíme zde v zárodku klasickou nauku o božských energiích, která se stala jedním z témat rozdělujících Východ a Západ. Svého vrcholu dosáhla kontroverze ve 14. století ve sporu Řehoře Palamy s Barlámem z Kalábrie. Přestože má Palamova nauka svoje východiska a předchůdce v dřívějších Otcích, jak ve své knize ukázal Jean-Claude Larchet¹⁰³, centrálním bodem celého sporu byla nestvořená podstata těchto energií¹⁰⁴.

4.4.5 Působení a účinky božského jména

Působení Boha navenek vzhledem ke stvoření je v homilii Nat spojováno s naukou o božských jménech, kterou formuloval Dionýsios Areopagita ve stejnojmenném pojednání. Jedná se o různá pojmenování připisovaná Bohu vycházející z přirozené kontempace či ze zjevení. V Nat je řečeno: „*Božské jméno (ΒΟΖΗΣΚΟ ΙΜΑ) o božství neříká, co je (ἴεζε κερτς), ale vyjadřuje jeho sílu či možnost působení (ΔΥΤΕΛΗΝΗΚΗΣ ΙΕΓΟ ΣΙΛΛ)*“¹⁰⁵. Řeckým ekvivalentem ke slov. ДУТЕЛЬНАЯ СИЛА by bylo *ἐνεργητικὴ δύναμις, spojení, které je vyskytuje vzácně a je doloženo např. u Jana Damašského¹⁰⁶. Tento autor je považuje za ekvivalentní ke slovu ἐνέργεια „působení“.¹⁰⁷ Podobnou nauku nalezneme ve *Scholiích ke spisu O božských jménech*:

¹⁰³ LARCHET, Jean-Claude. *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*. Cogitatio fidei 272. Paris: Cerf, 2010.

¹⁰⁴ K tomuto tématu existuje bohatá literatura. Nejnověji viz PINO, Tikhon. *Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas*. Abingdon, Oxon/New York, NY: Routledge, 2023.

¹⁰⁵ Nat 135b6–8

¹⁰⁶ Jan Damašský, *De fide orthodoxa* 58 (PG 94, 1036A)

¹⁰⁷ Srov. Jan Damašský, *De duabus in Christo voluntatibus* 35 (PG 95, 172BC): ἐνέργεια μὲν οὖν ἐστὶν αὐτὴ ἡ ἐνεργητικὴ δύναμις τούτέστι τὸ δύνασθαι ἐνεργεῖν, ἐνεργεῖν δὲ τὸ κεχρησθαι τῇ ἐνεργητικῇ δυνάμει... ἡ μὲν οὖν ἐνέργεια τούτέστιν ἡ δύναμις ἡ ἐνεργητικὴ. „Energie je schopnost působit, to znamená možnost působit, kdežto působení je použití schopnost působit... energie znamená schopnost působit.“ O něco dále v témž oddíle Jan Damašský připomíná nejednoznačnost a mnohovrstevnatost pojmu energie, který se používá v třech významech: „*Pojem energie (ἐνέργεια) jednou znamená schopnost působit (τὴν ἐνεργητικὴν δύναμιν), podruhé proces působení (τὸ ἐνεργεῖν), někdy také výsledek působení (τὸ ἐνέργημα).*“

Slovo či jméno „Bůh“ nevyjevuje podstatu Boha ani co Bůh je, ale jakési jeho blahodárné působení vůči nám. Z účasti, které nám Bůh dává, vytváříme pojmenování týkající se Boha.¹⁰⁸

Božské jméno působí zbožštění či doslova „zbožšťuje (обожитъ) *spravedlivé*“ a autor vzápětí cituje Ž 81,6 LXX: „*Řekl jsem, budete bohy*“¹⁰⁹. Působení jména se netýká pouze duchových bytostí, ale i dalšího stvoření, jelikož božské jméno „*obohacuje tělesné bytosti* (ТЪБЛЕСЬНЪИНА) *veškerým dobrým bohatstvím* (ВЪСАКЪИИМЪ БЛАГЪИИМЪ БОГАТЪСТВОМЪ)“¹¹⁰. V pasáži ze spisu *O božských jménech*, kterou považujeme za nejbližší studovaným úryvkům z homilií, je zdůrazněno, že se jedná o vycházející zbožšťující působení, která sestupují od Boha (srov. 4.4.2):

Kdybychom nadpřirozené Skrytosti dávali jména jako Bůh, Život, Podstata, Světlo nebo Slovo, nevnímáme nic jiného než jenom síly, které z této Skrytosti **vycházejí směrem k nám, aby nás zbožštily**, aby nám daly bytí, život a moudrost¹¹¹.

4.5 Shrnutí

Teologická tvrzení o jediném Bohu se ve zkoumaném korpusu nacházejí zejména v homiliích Nat, Bapt, Ang a také Pent. Jejich nauka přitom často vychází z řečí Řehoře Naziánského a Dionýsia Areopagity. Autor používá klasický slovník apofatické teologie, podtrhuje jedinnost, jednoduchost, soběstačnost a zejména transcendenci božské substance (4.2 a 4.3). Poznání Boha stvořenými tvory je pouze částečné, nemohou do něho beze zbytku proniknout a pochopit, co je (ѡже ѡтъ) a jak přebývá (ѡкоже ѡтъ). Přesto Bůh dává vzniknout tomuto světu, který na něm v každém okamžiku závisí, prozřetelnostně se o něj stará a vede jej k završení.

Kontakt mezi transcendentním Bohem a stvořeným světem se děje prostřednictvím působení či energií (δῦναι), které z Boha (οὐτὸς βοῦα) vycházejí (ἰσχοδατῶ). Z projevů Boha ve světě lze poznat jeho existenci a také některé jeho vlastnosti. Ani jednou jsme nezaznamenali tvrzení, že by energie Boha obklopovaly, jak je to obvyklé u patristických autorů. Tyto energie se také nazývají božská jména (βοῦσκα ἰμενα). Nevyjadřují podstatu Boha, nýbrž jeho působení navenek. Jejich prostřednictvím mají tvorové účast – byť částečnou – na Bohu a jeho dokonalostech, nikoli ovšem rovným dílem, ale každý svým

¹⁰⁸ *Scholia in De divinis nominibus* II,7 (PG 4, 224C): ὅτι καὶ τὸ θεὸς ὄνομα οὐ δηλοῖ οὐσίαν, οὐδὲ τί ἐστὶν ὁ θεὸς, ἀλλ' εὐεργεσίαν τινὰ εἰς ἡμᾶς καὶ ὅτι ἐκ τῶν μετοχῶν τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ δωρουμένων ἡμῖν, καὶ τὰς περὶ θεοῦ ὀνομασίας ποιοῦμεθα.

¹⁰⁹ Nat 135b8–9

¹¹⁰ Nat 135b9–10

¹¹¹ Dionýsios Areopagita, *De divinis dominibus* II, 7 (PG 3, 645A): Οἶον, εἰ τὴν ὑπερούσιον κρυφίότητα θεὸν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν ἢ φῶς ἢ λόγον ὀνομάσαιμεν, οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν ἢ **τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομένας δυνάμεις ἐκθεωτικὰς** ἢ οὐσιοποιούς ἢ ζωογόνους ἢ σοφοδώρους.

způsobem v závislosti na přirozenosti. U tvorů nadaných intelektem jsou navíc zdrojem zbožštění. V tomto ohledu se nauka o energiích obsažená v homiliích přibližuje pozicím Řehoře Palamy ze 14. století.

Mohli jsme pozorovat, že autor tuto nauku nejen čerpal od patristických autorů, formuloval ji v mladém slovanském jazyce, ale také se mu stala interpretačním klíčem pro četbu textů Řehoře Naziánského (srov. 4.4.4).

5 De Deo trino

5.1 Základní pojmy

Křesťanství se ve své nauce o Bohu opírá o zjevení, kterého se lidstvu dostalo skrze Ježíše Krista. S židovstvím sdílí přesvědčení, že Bůh je jeden (ЄДИНО БОЖЬСТВО, srov. Dt 5), ale rozeznává tři božské osoby.

5.1.1 Výrazy označující osobu

Ve slovníku zkoumaných homilií existuje větší množství výrazů s významem „osoba“: základním je лице,¹¹² dosl. „tvář“, objevuje se také přejímka z řečtiny υποστας¹¹³ „hypostaze“ s mladší variantou собство. Jim je synonymní pojem има¹¹⁴, dosl. „jméno“: „Tato tři jména (три имена), neboli osoby (лица), jsou jedině božství (ЄДИНО БОЖЬСТВО), ale tři hypostaze (а три υποσταси)“¹¹⁵. Za rozšířenou podobou potom může být považováno sousloví особьно има „osoba“¹¹⁶.

S pojmem има ve smyslu „osoba“ se ve slovanském prostředí setkáváme pouze v tzv. *Třetí frizinské památce*. Jedná se o zpovědní modlitbu ve slovanském jazyce, která je zapsána latinkou pro potřeby franckých misionářů působících v Korutanech: „Ty tři osoby (три имена) jsou jeden Bůh, svatý Pán“¹¹⁷. Uvážíme-li vzácný a geograficky omezený výskyt pojmu има ve slovanském prostředí a vezmeme-li současně v potaz existenci starohornoněmeckého ekvivalentu *namo* „jméno, osoba“, můžeme si klást otázku, zda se ve slovanštině nejedná o výpůjčku ze staré horní němčiny¹¹⁸.

Ve starohornoněmeckém písemnictví je pojem *namo* „osoba“ doložen jak v památkách originálních, tak překladových. Z originálních památek je vhodné vzpomenout dva výskyty ve zpovědních modlitbách. Jeden výskyt je znám z *Jihoněmeckého (mnichovského) vyznání víry a zpovědi*¹¹⁹, druhý ze *Svatohavelského*

¹¹² Ῥεσ. πρόσωπον, Nat 135a13, Anunt 313ab16–18

¹¹³ Ῥεσ. ὑπόστασις, Nat 135a13; Pent 61,1

¹¹⁴ Nat 135a13, zajímavé jsou také výskyty v Nat 134b24, 135a3

¹¹⁵ Nat 135a13–14

¹¹⁶ Pent 63,6

¹¹⁷ Friz III, 7–9

¹¹⁸ WIEHL, Irene. *Untersuchungen zum Wortschatz der Freisinger Denkmäler: Christliche Terminologie*. München: Otto Sagner, 1974, s. 50–51.

¹¹⁹ STEINMEYER VON, Elias. *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*. Berlin: Weidmann, 1916, s. 346: Ich geloube, daz die drie **namen** der uater unde der sun und der heilige geist ein warer got ist. „Věřím, že tři osoby/jména Otce, Syna a Duchu svatého jsou jeden Bůh.“

vyznání víry a zpovědi¹²⁰. Kromě toho existují doklady v překladových památkách: lat. *persona* „božská osoba“ je v starohornoněmeckém překladu *De fide catholica contra Iudeos* od Isidora ze Sevilly přeloženo jako *namo*¹²¹.

Teorie o převzetí sémantiky „božská osoba“ starohornoněmeckého pojmu *namo* do slovanského výrazu *има* je podle našeho názoru pravděpodobná z několika důvodů: 1/ jednak je to slovní ekvivalence *namo*: *има*; 2/ jednak je to výskyt v památkách patřících k témuž žánru (zpovědní modlitby); 3/ jednak je zde jasná závislost slovanských památek na starohornoněmeckých vzorech. Proto se domníváme, že rozšíření sémantiky slovanského *има* ke smyslu „božská osoba“ může být považováno za projev působení franckého duchovenstva u Slovanů.

V homiliích se vyskytuje také forma *особьна власть*¹²² s obdobným významem. Objevuje se v charakteristickém okolí následující struktury: jméno božské osoby – následuje popření totožnosti s dalšími dvěma osobami – ale je *особьна власть* jménem N – která se od ostatních odlišuje určitým charakteristickým rysem (nezrozeností, zrozeností, vycházením). Proto se domníváme, že by mohlo jít o hypostazi z hlediska jejích distinktivních rysů, tedy ve smyslu „osobní vlastnost/zvláštní charakteristika“, řec. *ιδιότης*¹²³.

Pojem osoby je ve slovníku zkoumaných homilií vyjadřován mnoha výrazy, které vznikaly vlivem inspirace různých jazyků. Názvy *лице*, a zejména grécismus *υποστας*, souvisí s vlivem řečtiny, kdežto u názvu *има* a jeho derivátu *особьно има* předpokládáme vliv staré horní němčiny. Zajímavým případem je konečně spojení *особьна власть*, které je používáno jako synonymum. Možná však více podtrhuje distinktivní rysy dané božské osoby.

¹²⁰ STEINMEYER VON, Elias. *Die kleineren*, s. 353: „ich geloube die drie **namin** ain gewarin got unde incheinin andirn“ – „Věřím, že tři osoby/jména jsou jeden Bůh.“

¹²¹ WEINHOLD, Karl (ed.). *Die altdeutschen Bruchstücke des Tractats des Bischof Isidorus von Sevilla de fide catholica contra Judaeos: nach der Pariser und Wiener Handschrift mit Abhandlung und Glossar*. Paderborn: Schöningh, 1874, s. 122.

¹²² Nat 134b21–23 *отъць бо отъць естъ а не сзинъ ни доухъ нъ особьна власть има естъ отъцоу отъць нерожденъ естъ ни исходаи*; Nat 134b23–25 *сзинъ естъ сзинъ а не отъць ни доухъ нъ особьна власть има словеси сзинъ рожденъ отъ отъца прѣжде всѣхъ вѣкъ*; Nat 135a2–4 *сватъи же доухъ въ истинѣ доухъ естъ а ни отъць ни сзинъ нъ особьна власть има параклитоу доуъиъ исходаи отъ отъца единого тѣкмо*.

¹²³ Srov. LAMPE, Geoffrey William Hugo (ed.). *Op. cit.*, s. 666 a dále pojmy *ιδιον* a *ιδιωμα*.

5.1.2 Označení a obrazy svaté Trojice

Pojem τριουца „Trojice“¹²⁴ je věrným překladem řec. τριάς či lat. trinitas, téměř vždy kvalifikovaná jako svatá (σβατρία),¹²⁵ přesvatá (πρῆσβατρία)¹²⁶ či životodárná (ζωοτροφία)¹²⁷. Na rozdíl od tří hypostazí, které zdůrazňují osobní rozdíly, vyjadřuje pojem Trojice jednotu tří osob z hlediska přirozenosti (ἕστῃςτῃς)¹²⁸ a podstaty (οὐσία/σπῆςτῃςτῃς)¹²⁹. V souladu s učením Řehoře Naziánského má svatá Trojice jedno božství (βωβῃςτῃς)¹³⁰, moc (σῃς)¹³¹, panství (γωβωβῃςτῃς)¹³², úradek (σβῃςτῃς)¹³³, vůli (βωβῃς)¹³⁴, slávu (σλῃς)¹³⁵, čest (τῃςτῃς)¹³⁶ a nerozdílnou podstatu (οὐσία νῃςτῃςτῃς)¹³⁷.

To se projevuje tím, že andělé opěvují třikrát stejnou slávou jedno božství ve třech osobách, jak to líčí prorok Izajáš: „Svatý, svatý, svatý, Pán Sabaoth, plna jsou nebesa a země jeho slávy! (Iz 6,3)“¹³⁸.

Upozorníme také na dva obraty typické pro byzantskou ortodoxii. Velmi rozšířeným spojením je τρισυπόστατος θεότης „trojosobní božství“, které vyjadřuje jak jednotu božské substance, tak její subsistenci ve třech osobách. K Slovanům proniklo velmi záhy a těšilo se oblibě¹³⁹. Zněl τριυποστασῃςτῃς βωβῃςτῃς¹⁴⁰, v mladší podobě τρισωβῃςτῃςτῃς βωβῃςτῃς.

Dalším obratem je βωβῃςτῃς βῃςτῃς τῃςτῃς υποστασῃςτῃς (Anunt 313ab17) „božství poznávané ve třech hypostazích“, řec. *θεότης γνωριζομένη ἐν τρισὶ ὑποστάσεσι. Je používán od 4. ekumenického koncilu v Chalkedónu r. 451. Většího rozšíření se dočkal po skončení 5. ekumenického koncilu v r. 553. Je doloženo v pseudoepigrafním

¹²⁴ Pent 61,1; 65,16

¹²⁵ Pent 61,1; 65,16, řec. *ἀγία

¹²⁶ Nat 143a19, řec. *παναγία

¹²⁷ Nat 143a19, řec. *ζωοποιός

¹²⁸ Pent 63,7, řec. φύσις

¹²⁹ Pent 63,7, řec. οὐσία

¹³⁰ Anunt 313ab20, Pent 65,16, řec. μία θεότης, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31,33 (PG 36, 172A)

¹³¹ Pent 65,16, řec. μία δύναμις, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31,33 (PG 36, 172A)

¹³² Anunt 313ab20, řec. κυριότης, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 38,8/45,4 (PG 36, 320B/628D)

¹³³ Pent 64,12, řec. *βουλή

¹³⁴ Pent 64,12, řec. *θέλημα

¹³⁵ Pent 64,12, řec. δόξα, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31, 28 (PG 36, 164D)

¹³⁶ Pent 64,12, řec. τιμή, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31, 28 (PG 36, 164D)

¹³⁷ Pent 64,12, řec. οὐσία μὴ μεριζομένη, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31, 28 (PG 36, 164D)

¹³⁸ Anunt 313ab19-22, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 38,8/45,4 (PG 36, 320B/628D)

¹³⁹ Vyskytuje se ve velkomoravské *Pochvale Cyrilu a Metodějovi* a v *Řeči na nalezení ostatků sv. Klimenta*. Mladší varianty zní τρισυστασῃςτῃς dochovalé v opisech *Řeči na přenesení ostatků* a τριληγῃςτῃς v *Napísání o pravě věř* (SJS).

¹⁴⁰ Nat 135b16, Bapt 188bb9, Pent 63,6

spise *De Trinitate* od Cyrila Alexandrijského nebo ve spise *De fide orthodoxa* od Jana Damašského¹⁴¹.

Jako jsme hovořili o důležitosti symbolu světla a sluneční metafory v souvislosti s jedním Bohem (srov. 4.1), tak byl v tradici Otců tento symbol rozvinut a aplikován na svatou Trojici. Inspirací pro mnohá vyjádření byly spisy Řehoře Naziánského. Uvedme alespoň dva příklady:

Je to jedno a totéž světlo poznávané (βλδουμζ) a vnímané (γιοιευμζ) v Otcí, Synu a Duchu svatém¹⁴².

Jedno světlo (σφττζ) ve třech svítilnách (σφττιλτχζ), v nichž je božství, světlo, světlo a světlo, světlo je Otec, světlo je Syn, světlo je Duch svatý¹⁴³.

Recepce těchto propracovaných obrazů a vyjádření však nebyla vždy bezproblémová.

V Nat čteme:

Říkáme, že světlo je v Otcí, Synu a svatém Duchu, jejichž **trojí** bohatství (τρι βογατςετβα) v **hypostazi** (εζ υποετασι) je jeden záblesk světla (εδινο βλιετδινιε σφττλοετι)¹⁴⁴.

Tato slova jsou překladem pasáže z 40. řeči Řehoře Naziánského:

Tvrdím, že světlo je nazíráno (θεωρουμενον) v Otcí i Synu i svatém Duchu, jejichž bohatstvím je společná přirozenost (ων πλουτος εστιν η συμφυια) a jediný záblesk záře (το εν εζαλμα της λαμπροτητος)¹⁴⁵.

Je evidentní, že původní úryvek doznal ve slovanském překladu posunu a že se autor snažil do úryvku vřadit číslo tři. V téže Řehořově řeči se na jiném místě objevuje spojení „*nekonečný srůst tří nekonečných* (τριων απειρων απειρον συμφυιαν)”¹⁴⁶, které mohlo interpretaci ovlivnit. Problematická je zejména ekvivalence mezi slovem συμφυια „srůst, společná přirozenost“ a slovanským εζ υποετασι „v hypostazi“, což rozhodně není standardní užití pojmu hypostaze. Mechanismus tohoto překladu není příliš zřejmý. Navíc je toto tvrzení dogmaticky mylné, ledaže bychom vzali etymologický význam slova υποετασις jako sub-stantia, čili substance, ουσια. S tímto významem slova *hypostasis* se setkáváme v protiariánských polemikách biskupa Athanasia¹⁴⁷, a dále pak

¹⁴¹ Databáze TLG byla konzultována dne 18.8.2018.

¹⁴² Nat 134b17–19, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 40,5 (PG 36, 364B)

¹⁴³ Nat 135a17–19, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31,3 (PG 36, 136C)

¹⁴⁴ Bapt 186aa2–6

¹⁴⁵ Řehoř Naziánský, *Oratio* 40, 5 (PG 36, 364B)

¹⁴⁶ Řehoř Naziánský, *Oratio* 40, 41 (PG 36, 417B)

¹⁴⁷ Srov. LAMPE, Geoffrey William Hugo (ed.). *Op. cit.*, s. 1454.

v anathematismu kréda z Nikáje¹⁴⁸, v jehož starobylém slovanském překladu skutečně vystupuje termín *впостась*¹⁴⁹.

Pro učení o svaté Trojici je zásadní zdůraznění jak jednoty božské substance, tak také stejného božství všech tří osob. Proti jednotě se prohřešovaly nejrůznější hereze, jako např. arianismus. V homilii Pent se objevuje obsáhlejší úryvek, který v rukopisné tradici podlehl porušení. Byl převzat z Řehořovy 31. řeči (tzv. Páté teologické řeči), v níž je patrná snaha vztáhnout slova J 1,9 na každou ze tří božských osob:

„Bylo světlo pravé, které osvěcuje každého člověka přicházejícího na svět (J 1,9),“ Otec. „Bylo světlo pravé, které osvěcuje každého člověka přicházejícího na svět (J 1,9),“ Syn. „Bylo světlo pravé, které osvěcuje každého člověka přicházejícího na svět (J 1,9),“ Duch svatý, který je „druhým Přímluvcem (J 14,16)“¹⁵⁰.

Tato pasáž pokračuje:

Byl, byl a byl, ale jeden byl, světlo, světlo a světlo, ale jedno světlo, jeden Bůh, jedna přirozenost (*єдино иестъство*) a jedna podstata všech tří (*и оучина въсѣхъ трии*)¹⁵¹.

Nauka o svaté Trojici se ve zkoumaném cyklu homilií zařazuje do proudu byzantské ortodoxie nejen slovníkem (*триипостасьное божество, божество въдомо въ трѣхъ ипостасѣхъ*), ale také citovanými autoritami, mezi nimiž zaujímá výsadní postavení Řehoř Nazánský. Autor zdůrazňuje jedinnost božské substance, která je v třech rozdílných hypostazích. Je věnována mimořádná pozornost zdůraznění jedné vůle, cti a slávy, vázaných na substanci. Od Řehoře Naziánského rovněž pocházejí obrazy inspirované světlem, které mají objasnit jedinnost substance ve třech osobách.

5.2 Otec

Osoba Boha Otce (*отъць*) je v homiliích odlišena od ostatních nejen svým vztahovým jménem biblického původu, ale zejména tím, že je bez počátku (*безначалънъ*)¹⁵². „*Vlastním jménem (своє имя) toho, který je bez počátku, je Otec,*“ zaznívá v homilii Pent. „*Otec je Otec bez počátku (без началъ), protože od nikoho nepochází (иестъ бо ни отъ когоже),*“ se praví v homilii Bapт, která toto místo přejímá od Řehoře Naziánského¹⁵³.

¹⁴⁸ BOULARAND, Ephrem. *L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée*. Tomes II. Paris: Letouzey & Ané, 1972, s. 431.

¹⁴⁹ ГЕЗЕН, Август Матвеевич. *История славянского перевода символов веры: Критико-палеографические заметки*. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1884, s. 21.

¹⁵⁰ Pent 63,7, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31,3 (PG 36, 136B)

¹⁵¹ Pent 63,7, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31,3 (PG 36, 136B)

¹⁵² Ang 156b21, Asc 230a5, Pent 63,6, řec. *ἄναρχος

¹⁵³ Bapт 186aa11-12, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 39,12 (PG 36, 348B): Πατήρ ὁ πατήρ, καὶ ἄναρχος· οὐ γὰρ ἔκ τινος.

Od Syna se odlišuje tím, že není zrozen (неϱοϱδενζ), a od Ducha tím, že nevychází (не исχοδαν)¹⁵⁴. Po těchto negativních vymezeních je tedy třeba hovořit o Otci jako o jediné příčině (единα винα)¹⁵⁵ a počátku (ναϱατζκζ)¹⁵⁶. Pojem „počátek“ lze ovšem vztáhnout k celé svaté Trojici, hovoříme-li například o stvoření, ačkoli je zvláštním způsobem připisováno Otci.

Různými způsoby je naznačeno Otcovo prvenství, kterému se v byzantském prostředí říká monarchie. V homilii Nat čteme, že „nad veškerým prapůvodním počátkem (ναδζ πρβναϱαλλνβμβ ναϱατζκζομβ) je počátek Otec“¹⁵⁷. Slovní spojení typu πρβναϱαλλνβμβ ναϱατζκζ jsou typická pro dionýsiovský jazyk. Ostatně pokud provedeme transpozici do řečtiny, která zní *ὑπεράρχιος ἀρχή, zjistíme u Dionýsia hned tři výskyty¹⁵⁸.

Velmi zajímavé označení pro Otce zní „bezpočáteční počátek“¹⁵⁹, transponováno do řečtiny *ἄναρχος ἀρχή, protože velmi dobře vystihuje osobu Otce. V rámci celé svaté Trojice, která je počátkem stvoření, a každá osoba může být považována z hlediska svého božství za počátek, je pouze Otec bez počátku. Proto pojmenování „bezpočáteční počátek“ se může vztahovat pouze na něj.

V jedné později připojené pasáži *De fide orthodoxa* od Jana Damašského je tento druh výrazů hodnocen jako velmi vhodný a dodává, že „nejlepší je kombinace dvou, jako například nadpodstatná podstata, nadbožské božství, nadpočáteční počátek atp.“¹⁶⁰.

Otec jako pořátek svaté Trojice, tedy Otcova monarchie je vyjádřena různými způsoby: „Oba – Syn i Duch – jsou od jednoho Otce“¹⁶¹. V homilii Bapt je toto učení vyjádřeno slovy Dionýsia Areopagity:

¹⁵⁴ Nat 134b21-23

¹⁵⁵ Pent 63,6, řec. *αἰτία

¹⁵⁶ Pent 63,6, řec. *ἀρχή

¹⁵⁷ Nat 135a6

¹⁵⁸ DAELE VAN DEN, Albert. *Indices pseudo-dionysiani*. Louvain: Bibliothèque de l'Université, 1941, s. 138. Dionýsios Areopagita, *De divinis nominibus* I, 3 (PG 3, 589C); *De coelesti hierarchia* VII, 3 (PG 3, 212C); *Epistula* 2 (PG 3, 1069A).

¹⁵⁹ Pent 62,4

¹⁶⁰ Jan Damašský, *De fide orthodoxa* 12 (PG 96, 848B): Καὶ αὐται μὲν αἱ ἀποφάσεις καὶ καταφάσεις γλυκντάτη δὲ καὶ ἡ ἐξ ἀμφοῖν συνάφεια, οἷον «ἡ ὑπερούσιος οὐσία, ἡ ὑπέρθεος θεότης, ἡ ὑπεράρχιος ἀρχή» καὶ τὰ τοιαῦτα. Jedná se pravděpodobně o pozdější dodatek.

¹⁶¹ Pent 63,6

Je pouze jeden počátek, Otec, zdroj (источника) veškerého božství, načež Syn a svatý Duch jsou jakoby Bohem zasazené ratolesti (богосадыны лѣторасли) a nejjasnější kvítky (прѣсвѣтѣла цвѣтъца)¹⁶².

Učení o monarchii Otce v rámci svaté Trojice bude důležitým bodem v otázce vycházení Ducha svatého, které se budeme podrobněji věnovat později (srov. 5.4.3). V Pent, která je speciálně věnovaná Duchu svatému, říká: „*V trojosobním božství nejsou dva ani tři počátky, ale pouze jeden*“¹⁶³.

Tato slova obsahem i formou připomínají argument patriarchy Fótia z jeho *Mystagogie*, přičemž používá kombinované výrazy, o nichž jsme hovořili výše:

Kdyby existovaly dvě příčiny monarchické Trojice, proč bychom nemohli v téže úvaze připustit i třetí? V okamžiku, kdy bezbožníci jednou vyvrátí bezpočáteční a nadpočáteční počátek z jeho vlastního místa a dojde k jeho rozdvojení, roztínání principu může neohroženě postupovat až k trojici, protože v nadpřirozené, nerozdílné a jednotné přirozenosti božství se spíše zjevuje trojnost než dvojnost, což souhlasí i s idiomaty¹⁶⁴.

V teologii přítomné v homiliích je Otec vnímán především jako počátek svaté Trojice s akcentem položeným na monarchii, která jsou vlastní byzantské teologii zejména ve vztahu k vycházení dalších osob Trojice. Jak je tato pozice důležitá a jak se projevuje v argumentaci o původu Ducha svatého, uvidíme dále (5.4.3).

5.3 Syn

Druhá božská osoba se nazývá Syn (сынъ), Slovo (слово)¹⁶⁵. Je dokonalý Bůh (свръшшенъ богъ)¹⁶⁶, ale „*není bez počátku* (не безъ началъ), *protože pochází z Otce* (отъ отъца во истъ).“¹⁶⁷ Toto plození je věčné, a tak, slovy Řehoře Naziánského, „*se nikdy nestalo, že by Otec byl bez Syna a Slova*“. Spolu s ním je věčný (на҃вѣчнъ)¹⁶⁸. Uvažujeme-li však o Synu z hlediska božství, pak je o něm možné říci, že „*je bez počátku*

¹⁶² Bapt 186ab9–14, srov. Dionýsios Areopagita, *De divinis nominibus* II,7 (PG 3, 645B): Πάλιν, ὅτι μὲν ἐστὶ πηγαία θεότης ὁ πατήρ, ὁ δὲ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τῆς θεογένου θεότητος, εἰ οὕτω χρη̄ φάναι, βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἷον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα, πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων παρειλήφραμεν.

¹⁶³ Pent 63,6

¹⁶⁴ Fótios, *Mystagogia* 12 (PG 102, 292B; ed. POLIDORI, s. 12): Πάλιν εἰ δύο αἴτια τῆς μοναρχικῆς Τριάδος ἐπανεβέβηκε, πῶς οὐχὶ καὶ τὸ τρίτον τῆς αὐτῆς συνανακύψει γνώμης προερχόμενον; Ἄπαξ γὰρ τῆς ἀνάρχου καὶ ὑπεραρχίου ἀρχῆς τῆς οἰκειᾶς ἔδρας τοῖς δυσσεβέσι περιτραπίσης καὶ εἰς δύαδα διατηθείσης, νεανιώτερον καὶ πρὸς τὴν Τριάδα ἢ κατατομὴ τῆς ἀρχῆς προελεύσεται, ἐπὶ κὰν τῇ ὑπερφουεῖ καὶ ἀμερεῖ καὶ ἐνιαίᾳ τῆς θεότητος φύσει τὸ τριαδικὸν μᾶλλον ἢ τὸ δυαδικὸν ἀναφαίνεται, οἷα δὴ καὶ τοῖς ἰδιώμασιν ἀρμόζομενον.

¹⁶⁵ Nat 134b24, Anunt 313ba9, Pent 62,4

¹⁶⁶ Praes 137a9–11

¹⁶⁷ Bapt 186aa12–13, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 39,12 (PG 36, 348B): Υἱὸς ὁ υἱὸς, καὶ οὐκ ἀναρχος· ἐκ τοῦ Πατρὸς γάρ.

¹⁶⁸ Nat 134b25, řec. συνάναρχος, συναιδίος, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 29,3 (PG 36, 77B)

(БЕЗ НАЧАЛА, ml. СЪВЕЗНАЧАЛЪНЪ), *protože jako Tvůrce času (ТВОРЬЦЬ ЧАСЪ И ВРЪМЕНЪ) mi nepodléhá*¹⁶⁹.

Syn není Otec ani Duch. To, co Syna odlišuje od ostatních božských osob je jeho zrozenost, či jeho vycházení z Otce „*na způsob Syna (СЪИНОВЪСЪСЪ)*“¹⁷⁰ Bývá označován jako Jednorozený (ИНОУАДЪ, ml. ЕДИНОУАДЪ, ЕДИНОРОДЪНЪ)¹⁷¹, což je pojem doložený již v Janově evangeliu (např. J 1,14.18). Syn „*je zrozen (рожденъ) z Otce (отъ отъца) přede všemi věky (прѣжде всѣхъ вѣкѣ)*“¹⁷².

Synovo odvěčné plození je dosvědčováno veršem Př 8,25: „*Přede všemi pahorky mě rodi,*“ *to znamená „před andělskými silami*¹⁷³, dodává autor homilií. Z proroka Mi 5,2 cituje: „*jeho vycházení jsou od počátku, ode dne věčnosti*“¹⁷⁴. Pro potvrzení Synovy soupodstatnosti s Otcem byl nalezen verš Ž 41,8 LXX:

„Propast volá propast hučením vodopádů.“ Propastí nazývá Otce, protože nemá počátek ani konec, ale také jednorozeného Syna¹⁷⁵.

U osoby Syna jsou v homiliích patrné jasné akcenty byzantské orthodoxy. Nauka vychází z biblických textů a prošla formulací svatých Otců. Osoba Syna sdílí s Otcem jediné božství, přičemž rozdílnost hypostazí je dána způsobem vycházení. Tato pevně osvojená nauka pak umožňuje hlubší čtení především starozákonních předobrazů Syna.

5.4 Duch svatý

Nauce o Duchu svatém je v homiliích věnována největší pozornost. Kromě toho, že je mu věnována celá homilie na Letnice (Pent), množství zajímavých elementů lze sebrat z promluv Ang, Nat a Bapt.

Duch svatý (СВАТЪИИ ДОУХЪ) je „*třetí hypostazí svaté Trojice*“¹⁷⁶. V tomto tvrzení je projevuje klasické učení o pořadí (τάξις) božských osob. Autor se také šířeji zabývá definicí toho, co je duch¹⁷⁷. Jeho úvaha o významu tohoto slova vychází ze spisu *Viae dux* Anastasia Sinajského:

¹⁶⁹ Bapt 186aa13–17, Pent 63,6; srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 39,12 (PG 36, 348B): Εἰ δὲ τὴν ἀπὸ χρόνου λαμβάνοις ἀρχὴν, καὶ ἄναρχος ποιητὴς γὰρ χρόνων, οὐχ ὑπὸ χρόνον.

¹⁷⁰ Bapt 186aa20, řec. οὐκῶς, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 39,12 (PG 36, 348B): οὐχ οὐκῶς δὲ, οὐδὲ γὰρ γεννητῶς

¹⁷¹ Pent 62,4; řec. *μονογενής

¹⁷² Nat 134b23–24, srov. Nikájsko-cařihradské vyznání víry

¹⁷³ Nat 134b27–28

¹⁷⁴ Nat 135a1

¹⁷⁵ Bapt 189bb19–25

¹⁷⁶ Pent 61,1

¹⁷⁷ Pent 62,3: ΔΟΥΧЪ ЖЕ НАРИЦАИЕТЪ СЯ ВЪ КЪНИГАХЪ ЧЕТВЕРАКО, ΔΟΥΧЪ СВАТЪИИ (...) ΔΟΥΧЪ ЖЕ И АНЪΓΕΛЪ (...) ΔΟΥΧЪ И ΔΟΥША (...) ΔΟΥΧЪ И ВЪТЪРЪ (...) ИЕСТЪ ЖЕ И ИЕГДА И ΟΥΜЪΣ НАРИЦАИЕТЪ СЯ ΔΟΥΧЪ. Srov. Anastasios Sinajský,

Duch je bytost (вещь) jemná (τῆνικα), netělesná (νετῆλεσηνα), bez podoby (νεοβραζοβανα) a vycházející (ιχοδύνα). Duchem se nazývá proto, že vane všemi směry (βςσαμο) a rychle (σκоро) se pohybuje¹⁷⁸.

Duch je v homiliích nazván biblickým názvem Utěšitel, Paraklétos (παράκλητῆς)¹⁷⁹, přítomným v janovských spisech¹⁸⁰ a dostává různé přívlastky: přesvatý (πῆσβατῆς)¹⁸¹ či nejnvyš svatý (βςςεσβατῆς)¹⁸², blahodárný (βλαγῆς)¹⁸³, životodárný (ζιβοτβοραῖ)¹⁸⁴, vanoucí (δύσηαι)¹⁸⁵. V souladu s učením Řehoře Naziánského, který mistrovským způsobem excerpoval Bibli a sebral množství pojmenování Ducha, autor uvádí dlouhý výčet biblických pojmenování:

Duch Kristův (δουχῆς χριστοσος), mysl Kristova (ουμῆς χριστοσος), Duch Páně (δουχῆς γοσποδύνη), sám Pán (σαςῆς γοσποδύ), prst Boží (πῆσῆς βοζιῖ), oheň jako Bůh (ογνῆ γακο βογῆ), Duch synovství (δουχῆς σζινοβςσῆς) a pravdy (ιστινύνης), samotná Pravda (σαςῆς ιςτινα), svobodný (σβοβοδύ), inteligentní (ουμύνης) a mnohotvárný (μζνογοραζδύβλης)¹⁸⁶.

Autor pokračuje v linii nastolené Řehořem Naziánským a Duchu přisuzuje také jména spojená s činností, v řeckém i staroslověnském originále shodně přeložená pomocí infinitivů. V českém překladu dáváme přednost deverbativnímu substantivu: „*dávání* (δαιατι), *posílání* (σζλαατι), *rozdělování* (ραζδύβλαατι), *darování* (δαροβαατι), *vanutí* (δζπι), *hlásání* (προποβδδαι)“¹⁸⁷.

Těmito různými jmény a činnostmi je dokládána božská podstata Ducha. Pomocí slov Řehoře Naziánského autor homilií říká, že se „*nikdy nestalo, že by Duch svatý nebyl*“¹⁸⁸.

Viae dux II, 2, 41–45 (PG 89, 56B): εἰρηται δὲ τὸ πνεῦμα ἐν τῇ Γραφῇ τετραχῶς: τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· πνεῦμα ὁ ἄγγελος· πνεῦμα ἡ ψυχὴ· πνεῦμα καὶ ὁ ἄνεμος. Ἔστι δὲ ὅτε καὶ ὁ νοῦς εἰρηται πνεῦμα.

¹⁷⁸ Pent 62,2, srov. Anastasios Sinajský, *Viae dux* II, 2, 39–41 (PG 89, 56B): καὶ πνεῦμα μὲν ἐστὶ λεπτὴ καὶ ἄυλος καὶ ἀσχημάτιστος ἐκπορευτὴ ὑπαρξίς, πνεῦμα δὲ εἰρηται ὡσανεὶ πᾶν νεῦμα δι' αὐτὸ, ὡς νεῦμα, ὀξέως παντὶ νεῦον καὶ κινούμενον. „*Duch je bytost lehká, nehmotná, beztvará a vycházející. Duch se nazývá řecky pneuma podle sousloví pan neuma, neboť veškeré hnutí je skrze něj, duch coby hnutí se rychle všemi směry pohybuje.*“ Je vidět, že autor homilií vynechal etymologickou část, která by ve slovanštině nedávala smysl.

¹⁷⁹ Nat 135a3,9, řec. *παράκλητος

¹⁸⁰ J 14,16,26; 15,26; 16,7; 1J 2,1

¹⁸¹ Ang 156b22, řec. *πάναγιος

¹⁸² Asc 230a5, řec. *πάναγιος

¹⁸³ Ang 156b22, Asc 230a5; řec. *ἀγαθός

¹⁸⁴ Ang 156b23, Asc 230a5; řec. *ζωόποιος

¹⁸⁵ Pent 61,1; řec. *πνεῦον

¹⁸⁶ Pent 65,14, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31,29 (PG 36, 165B – 168B): πνεῦμα Χριστοῦ, νοῦς Χριστοῦ, πνεῦμα Κυρίου, αὐτὸ Κύριος, πνεῦμα υιοθεσίας, ἀληθείας ἐλευθερίας... δάκτυλος θεοῦ, πῦρ ὡς θεός... νοερὸν, πολυμερές.

¹⁸⁷ Pent 65,14, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31,30 (PG 36, 168C): τὸ δίδοσθαι, τὸ ἀποστέλλεσθαι, τὸ μερίζεσθαι, τὸ χάρισμα, τὸ δώρημα, τὸ ἐμφύσημα, ἡ ἐπαγγελία, ἡ ὑπερέντευξις, εἴτε τι ἄλλο τοιοῦτον, ἵνα μὴ τὰ καθ' ἑκαστον λέγω.

¹⁸⁸ Pent 62,5, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31,4 (PG 36, 137A): εἰ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Πατήρ, ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός. Εἰ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός, ἦν ὅτε οὐδὲ τὸ Πνεῦμα. Lépe však textu v Pent odpovídá *Oratio* 29,3

„Když je Otec, tehdy je i Syn a s nimi Duch svatý, Přímluvce“¹⁸⁹. Tedy „jako (Otec) nikdy nebyl bez Slova, stejně tak nebyl bez Ducha“¹⁹⁰. „Duch je tedy vždycky (присно съи) se samým Otcem a jednorozeným Synem, Slovem“¹⁹¹. Argument ve prospěch jeho božské podstaty se tudíž opírá o jeho společnou věčnost s Otcem, pro jejíž vyjádření používá tytéž pojmy jako v případě Syna (srov. 5.3): jednak pojem НАУАЛЫНЪ СЪ ОТЬЦЕМЪ¹⁹² či podobné СЪНАУАЛЫНЪ (var. СЪБЕЗНАУАЛЫНЪ)¹⁹³, které pravděpodobně odpovídá řec. *συνάναρχος. U božství není možné, „aby se něco přimyslelo nebo přibýlo (нѣсетъ отъ примышлениа ни отъ прибъитъка), ale je vždy v plnosti, nepřibývá ani neubývá (ни прибъивати ни оубъивати)“¹⁹⁴.

Protože Duch svatý má tutéž božskou přirozenost, požívá stejné důstojnosti jako Otec a Syn. Autor spolu s Řehořem praví:

Duch vždy byl, je a bude, nemá počátek ani konec, ale vždycky se k Otcí a Synu připojuje (причиныъ, var. присноотченъ, присноуестенъ) a přičítá (причътенъ, var. съчиныъ)¹⁹⁵.

Tento text v slovanském znění obsahuje větší množství rukopisných variant, což znamená, že nebyl příliš srozumitelný a podléhal zkomolení a četným pokusům o uvedení na pravou míru.

„Duch svatý je skutečně (въ истинѣ) Duch“¹⁹⁶. Teologie jej chápe jako osobu, kterou od ostatních odlišuje to, že „není zrozen, ale vyšel (ишьдъшоу) nebo vychází (исходилоу)“¹⁹⁷. Slovy Řehoře Naziánského, která autor velmi umně transformoval, způsob jeho vycházení není „za způsob plození“ (не раждаетъ са) či „synovský“ (съиновьско), ale „vycházivý či na způsob vycházení“ (нъ исходитъ)¹⁹⁸. Osobní charakter

(PG 36, 77A): οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν; *Oratio* 29,17 (PG 36, 97A): οὐ γὰρ ἦν ὅτε ἄλογος ἦν, οὐδὲ ἦν ὅτε οὐ πατήρ.

¹⁸⁹ Nat 135a8–10

¹⁹⁰ Nat 135a10–11

¹⁹¹ Pent 62,4

¹⁹² Nat 135a7

¹⁹³ Pent 62,4

¹⁹⁴ Nat 135a11–13, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 29,17 (PG 36, 97A): οὐ γὰρ ἐκ προσθήκης τὸ τέλειον „dokonalé totiž nevzniká přidáním“, zde vztaženo na Syna; Dionýsios Areopagita, *De divinis nominibus* XIII, 1 (PG 3, 977B): τέλειον δ' αὖ λέγεται καὶ ὡς ἀναυξὲς καὶ ἀεὶ τέλειον καὶ ὡς ἀμειωτον „dokonalé neroste a nezmenšuje se“.

¹⁹⁵ Pent 62,4, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 41,9 (PG 36, 441B): τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν μὲν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται, οὔτε ἀρξάμενον οὔτε παυσόμενον, ἀλλ' ἀεὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ συντεταγμένον τε καὶ συναριθμούμενον.

¹⁹⁶ Nat 135a2

¹⁹⁷ Pent 63,6

¹⁹⁸ Bap̄t 186aa17–21: доухъ сватъи въ истинѣ доухъ истъ оубо исходан отъ отъца а не отъ сына ꙗкоже и етери рѣша ни пакъи съиновьско не раждаетъ бо са нъ исходитъ, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 39,12 (PG 36, 348AB): πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς τὸ πνεῦμα, προῖον μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὐχ υἱκῶς δέ, οὐδὲ γὰρ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς.

Ducha svatého se mimo jiné projevuje tím, že „vane, kam chce, na koho chce nebo na koho si smyslí, kdy se mu chce a v míře, v jaké se mu chce“¹⁹⁹. Za těmito slovy z Řehořovy 41. homilie lze snadno rozpoznat adaptaci J 3,8.

Vidíme tedy, že nauka o Duchu svatém, jeho božské podstatě, o soupodstatnosti s oběma dalšími božskými osobami je povětšinou formulována pomocí úryvků z Řehořových řečí věnovaných Duchu svatému (31. a 41. řeč). Autor místy rovněž použil a transponoval christologické argumenty z řečí o Synu (29. řeč).

5.4.1 Problém vycházení Ducha: *Filioque*

Duch svatý a jeho původ je v sledovaných homiliích téma, kterému se autor věnuje s mimořádnou péčí a opakovaně s k němu vrací. Vymezuje se vůči tvrzení, že by Duch svatý vycházel zároveň z Otce i „ze Syna (σὺν τῷ υἱῷ)“²⁰⁰. Odmítá tedy učení o *Filioque*. Na následujících stránkách budeme sledovat argumentaci, kterou vyvrací tuto věroučnou linii.

Pro doplnění a zjištění paralel chceme argumenty přítomné v homiliích srovnat s polemikami patriarchy Fótia, který byzantské stanovisko systematizoval a písemně formuloval.

5.4.2 Patriarcha Fótios a jeho spisy proti *Filioque*

Byzantské učení o vycházení Ducha bylo v kontroverzi s vycházením Ducha i ze Syna rozpracováno patriarchou Fótiem (810–893) ve čtyřech stěžejních příspěvcích. Spor vznikl již počátkem 60. let 9. století v kontroverzi s odvolaným patriarchou Ignatiem, po němž na konstantinopolský patriarchální stolec usedl Fótios. První písemné zprávy a formulace tohoto věroučného sporu lze datovat do r. 867, kdy se Fótios obrací v *Okružním dopise k východním biskupům*²⁰¹. Dále máme k dispozici dopis akvilejskému arcibiskupu Valpertovi z let 882–884²⁰². Krátkou zmínku o problému obsahuje 28. otázka v *Amfilochiích* z let 867–876²⁰³. Zdaleka nejdůležitějším zdrojem argumentace je *Mystagogie Ducha svatého* sepsaná ve vyhnanství po r. 886²⁰⁴. Martin Jugie ve své

¹⁹⁹ Pent 62,2; 65,16, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 41,5 (PG 36, 437A): πνεῖ γὰρ ὁπου θέλει καὶ ἐφ’ οὗς βούλεται καὶ ἡνίκα καὶ ὅσον.

²⁰⁰ Bapt 186aa19, Pent 65,15

²⁰¹ Fótios, *Epistula* 2 (PG 102, 721–741).

²⁰² Fótios, *Epistula* 291 (PG 102, 793–821).

²⁰³ Fótios, *Amfilochia* 28 (PG 101, 205–209).

²⁰⁴ Fótios, *Mystagogia* (PG 102, 263–400). Používáme kritické vydání POLIDORI, Valerio. *Fozio: Mistagogia del Santo Spirito*. Roma: Carocci editore, 2018.

studii ukázal, že nešlo o malicherné pře o vložení slova *Filioque* do kréda, ale celkově o doktrínu²⁰⁵.

Fótiiova *Mystagogie* je podle nejnovějších poznatků kompilativním dílem a sestává z několika chronologických vrstev. Text prošel finální redakcí někdy ke konci Fótiiova života. Není ovšem jasné, zda před druhým exilem (886–893) nebo v jeho průběhu. V každém případě k tomu došlo po roce 884, jak vyplývá ze zmínky papeže Hadriána III. (884–885)²⁰⁶. Valerio Polidori rozlišuje *Urtext* v rozsahu kapitol 1–20, 31b–47, 31–64 a 90–94 a k tomu připojuje historický exkurz o *Filioque* u Otců (kap. 68–89). Za druhotnou vsuvku potom považuje výklad slov z J 16,14 „z mého vezme“ (kap. 21–29) a „Ducha svého Syna“ z Ga 4,6b (kap. 49–59).²⁰⁷

5.4.3 Učení o vycházení Ducha svatého ve zkoumaném korpusu homilií

Aniž by autor homilií své protivníky explicitně jmenoval, hovoří o nich různými způsoby: od výrazu velmi jemného „*jak někteří řekli*“ (также и ерети рѣша)²⁰⁸, či „*jak si někteří bláhově myslí*“ (также ерети непыщюуиштѣ не домѣслаще са)²⁰⁹, přes „*ty, kdo se nebojí neodpustitelného rouhání a nemají strach z odsouzení jako Ananiáš a Safira*“ (srov. Sk 5,3)²¹⁰ až po „*pošetilé nedovzdělance*“ (несъмыслильнимъ ненаказаньникомъ)²¹¹, kteří patří do stejné skupiny jako „*dávni bezbožníci*“ (прѣвѣимъ нечѣстивьникомъ)²¹², heretici Sabellios či Arios. Mezi homilií Bapt a Pent je sledovatelný posun: Bapt je v postoji k protivníkům shovívavější, kdežto Pent příkřejší. Prozatím nejsme schopni tuto změnu tonality uspokojivě vysvětlit. V úvahu připadá např. to, že autor sestavil homilie na různých místech nebo že spor měl proměnlivou intenzitu.

Věřoučný spor se nese v duchu *neodpustitelného rouhání* proti Duchu svatému. Původ tohoto obratu je v Mt 12,31: „*Proto vám pravím, že každý hřích i rouhání bude lidem odpuštěno, ale rouhání proti Duchu svatému odpuštěno nebude*“. Významného rozpracování se potom dočkal v 31. homilii Řehoře Naziánského

²⁰⁵ JUGIE, Martin. Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au Symbole. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1939, roč. 28, č. 3/4, s. 369–385.

²⁰⁶ POLIDORI, Valerio. *Fozio*, s. XXIX–XXX.

²⁰⁷ POLIDORI, Valerio. *Fozio*, s. XXXIV–XXXV.

²⁰⁸ Bapt 186aa19–20

²⁰⁹ Bapt 186ab6–7

²¹⁰ Pent 65,15, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31, 30 (PG 36, 168BC)

²¹¹ Pent 65,15, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31, 30 (PG 36, 168BC)

²¹² Pent 65,15, srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31, 30 (PG 36, 168BC)

v polemice proti pneumatomachům. Zde také došlo k propojení s příběhem Ananiáše a Safiry, nešťastných manželů ze Sk 5, kteří si ponechali část peněz z prodeje pozemku²¹³. Hřích proti Duchu svatému Fótios komentuje v *Amfilochiu* 49 a ve 127. dopise. Je důležité poznamenat, že na žádném místě není hřích proti Duchu svatému spojován s učením o *Filioque*.

Ve zkoumaném korpusu homilií můžeme rozlišit dvě základní linie argumentů proti *Filioque*. V první řadě jsou to některá místa z biblického zjevení, následně pak argumenty filosoficko-teologické povahy.

K první skupině patří: a) argumenty z Písma (J 15,26, scéna křtu Páně a svědectví Jana Křtitele, rouhání proti Duchu svatému), k druhé skupině se řadí argumenty: b) o monarchii Otce a neexistenci dvou počátků a c) o nemožnosti nedokonalého vycházení z Otce. Ve všech případech se budeme snažit ověřit, zda se daný argument nachází také v panoplii patriarchy Fótia.

a) argumenty ze zjevení

Biblické knihy obsahují podle autora dostatek míst, jejichž pomocí lze ukázat, že učení o *Filioque* je z biblického hlediska neobhajitelné. Jsou to zejména výroky Janova evangelia. Odporovat jejich síle a vnitřní logice je tedy nesprávné a protíví se pravé víře. Tutéž pozici zastával patriarcha Fótios²¹⁴.

- Duch pravdy, který od Otce vychází (J 15,26)

Verš J 15,26 sehrává ve sporech o vycházení Ducha prvořadou roli. Jeho řecká podoba zní: ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ „*Až přijde Přímluvce, kterého vám pošlu od Otce, Duch pravdy, který od Otce vychází, on mi vydá svědectví*“. Z tohoto verše je ve filioquistické kontroverzi zásadní část τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται „*Duch pravdy, který od Otce vychází*“.

Latinský překlad tohoto místa, užívaný západními autory, sleduje velmi přesně řeckou předlohu a zní: *Spiritus veritatis qui a Patre procedit*. Je důležité poznamenat, že stejný

²¹³ Srov. Řehoř Naziánský, *Oratio* 31, 30 (PG 36, 168BC)

²¹⁴ Srov. *Mystagogia* 49 (PG 102, 328–329), *Epistula* 2 (PG 102, 593–618)

verš byl ve filioquistickém prostředí používán jako argument na podporu *Filioque*, vezmeme-li v potaz, že *Veritas* „Pravda“ je spojena se Synem (srov. J 14,6)²¹⁵.

Ve slovanském prostředí byl překlad evangelií – přesněji aprakosního evangelního lekcionáře – pořízen mezi prvními. Tento text doznal značného množství redakčních zásahů, které byly často vedeny snahou o přiblížení řeckému textu²¹⁶. Nejstarší stsl. překlad tohoto verše podle Mariánského evangelia zní: егда же придетъ параклитъ егоже азъ послалъ вамъ отъ отца дхъ истинъныи иже отъ отца исходитъ тъ свѣдѣтельствоуотъ о мзѣ²¹⁷.

V části, která byla používána k argumentaci: дхъ истинъныи иже отъ отца исходитъ, se varianty týkají především adjektiva истинъныи. V rukopisech, které podle Aleksejeva třídění reprezentují mladší fázi vývoje původního textu, tedy v Savvině knize a v Grigorovičově evangeliáři ze 14. století, čteme истовъы, kdežto v Karpinském evangeliáři ze 13. století je рѣснотивъныи. Adj. рѣснотивъныи je v SJS (III, 661) dochováno v Apoštolu²¹⁸ a v hlaholském oficiu Cyrilu a Metodějovi²¹⁹ ve smyslu „pravdivý, týkající se pravdy; pravý, skutečný“. Adjektivum истовъъ je v SJS (I, 819) doloženo v celé řadě památek biblických, liturgických, homiletických i hagiografických ve smyslu „pravý, pravdivý či pravdomluvný“ dále „rozumný“.

Dříve než přistoupíme k podrobnějšímu lingvisticko-teologickému výkladu těchto variant, prezentujeme stav ve zkoumaných homiliích. Úryvek z J 15,26 je doložen v homilii Nat a Pent. V Nat 135a4–5 obsahuje adj. истовъыи, kdežto v Pent 62,3 je vidět rozkolísanost s častějším výskytem tvaru истинъныи než истовъъ. Tyto dva výrazy jsou nepochybně synonymní, ale jen do určité míry.

Ze stsl. překladů je zřejmé, že řec. genitiv τῆς ἀληθείας nebyl nikdy přeložen odpovídajícím genitivem od slova истина či jeho synonymem. Byla dána přednost překladu pomocí adjektiva, což bylo zejména ve starších fázích stsl. jazyka obvyklé. Volba tohoto postupu s sebou ovšem nese jisté zatemnění či posun smyslu. Adjektivum

²¹⁵ Srov. Ratramnus, *Contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium* I, 3 (PL 121, 229).

²¹⁶ K tomuto tématu je potřeba vzpomenout dvě zásadní práce: HORÁLEK, Karel. *Význam Savviny knihy pro rekonstrukci stsl. překladu evangelia*. Praha: Královská česká společnost nauk, 1948 a dále od téhož autora *Evangeliáři a čtveroevangelia*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1954.

²¹⁷ АЛЕКСЕЕВ, Анатолий Алексеевич. *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*. Санкт-Петербург: Российское библейское общество, 1998, s. 72.

²¹⁸ Apoštolem se označuje překlad novozákonního lekcionáře bez evangelií. Podle všeho vznikl v nejstarších fázích slovanského písemnictví, snad ještě na Velké Moravě. Poměrně záhy byl doplněn o chybějící pasáže, kterých není mnoho, do plného textu.

²¹⁹ Označuje se tak oficiem římského ritu věnované Cyrilu a Metodějovi, které se dochovalo v charvátskohlaholských breviářích.

истиньнъ „týkající se pravdy, pravdivý“ lze chápat jako ekvivalent řec. τῆς ἀληθείας „týkající se pravdy“. Zdá se však, že překlad ιστοβъ se od významu „týkající se pravdy“ vzdaluje a blíží významu „pravý, skutečný“. Tento sémantický posun má v kontroverzi kolem *Filioque* nepochybně důležité místo. Zatímco západní autoři interpretovali pojem „pravda“ ve spojení „Duch pravdy“ jako jedno ze jmen Syna v logice Janova evangelia (srov. J 14,6), ve staroslověnském evangelním překladu se tato souvislost volbou adjektiva истиньнъ sice nepopírá, nicméně rozvolňuje, aby se nakonec v adj. ιστοβъ chápání posunulo výrazně ve prospěch významu „pravý“, čímž se eventuální vazba s Pravdou-Synem pro slovanského čtenáře a posluchače zcela zatemňuje. Je možné, že toto lexikální a sémantické *glissement* od τῆς ἀληθείας „týkající se Pravdy“ k истиньнъ „pravdivý“ a nakonec k ιστοβъ „pravý“ bylo motivováno nikoli pouze důvodem relativní zastaralosti lexika, ale také důvodem dogmatickým. První část stsl. překladu verše J 15,26 – jak je v rukopisech znám a dochován – vyznívá nepříznivě vůči nauce o *Filioque*.

Druhá část verše J 15,26 ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται „*který od Otce vychází*“ byla rovněž důležitým teologickým místem ve sporu o *Filioque*. V mírně pozměněné podobě vešla do Nikájsko-cařihradského vyznání víry: τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, a sloužila jako nezvratný biblický, resp. koncilní argument proti *Filioque*. Zpochybnění tohoto místa znamenalo zpochybnit pravdivost Písma a autoritu ekumenických koncilů. Autor homilií to vyjadřuje větou: „*Sám Spasitel* (самъ спасъ) *řekl, že Duch vychází z Otce*“²²⁰. Dodatkem slov „*i ze Syna*“ je Kristův výrok „*jenž od Otce vychází*“ zbaven původního významu a dává tušit, že jej odpůrci *Filioque* považovali za nedokonalý. Na to autor reaguje slovy: „*Vždyť pouze* (тѣкмо) *svatá Trojice sama o sobě* (о себѣ) *ví, jak se věc má*“²²¹. V této i v dalších pozicích autor i jeho druhové pevně, jasně a vědomě stáli „*na pravověrných slovech* (на словесѣхъ правověрнѣхъ)“²²², tedy učení o *Filioque* odmítali.

Přestože autor zastáncům *Filioque* vytýkal manipulaci s J 15,26 vložení dodatku „*i ze Syna*“, sám se neomezuje na prosté znění J 15,26, citát obohacuje slovy „*pouze, jedině*“ a „*samotný*“, což jeho vyznění přitvrzuje. Říká: „*Duch vycházející pouze* (тѣкмо)

²²⁰ Pent 62,4

²²¹ Pent 65,15

²²² Pent 65,16

ze samotného Otce (ὄψς ἑδινου ὄψςα)²²³. Z toho vyplývá, že tyto dodatky evidentně nepovažuje za pozměnění smyslu Kristova sdělení v J 15,26, ale za jeho explicitaci²²⁴.

Obrátíme-li se nyní k dílu patriarchy Fótia, verš J 15,26 tvořil jádro argumentace. Citace či výraznější aluze na tato slova jsou ve sledovaných textech zmíněny celkem 7×: 2× v *Mystagogii* (5; 49), 3× v *Dopisech* (2, 149; 291, 52.108–110.220) a 2× v *Amfilochiích* (43, 321; 190, 156). V žádném případě se však Fótios neodhodlal – na rozdíl od autora homilií – vsunovat obraty typu μόνως „jedině“ a ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς „pouze z Otce“. Pozitivně jsou tyto zásahy doloženy až v 10. století v Ps. Athanasiově řeči *Contra latinos* (CPG 2263)²²⁵, či v 11. století v díle Michaela Psella²²⁶.

- Křest Krista v Jordánu od Jana Křtitele (J 1,32–33)

Scéna Kristova křtu v Jordánu se stala dalším důležitým argumentačním místem ve sporu o Filioque. V 1. kapitole Janova evangelia čteme:

Jan vydal svědectví: „Spatřil jsem, jak Duch sestoupil jako holubice z nebe a zůstal na něm. A já jsem stále nevěděl, kdo to je, ale ten, který mě poslal křtít vodou, mi řekl: ‚Na koho spatříš sestupovat Ducha a zůstávat na něm, to je ten, který křtí Duchem svatým.‘ Já jsem to viděl a dosvědčuji, že toto je Syn Boží.“

Rozhodující jsou tedy slova, že Ducha na Krista sestupuje, řec. τὸ πνεῦμα καταβαῖνον (J 1,32–33) a na něm spočinul, řec. ἔμεινεν ἐπ’ αὐτόν (J 1,32) nebo τὸ πνεῦμα μένον ἐπ’ αὐτόν (J 1,33). Tento úryvek je autorem homilií citován v Nat, Bapt a Pent. Říká, že Duch „na Synu spočívá“ (να εζινοῦ πογιβαῖα)²²⁷ či jinde že Duch „na Kristu spočinul a spočívá (πρῆβζικτῶ ἠ πογιβαῖετῶ), ale nevychází (z něho) (α ἠε ἠσχοδιτῶ)²²⁸.

Tento úryvek se stal kamenem úrazu pro tzv. adopcianisty, kteří se domnívali, že se Ježíš stal Mesiášem v okamžiku křtu. S cílem vyloučit tuto herezi, místní synody ve Španělsku začaly prosazovat vsuvku *Filioque*, aby tak potvrdily víru v Kristovo

²²³ Nat 135a3–4

²²⁴ Tytéž zásahy jsou doloženy ve stsl. překladu *Napísanie pravěi věřě*, ačkoli jeho řecký originál patriarchy Nikéfora tato slova neobsahuje. Srov. ВЕРЕЦАГИН, Евгений Михайлович. *Церковнославянская книжность на Руси: лингвотекстологические разыскания*. Москва: Индрик, 2001, s. 73.

²²⁵ Ps. Athanasios, *Contra latinos* (PG 28, 824B): Ἀλλ’ οὐχ οὕτως οἱ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ’ ὡσπερ ἐκεῖνος τὸ Ὅταν ἔλθῃ, λέγων, ὁ Παράκλητος ὃ ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπόρευεται· μόνον ἐντεῦθεν προβολέα τὸν Πατέρα τοῦ Πνεύματος ἀποδείκνυσιν· οὕτω καὶ οὗτοι τῶ διδασκάλῳ πειθόμενοι ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου τοῦτο φασιν ἐπορεύεσθαι. Dataci stanovujeme podle nejstaršího nám dostupného opisu: Paříž, Bibliothèque nationale de France (BNF), grec 451. Údaj čerpáme z databáze Pinakes [2024-04-29] <<https://pinakes.irht.cnrs.fr>>.

²²⁶ Michael Psellos, *De omnifaria doctrina* 10: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται.

²²⁷ Nat 135a8

²²⁸ Bapt 186ab2–6

božství. Jakmile však nebezpečí adopcionistického chápání pominulo, tedy jakmile byla christologie jasně definována a vyjádřena vsuvkou *Filioque*, situace se změnila a tyto verše z Janova evangelia byly použity ve sporu o vycházení Ducha jiným způsobem. Nutno dodat, že otázkou nebylo božství Ducha, ale jeho vycházení.

Patriarcha Fótios v *Mystagogii* uvádí toto místo jako důležitý argument a spojuje je s autoritou význačných papežů řeckého původu, kteří *Filioque* odmítali. Jako příklad uvádí papeže Zachariáše (741–752), který do řečtiny překládal spisy Řehoře Velikého (*Myst.* 84–86). V *Mystagogii* 85 komentuje Fótios slova „*Duch přímlovce vychází z Otce a spočívá na Synu*“ následovně:

Tento božský výrok pronesl Předchůdce, první z těch, kdo byli v milosti, množství věřících jím bylo zasvěceno do pravdy, díky níž zbožnost neustále září a je vidět. Neboť onen člověk, neřku-li téměř nadčlověk, křtil Pramen života a nesmrtnosti, Pána a Tvůrce veškerenstva a Očišťovatele světa vodami Jordánu a hleděl na otevřená nebesa, div dosvědčený dalšími divy, a spatřil Ducha svatého, jak sestupuje v podobě holubice. Hlas Slova vpravdě při pohledu na nevidané se sebe vypravil hlas: “Viděl jsem Ducha sestupujícího jako holubici spočinout na něm (J 1,32)”. Tedy ten, kdo sestupuje od Otce, spočívá nad Synem, či chceš-li na Synu, změna mluvnických pádů zde totiž nevnaší žádný rozdíl. Prorok shůry Izaiáš prorokoval mnoho podobného a pronesl jeden výrok na osobu Krista: “Duch Páně, praví, je nade mnou, proto mě pomazal (Iz 66,2; L 4,18)”. Slyšel jsi někdy od ctihodných (papežů) Řehoře a Zachariáše (oni totiž obratem změni tvoji bezostyšnost ve stud), jak pronášejí slova: “Duch spočívá na Synu”. Jak to, že jsi od tohoto tvrzení neudělal krok k Pavlovu výroku, kde praví: “Duch jeho Syna (Ga 4,6)”? Místo toho ses uchýlil k blouznění ohledně vycházení a pomyslíš si: protože Duch spočívá na Synu, pravděpodobně to znamená, že Duch (je ze) Syna. Vždyť spočívání Ducha v Synu by bylo zřejmým důvodem a bez násilí by to vedlo k přesvědčení, proč se Duch nazývá Synovým či ze Syna. Co jiného umožňuje myslet apoštolský výrok “Duch spočívá na Synu”, než že vychází ze Syna? To je ovšem nesprávný úsudek. Hlásá to jak Křtitel našeho společného Pána, tak to už dávno předpověděl prorok a sám Spasitel to potvrzuje, když čte tento výrok. Z těchto zdrojů čerpá pravá nauka svoje mystické učení a je předkládána všem pravověrným jako učitelka. Ty jsi ovšem vešel do temných bran bezbožnosti, a místo abys slavil Ducha, který spočívá nad Synem a na Synu, svádíš bezbožný boj, když tvrdíš, že Duch vychází ze Syna. Spočívá na Synu, a z toho důvodu je (Duchem) Syna, neboť je téže přirozenosti, jak jsem právě řekl, téhož božství, slávy, královské důstojnosti a moci, a chceš-li, protože pomazává Krista. Je psáno: “Duch Páně je nade mnou, a proto mě pomazal”, a proto když zastínil Pannu, došlo k početí, které převyšuje rozum, a došlo k nevýslovnému zplození bez semene. Ano i Duch ho (Syna) posílá: “Poslal mě zvěstovat radostnou zvěst chudým (L 4,18)”²²⁹.

²²⁹ Fótios, *Mystagogia* 85 (PG 102, 372–373; ed. POLIDORI, s. 86–88): Ταύτην τὴν ἱερολογίαν ὁ πρόδρομος μὲν τῶν ἐν τῇ χάριτι πρώτος ἀνεῖπεν, τῶν πιστῶν δὲ παρ’ αὐτοῦ τὸ πλῆθος ἐμνήθη, καὶ ἡ εὐσέβεια διαπαντὸς ὀρᾷται ταύτῃ λαμπρονομένη. καὶ γὰρ ἐκεῖνος ὁ μικροῦ δέω φάναι ὑπὲρ ἀνθρώπων

V korpusu Fótiových textů jsou tyto verše citovány i na jiných místech. Výskyt byl zjištěn v *Amfilochiích* (29, 22; 43, 455–456; 57, 11; 188, 39–40), ovšem jako argument na podporu Ježíšova božství, nikdy proti *Filioque*.

- Rouhání proti Duchu svatému nebude odpuštěno

Relevantním argumentačním místem ve sporu o *Filioque* by mohla být evangelní slova, že rouhání proti Duchu svatému za neodpustitelné. Svědčí o tom úryvky Mt 12,31–32, Mk 3,29 a L 12,10.

V homilii Pent 64,11 čteme:

Pent 65,15	Řehoř Naziánský, <i>Oratio</i> 31,30 (PG 36, 168BC)
Δ ΤΙ ΝΕ ΒΟΙΑΪΣΕ ΣΑ ΝΕΟΤΖΠΟΥΣΤΗΝΑΙΕΓΟ ΧΟΥΛΕΝΙΑ ΝΕ ΣΖΜΒΗΑΤΖ ΣΑ ΔΗΑΝΗΙΝΑ ΟΣΚΑΖΔΗΝΙΑ ΣΖ ΣΑΜΖΦΗΡΟΠΚ ΙΑΚΟ ΣΖΛΖΓΑΒΖΨΑ ΙΝΟΥΨΑΔΑΣΤΕ ΣΒΑΤΖΙΗ ΔΟΥΧΖ	οἱ ταῦτα λέγοντες καὶ διδάσκοντες, καὶ προσέτι γε ἄλλον παράκλητον οἶον ἄλλον θεόν, ὀνομάζοντες, οἱ τὴν εἰς αὐτὸ βλασφημίαν μόνην εἰδότες ἄσυγχώρητον, οἱ τὸν Ἀνανίαν καὶ τὴν Σάπφειραν οὕτω φοβερῶς στηλιτεύσαντες, ἐπειδὴ ἐψεῦσαντο τὸ ἅγιον Πνεῦμα
Oni ovšem nemají strach z neodpustitelného rouhání, neberou si poučení z odsouzení Ananiáše se Safiřou, kteří zalhali a pokoušeli svatého Ducha (srov. Sk 5,3).	Ti, kteří tak mluví a učí, navíc pokládají „jiného Přímluvce“ za dalšího Boha, a přitom vědí, že rouhání Duchu je jediné neodpustitelné. Tím se nebezpečně podobají Ananiáši a Safiře, kteří se pokusili obelhat Ducha...

ἄνθρωπος τὸν τοῦ παντὸς δεσπότην καὶ δημιουργόν, τὸ τοῦ κόσμου καθάρσιον, τὴν πηγὴν τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας ρεῖθροις βαπτίζων Ιορδάνου καὶ τοὺς οὐρανοὺς ὄρων ἀνεωγμένους, θαῦμα θαύμασι μαρτυρούμενον, ἐν εἶδει μὲν περιστερῶς τὸ πανάγιον Πνεῦμα κατερχόμενον ἐθεάσατο· ἀφῆκε δὲ φωνὴν ἢ ἀληθῶς τοῦ Λόγου φωνὴ ἐν τῷ ὄρᾳ τὰ ἀθέατα· Εἶδον τὸ Πνεῦμα καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν καὶ μένον ἐπ’ αὐτόν. Μένει τοίνυν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα ἐπὶ τὸν Υἱόν· εἰ βούλει δέ, καὶ ἐν τῷ Υἱῷ· οὐδεμίαν γὰρ ἐνταῦθα παραλλαγὴν ἢ τῶν πτώσεων εἰσάγει διαφορὰ. Καὶ ὁ προφήτης δὲ Ησαΐας ἄνωθεν τὰ παραπλήσια χρησιμολογῶν καὶ τὸν χρησμὸν εἰς πρόσωπον ἀναφέρων Χριστοῦ· Πνεῦμα Κυρίου, φησίν, ἐπ’ ἐμέ· οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με. Ἦκουσάς ποτε τῶν κλειῶν ἐκείνων Γρηγορίου ἢ Ζαχαρίου, τάχα γὰρ σου μᾶλλον οὗτοι τὸ ἀναιδὲς διαλύουσιν εἰς αἰδῶ· ἤκουσας λεγόντων αὐτῶν· Τὸ Πνεῦμα ἐν τῷ Υἱῷ μένει· καὶ πῶς εὐθὺς οὐκ ἀνέδραμες ἐκεῖθεν εἰς τὴν τοῦ Παύλου φωνὴν, δι’ ἧς φησι, Τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ ἀντὶ τοῦ τερατολογεῖν τὴν ἐκπόρευσιν διανέστης εἰς τὸ νοεῖν, ὡς ἐπεὶ τὸ Πνεῦμα μένει ἐν τῷ Υἱῷ, εἰκότως ἂν λέγοιτο τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ; Ἡ γὰρ ἐν τῷ Υἱῷ τοῦ Πνεύματος μονὴ αἰτία ἂν οὐκ ἀφανῆς εἴη οὐδὲ διὰ βίας ἄγουσα πρὸς πειθῶ, διὰ τί λέγεται τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ· ποῖον γὰρ ἐγγύτερον ἢ ἀποστολικῆς κρήσις χαρίζεται νοεῖν, τὸ Πνεῦμα μένει ἐν τῷ Υἱῷ, ἢ ἐκπορεύεται τοῦ Υἱοῦ; μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὴ γε ἡ σύγκρισις ἀπειρόκαλον. Τὸ μὲν γὰρ ὅ τε τοῦ κοινοῦ δεσπότητος Βαπτιστῆς σαλπίζει καὶ ὁ προφήτης πάλαι προθεσπίζει, καὶ αὐτὸς ὁ Σωτὴρ ἀναγινώσκων τὸ λόγιον ἐπισφραγίζει· καὶ ταύτην ἢ εὐσέβεια τὴν μυσταγωγίαν ἐκεῖθεν λαβούσα πᾶσι πιστοῖς διδάσκαλος πρόκειται· σὺ δὲ τῶν ζοφερῶν τῆς δυσσεβείας ἀναδὺς πυλῶν, ἀντὶ τοῦ δοξολογεῖν σε τὸ Πνεῦμα μένει ἐν τῷ Υἱῷ καὶ ἐπὶ τὸν Υἱόν, θεομαχεῖς ἐκπορεύεσθαι λέγων τοῦ Υἱοῦ. Διαμένει ἐν τῷ Υἱῷ· διὰ τοῦτο ἐστὶ τοῦ Υἱοῦ· καὶ ὅτι τῆς αὐτῆς, ὡς ἔφθης εἰπὼν, φύσεώς τέ ἐστι καὶ θεότης καὶ δόξης καὶ βασιλείας καὶ δυνάμεως· εἰ βούλει δέ, καὶ ὅτι χρεῖ τὸν Χριστόν· Πνεῦμα γὰρ Κυρίου, φησίν, ἐπ’ ἐμέ· οὗ εἶνεκεν ἔχρισέ με· καὶ διότι ἐπισκιάσαντος αὐτοῦ τῆ Παρθένου ἢ ὑπὲρ λόγον ὑπέστη σύλληψις καὶ ὁ ἀνέκφραστος καὶ ἄσπορος προῆλθε τόκος· ναὶ δὴ καὶ διότι ἀποστέλλει αὐτόν· Εὐαγγελίσασθαι γὰρ, φησί, πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με.

Úryvek v Pent se sice s uvedenou částí z 5. teologické řeči Řehoře Naziánského neshoduje doslova, nicméně okolní kontext, obsahující další úryvky z této Řehořovy řeči, umožňuje předpokládat, že se autor Pent mohl i v této části u Řehoře inspirovat. Zatímco v homilii Pent je polemika vedena vůči stoupencům *Filioque*, Řehoř Naziánský se vymezuje proti makedoniánům, kteří umenšovali božství Ducha svatého. Spojovacím článkem obou uvedených úryvků je motiv rouhání Duchu svatému spojený se scénou nešťastných manželů Ananiáše a Safiry.

Nyní se zaměříme se na výskyt těchto biblických témat v tvorbě patriarchy Fótia. Příběh manželů Ananiáše a Safiry ze Sk 5,1–11 a evangelní varování před rouháním Duchu nejsou nikdy zmíněny v *Mystagogii*. Na Ananiáše a jeho manželku Fótios činí náražku celkem šestkrát: 2× v *Dopisech* (178, 7–8; 263, 51–52) a 4× v *Amfilochiích* (1, 487–488; 21, 240–244; 187, 45; 240, 98), ovšem nikdy v souvislosti s rouháním proti Duchu.

Otázce rouhání proti Duchu svatému se Fótios speciálně věnuje v 127. dopise a 49. *Amfilochiu*.²³⁰ Ve 127. dopise jsou za příklad rouhačů uvedeni manželé Ananiáš a Safira či mnozí židé, ale vždy ve vztahu k osobě Krista, nikoli v otázce vycházení Ducha (*Filioque*). Stejně tak je tomu ve 49. *Amfilochiu*.

Podle našich zjištění tedy motiv neodpuštělnosti rouhání Duchu svatému v homilii Pent je nejspíš inspirován 31. řečí Řehoře Naziánského. Nepodařilo se prokázat, že by Fótios toto varování výslovně spojoval s učením o *Filioque*. Výslovně zmiňuje pouze rouhání proti Kristu. Jeden úryvek z *Amfilochia* 49 nicméně skýtá možnost vztáhnout verše Mt 12,31–32 a jejich synoptické paralely na rouhání vůči kterékoli božské osobě:

I když se Duchem nemyslí pouze výslovně Duch svatý, ale obecně také přesvatá Trojice (Bůh je Duch, a ti, kdo ho uctívají, ho mají uctívat v Duchu a v pravdě), je zřejmé, že ten, kdo se rouhá proti Duchu, tj. kdo by řekl něco rouhavého proti kterékoli z nadpřirozených a soupodstatných hypostazí vševládného a nadpodstatného božství, byť by se mohlo zdát, že se ho pýcha a pomluva ve věci ctností a způsobu života netýkají, je v područí hříchu a v žádném případě nedojde odpuštění ani v tomto věku, ani v budoucím²³¹.

²³⁰ Úryvek z evangelia o rouhání Duchu je zmíněn ve Fótiově korpusu zmíněn celkem 6×: 3× v *Dopisech* (127,3–7.59–61; 174,164–167) a dále 3× v *Amfilochiích* (49,1–3.45; 66,45–50).

²³¹ Fótios, *Amfilochia* 49, 36–44 (ed. WESTERINK, sv. 5, s. 16): Εἰ δὲ καὶ πνεῦμα οὐ μόνον ἰδιαίτερον τὸ πανάγιον πνεῦμα λέγεται, ἀλλὰ καὶ κοινότερον ἢ ὑπεραγία τριάς (πνεῦμα γὰρ ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν), δῆλον ὅτι ὁ εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημῶν, τοῦτ' ἔστιν ὁ κατὰ μιᾶς τινος τῶν ὑπερφυῶν καὶ ὁμοουσίῶν ὑποστάσεων τῆς παντοκρατορικῆς καὶ ὑπερουσίου θεότητος βλάσφημον γλῶσσαν ἀφιεῖς, κἄν δοκῇ τῆς περὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὸν βίον ὕβρεως καὶ δυσφημίας ἀνεύθυνος εἶναι, ἀλλ' οὖν τῷ πολλῷ μείζονι συνεχόμενός τε καὶ ἐταζόμενος ἀμαρτήματι οὐδαμῶς εὐρήσει τὴν ἄφρεσιν, οὔτε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.

Po tomto zobecnění by bylo varování možné vztáhnout také na učení o *Filioque*, což však Fótios nikde explicitně neříká.

b) Filosoficko-teologický argument: monarchie Otce

Absolutní prvenství Boha Otce v rámci nejsvětější Trojice je považováno za důležitý argument proti vycházení Ducha i ze Syna. Otec je vnímán jako zdroj ostatních osob. Toto učení bývá zpravidla nazýváno „monarchií Otce“. Prvenství Otce bývá kladeno do souvislosti s filosofickou naukou o existenci právě jednoho počátku, a nikoli dvou či vícero (v opozici vůči manichejcům, resp. pohanům), jak můžeme číst v Bapt:

Na něm (sc. Kristu) Duch spočinul a přebývá, z něho nevychází, jak se někteří bláhově domnívají, když blázní (недомыслиаще са), že Duch pochází ze dvou počátků. Žádné dva počátky přitom neexistují, ale pouze jeden, a tím je Otec²³².

Pro potvrzení pozice následuje citace ze spisu *O božských jménech* II, 7 (PG 3, 645B) od Dionýsia Areopagity²³³:

Je pouze jeden počátek, Otec, pramen veškerého božství, zato Syn a svatý Duch jsou jako Bohem zasazené ratolesti či přesvětlé kvítky, jak jsme slyšeli od svatých Otců²³⁴.

Větší množství počátků se řadí mezi heterodoxní názory. Je často spojováno s pohany v případě většího množství počátků, v případě dvou počátků s manicheismem. V Pent 14–15 je po vzoru Řehoře Naziánského vyjádřena spojovat různé projevy Ducha navenek s jedinou příčinou. Inspirací přitom posloužila pasáž *Oratio* 31,30 (PG 36, 168BC), kterou autor homilií podrobil zajímavé aktualizaci:

Pent 64, 14–15	<i>Oratio</i> 31,30 (PG 36, 168BC)
Ѡже на прѣвѣжѣ винѣ вѣсѣкладати да са отъ єдиногѣ Ѡвѣлѣнѣтъ а не вѣ двѣа или три на чѣтъци рѣздѣлени мѣногобожскѣи по прѣвѣжимъ нечѣстивьникомъ и нѣинѣшньнимъ нечѣмѣслѣнънимъ ненаказаньникомъ	ἐπὶ τὴν πρώτην αἰτίαν ἀνεκτεόν, ἵνα τὸ ἐξ οὗ δειχθῆ, καὶ μὴ τρεῖς ἀρχαὶ μεμερισμέναι πολυθέως παραδεχθῶσιν. ἴσον γὰρ εἰς ἀσέβειαν, καὶ Σαβελλίως συνάψαι, καὶ Ἀρειανῶς διαστῆναι, τὸ μὲν προσώπῳ, τὸ δὲ ταῖς φύσεσιν.
...což je potřeba vztáhnout k první příčině, aby bylo zřejmé, že jsou od jednoho, a ne jako polyteisticky rozděleny na dva nebo tři počátky, jak to učili	Je třeba vystoupat až k prvotní příčině, aby bylo zřejmé, odkud vše (je), a aby nebyly jako u polyteistů vyučovány tři rozdílné počátky. K bezbožnosti totiž stejně vede jak Sabelliovo

²³² Bapt 186ab4–10.

²³³ K roli a recepci Dionýsia Areopagity ve starém slovanském písemnictví jsme na základě nových objevů pronesli příspěvek na konferenci v Sofii v lednu 2024 s názvem *On the Reception of Dionysian Corpus in Early Slavic Literature*. Studie vyjde v periodiku Scripta & e-Scripta během roku 2024.

²³⁴ Bapt 186ab9–15.

někdejší bezbožníci a také současní pošetilí nedoukové.	spojování, tak Areiovo rozdělování, první z pohledu osoby, druhé z pohledu přirozeností.
---	--

Ve slovanské homilii Pent bylo podstatné sdělení úryvku z Řehoře Naziánského zachováno, aktualizovány však byly názvy protivníků. Místo Sabellia a Areia jsou zmíněni první heretici, a hlavně „současní pošetilí nedoukové“. V jiných slovanských památkách jsou stoupcem *Filioque* výslovně spojování se Sabelliem, který zastával určitou formu modalismu v níž se slévala osoba Otce a Syna, jak je tomu např. v *Napisanii pravěi věřě* (*Napisanie* 95b9), nebo také s tzv. hyopatorismem, tj. „synootcovským“ bludem (*Život Metodějův* 12). Autor cyklu tedy výslovně odmítá možnost dvou počátků. V Bapt tvrdí, že „*dělají, jako by (Duch) byl ze dvou počátků, a přitom žádné dva počátky nejsou*“²³⁵. V Nat je lapidárně řečeno, že „*Duch není ze dvou počátků* (οὐτὸν ἀπὸ δύο ἀρχῶν)“²³⁶.

Ve Fótiových spisech se lze s odmítnutím dvojího počátku setkat často. Z *Dopisů* můžeme jmenovat např. *Okružní list východním patriarchům* (*Ep.* 2, 167) či dopis akvilejskému biskupu Valpertovi (*Ep.* 291, 122). V *Mystagogii* nacházíme odmítnutí „*vztažení Ducha k mnohačetnému počátku*“²³⁷ nebo „*k dvojité příčině*“²³⁸. V *Dopise* 291 akvilejskému biskupu Valpertovi čteme:

Těm, kdo učí, že přesvatý Duch vychází z Otce i Syna, se do nauky vloudily dva počátky a zmizela z Trojice monarchie. Ti, kdo takto učí, hlásají dvě příčiny, pročez jeden počátek se rozštěpil – hana ať padne na hlavy viníků – na dva²³⁹.

Bez zajímavosti jistě není rovněž zmínka argumentu o původu „*jednoho z jednoho*“ (οὐτὸν ἑνὸς ἐκ ἑνός) v homilii Nat²⁴⁰. V řeckých textech prvního tisíciletí nacházíme v protiariánských polemikách formulí *μόνος ἐκ μόνου*. Je zaznamenána např. v *Životě Řehoře Divotvůrce* od Řehoře Nysského (PG 49, 912). Dále je zajímavé, že ještě v době Jana Damašského (ca. 650 – ca. 750) tato terminologie *μόνος ἐκ μόνου* souvisela s christologií²⁴¹. Zdá, že odpůrci *Filioque* převzali tento protiariánský obrat a přeznačili ho pro potřeby hájení svých pozic. Důkazem by mohly být pasáže

²³⁵ Bapt 186ab7–9

²³⁶ Nat 135a5

²³⁷ Fótios, *Mystagogia* 33 (PG 102, 313B; ed. POLIDORI, s. 34): ἀναφέρεσθαι εἰς πολὺαρχον ἀρχήν.

²³⁸ Fótios, *Mystagogia* 4 (PG 102, 284A; ed. POLIDORI, s. 6): εἰς διπλοῦν αἴτιον ἀναφέρεσθαι.

²³⁹ Fótios, *Ep.* 291, 119–123 (ed. WESTERINK, sv. 3, s. 143): Τοῖς γὰρ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πανάγιον πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι δογματίζουσι δύο πάντως καὶ ἀρχαὶ συνεισέρχονται καὶ ἡ ἐν τῇ τριάδι μοναρχία φροῦδος οἰχίσηται. δύο γὰρ φανερώς τοῖς οὕτω λέγουσι τὰ αἴτια συνανακηρύσσεται, ἐξ ὧν καὶ ἡ μία ἀρχὴ εἰς δύο ἀρχὰς – τρέπειτο δὲ τὸ βλάσφημον εἰς τὰς τῶν αἰτίων κεφαλὰς – συνδιασχίζεται.

²⁴⁰ Nat 135a6

²⁴¹ Jan Damašský, *In Transfigurationem* (PG 96, 572): οὗτός ἐστιν Υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ὁ προαιώνιος, ὁ μόνος ἐκ μόνου μονογενής.

v Ps. Athanasiově *Contra Latinos*, které citují Athanasiův dopis *Ad Serapionem* a vzápětí argumenty analogicky rozšiřují na otázku Ducha²⁴².

c) Dokonalost vycházení z Otce

Kritikové *Filioque* vytýkají svým protivníkům, že překrucují Kristovy výroky (ΠΟΤΒΛΗΛΙΣΜΕ), jako by (Duch) „z Otce vycházel nedokonale (ΝΕΙΚΠΛΖΝΗ)“²⁴³, podotýká kazatel v homilii Pent. Božství Ducha je tedy z podstaty věci neměnné a nemá jak přibývat: „Božství Ducha nevzniklo přírůstkem, je stále v plnosti, nepřibývá ani neubývá“²⁴⁴. Proto se odpůrcům *Filioque* jakékoli vycházení Ducha i ze Syna jeví jako nadbytečné.

Toto téma je u Fótia rovněž rozpracováno. K prvnímu vycházení z Otce, které je dokonalé, nelze nic přidat. V *Mystagogii 7* čteme:

Vychází Duch ze Syna? Co potom přijímá navíc, co by neměl už z vycházení z Otce? Jestli je možné něco pochopit a vyjádřit z toho, co přijal, nebyl by potom bez tohoto přídavku nedokonalý? Co se po přídavku mění? Jestliže tedy nic nepřijal, vyplývají z toho další skutečnosti, například dvojitost a složenost (Ducha), což ovšem naráží na jednoduchost a nesloženost (božské) přirozenosti. Jaký by tedy byl důvod vycházení, které nemůže nic dodat?²⁴⁵

Obsahově i formálně podobná vyjádření lze mezi Fótiovými díly najít v *Okružním listě východním patriarchům* (Ep. 2, 175–180) z r. 867 a také v dopise akvilejskému biskupovi Valpertovi (Ep. 291, 124–131) z r. 883/884. Nicméně úryvek, který nejlépe odpovídá situaci v Pent, zdůrazňuje dokonalost božských osob a jejich vycházení. V *Mystagogii 31* se píše:

Vycházení Ducha z Otce je dokonalé. Je dokonalé, neboť dokonalý Bůh je z dokonalého Boha, co by tedy vycházení ze Syna mohlo ještě přidat?“ A i kdyby tedy něco přineslo, pak by bylo na místě také říci, co to přineslo.²⁴⁶

A o něco dále v *Mystagogii 80*:

²⁴² Srov. Ps. Athanasios, *Contra Latinos* (PG 28, 828CD – 829AB).

²⁴³ Pent 65,15

²⁴⁴ Nat 135a11–13

²⁴⁵ Fótios, *Mystagogia 7* (PG 102, 288BC; ed. POLIDORI, s. 8–10): Ἀλλὰ γὰρ ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ; Τί δήποτε προσλαμβάνον, ὅπερ οὐκ ἔσχεν ἐκπορευόμενον τοῦ Πατρὸς; εἰ μὲν γὰρ ἔστι τι λαβεῖν καὶ εἰπεῖν, ὃ προσεῖληφε, πῶς οὐχὶ χωρὶς τῆς προσλήψεως ἀτελής; ἢ πάντως γε μετὰ τὸ προσλαβεῖν; εἰ δὲ μηδὲν προσεῖληφεν, ἐπιφύεται γὰρ κἀνταῦθα τὰ τε ἄλλα, καὶ τὸ διπλοῦν καὶ τὸ σύνθετον, καταθρασυνόμενον τῆς ἀπλῆς τε καὶ ἀσυνθέτου φύσεως, τίς ὁ λόγος τῆς οὐδὲν παρασχεῖν δυναμένης ἐκπορεύσεως;

²⁴⁶ Fótios, *Mystagogia 31* (PG 102, 312C; ed. POLIDORI, s. 32): τοῦ Πνεύματος ἢ ἐκπόρευσις ἢ ἐκ τοῦ Πατρὸς τελεία, τελεία δὲ ὅτι θεὸς τέλειος ἐκ θεοῦ τελείου, τί ποτ' ἂν ἢ ἐκ τοῦ Υἱοῦ προσενέγκου; εἰ μὲν γὰρ τι συνεισήνεγκεν, εἰπεῖν δεήσει καὶ ὃ σενήνεγκεν.

O dokonalém se říká, že v ničem nemá nedostatek, nepotřebuje nic přidat ani nic ubrat²⁴⁷.

Nyní shrňme získané poznatky ohledně nauky o *Filioque* ve zkoumaných homiliích. Autor homilií nauku o *Filioque* odmítá jako nebiblickou a odporující základním filosofickým principům a jedinství počátku. V následujících ohledech se homilie a Fótiovy spisy shodují:

- 1/ v interpretaci stěžejních pasáží z Janova evangelia o Kristově křtu (J 1,32–33) a o vycházení Ducha (J 15,26);
- 2/ v učení o monarchii Otce (tj. filosofické pozadí a argument nutnosti jediného počátku);
- 3/ ve zdůraznění dokonalého vycházení Ducha z Otce.

Nakolik jsme mohli vidět, na rozdíl od Fótia homilie vyostřují některé formulace a v tom jsou odlišné:

- 1/ slovanské homilie využívají staroslověnský evangelní překlad, jehož podoba dovoluje snadnější výklad v neprospěch *Filioque* (srov. v překladu J 15,26 *истиньнъ* „pravdivý, týkající se Pravdy“ až *истовъ* „pravý“)
- 2/ homilie používají slovanské ekvivalenty řec. obrátů *μόνος* „jedině“, *ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς* „ze samotného Otce“ či *μόνος ἐκ μόνου* „jediný z jediného“, aby potvrdily antifilioquistickou linii, včetně toho, že jsou takto zpřesněny biblické citáty (srov. J 15,26);
- 3/ interpretace evangelních slov o neodpuštělném rouhání proti Duchu (srov. Mt a synoptické paralely) se u Fótia, nakolik je nám známo, nikdy netýká učení o *Filioque*. Propojení s příběhem manželů Ananiáše a Safiry je dáno pravděpodobně vlivem homilií Řehoře Naziánského.

Západní pojetí, kde se *Filioque* zrodilo a ujalo, učí o symetrii mezi imanentními vztahy v Trojici a jejich manifestací v ekonomii. *Filioque* je původně vyjádření, které mělo podpořit Kristovo božství. Na Východě bylo odmítáno jako popření Otcovy monarchie a dokonalosti vycházení osob z něho. Východní pozice formulovaná patriarchou Fótiem, postavená na přísném postulátu jediného počátku, předpokládá, že v rámci Trojice neexistuje žádný imanentní vztah mezi Synem a Duchem, a pokud ano, nevíme o něm. Jakákoli afinita Syna a Ducha je dána nejspíš společnou božskou přirozeností. Vycházení v rámci Trojice je skutečnost, kterou lze poznat pouze pomocí explicitních výroků Písma,

²⁴⁷ Fótios, *Mystagogia* 80 (PG 102, 364A; ed. POLIDORI, s. 78): ἐντελῆ φησιν οὐκ ἐλλειπῆ οὐδὲ προσθήκης δεομένην ἢ ἀφαιρέσεως.

a nikoli z ekonomických poslání. Jinými slovy, imanentní vztahy se nutně neodrážejí v ekonomii. Odkud se vzala tato skepse vůči symetrii mezi imanentní a ekonomickou Trojicí, je otázka. Nicméně tato skepse mohla být podpořena učením Dionýsia Areopagity o biblických výrociích. Konkrétně tím, že výroky o *theologii* jsou katafatické a nelze k ní vystoupit jinak než skrze ně, odtud tedy doslovný přístup k výroku J 15,26. Dokonce ani ekonomické manifestace po Kristově vtělení nejsou cestou k *theologii*, jinak by scéna o Kristově křtu musela vyjevovat něco z vnitrotrinitárních vycházení. V tomto ohledu tedy existuje rozštěp mezi západním a východním pojetím. Západní imanentní vycházení (*processio*) zakládá ekonomické poslání (*missio*) a z *missio* je *processio* zpětně poznatelné. Ve východním pojetí je vztah mezi imanentním vycházením (προβολή) a ekonomickým posláním (ἀποστολή) rozvolněn, což se pozoruhodným způsobem projevuje v exegezi některých biblických míst.

5.4.4 Exegetické důsledky tohoto pojetí

V křesťanském pojetí je vztah dogmatu a biblického textu možno popsat kruhovým schématem. Výsledkem práce s biblickým textem čteným v tradici církve je dogma, a toto dogma je zase hermeneutickým klíčem pro hlubší chápání Písma. Chtěli bychom na jednom příkladu ukázat, jak se rozštěp mezi imanentní a ekonomickou Trojicí včetně odmítnutí *Filioque* projevilo v biblické exegezi. Proto vybíráme výklad verše Iz 48,16, který v překladu z hebrejštiny zní: „A nyní mne posílá Panovník Hospodin a jeho duch (ČEP)“. V Septuagintě, řeckém překladu Starého zákona, který je pro byzantsko-slovanskou oblast určující, toto místo zní: καὶ νῦν κύριος ἀπέσταλκέν με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ. Přestože tento verš není zahrnut do stsl. překladu výboru starozákonních čtení, tzv. parimejniku, objevuje se již ve velkomoravském *Životě Konstantinově* 9 v rámci disputace s chazarským chaganem v podobě: е господь послал ма и доухъ его, ale jen jako starozákonní předzvěst Trojice. Významová nejasnost, která je obsažena v řeckém textu, se objevuje ve slovanském překladu s nominativně-akuzativním tvarem доухъ. Při trinitárním čtení není jasné, která božská osoba – zda Otec nebo Syn – se skrývá za zájmenem με „mě“, která božská osoba – zda Otec nebo Syn – je označena slovem κύριος „Pán“, a v jakém pádu – nominativu či akuzativu – jsou slova τὸ πνεῦμα αὐτοῦ „jeho Duch“. Poznamenejme, že stsl. его může být překládáno nejen jako „jeho“, ale také jako „svůj“.

Následující tabulka shrnuje možnosti interpretace tohoto úryvku:

č.	Otec	Syn	Duch	smysl
1	κύριος	με	Nom	Syn říká: Otec a jeho Duch poslal mě (Syna).
2	κύριος	με	Acc	Syn říká: Otec poslal mě (Syna) a svého Ducha.
3	με	κύριος	Nom	Otec říká: Syn a jeho Duch poslali mě (Otce).
4	με	κύριος	Acc	Otec říká: Syn poslal mě (Otce) a svého Ducha.

Ve zkoumaném cyklu homilií je tento úryvek zmíněn celkem na dvou místech. V Nat je spojovníkem mezi věčným vycházením Trojice a ekonomii vtělení:

(Otec) poslal jednoho z Trojice, svého svatého Syna, svoje Slovo. Nazývá se jeho Synem, protože je od něho, a Slovem, protože jím vše tvoří a řídí věci minulé, přítomné a budoucí, jak řekl: „Hle, poslal mě Pán a jeho Duch, abych hledal ztracenou ovci“²⁴⁸.

Elementy věčného vycházení jsou právě jména Syn, kterého Otec plodí, a Slovo, kterým tvoří a udržuje svět. Naproti tomu k ekonomii vtělení patří část „*abych hledal ztracenou ovci*“. Mezi těmito dvěma část pak stojí jako spojovník verš Iz 48,16, kde se mluví o posílání Syna. Toto čtení odpovídá interpretaci č. 1 ve výše uvedené tabulce.

V rámci Pent autor vychází z posílání Syna Otcem a Duchem, jak se čte v Iz 48,16, aby nakonec mohl přejít k posílání Ducha:

Stejně jako je Syn poslán Otcem a z něho (vycházejícím) Duchem podle slov Izaiáše: „Hle, poslal mě Pán i jeho Duch (Iz 48,16),“ tak i svatý Duch je poslán Otcem a Synem. Vždyť všichni tři mají jediný úrdek, vůli, slávu, čest a nedělitelnou podstatu²⁴⁹.

Tento text v sobě obsahuje důležité elementy autorovy teologie. Je evidentní, že ekonomické posílání Syna Otcem a Duchem se opírá o výrok z Iz 48,16. Na základě určité symetrie se potom vyvozuje, že i Duch je poslán Otcem a Synem. Oprávnění k této analogii autor spatřuje v soupodstatnosti a rovnosti božských osob. V tomto pojetí očividně není posílání založeno na imanentním vycházení, protože jinak by autor musel vyznávat *Filioque*.

²⁴⁸ Nat 136a26 – 136b3

²⁴⁹ Pent 64,12

Mimořádně zajímavé srovnání nabízejí Fótiovy spisy, např. v *Amfilochium* 188 a 189 a také výpisek z Ps. Chrysostomovy homilie o Duchu svatém²⁵⁰ v *Bibliothèque* 277²⁵¹. Fótiova argumentace měla, jak se domníváme, svého pokračovatele v mladším Pseudo-Athanasiově spise *Contra latinos*²⁵².

Postačí, kdy se budeme dále zabývat pouze *Amfilochiem* 188, kde se hledá odpověď na otázku: „*Jestliže se o Trojici hlásá, že je soupodstatná a všechny osoby zaslouží stejnou úctu, proč se o Otci říká, že tvoří prostřednictvím Syna a Ducha, a nikoli naopak?*“ Řešení hledá pomocí exegeze Iz 48. Podle našeho názoru zachází zde Fótios ještě dál než autor Pent a Nat a argumentaci dovádí až do důsledků.

Všechny úvahy se opírají o předpoklad, že osoby v konsubstanciální „sourodé“ Trojici (τριαδος ὁμοφουῶς) zasluhují tutéž úctu (τὸ ἰσότημον)²⁵³. Podivuje se nad tím, že Otec tvoří (δημιουργεῖ) svět svojí rukou a Duchem (srov. Iz 48,12), tedy prostřednictvím/pomocí (διὰ) Syna a Ducha²⁵⁴. Nejdříve se zabývá otázkou role božských osob ve stvoření. Otec je ten, který tvoří tento svět prostřednictvím/pomocí svojí ruky a Ducha, jimiž se myslí Syn a Duch svatý.

Poté se Fótios soustředí na posílání (ἀποστολή) božských osob, přičemž použité termíny jsou odvozeny od slovesa ἀποστέλλειν „posílat“, případně ἐξαποστέλλειν „vysílat“. Jestliže je za mluvčího v Iz 48 určen Bůh Otec²⁵⁵, potom lze z verše 16 „*nyňi mě poslal Pán a jeho Duch*“ znamená to, že Otec je poslán Synem a Duchem. „Být poslán“ není žádným narušením rovnosti božství osob v Trojici, natož jejich ponížením (καταβιάζειν). V Bibli existují místa, kde se hovoří o tom, že Duch posílá Syna (Iz 61,1;

²⁵⁰ Ve skutečnosti jde o homilii o Duchu svatém od Severiána z Gabaly (CPG 4188; PG 52, 813–826) s inc. Χθὲς ἡμῖν, ὃ φιλόχριστοι.

²⁵¹ PHOTIUS, *Bibliothèque* VIII, codices 257–270, HENRI, René (trad.). Paris: Les Belles Lettres 1977, s. 133.

²⁵² Ps. Athanasiův spis *Contra latinos* (CPG 2263; PG 28, 824–832) není dosud blíže datován, přesto je zařazován do Fótiova okruhu. Nejstarší opisy sahají do 10. století. Jeho autor ve svém učení o věčném vycházení (ἐκπόρευσις ἄχρονος) božských osob hájí, že Syn a Duch vycházejí pouze z Otce a mají pouze od něho svou subsistenci (ὑπαρξίς). Mimo čas nemůže existovat žádné zpoždění, které autor předpokládá jako nutnou implikaci *Filioque*, Syn a Duch vycházejí společně (συνημμένως) a zároveň (ἅμα 829C). Ekonomické mise božských osob nebo také mise v čase autor označuje termíny jako vylití (πρόχυσις), zjevení (φανέρωσις), vysílání (ἀποστολή), rozdělení (ἐπινέμησις) nebo též poskytování (χορηγία). Protože Slovo bylo vysláno (ἀποστέλλεται) na svět při Zvěstování jak Otcem, tak Duchem, ekonomická mise Ducha se symetricky uskutečňuje součinností Otce a Syna. Jinými slovy, Syn a Duch mají dvě vycházení. Jedno věčné pouze z Otce, druhé časové, které se děje součinností dvou zbývajících božských osob (832A). Tím však autor nekončí. Říká dokonce, že i Otec je poslán Synem a Duchem (828BC), to vše za plného zachování stejné cti (ἰσότητά). Pomocí tohoto pravidla vykládá pasáž Iz 48,12–16 (828BC). Za zvláště problematické považujeme tvrzení, že Otec není první co do času, ani co do pořadí (τάξις), ale coby příčina bez příčiny, kořen a pramen (829D).

²⁵³ Fótios, *Amfilochia* 188, 4 (ed. WESTERINK, sv. 5, s. 249)

²⁵⁴ Fótios, *Amfilochia* 188, 15–18 (ed. WESTERINK, sv. 5, s. 249)

²⁵⁵ Fótios, *Amfilochia* 188, 19–21 (ed. WESTERINK, sv. 5, 249)

L 4,18) či dokonce Otce. Říkat o Otci, že je posílán, je obzvláště neobvyklé. To uznává i sám Fótios. Četnost zmínek, že posílá Otec, má sloužit k podpoření jeho monarchie a skutečnosti, že je v rámci Trojice příčinou (αἰτιῶν)²⁵⁶. „*Otec posílá Syna a Ducha, Otec posílá Duch i Syn, hle rovnost a stejná čest vyplývající z přirozenosti. Nicméně Otec častěji posílá, hle výsada (τὸ ἐξαίρετον) příčiny. Tím v rámci jedné přirozenosti září to, co je Otci vlastní, a zároveň dává vyniknout sourodosti a stejné cti těch, kteří z něho vycházejí*“²⁵⁷.

Zdá se, že ve Fótiově chápání posílání, pomazání či vzkříšení souvisí se vtělením. Přestože se mnohdy jednalo o starozákonní výroky, k jejich naplnění došlo až vtělením Syna. Fótios to shrnuje slovy: „*Vidíš, že tato slova a výroky se týkají ekonomie, a nikoli imanence (ἀθθεντίας). Poznávej, co se týká ekonomie, a rozlišuj, co se týká imanence. Posílání nenarušuje soupodstatnost a sourodost se tím nemění na různorodost*“²⁵⁸. „*Když Syn vyšel od Otce a přišel mezi nás, současně poslal i Ducha. Ve vycházení (ἐν τῇ ἐξελεύσει) není vzdálení (διάστασις), stejně jako v posílání není oddělení (χωρισμός)*“²⁵⁹. Toto posílání a setrvávání vysvětluje následovně: „*Vyšel, a přitom zůstává, poslal, a přitom ho má u sebe. Duch vzkřísí Krista nikoli proto, že by v Kristu božství zesláblo, ale abys pochopil, že činnost Ducha není oddělená od božství*“²⁶⁰.

Ve Fótiově chápání je tedy posílání vázáno na ekonomii vtělení a starozákonní výroky je potřeba chápat ve vztahu k jejich naplnění na Kristu. Posílání je přirozeným důsledkem rovnosti božských osob v Trojici, nikoli projevem imanentního vycházení. Přestože autor homilií Nat a Pent nezachází tak daleko jako Fótios, sdílí s ním základní premisy uvedeného učení: 1/ posílání je vázáno na soupodstatnost a rovnost božských osob co do cti, 2/ posílání souvisí s vtělenou ekonomikou. V západním pojetí má důležité místo učení sv. Augustina, podle něhož je posílání osob založeno na imanentní vycházení a *missio* je

²⁵⁶ Fótios, *Amfilochia* 188, 63 (ed. WESTERINK, sv. 5, s. 251)

²⁵⁷ Fótios, *Amfilochia* 188, 68–72 (ed. WESTERINK, sv. 5, s. 251): ἀποστέλλει ὁ πατήρ καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὸν υἱόν, ἀποστέλλει τὸν πατέρα καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ὁ υἱός, ἰδοὺ τῆς φύσεως τὸ ἰσότημον· ἀλλὰ πολλακίς ὁ πατήρ ἀποστέλλει, ἰδοὺ τοῦ αἰτίου τὸ ἐξαίρετον. οὕτως ἐν τῷ ἀπαραλλάκτῳ τῆς οὐσίας τὸ πατρικὸν ἴδιον ἐκλάμπει καὶ συνεκλάμπεσθαι δίδωσι τῶν ἐξ αὐτοῦ προεληλυθότων τὸ ὁμοφυῆς καὶ ἰσότημον.

²⁵⁸ Fótios, *Amfilochia* 188, 49–52 (ed. WESTERINK, sv. 5, s. 250): ὁρᾷς ὡς ταῦτα πάντα οἰκονομίας ἐστίν, ἀλλ' οὐκ ἀθθεντίας τὰ ρήματα; νόει τὸ τῆς οἰκονομίας, καὶ διάκρινε τὸ τῆς ἀθθεντίας. ἡ ἀποστολὴ οὐ λύει τὸ ὁμοούσιον, τὸ ὁμοφυῆς οὐ τρέπει πρὸς ἑτερότητα.

²⁵⁹ Fótios, *Amfilochia* 188, 52–54 (ed. WESTERINK, sv. 5, s. 250): ὅτε ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἦκεν ὁ υἱός, τότε ἀποστέλλει καὶ τὸ πνεῦμα. οὕτε ἐν τῇ ἐξελεύσει διάστασις οὕτε ἐν τῇ ἀποστολῇ χωρισμός·

²⁶⁰ Fótios, *Amfilochia* 188, 54–57 (ed. WESTERINK, sv. 5, s. 250): ἐξῆλθεν μένων καὶ ἀπέστειλεν παρ' ἑαυτῷ ἔχων. ἀνιστᾷ τὸν Χριστὸν τὸ πνεῦμα, οὐχ ὡς ἀτονούσης τῆς ἐν αὐτῷ θεότητος, ἀλλ' ἵνα τὴν ἐνέργειαν τοῦ πνεύματος τῆς ἐν τῷ υἱῷ νοήσης οὐκ ἀλλοτριουμένην θεότητος.

jeho manifestací. Proto jediná osoba, která nemůže být posílána, je Otec²⁶¹. V tomto se od sebe Fótios a křesťanský Západ nejvýrazněji liší.

5.5 Shrnutí

V této obsahově nejhutnější kapitole jsme mohli sledovat genezi slovanské trinitární terminologie a teologie. Na sklonku 9. století jsou patrné dva prameny: majoritní byzantský a minoritní západní. Vliv řeckého či byzantského lexika je široce rozprostraněn, včetně přejímek *υποστασις* „hypostaze“ či složitých spojení typu *τριυποστασιον βοθηство* „trojosobní božství“. Vlivy staré horní němčiny je snad možné ilustrovat na slově *има* „osoba“. Kromě zkoumaného korpusu homilií ze sklonku 9. století vyskytuje se tento obrat objevuje ve slovanských Frizinských památkách spojených s franckou misí v Korutanech. Nejbližší paralela – *namo* – byla nalezena ve starohornoněmeckých originálních i překladových památkách.

V oblasti doktríny a idejí je příklon k byzantské teologii ještě markantnější. Autorovo učení se formuje pomocí církevních Otců, zejména Řehoře Naziánského, okrajově také Dionýsia Areopagity a dalších. Do popředí vystupuje monarchické pojetí Otce jako příčiny a počátku svaté Trojice. Syn se od ostatních božských osob liší svou zrozeností, je tedy definován zejména z hlediska svého plození.

Ve zkoumaných homiliích zaujímá největší prostor výklad o Duchu svatém. Příčinou byl nejspíš aktuální spor o jeho vycházení. Autor homilií zastává byzantskou pozici odmítající jeho vycházení z Otce a Syna, tzv. *Filioque*. Příklání se k postoji, jehož hlavním reprezentantem byl patriarcha Fótios. Argumentace postupuje v zásadě po dvou liniích, které se vzájemně doplňují: první je vázána na Bibli a tradici, druhá na filosoficko-teologické argumenty. Zkoumali jsme celkem 5 argumentů: 3 z Písma a 2 z oblasti filosoficko-teologické. Shodu mezi učením patriarchy Fótia a autorem homilií jsme odhalili ve 4 případech. V oblasti biblické se shodují v použití a výkladu veršů J 15,26 a J 1,32–33 a v oblasti filosoficko-teologické v odmítnutí dvou počátků v Trojici, v důrazu na monarchii Otce a dále v dokonalosti vycházení z Otce. Ukázalo se, že tato

²⁶¹ Podle Tomáše Akvinského (*ST I^a*, q. 43, a. 4) s odvoláním na sv. Augustina v Písmu není nikdy posílán pouze Otec. Jestliže ekonomická mise dosud předpokládala vnitrotrinitární vycházení, v článku 8 Tomáš uvádí v argumentu *sed contra* verš Iz 48,16. V odpovědi na jednotlivé námitky Tomáš konstatuje, že se k této otázce je zaujato několikero postojů. Řekneme-li, že je Syn poslán Duchem, musíme to vztáhnout k jeho lidské přirozenosti. Opačným směrem by ukazovala tvrzení Augustina, podle kterých je Syn posílán Duchem či naopak Duch je posílán jednak sám sebou, jednak Synem. Tomáš shrnuje, že poslána může být pouze osoba, která vychází, tedy Otec nikoli. Posílat může každá osoba.

tématika je plně rozpracována jak ve Fótiových *Dopisech*, *Amfilochiích*, tak speciálně v *Mystagogii Duchu svatého*, zejména v její první redakční vrstvě (srov. 5.4.2).

Rozdíl pak spočívá v různých drobnějších akcentech neznámého autora, které se u Fótia nevyskytují. S pozdějšími protilatinskými polemikami ho spojuje vsuvka τῷ κτῷ – μόνως „pouze“ v tvrzení, že Duch vychází *pouze* z Otce (srov. J 15,26). Dále je to transpozice protiariánské formule μόνος ἐκ μόνου „jeden z jednoho“ na otázku vycházení Duchu (srov. 5.4.3). Mimo to autor také využil interpretačních možností, které skýtal slovanský překlad Bible. V případě J 15,26 je patrný postupný příklon ke čtení истовъ „skutečný“ místo původnějšího истинъъ „týkající se pravdy, pravdivý“. Touto tendencí se z verše vytrácí spojení „Duch Pravdy“ a hovoří se o „skutečném Duchu“, což je chápání, které rozvolňuje vztah Duchu a Pravdy – Syna, což je pro odpůrce *Filioque* příznivější. Nejoriginálnější interpretací, k níž se nepodařilo nalézt paralely, se jeví vztahování novozákonních zmínek o rouhání proti Duchu svatému na zastánce *Filioque*. Je možné, že tento výklad vznikl pod vlivem 31. řeči Řehoře Naziánského.

Nakonec vyšlo také najevo, že autora s Fótiem sdílí některé exegetické postupy. Na recepci Iz 48,16 je patrné, že antifilioquistická strana přistupuje k biblickým citátům velmi doslovně, snad v důsledku jejich katafatičnosti, a novozákonní trinitární nauku vztahuje také na starozákonní předobrazy Trojice. Tak dochází k rozvolnění souvislosti mezi vnitrotrinitárním vycházením a ekonomickou manifestací a posíláním. Pojem *taxis* se tak stává méně přehledným a platným snad jen uvnitř Trojice.

6 Závěr

S cyrilometodějskou misí úzce souvisí otázka rané slovanské teologie. Bohužel dosud není s určitostí znám rozsah nejstarších písemných památek. Abychom jí mohli lépe porozumět a položit alespoň několik základních kamenů pro další možné zpracování, rozhodli jsme se zkoumat korpus devíti starobylých slovanských homilií, které lze datovat do konce 9. století. Zvolili jsme homiletické památky, protože umožňují jednak vhled do autorova vzdělání a práce s biblickými texty, ale také v sobě obsahují implicitní informaci o úrovni schopností posluchačstva.

Tento přístup má samozřejmě svá úskalí i výhody. Výhodou je nejen poměrně přesná datace, ale také vnitřní homogenita a neobyčejná tematická pestrost, což dává naději na zachycení co nejširšího okruhu teologických elementů. Úskalí spočívá zejména v tom, že pracujeme s texty pouze o jednoho autora, takže závěry nelze příliš zevšeobecňovat. Lze

ovšem předpokládat, že středověká mentalita byla mnohem kolektivnější než současná. Snaha zařadit se do určitého proudu – včetně teologického – a patřit do něj, byla běžná a žádoucí, aniž by brala autorům možnost k osobním invencím.

Z uvedených důvodů tedy tuto práci pojmáme spíše jako sondu než systematické a vyčerpávající pojednání. Jako cíl jsme si stanovili: 1/ popsat základní lexikální prostředky, které bezejmenný autor používal pro mluvení o Bohu jednom a trojjediném, 2/ vytýčit stěžejní témata, jimž se věnuje, 3/ porovnat styl jeho práce s autoritami, jeho pozice se soudobými trendy a stanovit jeho afinitu či originalitu.

Korpus homilií zaujímá v rámci slovanského písemnictví marginální roli, jak vyplývá z nízkého počtu opisů a nepatrné pozdější recepce. Lze mluvit o určité slepé větvi, která ovšem svědčí o neobyčejně vysoké úrovni teologické reflexe u Slovanů na sklonku 9. století. Mluvíme-li o slepé větvi, platí to zejména o použitém teologickém lexiku, které autor převzal či vytvořil v logice svých předchůdců, ale které se dále neujalo anebo jen zčásti. Je pro něj charakteristické velké množství grécismů a také přítomnost výrazů charakteristických pro západní, v tomto případě latinské a francké křesťanství (např. *свѣтаѧ марина, божиѧ рабъ*). Mimořádně zajímavé je použití slova *има* „jméno (dosl.)“ a jeho derivátů ve smyslu „božská osoba“. Máme za to, že k rozšíření sémantiky došlo vlivem staré horní němčiny, v níž byly nalezeny vhodné paralely. Ukázalo se však, že ve většině případů má zvolené lexikum vazbu na řecko-byzantské prostředí. Z toho vyplývá, že cyrilometodějská misie a její pokračovatelé stavěli na svých předchůdcích a brali vážně jejich snahy o vytvoření adekvátního slovanské terminologie.

V samotné teologické nauce je příslušnost k byzantskému proudu očividná. To je zřejmé již z výčtu autorit, z nichž kazatel homilií čerpal: v první řadě z Řehoře Naziánského a Dionýsia Areopagity a dále podle potřeby sahal k dílu Anastasia Sinajského, Cyrila Alexandrijského, Efréma Syrského, Severiána z Gabaly atd. Výčet není úplný, ale dobře autorovu sečtělou a širí záběru. V práci s biblickým textem se projevuje neobyčejně hluboká znalost jak starobylého slovanského překladu (v případě evangelií lze uvažovat o revidovaném textu), tak řecké předlohy. Autor se nespokojil s hotovým slovanským překladem, ale vhodně ho podle vlastní úvahy upravoval s ohledem na řecké znění.

V této práci jsme se věnovali pouze nauce o Bohu. V pojednání *De Deo uno* si zaslouží zvláštní pozornost podivuhodně rozpracovaná teologie božských energií. Důležitými autoritami jsou v této oblasti Dionýsios Areopagita a Kappadočané. V homiliích jsou zmínky všech klíčových konceptů: Boží transcendence a nepoznatelnosti, či lépe řečeno

částečné poznatelnosti, avšak nikoli co do podstaty, ale co do projevů božství navenek. Jednotlivá Boží jména potom nevyjadřují, co Bůh je, ale spíše jeho působení, na nichž mohou mít tvorové podíl. Tato jména pak působí také zbožštění. Z osobního rozhovoru s francouzským patrologem Jeana-Michaela Garriguese vyplynulo, že máme před sebou zárodek palamitismu. Nesmíme zapomenout, že tato nauka nebyla autorem jen konstatována, ale přímo použita k interpretaci dalších textů, např. z Řehoře Naziánského (4.4.4).

V oddíle *De Deo trino* se objevovala klasická trinitární nauka formulovaná Kappadočany s častými odkazy na řeči Řehoře Naziánského. Velký důraz je kladen na monarchii Otce a vymezení dalších osob Trojice pomocí vycházení. Tento akcent se s mimořádnou silou projevil v postoji k otázce vycházení Ducha. Autor homilií stejně jako Cyril a Metoděj důrazně odmítali nauku o vycházení Ducha z Otce a Syna, tzv. *Filioque*, zastávanou franckým klérem. Argumenty byly v zásadě dvojího druhu: 1/ biblické, 2/ filosoficko-teologické. Ukázalo se, že autor se ve všech podstatných bodech autor shoduje s patriarchou Fótíem, jednou z hlavních postav byzantského odporu vůči *Filioque*, který se k tématu vyjádřil zejména v *Mystagogii Ducha svatého*. Biblické argumenty proti *Filioque* vycházely z dvou pasáží z Janova evangelia (J 15,26 a 1,32–33). Aktivní přístup autora homilií se projevil například v preferenci stsl. *доухъ истовъ* „skutečný Duch“ v J 15,26 za řec. *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* „Duch Pravdy“. Ve slovanském znění tak mizí významné propojení Ducha se Synem–Pravdou. V některých tvrzeních zachází autor dál než sám Fótios, např. když říká, že Duch vychází „pouze“ z Otce, nebo když používá argument, že „jeden vychází z jednoho“. Z analýzy vyplývá, že odpůrci *Filioque* oddělovali imanentní Trojici od ekonomické, takže ekonomické mise božských osob nejsou založeny na vnitřním vycházení, nýbrž na soupodstatnosti. V tomto ohledu se byzantská nauka přítomná i ve zkoumaných homiliích nejvíce vzdaluje od západního pojetí.

V zamýšlené disertační práci bychom chtěli pokračovat v lexikální a doktrinální analýze předložených homilií. Poté, co jsme pojednali o svaté Trojici, nabízejí se přibližně 4 témata: 1/ stvoření a jeho struktury; 2/ vykoupění, osoba Ježíše Krista a role církve; 3/ základní tendence v exegezi biblických textů; 4/ role církevních otců a jejich recepce.

Těmito tématy se v cyklu homilií (a pokud je nám známo ani v dalších slovanských písemných pramenech) dosud nikdo nezabýval. Chybí podrobnější metodologicky

ucelená práce kombinující filologický a teologický přístup, která by se zabývala utvářením (shaping) raného slovanského křesťanství.

7 Seznam použitých zkratek

SJS – Slovník jazyka staroslověnského

RCJH – Rječnik crkvnoslovenskoga jezika hrvatske redakcije

PG – Patrologia graeca

SC – Sources chrétiennes

ČEP – Český ekumenický překlad Bible

stsl. – staroslověnský

Zkratky používané pro homilie

JanBapt – homilie na Narození Jana Křtitele

Ang – homilie o andělech

Nat – homilie na Narození Páně

Bapt – homilie na Křest Páně

Praes – homilie na Uvedení Páně do chrámu

Anunt – homilie na Zvěstování Páně

Asc – homilie na Nanebevstoupení Páně

Pent – homilie na Letnice

Sanct – homilie na neděli Všech svatých

Zkratky biblických knih a citace jsou převzaty z ekumenického překladu, není-li uvedeno jinak.

8 Seznam literatury

Prameny zkoumaných homilií

homilie	základní rukopis či edice, podle nichž citujeme v této práci	poznámky
JanBapt	Солов. 617/500 (ruský, Ruská národní knihovna, Petrohrad), konec 15. století, 108b–112b	< https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=0FE9A8B0-2784-4904-94A4-6AA64C23EC9A > [2024-05-04]
Ang	МСПЦ 46 (srbský, Muzeum Srbské pravoslavné církve, Bělehrad), 1611, 154a–156b	fotokopie
Nat	Cod. slav. 33 (srbský, Rakouská národní knihovna, Vídeň, konec 14. století, 134a–143a	fotokopie
Bapt	Chludov 195 (srbský, Státní historické muzeum, Moskva), 2/2 14. století, 185a–191a	fotokopie
Anunt	Chludov 195 (srbský, Státní historické muzeum, Moskva), 2/2 14. století, 312b–317a	fotokopie
Asc	Tichanov 540 (bulharský, Ruská národní knihovna, Petrohrad), 4/4 14. století, 226b–230a	fotokopie
Pent	МДА ф. 173.I., no. 48 (ruský, Ruská státní knihovna, Moskva), 15. století, 473b–475b; citujeme	< https://lib-fond.ru/lib-rgb/173-i/f-173i-48/#image-479 > [2024-05-04]

	podle rekonstrovaného textu ФЕДЕР 2015	
Sanct	Chilandar 384 (srbský, klášter Chilandar, Hora Athos), 1/4 14. století, 406a–408b	fotokopie ²⁶²

Edice textů

FÓTIOS, *Bibliothèque VIII*, codices 257–270, HENRI, René (trad.). Paris: Les Belles Lettres 1977.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 38–41*, SC 358, MORESCHINI, Claudio (ed.), GALLAY, Paul (trad.). Paris: Cerf, 1990.

Monumenta Germaniae Historica. Epistulae selectae. T. 1. TANGL, Michael (ed.). Berlín: Weidemannsche Buchhandlung, 1916.

Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Vol. 1–6, WESTERINK, Leendert G. (ed.). Leipzig: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1983 (1.), 1984 (2.), 1985 (3.), 1986 (4.), 1986 (5.), 1987 (6/1), 1988 (6/2).

КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ. Събрани съчинения. Т. 1. АНГЕЛОВ, Боню. – Куев, Куйо – КОДОВ, Христо (ed.). София: Издателство на Българската академия на науките, 1970.

КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ. Събрани съчинения. Т. 2. АНГЕЛОВ, Боню. – Куев, Куйо – КОДОВ, Христо – ИВАНОВА, Климентина (ed.). София: Издателство на Българската академия на науките, 1977.

Monografie a slovníky

BLÁHOVÁ, Emilie. *Nejstarší staroslověnské homilie (Syntax a lexikon)*. Praha: ČSAV, 1973.

BOULARAND, Ephrem. *L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée*. Tomes I–II. Paris: Letouzey & Ané, 1972.

²⁶² Za laskavé poskytnutí kopii děkujeme mnišské komunitě kláštera Chilandar a také paní Mary „Pasha“ Johnson z Ohio State University.

- DAELE VAN DEN, Albert. *Indices pseudo-dionysiani*. Louvain: Bibliothèque de l'Université, 1941.
- Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique, Mystique et Histoire*. Paris: Beauchesne 1932–1995.
- HORÁLEK, Karel. *Evangeliáře a čtveroevangelia*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1954.
- HORÁLEK, Karel. *Význam Savviny knihy pro rekonstrukci stsl. překladu evangelia*. Praha: Královská česká společnost nauk, 1948.
- IVANOV, Sergej Arkad'jevič. *Byzantské misie, aneb, Je možné udělat z "barbara" křesťana?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012.
- LAMPE, Geoffrey William Hugo (ed.) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1961.
- LARCHET, Jean-Claude. *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*. Cogitatio fidei 272. Paris: Cerf, 2010.
- MIGNE, Jacques-Paul. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. 1857–1866.
- MIKULKA, Tomáš. *Tři starobylé staroslověnské homilie*. Dizertační práce, vedoucí Čermák, Václav. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav východoevropských studií, 2021 [2024-02-09] <<https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/151568>>.
- PINO, Tikhon. *Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas*. Abingdon, Oxon/New York, NY: Routledge, 2023.
- PODSKALSKY, Gerhard. *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus': (988–1237)*. München: C.H. Beck, 1982.
- PODSKALSKY, Gerhard. *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*. München: C.H. Beck, 2000.
- POLIDORI, Valerio. *Fozio: Mistagogia del Santo Spirito*. Roma: Carocci editore, 2018.
- ROCQUES, René. *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Théologie 29. Paris: Aubier, 1954.
- SIEBEN, Hermann Josef. *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament: ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen: mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare*. Steenbrugis: In abbazia S. Petri, 1991.
- SIECIENSKI, Antony Edward. *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*. Oxford University Press, 2010.

Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije, sv. I (1–10) a II (11–20), a – zapovêdnica. Zagreb 1991–2014-.

Slovník jazyka staroslověnského (= Lexicon linguae palaeoslovenicae). KURZ, Josef – HAUPTOVÁ, Zoe (ed.). I.–IV. díl, Praha 1966 – 1997, V. díl, Praha 2016.

STEINMEYER VON, Elias. *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*. Berlin: Weidmann, 1916 [2024-02-16] <<http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/content/titleinfo/261678>>.

VAVŘÍNEK, Vladimír. *Církevní misie v dějinách Velké Moravy*. Praha, Lidová demokracie 1963.

VAVŘÍNEK, Vladimír. *Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*. Praha, Vyšehrad 2013.

WEINHOLD, Karl. *Die altdeutschen Bruchstücke des Tractats des Bischof Isidorus von Sevilla de fide catholica contra Judaeos: nach der Pariser und Wiener Handschrift mit Abhandlung und Glossar*. Paderborn: Schöningh, 1874 [2024-02-16] <<https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb11188553>>.

WIEHL, Irene. *Untersuchungen zum Wortschatz der Freisinger Denkmäler: Christliche Terminologie*. München: Otto Sagner, 1974.

АЛЕКСЕЕВ, Анатолий Алексеевич. *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*. Санкт-Петербург: Российское библейское общество, 1998.

БРУНИ, Алессандро Мария. *Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина*, т. 1. Москва: Институт всеобщей истории РАН, 2010.

ВЕРЕЩАГИН, Евгений Михайлович. *Церковнославянская книжность на Руси: лингвотекстологические разыскания*. Москва: Индрик, 2001.

ГЕЗЕН, Август Матвеевич. *История славянского перевода символов веры: Критико-палеографические заметки*. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1884 [2024-02-16] <<https://archive.org/stream/istoriaslavians00gezegoog#page/n1/mode/2up>>.

ДИМИТРОВА, Мариана. „Ягичев златоуст“ средновековен български паметник със слова и поучения от началото на XIV век. София 2011.

ИЛИЕВА, Татяна. *Терминологичната лексика в Йоан-Екзарховия превод на „De fide orthodoxa“*. София, 2013.

МАКСИМОВИЧ, Кирилл Александрович. *Заповѣди сватѣхъ отъць. Латинский пенитенциал VIII в. в церковнославянском переводе*. Москва: Издательство ПСТГУ,

2008. [2024-05-04] <<https://azbyka.ru/otechnik/pravila/zapovedi-svjatyh-otets-latinskij-penitentsial-8-v-v-tserkovnoslavjanskom-perevode>>.

МИРЧЕВА, Елка. *Германов сборник от 1358/1359 г. Изследване и издание на текста*. София: Издателство Валентин Траянов, 2006.

ХРИСТОВА-ШОМОВА, Искра. *Бог бе слово. Етюди върху християнството, видяно през призмата на езика*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2016.

Články a studie

BLÁHOVÁ, Emilie. Homilie o sv. Petru a Pavlovi mezi nejstaršími staroslověnskými homiliemi. *Slavia* 2008, roč. 77, s. 351–366.

BLÁHOVÁ, Emilie. К otázce отъчьскыхъ кнѣгѣ. *Slavia* 1969, roč. 38, s. 582–590.

BLÁHOVÁ, Emilie. Über die Homilienquellen des Klemens von Ochrid. *Études balkaniques tchècoslovaques* 1972, roč. 4, s. 113–123.

CHVÁTAL, Ladislav. Pohyb přímý, kruhový a spirálovitý v řecké antické filosofické tradici. Příspěvek k diskuzi o filosofických zdrojích Maxima Confessora. In HUŠEK, Vít – CHVÁTAL, Ladislav – PLÁTOVÁ, Jana (ed.). *Miscellanea patristica*. Brno: Centrum demokracie a kultury, 2007, s. 87–113.

JUGIE, Martin. Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au Symbole. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1939, roč. 28, č. 3/4, s. 369–385.

MIKULKA, Tomáš. Jak se překládal teologický text do staroslověnštiny? Překladatelská strategie ukázaná na příkladu nejstarších homilií. In HUSÁR, Ján – JEŽEK, Václav (ed.). „*Teologie, jazyk a duch doby*“ *Sborník příspěvků z interdisciplinární vědecké koference s mezinárodní účastí konané při příležitosti 1150. výročí uznání slovanského bohoslužebného jazyka Praha, 8. – 9.6.2018*. Praha 2018, s. 10–25.

MIKULKA, Tomáš. Textological, Linguistic and Theological Features of Newly Identified Corpus of Old Church Slavonic Homilies. *Slavia* 2023, roč. 92/5, s. 610–624.

RUSSEL, Jeffrey B. Saint Boniface and the Eccentrics. *Church History* 1964, roč. 33, s. 235–247.

ПОПОВ, Андрей Николаевич. Слово на зачатие Иоанна Предтечи. In *Библиографические материалы*. Кн. 3. Москва: Издательство Общества истории и древностей российских при Московском университете, 1880, s. 311–316.

ПОПОВ, Андрей Николаевич. Слово на Рождество Христа и Чтение на Крещение Господне (Древнеславянские памятники в сербском изводе XIV века). In *Библиографические материалы*. Кн. 3. Москва: Издательство Общества истории и древностей российских при Московском университете, 1880, s. 155–310.

ФЕДЕР, Уилям. Слово за Светия Дух на Петдесетница на Кирил Мних. *Palaeobulgaria/Старобългаристика* 2015, гоџ. 39/3, s. 61–70.

ЮРЧЕНКО, Андрей Иванович. К проблеме идентификации «Написания о правой вере». *Богословские труды* 1987, гоџ. 28, s. 217–229.