

Komentář Eusebia z Kaisareie k níkajskému vyznání víry*

Rozbor Eusebiova Dopisu Kaisarejským

Pavel Dudzik

Vzhledem k tomu, že nebyla pořizena nebo se nedochovala koncilní akta k prvnímu všeobecnému sněmu v Níkaii, máme o teologických jednáních, která na tomto sněmu provázela vznik níkajského kréda, jen málo informací. Jsme odkázáni na zprávy, často pouhé zmínky, dochované ve spisech teologů, kteří se sněmu osobně zúčastnili. Mezi těmito zprávami je Eusebiův list adresovaný křesťanskému společenství v Kaisareii jedinečným svědectvím. Na rozdíl od jiných písemných památek vztahujících se v Níkajském sněmu, které vznikly s odstupem mnoha let a často reflektují spíše aktuální teologické spory než původní diskuse v Níkaii, *Dopis Kaisarejským* napsal Eusebios, tehdejší biskup v palestinské Kaisareii, krátce po schválení níkajského kréda, pravděpodobně ještě v Níkaii. V dopise informoval své souvěrce o výsledcích jednání Níkajského sněmu: Kromě svého vlastního kréda, které Eusebios v Níkaii přednesl, odcitoval v plném znění níkajské vyznání víry (jde o první dochovaný doklad tohoto kréda) a připojil své komentáře k některým teologickým pojmům, které tvůrci níkajského vyznání víry do kréda vložili.

Eusebiův komentář k níkajskému krédu pochází z pera teologa, který k trojiční terminologii obsažené v *Nicaenu* zaujímá rezervovaný postoj. Lze to snad vyjádřit i tak, že se kaisarejský biskup v dopise se značnými rozpaky a pochybnostmi přiznává svým souvěrcům v Palestině, že v Níkaii schválené krédo, jež v závěru dopisu opatrně charakterizuje jako nezvykle napsané, přijal. Ani Eusebios nepopisuje okolnosti vzniku a průběh schvalování *Nicaena* nijak podrobně, přesto je z jeho podání patrné, že se v Níkaii před schválením nového kréda diskutovalo jednotlivě o některých sporných obrazech a formulacích nového kréda. Eusebios v *Dopise Kaisarejským* uvádí závěry, k nimž biskupové v Níkaii ohledně těchto diskutovaných pojmů došli, a zároveň k novým níkaj-

* Studie byla připravena za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu Historie a interpretace Bible, č. P401/12/G168.

ským pojmům zaujímá své stanovisko, v němž se zřetelně promítají některé charakteristické rysy Eusebiovy vlastní trojiční nauky, či přesněji jeho koncepce vztahu Božího Syna k Bohu Otci.

Eusebiovu postoji k *Nicaenu* bude patřit hlavní zájem této práce. Nejprve uvedu překlad celého *Dopisu Kaisarejským* do češtiny, pak stručně zmíním souvislosti vzniku Eusebiova a níkajského kréda, nakolik je lze rekonstruovat, a poté se pokusím zasadit Eusebiovy komentáře do kontextu jeho nauky. Přitom bude nutné uvést předníkajskou polemiku s Areiem, vůči jehož názorům se níkajské vyznání víry vymezuje, a krátce připomenout používání teologických pojmů, které níkajské krédo zavádí, u křesťanských autorů před koncilem v Níkaii.

1. DOPIS KAISAREJSKÝM

(1) Milovaní, jelikož zvěsti obvykle předstihují přesnou zprávu o událostech, pravděpodobně jste se již odjinud dozvěděli, že se na velké synodě shromážděné v Níkaii jednalo o vyznání víry církve. Ale aby takové zvěsti nepřinesly něco jiného, než co je pravda, posíláme vám nejprve vyznání víry, které jsme sami přednesli, a pak druhé, předložené těm, kteří k našemu vyznání připojili dodatky.

(2) Naše prohlášení bylo přečteno v přítomnosti našeho Bohu nejmilejšího císaře, bylo uznáno za správné a schváleno. Zní takto: (3) Jak jsme přijali od biskupů zastávajících úřad před námi, když jsme byli katechumeni a když jsme přijímali křest, jak jsme se naučili z Písma svatého a jak jsme v kolegiu kněží a v samém úřadu biskupa věřili a učili, tak věříme i nyní a své vyznání vám předkládáme. (4) Věříme v jednoho Boha, Otce, všemohoucího, stvořitele všeho viditelného i neviditelného a v jednoho Pána, Ježíše Krista, Boží Slovo, Boha z Boha, Světlo ze Světla, Život ze Života, jednorozeného Syna, prvorozeného ze všeho stvoření, zrozeného před všemi věky z Otce. Skrze něho vše vzniklo. On pro naši spásu přijal lidské tělo, žil mezi lidmi, trpěl, třetího dne vstal z mrtvých, vystoupil k Otci a opět přijde ve slávě soudit živé i mrtvé. Věříme i v jednoho Ducha svatého. (5) Věříme, že každý z nich je a existuje, Otec opravdu Otcem, Syn opravdu Synem, Duch svatý opravdu Duchem svatým. Tak to řekl i náš Pán, když posílal své učedníky hlásat evangelium: *Jděte ke všem národům a získávejte učedníky, křtíte je ve jméno Otce, Syna i Ducha svatého* (Mt 28, 19). Stvrzujeme, že v to věříme a takto smýšlíme, že tak tomu bylo i dříve a že za touto vírou budeme stát až do smrti a odmítat každou bezbožnou herezi. (6) Dosvědčujeme před všemohoucím Bohem a naším Pánem Ježíšem Kristem, že jsme od dětství tuto <víru> stále

¹ Eusebiův *Dopis Kaisarejským* (*Epistula ad Caesarienses*) se dochoval v rámci Athanasiova spisu *De decretis Nicaenae synodi*, srov. *De decr.* 33 (Athanasius Werke II, 1, 3, 28–31; ed. H.-G. Opitz, Berlin: Walter de Gruyter, 1935). Překlad do češtiny byl pořízen podle edice vydané H.-G. Opitzem v *Athanasius Werke*, Band III, Teil 1, *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites*, Lieferung 2, Berlin: Walter de Gruyter, 1934; Eusebiův dopis je zde uveden jako Urkunde 22 na s. 42–47.

přijímali ve svém srdci i myslí a že i nyní takto podle pravdy smýšlíme a mluvíme. Můžeme vám to dokázat a přesvědčit vás, že jsme i v minulých letech takto věřili a toto učili.

(7) Proti tomuto vyznání víry, které jsme přednesli, neměl nikdo možnost vznést nějakou námitku. Náš Bohu nejmilejší císař sám jako první dosvědčil, že obsahuje zcela správnou nauku, a potvrdil, že takto smýšlí i on sám. Nařídil všem, aby s ním rovněž souhlasili, aby tyto teze podepsali a shodli se právě na nich. Přidal jedno jediné slovo *homoúsios*, které vyložil následujícím způsobem: „<Syn> nechť je nazván *homoúsios* nikoli v tom smyslu, jako by podléhal nějaké změně po způsobu tělesných věcí a vznikl z Otce rozdělením nebo odloučením, neboť není možné, aby nehmotná, duchovní a netělesná přirozenost podstoupila nějakou tělesnou změnu. O takových věcech je nutno přemýšlet způsoby, jež náleží Bohu a jsou nevyslovitelné.“ Náš nejmoudřejší a nejzbožnější císař přednesl tento filozofický výklad. Avšak oni² pod záminkou připojení slova *homoúsios* vytvořili následující vyznání:³

(8) „Věříme v jednoho Boha, Otce, všemohoucího, stvořitele všeho viditelného i neviditelného, a v jednoho Pána, Ježíše Krista, jednorozeného Božího Syna, zrozeného z Otce, to je z podstaty Otce, Boha z Boha, Světlo ze Světla, pravého Boha z pravého Boha, zrozeného, nestvořeného, <jenž je> *homoúsios* s Otcem.⁴ Skrze něho bylo stvořeno vše na nebi i na zemi. On pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil, přijal tělo a stal se člověkem. Trpěl, třetího dne vstal z mrtvých, vystoupil na nebe a přijde soudit živé i mrtvé. <Věříme> i v Ducha svatého. Všeobecná a apoštolská církev vylučuje ty, kdo tvrdí, že byla <doba>, kdy nebyl,⁵ nebyl, dříve než byl zrozen, a že vznikl z nejsoucího⁶ nebo že Boží Syn je z jiné hypostaze či podstaty nebo že je stvořený, nebo že podléhá nějakému obratu či změně.“

(9) Po přednesení tohoto vyznání jsme se jich neopomenuli zeptat, jak rozumí výrazům *Syn je z podstaty Otce* a *homoúsios s Otcem*. Otázky a odpovědi se proto týkaly těchto výrazů a zkoumání se zaměřilo na jejich význam. Uvedli, že z *podstaty* vyjadřuje, že Syn je z Otce, nikoli že je částí Otce. (10) A také my se v této věci domníváme, že je správné shodnout se na tomto významu, neboť je zbožné učit, že Syn je z Otce, nikoli že je částí jeho podstaty. Proto jsme přistoupili na toto mínění a neodmítali jsme ani slovo *homoúsios*, protože jsme měli na paměti cíl nalézt smír a neodchýlit se od správného smyslu.

(11) Podobně jsme přijali výraz *zrozený a nestvořený*, protože řekli, že výraz *stvořený* je společné označení pro ostatní stvořené jsoucno, které vzniklo skrze Syna a jemuž se Syn v ničem nepodobá. Syn tedy není stvořená bytost podobná tomu, co skrze něho vzniklo, ale má lepší podstatu než celé stvoření. O ní Boží výroky učí, že se zrodila z Otce, ovšem způsob zrození je nevyslovitelný a nepochopitelný pro veškerou stvořenou přirozenost.

² Tj. předkladatelé níkajského vyznání. Eusebios navrhovatele níkajského kréda nejmenuje ani níže v dopise.

³ V rukopisech zde stojí nadpis uvozující níkajské krédo. Vydavatel dopisu jej nepřijímá do původního textu a označuje za dodatek v rukopisném podání; srov. komentář k edici, Urkunde 22,8 (Athanasius Werke III,1,2,44,10). Vynechávám ho také.

⁴ Zde ani níže nebudu používat tradiční překlad *jedné podstaty s Otcem*. S ohledem na význam, který výrazu *homoúsios* nejspíše přikládal Eusebios z Kaisareie, by jej snad bylo možné převést do češtiny obratem *téže podstaty s Otcem* nebo z *téže Otcovy podstaty*; srov. k tomu také níže, s. 18–22.

⁵ Doslova *bylo, kdy nebyl* (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν). Výraz *doba* zde není explicitně uveden, přesto řecké ποτε implikuje časovost.

⁶ Obrat ἐξ οὐκ ὄντων zde i níže překládám výrazem „z nejsoucích“, přestože participium je v plurálu („z nejsoucích“). Singulární obrat ἐκ τοῦ μὴ ὄντος se v ariánském sporu také objevil.

(12) Stejně tak i výpověď *Syn je homoúsios s Otcem* byla po přezkoumání přijata, nikoli ovšem v tom významu, jak je tomu u tělesných věcí a smrtelných tvorů, neboť <nejde> ani o rozdělení či odloučení podstaty, ale ani o nějaký obrat či změnu podstaty a moci Otce. Nezrozené přirozenosti Otce je to všechno cizí. (13) Výraz *homoúsios s Otcem* znamená, že Boží Syn není v žádném smyslu podobný stvořeným bytostem, ale je dokonale podobný pouze Otci, který ho zrodil, a není z nějaké jiné hypostaze a podstaty, ale z Otce. Usoudili jsme, že po tomto vysvětlení můžeme s tímto výrazem souhlasit, zvláště když mezi svými předchůdci známe některé vzdělané a slavné biskupy a učence, kteří v nauce o Otci a Synu použili výraz *homoúsios*.

(14) Toto budiž řečeno o vyznání víry, na kterém jsme se všichni dohodli. Učinili jsme tak nikoli bez uvážení, ale na základě předložených výkladů, které jsme prozkoumali v přítomnosti samého Bohu nejmilejšího císaře a které jsme spolu s uvedenou argumentací odsouhlasili.

(15) Usoudili jsme, že také anathemata, která navrhli za vyznáním víry, můžeme bez obav přijmout, protože zapovídají slova, která se neužívají v Písmu, a jelikož z takových slov vzniká v církvi téměř každý nepokoj a svár. A protože žádný Bohem inspirovaný spis nepoužívá slova z *nejsoucího*, *byla <doba>*, *kdy nebyl* a další uvedené výrazy, je zjevně nesprávné vyslovovat je a učit. I s tímto názorem jsme souhlasili. Vždyť ani dřív jsme nebyli zvyklí taková slova používat. (16) Dále bylo rozhodnuto, že není nesmyslné odmítnout tvrzení *nebyl, dřív než se zrodil*, protože jsme se všichni shodli na tom, že Boží Syn existoval, dřív než se narodil v lidském těle. Již náš Bohu nejmilejší císař vyložil, že pokud jde o Synovo zrození v Bohu, lze říci, že Syn je před všemi věky, protože dřív než byl skutečně zrozen, existoval v možnosti nezrozeně v Otci. Otec je totiž stále Otcem, jako je stále králem a stále spasitelem, v možnosti je vším a je stále týž a týmž způsobem.

(17) Považovali jsme za nutné, milí, poslat vám tento dopis, abychom vás informovali, jaký je výsledek našeho zkoumání a shody a že jsme se uvážlivě až do poslední chvíle stavěli proti tomu, co nás v textu napsaném nezvyklými výrazy zarazelo, avšak bez dohadování jsme přijali to, co bylo nezávadné, pokud jsme po řádném prozkoumání smyslu slov usoudili, že <význam nových pojmů> je v souladu s tím, co jsme sami uvedli výše ve vyznání víry.

2. EUSEBIOVA ROLE NA SNĚMU V NÍKAI

V úvodu *Dopisu Kaisarejským* (*Ep. ad Caesar.*) Eusebios cituje vlastní vyznání víry, které doplňuje ujištěním o tom, že svou víru přijal od svých předchůdců v biskupském úřadě a že jeho přesvědčení je trvalé a neměnné. Dvakrát (*Ep. ad Caesar.* 2 a 7) přitom zdůraznil, že císař Konstantin jeho krédo přijal jako pravověrné. Důvod, proč to vše zaznamenává, Eusebios v dopise neuvedl a je nutné jej hledat v událostech, které koncilu v Níkaii⁷ bezprostředně předcházely.

⁷ Koncil se konal od května do konce června roku 325. K vyznání víry (*Nicaenum*) a ustanovením sněmu (*canones*) srov. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, sv. 2, Florentiae: Antonio Zatta, 1767, sl. 665–687; H. DENZINGER, *Enchiridion*

Eusebios, biskup v palestinské Kaisareii v letech 313–339/340, se na začátku dvacátých let čtvrtého století zapojil do úsilí urovnat spor o Areiovu nauku. Napsal několik dopisů, v nichž podpořil Areia a některá jeho stanoviska.⁸ Kromě toho svolal palestinskou synodu, která Areiovi po odchodu z Alexandrie umožnila působit v Eusebiově diecézi, ale zároveň žádala, aby se Areios podřídil Alexandrovi a usiloval o smíření.⁹ Eusebios tedy v době před koncilem v Níkaii několikrát vystoupil v Areioův prospěch a přestože jeho obhajoba byla vedena především snahou smířit znesvářené strany, jeho aktivity zjevně vyvolaly mezi některými biskupy na Východě rozhořčení. To se mělo ukázat na synodě v syrské Antiochii (konané na přelomu let 324 a 325), jejíž účastníci rozhodli o vyloučení kaisarejského biskupa z církve a své stanovisko zdůvodnili tím, že Eusebios spolu s dalšími dvěma biskupy, Theodotem z Láodikeie a Narkissem z Neróniady, souhlasí s naukou Areia a jeho egyptských stoupenců.¹⁰ Zároveň stanovili, že rozhodnutí o vyloučení není konečné a může být změněno, pokud kaisarejský biskup „projeví lítost a pozná pravdu,“ a dali Eusebiovi čas ke změně smýšlení do „velké a svaté“ synody. Ta se měla za několik měsíců konat v maloasijské Ankýře a byla později Konstantinovým rozhodnutím přeložena do Níkaie.

Tyto události lze zrekonstruovat pouze na základě jediného pramene (list antiochejské synody), o jehož věrohodnosti byly vzneseny pochybnosti.¹¹ Pokud je pramen přece spolehlivý a naše rekonstrukce událostí

symbolorum, Freiburg: Herder, 1965, s. 62–66. Ke zprávám o konání sněmu v Níkaii srov. EUSEBIOS, *Vita Const.* III,12; EUSTATHIOS z ANTIOCHIE, zl. 32 (Eustathios z Antiochie, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, ed. M. Spanneut, Lille: Facultés catholiques, 1948, s. 104–105); ATHANASIOS, *De decretis*, zvl. kap. 19–20 (Athanasius Werke II,1,3,15–17), a *Epistula ad Afros episcopos* 5–6 (PG 26,1036–1040).

⁸ Dochovány jsou listy biskupům Eufraziónovi z Balaneí a Alexandrovi z Alexandrie; k textu těchto dopisů srov. *Athanasius Werke*, Band III, Teil 1, Urkunden 3 a 7, s. 4–6 a 14–15.

⁹ K textu usnesení palestinské synody srov. *Athanasius Werke*, Band III, Teil 1, Urkunde 10, s. 18.

¹⁰ Srov. dopis antiochejské synody biskupu Alexandrovi ze Soluně, Urkunde 18 (Athanasius Werke III,1,1–2,36–41). K synodě i k dopisu antiochejské synody srov. L. ABRA-MOWSKI, „Die Synode von Antiochien 324/5 und ihr Symbol,“ *ZKG* 86 (1975): 356–366.

¹¹ Bývá upozorňováno na to, že usnesení antiochejské synody je v rozporu s pozdější koncilní tradicí, podle níž usnesení církevního sněmu jsou závazná pro celou církev a nelze je měnit. Proti tomu H. Ch. BRENNECKE, „Nicäa I,“ *TRE* 24,430, se domnívá, že antiochejská synoda se v souladu s císařovou politikou usmíření rozhodla nerozdělovat církev definitivním rozhodnutím ve věci zastánců ariánské nauky a ponechala věc k posouzení všeobecnému sněmu. Věrohodnost dopisu antiochejské synody obhazuje také M. TETZ, „Zur strittigen Frage arianischer Glaubenserklärung auf dem Konzil von

před koncillem v Níkaii správná, pak Eusebios nevystoupil na Níkajském sněmu jako jeden z významných účastníků sněmu, jak se soudilo dříve, ale proto, aby obhájil svou pravověrnost.

3. VÝCHODISKO EUSEBIOVÝCH KOMENTÁŘŮ: DVĚ KRÉDA

Je tedy možné, že Eusebios v první části dopisu informoval kaisarejskou obec o tom, že pokud snad existovaly pochyby o pravosti jeho víry, předložené prohlášení o víře je rozptýlilo a sněm v čele s císařem jeho krédo přijal. Eusebios se však v dopise o událostech před koncillem v Níkaii ani slovem nezmínil. Jeho prohlášení o víře a níkajské krédo (*Nicaenum*) tvoří v *Dopise Kaisarejským* dva dokumenty, z nichž pak Eusebios vycházel v komentářích k novým teologickým pojmům obsaženým v níkajském krédu. Z Eusebiova vlastního vyznání se pro následnou diskusi o *Nicaenu* jeví podstatné především dvě pasáže. V první je charakterizován Synův vztah k Otci:

Věříme ... v jednoho Pána, Ježíše Krista, Boží Slovo, Boha z Boha, Světlo ze Světla, Život ze Života, jednorozeného Syna, prvorozeného ze všeho stvoření, zrozeného před všemi věky z Otce. Skrze něho vše vzniklo.¹²

Ve druhé pasáži, kterou Eusebios připojil až za vyznání víry v Ducha svatého, je zdůrazněna opravdová existence tří osob v Trojici:

Věřím, že každý z nich je a existuje, Otec opravdu Otcem, Syn opravdu Synem a Duch opravdu Duchem svatým.¹³

Nicaea (325),“ in *Logos: Festschrift für Luise Abramowski*, ed. H. Ch. Brennecke, Berlin: de Gruyter, 1993, s. 220–238, zvl. s. 223. Naopak H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismus-Rezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, s. 31–44, soudí, že dopis antiochejské synody není původní, ale padělek, který vznikl až v 50. letech čtvrtého století.

¹² Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Ep. ad Caesar.*, Urkunde 22,4 (Athanasius Werke III, 1,2,43,10–12): (Πιστεύομεν) ... εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα.

¹³ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Ep. ad Caesar.*, Urkunde 22,5 (Athanasius Werke III, 1,2,43,15–17): τοῦτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες πατέρα ἀληθῶς πατέρα καὶ υἱὸν ἀληθῶς υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα.

V první pasáži Eusebios použil výrazy opřené z velké části o výroky Písma, a proto jistě pokládané za nekonfliktní, které jsou zároveň typické pro Eusebiovy vlastní formulace vztahu Syna k Otci.¹⁴ Ve druhé uvedené pasáži Eusebios hledal výraz, jímž by vyjádřil, že Otec, Syn a Duch svatý existují skutečně, nejspíše proto, aby se vymezil vůči modalistickým koncepcím zpochybňujícím nepochybné bytí Syna. Tvzení, že Otec, Syn a Duch svatý existují *opravdu* (ἀληθῶς), nebyl v Eusebiových textech před koncilem v Níkaii nijak obvyklý. Nalezl však využití později v koncilním krédu ze synody v Antiochii (roku 341), kde měli převahu teologové smýšlející podobně jako Eusebios.¹⁵

Podnět k vytvoření níkajského kréda měl dát podle Eusebia císař, který navrhl zapojit do Eusebiem předloženého vyznání víry výraz *homoúsios*. Eusebios zdůraznil, že císař jeho prohlášení rozšířil pouze o tento jediný pojem, že však „oni“ (οἱ δέ), zjevně předkladatelé níkajského vyznání, pod záminkou začlenění císařova dodatku sestavili krédo ve znění, které se od Eusebiova značně lišilo. V pasáži věnované vztahu Syna k Otci byl obrat *zrozený z Otce* doplněn dodatkem *to je z podstaty Otce* a celá následující pasáž byla proti Eusebiovu krédu výrazně upravena a rozšířena:

Věříme ... v jednoho Pána, Ježíše Krista, Božího Syna, jenž se jako jednorozený zrodil z Otce, *to je z podstaty Otce*, Boha z Boha, Světlo ze Světla, *pravého Boha z pravého Boha*, zrozeného, *nestvořeného*, <jenž je> *homoúsios s Otcem*. Skrze něho bylo stvořeno vše na nebi i na zemi.¹⁶

¹⁴ Jde zvláště o výrazy *jednorozený Syn*, *zrozený z Otce* a *před všemi věky*. Srov. například formulaci v Eusebiově díle *Demonstratio evangelica* (spis je obtížně datovatelný, snad vznikl nedlouho před koncilem v Níkaii), kde se tyto tři charakteristiky Syna objevují podobně jako v Eusebiově krédu předneseném v Níkaii; *Dem. evang.* V,1,19 (GCS 23,213,17–22): ὡς μονογενὴς υἱὸς μόνος πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένος.

¹⁵ Krédo sestavené synodou v Antiochii (tzv. druhé antiochejské krédo) se stavbou podobá Eusebiovu vyznání: Po charakteristice hypostazí Boha Otce a jeho Syna je stejně jako v Eusebiově krédu pouze krátce uveden Duch svatý a připomenuta křestní formule z Matoušova evangelia. Nato se v tomto krédu objevuje vyznání víry v Otce, Syna a Ducha svatého, kteří existují *opravdu* (πατὴρ, ἀληθῶς πατὴρ ὢντος, υἱοῦ δὲ ἀληθῶς υἱοῦ ὄντος, τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος ἀληθῶς ἁγίου πνεύματος ὄντος), a prohlášení, že jména Otec, Syn a Duch jsou použita s úmyslem jasně odlišit hypostazi, postavení a slávu vlastní každému ze jmenovaných (ἀκριβῶς τὴν οἰκίαν ἐκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασιν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν); k textu druhého antiochejského kréda srov. ATHANASIOS, *De syn.* 23,6 (Athanasius Werke II,1,9,249,11–33).

¹⁶ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Ep. ad Caesar.*, Urkunde 22,8 (Athanasius Werke III, 1,2,44,12–15): (Πιστεύομεν) ... εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ,

Za krédem na místě, kde Eusebios zdůraznil reálnou odlišnost hypostazí Otce, Syna a Ducha, se v *Nicaenu* objevilo odmítnutí výrazů, které trojiční a christologické nauce níkajského kréda odporovaly (anathemata).

Podle Eusebiova podání bylo níkajské krédo vytvořeno přidáním „dodatků“ (προσθήκαι) k jeho slovům. Mělo tedy vzniknout na bázi Eusebiova vyznání víry tím způsobem, že do něj byla vložena jistá doplnění. Eusebios měl zjevně na mysli zásahy do textu svého vyznání víry¹⁷ a tohoto náhledu na *Nicaenum* jako na transformaci vlastního vyznání se v komentářích k níkajským pojmům důsledně drží. Ze srovnání textu obou kréd však plyne, že se *Nicaenum* od Eusebiova kréda liší i řadou jednotlivostí, které lze jen stěží vysvětlit obsahovými důvody.¹⁸ Předkladatelé nového vyznání přeformulovali (nebo snad jiným textem nahradili) také celou druhou polovinu christologické části kréda, která pojednává o sestoupení Božího Syna na zem, jeho přebývání mezi lidmi a druhém příchodu na konci věků. Vzhledem k nedostatku zevrubnějších zpráv dnes již genezi *Nicaena* nelze přesněji rekonstruovat,¹⁹ jeví se však komplikovanější, než jak ji předkládá Eusebios. Platí, že výrazy a obraty, které Eusebios označil za níkajské dodatky, jsou z hlediska tehdejší teologické diskuse o původu Syna v Otci ty nejspornější.

Eusebios v komentáři k níkajskému krédu uvádí tři dodatky;²⁰ dnes se v *Nicaenu* v pasáži věnované vztahu Syna k Otci identifikují čtyři

γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ τοῦτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοοῦσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὰ τε ἐν τῇ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ.

¹⁷ Z Eusebiova líčení vzniku níkajského kréda je podle STRUTWOLFA, *Die Trinitätstheologie*, s. 49–50, zjevné, že Eusebios své vlastní krédo považuje za východisko ke zformulování *Niceana* a že důvodem jeho rozhořčení je fakt, že biskupové do nového vyznání zavedli natolik závažné dodatky, že se díky nim *Nicaenum* stalo fakticky jiným vyznáním víry (*faktisch ein anderes Bekenntnis*).

¹⁸ Jde např. o vypuštění členů v obratu τὸν τῶν ἀπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν nebo změny slovosledu v obrazech δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα (Eus.) a δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο (*Nic.*), πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον (Eus.) a καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα (*Nic.*).

¹⁹ J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London: Longmans, Green, 1950, s. 217–226, na základě srovnání obou kréd dochází k závěru, že *Nicaenum* nemůže být výsledkem pouze přepracování Eusebiova kréda. Podle STRUTWOLFA, *Die Trinitätstheologie*, s. 50–52, *Nicaenum* představuje de facto nový text, v němž ale skrze nikoli bezvýznamná doplnění a přeformulování prosvítá předloha, tj. Eusebiovo krédo.

²⁰ K rozboru Eusebiova komentáře k níkajskému krédu srov. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1975, s. 88–95; Ch. STEAD,

podstatné odlišnosti od Eusebiova kréda:²¹ (a) upřesnění obratu *zrodil se z Otce* výrazem *to je z podstaty Otce*, (b) doplnění řady obrátů vyjadřujících původ Syna v Otci o dvojici *pravý Bůh z pravého Boha* (tento bod Eusebios nekomentuje), (c) formulí vylučující aplikovat terminologii stvoření na zrození Božího Syna (*zrozený, nestvořený*) a konečně (d) výraz *homoúsios s Otcem*. Anathemata za níkajským krédem tvoří z velké části protiklady ke tvrzením v níkajském krédu. Odmítnutí výrazu *vznikl z nejsoucího* a *Boží Syn je z jiné hypostaze* či *podstaty* doplňuje níkajský výrok, že Syn je (výlučně) z podstaty Otce. Zavržení výrazu *stvořený* (κτιστός) pro Syna potvrzuje níkajský obrat *zrozený, nestvořený*. Další anathema odmítá, že Syn je schopen obratu či změny (τρεπτός ἢ ἁλλοιωτός); jde o tvrzení, které nemá jednoznačný protiklad v níkajském krédu, avšak bylo přisuzováno ariánské straně.²² Výroky *byla <doba>, kdy nebyl, a nebyl, dřív než byl zrozen*, se oba dotýkají obtížné otázky, zda Synovo Boží zrození z Otce lze označit jako věčné (podle Eusebiova kréda Syn byl zrozen *před věky*). O této otázce se diskutovalo již před sněmem v Níkaii.²³ *Nicaenum* se k tomu vyjádřilo těmito anathematy, žádná afirmativní formulace se v krédu neobjevila.²⁴

Divine Substance, Oxford: University Press, 1977, s. 223–266; F. DINSEN, *Homoousios: Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, Kiel: Univ. Diss., 1976, s. 89–95; C. LUIBHÉID, *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis*, Dublin: Irish Academic Press, 1981, s. 54–58; STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie*, s. 53–57; J. BEHR, *The Nicene Faith*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2004, s. 158–161, L. AYRES, *Nicaea and its Legacy*, Oxford: University Press, 2006, s. 88–100. Česky srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 278–283.

²¹ Srov. také DINSEN, *Homoousios*, s. 89; viz také úvod k *De decretis* v ATHANASIIUS VON ALEXANDRIA, *Gegen die Heiden, Über die Menschwerdung des Wortes Gottes, Über die Beschlüsse der Synode von Nizäa*, překlad a úvody U. Heil, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2008, s. 240.

²² Oba výrazy známe spíše z referátů o ariánské herezi než z původních textů Areia a jeho stoupenců; srov. ALEXANDR Z ALEXANDRIE, *Dopis všem biskupům* Ur. 4b,7 (Athanasius Werke III,1,1,8,2–3 a 7–10); ATHANASIOS, *Orationes contra Arianos* I,5,8 (Athanasius Werke I,1,2,114,28–115,34).

²³ Srov. P. DUDZIK, „Areiova kritika nauky Alexandra z Alexandrie o věčném bytí Syna s Otcem,“ *Studia theologica* 11, č. 1 [35] (2009): 1–12.

²⁴ Snad proto, že nenalezli shodu na termínu, který by věčnost Synova zrození z Otce vyjádřil; srov. AYRES, *Nicaea and its Legacy*, s. 91.

4. Z PODSTATY OTCE

Doplnění *to je z podstaty Otce* (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς) svým neústrojným zapojením do *Nicaena* (doslova čteme: „jenž se zrodil z Otce, jednorozený, to je z podstaty Otce“) skutečně připomíná dodatek či vsuvku. Tento klíčový výraz do *Nicaena* zavádí terminologii obsahující pojem *úsiá*, kterému se Eusebios ve svém vyznání zcela vyhnul. Podle *Nicaena* měl být nadále Synův původ v Otci vyjadřován pouze výrazem *z podstaty*. Zacílení tohoto dodatku proti Areiovým názorům je zjevné. Areios v jednom z předníkajských textů o Synu prohlásil, že je z *nejsoucího* (ἐξ οὐκ ὄντων): „Pronásledují nás, protože jsme řekli, že <Syn> je z nejsoucího. To jsme však řekli proto, že není částí Boha ani z nějakého podkladu.“²⁵ Areiův zastánce Eusebios z Níkomédeie v téže době výslovně odmítl, že Syn je z Otcovy podstaty, neboť podle něj „nic není z jeho (sc. Otcovy) podstaty, všechno vzniklo podle jeho vůle, každé je tak, jak vzniklo.“²⁶

Eusebios z Níkomédeie se v tomto tvrzení dotkl obtíže, která byla v předníkajské teologii spojena s pojmy odvozenými z řeckého slova οὐσία ve výpovědích o Synově původu z Otce. Obezřetnost k tvrzení, že Syn je z Otcovy podstaty, měla kořeny v raně křesťanské polemice s koncepcí emanace (ἀπόρροια či προβολή), která byla používána v gnostických kosmologických spekulacích a pracovala s představou vyplynutí či vystoupení nižší hypostaze z vyšší. Koncepce emanace byla ze strany křesťanských teologů kritizována proto, že pokud byla aplikována na trojiční nauku církve, vnášela do vztahu Syna k Otci nevhodné aspekty látkového jsoucná, zvláště důsledek, že Otcova podstata může podstoupit změnu.²⁷ Z tohoto důvodu byl hledán jiný výraz, než byl s emanací

²⁵ Srov. AREIOS, *Dopis Eusebiovi*, Urkunde 1,5 (Athanasius Werke III,1,1,3,5): διὰ τοῦτο διωκόμεθα καὶ ὅτι εἵπομεν· ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν. οὕτως δὲ εἵπομεν, καθότι οὐδὲ μέρος θεοῦ ἐστὶν οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός. Viz také referáty o ariánské nauce a citáty z dopisů Areiových zastánců: Urkunde 4b,7 (Athanasius Werke III,1,1,7,20); Urkunde 11 a Urkunde 13 (Athanasius Werke III,1,1,18,2 a 19,4).

²⁶ Srov. EUSEBIOS z NÍKOMÉDEIE, *Dopis Paulínovi*, Urkunde 8,7 (Athanasius Werke III,1,1,17,4–5): οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, πάντα δὲ βουλήματι αὐτοῦ γεγόμενα ἕκαστον, ὥς καὶ ἐγένετο, ἐστίν.

²⁷ ORIGÉNÉS, *Comm. in Ioan.* XX,18 (GCS 10,351,4–14), ve výkladu k Jan 8,42 (z *Boha jsem vyšel a od něho přicházím*) odmítl názor těch, kdo slova *vyšel jsem z Boha* (ἀπὸ τοῦ θεοῦ) používají místo *zrodil jsem se z Boha* (γεγέννημαι ἀπὸ τοῦ θεοῦ), jelikož podle Órigena „z toho plyne, že Syn byl zrozen z podstaty Otce, jako by se Bůh, když zrodil Syna, zmenšil a pozbyl podstatu, kterou předtím měl.“ Tito lidé podle Órigena smýšlejí o této věci

svázaný pojem οὐσία. Eusebios z Níkomédeie použil výraz *podle vůle* (βουλήματι), což představuje možné řešení tohoto problému před koncilím v Níkaii.²⁸ Podrobněji se tomuto tématu věnoval Eusebios z Kaisareie v předníkajském spise *Demonstratio evangelica*. Zde napsal, že Syn, jenž byl před všemi věky, je stále s Otcem a není nezrozený, byl zrozen nezrozeným Otcem, je jednorozený, Slovo a Bůh z Boha, ale nebyl vydán z podstaty Otce (οὐ ... ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας προβεβλημένον) odloučením, oddělením či rozdělením, jelikož má svou podstatu z Otcovy nepopsatelné a nepochopitelné vůle a moci (ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ... βουλῆς τε καὶ δυνάμεως). Podle Eusebia nelze tvrdit, že Syn je z Otcovy podstaty, ale lze říci, že byl co do své podstaty ustanoven (οὐσιούμενος) z Otcovy vůle a moci.²⁹

Obtíž spojená s pojem οὐσία se promítla také do Eusebiova komentáře k níkajskému výrazu z *podstaty Otce*:

Uvedli (sc. předkladatelé Nicaena), že z *podstaty* vyjadřuje, že Syn je z Otce, nikoli že je částí Otce. A také my se v této věci domníváme, že je správné shodnout se na tomto mínění, neboť je zbožné učit, že Syn je z Otce, nikoli že je částí jeho podstaty.³⁰

tak, jako by šlo o zrození běžné u lidí. Již JUSTIN, *Dial. c. Tryph.* 128,4 (Patristische Texte und Studien 47,293,27–30), napsal, že „tato moc (sc. Logos) byla zrozena z Otce jeho mocí a vůlí (γεννησθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ), nikoli odloučením, jako by Otcova podstata byla rozdělena, neboť všechny ostatní věci, jsou-li rozděleny a odloučeny od sebe, nejsou totéž, co byly dříve, než byly rozetnuty.“ K dalším dokladů srov. R. LORENZ, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, s. 72–73; H. STRUTWOLF, *Gnosis als System: Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, s. 219–220.

²⁸ K Justinovu používání obratu *podle vůle* srov. citát v předchozí poznámce a také *Dial. c. Tryph.* 100,4 (Patristische Texte und Studien 47,242,27–28); Srov. také TATIANOS, *Oratio ad Graecos* 5,2 (Patristische Texte und Studien 43,13,7). Origenés v daném kontextu použil výrazy *moc* (δύναμις) a *působení* (ἐνέργεια), srov. ÓRIGÉNÉS, *Comm. in Ioan.* XIII,153 (GCS 10,249,29–250,1).

²⁹ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Dem. evang.* IV,3,13 (GCS 23,154,11–21): τὰ γε μὴν τῆς προκειμένης ἡμῖν θεολογίας ... φαντάζεται υἱὸν ... πρὸ χρόνων αἰώνων ὄντα καὶ προόντα, καὶ τῷ πατρὶ ὡς υἱὸν διὰ παντὸς συνόντα, καὶ οὐκ ἀγέννητον ὄντα, γεννώμενον δ' ἐξ ἀγέννητου πατρὸς, μονογενῆ ὄντα, λόγον τε καὶ θεὸν ἐκ θεοῦ, οὐ κατὰ διάστασιν ἢ τομῇ ἢ διαιρέσειν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας προβεβλημένον ... ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ἀνεκφράστου καὶ ἀπερινοήτου βουλῆς τε καὶ δυνάμεως οὐσιούμενον διδάσκοντα. Srov. také *Dem. evang.* V,1,9 (GCS 23,211,27–33); *Dem. evang.* V,1,20 (GCS 23,213,26–30).

³⁰ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Ep. ad Caesar.*, Urkunde 22,9 (Athanasius Werke III,1,2,45,8–11): ... τὸ «ἐκ τῆς οὐσίας» ὡμολογεῖτο πρὸς αὐτῶν δηλωτικὸν εἶναι τοῦ ἐκ

Tvrzení, že Syn je z *podstaty Otce*, tedy může vyjádřit pouze to, co Eusebios v *Dopise Kaisarejským* nazval zbožnou naukou, totiž že Syn je z *Otce*, zároveň by však podle Eusebia mohlo vést k mylnému pochopení Božího Syna jako části Otcovy podstaty. Eusebios se tedy v uvedené argumentaci vrátil zpět k obratu *zrozený z Otce*, který použil ve svém vlastním krédu.³¹

V kontextu předníkajské debaty o výrazech z *Otce* a z *podstaty Otce* Eusebiova formulace *Syn je z Otce* představuje kompromisní stanovisko a jisté vymezení proti radikálním ariánským názorům. Ariáni totiž zpochybnili také výraz z *Otce*, protože podle nich i on může implikovat představu dělení Otcovy podstaty.³² V poníkajském spise *De ecclesiastica theologia* (z roku 336/337) Eusebios z Kaisareie ponechal svou nauku o původu Syna z *Otce* nezměněnu.³³ Jestliže v *Demonstratio evangelica* argumentoval proti používání obratu z *podstaty Otce*, v *De ecclesiastica theologia* se (snad s ohledem na použití v *Nicaenu*) zdržel jakýchkoli komentářů k této formulaci. Eusebios z Kaisareie tedy ani po koncilu v Níkaii nepřijal ve výpovědích o Synu z *Otce* *úsia*-terminologii. Lze se snad domnívat, že jde o výhradu především terminologickou, protože Eusebios

μὲν τοῦ πατρὸς εἶναι, οὐ μὴν ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ πατρὸς. ταύτη δὲ καὶ ἡμῖν ἐδόκει καλῶς ἔχειν συγκατατίθεσθαι τῇ διανοίᾳ τῆς εὐσεβοῦς διδασκαλίας ὑπαγορευούσης ἕκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν, οὐ μὴν μέρος αὐτοῦ τῆς οὐσίας τυγχάνειν.

³¹ Eusebiovo líčení níkajských jednání o obratu z *podstaty Otce* z perspektivy zastávce *Nicaena* potvrdil Athanasios. Ten v dopise *De decretis Nicaenae synodi* (pocházejícího z počátku 50. let čtvrtého století) tvrdí, že biskupové při jednání Níkajského sněmu proti eusebianům (οἱ περὶ Εὐσέβιον), kteří prosazovali formulaci z *Boha* (ἕκ τοῦ θεοῦ), navrhli z *podstaty Otce* (ἕκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), aby odmítli tvrzení, že Syn je z Boha jako vše stvoření je z Boha, a aby podtrhli Synovu odlišnost od stvoření a jeho jedinečný původ v Otcí; srov. *De decr.* 19,1–2 (Athanasius Werke II,1,3,16,1–8). Říkáme-li z *Otce*, máme podle Athanasia na mysli z *Otcovy podstaty*; srov. *De decr.* 19 (Athanasius Werke II,1,3,16,14–16).

³² Srov. AREIOS, *Dopis Alexandrovi*, Urkunde 6,5 (Athanasius Werke III,1,1,13,17–20), viz pozn. 56; EUSEBIOS z NÍKOMÉDIE, *Dopis Paulínovi*, Urkunde 8,5 (Athanasius Werke III,1,1,16,12–15). Kompromisní formulace Eusebia z Kaisareie byla krátce po koncilu Níkaii nejspíše určitou skupinou teologů upřednostňována. Roku 327, když Areios z exilu císaře (úspěšně) žádal o opětovné přijetí do církve, použil formulaci typickou pro nauku Eusebia z Kaisareie, když napsal, že věří v Syna před všemi věky zrozeného z *Otce*; srov. *Dopis Areia a Euzoia císaři*, Urkunde 30,2 (Athanasius Werke III,1,2,64,5–7).

³³ Srov. př. EUSEBIOS z KAISAREIE, *De eccl. theol.* I,8,2 (GCS 14,66,18); tamtéž II,8,1 (GCS 14,106,26).

jinými výrazy zdůrazňoval výlučnost Synova zrození z Otce. Bůh podle Eusebia zpłodil Syna sám ze sebe (ἐξ ἑαυτοῦ ἐγέννα).³⁴

5. PRAVÝ BŮH Z PRAVÉHO BOHA

Další formulaci vloženou do textu *Nicaena* z polemických důvodů lze nalézt v pasáži, která v krédu následuje hned za upřesněním *to je z podstaty Otce*. Na slova *Bůh z Boha, Světlo ze Světla* navazuje v Eusebiově krédu *Život ze Života*, kdežto v níkajském krédu *pravý Bůh z pravého Boha* (θεὸς ἀληθινὸς ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ). I toto doplnění je do níkajského kréda zapojeno poněkud neústrojně, opakují se a upřesňují slova *Bůh z Boha*. Areios v dopise svému představenému biskupu Alexandrovi z Alexandrie mezi charakteristikami, které v pravém smyslu náležejí výlučně Bohu (tedy Bohu Otci), uvedl také výraz *jediný pravý* (μόνος ἀληθινός).³⁵ Athanasios v referátu o Areiově nauce uvádí tvrzení, podle něhož charakteristiky, které se vypovídají o Bohu, nenáležejí Slovu či Synu v pravém smyslu:

Slovo není ani pravým Bohem (θεὸς ἀληθινός), a je-li Bohem, pak nikoli pravým. Nazývá-li se Bohem, pak není pravým, ale jen z účasti na milosti, tak jako všichni ostatní, i Slovo se podle jména nazývá Bohem.³⁶

V *Dopise Kaisarejským* dodatek *pravý Bůh z pravého Boha* není komentován, přestože mohl být namířen také proti konkrétnímu výroku Eusebia z Kaisareie. Ten se nedlouho před koncilem v Níkaii vyslovil proti používání jména *pravý Bůh* (θεὸς ἀληθινός) k označení Božího Syna v argumentu opírajícím se o výklad Jan 17,3 („A život věčný je v tom, že poznají tebe, jediného pravého Boha“):

³⁴ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *De eccl. theol.* I,12,10 (GCS 14,72,27–28): τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ ἡ ἐξαίρετος καὶ ἰδιάζουσα γέννησις; tamtéž I,11,6 (GCS 14,70,22): ὃν μόνον ὁ πατήρ ἐξ ἑαυτοῦ ἐγέννα; tamtéž II,6,3 (GCS 14,103,23–24): μονὰς δὲ ὢν ἀδιαίρετος ὁ θεὸς τὸν μονογενὴ αὐτοῦ υἱὸν ἐξ ἑαυτοῦ ἐγέννα. Srov. také SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, s. 62–63.

³⁵ AREIOS, *Dopis Alexandrovi* Urkunde 6,2 (Athanasius Werke III,1,1,12,4).

³⁶ ATHANASIOS, *Or. c. Ar.* I,6,1 (Athanasius Werke I,1,2,115,1–3): οὐδὲ θεὸς ἀληθινός ἐστιν ὁ λόγος. εἰ γὰρ καὶ λέγεται θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν· ἀλλὰ μετοχὴ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτως καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός.

Slovy: *Aby poznali tebe, jediného pravého Boha*, <Syn> učí, že on (sc. Bůh Otec) je jediným pravým Bohem, a to nikoli proto, že jen jeden je jediným Bohem, ale že jen jeden je jediným pravým Bohem, s velmi důležitým dodatkem *pravý*. I Syn je Bohem, ale nikoli pravým Bohem. Jen jeden je totiž jediným pravým Bohem, protože nemá nikoho, kdo by byl před ním. I když i Syn je pravý, Bohem může být jen jako obraz pravého Boha. Vždyť <je psáno>: *a Slovo bylo Bůh* (Jan 1,1), tedy nikoli jediný pravý Bůh.³⁷

Eusebios takto hájil stanovisko Areia, jenž rozlišoval výrazy θεός ἀληθινός a θεός, přestože nelze původními texty doložit, že tuto distinkci domyslel do důsledků, které vyslovili jeho odpůrci (viz pasáž z Athanasia). Eusebios sám spatřoval v Jan 17,3 oporu pro svůj umírněně subordinanční model vztahu Otce a Syna, v němž difference mezi Otcem a Synem spočívá v odlišení Boha Otce, jenž nemá příčinu v jiném, od Syna, jenž má původ v Otcí.³⁸ V poníkajském teologickém spise *De ecclesiastica theologia* Eusebios na diskusi ohledně výrazu *pravý Bůh* navázal. Odmítl výtku, že jeho koncepce dvou hypostazí Otce a Syna vede k nauce o dvou bozích, a znovu odlišil Boha jako jedinou prapříčinu (μία ἀρχὴ καὶ θεός) od Syna jako jediného obrazu neviditelného Boha (μία εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου). V tomto výkladu Eusebios překvapivě připustil výraz ἀληθινός θεός i pro Syna. Za výroky Písma, v nichž je Bůh označen za jediného,³⁹ uvedl:

Jednorozeného Božího Syna je nutno pokládat za obraz tohoto všeho, zachycený nikoli jakoby v bezduché látce, ale v živém Synu. Vždyť i sám spasitel učí, že Otec je jediným pravým Bohem, když praví: *Aby poznali tebe, jediného pravého Boha*. Ale není třeba se vyhýbat vyznání, že i on je pravým Bohem, jelikož i to získal jako v obrazu, aby dodatek *jediný* náležel pouze Otcí, jenž je vzorem pro tento obraz.⁴⁰

³⁷ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Dopis Eufraziónovi*, Urkunde 3,3 (Athanasius Werke III,1,1,5,5–10): Τὸν αὐτὸν δὲ καὶ μόνον ἀληθινὸν εἶναι διδάσκει δι' ὃν φησιν· «ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν», οὐχὶ ὡς ἐνὸς ὄντος μόνου τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐνὸς ὄντος μόνου ἀληθινοῦ θεοῦ μετὰ προσθήκης ἀναγκαιότητος τοῦ ἀληθινοῦ. ἐπεὶ καὶ αὐτὸς θεὸς μὲν ὁ υἱός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινὸς θεός. εἰς γὰρ ἐστὶ καὶ μόνος ἀληθινὸς θεὸς διὰ τὸ μὴ ἔχειν πρὸ αὐτοῦ τινα. εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ἀληθινός, ἀλλ' ὡς εἰκὼν τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ εἶη ἂν καὶ θεός, ἐπεὶ «καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος», οὐ μὴν ὡς ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός.

³⁸ Srov. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie*, s. 28–29.

³⁹ 1 Tim 6,15–16: μόνος δυνάστης, ... ὁ μόνος ἔχων ἀθανάσιαν; 1 Tim 1,17: ἀφθάρτω, ἀοράτω, μόνω θεῷ; Řím 16,27: μόνω σοφῷ θεῷ ... ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

⁴⁰ EUSEBIOS Z KAISAREIE, *De eccl. theol.* II,23,2 (GCS 14,133,23–29): ... τούτων ἀπάντων χρὴ νοεῖν εἰκόνα εἶναι τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ θεοῦ, οὐχ ὡς ἀψύχῳ ὕλῃ ἀλλ' ὡς ἐν νύφῃ ζῶντι μεμορφωμένην. καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ μόνον ἀληθινὸν θεὸν διδάσκει εἶναι τὸν πατέρα

Eusebios v tomto výkladu sledoval vlastní téma, totiž odmítnutí kritiky jeho nauky o dvou hypostazích Otce a Syna. Přesto snad lze tuto pasáž pokládat také za (nepřiznanou) Eusebiovu reakci na níkajské vyznání víry, které přiřklo jméno *pravý Bůh* i Synu. Jestliže obrat z *podstaty Otce* Eusebios odmítl z terminologických důvodů, zde Eusebios nakonec terminologii *Nicaena* přijal, ovšem zachoval přitom svou koncepci dvou Božích hypostazí, z nichž druhá, která je obrazem první, nemůže být první hypostazí zcela rovna.

6. ZROZENÝ, NESTVOŘENÝ

Dodatek *zrozený, nestvořený* (γεννηθείς καὶ οὐ ποιηθείς) v *Nicaenu* reaguje na poměrně obsáhlou předníkajskou debatu o tom, zda vůbec a případně v jakém smyslu lze Syna označit za stvořenou bytost. V této diskusi se objevovala především slovesa ποιεῖν, κτίζειν a γί(γ)νεσθαι ve významu *stvořit*, z nich odvozená slovesná adjektiva, především κτιστός a γενητός, *stvořený*, a substantiva, zvláště ποίημα a κτίσμα, *stvořená bytost*. Areios a někteří jeho zastánci tvrdili, že vedle slovesa *zrodit* (γενᾶν) lze ve výpovědích o původu Syna v Otci rovnocenně používat i výše uvedená slovesa, přestože se standardně používají k označení stvoření veškerenstva. Ve prospěch tohoto svého názoru argumentovali užitím slovesa κτίζειν v christologicky interpretovaném verši Přísl 8,22, který v doslovném znění podle *Septuaginty* vypovídá o stvoření Boží Moudrosti: *Pán mě stvořil jako počátek svých cest pro svá díla*.⁴¹ Je možné, že tím v jistém smyslu navázali na starší exegetickou tradici. Známe dvě pasáže, v nichž Órigenés vyložil Boží Moudrost jako stvořený předobraz budoucího stvoření, v obou případech s odvoláním na Přísl 8,22. V *De principiis* (podle Rufinova překladu) Órigenés napsal, že právě kvůli tomu, co v ní bylo zapsáno a předem ustanoveno (*quae in ipsa sapientia velut descriptae ac praefiguratae fuerant*), o sobě Moudrost říká, že byla stvořena (*creatam esse*) jako počátek Božích cest.⁴² Podobně ve výkladu k Jan 1,1 (zde již máme řecký originál) Órigenés píše:

λέγων «ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν», ἀλλ' οὐκ ἀποκνητέον καὶ αὐτὸν θεὸν ἀληθινὸν ὁμολογεῖν ὡς ἐν εἰκόνι καὶ τοῦτο κεκτημένον, ἵνα ἡ τοῦ μόνου προσθήκη μόνῳ τῷ πατρὶ ὡς ἂν ἀρχετύπῳ τῆς εἰκότος ἀρμόζῃ.

⁴¹ Recky podle LXX: κύριος ἐκτίσεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.

⁴² Srov. ORIGENÉS, *De principiis* I,2,2 (GCS 22,30,2–8).

Tato Moudrost na sebe chtěla vzít stvořitelský vztah vůči tomu, co má vzniknout. To je objasněno slovy, že byla stvořena jako počátek Božích cest, po nichž prochází <Bůh> tvořící, pořádající, pečující, konající dobro a dávající v této stvořené Moudrosti (ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ κτισθείση).⁴³

Uvedené výklady lze pokládat za Órigenovu teologickou spekulaci, v níž inspirován výkladem Přísl 8,22 pochopil Boží Moudrost jako předobraz a prostředníka stvoření. Areios a jeho zastánci, jak se zdá, zašli dále a chtěli dokázat rovnost sloves *zrodit* a *stvořit* ve výpovědích o zrození Božího Syna či Boží Moudrosti. Ariáni pravděpodobně argumentovali delší pasáží Přísl 8,22–25, v níž se pro stvoření či zrození Moudrosti postupně objevují tři různá slovesa.⁴⁴ Biskupové v Níkaii se obratem *zrozený, nestvořený* vymezili proti tendenci zpochybnit významový rozdíl těchto sloves v kontextu nauky o původu Syna v Otcí⁴⁵ a slovesa *zrodit* a *stvořit* uznali za výrazy pro dvě odlišné Boží aktivity (zrození Syna a stvoření veškerenstva).⁴⁶ To dokládá i Eusebiův komentář k nikajské-

⁴³ Srov. ÓRIGENÉS, *Comm. in Ioan.* zl. 1 (GCS 10,485,8–12): ἡθέλησεν οὖν ἀναλαβεῖν αὕτη ἡ σοφία σχέσιν δημιουργικὴν πρὸς τὰ ἐσόμενα καὶ τοῦτό ἐστι τὸ δηλούμενον διὰ τοῦ ἐκτίσθαι αὐτὴν ἀρχὴν ὁδῶν τοῦ θεοῦ, καθ' ὅς ὁδοὺς διαπορεύεται οὐσιῶν διακοσμῶν προνοοῦμενος, εὐεργετῶν, χαριζόμενος ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ κτισθείση.

⁴⁴ Přísl 8,22–25 LXX: *Pán mě stvořil* (ἐκτίσεν) *jako počátek svých cest pro svá díla, položil mne jako základ* (ἐθεμελίωσεν) *na počátku, než začal tento věk, dříve než učinil zemi a propastné hlubiny, než vytryskly prameny vod, než byla usazena pohoří, před pahorky mě zplodil* (γεννῶ, dosl.: *plodí*). Charakteristickým rysem nejstarších ariánských textů bylo souhradné hromadění sloves, jimiž byl označován akt zrození či stvoření Syna. AREIOS v *Dopise Eusebiovi*, Urkunde 1,5 (Athanasius Werke III,1,1,3,3), napsal, že Syn „nebyl, dříve než byl zrozen nebo stvořen nebo vymezen nebo ustanoven.“ Podobně Eusebios z Níkomédie charakterizoval Syna řadou slovesných adjektiv v *Dopise Paulínovi*, Urkunde 8,4 (Athanasius Werke III,1,1,16,11–12) a odcitoval verše Přísl 8,22–25: „<Syn je> stvořený, založený a zrozený co do podstaty, neměnné a nevyslovitelné přirozenosti a v podobnosti vůči jeho stvořiteli. I sám Pán říká: Bůh mě stvořil jako počátek svých cest ke svým dílům a před věkem mě založil, dříve než všechny pahorky mě zrodil.“

⁴⁵ Areios označil Syna za stvoření (κτίσμα) i za zrozenou bytost (γέννημα); srov. *Dopis Alexandrovi*, Ur. 6,2 (Athanasius Werke III,1,1,12,7–10). Před koncilem v Níkaii tuto Areiovou formulaci obhajoval i EUSEBIOS z KAISAREIE; srov. *Dopis Alexandrovi*, Ur. 7,2 (Athanasius Werke III,1,1,14,12–14).

⁴⁶ Přísl 8,22 bylo vykládáno i po koncilu v Níkaii. EUSEBIOS z KAISAREIE v *De eccl. theol.* III,2 chápal sloveso *stvořil* v tomto verši ve významu *ustanovil* či *určil* (*De eccl. theol.* III,2,8 / GCS 14,140,13–14: τοῦ «ἐκτίσεν» ἐνταῦθα ἀντὶ τοῦ κατέταξεν ἢ κατέστησεν εἰρημέου) a upozornil na to, že jiné překlady hebrejské Bible do řečtiny použili výraz ἐκτίσαστο, *získal* (*De eccl. theol.* III,2,15 / GCS 14,142,1–5). ATHANASIOS, *Or. c. Ar.* II,44–56 (Athanasius Werke I,1,2,220–233), odmítl tento verš vztáhnout na Synovo zrození před věky. Podle něj je osobou, o níž verš mluví, vtělený Kristus: Nejde o stvoření Synovy

mu krédu. V první části reprodukoval nález biskupů v Níkaii, kteří měli výraz *stvořený* vyhradit pro ostatní stvořené jsoucno. V druhé části (jde o Eusebiovu vlastní interpretaci spíše než o výklad předkladatelů *Nicaeana*) je odlišeno stvoření, které vzniklo skrze Syna, od zrozeného Syna, který není podobný ostatnímu stvoření a díky zrození z Otce má lepší podstatu:

Podobně jsme přijali výraz *zrozeného a nestvořeného*, protože řekli, že výraz *stvořený* je společné označení pro ostatní stvořené jsoucno, které vzniklo skrze Syna a je – muž se Syn v ničem nepodobá. Proto Syn není stvořená bytost podobná tomu, co skrze něho vzniklo, ale má lepší podstatu než celé stvoření. O ní Boží výroky učí, že se zrodila z Otce, ovšem způsob zrození je nevyslovitelný a nepochopitelný pro veškerou stvořenou přirozenost.⁴⁷

V kontextu Eusebiovy předníkajské nauky není jeho souhlas s výrazem *zrozený a nestvořený* překvapující, jeho texty ovšem vykazují jistou terminologickou nedůslednost. Takto odlišil vznik (γένεσις) Syna a stvoření veškerenstva v *Demonstratio evangelica*:

... je velice nebezpečné vyjádřit se takto prostě, že Syn vznikl z nejsoucího podobně jako ostatní stvoření. Něco jiného je totiž vznik Syna a něco jiného stvoření prostřednictvím Syna.⁴⁸

Důkladněji se k této otázce Eusebios vrátil v poníkajském spise *De ecclesiastica theologia*, aniž by ovšem zmínil jakoukoli souvislost s jedná-

Boží podstaty, ale o stvoření Krista ke službě člověku a spáse lidí. K dalšímu vývoji interpretace Přísl 8,22 srov. např. M. DELCOGLIANO, „Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the Sources of Pro-Nicene Theology,” *JThS* 59 (2008): 183–190.

⁴⁷ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Ep. ad Caesar.*, Urkunde 22,11 (Athanasius Werke III,1,2,45,15–20): Κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ καὶ τὸ «γεννηθέντα καὶ οὐ ποιηθέντα» κατεδεξάμεθα, ἐπειδὴ τὸ «ποιηθὲν» κοινὸν ἔφασκεν εἶναι πρόσρημα τῶν λοιπῶν κτισμάτων τῶν διὰ τοῦ υἱοῦ γενομένων, ὧν οὐδὲν ὅμοιον ἔχειν τὸν υἱόν· διὸ διὸ μὴ εἶναι αὐτὸν ποίημα τοῖς δι' αὐτοῦ γενομένοις ἐμπερές, κρείττονος δὲ ἢ κατὰ πάντα ποίημα τυγχάνειν οὐσίας, ἣν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηῖσθαι τὰ θεῖα διδάσκει λόγια, τοῦ τρόπου τῆς γεννήσεως ἀνεκφράστου καὶ ἀνεπιλογίστου πάσῃ γεννητῇ φύσει τυγχάνοντος.

⁴⁸ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Dem. evang.* V,1,15 (GCS 23,212,24–25): οὐκ ἀκίνδυνον ... ἀπλῶς οὕτως ἔξ οὐκ ὄντων γενετὸν τὸν υἱὸν τοῖς λοιποῖς γενητοῖς ὁμοίως ἀποφύνασθαι· ἄλλη γὰρ υἱοῦ γένεσις καὶ ἄλλη ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ δημιουργία. Spis *Demonstratio evangelica* je pokládán za předníkajský, ale – jak naznačuje odcitovaná pasáž – je možné, že již reflektuje ranou polemiku s ariány (počátek sporu s Areiem se tradičně klade k roku 318).

ními v Níkaii. Odmítl názor těch, kteří se opovážili nazvat Syna „stvořením, které vzniklo z nejsoucího tak jako jiné stvořené věci.“⁴⁹ Podle Eusebia tito nejmenovaní zastánci bludných názorů⁵⁰ uznávají „dvě hypostaze, jednu nevzniklou a druhou stvořenou z nejsoucího. Syn pro ně již nebude ani jednorozený ani Pán ani Bůh, protože nesdílí božství Otce, ale je přirovnáván k ostatnímu stvoření, jelikož vznikl z nejsoucího.“⁵¹ Pouze díky zrození z Otce je Syn podle Eusebia opravdu Synem a Bohem, neboť jen to, co je zrozeno z Boha, je připodobněno tomu, který zrodil.⁵² Eusebios zde znovu potvrdil odlišný význam sloves *stvořit* a *zrodit*, zároveň snad přijal část protiriánské polemiky, jež se objevuje v níkajských anathematech. Na druhou stranu jsou Bůh, jenž zrodil Syna, a Syn jako Boží zrozená bytost (θεοῦ γέννημα) v Eusebiově výkladu spojeni nikoli jedinou podstatou, jak stanoví *Nicaenum*, ale pouze dokonalou podobností.

7. HOMÓUSIOS

Před koncilem v Níkaii se s výrazem *homóusios* setkáváme především v gnostických textech⁵³ a v křesťanské literatuře v pasážích bezprostředně polemizující s gnózí. Byl kritizován ze stejných důvodů jako obrat z *podstaty Otce*, totiž jako výraz spojený s koncepcí emanace. V kontextu

⁴⁹ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *De eccl. theol.* I,9,1 (GCS 14,67,4–5): ὅθεν εἰκότως ἂν τις μέψαιτο τοῖς κτίσμα αὐτὸν φάναι τετολμηκόσιν, ἔξ οὐκ ὄντων ὁμοίως τοῖς λοιποῖς κτίσμασιν γενόμενον.

⁵⁰ K Eusebiově polemice s radikálním arianismem, srov. K. MCCARTHY SPOERL, „Antirarian Polemic in Eusebius of Caesarea's Ecclesiastical Theology,“ *Studia patristica* 32 (1997): 33–38.

⁵¹ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *De eccl. theol.* I,10,4 (GCS 14,69,6–11): οἱ δὲ δύο δόντες ὑποστάσεις, τὴν μὲν ἀγέννητον τὴν δ' ἔξ οὐκ ὄντων κτισθεῖσαν, ἕνα μὲν θεὸν ὑφίστανται· ὁ δὲ υἱὸς οὐκέτ' αὐτοῖς οὔτε ὁ μονογενὴς ἔσται οὔτε μὴ κύριος, οὔτε θεός, μηδὲν μὲν ἐπικοινωνῶν τῇ τοῦ πατρὸς θεότητι, τοῖς δὲ λοιποῖς κτίσμασιν, καθ' ὃ ἔξ οὐκ ὄντων ὑπέστη, παραβαλλόμενος.

⁵² Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *De eccl. theol.* I,10,1 (GCS 14,68,14–17): ὁ δ' ἄληθῶς υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἔξ αὐτοῦ ἅτε δι' ἐκ πατρὸς ἀποτεχθεὶς, εἰκότως καὶ μονογενὴς καὶ ἀγαπητὸς χρηματίσειεν ἂν τοῦ πατρὸς· οὕτω δὲ καὶ θεὸς ἂν εἴη. τί γὰρ ἂν γένοιτο θεοῦ γέννημα <ἢ τὸ> τῷ γεγεννηκῶτι ἀφωμοιωμένον;

⁵³ Srov. např. *Poimandres* 10; Ptolemaios, citovaný EPIFANIEM, *Panar.* 33,7,8 (GCS 25,457,8–13); IRENEJ Z LYONU, *Adv. haer.* I,5,1 (SC 264,76). Z Irenejova podání plyne, že výraz *homóusios* u gnostiků nevyjadřoval rovnost bytostí, naopak emanací z jediného božského zdroje podle gnostiků vznikla hierarchie bytostí, které s ním byly *homóioi*. Srov. Ch. STEAD, *RAC* 16,364–401, s. v. *Homousios*.

nauky o původu Syna v Otcí mělo připuštění existence bytosti, která by byla *homoúsios* s Otcem, implikovat změnu v Otcově podstatě.⁵⁴ První snahy použít *homoúsios* ve výkladech křesťanské trojiční nauky se objevily snad v druhé polovině třetího století,⁵⁵ avšak nejspíše teprve v důsledku zařazení do *Nicaena* se tento pojem začal prosazovat v křesťanském trinitárním pojmosloví. Eusebiův dopis nám nedává odpověď na otázku, proč císař Konstantin tento pojem do níkajského kréda navrhl, lze se jen domnívat, že císařův návrh byl motivován polemikou s ariány. Areios *homoúsios* opravdu odmítl, ovšem učinil tak způsobem před koncilem v Níkaii obvyklým, totiž měl ho za gnostický pojem, jehož použití by v kontextu nauky o zrození Syna mělo nutně vést k předpokladu, že Otcova podstata může podstoupit změnu.⁵⁶

⁵⁴ Srov. ÓRIGENÉS, *De princ.* IV,4,1 (GCS 22,349,3–4): *Non enim dicimus, sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae dei in filium versam.* Srov. také LORENZ, *Arius judaizans?*, s. 74; AYRES, *Nicaea and its Legacy*, s. 93.

⁵⁵ Existují dvě zprávy o výskytu pojmu *homoúsios* u křesťanských teologů ve třetím století. Obě relace jsou ovšem zatíženy pochybností o původnosti trinitární terminologie, protože pocházejí až z poloviny čtvrtého století. Athanasios v *De sententia Dionysii* obhajuje alexandrijského biskupa Dionýsia (zemř. 264/5) proti tvrzení, že zastával názory podobné ariánským. Athanasios v pojednání o Dionýsiově nauce tvrdí, že Dionýsios pokládá Syna za *homoúsios* s Otcem (λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον), ovšem celý Athanasiovův výklad je silně ovlivněn terminologií *Nicaena*; srov. *De sententia Dionysii* 18,2 (Athanasius Werke II,1,4,59,8); tamtéž 19,1–2 (Athanasius Werke II,1,3,60,11–23). Druhým dokladem předníkajské debaty o *homoúsios* je spor s Pavlem ze Samosaty (na synodě v Antiochii r. 268). Pavel ze Samosaty měl být podle Athanasia biskupem v Antiochii usvědčen z toho, že pojem *homoúsios* s Bohem chápal nesprávně (totiž: σωματικῶς); pouze v kontextu nesprávné Pavlovy koncepce synoda výraz *homoúsios* jako trojiční pojem odmítla; srov. ATHANASIOS, *De syn.* 45,4 (Athanasius Werke II,1,9,270,1); HILARIUS, *De syn.* 81 (PL 10,534). Více srov. L. ABRAMOWSKI, „Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/265) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts“, *ZKG* 93 (1982): 240–272; R. WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*, London: Darton, Longman and Todd, 1987, s. 159–162; Ch. STEAD, *RAC* 16,392–396, s. v. *Homousios*; R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381*, Edinburg: Clark, 1988, s. 191–195.

⁵⁶ Srov. AREIOS, *Dopis Alexandrovi*, Urkunde 6,5 (Athanasius Werke III,1,1,13,17–20: „Pokud někteří ze slov z něho, z života, z Otce jsem vyšel a přicházím (Srov. Řím 11,36; Žl 109,3; Jan 8,42) vyvozují, že <Syn> je jeho soupodstatnou částí (μέρος αὐτοῦ ὁμοούσιου) a emanací (προβολή), pak podle jejich mínění bude Otec složený, dělitelný, podstupuje změnu a je tělo. Domnívají se, že netělesný Bůh zakouší tělesnost.“ Na jiném místě Areios pojem *homoúsios* spojil s učením manichejců: Syn není zrozenou bytostí (γέννημα) v tom smyslu, jak ji definoval Mání, totiž jako soupodstatnou část Otce (μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς; *Dopis Alexandrovi*, Urkunde 6,3, Athanasius Werke III,1,1,12,10–12). Athanasios cituje Areiův výrok z *Thalie* (*De syn.* 15,3, Athanasius Werke II,1,9,242,16–17), v němž je zároveň odmítnuta rovnost i soupodstatnost Syna:

Raně křesťanská polemika s gnostickým významem *homoiúsios* zřetelně vystupuje i v Eusebiově komentáři v *Dopise Kaisarejským*. Nejprve Eusebios odcitoval Konstantinův výklad tohoto výrazu, v němž císař vymezil *homoiúsios* proti takovým interpretacím, které by vnášely do vztahu Božího Syna k Otci vlastnosti tělesného jsoucna. Ve výkladu císař použil výraz πάθος, kterým mínil nejspíše proces vlastní látkové substanci (pohnutí či změnu):

<Syn> nechť je nazván *homoiúsios* nikoli v tom smyslu, jako by podléhal nějaké změně po způsobu tělesných věcí a vznikl z Otce rozdělením nebo odloučením, neboť není možné, aby nehmotná, duchovní a netělesná přirozenost podstoupila nějakou tělesnou změnu. O takových věcech je nutno přemýšlet způsoby, jež náleží Bohu a jsou nevyslovitelné.⁵⁷

Ve vlastním komentáři k *homoiúsios* Eusebios nejprve navázal na císařův výklad odmítnutím všech interpretací *homoiúsios*, které by zpochybňily netělesný způsob zrození Syna:

Stejně tak i výpověď *Syn je homoiúsios s Otcem*⁵⁸ byla po prozkoumání přijata, nikoli ovšem v tom významu, jak je tomu u tělesných věcí a smrtelných tvorů, neboť <nejde> ani o rozdělení či odloučení podstaty, ale ani o nějaký obrat či změnu podstaty a moci Otce. Nezrozené přirozenosti Otce je to všechno cizí.⁵⁹

„<Syn> nemá nic z toho, co je vlastní Bohu o sobě; není totiž <Bohu> rovný ani není s Bohem soupodstatný.“

⁵⁷ EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Ep. ad Caesar.*, Urkunde 22,7 (Athanasius Werke III,1,2,44–7): μή κατὰ τῶν σωμάτων πάθη λέγοιτο ὁμοούσιος <ὁ υἱός>, οὔτ' οὖν κατὰ διαίρεσιν οὔτε κατὰ τινα ἀποτομὴν ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι· μηδὲ γὰρ δύνασθαι τὴν αὐλον καὶ ποερὰν καὶ ἀσώματον φύσιν σωματικόν τι πάθος ὑφίστασθαι, θεῖοις δὲ καὶ ἀπορρήτοις λόγοις προσήκειν τὰ τοιαῦτα νοεῖν.

⁵⁸ Zde stojí genitivní vazba *homoiúsios*: ὁμοούσιον εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν; k vazbě s genitivem srov. Areiův výrok výše, pozn. 56. Ve druhé části komentáře Eusebios použil obvyklejší vazbu *homoiúsios* s dativem: ὁμοούσιον τῷ πατρί.

⁵⁹ EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Ep. ad Caesar.*, Urkunde 22,12 (Athanasius Werke III,1,2,45,21–25): Οὕτω δὲ καὶ τὸ «ὁμοούσιον εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν» ἐξεταζόμενος ὁ λόγος συνίστησιν, οὐ κατὰ τὸν τῶν σωμάτων τρόπον οὐδὲ τοῖς θνητοῖς ζώοις παραπλησίως, οὔτε γὰρ κατὰ διαίρεσιν τῆς οὐσίας οὔτε κατὰ ἀποτομὴν, ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τι πάθος ἢ τροπὴν ἢ ἀλλοίωσιν τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τε καὶ δυνάμεως. τούτων γὰρ πάντων ἀλλοτρίαν εἶναι τὴν ἀγένητον τοῦ πατρὸς φύσιν.

Ve druhé části komentáře se Eusebios, který ve svých vlastních spisech před ani po koncilu v Níkaii slovo *homoúsios* nepoužil, pokusil vyložit tento pojem v souladu s vlastní koncepcí vztahu Syna k Otci:

Výraz *homoúsios* s Otcem znamená, že Boží Syn není v žádném smyslu podobný stvořeným bytostem, ale je dokonale podobný pouze Otci, který ho zrodil, a není z nějaké jiné hypostaze a podstaty, ale z Otce.⁶⁰

V Eusebiově interpretaci *homoúsios* vyjadřuje nejvyšší možnou míru *podobnosti* Syna s Otcem. To je v souladu s Eusebiovou vlastní naukou, v níž dokonalá podobnost je výrazem sounáležitosti Otce a Syna. V tomto z hlediska pozdější pravověrné nauky nedostatečném výkladu se Eusebios pokusil spojit *homoúsios* se svým vlastním pojetím relace původu Božího Syna, jenž „není z nějaké jiné hypostaze a podstaty, ale z Otce.“ Eusebios nejspíše učinil to, k čemu nepřímě vyzval císař Konstantin, který svým pouze negativním vymezením *homoúsios* usiloval o nalezení co možná nejširší podpory pro nové vyznání. Zarážející je, že Eusebios opírá svůj souhlas s *homoúsios* o autoritu předchůdců, o nichž nemáme odjinud žádné zprávy:

Usoudili jsme, že po tomto vysvětlení můžeme s tímto výrazem souhlasit, zvlášť když mezi svými předchůdci známe některé vzdělané a slavné biskupy a učence, kteří v nauce o Otci a Synu použili výraz *homoúsios*.⁶¹

Výpovědi o dokonalé podobnosti Syna k Otci jsou obvyklou součástí Eusebiových výkladů o původu Syna v Otci. V *Demonstratio evangelica* Eusebios v několika pasážích rozvádí svou nauku o Synu, jenž je jako

⁶⁰ EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Ep. ad Caesar.*, Urkunde 22,13 (Athanasius Werke III,1,2,45,25–46,3): παραστατικὸν δὲ εἶναι τὸ «ὁμοούσιον τῷ πατρὶ» τοῦ μηδεμίαν ἐμφέρειαν πρὸς τὰ γενητὰ κτίσματα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ τῷ γεγεννηκότι κατὰ πάντα τρόπον ὁμοιωθῆναι καὶ μὴ εἶναι ἐξ ἑτέρας τινος ὑποστάσεως τε καὶ οὐσίας.

⁶¹ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Ep. ad Caesar.*, Urkunde 22,13 (Athanasius Werke III,1,2,46,3–6): ὃ καὶ αὐτῷ τοῦτον ἐρμηνευθέντι τὸν τρόπον καλῶς ἔχειν ἐφάνη συγκαταθέσθαι, ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινες λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφεῖς ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεολογίας τῷ τοῦ ὁμοοῦσιου συγχερησαμένους ὀνόματι. Srov. také ABRAMOWSKI, „Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/265),“ s. 264–265, která Eusebiovo argumentování starší tradicí označuje jako „pro nás neobjasnitelné“.

Boží obraz Otci zcela podoben.⁶² V *De ecclesiastica theologia* Eusebios tuto nauku často spojuje s výkladem o jedinečném způsobu zrození Syna z Otce, jak to učinil také v komentáři k *homoúsios*.⁶³

8. NÍKAJSKÁ ANATHEMATATA

Pojmům a tvrzením, jejichž užívání *Nicaenum* zahrnuje (tzv. anathematům), Eusebios věnoval závěr *Dopisu Kaisarejským*. Eusebios níkajská anathematata přijal nejprve s obecným zdůvodněním, že zapovídají slova, která neužívá Písmo (ἄγραφοι φωναί). Pokud Písmo nezná obraty *vznikl z nejsoucího* (ἐξ οὐκ ὄντων), *byla <doba>, kdy nebyl* (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν), a další, bylo by podle Eusebia nesprávné je vyslovovat a učit.⁶⁴ V poníkajském spise *De ecclesiastica theologia* Eusebios odmítl uvedená anathe-

⁶² Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Dem. evang.* IV,3,7 (GCS 23,153,15–16): „Ze své vůle se Bůh stal Otcem Syna. Bylo ustanoveno druhé světlo, jež je mu v každém ohledu připodobněno (βουλευθείς γὰρ ὁ θεὸς γέγονεν υἱοῦ πατρὸς, καὶ φῶς δεύτερον κατὰ πάντα ἑαυτῷ ἀφομοιωμένον ὑπεστήσατο),“ a zvláště v *Dem. evang.* V,4,12–13 (GCS 23,225,31–226,9), kde Eusebios Synovo božství vykládá na příměru Syna k duchovnímu obrazu, který je zcela připodobněný Otci a nese podobnost téhož božství (ὡς πᾶν εἰκόνα, κατὰ πάντα τῷ πατρὶ παρωμοιωμένην, τῆς θεότητός τε αὐτῆς τὴν ὁμοίωσιν ἐπιφερομένην); tento obraz v sobě pojímá moci Otcovy podstaty, jež je nevzniklá a bez počátku (τῆς ἀγενήτου καὶ ἀνάρχου τοῦ πατρὸς οὐσίας τὰς δυνάμεις ... περιβεβλημένον). Níže, *Dem. evang.* V,5,10 (GCS 23,228,32–33), Eusebios podobný příměr použil také ve výkladu o Synově hypostazi, zcela připodobněné přirozenosti prvního, nevzniklého a jediného Boha (κατὰ πάντα τῇ τοῦ πρώτου καὶ ἀγενήτου καὶ μόνου θεοῦ φύσει παρωμοιωμένην).

⁶³ Srov. *De eccl. theol.* I,10,1 (GCS 14,68,16–17), text viz výše, pozn. 52, a tamtéž, III,21,1 (GCS 14,181,26–28): „... Otec zplodil jen samého jednorozeného Syna, který je mu ve všem připodobněn (μόνον αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ ἐγέννα ὁ πατὴρ κατὰ πάντα ἀφομοιωμένον αὐτῷ).“ Dále se výraz *připodobněný Otci* objevuje ve výčtu titulů Syna, jenž je Slovem, Bohem, jednorozeným a také „pravým a milovaným Synem, zcela připodobněným svému Otci,“ a ve výkladu o Synu jako obrazu, „jenž je co nejpřesněji připodobněný původnímu božství Otce,“ srov. *De eccl. theol.* II,14,21 (GCS 14,118,9–10): υἱὸς γνήσιος ὄντως καὶ ἀγαπητός, τῷ αὐτοῦ πατρὶ κατὰ πάντα ἀφομοιωμένος; tamtéž II,17,3 (GCS 14,120,32–33): ἀκριβέστατα πρὸς τὴν ἀρχέτυπον θεότητα τοῦ πατρὸς ἀφομοιωμένος.

⁶⁴ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Ep. ad Caesar.*, Urkunde 22,15 (Athanasius Werke III,1,2,46,9–15). Eusebios již před koncilem v Níkaii výrazy *z nejsoucího* a *byla <doba>, kdy nebyl* kritizoval. Ve spise *Demonstratio evangelica* Eusebios odmítl tvrzení, že Syn „v jistém čase nebyl a poté vznikl“ (οὐ χρόνους μὲν πρὶν οὐκ ὄντα, ὕστερον δὲ ποτε γεγυῶτα), stejně jako nauku o vzniku Syna z nejsoucího (viz výše, pozn. 48); EUSEBIOS, *Dem. evang.* IV,3,13 (GCS 23,154,14–15) a *Dem. evang.* V,1,15 (GCS 23,212,24–25). Srov. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie*, s. 57–58. V *Dopise Kaisarejským* nepůsobí argumentace

mata znovu a je možné, že přijal i část argumentace z protiriánské polemiky: „Kdyby někdo označil Syna výrazy *vznikl z nejsoucího* a *stvoření vycházející z nejsoucího*, přiznal by mu pouze jméno, ale popřel by, že je opravdu Synem.“⁶⁵

9. NEBYL, DŘÍV NEŽ BYL ZROZEN

Samostatně pak Eusebios komentoval anathema *nebyl, dřív než byl zrozen* (πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν).⁶⁶ Poskytl dva výklady. Nejprve uvedl všeobecně přijaté usnesení, které však toto anathema akceptovalo pouze jako výpověď, podle níž Syn jistě existoval i před tím, než se narodil jako člověk:

Dále bylo rozhodnuto, že není nesmyslné odmítnout výraz *nebyl, dřív než byl zrozen*, protože jsme se všichni shodli na tom, že Boží Syn existoval, dřív než se narodil v lidském těle.⁶⁷

Níkajští biskupové odmítli názor, že před vtělením nelze používat jméno Syn: Boží Syn není pouze označení vtěleného. Tím se patrně chtěli vymezit proti tendenci některých tehdejších teologů rozlišovat Boží Slovo, věčně přebývající spolu s Otcem, a Syna, vtělený Boží Logos.⁶⁸

Konstantinův výklad, který Eusebios za toto usnesení připojil, se dotýká otázky, zda Syn existoval před svým Božím zrozením:

odmítající nebiblická slova přesvědčivě, jelikož Eusebios zároveň podepsal níkajské vyznání i s mnoha nebiblickými výrazy; srov. HANSON, *The Search*, s. 166.

⁶⁵ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *De eccl. theol.* I,9 (GCS 14,68,9–11): γεννητὸν ἐξ οὐκ ὄντων καὶ κτίσμα προηγμένον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὸν υἱὸν ὀριζόμενος λέληθεν τοῦνομα μὲν αὐτῷ μόνον χαριζόμενος, τὸ δ' ἀληθῶς υἱὸν εἶναι ἀρνούμενος. Athanasios často uvádí, že ariáni pokládali Syna či Slovo za Boha jen podle jména (ὀνόματι μόνον); srov. př. *Or. c. Ar.* I,6,1 (Athanasius Werke I,1,2,115,1–3); tamtéž, I,9,6 (Athanasius Werke I,1,2,20–21); viz také výše, s. 13.

⁶⁶ Areios tento výraz používá ve výkladu o Synu před věky stvořeném a ustanoveném, srov. *Dopis Alexandrovi*, Urkunde 6,4 (Athanasius Werke III,1,1,13,8–10).

⁶⁷ EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Ep. ad Caesar.*, Urkunde 22,16 (Athanasius Werke III,1,2,46,16–17): "Ἐτι μὴν τὸ ἀναθεματίζεσθαι τὸ «πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν» οὐκ ἄτοπον ἐνομίσθη τῷ παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι τὸ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ πρὸ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως.

⁶⁸ Srov. MARKELLOS Z ANKÝRY, zl. 43 (GCS 14,192,17–26). Markellos se odvolává na evangelistu Jana, který měl podle Markellova podání v prologu užívat titul Logos proto, aby ukázal, že každé jiné jméno (Kristus, Ježíš, život, cesta, den, vzkříšení, dveře, chléb) náleží až vtělenému Slovu. Srov. též Eusebiův referát o tomto Markellově názoru v *De eccl. theol.* I,19,2 (GCS 14,80,20–26).

Již náš Bohu nejmilejší císař vyložil, že pokud jde o Synovo zrození v Bohu, lze říci, že Syn je před všemi věky, protože dřív než byl skutečně zrozen, existoval v možnosti nezrozeně v Otci. Otec je totiž stále Otcem, jako je stále králem a stále spasitelem, v možnosti je všim a je stále týž a týmž způsobem.⁶⁹

Pro Eusebia byl Konstantinův výklad zajímavý ze dvou důvodů. Předně v něm císař použil obrat *před všemi věky* (πρὸ πάντων αἰώνων), který Eusebios navrhl ve svém krédu, ale v níkajském vyznání víry se již neobjevil. Za druhé císař komentoval z Eusebiova pohledu mnohem diskutabilnější význam slov *nebyl, dřív než byl zrozen*, pokud jsou pochopena jako výpověď týkající se Synova zrození v Bohu (ἐνθεον αὐτοῦ γέννησιν). V jednom ze svých dopisů z doby před koncilem v Níkaii Eusebios napsal, že Otec existuje před Synem (προϋπάρχειν δὲ τὸν πατέρα τοῦ υἱοῦ), a o toto tvrzení opřel svou subordinační koncepci Synova vztahu k Otci: Jen pak je Otec první, Syn druhý (ὁ μὲν πρῶτος, ὁ δὲ δεύτερος), jeden nezrozený a druhý zrozený (ὁ μὲν ἀγέννητος, ὁ δὲ γεννητός), a jen tak lze podle Eusebia vyloučit, že by Otec a Syn byli oba nezrození nebo oba zrození.⁷⁰ Eusebios zde jistě obhajuje logickou, nikoli časovou prioritu Otce. Níkajské anathema *nebyl, dřív než byl zrozen*, pokud se týká zrození Syna před věky, pro Eusebia „není nesmyslné“ (οὐκ ἄτοπον) jen v případě, je-li Synova existence v Otci, dřív než byl zrozen, pochopena jako předpoklad vyplývající z nauky o Synově zrození z Otce. Takto snad Eusebios rozuměl císařovu vysvětlení. V jiných ohledech mohl císařův výklad Eusebia sotva uspokojit, jelikož Konstantin pracuje s pojmy možnosti a uskutečnění (ἐνεργεία a δυνάμει), které Eusebios v daném kontextu nepoužívá, a s předpokladem nezrozeného bytí Syna v Otci (ἦν ἐν τῷ πατρὶ ἀγεννήτως),⁷¹ což by Eusebios nejspíše odmítl. Pro Eusebia je tvrzení, že Syn byl před svým zrozením věčně v Otci, nevhodné, protože

⁶⁹ EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Ep. ad Caesar.*, Urkunde 22,16 (Athanasius Werke III,1,2,46,18–21): ἦν δὲ ὁ θεοφιλέστατος ἡμῶν βασιλεὺς τῷ λόγῳ κατεσκεύαζε καὶ κατὰ τὴν ἐνθεον αὐτοῦ γέννησιν τὴν πρὸ πάντων αἰώνων εἶναι αὐτόν, ἐπεὶ καὶ πρὶν ἐνεργεία γεννηθῆναι δυνάμει ἦν ἐν τῷ πατρὶ ἀγεννήτως, ὄντος τοῦ πατρὸς αἰεὶ πατρὸς ὡς καὶ βασιλέως αἰεὶ καὶ σωτῆρος αἰεὶ, δυνάμει πάντα ὄντος, αἰεὶ τε κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος.

⁷⁰ Srov. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Dopis Eufraziónovi*, Urkunde 3,1 (Athanasius Werke III,1,1,4,4–6); srov. také EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Dem. evang.* V,1,20 (GCS 23,213,26–30).

⁷¹ Srov. BEHR, *The Nicene Faith*, s. 160–161; STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie*, s. 58–60. Srov. také výrok Areiova stoupence Asteria z Kappadokie, zl. 14 (viz M. VINZENT, *Asterius von Kappadokien: Die theologischen Fragmente*, Leiden: Brill, 1993, s. 88), podle něhož Bůh již před zrozením Syna měl dovednost plodit, tak jako lékař před lékařským zákrokem má dovednost léčit.

zrození Syna by pak bylo nutné pochopit jako změnu.⁷² Otázka Synova zrození zůstává v tomto ohledu pro Eusebia nevýslovným tajemstvím.⁷³

10. Z JINÉ HYPOSTAZE ČI PODSTATY

K výkladu o níkajských anathematech je nutno dodat, že Eusebios ve svém komentáři nezmínil zřejmě nejspornější anathema, totiž odmítnutí tvrzení, že Boží Syn je z *jiné hypostaze* či *podstaty* (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας). Lze se domnívat, že toto anathema mělo v *Nicaenu* především potvrdit výše vyznanou víru v Syna zrozeného z *podstaty Otce*: Syn není z jiné hypostaze či podstaty, ale pouze z Otcovy podstaty. Podobnou formulaci, ovšem s obratem z *Otce*, použil Eusebios z Kaisareie v komentáři k *homoúsios*: „Boží Syn ... není z nějaké jiné hypostaze a podstaty, ale z Otce.“ Avšak pojmy *úsiá* a *hypostasis* jsou v níkajském anathematu použity způsobem, z něhož by bylo možné usoudit, že je předkladatelé *Nicaena* chápali jako souznačné a zaměnitelné. To by mělo důsledky pro interpretaci v *Nicaenu* použité terminologie, jelikož pojem οὐσία by bylo možné chápat jako výraz pro individuální bytí Otce. Zastánci *Nicaena* by pak museli čelit námitce, že tvrzení, že Syn je z *podstaty Otce* a *homoúsios* s Otcem, lze rozumět v tom smyslu, že Syn pochází z Otcovy podstaty i z jeho hypostaze.⁷⁴

⁷² Svědectví Eusebiovyh textů je zde komplikováno nedůsledným rozlišováním mezi adjektivy nezrozený a nevzniklý (ἀγέννητος a ἀγέννητος). Formulaci v *Dopise Kaisarejským* je nejbližší pasáž z *Dem. evang.* V,1,13 (GCS 23,212,12–14): „Syn tedy nebyl od věků, jež jsou nekonečné a nemají počátek, nevzniklý v Otci, tak jako jedna věc (může být) ve druhé, nebyl jeho částí, která by později podstoupila změnu, opustila původní místo a stala se vnější“ (οὐ τοίνυν ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ ἔξ ἀπείρων καὶ ἀνάρχων αἰώνων ἢ ὁ υἱὸς ἀγέννητος ἐν τῇ πατρὶ, μέρος ὢν αὐτοῦ ὃ μεταβληθὲν ὑπερὸν καὶ κενωθὲν ἐκτὸς αὐτοῦ γέγονεν). V *Dem. evang.* V,1,19 (GCS 23,213,19–21) Eusebios píše, že „Boží Slovo má svou podstatu a hypostasi o sobě a neexistuje nezrozeně spolu s Otcem“ (ὁ δὲ γὰρ τοῦ θεοῦ λόγος καθ' ἑαυτὸν οὐσίωται τε καὶ ὑφέστηκεν, καὶ οὐκ ἀγενήτως συνυπάρχει τῇ πατρὶ).

⁷³ Srov. např. EUSEBIOS Z KAISAREIE, *Dem. evang.* IV,3,13 (GCS 23,14–22); tamtéž, V,1,18 (GCS 23,213,5–8); *De eccl. theol.* I,12,9 (GCS 14,72,19–25).

⁷⁴ Srov. SIMONETTI, *La crisi*, s. 94. V době konání sněmu v Níkaii zjevně neexistovala shoda na tom, zda pojmy *úsiá* a *hypostasis* lze užívat jako synonyma (k různým přístupům srov. HANSON, *The search*, s. 184–188). Eusebios z Kaisareie snad v *Dopise Kaisarejským* chápal výraz *úsiá* jako výraz pro individuální bytí. Existují názory, že takto chápal výraz *úsiá* i v předníkajských textech, srov. R. P. C. HANSON, „Did Origen Apply the Word Homoousios to the Son?“, in *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*,

ZÁVĚRY

Eusebios z Kaisareie byl na Níkajském sněmu postaven do obtížné pozice, osobně asi poměrně nepříjemné. Na koncilu vystoupil se svým prohlášením o víře, jímž (ať už mělo Eusebia obhájit proti nařčení z hereze, nebo ne) zahájil teologická jednání sněmu o vyznání víry a učinil první návrh kréda, na němž se měli účastníci koncilu dohodnout. Císař Konstantin Eusebiovo krédo sice schválil, z následného jednání biskupů v Níkaii však vzešlo nové krédo, které podle Eusebiova podání bylo stále jeho vlastním vyznáním, avšak obsahovalo podstatné „dodatky“, které byly použitou terminologií Eusebiovi cizí. Eusebios v Níkaii s navrženým krédem souhlasil, avšak pokládal za nutné svůj krok zdůvodnit v dopise adresovaném křesťanské obci v Kaisareii.

Ve vyznání víry, které sněmu předložil, Eusebios zformuloval nauku církve, jak ji sám učil a již bezpochyby pokládal za všeobecně přijatelnou. Spornou otázku, jak vyjádřit nauku o Synově původu v Otci, vyřešil kompromisním výrazem *zrozený před všemi věky z Otce*. V závěru kréda jako podstatný bod své vlastní trojiční nauky a zároveň jako vymezení vůči modalismu Eusebios zařadil tvrzení, podle něhož každá z osob v Trojici, Otec, Syn i Duch svatý, existují opravdu (ἀληθῶς). Eusebios se v celém prohlášení vyhnul pojmu hypostaze, výraz ἀληθῶς je v uvedeném kontextu neobvyklý i v rámci Eusebiových spisů. Předložené vyznání víry zjevně nejen pro Eusebia představovalo nauku všeobecné církve. Nedlouho po Eusebiově smrti v roce 341 použili podobné výrazivo tvůrci tzv. druhého antiochejského kréda.

S níkajským krédem Eusebios nakonec souhlasil, ale kvůli použité terminologii a snad také kvůli koncepci vztahu Otce a Syna, kterou níkajské pojmy umožňovaly, ho nepřijal za vlastní. Celým Eusebiovým *Dopisem Kaisarejským* prostupuje pochybnost, zda církev přijetím nového výraziva v *Nicaenu* neakceptuje příliš jednostrannou, modalistickému monarchianismu otevřenou pozici. Nové níkajské pojmy Eusebios

ed. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, J. Daniélou, Paris: Beauchesne, 1972, s. 293–303, zvl. 296: „It is obvious that in many of his (sc. Eusebiových) uses of the word *ousia* he is referring to the Person and not to the substance.“ Eusebiovy předníkájské texty se však zdají být v tomto ohledu nedůsledné; v *Dem. evang.* IV,6,6 (GCS 23,159,21–22), Eusebios píše, že nikdo jiný než onen jediný (sc. Syn) nesdílí společenství (Otcovy) nevýslovné a nepopsatelné moci a podstaty (τῆς ἀρρήτου καὶ ἀνεκφράστου δυνάμεως τε καὶ οὐσίας ... κοινωνίας).

v *Dopise Kaisarejským* komentoval důsledně z pozice své vlastní nauky, níkajská jednání nepřivedla Eusebia v tomto ohledu k žádné změně názoru. Eusebios na koncilu v Níkaii (a také po něm, jak dokládá spis *De ecclesiastica theologia*) vystupoval jako zastánce umírněně subordinační koncepce vztahu Syna k Otci, podle níž zrození z Otce na jedné straně zajišťuje Synu plné božství, na druhé straně neumožňuje o Synu říci, že je postavením zcela rovný Otci (odtud odmítnutí titulu *pravý Bůh* pro Syna v Eusebiově předníkajském textu). Eusebios bez obtíží přijal rozlišení sloves zrodit a stvořit (γεννᾶν a κτίζειν) níkajským výrazem *zrozený, nestvořený*, podle něhož pouze sloveso *zrodit* lze uplatnit v kontextu nauky o původu Syna v Otci. Mnohem složitější bylo vysvětlení níkajských termínů obsahujících pojem *úsiá*, tj. výrazů z *podstaty Otce* a *homoúsios*. Eusebios musel tyto termíny uchránit před takovými interpretacemi, které by do vztahu Otce a Syna vnášely aspekty náležející tělesnému jsoucnu (zde mohl navazovat na dřívější polemiku proti gnózi), zároveň ve své vlastní nauce nesnadno hledal uspokojivé vymezení těchto výrazů, jímž by z Eusebiova pohledu bylo obhájeno jejich místo v trojiční nauce církve. Eusebios v *Dopise Kaisarejským* sice nabídl výklad, v němž se pokusil vyložit tyto výrazy v souladu s vlastní naukou, avšak za cenu redukce či odmítnutí v nich obsaženého výrazu *úsiá*. Obrat z *podstaty Otce* podle Eusebia vyjadřuje pouze to, že Syn je z *Otce*, a jedinečnost Synova původu Eusebios formuloval jiným způsobem (Syn je ze *samého* Otce). Pojem *homoúsios* s *Otcem* Eusebios vyložil jen jako výraz pro dokonalé připodobnění Syna Otci. Eusebios v *Dopise Kaisarejským* neuvedl žádný jiný výklad obou výrazů (kromě Konstantinova prohlášení, v němž navrhl začlenění pojmu *homoúsios*), nedozvídáme se ani to, zda během jednání v Níkaii předkladatelé níkajského kréda nějaký jejich výklad poskytli. Níkajské vyznání víry se ve světle Eusebiova dopisu jeví především jako krédo, které řeklo rozhodné ne arianismu v jeho radikální podobě, a zároveň odmítlo vyloučit výrazy obsahující pojem *úsiá* z dalšího formulování a precizování nauky o původu Syna v Otci.

Ve spise *De ecclesiastica theologia*, napsaném deset let po koncilu v Níkaii, Eusebios nikde výslovně níkajskou teologii nereflektoval, ovšem z určitých posunů v argumentaci a názorech, případně v tom, o čem na rozdíl od starších teologických spisů nemluví, snad lze vliv níkajské debaty a protiriánské polemiky vytušit. Eusebios v *De ecclesiastica theologia* nezmínil výrazy *homoúsios* a z *podstaty Otce*, přestože druhý z nich v předníkajském spise *Demonstratio evangelica* komentoval. Přijal sice vý-

raz *pravý Bůh* pro Syna, ovšem zároveň rezervoval obrat *jediný pravý Bůh* pouze Otci. A především použil část protiariánské argumentace, kterou lze nalézt v níkajských anathematech: Ti, kdo mluví o Synu vzniklém z *nejsoucího*, zpochybňují Synovo božství a přiznávají mu *jen jméno* Boží Syn.

**The Commentary on the Nicene Creed by Eusebius of Caesarea:
An analysis of Eusebius' Letter to his Diocese in Caesarea**

Key words: Eusebius of Caesarea; Nicene creed; Nicene council; Homousios

Abstract: The article contains a Czech translation of the Letter to the Diocese in Caesarea (*Epistula ad Caesarienses*) written by Eusebius of Caesarea in 325 from Nicaea, after the Nicene Creed was adopted by the council. It consequently focuses on Eusebius' comments on the Nicene Creed, in which Eusebius draws attention to the new terminology of the Nicene Creed and attempts to expound it within his own theological position. Two of these new terms, the expressions *from the substance of the Father* and *homousios with the Father*, would seem to be particularly puzzling. Eusebius provides explanations in the letter of the two expressions at the expense of reduction or rejection of their *usia* part. *From the substance of the Father* is a phrase which according to Eusebius means nothing more than that the Son is *from the Father*. The uniqueness of the Son's birth before all ages is expressed by Eusebius with additional terms. *Homousios* is expounded as a word implying the most exact likeness between the Son and the Father. This is the usual way used by Eusebius to explain the quality of the relationship between the Father and the Son in his other writings. For Eusebius the Nicene Creed is an anti-Arian creed including those terms for which satisfactory explanations cannot be found in his own teachings (which remained unchanged both during and after the Council of Nicaea), nor in the teachings of other participants in the council (or at least Eusebius does not suggest this in his letter).

Mgr. Pavel Dudzik, Ph.D.
Centrum pro práci s patristickými,
středověkými a renesančními texty
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc