

Boëthius: Contra Eutychen et Nestorium

Začíná se kniha Patricia a řádného exkonsula Anicia Manlia Severina Boethia, výtečného a slavného muže proti Eutychovi a Nestoriově věnovaná svatému pánu a ctihodnému otci diákonu Janovi od jeho syna Boethia.

Dlouho a s napětím jsem očekával, že spolu budeme mluvit o otázkách, které vyvstaly při shromáždění. Ale protože ti tvé povinnosti znemožnily příjezd, a také já budu velmi zaneprázdněn svými povinnostmi, svěřuji to, co jsem ti chtěl říci, dopisu. Pamatuješ si jistě, že když se ve shromáždění četl onen list,¹ tvrdilo se, že eutychiáni vyznávají, že Kristus je ze dvou přirozeností, ale ne ve dvou přirozenostech. Katolíci však připouštějí obě tyto výpovědi o víře, protože následovníci pravé víry stejným způsobem věří jak v to, že je Kristus ze dvou přirozeností, tak i to, že je ve dvou přirozenostech. Zaskočen novostí tohoto tvrzení jsem začal zkoumat, jaké rozdíly mohou být mezi formulací „ze dvou přirozeností“ a „ve dvou přirozenostech“. Tato věc je totiž jistě velmi důležitá a nelze ji bezstarostně a nedbale přejít, když ani ten biskup, co list napsal, ji v žádném případě nechtěl pominout. Při této příležitosti všichni hlasitě volali, že rozdíl je evidentní, že zde není žádná nejasnost ani neuspořádanost, a v tom naprostém zmatku se nenašel nikdo, kdo by se byť jen povrchně zabýval tím problémem, natož aby jej řešil.

Seděl jsem daleko od člověka, kterého jsem si přál obzvláště vidět,² a pokud si připomeneš uspořádání sedících, byl jsem od něj odvrácen a mezi námi bylo mnoho lidí, takže ač jsem si to jakkoli přál, nemohl jsem vidět výraz jeho tváře a vyčíst z něj nějakou známku jeho mínění. Avšak ani já jsem nepřispěl o nic víc než ostatní, ba dokonce ještě méně. O tomto tématu jsem stejně jako ostatní příliš nepřemýšlel, proto jsem sám přispěl ještě méně než ti, kteří přišli s pouhou mylnou domněnkou nezakládající se na znalosti. Přiznávám, že jsem nesl velmi mrzutě, že jsem byl potlačen davem těch nevzdělaných lidí. Zmlkl jsem, protože jsem se bál, abych nevypadal jako šílený, kdybych usiloval o to, abych byl pokládán za rozumného mezi šílenými. Od té chvíle jsem tedy o všech otázkách uvažoval v duchu a to, co jsem přijal, jsem ihned „nespolknul“, ale spíše „přežvykoval“, opakoval jsem si totiž myšlenky, které se vyskytly častěji. Nakonec se přece na klepání mého ducha otevřely dveře a pravda, kterou jsem našel, odvála všechny mraky eutychiánského bludu. A zmocnil se mě velký úžas nad smělostí těchto neučených lidí, kteří za troufalostí skrývají svou nevědomost. Ti nejen že často nechápou to, o čem se přednáší, ale dokonce při těchto diskusích nerozumějí ani tomu, co sami říkají, jako by nejhorší nevědomost nebyla ta, kterou se člověk snaží skrýt.

Obracím se ale od nich k tobě a předkládám ti toto malé pojednání, abys ho prozkoumal a posoudil. Pokud ho shledáš správným, prosím tě, abys ho zařadil mezi ostatní spisy s mým jménem. Kdyby tam ale bylo něco, co je třeba vyškrtnout, doplnit nebo jakýmkoli způsobem změnit, prosím, abys mi to poslal, abych podle toho mohl opravit i své vlastní exempláře tohoto pojednání. Až to bude hotovo, tak spis konečně pošlu tomu člověku, kterému své práce obvykle předkládám k posouzení. Protože však psaní nahradilo rozmluvu, shrnu nejprve ty nejnebezpečnější a soběodporující Nestoriově a Eutychovy bludy a poté s Boží pomocí a s klidem mysli vyložím střední cestu křesťanské víry. Ale protože v celé této otázce soběodporujících αἵρεσεων (herezí) jde o osoby a přirozenosti, musí se tyto termíny nejprve definovat a odlišit od sebe příslušnými diferencemi.

¹ Jedná se o list východních biskupů. Datace dopisu a tudíž i Boethiova pátého teologického traktátu je cca 512.

² Jedná se zřejmě o jeho tchána Symmachu.

I.

O přirozenosti se dá hovořit buď v souvislosti se samotnými substancemi, tj. tělesnými a netělesnými, nebo jako o všech věcech, o kterých se dá říci, že nějakým způsobem existují. Protože se tedy o přirozenosti dá mluvit třemi způsoby, lze ji bezpochyby i třemi způsoby definovat. Hodláme-li mluvit o přirozenosti všech věcí, definice bude taková, aby mohla zahrnout všechny věci, které jsou. Bude tedy například následující: *Přirozenost náleží věcem, které, protože jsou, mohou být nějakým způsobem uchopeny myslí*. Takovou definicí jsou definovány akcidenty i substance, protože obojí může být uchopeno myslí. Dodává se však *nějakým způsobem*, protože Bůh a materie mohou být myslí pochopeny nikoli celistvě a dokonale, ale pouze vymezením vůči ostatním věcem. Slova *protože jsou* přidáváme proto, že také samotné slovo *nic* něco znamená, ačkoli neoznačuje přirozenost. Neoznačuje totiž něco, co je, ale spíše nebytí. Každá přirozenost však existuje. Hodláme-li tedy vypovídat přirozenost o všech věcech, bude definice taková, jakou jsme předložili výše. Jestliže se však přirozenost vypovídá pouze o substancích, pak musíme dát – protože všechny substance jsou buď tělesné nebo netělesné – přirozenosti, která označuje substanci, definici následujícího druhu: *Přirozenost je to, co může jednat,³ nebo to, co může být trpné.⁴* Schopnost jednat a trpně snášet přísluší všem tělesným věcem a duši tělesných věcí. Obojí totiž jednají a trpně snášejí v těle a od těla. Bohu a jiným božským věcem však náleží pouze jednat. Máš tedy definici takového pojmu přirozenosti, která přísluší pouze substancím. Tím je dána také definice substance. Neboť jestliže slovo *přirozenost* ukazuje na substanci, pak při popisu přirozenosti je popsána také substance. Jestliže dále pomineme netělesné substance a slovo *přirozenost* omezíme pouze na substance tělesné, aby se zdálo, že přirozenost mají pouze tělesné substance – jak se domnívá Aristotelés, jeho následovníci i filosofové jiných směrů –, pak definujeme přirozenost jako ti, kteří ji kladou pouze do těles. Pak je její definice asi taková: *Přirozenost je principem pohybu per se a nikoli per accidens*. Slova *princip pohybu* jsou řečena proto, že každé těleso má svůj vlastní pohyb, např. oheň stoupá vzhůru, země klesá dolů apod. Podobně jsem řekl, že přirozenost je *princip pohybu per se* a ne *per accidens*⁵ proto, že dřevěné lůžko klesá dolů nutně a nikoli nahodile. Klesá svou vahou, protože je dřevem, tj. zemí, a ne proto, že je lůžkem. Aby mohlo být lůžkem, musí náležet zemi. Z toho plyne, že ji nazýváme dřevem podle přirozenosti a postelí podle jejího řemeslného zhotovení. Existuje ještě jiný význam slova *přirozenost*. Používáme ho tehdy, když chceme ukázat vlastnost věcí, například když říkáme, že zlato a stříbro se liší svou přirozeností. Tento význam slova přirozenost definujeme takto: *přirozenost je specifická difference formálně ustavující jakoukoli věc.*⁶ Ačkoli je tedy přirozenost vypovídána neboli definována tolika způsoby, jak katolíci, tak Nestorius ve smyslu této poslední definice tvrdí, že v Kristu jsou dvě přirozenosti. Bohu a člověku totiž nemohou příslušet stejné specifické difference.

II.

Dá se však velice pochybovat, zda se tato definice hodí i na pojem osoba. Jestliže má každá přirozenost osobu, pak rozdíl mezi přirozeností a osobou představuje neřešitelný problém. Neboť není-li osoba totéž co přirozenost a spadá-li do rozsahu pojmu přirozenosti, je obtížné říci, na které přirozenosti se pojem osoby vztahuje, tj. které přirozenosti mohou mít osobu a

³ Tj. být aktivní.

⁴ Tj. být pasivní.

⁵ *Per se* – samo sebou, *per accidens* – nahodile.

⁶ Specifická difference je ve smyslu Porfýriova stromu posledním rozdílem vymežujícím druh (*species*) z rodu. Např. specifická difference *rozumový* vymežuje druh *člověk* z rodu *živočich*.

které se slovem *osoba* spojovat nelze. Je zjevné, že subjektem osoby je přirozenost a že mimo přirozenost nelze pojem osoby použít. Je tedy třeba vést zkoumání následujícím způsobem: Protože osoba nemůže být mimo přirozenost a protože přirozenosti jsou buď substance, nebo akcidenty a protože vidíme, že osobu nemohou konstituovat akcidenty (kdo by nazval nějakou bělost, černost nebo velikost osobou?), je namístě mluvit o osobě jen v případě substancí. Ale některé substance jsou tělesné, jiné netělesné, z tělesných jsou některé živé, jiné neživé, z živých substancí jsou některé vybaveny smysly, jiné nikoli, ze substancí vybavených smysly jsou některé rozumové a jiné bez rozumu. Podobně u netělesných substancí jsou některé rozumné, jiné ne, např. duše zvířat.⁷ Z rozumových substancí je jedna svou přirozeností neměnná a netrpná, a to je Bůh. Další jsou proměnné a trpné proto, že jsou stvořeny, s výjimkou těch, které netrpná substance proměnila na pevnou netrpnost příslušející andělům a duším. Je zřejmé, že ze všech těchto typů substancí nelze mluvit o osobě v případě neživých těles (nikdo nenazve osobou nějaký kámen), ani v případě těch živých substancí, které nemají smysly (neboť není žádná osoba stromu), ani v případě těch, které postrádají intelekt a rozum (neexistuje žádná osoba koně nebo vola ani jiných němých zvířat, která žijí nikoli rozumovým, ale pouze smyslovým životem). Osobou však nazýváme člověka, Boha, anděla. Dále jsou některé substance obecné, jiné jednotlivé. Obecné jsou ty, které se vypovídají o mnoha jednotlivých věcech: např. člověk, živočich, kámen, dřevo a jiné podobné, které jsou buď rody nebo druhy. Pojem člověk se například vypovídá o jednotlivých lidech, živočich o jednotlivých živočiších a kámen nebo dřevo o jednotlivých kamenech a dřevech. Jednotlivé jsou ty substance, které lze vypovídat jen o jednom individuu a žádném jiném, např. Cicero, Platón, tento kámen, z něhož je vytesána tato Achillova socha, toto dřevo, z něhož je vyroben tento stůl. Pojem osoby však nelze vypovídat o obecninách – pouze o jednotlivinách a individuích. Není totiž žádná osoba obecně vzatého živočicha nebo člověka. Jednotlivou osobou může být prohlášen pouze Cicero, Platón nebo jiná jednotlivá individua.

III.

Jestliže osoba může být pouze v substancích, a to rozumových, a jestliže každá substance⁸ je přirozenost spočívající ne v obecninách, ale v individuích, je definice osoby nalezena: Individuální substance rozumové přirozenosti.⁹ Touto definicí označujeme to, čemu Řekové říkají *υποστασις*. Slovo *osoba*, jak se zdá, pochází odjinud – od masek (*persona*), které v komediích a tragédiích znázorňují určité postavy. Slovo *persona* (osoba, maska) je odvozeno od „*personare*“, s přízvukem na předposlední slabice. Kdyby však byl přízvuk dán na třetí slabiku od konce, bylo by slovo jasně odvozeno od „*sonus*“ (zvuk) proto, že dutá maska nutně musí zesilovat zvuk. Řekové nazývají tyto masky *προσωπα*, a to proto, že se pokládají na obličej a zastírají pohled na tvář herce, *παρα του προς τους ωπας τιθεσθαι*. Ale protože herci po nasazení masek představují, jak bylo řečeno, určité individuální lidské postavy, o kterých se v tragédiích a komediích jedná, tj. Hekubu, Medeu, Simona nebo Chremeta, nazývají tedy Latinové *persona* a Řekové *προσωπον* i ostatní lidi, které je možno rozpoznat na základě jejich vzhledu. Řekové však mnohem výstižněji pojmenovali individuální subsistenci rozumové přirozenosti slovem *υποστασις*, zatímco my, kvůli nedostatku vhodných slov, označujeme to, čemu oni říkají *υποστασις*, slovem *persona*.

⁷ Doslova „život zvířat“.

⁸ V překladu dáváme přednost počestným tvarům latinských termínů, které se v české literatuře vyskytují. Latinské *substantia* (doslova *podstata*) tedy překládáme jako *substance*, *essentia* (doslova *bytnost*) jako *esence*, *subiectum* (doslova *podmět*) jako *subjekt*. Slovesné tvary *substare* a *subsistere* jako *být substancí* a *subsistovat*.

⁹ Tato slavná definice byla přijata středověkými scholastiky a mnoha moderními filosofi.

Jazykově vytríbenější Řecko prostě nazývá slovem *υποστασις* individuální subsistenci. Když tedy použijí řečtinu u věcí, které byly nejprve diskutovány u Řeků a teprve poté přeloženy do latiny: *αι ουσαι εν μεν τοις καθολου ειναι δυνανται εν δε τοις ατομοις και κατα μεροςμονοις υφιστανται*, tj. esence mohou být v obecninách, ale pouze v individuích a jednotlivinách mohou být substancemi. Pojmy obecných věcí jsou totiž vytvořeny z jednotlivin. Protože samotné subsistence jsou v obecninách, ale až v jednotlivinách se stávají substancemi, Řekové správně nazvali slovem *υποστασεις* ty subsistence, které jsou jednotlivými substancemi. Pozornému a přesnému mysliteli se tedy subsistence a substance nemohou jevit jako totožné. To, co Řekové nazývají *ουσιωσις* nebo *ουσιωσθαι*, tomu my říkáme subsistentia, resp. subsistere, kdežto *υποστασις* nebo *υφιστασθαι* překládáme jako substantia, resp. substare. Subsistuje to, co ke svému bytí nepotřebuje akcidenty. Substancí je však to, co je subjektem akcidentů, jejichž bytí tím umožňuje. To, že je substance subjektem akcidentů, znamená, že *stojí pod* nimi (lat. sub-stare). Rody nebo druhy pouze subsistují, protože rodům ani druhům nepřísluší akcidenty. Individua však nejen subsistují, ale jsou také substancemi: jednak nepotřebují ke svému bytí akcidenty, jednak jsou formálně určena svými proprii a specifickými diferencemi, takže jsou subjektem akcidentů, kterým umožňují bytí. Proto slovy *ειναι* a *ουσιωσθαι* rozumíme být (esse) a subsistovat (subsistere), kdežto *υφιστασθαι* být substancí (substare). Řecko není chudé na slova, jak žertem pronesl Marcus Tullius, a pro každé ze slov esence, subsistence, substance a osoba (persona) mají svůj výraz: *ουσια* pro essentia, *ουσιωσις* pro subsistentia, *υποστασις* pro substantia a *προσωπον* pro persona. Proto Řekové nazvali individuální substance *υποστασεις*, protože jsou pod (subsunt) jinými jsoucný, jsou podkladem a subjektem těchto akcidentů. A protože jsou podkladem, i my nazýváme *υποστασεις* substance, a když stejné substance nazývají *προσωπα*, můžeme je i my nazývat osobami (personae). *Ουσια* je tedy totéž co esence (essentia), *ουσιωσις* totéž co subsistence, *υποστασις* totéž co substance, *προσωπον* totéž co osoba (persona). Důvod, proč Řekové neříkají *υποστασις* i nerozumovým živočichům, zatímco my jim substance říkáme, je následující: toto slovo se používá pro lepší jsoucná, aby to, co je nejskvělejší, bylo vymežitelné aspoň termínem *υποστασις*, tedy substance, když už to nelze dosáhnout popisem přirozenosti toho, co *υφισταθαι*, neboli toho, co je-substancí (substare).

Člověk je tedy také nějaká esence, tj. *ουσια*, a subsistence, tj. *ουσιωσις*, a *υποστασις*, tj. substance, a *προσωπον*, tj. osoba (persona): *ουσια* čili esence proto, že je, *ουσιωσις* čili subsistence, protože není v žádném subjektu, *υποστασις* čili substance, protože je pod ostatními, které subsistencemi nejsou, -- tj. *ουσιωσεις* --; a *προσωπον* čili osoba (persona), protože je rozumové individuum. Bůh je také *ουσια* čili esence, protože je, a je tím nejvyšším způsobem, a pochází od něho veškeré bytí. Je *ουσιωσις*, tj. subsistence (protože subsistuje a nic jiného k tomu nepotřebuje); rovněž *υφισταθαι*: je substancí. Proto také říkáme, že je jedna *ουσια*, resp. *ουσιωσις*, tj. esence, resp. subsistence božství, ale tři *υποστασεις*, tj. tři substance. A podle toho se říká, že je jedna esence Trojice, tři substance a tři osoby. Když církevní terminologie nevyklučuje mluvit o třech substancích v Bohu, pak je zjevné, že když se o Bohu řekne substance, není to proto, že by byl subjektem jiných věcí, ale že vyniká nade všemi věcmi a je principem všech věcí, který jim všem umožňuje *ουσιωσθαι* neboli subsistovat.

IV.

Toto všechno však bylo řečeno proto, abychom ukázali rozdíl mezi přirozeností a osobou, tj. ουσια a υποστασις. Rozhodnutí o tom, jakým slovem se bude co nazývat, přísluší rozhodnutí církve. Prozatím zůstává, že rozlišujeme mezi přirozeností a osobou, jak jsme to již vysvětlili, protože přirozenost je specifikovaná vlastnost jakékoliv substance, kdežto osoba je individuální substance rozumové přirozenosti. Nestorius tvrdil, že jsou v Kristu osoby dvě, veden omylem, že o každé přirozenosti se dá říci, že je osobou. Podle tohoto předpokladu a jeho přesvědčení, že jsou v Kristu dvě přirozenosti, vyznal, že jsou v něm i dvě osoby. Že to není pravda, ukazuje již výše uvedená definice, a následující argumentace jeho omyl zřetelně objasní. Pokud osoba Kristova není jediná a jestliže je zřejmé, že jsou v něm dvě přirozenosti, totiž člověka a Boha (nikdo nebude tak pošetilý, aby je od sebe navzájem neodlišil), pak z toho plyne, že se jedná o dvě osoby, neboť osoba je, jak bylo řečeno, individuální substance rozumové přirozenosti. Jaké spojení člověka a Boha v tom případě nastalo? Snad takové, jako když jsou dvě tělesa vedle sebe, přičemž jsou spojena pouze místně a z jednoho do druhého kvalitativně nic nepřechází? Takovému spojení Řekové říkají *κατα παραθεν*. Jestli jsou ale lidství a božství spojeny tímto způsobem, pak z obou nevzniká nic nového a tedy ani Kristus není ničím. Vždyť samotné jméno označuje svým jednotným číslem cosi jediné. Jestli nastalo jakési spojení dvou přirozeností, jak jsme uvedli výše, při setrvání dvou osob, pak nemohlo ze dvou vzniknout jedno. Ze dvou osob se nikdy nemůže nic stát. Podle Nestoria není Kristus jedním, což znamená, že není vůbec nic. Co totiž není jedno, nemůže vůbec být. Bytí a jedno jsou konvertibilní pojmy, takže cokoli je jedno, to jest.¹⁰ Také věci složené z mnoha jiných věcí, jako např. zástup nebo sbor, jsou jedním. Avšak nyní otevřeně a popravdě vyznejme, že Kristus je, a tudíž, jak říkáme, je i jeden. Je-li tomu tak, pak je bezpochyby nutně i jedna osoba Krista. Vždyť kdyby v něm byly dvě osoby, nemohl by být jeden. A říci, že jsou dva Kristové, není nic jiného, než bláznovství zmatené mysli. Proč se někdo odvažuje mluvit o dvou Kristech – jednom člověku a jednom Bohu? Nebo proč vůbec toho, kdo je Bůh, nazývá Kristem, jestliže hodlá označit jako Krista také toho, který je člověkem, když toto spojení nezakládá nic společného? Proč nesmyslně používá stejné jméno pro označení naprosto odlišných přirozeností, když při definování Krista nemůže použít termín „substance“ z definice osoby na oba – jak sám říká – Kristy? Jestliže substance Boha a člověka jsou odlišné a na obě se vztahuje jedno jméno „Kristus“, a nevěříme-li, že spojením odlišných substancí vzniká jedna osoba, pak je jméno Kristovo ekvivokální (mnohoznačné) a nemůže být součástí žádné definice. Ale kde je ve svatých Písmech jméno Kristovo zdvojeno? A co nového vzešlo s příchodem Spasitele? Pro katolíky je to nezměnná pravda víry a neobvyklost zázraku. Jak velká a neslýchaná věc, která se stala jednou a nemůže se již v žádné jiné době opakovat, že se přirozenost toho, který je Bůh sám, setkala s nanejvýš odlišnou lidskou přirozeností, a tak spojením dvou vzdálených přirozeností vznikla jediná osoba! Co se podle Nestoria stane nového? „Lidství i božství,“ praví, „si zachovávají své vlastní osoby“. Kdypak ale nemělo lidství a božství svou vlastní osobu? A kdy je mít nebudou? Nebo čím je narození Ježíšovo důležitější než narození někoho jiného, když oběma odlišným osobám zůstaly odlišné přirozenosti? Když setrvávají osoby, nemůže zde být žádné spojení přirozeností, tak jako s žádným člověkem, jehož vlastní osoba subsistuje, nemůže být spojeno božství té nejvznešenější substance. Možná ale, že říká Ježíšovi, tj. osobě člověka, „Kristus“ proto, že skrze něj božství konalo zázraky. Budiž. Proč však říká „Kristus“ i samotnému Bohu? Proč si ale potom netroufá pojmenovat tímto slovem i samotné prvky, jejichž prostřednictvím činí Bůh neustále své divy? Snad proto, že nerozumové substance nemohou mít osobu, která by jim umožnila přijmout jméno Krista? Copak se u evidentně zbožných a svatých lidí nepoznává zřetelné božské působení? Vždyť jestliže po Kristově přijetí lidství není toto spojení jednou osobou, pak nic nebrání, aby i světci byli uznáni hodnými jména Kristova.

¹⁰ Podle klasické formule *Ens, unum, verum, bonum convertuntur*.

Nestorius však možná řekne: „Připouštím, že je lze nazvat Kristy, ale ve smyslu obrazu Krista skutečného.“ Avšak není-li spojení člověka a Boha jedinou osobou, budeme považovat všechny zmíněné světce za pravé Kristy, stejně jako toho, který se – jak věříme – narodil z Panny. Vždyť z tohoto spojení není žádná sjednocená osoba, stejně jako ani u těch lidí, kteří z Ducha Božího prorokovali o Kristově příchodu, a proto byli sami nazváni Kristy (pomazaní). Z toho tedy plyne, že při zachování osob není možné věřit, že lidství bylo přijato božstvím. To, co se liší osobami i přirozenostmi, liší se naprosto. Tvrdím prostě, že ani lidé a volí nejsou od sebe tak vzdáleni, jako je vzdáleno božství a lidství v Kristu, předpokládáme-li v něm dvě osoby. Lidé a volí jsou spojeni sdílením živočišnosti. Co do rodu mají společnou substanci a v obecné rovině mají tutéž přirozenost. Co ale vlastně zůstane Bohu a člověku společné, jestliže budeme věřit, že pod rozdílností přirozeností má trvat i oddělení osob? Znamenalo by to, že lidský rod není spasen, Kristovým narozením nám nepřišla žádná spása, množství prorockých spisů je jen k výsměchu věřícím lidem, opovrženímhodná je veškerá autorita Starého zákona slibující Kristovým příchodem spásu světa. Je zřejmé, že spása dosud nepřišla, je-li v osobě stejný rozdíl jako v přirozenosti. Věříme, že to, co Kristus přijal, také spasil. Nelze však myslet na žádné přijetí, trvá-li rozdíl mezi přirozenostmi i osobami. To by znamenalo, že ten, kdo zůstává osobou, nemůže být přijat, a proto nemůže být Kristovým zrozením spasen. Narozením Krista by pak lidská přirozenost nebyla spasena – v což věřit znamená rouhat se. A přestože je mnoho dalších prostředků, dost silných, aby přemohly a porazily tento Nestoriův výklad, výše uvedené ukázky vybrané z hojnosti argumentů prozatím postačí.

V.

Ovšem měli bychom přejít k Eutychovi. Ten vybočil z vyšlapané cesty jeho předchůdců a upadl do opačného omylu. Tvrdil s takovým důrazem, že nelze věřit ve dvě osoby v Kristu, až tím popřel i vyznání dvojí přirozenosti Krista. Lidství prý bylo přijato tak, že po sjednocení s božstvím v Kristu nepřetržovala nadále lidská přirozenost.¹¹ Jeho omyl pochází z téhož zdroje jako Nestoriův. Nestorius se domníval, že dvojí přirozenost předpokládá dvě osoby, a tak jestliže vyznáváme dvojí přirozenost v Kristu, věřil, že musí mít i dvě osoby. Stejně tak i podle Eutycha nemůže existovat dvojí přirozenost bez dvou osob. Proto když poznal, že v Kristu nejsou dvě osoby, myslel, že z toho plyne, že má jen jednu přirozenost. Nestorius tedy, i když správně tvrdí, že Kristus má dvojí přirozenost, zároveň rouhavě vyznává dvě osoby; Eutychés naproti tomu podle pravdy věří v jednu osobu, ale zcestně věří také v jednu přirozenost. A z evidentní skutečnosti, že jiná je přirozenost člověka a jiná Boha, dovodil, že vyznává v Kristu dvě přirozenosti před sjednocením, avšak po sjednocení pouze jednu. Touto výpovědí však nevyjadřuje přesně své mínění. Přesto ten nesmysl prozkoumejme podrobněji. Ke sjednocení došlo buď při zplození, nebo při vzkříšení. Ale jestliže se to stalo při zplození, zdá se, že si Eutychés myslí, že i před zplozením to bylo lidské tělo; nepocházelo však od Marie, nýbrž bylo předem připraveno jiným způsobem. Bylo přidruženo k Marii, aby porodila to, co nepocházelo od ní. Ono lidské tělo, které existovalo předtím, bylo odloučené a oddělené od božské substance, a když se Kristus narodil z panny, bylo spojeno s Bohem, takže se zdálo, že přirozenost byla utvořena pouze jediná. Pokud nebyla jeho nauka tato, mohla být taková: jestliže sjednocení bylo dokonáno zplozením, byly dvě přirozenosti před sjednocením a jedna po sjednocení. V tomto případě Kristus sice přijal tělo od Marie, ale dříve, než ho přijal, byla božská přirozenost odlišená od lidské přirozenosti. Přijatá přirozenost se rozplynula v božské substanci a stala se přirozeností jedinou. Jestliže se však domnívá, že došlo k tomu spojení nikoli při zplození, ale při vzkříšení, opět se to podle něj mohlo stát dvěma způsoby. Buď se Kristus narodil, aniž by přijal tělo od Marie, nebo od ní přijal tělo a až do vzkříšení měl dvě

¹¹ Eutychova hereze je tzv. monofysitismus (jedna přirozenost, řec. *fýsis*).

přirozenosti, po vzkříšení už jen jednu. Tím ovšem vznikla disjunkce, kterou vysvětlíme tímto způsobem: Kristus narozený z Marie od ní buď přijal lidské tělo, nebo ho nepřijal. Jestliže Eutychés nevyznává, že ho z ní přijal, ať řekne, či lidství na sebe vzal, aby k nám přišel. Přijal lidství toho, který upadl do hříchu svou nevěrností, nebo někoho jiného? Jestliže přijal lidství toho, od něž všichni lidé pocházejí, jaké je toto lidství, kterým se božství odělo? Neboť nepocházelo-li ono tělo, v němž se narodil, ze semene Abrahamova, Davidova a posléze Mariina, ať ukáže, z jakého člověka tělesně pocházel, protože po prvním člověku pochází každé lidské tělo z lidského těla. Ale jestliže označí nějakého jiného člověka kromě Marie Panny, z něhož pochází zplození Spasitele, zaplete se do vlastního omylu a bude obviněn, že se vysmívá svrchovanému božství. Přidělil by tak totiž jiným to, co je předpovězeno ve svatých Písmech Abrahamovi a Davidovi, že z jejich semene bude pocházet spása pro celý svět. Navíc ještě, jestliže by převzal Kristus lidské tělo, musel by ho převzít pouze od toho, který ho zplodil. Kdyby tedy nepřevzal lidské tělo od Marie, ale od někoho jiného, stejně by Maria porodila tělo podléhající nedokonalosti plynoucí z neposlušnosti, což se ovšem popírá ve výše uvedeném argumentu. Jestliže však na sebe Kristus nevzal člověka, který byl trestem za hříchy odsouzen k smrti, znamená to, že jakožto ten, který není zatížen dědičným hříchem, se nemohl narodit ze semene žádného člověka. Takové tělo tedy nemohl převzít od nikoho, a proto se zdá, že muselo být nově utvořeno. Ale vnímají snad toto tělo lidské oči jako lidské, ačkoli ve skutečnosti lidské není, protože nepodléhá dědičnému hříchu, anebo bylo na čas utvořena jakási nová pravá přirozenost člověka, která nepodléhá dědičnému hříchu? Jestliže to ve skutečnosti nebylo tělo člověka, projevil by se otevřeně Boží klam, který by tak ukazoval lidem tělo, jež by nebylo pravé, a byli by oklamáni ti, kteří se domnívají, že pravé je. Ale jestliže bylo stvořeno nové a pravé tělo nepocházející od člověka, odkud se vzala ona událost zrození? Jaký by byl smysl jeho dlouhého utrpení? Myslím si, že by tento lidský čin byl pošetilý, kdyby se stal zbytečně. A k jakému užítku by bylo takové ponížení Boha, kdyby zemřelý člověk nebyl zrozením a utrpením Krista vykoupen, protože Kristus nepřijal lidství? Stejně jako Eutychův a Nestoriův omyl ze stejného pramene pochází, tak se k témuž omylu na konci zase navrací, takže rovněž podle Eutycha není lidský rod spasen, protože člověka, který byl nemocný a potřeboval vykoupení a uzdravení, podle něj Kristus nepřijal. Zdá se však, že převzal tu mylnou myšlenku, že tělo Kristovo nebylo opravdu z člověka, ale vzniklo mimo něj a bylo utvořeno v nebi. Podle víry totiž s tím tělem vstoupil do nebe. A říká se, že „nevystoupil do nebe, pokud z něho také nesestoupil“.

VI.

Ale zdá se, že o popření víry, že tělo, které Kristus dostal, přijal od Marie, toho již bylo řečeno dost. Jestliže ho tedy přijal od Marie a nepřetrvala dokonalá lidská i božská přirozenost, mohlo se to stát třemi způsoby. Buď totiž bylo přeneseno božství do lidství, nebo lidství do božství, nebo bylo obojí v sobě tak sloučeno a smíšeno, že žádná z obou substancí si neudržela vlastní formu. Ale jestliže božství bylo přeneseno do lidství, stalo se něco, v co kdybychom věřili, rouhali bychom se. Totiž že v neměnné substanti přetrvalo lidství, zatímco božství se změnilo, a to, co bylo přirozeně trpné a změnitelné, přetrvalo nezměněné, a to, o čem věříme, že je neměnné a netrpné, bylo změněno v proměnlivý stav. To se však z žádného důvodu nemohlo přihodit. Zdálo by se tedy, že se lidská přirozenost přeměnila v božskou. Jak se to však mohlo stát, když božství přijalo při zplození Krista lidskou duši i tělo? Žádná věc se totiž nemůže obrátit a změnit v jakoukoli jinou věc. Neboť některé ze substancí jsou tělesné, jiné netělesné, a nemůže se změnit tělesné v netělesné a netělesné v to, co je tělem, a ani netělesné věci si navzájem nemohou vyměnit své formy. Změnit se a transformovat se v sebe mohou ty věci, které mají společný subjekt jediné materie, a to ne všechny, ale pouze ty, které mohou být v sobě činné i trpné. To je jasné z následujícího příkladu: bronz se nemůže změnit v kámen ani v rostlinu, jakékoli těleso se nemůže přeměnit v jiné, není-li

z téže látky jako to, do kterého přechází, a nemůže-li samo od sebe být činné i trpné. Když se například smísí víno a voda, mohou být navzájem činné i trpné. Kvalita vody totiž může něco utrpět kvalitou vína a stejně tak i kvalita vína může utrpět kvalitou vody. Kdyby bylo mnoho vody, ale jen maličko vína, nenazývalo by se to smíšením, avšak první by to druhé co do kvality zničilo. Jestliže by někdo vylil víno do moře, nesmíchá se s mořem, ale znehodnotí se v něm. Proto tedy kvalita vody díky svému velkému objemu neutrpí kvalitou vína, ale spíše sebou samou změnila vlastním množstvím kvalitu vína. Jestliže jsou ale přirozenosti, které mohou být vůči sobě navzájem činné i trpné, ve stejném nebo skoro stejném poměru, smísí se, a jejich kvalita se vzájemným ovlivněním zjemní. Toto se děje s tělesy, avšak nikoli se všemi, ale jak už bylo řečeno, pouze s těmi, které mohou být navzájem činné i trpné a jsou z téže materie. Každé těleso, které subsistuje při vzniku i zániku, má zřejmě materii, která přetrvává, ale ne každé může v čemkoliv něco činit nebo od čehokoliv něco trpět. Tělesa totiž nemohou být v žádném případě přetvářena v netělesné substance, protože nesdílejí žádnou společnou materii, která by se přijetím určitých kvalit změnila v jinou. Žádná přirozenost netělesné substance totiž nespočívá na materiálním základě, avšak neexistuje žádné těleso, které by nemělo materiální základ. Je-li tedy tomu tak, že ani ty věci, které přirozeně mají společnou materii, nepřecházejí do sebe, jestliže nemají schopnost být vzájemně činné i trpné, tím méně se mohou vzájemně přetvářet ty, které ani nemají společnou materii. Jedny totiž spočívají na materiálním základě, jako např. tělesa, a další ho jakožto netělesné zase vůbec nepotřebují. Nemůže se tedy stát, že těleso by se přeměnilo v netělesné, ani nelze netělesné nějakým smíšením měnit v sebe navzájem. Jednak totiž nemají žádnou společnou materii, jednak se vzájemně přeměňovat nemohou. Netělesné věci totiž nemají materii a nemohou se tudíž navzájem přeměnit. Je správné věřit, že duše a Bůh jsou netělesné substance. Proto se lidská duše nemůže přeměnit v božství, jímž byla přijata. Jestliže se tedy nemůže ani tělo ani duše změnit v božství, v žádném případě se nemohlo lidství změnit v Boha. Ještě mnohem neuvěřitelnější je však víra v to, že by obojí mohlo splynout dohromady. Vždyť netělesnost nemůže přejít v tělesnost, ani obráceně tělesnost v netělesnost, protože nemají žádnou společnou materii, která by byla změněna kvalitou jedné z těch dvou substancí. Ale tito eutychiáni tvrdí, že Kristus sice sestává ze dvou přirozeností, ale nikoliv ve dvou. Tím patrně myslí toto: to, co se skládá ze dvou, se může stát jediným pouze tak, že nepřetrvávají ony dvě skutečnosti, ze kterých sestává. Například je-li smíchán med s vodou, nezůstane ani jedno, ale jedno splyne s druhým, a vznikne cosi třetího z kombinace medu a vody. Říká se také, že se to skládá z obou složek, ale nikoli, že to trvá v obou složkách. Může sestávat z obou, třebaže kvalita těch složek, ze kterých je utvořena, zaniká. Nemůže však nikdy setrvat v obou přirozenostech, protože ty se navzájem přetvořily a již nepřetrvávají. Nejsou to ty složky, ze kterých to zdánlivě sestává, ale skládá se spíše ze dvou navzájem přetvořených složek se změněnými kvalitami. Katolíci však rozumně vyznávají obojí. Kristus je ze dvou i ve dvou přirozenostech. Proč to říkají, vysvětlím později. Nyní je již zřejmé, že je vyvrácena Eutychova nauka. Neboť přestože jsou tři možnosti, jak by mohla subsistovat jediná přirozenost vzniklá ze dvou – buď bylo božství přeneseno do lidství, nebo lidství do božství, nebo obojí splynulo –, žádným z těchto způsobů se to nemohlo stát, jak bylo dokázáno výše.

VII.

Zbývá, abychom vyložili to, co říká katolická víra, totiž že Kristus je v obou přirozenostech i z obou přirozeností. To, že něco sestává ze dvou přirozeností, označuje dvě věci. Za prvé: říkáme, že něco je spojeno ze dvou přirozeností, jako např. z medu a vody. To znamená, že jde o jakési splynutí. Buď je jedna přirozenost přeměněna v druhou, nebo jsou navzájem smíšeny, ale nikdy nepřetrvávají obě. Eutychés tedy říká, že Kristus sestává ze dvou přirozeností. Za druhé: Něco sestává ze dvou přirozeností tak, že je ze dvou přirozeností spojeno, a to tak, že obě přirozenosti přetrvávají a nemění se jedna v druhou, např. když

říkáme, že koruna je složena ze zlata a z drahokamů. Zde není ani zlato změněno v drahokamy, ani drahokamy v zlato, ale obojí přetrvává a neopouští svoji formu. O takových věcech, složených z několika složek, říkáme, že setrvávají v těch složkách, ze kterých se skládají. Tedy můžeme říci, že koruna se skládá z drahokamů a zlata, protože koruna spočívá v drahokamech a ve zlatě. Zatímco v prvním případě není med a voda tím, v čem spočívá to, co jejich spojením vznikne. Když tedy katolická víra vyznává, že v Kristu zůstávají obě přirozenosti a obě trvají, aniž by se přeměnila jedna v druhou, právem říká i to, že Kristus je ve dvou přirozenostech i ze dvou přirozeností. Ve dvou, protože obě trvají, a ze dvou, protože spojením obou přirozeností, které zůstávají, je dána jedna osoba Krista. Katolická nauka však výrok, že Kristus je spojen ze dvou přirozeností, nechápe v tom smyslu, jaký za ním vidí Eutychés. Ten chápe výraz „sjednocení ze dvou přirozeností“ v takovém smyslu, že se nevyznává, ani že sestává z obou, ani že obě přetrvávají. Katolík však přijímá označení „z obou“, které je Eutychovu vyjádření blízké, ale přitom zachovává i vyznání „v obou“. „Sestávat ze dvou“ je tedy ekvivokace nebo spíše dvojsmyslnost, kdy se stejným označením vyjadřuje rozdílné: Jedno znamená, že původní substance nepřetrvávají a to, co jejich spojením vzniklo, je jejich sjednocením. Druhé znamená, že je to spojeno tak, že oba výchozí prvky přetrvávají. Po tomto upozornění na úskalí ekvivokace a dvojsmyslnosti není nic dalšího, co by mohlo odporovat tomu, co je pevnou a pravou podobou katolické víry. Podle té je Kristus dokonalý člověk i dokonalý Bůh, a tento, který je dokonalý člověk i Bůh, je jedním Bohem a Božím Synem, a přece se Trojice nestává čtveřicí, když se k dokonalému božství přidává ještě lidství, nýbrž jedna a ta samá osoba naplňuje počet trojice. Vždyť když trpěl Kristus jako člověk, můžeme říci, že trpěl Bůh, totiž ne tak, že by se snad samotné božství stalo člověkem, ale bylo božstvím přijato. Ten, který je člověkem, se nazývá Synem Božím ne kvůli božské substanci, ale kvůli lidské spojené s božskou v jednotě přirozeností. A ačkoli je můžeme poznáním rozlišit i sloučit, přece tentýž jeden je i dokonalým člověkem i dokonalým Bohem. Bohem proto, že byl zplozen ze substance Otce, a člověkem, protože se narodil z Marie Panny. Ten, který je člověkem, je zároveň i Bohem, protože byl Bohem přijat, a ten, který je Bohem, je i člověkem, protože byl oděn lidstvím. A ačkoli je v téže osobě něco jiného božství, které přijalo, a něco jiného lidství, které bylo přijato, přece je tentýž Bohem i člověkem. Když se zaměříš na člověka, je tento člověk zároveň i Bohem, neboť člověkem je z přirozenosti a Bohem tím, že byl přijat. Zaměříš-li se na Boha, je tento Bůh zároveň i člověkem, neboť Bohem je přirozeností a člověkem přijetím. Je v něm zdvojená přirozenost i zdvojená substance, protože Bůh-člověk je jednou osobou, vždyť tentýž je člověkem i Bohem. Toto je střední cesta mezi dvěma herezemi, tak jako i ctnosti zaujímají střed. Každá ctnost totiž spočívá v důstojném středu mezi dvěma extrémy. Jestliže se něco oddaluje od tohoto středu, ať už z jakékoli strany, není to již ctností. Ctnost se vždy drží středu. Tedy, když tyto čtyři výroky nemohou být vychýleny z tohoto středu (totiž že v Kristu jsou buď dvě přirozenosti a dvě osoby, jak říká Nestorius, nebo jedna osoba a jedna přirozenost, jak říká Eutychés, nebo dvě přirozenosti, ale jedna osoba, jak věří katolická víra, nebo jedna přirozenost a dvě osoby), a když jsme vyvrátili v řeči proti Nestoriově nauku o dvou přirozenostech a dvou osobách, a rovněž ukázali, že nelze udržet předpoklad Eutycha o jedné osobě a jedné přirozenosti, a také nikdo nebyl tak pošetilý, aby věřil, že je jedna přirozenost, ale dvě osoby, zbývá, že je pravda to, co tvrdí katolická víra, že jsou dvě substance, ale jedna osoba. Před chvílí jsme řekli, že Eutychés vyznává v Kristu před sjednocením dvě přirozenosti, ale jednu po sjednocení. Také jsme ukázali, že za tímto omylem se skrývají dvě myšlenky. Totiž že k tomuto sjednocení došlo buď při zplození, jestliže lidské tělo nepochází od Marie, nebo, jestli pochází od Marie, došlo ke sjednocení při vzkříšení. Domnívám se, že jsme již obě stanoviska dostatečně probrali. Nyní zbývá otázka, jak by se mohlo stát, že by se dvě přirozenosti smísily v jedné substanci.

VIII.

Nicméně zůstává ještě otázka, kterou by mohli vznést ti, kdo nevěří, že lidské tělo bylo vzato z Marie, ale myslí, že bylo zprostředkováno a připraveno nějakou jinou cestou a v okamžiku sjednocení vypadalo, jako by bylo zplozeno a zrozeno z Mariina lůna. Říkají totiž: jestliže je jeho tělo převzato od člověka a jestliže je každý člověk od dob prvního provinění nejen zatížen hříchem a smrtí, ale i náklonností k hříchu, a jestliže jeho trestem za hřích je to, že i kdyby byl spoután pouty smrti, přece by stále mohl být obviněn z vůle hřešit, proč tedy v Kristu není ani hřích ani vůle k žádnému hřešení? Tato otázka ovšem v sobě skrývá pozoruhodnou pochybnost. Jestliže totiž tělo Kristovo bylo přijato z lidského těla, jak vypadalo toto přijaté tělo? Spasil přece toho člověka, kterého také přijal. Jestliže tedy přejal takového člověka, jakým byl Adam před hříchem, zdá se, že přejal neporušenou přirozenost. Ta ale přece nepotřebuje uzdravení. Jak by však mohl převzít takového člověka, jakým byl Adam, když v Adamovi mohla být vůle a náklonnost k hříchu, čímž se stalo, že přestoupil Boží nařízení a provinil se neposlušností? Vždyť věříme, že v Kristu nebyla nikdy ani vůle hřešit. A především, kdyby převzal takové lidské tělo, jaké měl Adam před hříchem, nebyl by smrtelný, protože ani Adam, kdyby nezhřešil, by nepoznal smrt. Když tedy Kristus nezhřešil, je otázka, proč zakusil smrt, jestliže převzal Adamovo tělo ve stavu před hříchem. Jestliže však převzal člověka v takovém stavu, v jakém byl Adam po hříchu, zdá se, že se Kristus nemohl vyhnout pokušení hřešit, nebyl ušetřen utrpení, a rozlišoval dobro a zlo nikoli neporušenou čistotou, ale ne zcela jasným usuzováním, protože tím vším byl Adam potrestán za svůj hřích.

Proti tomu je třeba namítnout, že se dají rozpoznat tři stavy lidí: Prvním stavem je Adam před pádem. V tomto stavu v něm mohla být vůle k hříchu, i když nebyl smrtelný a dosud se neposkrvil prohřeškem. Druhým stavem je ten, do něhož by se mohl změnit, kdyby chtěl pevně setrvat v přikázáních Božích. Tehdy mu mohlo být dáno, že by nejen nehřešil, a hřešit by nechtěl, ale ani by nemohl hřešit nebo se chtít provinit. Třetí stav je po pádu, po kterém následuje nutně a bezprostředně smrt a samotný hřích i vůle k hříchu. Nejvýznamnější rozdíly mezi těmito stavy jsou tyto: druhý zmíněný stav by mohl být pro Adama odměnou, kdyby chtěl Adam zůstat v přikázáních Božích. Třetí byl trestem, protože v nich zůstat nechtěl. V tom druhém nebyla žádná smrt, ani hřích, ani vůle k hříchu, v tom třetím byla jak smrt, tak hřích, vůle hřešit i sklon k prohřešku a žádná schopnost, díky níž by bylo možné po pádu opět povstat. V prostředním stavu,¹² ve kterém nebyla vůbec přítomna smrt ani hřích, byly však oba stavy v potenci; zaujímal tedy místo mezi těmito dvěma stavy. Z těchto tří stavů pocházejí jednotlivé důvody, proč na sebe Kristus vzal tělesnou přirozenost. To, že na sebe vzal lidské tělo, aby vzdálil od lidského rodu smrt, náleží vlastně tomu stavu, který následoval jako trest po Adamově pádu. To, že v Kristu skutečně nebyla vůle hřešit, je převzato ze stavu, který by mohl být, kdyby Adam neuplatnil vůli podlehnout pokušení. Zbývá ještě třetí, poslední stav, ve kterém nebyla smrt, ale byla vůle hřešit. V tomto stavu Adam jedl i pil, trávil, usínal a vykonával ostatní lidské funkce, které mu jako člověku náležely, ale nepřinášely s sebou utrpení smrti. Není pochyb, že toto vše Kristus měl, vždyť i jedl i pil, vykonával všechny tělesné funkce. Nemůžeme věřit, že Adam měl takovou potřebu jíst, že kdyby nejedl, nemohl by žít. Kdyby jedl z každého stromu, mohl by žít na věky, a díky tomu ovoci neumřít. Tedy potřeba jíst byla naplněna plody rajské zahrady. Každý ví, že stejnou potřebu měl i Kristus, ale jako možnost, nikoliv jako nutnost. Tato potřeba v něm byla před vzkříšením. Po vzkříšení se jeho lidské tělo změnilo tak, jako by se změnilo i Adamovo, kdyby nezhřešil. Pán Ježíš Kristus nás učil, abychom se modlili, ať se stane jeho vůle jak na nebi, tak i na zemi, ať přijde jeho království a ať nás osvobodí od zlého. A toto vše je ta požehnaná proměna, kterou žádají upřímně věřící lidé.

¹² Tj. ve stavu Adama před hříchem.

A to je vše, co jsem ti podle svého přesvědčení napsal o víře. Jestliže bylo něco řečeno nesprávně, nejsem tak samolibý, abych dal přednost svým výlevům před lepšími myšlenkami. Jestliže z nás nepochází nic dobrého, není ani nic, co bychom v našich myšlenkách museli obdivovat. Jestliže všechno dobro pochází od Toho, který jediný je dobrý, tím spíše je třeba věřit, že je dobré to, co je zvěstováno nezměnitelným Dobrem a Příčinou všeho dobra.