

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav světových dějin

Diplomová práce

Bc. Barbora Jungmannová

Rozmach ariánství v raně středověké Evropě

Expansion of arianism in early medieval Europe

Praha 2013

Vedoucí práce:

PhDr. ThLic. Drahomír Suchánek, Th.D., Ph.D.

Poděkování:

Na tomto místě bych ráda poděkovala PhDr. ThLic. Drahomíru Suchánkovi, Th.D., Ph.D. za cenné rady k výběru literatury a konzultace k historickým a teologickým okruhům, za jeho ochotu a trpělivost. Rovněž děkuji Mgr. Dominice Grygarové za příspěvky a konzultace k filosofickým tématům.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 30. července 2013

Barbora Jungmannová

Klíčová slova (česky):

Areios
Arianismus
Athanasios
Hereze
Katolicismus
Konstantin
Kontroverze
Ortodoxie
Ostrogóti
Theodorich
Vizigóti
Wulfila

Klíčová slova (anglicky):

Areios
Arianism
Athanasios
Catholicism
Constantine
Controversy
Heresy
Ortodoxy
Ostrogoths
Theoderich
Ulfila
Vizigoths

Abstrakt (česky)

Hlavním tématem diplomové práce je historie arianismu. Práce klade důraz na dějinný a teologicko-filosofický kontext vzniku ariánství, který je podstatný pro uchopení celého tématu a vývoje věrouky rané církve. Tato část práce zasazuje arianismus do souvislosti s porozuměním základním principů a chápáním rané víry, načrtává rovněž souvislosti s antickou a pozdně antickou filosofií, a nabádá tak k dějinnému promýšlení teologicko-filosofického rámce ortodoxie i ariánství samotného. Text se věnuje např. politické situaci v Evropě na sklonku antiky, vzniku arianismu v první polovině 4. století i jeho sporu s ortodoxií, jejíž dogma se díky koncilním ustanovením upevnilo na nicejském a konstantinopolském koncilu ve 4. století. Samostatný oddíl je věnován šíření ariánství. Ariánství se již před synodou v Konstantinopoli začalo šířit prostřednictvím barbarských kmenů (Gótů, Vandalů a Burgundů) na Západ, kde bylo začleněno do politiky kmenových států. Díky těmto kmenům tak ariánství přetrvalo na Západě až do 6. století. Práce přináší i podněty k dalšímu studiu ariánství v kontextu náboženských i mocensko-politických vztahů západní a východní části Římské říše v raném středověku.

Abstract (in English):

The thesis deals with the history of arianism. It emphasizes the historical and theology-philosophical context of arianism, which is essential for understanding the whole topic and especially for understanding the development of the early Christians' faith. It outlines how the early Christians perceived their faith, which is important in order to grasp the basic principles and understanding of early beliefs also outlines the context of late antique philosophy that influenced the theological-philosophical framework of orthodoxy and arianism itself. The text of the thesis focuses on the political situation in Europe at the end of antiquity, the rise of arianism in the first half of the fourth century and its dispute with orthodoxy, whose dogma has been defined during the council of Constantinople (381). Already before the beginning of second council in Constantinople arianism started to spread through the barbarian tribes, the Goths, Vandals and Burgundians to the West, where it was incorporated into the policy of tribal States. Thanks to these tribes arianism survived in the West until the sixth century. The thesis brings incentive for further research of Arianism in the context of religious and political relations in the Western and Eastern parts of the Roman Empire in the early Middle Ages.

OBSAH

1	ÚVOD	- 1 -
2	EVROPA NA PRAHU STŘEDOVĚKU	- 8 -
2.1	KŘESŤANSTVÍ NA POČÁTKU ČTVRTÉHO STOLETÍ	- 9 -
2.2	VÝVOJ NAUKY A MYŠLENÍ.....	- 11 -
2.2.1	<i>Křesťanská filosofie a přijetí antického myšlení</i>	- 15 -
3	ARIANISMUS	- 23 -
3.1	POLITICKÝ A SPOLEČENSKÝ KONTEXT	- 23 -
3.2	ŘÍŠSKÁ CÍRKEV.....	- 24 -
3.3	VZNIK ARIANISMU	- 25 -
3.3.1	<i>Události do roku 381</i>	- 26 -
3.3.2	<i>Teologicko-filosofický rámec</i>	- 35 -
4	ŠÍŘENÍ ARIANISMU	- 42 -
4.1	VIZIGÓTI.....	- 43 -
4.2	VANDALOVÉ	- 50 -
4.3	OSTROGÓTI	- 53 -
4.4	BURGUNDI.....	- 59 -
5	ÚPADEK AREIOVY HEREZE	- 62 -
5.1	JUSTINIÁN I.....	- 62 -
5.2	ZÁNİK ARIANISMU	- 66 -
6	ZÁVĚR	- 69 -
7	SEZNAM ZDROJŮ:	- 74 -
7.1	PRAMENY.....	- 74 -
7.2	LITERATURA.....	- 76 -
7.3	INTERNETOVÉ ZDROJE	- 78 -
8	PŘÍLOHY	- 79 -
8.1	PŘÍLOHA Č. 1	- 79 -

8.2	PŘÍLOHA Č. 2	- 80 -
8.3	PŘÍLOHA Č. 3	- 81 -
8.4	PŘÍLOHA Č. 4	- 82 -

1 Úvod

Tato práce, *Rozmach ariánství v raně středověké Evropě*, si klade za cíl přiblížit ariánskou kontroverzi v první polovině čtvrtého století, která se, jak bych ráda ukázala, netýkala pouze teologicko-christologických sporů v době utváření církevního dogmatu, ale také ovlivnila svou šíří dění v Evropě v příštích dvou staletích a to nejen na poli církevním, ale také politickém. Zároveň bude chtít poukázat na vedlejší vlivy a důsledky existence arianismu, tak abych jej mohla předvést v širším politickém kontextu.

Ariánství jako myšlenkové dědictví presbytera Areia vzniklo v první polovině čtvrtého století na základě debat o formování trinitárního dogmatu. Na ty přišel čas až poté, co se křesťané mohli přestat obávat pronásledování a začít veřejně diskutovat o podobě své nauky. Získalo si mnoho přívrženců, zejména na východě římské říše. Právě zde helénská a řecká filosofická tradice ovlivnila to, že se lidé nespokojili s pouhou definicí zázraku Kristova božství, ale snažili se toto „tajemství“ rozřešit. Vlivem Origenova, též novoplatónského odkazu, židovství a východních náboženství se zde vytvořilo mnoho myšlenkových proudů, které byly později označeny jako heretické. A právě nutnost čelit jim tak donutila církev definovat své konečné dogma, které bylo potvrzeno nicejsko- konstantinopolským vyznáním víry v roce 381.

Ráda bych poukázala na tři hlavní důsledky vzniku a šíření arianismu, a sice chci ukázat ariánskou kontroverzi jako hlavního strůjce definice křesťanského dogmatu, politické důsledky jeho šíření a konečně na jeho druhotnou roli v prohlubování rozdílu mezi západem a východem Římské říše.

Evropa se na sklonku svých antických dějin potýkala s mnoha problémy, z nichž největšími se ukázaly být velikost římského impéria a touha po jeho udržení, vpád Hunů a následný pohyb germánských kmenů směrem na západ. Díky tomu, že si Římané museli udělat ze svých germánských nepřátel spojence, aby mohli čelit mnohem agresivnějšímu nátlaku na východě, zejména Persie, museli si mír na hranicích okolního světa zajistit tzv. foederátními smlouvami, které měly zamezit útokům ze strany barbarů většinou na základě příslibu půdy, jež Germáni mohli obhospodařovat. Jelikož ale tyto smlouvy nebyly pro Germány příliš výhodné, museli často římscí císaři přislíbit půdu do dědičného držení, což přispělo k proměně

antického zřízení směrem k feudalismu. Protože se ale tito foederáti, ač stále pod přímým římským vlivem, stávali stále soběstačnějšími a impérium nemělo dostatek sil tomuto sebevědomí účinně zamezit, bylo třeba zasahovat stále více i jinými prostředky.

Nejvýraznějším spojencem mezi autoritami v říši a lidem se stalo nové náboženství, křesťanství, které svoji jednotící povahou mohlo navrátit říši stabilitu. To si dobře uvědomil císař Konstantin, který pod tíhou stále se zvětšující základny Kristových přívrženců pochopil tuto funkci společné víry a pokusil se obrátit ji ve svůj prospěch. K tomu bylo ovšem třeba, aby i uvnitř církve fungovala podobná jednota, která by mohla být využitelná i na politickém poli. Proto i císař sám se snažil zasahovat do vnitřních církevních sporů a pokoušel se směřovat je tak, aby jednota státu nebyla ohrožena. Spory tohoto druhu byly však pro utváření věrouky, jak se ukázalo, nezbytné, protože díky jim se církev názorově vyhranila a vnitřně sjednotila.

Práce se pokusí přiblížit tyto spory o utváření budoucí podoby církve, rozebrat a načrtnout přehled základních myšlenek arianismu ve srovnání s ortodoxií, přiblížit šíření arianismu v kontextu raně středověkých dějin a pokusí se poukázat na dopad tohoto šíření na vnitřní církevně – politické systémy v rámci impéria.

Na základě studia pramenů a literatury k daným tématům se pokusím v počáteční kapitole přiblížit situaci v Evropě před vypuknutím kontroverze, filosofické proudy, které utváření křesťanské nauky ovlivnily, v kapitole druhé nastíním arianismus ve čtvrtém století, jeho základní teologicko-filosofický rámec a filosofické předpoklady vzniku křesťanské ortodoxie a historické události mapující průběh ariánské kontroverze. V další, čtvrté kapitole se budu věnovat šíření ariánství mezi germánskými kmeny a nastíním základní historicko- náboženský vývoj germánských států. Poslední kapitola bude věnována zániku arianismu na Východě a na později na Západě v důsledku dobývání Středomoří zpět z rukou barbarů císařem Justiniánem.

Pro rozbor tohoto poměrně širokého tématu jsem použila dobové prameny v řečtině a latině, jejich edice a překlady, zejména v anglickém a německém jazyce, a sekundární literaturu, českou i světovou. U sporných dějů, jakými je například otázka gótské konverze k arianismu či u samotné kontroverze jsem se pokusila i o jejich srovnání. V práci samotné i při práci s prameny jsem postupovala chronologicky.

Historické prameny jsem rozřadila podle doby vzniku do tří skupin: Prameny vzniklé do roku 100, prameny od roku 100 až po cca rok 325 a prameny vzniklé po roce 325. Zvláště jsem vyčlenila skupinu filosofických spisů, které pocházejí od čtvrtého století před naším letopočtem až po druhé století. V této druhé skupině je však velice málo pramenů, neboť filosofická díla po přelomu letopočtu jsou zároveň většinou zároveň i díly teologickými či apologetickými.¹

Řazení textů není náhodné, snažila jsem se skupiny uzpůsobit tak, aby kopírovaly období, o kterých práce pojednává. Skupina pramenů do roku 100 je poměrně úzká, zařadila jsem do ní pouze texty Písma, a protože se domnívám, že zaujímá mezi ostatními výsadní postavení, vyčlenila jsem ji zvláště. Pro lepší porozumění biblickým textům jsem použila její ekumenické vydání s poznámkami a vysvětlivkami, které je psáno jasným a popisným jazykem.²

Druhá skupina pramenů čítá edice a překlady spisů prvních církevních otců³ a listy⁴. Patří do ní gnostické a apologetické spisy a první teologické spisy, jimiž se autoři vyhraňují vůči mnoha vznikajícím heretickým proudům. Všechny tyto spisy jsou psány řecky, přestože jsou oficiálně vedeny pod latinskými názvy. Použila jsem proto většinou jejich překlady v anglickém jazyce. Do řecké skupiny však nepatří Tertulián, který je tvůrcem latinského dogmatického slovníku. První otcové se zabývali základními teologickými otázkami a snažili se blíže vysvětlit úlohu Ježíše Krista a definovat vztahy v Trojici. Spíše než o přesné definice se ale jednalo o myšlenkový náhled na úlohu Boha Otce a Syna jakožto stvořitele. Problematice Ducha svatého se věnuje více až Origenes, který je obecně považován na největšího z řeckých otců. Do stejné skupiny jsem zařadila i již výše zmíněné Athanasiovy listy, neboť pojednávají o událostech před nicejským koncilem roku 325. Jedná se o zápisy z doby, kdy Athanasios byl jáhnem alexandrijského biskupa Alexandra a zahrnují první reakce na Areiovy výstupy ohledně Melitiova schizmatu v Alexandrii. U celé

¹ Viz PLATON. *Timaios*, přeložil NOVOTNÝ, František. Praha 1996, PLATON. *Ústava*. přeložil NOVOTNÝ, František. Praha 2005, Aristoteles. *Metafyzika*. Praha 2009.

² BIBLE, český ekumenický překlad. Praha 2008.

³ IRENEJ Z LYONU. *Adversus haeresis*. Kniha II., kap. 28. In: BELLINI, E.(ed.) IRENEO DI LIONE. *Contro le eresie e gli altri scritti*. Milano 1981; JUSTIN Mučedník. *Apologie II. Římskému senátu*, kap. 8. In: Albocicade (archiv pramenů), kolektiv autorů. *Oeuvres de Saint Justin*, Paris 2009; ORIGENES. *De principiis*. In: SIMONETTI, M.(ed.) *I principi*. Torino 1968; HIPPOLIT ŘÍMSKÝ. *Contra Noetum*. In: BUTTERWORTH, R. (ed.) *Heythrop monographs*. London 1977; Tertulián. *Adversus Praxeus*. Kniha III. Kap. 2. In: MORESCHINI, C. (ed.) *Opere scelte di Tertulliano*. Torino 1974.

⁴ ATHANASIOS. *Contra Arianos*. In: OPITZ, Hans G (ed.). *ATHANASIUS. Werke*. Berlín 1935.

této skupiny není nutné studovat věrohodnost pramenů, neboť se spíše než cokoli jiného jedná o úvahy, popřípadě kritiku Písma. Totéž však nemůžu tvrdit o listech tzv. Athanasiovy sbírky, která čítá i listy biskupa Alexandra, o nichž se obecně považuje, že je psal Athanasios. Zejména citace a argumenty proti ariánům musím dokládat sekundární literaturou už jen proto, že oba autoři považovali Areia za heretika již od samého počátku a jejich parafrázování Areiových výpovědí tak může být značně zkreslené. Z hlediska dogmatiky a církevní politiky se však jedná o velmi cenný pramen.

Pro vývoj po nicejském koncilu jsem čerpala z další skupiny pramenů, které zahrnují teologické spisy z let 325-381⁵ a první pokusy o sepsání dějin křesťanství, mezi něž bezesporu patří nejvýznamnější dílo Eusebia z Kaisareie, *Církevní dějiny*⁶ a *Život Konstantinův*⁷, které velebí Konstantina jako zachránce církve a jež přeložil svatý Jeroným z řečtiny do latiny. Jako dostatečný pramen k tématu považuji i církevně-historické spisy, Ammianus Marcellinus⁸ a soubor *Excerpta Valesiani*⁹. Ammianus Marcellinus shrnuje dějiny od prvního do čtvrtého století a zaměřuje se na kontakty Germánů a Říma na severní hranici. Přidává též obecné dějiny římské říše.

Z doby po konstantinopolském koncilu pocházejí díla převážně církevně-historická: Sozomenos¹⁰, Philostorgios¹¹, Socrates Scholasticus¹². Až na Philostorgia ariána se jedná o díla církevních hodnostářů nicejského vyznání, pro pasáže, kde jsem tyto prameny citovala však jejich nicejské či ariánské vyznání nehraje příliš velkou roli (spíše jen popis událostí). Do tohoto posledního období také spadá mnoho latinských církevních otců, jejichž díla cituji a kteří jsou autory mnoha teologických

⁵ ATHANASIOS. *De Synodis, Contra Arianos, De Decretis*. In: OPITZ, Hans G. *ATHANASIOS. Werke*. Berlín 1935.

⁶ EUSEBIOS. *Historia ecclesiastica*. In: SCHAFF, Philip, WACE, Henry. ed., *Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. New York, 1890.

⁷ EUSEBIOS. *The Life of Constantine*. In: Samuel Bagster and Sons ed., *Ecclesiastical history*. London 1855.

⁸ AMMIANUS MARCELLINUS. *Historia romana*. [online]. Projekt Gutenberg, přeložil Yonge C.D. 2000 [cit. 2013-04-24] <<http://www.gutenberg.org/files/28587/28587-h/28587-h.htm>>. Edice vyšla i v českém překladu Josefa Češky *Dějiny římské říše za soumraku antiky* roku 2002.

⁹ ANONYMUS VALESIANI. [online]. Projekt Corpus scriptorum latinorum, ed.: MOMMSEN, Theodor. *Chronica Minora I 1985* [cit. 2013-04-20] <http://www.forumromanum.org/literature/excerpta_valesianax.html>.

¹⁰ SOZOMEN. *Historia ecclesiastica*. Kniha I, Kap. 17. In: Sozomen. *Ecclesiastical history*. Přeložil Walford E. London 1855.

¹¹ PHILOSTORGIUS. *Historia ecclesiastica*, ed. Photius, angl. překl. ed. Walford, Edward. London 1855.

¹² SOCRATES. *Historia ecclesiastica*. [online]. Revidováno prof. Zenos A.C. [cit. 2012-05-12] <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf202.html>>.

spisů: Aurelius Augustinus¹³, Orosius¹⁴, Hilarius z Poitiers, Martin z Toursu, Isidor ze Sevilly. Objevují se také první prameny naznačující pokusy o sepsání historie národů, což souvisí se vznikem prvních státních celků mimo území impéria (Theodoret¹⁵, Zosimos, Řehoř z Toursu¹⁶, Johannes Biclarensis, Isidor ze Sevilly¹⁷, Cassiodorus¹⁸, Jordanes¹⁹, Prokopios²⁰, Paulus Diaconus²¹). Díky užšímu rozsahu práce jsem však čerpala pouze z některých. Podrobnější obsah těchto pramenů se pokusím přiblížit v druhé kapitole, která pojednává o vývoji nauky a myšlení. Historická díla z této doby dále porovnávám zejména v kapitole III a IV.

Mnoho z pramenů se dnes již nachází v editovaných on-line verzích na internetu, v seznamu zdrojů jsem uvedla ty stránky, které jsem použila pro jejich studium. Jedná se o ověřené webové stránky, které jsou revidovány historickými či teologickými autoritami.

Co se týče překladu pramenů do různých jazyků, používala jsem převážně zahraniční překlady. Jsem si vědoma, že mnoho z citovaných pramenů bylo přeloženo do českého jazyka (Jordanes, Sozomen, Eusebius, Ammianus Marcellinus...), ale pro své studium jsem zvolila komentované překlady edic většinou v anglickém jazyce, neboť jsou opatřeny podrobným poznámkovým aparátem k dostatečnému vysvětlení okolností. Vždy jsem se snažila srovnat odkazy s původním textem edic v originálním jazyce (řečtina, latina).

Literaturu musím předně rozdělit do skupin podle tematického zaměření. Díla zde nebudu zde uvádět chronologicky, neboť se domnívám, že je to pro studium tohoto tématu nepodstatné. Předně proto, že pokrok studia ariánské otázky není podle počtu vydaných monografií za posledních padesát let až tak výrazný. Existuje poměrný

¹³ AURELIUS AUGUSTINUS. *Vyznání*. Kalich 1996.

¹⁴ OROSIUS. *Historiae adversus paganos*. In: OROSIUS. The seven books against the pagans. Přeložil Deferrari, Roy J. Washington 1964.

¹⁵ THEODORET. *Historia ecclesiastica*. In: Samuel Bagster and Sons ed. *Greek ecclesiastical historians of the first six centuries of the christian era V*. London 1863.

¹⁶ ŘEHOŘ Z TOURSU. *Historia francorum*. GREGORIUS VON TOURS. *Zehn Buecher frankische Geschichte*. Přeložil Wattenbad W., Leipzig 1878.

¹⁷ ISIDOR ZE SEVILLY. *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. In: MIGNE Jacques-P.(ed.). *Patrologia latina*. Paris 1855.

¹⁸ CASSIODORUS. *Epistulae*. [online]. Projekt Corpus scriptorum latinorum, ed.: MOMMSEN, Theodor. 1894 [cit. 2013-04-20] <<http://www.thelatinlibrary.com/cassiodorus/epist.shtml>>.

¹⁹ JORDANES. *Getica*. In: MIEROW Charles. *The gothic history of Jordanes*, Oxford 1915.

²⁰ PROKOPIOS De Bellus. In: PROKOPIOS. Wars. Přeložil DEWING, H.B. Cambridge 1979.

²¹ PAULUS DIACONUS. *Historia langobardorum*. Přeložil FOULKE, William D., History of Lombards. Philadelphia 1907.

nesoulad mezi literaturou zabývající se přímo arianismem a literaturou sekundární, týkající se například germánských kmenů nebo římského impéria. V českém okruhu se arianismem jako takovým zabývá okrajově především sekundární teologická či historická literatura²², na rozdíl od zahraničních autorů, jichž je v porovnání s českými nadbytek.²³ Většinu tvoří monografie o ariánství či ariánské kontroverzi v kontextu dobových církevních dějin²⁴. Sekundární zahraniční literatury je rovněž k dispozici celá řada, a to zejména v anglickém a německém jazyce.²⁵ Mnoho zahraničních autorů se zabývá přímo dějinami germánských kmenů nebo raným křesťanstvím ve vztahu k římskému impériu.²⁶

Z českého okruhu autorů jsem pak vybrala předně ty autory a díla, které se zabývají vývojem pozdně antických a raně středověkých dějin²⁷ a historie stěhování národů nebo historie Germánů²⁸. Pro doplnění věroučných témat jsem vybrala teologické spisy Ctirada Václava Pospíšila, jež shrnují vývoj trinitárního dogmatu. Autor mě též inspiroval při výběru pramenů raně křesťanských otců. Monografie ohledně ariánství na českém poli svým množstvím výrazně zaostávají za světovou

²² POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, Kostelní Vydří 2007; POSPÍŠIL, Ctirad V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Kostelní Vydří 2006; DOLEŽAL, Stanislav. *Interakce Gótů a římského impéria ve 3.-5. století n. l.* Praha 2009; BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003; ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. Praha 2000; PICKOVÁ, Dana.- DRŠKA, Václav. *Dějiny středověké Evropy*. Praha 2004; DRŠKA, Václav. *Dějiny Burgundska*. České Budějovice 2011.

²³ COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005; COLLINS, Roger. *Keepers of the keys of heaven. History of the papacy*. London 2009.

²⁴ RUBENSTEIN, Richard E. *When Jesus became God*. New York 1999; SIMONNETTI, Manlio. *La crisi ariana nel IV secolo*. Řím 1975; WILLIAMS, Rowan. *Arius, heresy and tradition*. Grand Rapids 2002; FRIEND, William H.C. *The rise of christianity*. Augsburg 1984; HANSON, Richard P.C. *The search for the christian doctrine of God, the arian Controversy*. Edinburgh 1988; MÖLLER, Johann A. *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit.* Berlin 2010; NEWMAN, John H. *The arians of the fourth century*. Herefordshire 2001; PFEILSCHRIFTER, Georg. *Der Ostenkönig Theodorich der Grosse und die katholische Kirche*. Münster 1896. Poslední v řadě staví ariánství do konfliktu s katolickou církví v Itálii za Theodorichovy vlády a podle P. Amoryho je poslední monografií, která se tímto sporem zabývá. I proto jsem se rozhodla ji k literatuře zařadit.

²⁵ BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*, Massachusetts, 1987; COLLINS, Roger. *Keepers of the keys of heaven. History of the papacy*. London 2009; HAZLETT, Ian. *Rané křesťanství*. Brno 2009; HEATHER, Peter. *Gótové*. Praha 2002; MARTROYE, Francois. *L'occident a l'époque byzantine*. Paris 1904; MEIER, Mischa. *Justinián*. Červený Kostelec 2009; REES, Roger. *Diocletian and tetrarchy*, Edinburgh 2004; FRIEND, William H.C. *The rise of christianity*. Augsburg 1984; TOYNBEE, PERKINS, J. *The shrine of St. Peter and the vatican excavations*. Londýn 1956.

²⁶ COLLINS, Roger. *Visigothic Spain 409-711*. Oxford 2004; AMORY, Patrick. *People and identity in ostrogothic Italy (489-554)*. Cambridge 1997; THOMPSON, Edward A. *The visigoths in the time of Ulfilla*. Oxford 1966.

²⁷ BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003; ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. Praha 2000; PICKOVÁ, Dana.- DRŠKA, Václav. *Dějiny středověké Evropy*. Praha 2004.

²⁸ DOLEŽAL, Stanislav. *Interakce Gótů a římského impéria ve 3.-5. století n. l.* Praha 2009; DRŠKA, Václav. *Dějiny Burgundska*. České Budějovice 2011; BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Attila*. Praha 2003; BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003.

literaturou. Přesto jsem při koncepci práce zohledňovala především autory české, k detailnějšímu rozboru ariánství jsem pak přihlédla k pramenům a zahraniční literatuře. K dovysvětlení některých společenských jevů jsem použila zahraniční českou filosoficko- antropologickou literaturu.²⁹

Na závěr bych chtěla ještě uvést několik slov k terminologii. Řecké výrazy jsem konzultovala s filosofickým slovníkem prof. Sokola, který je výkladový, snažila jsem se tedy o dostatečné doložení etymologie takových pojmů, pro které je jejich odvození ve vztahu k tématu důležité.

Komplikace se objevily u vlastních jmen, u nichž jsem se snažila dodržet následující postup. Pro vlastní jména v českém jazyce zažitá (panovníci a světci či církevní otcové) jsem užívala jejich počestlý název. U ostatních osobností jsem se pokusila sledovat jejich původ a psát jejich jména pokud možno s původní koncovkou: řecký okruh- s koncovkou „-OS“, latinský okruh s koncovkou „-US“. Inspirovala jsem se českými historickými výše jmenovanými texty, ovšem nepodařilo se mi mezi různými autory či překladateli nalézt jakoukoli přesnou analogii v psaní cizích vlastních jmen.

²⁹ ARMSTRONG, Arthur H. *Filosofie pozdní antiky*. Praha 2002; BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha 2005; CORETH, Emmerich. *Vom Sinn der Freiheit*. Innsbruck – Wien; FRAZER, James, G. *Zlatá ratolest*, Plzeň 2007; IWANKA von, Endré. *Platón christianus*. Praha 2003; MURPHY, Robert, F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha 2006; SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka. Slovník filosofických pojmů*. 6. vyd. Praha 2010.

2 Evropa na prahu středověku

Konec antických dějin a posun Evropy k středověkým dějinám je dodnes přesně neurčitelný. Obecně se v evropských dějinách jako předěl antiky a středověku považuje období, kdy se římská říše ocitla v hluboké krizi, ke které přispěly navíc etnické přesuny označované dnes jako stěhování národů. Pozvolná nutnost reorganizace římské říše, jež vrcholila za vlády císaře Diokleciána (284-305), se stávala stále více aktuální díky obrovskému rozsahu opanovaného území, které nešlo již pod jednou ani dvojitou vládou udržet. Aby bylo možné tak obrovský územní celek spravovat, vláda musela být rozdělena do čtyř sfér vlivu.³⁰ Ani římská tetrarchie, která byla ustanovena za Diokleciánovy vlády, nebyla schopna zabránit prohlubujícím se rozdílům mezi Západem a Východem. Nedostávalo se prostředků na udržení kompaktní armády a císaři museli začít využívat vojenských služeb germánských kmenů na hranicích říše, aby zabránili zároveň jejich expanzi a také jako výpomoc proti největšímu nepříteli – sasánovské Persii. Postupně tak docházelo k barbarizaci římské společnosti ještě dříve, než došlo k jejímu definitivnímu rozkladu.

Nemalou roli v proměně antické společnosti sehrálo také rychle se šířící křesťanství. Římský svět stál na helénských základech, díky nimž křesťanství mohlo získat velmi početnou míru přívrženců. Helénská kultura čerpající svůj myšlenkový původ z antické filosofie a pohanství byla značnou měrou ovlivněna i hebrejskou tradicí, neboť židé tvořili též velkou část populace.³¹ To vše mělo vliv na kulturní základnu, na níž se zrodilo nové náboženství – křesťanství.

Výsledkem syntézy kulturního vývoje a existenční krize společnosti se římský svět ocitl za hranicí své bývalé slávy a postupně touto proměnou přešel do nejdelší fáze svých dějin, středověku. Téměř veškerá vzdělanost a kultura se soustředila na východě impéria, zejména po přenesení metropole císařem Konstantinem do nového centra, Konstantinopole. Západ byl roku 330 de facto odříznut od centra dění a na návrat své slávy si musel ještě několik staletí počkat. Vzdělanost se soustřeďovala blíže nové metropoli a přímo souvisela s utvářením křesťanské věrouky, do které

³⁰ K problematice správy římské říše na sklonku třetího století více viz ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. Praha 2000.

³¹ K problematice náboženství v pozdně antické římské říši viz HORBURY, William. *Židovská dimenze*. In: HAZLETT, Ian. ed. *Rané křesťanství*. Brno 2009, s. 43.

nezadržitelně začala v druhém desetiletí čtvrtého století zasahovat světská moc císaře.³²

2.1 Křesťanství na počátku čtvrtého století

Před vypuknutím Diokleciánova pronásledování (303-312) byli křesťané poměrně stabilní menšinou, ačkoli chápání křesťanské věrouky nebylo v rámci římské říše zcela stejné. Největší hrozbu pro císařství představovalo zřejmě veřejné odmítání přijímání oběti za císaře a zavrhování imperiálních božstev. Přijmout křesťanského jediného Boha znamenalo, že se nikdo nemohl zúčastnit jakýchkoli jiných obřadů. V důsledku tohoto veřejného odmítání pohanských rituálů se mohli křesťané jevit jako zrádci, což se ukázalo jako jeden z nejvážnějších problémů. Odmítnutím oběti zavrhoval člen společnosti nejen pohanského boha, ale především celou komunitu, jelikož obřady byly příležitosti, u kterých římská společnost dávala najevo svoji soudržnost pod ochranou císaře. Nárůst a obliba křesťanství musela být tedy pro imperátora přinejmenším znepokojivá.³³

Císař Dioklecián byl po svém nástupu na trůn v roce 285 odhodlán reformovat říši. I z výše uvedených důvodů se musela reorganizovat státní správa. Skupinám, které nevyznávaly oficiální náboženství, byl dříve přidělen dohlížitel z jejich vlastních řad, který hlídal jejich dobré chování. Dioklecián však začal razit poněkud agresivnější politiku pronásledování. Paradoxně toto pronásledování ještě více stmelilo křesťanskou komunitu, neboť společná památka obětem perzekuce napomáhala větší soudržnosti jejich členů.³⁴ Až v roce 311 císař Galerius (305-311) pochopil, že tato antikřesťanská politika je vzhledem k narůstajícímu počtu věřících kontraproduktivní,

³²EUSEBIUS. *Vita Constantini*. Kniha III, kap. 10- 66. In: Samuel Bagster and Sons (ed.,překlad) *Ecclesiastical history*. London 1855, s. 122-176. Více k postavení císaře v křesťanském státě také BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*, Massachusetts, 1987, s. 191-261.

³³ Obecný názor na promítání náboženství do společenských vztahů viz MURPHY, Robert,F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha 2006, s. 175, dále také konkrétní příklady funkce přijímání oběti za společnost viz FRAZER James, G. *Zlatá ratolest*, Plzeň 2007, s. 519-528

³⁴ REES, Roger. *Diocletian and tetrarchy*, Edinburgh 2004 s. 119-126

a vydal toleranční edikt. Zastavil tak více než osmileté pronásledování křesťanů uvnitř říše.³⁵

Církevní systém se rozvíjel de facto paralelně vnitřnímu římskému uspořádání. Biskup spádového města byl nadřazeným celé oblasti- patriarcha. Jemu byl nadřazen biskup hlavního města- metropolita. O vymezení těchto sfér vlivu se jednalo mimo jiné na koncilu v Nikaii, ačkoli se jednalo spíše o jejich potvrzení současného stavu, který od cca roku 200 určoval následující církvi metropole: Alexandrie (Egypt, Libye, Antiochie, Frygie, Killiki, Efes), Kartágo (Afrika, Numidie) a Řím (Itálie, Sardinie, Sicílie). Výsadní místo zaujímal po r. 330 konstantinopolský biskup. Biskup měl funkci dohlížetelskou, rozhodoval o správnosti sporné nauky, zasahoval při individuálních sporech, plnil prosby o pomoc. Biskup měl být zároveň tím nejčistším celého společenství, proto byl vůdčí postavou společné modlitby.³⁶

Církevní společenství si zprvu udržovaly charakter rodiny. Zaměstnávaly služebníky, muže i ženy, kteří vypomáhali při společném jídle nošením nádobí a mimo jiné oblékali uchazeče ke křtu. Ze slova „služebník“ – *diaconos* (διάκονος) se stal diákon, neboli jáhen. Tito jáhni mohli mnohdy získat větší moc, než sami biskupové, protože tím, že plnili funkci sekretářů, věděli o všem dění v diecézi.³⁷ Kromě biskupů byli v obci ještě presbyteri, neboli starší, kteří rovněž vystupovali po boku biskupa a stávali se jeho rádci.

Po legalizaci křesťanství se církev stala součástí běžného života a ztratila tak svou mystickou funkci během rituální obřadů (zasvěcování do tajemství eucharistie, mystické křestní obřady atd.). Ty již byly více veřejné a prováděly se v takové míře, že zcela ztratily svůj okultní charakter tajemství zasvěcení. Křest se stal spíše praktickou záležitostí. Tajemná moc boží milosti však nevymizela, přenesla se do jiné sféry – na ostatkové kultury, jež souvisely zejména se zázračným uzdravením. Obzvláště po četných násilnostech během Diokleciánova pronásledování byly jeho obětem stavěny svatyně a mučedníci se stali důvodem zbožných obřadů. Jelikož se státní církev musela držet jistých pravidel, byly od Konstantinových dob zavedeny významné křesťanské svátky, které byly zřejmě z praktických důvodů nastaveny na

³⁵ EUSEBIOS. *Historia ecclesiastica*. In: SCHAFF, Philip, WACE, Henry. ed., *Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. New York, 1890.

³⁶ COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 48.

³⁷ Necht' slouží jako příklad nicejská doba, v níž všechny důležité debaty a listy biskupa Alexandra vydával jeho jáhen, Athanasios – viz další kapitola.

dny pohanských slavností zimního a letního slunovratu. Tímto dostal čas císařského roku novou, posvěcenou dimenzi.³⁸

2.2 Vývoj nauky a myšlení

Křesťanství se v průběhu století myšlenkově proměňovalo a navazovalo na helénskou vzdělanost i základní filosofické i religionistické proudy, které se střetávaly ve východní části říše a do značné míry ovlivňovaly vývoj křesťanské nauky. K pochopení vývoje křesťanských náboženských směrů je však třeba shrnout hlavní principy antické filosofie.

Bezesporu celou řeckou i pozdější filosofii ovlivnil již Platón svými dialogy o vzniku světa, společnosti, fungování obce a zejména o nauce idejí a ideového světa. Jeho filosofie nepoznatelné nejvyšší ideje Dobra bývá spatřován i v křesťanské nauce.³⁹ Kromě Platóna se v křesťanství objevují rovněž další vlivy antiky, jako stoicismus, židovsko-filosofické myšlenky Filónovy, novoplatonismus a gnóze, které se staly předmětem bádání prvních církevních otců. Abychom si tyto vlivy mohli přiblížit, musíme chronologicky začít tím, co ovlivnilo utváření křesťanské nauky nejvíce, a tím je platónská filosofie.⁴⁰

Platónova filosofie hledání pravdy láskou k moudrosti obsáhla od vysvětlení vzniku světa po genetiku snad všechny základní ontologické otázky. Platónovy zásadní myšlenky ve spisech *Timaios* a *Ústava* se zabývají vznikem světa a jsoucna a snaží se hledat odpovědi na jejich původce.⁴¹ Svět idejí a idey Dobra je světem

³⁸ HALL, Stuart G. *Církevní úřady, uctívání a křesťanský život*. In: HAZLETT, Ian, ed.. *Rané křesťanství*. Brno 2009, s. 98-105.

³⁹ Viz PLATÓN. *Timaios*, přeložil NOVOTNÝ, František. Praha 1996, PLATÓN. *Ústava*, přeložil NOVOTNÝ, František. Praha 2005. O vlivu platonismu na křesťanskou nauku též DODDS, Eric R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Praha 1997, IWANKA von, Endré. *Platón christianus*. Praha 2003.

⁴⁰ Paralelám a vlivu antického myšlení je věnován filosofický spis IWANKA, Endré. *Platón christianus*, Praha 2003.

⁴¹ Pro srovnání zde uvádím Platónův text, viz PLATÓN. *Ústava*. Kniha VII.Kap.3., přeložil NOVOTNÝ, František. Praha 2001: „*Tento tedy obraz, milý Glaukóne, připojme celý k tomu, co bylo řečeno nahoře: prostor jevící se zraku jest jako ten žalární příbytek a světlo ohně v něm hořícího je síla slunce; k tomu pokládej výstup nahoru a dívání se na věci nahoře za vzestoupení duše do pomyslné oblasti a nechybíš se mého mínění, když si je přeješ slyšeti. Bůh sám ví, zdali jest pravdivé. Nuže, jak já to vidím, jest to tak: v oboru poznání spatřuje se na konci, a to jen stěží, idea dobra, když však jest spatřena, jest o ní souditi, že ona jest všemu původcem všeho pravého a krásného, neboť i ve světě*

nejvyššího bytí. Lidé nemají šanci ho myšlenkově obsáhnout, ani poznat. Mají jen možnost pokoušet se ho nahlížet, a to odpoutáním se od běžné zkušenosti. Každé jsoucnost na zemi je podobné nositeli své ideje, který je jeho předobrazem. Poznávání idejí, ačkoli se sami nezjevují ve své plné pravdivosti, nýbrž ve svém obráceném obraze, je jen rozvzpomínání se na preexistenci a ne každý může tohoto stavu myslí dosáhnout. Nejvyšší ideou je idea Dobra (*agathón- αγαθόν*), kterou můžeme nahlédnout pouze prostřednictvím idey Pravdy (*alétheia- αληθεια*). Platónský svět je jakoby trojúhelníkem, kdy na vrcholu stojí idea Dobra, a na obou koncích jeho základny je člověk a příroda. S touto pozemskou sférou souvisí tělesnost, kterou rozumíme způsob, jímž se zjevujeme smyslům ostatních. Jak ale naše zjevení vnímáme? Smyslovostí. Naše smysly určují, jak vnímáme zjevení ostatních jsoucností nebo ostatního bytí. Lidé, obdařeni rozumem, si pletou často smyslový hmotný svět s jeho ideovým vzorem. Je třeba však myslet na to, že idea a ideální bytí nikdy nemůže být napodobeno ve své plnosti, ve své podstatě (*ousia- ουσία*), už jen proto, že je ideální ze samého významu tohoto slova, tedy dokonalé ve všech směrech.⁴²

V Timaiovi hovoří Sokrates se svými žáky o vzniku světa a jeho historii. Tvrdí, že svět je stvořen podle plánu tvůrcem Demiúrgem (*δημιουργος*), který jej vytváří podle vzorů idejí. Vytváří je z abstraktu – látky, beztvaré hmoty, které dává smysl a tvar. Člověk byl stvořen jako nejvyšší nápodoba stvořitele, jež je obdařen tvořícím rozumem – moudrostí (*areté- αρετη, sofia- σοφια*, lat. virtus), která je usídlena v hlavě, statečností (*areté- αρετη*), která se usídlila v srdci a žádostivostí (*sofrosyné- σωφροσύνη*), která sídlí v podbříšku. To jsou zároveň i tři složky Platónovy duše - spravedlnosti, která spolu s tělem – látkou dává jsoucnům smysl.⁴³ Platón v dialogu O Duši také dělí stavy duše, které rozlišuje na opravdový rozum – myšlení (*epistémé-*

viditelném zrodila světlo a jeho pána, slunce, i v oboru pomyslném, kde jest sama paní, poskytla lidem pravdu a rozum; ji musí spatřiti ten, kdo chce rozumně jednati, ať v soukromí, ať v obci.“

⁴² PLATÓN. *Ústava*. Kniha VIII., s. 249, přeložil NOVOTNÝ, František. Praha 2001.

⁴³ Více o Platónově pojetí duše viz PLATÓN. *Faidón*, přeložil NOVOTNÝ, František. Praha 2005, s. 39: „*Jest pak jádro toho, co hledáš, tohle; žádáš, aby bylo dokázáno, že naše duše je nezničitelná a nesmrtelná, sice že bude nerozumná a pošetilá ta nebojácnost muže, filosofa, který máje zemřítí se nebojí a soudí, že se bude mít na onom světě mnohem lépe, než kdyby zemřel proživ život jiným způsobem. Ale ukazovati, že duše je něco silného a božského a že byla ještě dřívě, nežli jsme se my stali lidmi – to všechno, jak pravíš, může bez překážky ukazovat ne nesmrtelnost, ale že duše je něco věkovitého a že dřívě kdesi byla nevýslovně dlouhý čas a že znala i dělala velmi mnoho věcí; avšak jistě že přes to všechno nebyla nic nesmrtelného, nýbrž právě to, že přišla do lidského těla, bylo jí počátkem zkázy, jakoby nemoc; a v útrapách prý žije tento život a končíc jej v tak zvané smrti že hyne.“*

επιστημη) a každodennost, praxi, samozřejmost či také mínění (doxa- δοξα).⁴⁴ Již zde můžeme vidět náznaky, které se nápadně blíží některým křesťanským myšlenkám.

Platónův žák Aristotelés se od svého učitele naučil „lásce k moudrosti“ (*filosofia*- φιλοσοφία), ovšem protknul ji zcela jinými stavebními prvky, nežli jeho učitel. Vzpomeňme, že za pozemskou nauku o bytí (meta-fyzika) si vysloužil titul bezbožníka a byl vykázán po smrti svého žáka, Alexandra Makedonského, do exilu na ostrov Euboiia.⁴⁵

Aristotelés postupoval ve svých myšlenkách zcela logicky (logika = nauka o Logu). Vše to, co se vymykalo běžnému bytí či pozorovatelnému jsoucnu, a přesto zaznamenanému, že se děje, začal říkat metafyzika (*meta-fysis* = nad přírodou). Nepodceňoval tak smyslové vnímání a naopak vyzdvihoval zkušenost (*empeiria*- εμπειρια). Čistě rozumovým úsudkem tak za pomoci LOGIKY došel k deseti nejvyšším pojmům, které znázorňovaly tyto kategorie: Substance (podstata, podstatné jméno), kvalita, kvantita, relace, kdy, kde, poloha, vlastnictví, činnost, trpnost. Celá středověká filosofie čerpala z Aristotelových logických řetězců eliminačních úsudků, aby tak vytvořila empirický důkaz existence jakéhokoli jsoucnu. Tato logika, čistě nominální, tak u Aristotela tvoří empirický protiklad platónské ideové „teologii“.⁴⁶ Touto logikou chce překonat dualismus transcendentality ideového světa se světem každodenní zkušenosti. Oproti svému učiteli se snaží dokázat, že podstata věcí spočívá v nich samých. Každé jsoucnu je možné, nachází se tedy ve stavu možnosti a k uskutečnění této možnosti dojde až skrze formu. Aby mělo jsoucnu formu, musí být formováno z látky, která jako každá hmotná realita klade odpor. To znamená, že každé jsoucnu díky tomuto odporu je méně dokonalé, resp. ne zcela dokonalé, jen podobné dokonalosti. Toto uskutečnění cíle (*telos*- τέλος) se nazývá *entelecheia* (εντελεχεια).⁴⁷ Aby ovšem mohlo dojít k tomuto uskutečnění, jak praví Aristoteles ve

⁴⁴ O mínění a vědě viz PLATÓN. *Faidón*, přeložil NOVOTNÝ, František. Praha 2005, s. 40. Odtud *Ortodoxa* = pravé mínění.

⁴⁵ Nikoli vzdálená je paralela s osudem presbytera Areia, zakladatele arianismu, který byl pro své názory, jak dále v textu uvidíme, několikrát exkomunikován z křesťanské komunity. Považovala jsem za důležité uvést alespoň nástin Platónovy a Aristotelovy filosofie ve vztahu k tomu, co se později bude týkat bezprostředně vývoje dogmatu a christologie. Areios v tomto případě uvažoval příliš empiricky.

⁴⁶ Zde není myšlena teologie jako věda o Bohu, ale jako přemýšlení o transcenci a jeho přijetí v úvahu.

⁴⁷ Pokud tuto teorii aplikujeme na vztah Bůh Otec- Syn, pak Kristus- Logos se vtělil do člověka, tato „lidská podoba- lidská látka“ Boha je tedy podle aristotelovské nauky méně dokonalá, nemůže tedy mít stejnou podstatu jako Bůh Otec, který není z žádné látky, neboť je formou všech

své dvanácté knize metafyziky, každá látka potřebuje impuls, který jí přinutí klást odpor.⁴⁸ Tento impuls musí mít tedy kauzálně nějakého hybatele, která ho udá. Tento hybatel musí být sám nehybný a původní (hybnost, jakožto vlastnost hmatatelného jsoucna, je nedokonalá) a tudíž, jelikož je první, musí být hybatel dokonalý (*protón kinón akíneton*⁴⁹ - πρωτόν κινόν ακίνετόν). Tento *protón* musí být tedy formou všech forem, čirým uskutečněním a zároveň čirou myslí.⁵⁰

Odvozují tedy z Aristotelova výkladu, že tento hybatel, chceme - li prvotní impuls, dokonalá bytost či bůh, je oproti Platónovi bližší lidem. Není tak neproniknutelný, jako svět idejí, a proto je součástí každého z nás. My mu dáváme smysl a on zase dává smysl nám. Tohoto boha zakouší člověk prostřednictvím duše (která je jeho hybatelem), která je řízena duchem (*nús-voũς*).

Tímto krátkým filosofickým exkurzem jsem chtěla naznačit výraznou paralelu: ve sporu platónské a aristotelovské filosofie lze vyčíst náznaky opozit, která lze paralelně připodobnit křesťanského sporu o ortodoxní víru, která se odehrála o několik století později a která vypukla na území kulturně poznamenaném těmito tradicemi.

Téměř dvě století po narození Krista se objevil nový filosofický směr, který se snažil navrátit k myšlenkám Platóna, ovšem byl již zčásti ovlivněn aristotelismem. Za své hlavní působiště si vybral úrodnou deltu Nilu, aby se skrze jména jako Ammónios Sakkas a Plotin proslavil později jako novoplatonismus.

Tento pokus o vzkříšení Platónových myšlenek byl však velmi razantně ovlivněn právě aristotelovskou tradicí a jedná se vlastně o syntézu těchto dvou směrů – Platónovy idey Dobra v rukách aristotelovského nominalismu.⁵¹

Platónské Dobro samo je zde aristotelovským hybatelem, ze kterého jeho idealita pouze přetéká – vyzařuje – emanuje (jako světlo, jako slunce)⁵². Vyzařování se

forem. Proto pouze Otec může být dokonalý. Tento postup připomíná Areiovu argumentaci proti soupodstatnosti Otce a Syna, kterou naznačím v další kapitole. Tato paralela mezi Areiovým uvažováním a vlivem aristotelismu si zaslouží další rozsáhlé filosofické komparativní bádání, proto zde není prostor se jím nijak šířeji zabývat.

⁴⁸ Aristoteles. *Metafyzika*. Kniha IX, XII. 1072b19-21, s. 325.

⁴⁹ Překlad – prvotní nehybný hybatel.

⁵⁰ Aristoteles. *Metafyzika*. Kniha XII. 1072b19-21, s. 325.

⁵¹ STEAD, Christopher. *Řecký vliv na křesťanské myšlení*. In: HAZLETT, Ian, ed.. *Rané křesťanství*. Brno 2009, s. 165.

odehrává v několika stupních a tento přístup již překračuje prostou metafyziku prvotního hybatele. Rozvíjí ji. Prvním stupněm je mimočasová emanace – božský duch, který není bohem samým, ale souhrnem všech idejí a pravzorů. Dalším stupněm je svět duševna, vyzářování duše světa a posledním stupněm emanace jsou jednotlivé duše bytostí, které mají účast na duši světa. Nejvyšší blaženosti dosáhne duše opětovným sjednocením s duší světa a svým božským původem.

Tato implementace slov jako je blaženost, vykoupení, spása, splynutí, láska, rozprostření se, jsou výrazy, které bychom u tradičních filosofů nenašli. Pocitové prožívání hledání a nalézání svého místa na zemi je výsledkem až této, mnohem pozdější etapy. Domnívám se, že nemalou zásluhu na tom má hebrejská tradice a znalost hebrejských textů starého zákona, které na lidskou duši nakládají tíhu zodpovědnosti za své vlastní bytí i za bytí ostatních a tím tak přináší do původního filosofického základu platónsko- aristotelovského zcela nový prvek – stav duše, rozpoložení, respekt všeho, co nás přesahuje, a tím určuje náš osud.⁵³

2.2.1 Křesťanská filosofie a přijetí antického myšlení

Na výše uvedených základech stálo myšlení pozdně antického člověka. Zásahem Ježíše Krista však do tohoto světa vstoupil nový činitel – pojem Zjevení a Spásy, se kterým se muselo rané křesťanství vzhledem k předchozí filosofické základně vypořádat a které bylo třeba lidem přiblížit. Helénský svět nepřijal křesťanství bezduše, naopak se ho snažil vysvětlit sobě známými pojmy. Nejednalo se již o myšlenkový výklad vzniku světa, jímž se zabývali výše zmínění autoři, jednalo se o vysvětlení Kristova zázraku, který dal židovskému monoteismu nový intencionální rozměr. Otázky prvních křesťanských otců směřovaly k vysvětlení, kdo byl onen božsky vyhlízející člověk? Jelikož se lidé s tímto Zjevením nedokázali zprvu vyrovnat

⁵² Na alexandrijskou filosofii a kulturu vůbec mělo vliv zejména podnebí a umístění země v tropickém pásu. Každodenní zakoušení Slunce a jeho projevů na zemi se promítlo od egyptského původního náboženství, přes praktický zemědělský život až ve vysvětlení působení Boha. Podle Filóna Alexandrijského člověku však není Bůh poznatelný, je poznatelné pouze podle logické nepopíratelnosti jeho bytí, dle prohlášení „*Jsem, který jsem.*“ (Ex 3,14) Stvořitelské síly emanují- vyzářují z Boha a těmito silám říká Filón Logos- podstata oddělená od Boha nebo boží rozum. Filón byl židovským filosofem, jehož nauka sehrála svou roli při utváření trojičního dogmatu raného křesťanství.

⁵³ Mnoho z novoplatónských myšlenek se odráží právě v Areiově nauce, jak lze vyvodit z úryvků Athanasiových listů *Contra Arianos* v následující kapitole (s. 27).

na úrovni monoteismu, snažili se o vysvětlení – o poznání (gnósis- γνωσις) této události.

Podle gnostiků se platónský „Demiúrgos“ (prostředník stvořitel) ocitl napůl cesty mezi Bohem a stvořením. Tímto demiurgem byl i Kristus, který podle gnostiků opustil Ježíše před křížem. Gnostikové se snažili vysvětlit stvoření jako boj protikladů, proto bylo pro ně nemyslitelné, aby Kristus byl zároveň Bůh i člověk. Brali jeho tělo jako imaginární, nepocházející z lidské matky.⁵⁴ Vývoj raného křesťanství ve vztahu k Synu se začal ubírat dvěma hlavními směry. Směrem k Ježíš – *sarx* (tělo) a směrem k Ježíš- *anthropos* (člověk).⁵⁵ Rozdíl mezi nimi je jasný: ti, co přisuzovali Ježíši schránku – tělo, ať již v negativním nebo pozitivním smyslu, logicky postupně začali inklinovat k subordinacionismu⁵⁶. Ti, kteří se přiklonili k vysvětlení božskosti Krista ve vztahu Ježíš – člověk, pak nevysvětlovali jeho člověčenství jako přijetí schránky, ale jako plné lidství – opět ať již v negativním nebo pozitivním smyslu. Oba proudy mohly lehce sklouznout k extremismu, což se také často stávalo.⁵⁷

Jelikož křesťanství vzniklo na židovských kořenech, nesmíme opomenout ani malý náznak židovské věrouky, která ho ovlivnila. U Židů se syntetizoval staronový pohled na transcendenci, který není již tak odosobnělý jako u Platóna. Každý člověk je spjat s transcendentem a musí ho respektovat za každou cenu. Toto transcendentno, které neumíme přesně pojmenovat, je oním prvním hybatelem, který řídí koloběh života. Bůh je proto zcela svobodný.⁵⁸ na zemi. Proto je třeba ho respektovat a vzdát hold jeho velikosti a transcendenci tím, že se skloníme před jeho slávou a podvolíme mu svůj osud. Odměnou bude blaženost, která se v člověku rozlije po spravedlivém soudu, bude-li konat dobro, jímž se člověk stává podobným Bohu. Jednomu

⁵⁴ Rudolph, Kurt. *Gnóze*. In: HAZLETT, Ian, ed. *Rané křesťanství*. Brno 2009, s. 173.

⁵⁵ POSPÍŠIL, Ctirad V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Kostelní Vydří 2006, s. 74-75.

⁵⁶ Subordinacionismus- nauka o podřadnosti (pod- řád= *sub-ordis*). Etymologie latinského slova kopíruje opět aristotelský princip kategorií. Slovo bylo používáno ve vztahu Otec- Syn, kdy Syn je podřazen Otci. (pozn. aut.).

⁵⁷ Pospíšil (POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, Kostelní Vydří 2007, s. 116) řadí do vyhraněného proudu: *Logos- sarx* (Slovo se vtělilo, Ježíšovo lidství je „pouhou“ schránkou vtělení. Syn tak nemůže dosahovat plného lidství) i ariány, kteří podle něho popírali lidskou duši v Kristu, čímž pak dávali najevo druhotné božství Krista, který přijal, ne-li duši, tedy tělo člověka. Tento akt jasně vypovídá o subordinaci toho, který vstupuje do těla. Slovo začalo existovat v závislosti na svobodné vůli Otce. K proudu *Logos- sarx* by se pak řadili v negativním smyslu i gnostikové, v pozitivním právě ariáni.

⁵⁸ Boží svoboda je ukázkově rozebrána v dílech viz CORETH, Emmerich. *Vom Sinn der Freiheit*. Innsbruck – Wien 1985, s. 92 a SPAEMANN, Robert. *Křesťanství a filosofie v novověku*. In: *Křesťanství a filosofie /velké epochy/*. Praha 1991, s. 56.

spravedlivému Bohu. Hříchem zatížený člověk však nemůže být jeho kopií, neboť to byl také jeho úmysl, aby člověka hříchem od sebe odlišil, a proto hříšní lidé budou spravedlivě potrestáni a čisté lidé spravedlivě odměněni.⁵⁹ V hebrejské myšlenkové tradici se tak nejvyšší bytost – Bůh – stává Bohem s velkým „B“, nevyslovitelným, Jahve, stvořitelem, soudcem spravedlivým k těm, kteří k němu našli ve svém srdci cestu. Tento Hospodin je jediný Pán, který promlouvá ke svým tvorům, je tedy tím způsobem vztahový. Vztah k němu je ale jiný, než je vztah křesťana ke křesťanskému Bohu. Židovský Bůh promlouvá sám ze sebe, kdežto křesťanský Bůh je vztahový meziosobně a opravdově jako každý člověk, kdežto meziosobní vztahovost Boha je v něm samém. Dokud Bůh nebyl vniřně meziosobně vztahový (imanentní Trojice), nemohl být opravdově meziosobně vztahový i navenek (ekonomicky). To je jádrem až křesťanské trinitologie.⁶⁰

Na cestě dotváření křesťanské nauky ve třetím a čtvrtém století však nezanechal stopy pouze Platón, Aristotelés, Plótinos a Filón⁶¹, ale svoji roli sebrala také stoická filosofie, která klade důraz nejen na *Logos* jako světový rozum, který byl později ztotožňován s úlohou Ježíše Krista, ale také na fatalismus. A právě fatalismus, rozšířený zejména na Blízký východ, svěřením se do rukou Boha, osudu, odevzdáním se budoucnosti, byl zlomovým momentem, který, domnívám se, během několika okamžiků transformoval polyteistický svět archetypů na monoteistický svět znovuoobnověného mýtu, který vyškrtl ze světa všechny předchozí stereotypy.⁶² Tento mýtus je žit, je to právě se odehrávající jistota, která mění celá předchozí staletí ve slovo víra. A je to víra, která osvobozuje od strachu, svěřuje se do rukou transcendence, která má „Dobrý“ úmysl.

Jaký je tedy krok od filosofického a hebrejského Boha k Bohu křesťanskému? Zdánlivě nás k tomu vede předložka „v“. Řecký svět, kde se křesťanství šíří, je předmětný. Toto krátké slůvko „v“ je zároveň obrovskou modernitou v monoteistické

⁵⁹ 1. Tim 2,3-4: „*To je dobré a vítané u našeho Spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé byli zachráněni a přišli k poznání pravdy.*“

⁶⁰ POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, Kostelní Vydří 2007, s. 36.

⁶¹ Filón Alexandrijský byl židokřesťanským myslitelem, který spojoval alegorii výkladu Písma s platónskou filosofií a etikou. Mojžíš je představován jako vzor etického chování a filosofického života. (např. *De Vita Moysis*) Byl velmi ovlivněn stoicismem a stoickou etikou aplikoval na Platónovu ideu nejvyššího Dobra. Prosazoval vyznačování tvořivého Logu skrze emanaci přetékaající z Božskosti. (In: ARMSTRONG, Arthur H. *Filosofie pozdní antiky*. Praha 2002, s. 159-187).

⁶² Podrobněji ke křesťanskému obratu času a žitého mýtu viz ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha 2003.

víře. Zatímco Izraelita věří, Řek věří v. Řek je zvyklý věřit v, věří nejenom v Boha, kterého pojmenovává a přisuzuje mu ideální vlastnosti (platónskou ideu Dobra, novoplatónskou emanaci, aristotelovskou kategorii) a „v“ něj vkládá naději na lepší život, prostřednictvím Ježíše Krista, jeho Syna, „v“ kterého věří. A věří také „ve“ vykoupení skrze tohoto Syna, protože na sebe vzal podobu člověka ostatním lidem vlastní, schránku, která sic je platónským hrobem duše, ale zároveň může být nástrojem duševního rozumu – logu, aby mluvila a mohla šířit další naději, poselství a víru. Krokem ke křesťanskému Bohu je vztahovost.⁶³

Křesťanství se ve svých počátcích muselo potýkat s vyrovnáním se vztahu prorokovaného Mesiáše s osobou Ježíše z Nazaretu. Kristus a jeho příchod bývá identifikován se Zákonem, jemuž judaisté připisovali tutéž preexistenci, jaká je v prologu Janova evangelia zdůrazňována v souvislosti se Slovem. Vtělení příslovečné Moudrosti tak splňovalo starozákonní předpovědi.⁶⁴ Jenomže právě opuštění výhradně Otcovského kultu pro spasitelskou úlohu Krista představovalo pro mnohé židy nepřekonatelnou překážku, ačkoli někteří byli schopni přijmout Krista jako mesiáše, i když jen jako naplnění Zákona. Takoví židé přijali Krista jako Mesiáše, ale pouze v jeho plném lidství a jeho božskost jim však zůstala zapovězena.⁶⁵

Před helénistickou kulturou a filosofií se snažili bránit křesťanství apologeté⁶⁶, protože v druhém století byla tato základna ještě natolik silná, že křesťanství vysvětlovala prostřednictvím mytologických prvků a snažila se ho objasňovat. Apologeté si byli vědomi, jak silný vliv mohou tyto směry mezi prostým lidem mít, proto se snažili vysvětlovat víru za použití terminologie, která byla srozumitelná i nekřesťanům. Významnou postavou byl Justin Mučedník, který prosazoval

⁶³ K této mojí myšlence o rozdílu vnímání víry v judaismu a křesťanství se více vyjadřuje Milan Balabán v článku *Víra* publikovaném ve filosofickém časopisu *Reflexe* <<http://www.reflexe.cz/File/balaban-vira.pdf>> na s. 1-3. Vztahovost trojjediného Boha je doložena též viz POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, Kostelní Vydří 2007, s. 20-25 a také ve slavném díle vnitřního dialogu BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha 2005, s. 38.

⁶⁴ POSPÍŠIL, Ctirad V. *Ježíš z Nazareta, pán a spasitel*. Kostelní Vydří 2000.

⁶⁵ POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, Kostelní Vydří 2007, s. 105-106.

⁶⁶ Mezi apologety řadíme mnoho autorů druhého století, kteří svými pokusy o přiblížení křesťanské nauky chtěli dosáhnout co nejracionálnějšího výkladu křesťanské teologie. Mezi jejich díla patří tzv. apologie= obrany, jejichž nejznámějšími autory jsou Justin Mučedník, Aristeidés, Theofilos z Antiochie, Melitón, Tacián a další. (YOUNG, Francis. *Řečtí otcové*. In: HAZLETT, Ian, ed.. *Rané křesťanství*. Brno 2009, s. 127) Pro širší přehled uvádím dále souhrn patologie DROBNER, H. R. *Patologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha 2011.

antignostické myšlení a Ježíšovo reálné lidství, které ovšem zčásti též podléhalo subordinaci Otci.⁶⁷ Důležitou Justinovou myšlenkou však byl jeho *Logos spermatikon*, kterým Justin říká, že se Logos projevil plně v Ježíši Kristu, a tak stejně, jako je on člověkem, je zčásti přítomen v každém člověku. Proto člověk může Krista následovat. Otcovo „plození“ Syna (vychází z významu samotného slova Syn) je plození soustavné, nemá počátek a je plozeno již před všemi tvory, proto toto plození nemá na svědomí jakékoli umenšení Otce. Ačkoli Syn podle Justina není souvěčný s Otcem, nejedná se o známku dvojbožství, to Justin odmítá, ale nedokáže ještě správně tento rozdíl vysvětlit.⁶⁸

O to se pokouší jasněji Tacián⁶⁹. Tacián Justinovo Slovo – Syna přenáší na pokus o vystižení jednoty Otce a Syna. Pokud pro Justina je jediným stvořitelem Otec, pak pro Taciána je to Syn – Slovo, které ale může být v rámci dobové filosofie chápáno jako Demiúrgos prostředník Stvoření. V obou případech, jak u Justina, tak u Taciána, je však Slovo zplozeno Otcem před stvořením světa jako jeho Moudrost. Vznik Slova je tedy vázán na Stvoření, nikoli na Vtělení, z čehož i částečně bude čerpat i pozdější ariánské učení.⁷⁰

Období apologetů je spíše svázáno s reflexí proti prvním herezím, nejednalo se ještě o systematické utváření křesťanského dogmatu, jako se o to pokoušeli otcové v druhém století, například Irenej z Lyonu, Tertulián, Klement Alexandrijský a na počátku třetího století zejména Origenes.

Za nejvýznamnějšího teologa druhého století bývá považován Irenej z Lyonu, který představil svoji teologii jednoty stvoření a vykoupení, těla a duše, Boha a člověka v Kristu, jednoty církve, tradice a Písma.⁷¹ O jeho teologii jasně hovoří Pospíšilem vybraná citace z Irenejových spisů: „*Je tedy jen jediný Bůh Otec, jak jsme dokázali, a jen jeden Ježíš Kristus, náš Pán, který přišel... a shrnul v sobě všechny věci. Mezi všemi věcmi je také člověk ztvárněný Bohem. Tak tedy v sobě samém rekapituloval člověka, když se ten, který je neviditelný, stal viditelným, a když se ten,*

⁶⁷ JUSTIN Mučedník. *Apologie II. Římskému senátu*, kap. 8. In: Albocicade (archiv pramenů), kolektiv autorů. *Oeuvres de Saint Justin*, Paris 2009 s. 36.

⁶⁸ POSPÍŠIL, Ctirad. *V. Jako v nebi, tak i na zemi*, Kostelní Vydří 2007, s. 249-251

⁶⁹ TACIAN. *Diatessaron*. [online]. [cit. 2012-05-30]

<<http://www.earlychristianwritings.com/diatessaron.html>>.

⁷⁰ WILLIAMS, Rowan. *Arius, heresy and tradition*. Michigan 2002, s. 117.

⁷¹ IRENEJ Z LYONU. *Adversus haeresis*. Kniha II., kap. 28. In: BELLINI, E.(ed.) IRENEO DI LIONE. *Contro le eresie e gli altri scritti*. Milano 1981, s. 191.

který je nepochopitelný, stal pochopitelným, a když se ten, který je Slovo, stal člověkem.“⁷² V Kristu dochází k obnově, spása je ztotožnění se s první příčinou a obojí se děje z boží vůle. Proto musel vtělený Syn zakusit život, aby mohl zkušenost identifikovat se sebou samým. Praktické přijetí Syna spasitele je tak přijetím Kristova vzoru a uvědoměním, že člověk je schopen a má možnost Boha také zakusit a dojít spásy. Irenej tvrdil, že o tom, co Bůh dělal před stvořením světa, nám Písmo nic neříká, proto nám ani nepřísluší o tom bádát.⁷³ Značné místo v jeho teologii zaujímá Duch svatý, Moudrost, která byla přítomna u Stvoření. Syn je božský ze své podstaty.

Další z řady církevních otců, Tertulián, došel ještě dál, ač značně subordinálně, ale jeho největším přínosem je ztotožnění božské podstaty s Duchem a lidské podstaty s tělem. Duch se tak stává esencí (bytím) a tělo existencí (substancí, způsobem bytí), které se prolínají v osobě Krista.⁷⁴ Jelikož psal latinsky, je také považován za otce latinské terminologie a termínu podstata – *substantia*. Dospívá k závěru, že Bůh je jeden ve třech osobách: „*Bůh je jediný a vyplývají z něho tyto stupně, formy a projevy, které jsou rozlišeny v osobách Otce, Syna a Ducha svatého.*“⁷⁵

Obdobně pro Hippolyta Římského⁷⁶, Irenejova žáka, je Slovo Synem až od okamžiku vtělení, podobně jako u Tertuliána. Vyzdvihuje také ekonomickou úlohu Logu:

*„Skrze něho (Logos) poznáváme Otce, věříme v Syna, klaníme se Duchu svatému.“*⁷⁷

Dalším církevním otcem byl Klement Alexandrijský, představitel křesťanské gnóze bez výše nastíněného gnostického dualismu. Vypovídá o tzv. „vyšší“ realitě, která zabraňuje bližšímu vysvětlení některých křesťanských pojmů. V tom spočívá Klementův způsob „mystiky“. Jeho křesťanská filosofie je důsledně protknuta etickými a asketickými zájmy.⁷⁸

⁷² POSPÍŠIL, C.V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, Kostelní Vydří 2007, s. 111.

⁷³ IRENEJ Z LYONU. *Adversus haeresis*. Kniha II., kap. 28., s. 188-189.

⁷⁴ Tertulián. *Adversus Praxeus*. Kniha III. Kap. 2. In: MORESCHINI, C. (ed.) *Opere scelte di Tertulliano*. Torino 1974, s. 949.

⁷⁵ POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, Kostelní Vydří 2007, s. 259.

⁷⁶ HIPPOLIT ŘÍMSKÝ. *Contra Noetum*. In: BUTTERWORTH, R. (ed.) *Heythrop monographs*. London 1977.

⁷⁷ Tamtéž, Kniha XII. Kap. 5; s. 73.

⁷⁸ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strómateis, Paidagógos*. [online]. Texty jsou k dispozici online na [cit. 2013-07-22] <<http://www.earlychristianwritings.com/clement.html>>.

Jedním z nejvýznamnějších velikánů křesťanského myšlení byl Origenes⁷⁹, alexandrijský teolog, který upozornil na to, že události v Písmu, které si Židé vykládají alegoricky, nejsou řeckému světu natolik cizí. Starý zákon je poznatelný a nahlédnutelný člověku prostřednictvím osvětlení emanací Boha. Skrze osvětlení (boží světlo) je člověk obdařen tím, že má Písmo možnost pochopit a dále vykládat. Druhé místo po Bohu zaujímá v tomto pochopení lidem již odedávna známý Logos, jako prostředník mezi bohem a člověkem. Logos je božského původu, ale je v člověku a je jeho součástí. V tom je člověk Bohu podobný. Logos je u Origena stoický rozum, který vládne světu a jeho řádu. Byl dříve než všechno, je nestvořený a jsou v něm ideje věcí. Synovo lidství musí být plné, jinak by nemohlo dojít ke Spáse. Origenes a jeho myšlenky výrazně ovlivnily utváření křesťanské nauky ve čtvrtém století. A je to právě Origenes, který zdůrazňuje potřebu vysvětlení vztahů v Trojici, a je to také on, kdo jako první tvrdí, že plození Syna je stejně věčné, jako je věčný Otec. Otec může být tak jedině sám sebou, pokud je spolu s ním Syn.⁸⁰

Origenovu nauku někteří chápali subordinačně, proti čemuž se staví sám Origenes. Upozorňuje ale, že právě v tom spočívá paradox tajemství Trojice. Nedokázal však zabránit tomu, aby se jeho žáci nakonec rozdělili na dvě frakce – na ty, kteří chápali Trojici jako jednotu Boha, a na ty, kteří si přebrali vycházení Syna z Otce subordinačně, ovlivnění zřejmě novoplatonismem. Pozdější konflikt ortodoxie a ariánství se tak nakonec zdá být konfliktem dědiců origenovského modelu.⁸¹

Jelikož ale Východ nebyl pouze izolovaným helénským světem a své místo zde měli i židovské vlivy, musíme na posledním místě zmínit i židovského filosofa, Filóna z Alexandrie⁸². Ten, zdá se, také velkou měrou ovlivnil vznik arianismu na Východě. Podle Filóna je Logos andělem, božím synem. Bůh stvořil Logos a Logos stvořil svět.⁸³ Logos je také Slovo, jehož jednoslovný překlad není možný (ani latinský – *verbum*)⁸⁴ v žádném jiném jazyce. Následující kapitola předloží tezi o analogii se základními myšlenkami arianismu. Na následujících stranách se pokusím naznačit, že s různými příměsemi je dle mého názoru ariánská kontroverze de facto konfliktem

⁷⁹ ORIGENES. *De principiis*. In: SIMONETTI, M.(ed.) *I principi*. Torino 1968.

⁸⁰ POSPÍŠIL, Ctírad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, Kostelní Vydří 2007, s. 262-267.

⁸¹ Tamtéž, s. 263.

⁸² Kritická studie k Filónovu dílu *O stvoření světa* viz ŠEDINA, Miroslav. *Logos a pneuma*. Praha 2001, samotný Filónův text citován na s. 203-471.

⁸³ ŠEDINA, Miroslav. *Logos a pneuma*. Praha 2001, s. 181-186

⁸⁴ *Verbum* znamená pouze slovo, výrok, znění.

platónského ontologického – synonymního přístupu (ortodoxie) a aristotelovsky analogického – nominálního přístupu (arianismus).

3 Arianismus

3.1 Politický a společenský kontext

Rok 313, kdy došlo k legalizaci křesťanství, je patrně jednou z nejzásadnějších událostí v dějinách vůbec. Z pronásledovaných biskupů se staly jedny z nejvlivnějších osobností státu, neboť pronikly do okruhů císařského dvora. Církev se zbavila existenčních starostí a na první místo se dostala témata formování nauky a s nimi spojené teologické spory.⁸⁵

Konstantinova porážka jeho rivala Maxencia u Mulvijského mostu roku 312 výrazně přispěla ke Konstantinovu příklonu na křesťanství. Vidění, které měl císař údajně v předvečer bitvy, popisuje nejen Eusebios z Kaisareie ve svém *Vita Constantini*, ale také latinský otec, Konstantinův poradce, Lactantius ve svém *De Mortibus persecutorum*. Křesťanství císaře spojovalo s konkrétní skupinou lidí a umožňovalo mu stát v čele společnosti se stejnými zájmy. Na rozdíl od pohanského Diokleciána, který se nemohl, uctívaje Jupitera, s jistotou spolehnout na to, že jeho blízké okolí uctívá Jupitera též, neboť mohlo uctívat jiného boha, například Marta-pohanských možností uctívání bohů byla celá řada. Konstantin ale, domnívám se, pochopil, že může svou sílu založit na semknutí s lidem ve víře v jednoho křesťanského Boha, který je všem společný. Trvalo však ještě několik let, než zcela opustil uctívání božstev Slunce jako dárce panovnické síly a moci.⁸⁶

Jelikož na Východě dosud vládli dva spoluvládci – Licinius (308-324) a Maximinus II. (308-313), sešel se Konstantin roku 313 nejprve s geograficky bližším Liciniem v Miláně, kde učinili přítrž pronásledování křesťanů na území říše

⁸⁵ Detailní problematikou teologických sporů čtvrtého století se zabývají například monografie: SIMONNETTI, Manlio. *La crisi ariana nel IV secolo*. Řím 1975, WILLIAMS, Rowan. *Arius, heresy and tradition*. Michigan 2002, NEWMAN, John H. *The arians of the fourth century*. Herefordshire 2001, RUBENSTEIN, Richard E. *When Jesus became God*. New York 1999, HANSON, Richard P.C. *The search for the christian doctrine of God, the arian Controversy*. Edinburgh 1988

⁸⁶ O uctívání slunečních božstev Konstantinem vypovídají četné nálezy mincí s nápisem velebícím Apollóna, Konstantinův sloup na bývalém Konstantinově fóru v Římě, jemuž vévodí socha boha Apollóna, či například mozaika na stropě krypty původní Konstantinovy baziliky, která předcházela stavbě baziliky svatého Petra ve Vatikánu, na které byl Apollónův vůz tažený koňmi s prvky raně-křesťanské symboliky, lístky vinné révy. Je pravděpodobné, že jako na sloupu Apollón znázorňuje samotného Konstantina. (TOYNBEE, PERKINS, J. *The shrine of St.Peter and the vatican excavations*. Londýn 1956, obr. 32, s. 72-74. In: COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 45.

společným ediktem, který stvrdil již Galeriov edikt z roku 311. Toto nařízení přijal i Maximinus pro svá území. Ve skutečnosti jak Licinius, tak Maximinus dodržovali toto nařízení jen v případech, kdy se jim to hodilo a kdy si potřebovali naklonit Konstantina. Navíc Konstantin dobře věděl, že strategičtější, vzhledem k situaci na východních hranicích země, bude přesunout své sídlo na Východ po vzoru Diokleciánově. Nejdříve však bylo potřeba získat kontrolu nad celou říší. Na jaře roku 313, kdy byl Licinius v Itálii, Maximinus napadl území svého soka, Licinius se však narychlo vrátil a Maximina zahnal. Maximinus zemřel a Licinius získal na Východě stejně dominantní postavení jako Konstantin na Západě. První roztržka se Západem proběhla již v roce 314, válka však plně propukla až v roce 323. Licinius byl poražen a donucen kapitulovat.⁸⁷ Konstantin byl nyní jediným vládcem sjednocené říše a mohl své sídlo přesunout na Východ. Novou metropoli nazval císař příznačně jeho sebevědomému charakteru. První fáze budování Konstantinopole byla dokončena roku 331⁸⁸

3.2 Říšská církev

Panovník byl nyní hlavou křesťanstva a jediným vládcem římské říše. Říšské pojetí státního náboženství se Konstantinovým přičiněním stalo sjednocením státní a církevní moci.⁸⁹ Základní strukturu církevní správy, jak bylo stanoveno na koncilu v Nicei, tvořily provinciální sněmy. Další koncily se svolávaly dle potřeby. Biskupové, zřejmě s podporou státu, se snažili rozšiřovat svou působnost. To, že panovník uznal křesťanství, a tím, že ho sám přijal, nastartoval novou éru sebevědomí římských císařů, kteří se začali považovat za ochránce jedné církve, míru a zástupce jediného Boha na zemi.⁹⁰ Dění na koncilu v Nicei dokonce dokazuje, jak důležité bylo

⁸⁷ COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 43-51.

⁸⁸ Dějiny Konstantinopole jsou široce popsány například v monografii SCHREINER, Petr. *Konstantinopol. Dějiny a archeologie*. Praha 2012

⁸⁹ ALEXANDER, James. *Církevní koncily a synody*. In: HAZLETT, Ian, ed. *Rané křesťanství*. Brno 2009, s. 120.

⁹⁰ Eusebiovy Dějiny Církve i Život Konstantinův dokazují, že právě pozornost věnovaná panovníkovi a jeho legalizace křesťanství měly pro tehdejší politiku velmi vysokou váhu. Rozsah díla o Konstantinově životě svědčí dle mého názoru nejen o absolutní loajalitě císaři, ale také o tom jak velký význam tato událost měla. Osoba císaře musela být chápána jako nadpozemská, což potvrzují i výrazy, které Eusebios používá (velebený, ctihodný, zbožný, vyvolený, atd...) EUSEBIUS. *The Life of Constantine*. In: Samuel Bagster and Sons ed., *Ecclesiastical history*. London 1855.

i pro církevní stranu získat přízeň císaře. Vládce zároveň církev potřeboval, určovala směr a jednotu myšlení uvnitř státu, a tak mohla císaři pomoci v zajištění míru a soudržnosti. Právě ona soudržnost a jednotu se ale začala jevit problematickou, protože křesťanství ač zvítězilo nad různorodostí pohanství ve své jednotě víry v jediného Boha, i po své legitimizaci se začaly ukazovat základní věroučné rozpory uvnitř komunity věřících.

Císař ze své metropole učinil nový Řím. Úpravou „kultu císaře“⁹¹, která byla všeobecně zažitá v pohanském kulturním prostředí, docílil transformace vykonavatele boží vůle na zástupce křesťanského Boha na zemi. To zároveň vedlo k velebení a prosperitě církevních úřadů. Pro středomořskou oblast tedy nebylo nic neobvyklého přijmout císaře jako „ochránce“ a zastánce církve. Právě splynutí světské a posvátné funkce císaře bylo příčinou mnoha dalších nedorozumění a konfliktů, které způsobily, že věroučná témata se začala stávat záminkou k rozdělení moci a způsobovala tak konflikty, které v různých měřácích přetrvávaly celá staletí.⁹² Takovým konfliktem se stala i ariánská kontroverze, jejíž důsledky byly pro další vývoj říše dalekosáhlé.

3.3 Vznik arianismu

Typickou ukázkou zásahů císařské moci a autority do vnitřního života církve byly i pokusy vypořádat se s ariánskou kontroverzí. Arianismus vznikl v první polovině čtvrtého století působením a šířením myšlenek presbytera Areia (256-360) v Alexandrii, který se dostává do popředí díky sporům o pravomoci alexandrijských presbyterů.

Areios se narodil v Libyi zřejmě roku 256. V mládí byl posluchačem Lukianovy školy v Antiochii, kde se seznámil s mnoha později významnými představiteli východní církve, například s Eusebiem z Nikomédie či Eusebiem z Kaisareie, kteří později v ariánské kontroverzi sehráli nemalou úlohu. O Areiovi se zprvu dozvídáme z listů biskupa Alexandra (313-326) a jeho sekretáře Athanasia⁹³

⁹¹ Vládce byl dle římských pohanských kultů vykonavatel vůle bohů.

⁹² KING, Noel. Vztahy církve a státu. In: HAZLETT, Ian, ed. *Rané křesťanství*. Brno 2009, s. 230-233.

⁹³ OPITZ, Hans G. *ATHANASIUS. Werke*. Berlín 1935.

ohledně projevování jeho názorů v meletíánské otázce. Areios byl nejprve na straně biskupa Meletia z Lykopolu, který hlásal, že těm, kteří během pronásledování (303-312) odpadli od víry, nemůže být uděleno pokání. Poté ale svůj názor přehodnotil a přešel na umírněnější stranu alexandrijského biskupa Petra (300-311). Byl vysvěcen na diakona, ovšem brzy byl exkomunikován za svou kritiku biskupa Petra, který uděloval příliš tvrdé tresty těm, kteří sběhli na Meletiovu stranu. Petrův nástupce, Achilos (312-313), přijal zpět Areia mezi klérus a Areios byl vysvěcen na presbytera. Za dalšího alexandrijského biskupa Alexandra (313-328) byl Areiovi svěřen do správy významný alexandrijský chrám, což svědčí o tom, že Areios kolem roku 320 bezesporu patřil mezi vlivné představitele alexandrijského kněžstva.⁹⁴

3.3.1 Události do roku 381

Areios se brzy začal prosazovat i mimo diskuse o fungování alexandrijské církve. Jeho hlavní náplní se stal christologický rozbor vztahu Otce a Syna. Areiovo učení zdůrazňovalo subordinační charakter tohoto vztahu až do té míry, že Syna redukovaloz božské pozice pouze na prvního tvora.⁹⁵

V Novém zákoně Areios vyzdvihl následující citace, které podle něj vztah Otce a Syna upřesňují: 1Tim 2,5,⁹⁶ J 1,12-16,⁹⁷ F 2,6-11.⁹⁸ V listě biskupovi Alexandrovi Areios sám zmiňuje průkaznost své teologie v souladu s Písmem: Řím 11,36,⁹⁹ Žalm 110,3,¹⁰⁰ J 8,42.¹⁰¹ Tyto a další pasáže z Písma¹⁰² posloužily jako důkaz Areiova učení,

⁹⁴ POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, Kostelní Vydří 2007, s. 273.

⁹⁵ „Byl čas, kdy nebyl.“ – ATHANASIUS, *De decretis*. 26, Opitz 20, 5.

⁹⁶ „... *Je totiž jeden Bůh a jeden prostředník mezi bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš.*“ (Všechny citované pasáže z Písma pocházejí z následujícího vydání: BIBLE, český ekumenický překlad. Praha 2008).

⁹⁷ „... *Těm pak, kteří ho přijali a věřili v jeho jméno, dal moc stát se božími dětmi. Ti se nenarodili, jen jako se rodí lidé, jako děti pozemských otců* (varianta Cod. Veronensis: 13. *qui non ex sanguine neque ex uoluntate carnis, nec ex uoluntate uiri, sed ex deo natus est*). *Nýbrž narodili se z Boha. Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi. Spatřili jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn, plný milosti a pravdy.*“

⁹⁸ „... *Způsobem bytí roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí. A v podobě člověka se ponížil, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži. Proto ho Bůh vyvýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jméno, aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno – na nebi i na zemi i pod zemí – a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával: Ježíš Kristus je Pán.*“

⁹⁹ „... *Vždyť z něho (ex auton) skrze něho je všecko! Jemu buď sláva na věky. Amen.*“

¹⁰⁰ „... *Tvůj lid přijde dobrovolně v den, kdy pohotovost svoláš: v nádheře svatyně jak rosa z lůna úsvitu se objeví Tvé mužstvo.*“ *Na této citaci hlavního textu ekumenické Bible by nebylo nic, co*

o které se dozvídáme spíše zprostředkovaně, zejména z opozičních spisů jáhna, později biskupa Athanasia z Alexandrie (biskupem v letech 328-373). Samotnému Areiovi můžeme přisoudit pouze zlomek textů tohoto souboru, neboť většina jeho děl, včetně souhrnného filosoficko-teologického poemu *Thalia*¹⁰³, z něhož se dochovaly malé fragmenty, byla po roce 381- prohlášení ariánství za herezi na konstantinopolském koncilu, zatracena¹⁰⁴.

Nutno podotknout, že obě strany měly širokou podporu, zejména proto, že jak pozdější ortodoxní nauka o třech *hypostazích* (ὕποστασις) a jedné *úsia* (οὐσία) v rámci Trojice, tak Areiovo učení odpovídající třem hypostazím a různým *úsia*, jsou jen různými pokusy o vysvětlení Origenova myšlenkového odkazu.¹⁰⁵ Alexandr se proto nejdříve snažil o smírné řešení sporu, protože si byl vědom komplikovanosti pochopení origenovské nauky. Nabádal Areia, aby přistoupil na všeobecně platnou normu o soupodstatnosti (*homoousia*- ὁμοούσια) Otce a Syna a o věčném plození Slova. To ovšem Areios jednoznačně odmítl. Jeho učení nacházelo oporu zejména mezi syllukianisty¹⁰⁶ – Eusebia z Nikomédie (338-341) a Eusebia z Kaisareie (314-339), kteří působili v nejvýznamnějších centrech říše. V dané situaci musel Alexandr

*by mělo svědčit o Areiově důkazu jeho teologie, avšak zkouáme-li podrobněji poznámky z jiných verzí Písma dochovaných v jiných opisech, zjistíme, že formulace „... jak rosa z lůna úsvitu se objeví Tvé mužstvo“ zní v jiných verzích také „... jak rosa z lůna úsvitu (ex gastros) jsem Tě zplodil.“ Tato druhá citace se objevuje v řeckém textu Septuaginty (Rahlfsovo vydání), Vulgáty a syrské Pešitty. Původní horní citace vychází z překladu aramejského textu podle Kittelovy *Biblia hebraica* – 3. vydání. To by znamenalo, že v Alexandrii vycházeli překladatelé z jiné verze nežli aramejského textu uchovaného v Ašerovském kodexu z roku 1008, z kterého pochází původní znění citací.*

101 „... Ježíš jim řekl: „Kdyby Bůh byl váš Otec, milovali byste mě, neboť jsem od Boha vyšel a od něho přicházím. Nepřišel jsem sám od sebe, ale on mě poslal.“ (Cod. Veronensis- 42. *Dicit eis Jesus: Si deus pater uester esset, diligeretis utique me. Ego enim ex deo processi et ueni; nec enim a me ueni, sed ille lue misit.*)

¹⁰² Př 8,22-25; Mk 10,18; Mk 13,32; Jan 14,28; Jan 17,3; Sk 2,36; 1 Kor 15,24; Kol 1,15; Žid 1,4; Žid 3,1.

¹⁰³ Tzv. poem *Thalia*, o kterém se Athanasios zmiňuje ve svém textu *De synodis* (Opitz, Hans G. Berlin 1935) ve vztahu k Areiovi, může být jen přeneseným názvem. Není známo, zda Areios svůj text takto pojmenoval. Athanasios píše jen tolik, ač v ironickém duchu, jak soudí Williams, že Areios napsal svoji *Thalii* jako doprovodnou píseň na večerní sešlost. Z toho bychom mohli usoudit, že se ve vztahu k názvu díla jedná pouze o Athanasiovu invenci. Sozomen, který se o díle též zmiňuje jako o *Thalia*, pak zřejmě čerpá z Athanasiových listů. (In: WILLIAMS, Rowan. *Arius, heresy and tradition*. Michigan 2002, s. 295)

¹⁰⁴ Tyto texty se dochovaly za prvé v edici Athanasiových spisů (Opitz, Hans G. Berlin 1935) jako Athanasiovy listy, kde biskup reaguje citací Ariových listů (oddíl 26), za druhé je to Ariův dopis Eusebiovy z Nikomedie (Theodoret Kap. 5, Kniha I), za třetí Ariem potvrzené kredo doručené císaři Konstantinovi z r. 327 (Sozomen, kap. 27, Kniha II)

¹⁰⁵ Následovníci Origenova myšlenkového odkazu se rozdělili do dvou skupin – na ty, kteří v komplexnosti jeho nauky pokračovali v trojiční nauce stejným směrem, jako Origenes, a na ty, kteří si vysvětlovali jeho nauku jako nedostatečnou garanci boží jednoty. S tímto druhým jednostranným postojem se zřejmě ztotožnil i Areios. (POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, Kostelní Vydří 2007, s. 266)

¹⁰⁶ Syllukianisté byli stoupenci Luciána z Antiochie, Areiova učitele.

zareagovat a Areia obvinil z hereze. Areios byl formálně odsouzen a exkomunikován. Poté navštívil Areios přítele Eusebia v Nikomédii, který napsal Alexandrovi, aby Areia rehabilitoval. Nutno říci, že Eusebios pravděpodobně nesdílel Areiův radikální subordinacionismus, ale osud spolužáka mu zřejmě lhostejný nebyl.

Jelikož se tento spor velice rozšířil a Areiovy myšlenky získávaly nové přívržence i za hranicemi Alexandrie, přestávalo se jednat pouze o věroučnou diskuzi. Východní část říše se začala rozdělovat na ariánskou a protiariánskou, což dalece přesahovalo pouze zájmy církve. Není divu, že se do sporu i z politických důvodů musel vložit císař Konstantin, protože rozpory začaly výrazně ovlivňovat politickou jednotu říše.

Podotýkám, že k plnému rozvinutí kontroverze mohlo dojít až po legitimizaci křesťanství. Do té doby se pronásledovaní křesťané zaměřovali na jiné priority, ačkoli otázka vztahů v Trojici nebyla nikdy zcela jasně formulována. Až nyní byl však prostor debaty plně rozvinout a nastala pravá chvíle stanovit jasnější pravidla. Ta mohla být stanovena pouze tak, že je projednal a schválil církevní koncil.

Císař Konstantin svolal setkání biskupů a kněží v květnu roku 325. Ten se měl konat původně v Ankyře (dnešní Ankara), ale přesunut byl na poslední chvíli do císařova paláce v Níkaii. Pravděpodobně proto, aby probíhal na pokud možno neutrální půdě. V Ankyře sídlil biskup Marcellos, který byl extrémním obhájcem Kristova božství, dokonce tak, že i jiní antiariáni ho shledávali kontroverzním. Nikomédie měla naopak silnou podporu eusebiánců, možná proto zvolil císař město napůl cesty. Proč ale změnil svůj plán tak na poslední chvíli, o tom prameny mlčí.

Koncil měl za cíl sjednotit vztahy v církvi a mezi jejími představiteli. Sezváno bylo na dva tisíce církevních hodnostářů, dostavila se však pouze menšina. Podle Sozomena¹⁰⁷ se velice brzy ukázalo, že Areios bude odsouzen, neboť Areiových přívrženců bylo v řadách kléru jen sedmnáct. Areios byl zbaven úřadu presbytera a poté, co odmítl podepsat nicejskou verzi kréda¹⁰⁸, byl spolu s dalšími dvěma biskupy Secundem a Theonem¹⁰⁹ okamžitě vyhnán a anathematizován. Kappadocký učenec

¹⁰⁷ SOZOMEN. *Historia ecclesiastica*. Kniha I, Kap. 17. In: Sozomen. *Ecclesiastical history*. Přeložil Walford, E. London 1855, s. 39.

¹⁰⁸ Viz příloha č. 1- Nikajské znění kréda.

¹⁰⁹ PHILOSTORGIOS, *Historia ecclesiastica*, ed. Photius, angl. překl. ed. Walford, Edward. London 1855, s. 431.

žijící v Konstantinopoli Philostorgius se zmiňuje,¹¹⁰ že ostatní ariáni nebyli vyhnáni ihned, protože jejich provinění bylo jiné, než Ariovo. Ti totiž nicejské vyznání víry podepsali. Eusebios z Nikomédie, Areiův výše zmíněný spolužák, závěry koncilu podepsal rovněž.¹¹¹ Eusebios měl pro výklad slova *ousia* další vysvětlení, nežli si ho vykládali jeho souputníci. *Ousia* může být do latiny překládána také jako *essentia*, nikoli jen *substantia*, proto si mohl dovolit s nicejským vyznáním s téměř čistým svědomím souhlasit, protože podobnost Krista s Otcem je více než jistá, na rozdíl od jejich soupodstatnosti.

Koncil pokračoval v diskusích o formě organizace církve a také o datech křesťanských svátků ještě měsíc poté, co byl Areios se svými dvěma stoupenci odsouzen. Unifikovaná církev by Konstantinovi a jeho rádci Ossiovi z Cordóby¹¹² přišla vhod, protože by tak byla připravena hrát hlavní podpůrnou roli v upevnění císařské moci a státního aparátu. Úkolem koncilních ustanovení bylo očistit rozrůstající se církevní aparát od všech prvků pohanství a židovství. Proto se Konstantin kromě válek s Peršany věnoval zejména podpoře snahy církve o jednotu a tyto snahy často sám také inicioval. Rozdíly uvnitř církve byly natolik hluboké, že pokud byl kněz v jedné provincii exkomunikován kvůli nevhodným názorům, v jiné provincii mohl být tento názor vítán. To způsobovalo mnohá nedorozumění uvnitř organizace a vedlo k její nejednotnosti.¹¹³

Konstantinův rádce Ossius z Cordóby (v úřadě v letech 312- 326) po nicejském koncilu odcestoval zpět do Hispánie a jeho místo zaujal Eusebios z Nikomedie¹¹⁴, v té době již vůdčí postava východní církve. Tento zdatný církevní představitel i politik, jak již bylo uvedeno rovněž Areiův spolužák, vycítil šanci na úspěch ariánského odboje, proto využil učení antiochijského biskupa Eustatia (325-337), který hlásal, že v Kristu může být božská i lidská podstata, a omezil jeho pravomoce a nakonec ho i odsoudil. Tím uvolnil antiochijský biskupský stolec dalšímu schopnému muži, Areiovu sympatizantovi, Paulinovi z Tyru. Rok 327, kdy se

¹¹⁰ Jeho spisy se nedochovaly, pouze v přepisu konstantinopolského patriarchy Photia z devátého století.

¹¹¹ WILLIAMS, Rowan. *Arius, heresy and tradition*, Cambridge 2002, s. 70-72.

¹¹² Ossius z Cordoby spolupředsedal nicejskému koncilu a byl na straně nicejského ortodoxního kréda (byl i pravděpodobně autorem Konstantinova dopisu Ariovi a Alexandrovi z r. 323, in Sokrates, Kniha I. Kap.7),

¹¹³ Více RUBENSTEIN, Richard E., *When Jesus became God*, New York 1999, s. 80-93

¹¹⁴ EUSEBIUS. *The Life of Constantine*. In: Samuel Bagster and Sons ed., *Ecclesiastical history*. London 1855.

konal antiochijský koncil, je považován za počátek ariánského odboje. Areios vyčkával, až se situace po synodě v Antiochii uklidní a spolu s pobočníkem Euzoiem poslali do Nikomédie dopis s žádostí audience u císaře. Ten, osvobozen od svého antiariánského rádce Ossia, podporován zřejmě Eusebiem, žádost o Areiovu audienci přijal. Byl ochoten přijmout Areia zpět, pokud by Areios svolil ke kompromisu sepsání nového, pro obě strany „vhodného“ kréda. Císařovo rozhodnutí však měla potvrdit církevní autorita. Synoda byla svolána hned následujícího roku do Nikomédie, kde byli Arius a Euzoius přijati zpět do obce.¹¹⁵

Ariáni se ještě téhož roku objevili v čele všech významných biskupství na Východě, např. v Antiochii, Nikomédii či Kaisarei. Vše naznačovalo, že by se církev mohla obrátit k arianismu jako oficiální doktríně nebýt alexandrijského biskupa Alexandra. Ten se s Areiovým návratem nehodlal smířit a nechtěl ho přijmout zpět do alexandrijské církve. Postavení samotného Areia tak bylo paradoxně nešťastnější, než postavení ariánství jako celku, které bylo na vzestupu.

Roku 328 však biskup Alexandr zemřel a jeho místo obsadil na biskupském stolci Athanasios, jeho bývalý jáhen. Tato charismatická a mnohdy velmi komplikovaná postava dějin církve, s velkým nasazením, podle očekávání, pokračovala v radikálně protiaríánské politice. Nový oheň rozdmýchal sám Konstantin, který Athanasia požádal o přijetí Areia do alexandrijské církve. Ten to ale v souladu s názorem svého předchůdce odmítl. V Alexandrii propukly znovu boje meletianů, kteří se dožadovali svých práv uznaných Konstantinem a které Athanasius opět začal pronásledovat.

Zdánlivě nedůležitá byla písemná reakce Areia na Konstantinovo rozhodnutí postavit se na Athanasiovu stranu. Areios reagoval s rozčilením na počínání alexandrijského biskupa tak horlivým způsobem, že Konstantin na základě tohoto aktu rozeslal do křesťanského světa dva dopisy- v prvním nazývá Areia nepřítelem křesťanů a v druhém až přehnaně hodnotí Areia jako vetřelce a nevybíravým způsobem kritizuje jeho vzezření i vystupování:... *„Ale Bůh si vybírá pomstu na zločinci, který způsobuje rány a jizvy na jeho církvi. Podívejte se na Areia! Jeho zbláčené a vyhublé tělo, jeho ustaraná tvář, jeho řídké vlasy, bledost v jeho tváři,*

¹¹⁵ WILLIAMS, Rowan. *Arius, heresy and tradition*, Cambridge 2002, s. 75.

jeho polomrtvý vzhled, tím vším potvrzuje svou chabost a šílenství. Konstantin, " Boží muž", viděl v Areiovi toho, kdo uvrhl sám sebe do naprosté tmy".¹¹⁶

Areios přijel do Nikomédie, zřejmě, aby se omluvil za svůj dopis. V téže době i Eusebios z Nikomédie spřádal plány na antikampaň proti Athanasiovi, který se nezdráhal nadále pronásledovat meletióány a všechny neortodoxní skupiny, o čemž Eusebios neváhal císaře informovat, aby přispěl oslabení Athanasiovy pozice. Areios byl při audienci v Nikomédii zřejmě natolik přesvědčivý, že Konstantin nejen znal Areiovo vyznání víry jako ortodoxní, ale dokonce připravil Areia na oficiální znovupřijetí v Konstantinopoli roku 335.

Areios svými protiargumenty, že výroky v Písmu, které ortodoxní považovali za stěžejní¹¹⁷, jsou jasným důkazem reprezentace Boha, nikoli jednoty podstaty Otce a Syna, přesvědčil Konstantina natolik, že císař ho přestal nazývat šíleným heretikem. Jelikož Athanasios vytušil, co se děje, ukryl se mezi mnichy, kde si začal budovat myšlenkovou základnu svého budoucího protiútoky. Odboj proti Athanasiovým metodám pronásledování meletióánů vyvrcholil v Egyptě až do té míry, že meletióáni¹¹⁸ byli ochotni spojit se s ariány jen proto, aby Athanasia sesadili z biskupského stolce. Athanasiova pozice se ocitla v ohrožení. K vyřešení konfliktu s Athanasiem byl svolán koncil v Tyru roku 335, kterého se zúčastnili ariáni i neariáni, aby proti němu spojili své síly. Na tomto koncilu byl Athanasios odsouzen. Ten ale ještě před závěrem koncilu uprchl na Západ, kde v Trevíru započal plánovat svoji agitaci na obranu ortodoxie.¹¹⁹

S Athanasiovým útekem na Západ se tak konflikt rozrostl i do západní části impéria, která byla biskupovi mnohem více nakloněna a neváhala využít své příležitosti sama se tímto prostřednictvím vyhranit proti východnímu mocenskému monopolu. V tomto momentě se již přestávalo jednat o konflikt uvnitř východní církve, ale o konflikt, který nabyl rozměrů celé římské říše. O konflikt nejen mezi

¹¹⁶ „But God exacts vengeance on the criminal who inflicts wounds and scars on his Church. Look at Arius! His wasting and emaciated flesh, his careworn countenance, his thinning hair, the pallor of his visage, his half-dead appearance— all these attest his vapidty and madness. Constantine, "the man of God," has seen through Arius, who has cast himself into utter darkness.“ (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*, Harvard 1987, s. 233- přeloženo z ATHANASIOS. *Epistulae*. In: OPITZ, Hans G (ed.). *ATHANASIOS. Werke*. Berlín 1935, U 34, 35, s. 73.

¹¹⁷ „Já i otec jsme jedno“ (J 10,30) a „ Ten, kdo viděl mě, viděl otce“ (J 14,19).

¹¹⁸ Melitiánům bylo Nikajským koncilem totiž povoleno udržovat vlastní alexandrijskou komunitu i proti tamější ortodoxní vládě.

¹¹⁹ RUBENSTEIN, Richard E., *When Jesus became God*, New York 1999, s. 130.

dvěma stranami církve, ale o konflikt názorový, mocenský, politický. Konflikt, který plně propukl až po Konstantinově smrti, jak poukážeme níže.

Poté, co Athanasios opustil svou potápějící se loď, se arianismus rozvinul na východě v plné míře. Dokonce i císařský dvůr k tomuto směru přilnul více, než k ortodoxii. Proto císař svolal nový koncil ve svém novém sídle v Konstantinopoli roku 336, aby mohl být Areios slavnostně přijat zpět do obce. Byla to již čtvrtá synoda po Areiově návratu z exilu a Areios měl brilantně připravenou obhajobu. Stalo se však nečekané. Uprostřed své řeči podle legendy v křečích opustil zasedací sál. Zanedlouho byl nalezen mrtev.¹²⁰ Způsob smrti jeho protivníci označili za boží dílo osudu, Areios zemřel zřejmě na následky střevních potíží den před svou rehabilitací. To, že mohl být otráven, však musí zůstat pouhou domněnkou. Jediným vodítkem pro takovou domněnku zůstává čas a okolnosti smrti. Jisté však je, že kompromisní znění kréda, které měl obhájit na konstantinopolském koncilu, zůstalo předmětem dalších debat.

V roce 337, tedy rok na to, zemřel císař Konstantin a vlády se ujali jeho synové Konstantin II., Konstans a Konstancius II. (337-361). Poslední z nich vládl na Východě a byl nakloněn spíše odpůrcům nicejského kréda. Zatímco Západ se jasně stavil za *homoúsios*, na Východě zaujímali spíše opačnou teologickou pozici. Následující období do roku 361 je poznamenáno četnými synodami, které se zabývaly úlohou Syna při Stvoření.

Jednalo se o synodu v Římě (341), která byla zaměřená protiariánsky, Antiochii (341) a která se snažila o vypuštění výrazu *homooúsios*, synodu v Sardice (343), kde převládalo téma nauky o jedné hypostazi, další synoda se konala opět v Antiochii (344), na koncilech v Sirmiu (z let 349-351) je patrný značný příklon k arianismu. Následovala další synoda v Sirmiu (357), kde se výslovně zakázalo aplikovat termín *úsia* na všechny trinitární otázky. Bylo stanoveno, že plození Syna se nedá popisovat. Roku 358 se konala další synoda v Antiochii, kde došlo k přijetí dříve exkomunikovaných ariánů, téhož roku proběhla synoda v Ankyře, kde se účastníci uchýlovali ke kompromisnímu stanovisku. Následovala další synoda v Sirmiu (358) a synoda v Rimini (359), kde se diskutovalo nad termínem *homoiós* (podobný).

¹²⁰ „Arius . . . urged by the necessities of nature withdrew, and suddenly, in the language of Scripture, "falling headlong he burst, asunder in the midst," and immediately expired as he lay, and was deprived both of communion and of his life together!"

V tomto Athanasiově popisu se přímo zrcadlí nelibost vůči Areiovi- ve způsobu, jakým o Areiově smrti hovoří sám biskup. (ATHANASIOS. "To Serapion, concerning the death of Arius." In: Schaff and Wace, *Athanasius: Selected Works and Letters*, s. 564—565. In: RUBENSTEIN, Richard E., *When Jesus became God*, New York 1999, s. 136).

Konstancius byl nucen nakonec svolat nový koncil, zatím největší koncil v Seuleukii r. 359, o němž se hovoří jako o prvním opravdu ekumenickém koncilu. Zúčastnilo se ho 160 východních a 400 západních kněží. Aby tito západní představitelé nemuseli cestovat až do Malé Asie, bylo jim umožněno setkat se v Rimini. Koncil probíhal tedy na obou místech současně. Obě strany měly navrhnout své prohlášení víry. Závěrem koncilu bylo konečně to, k čemu se mělo dospět již dříve, a to vypuštění slova *úsia* ze slovníku. Jelikož toto slovo způsobilo nejvíce konfliktů a debaty o něm byly neřešitelné, nemělo by se nadále používat, ani ve vztahu k Otci, ani ve vztahu k Synu.¹²¹ Tento závěr však v Rimini nebyl přijat a západní představitelé znovu podpořili nicejské krédo. Spolu s tímto rozhodnutím neopomněli exkomunikovat ariánské západní kněze a biskupy. Osud jim ale zamíchal kartami v jejich neprospěch.

Jakmile jejich zástupci přijeli do Konstantinopole přednést své závěry, zastihli Konstancia uprostřed příprav na tažení proti Peršanům, kteří ohrožovali východní hranici země. Jelikož tyto vojenské záležitosti byly neodkladné, přikázal císař, aby počkali v Konstantinopoli na jeho návrat. Západní hodnostáři ale strávili poměrně dlouhý čas uprostřed východního ariánského prostředí, až byli nakonec přesvědčeni, aby podepsali prohlášení, že slova *homoousios* a *hypostasis* se nadále nebudou používat k vyjádření vztahu mezi Otcem a Synem. Tato slova budou nahrazena diplomatictější formulí: „*Syn je jako Otec.*“¹²²

Konstancius po svém návratu trval na tom, aby toto prohlášení podepsali i ostatní představitelé riminského koncilu, ale jelikož jejich sezení bylo dlouhé a přišla zima, pochopili, že pokud nepodepíší, nebudou se moci vrátit domů. Nakonec i ostatní toto prohlášení podepsali.¹²³ Konečně po podepsání oběma stranami byly Západ a Východ jednotné, tedy alespoň formálně. Svatý Jeroným tuto události popisuje: „*Jakoby po opileckém večírku se římský svět probudil se zasténáním, že shledal sám sebe ariánským.*“¹²⁴

¹²¹ HANSON, Richard P.C. *The search for the christian doctrine of God, the arian Controversy.* Edinburgh 1988, s. 36.

¹²² „*Son is like the father in all things as the holy scripture indeed declare and teach.*“ Toto výjimečně datované prohlášení z 22. května roku 359 koncilu v Rimini mělo být navrženo jako kompromis mezi nicejskými a ariánskými přívrženci. (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius,* Harvard 1987, s. 144)

¹²³ RUBENSTEIN, Richard E. *When Jesus became God.* New York 1999, s. 190.

¹²⁴ FRIEND, W. H.C. *The rise of christianity.* Augsburg 1984, s. 541: „*As if after a drunken party, he said (St. Jerome), the Roman world awoke with a groan to find itself arian.*“

Roku 360 byl svolán koncil v Konstantinopoli, kde byla přijata jako jediná možná formule, že Syn je podle Písma podobný Otci (*homoiousios*¹²⁵). Tento koncil si kladl za cíl dobrat se konečného řešení christologické otázky. Účastnil se ho mimo jiné i biskup Vulfila, který právě v této podobě šířil křesťanské učení mezi germánskými kmeny. Formulaci *homoiosios* podepsala většina zúčastněných biskupů. Proti se vyslovili jen papež Liberius, biskup Hilarius z Poitiers, dále Athanasios a část jeho egyptských biskupů, kteří zastávali nicejskou formuli, v které je Syn co do podstaty stejný s Otcem (*homoousios*¹²⁶). Na formulaci *homoiousios* byla ochotna přistoupit i ariánská strana. Kompromisní konstantinopolské krédo se však i nadále stalo předmětem dalších debat.

Roku 361 zemřel císař Konstancius a vlády se ujal Julián Apostata. Tento panovník hodlal zrušit křesťanství a chtěl se navrátit k pohanství, jelikož byl silně ovlivněn novoplatonismem. Jeho záměr pohanského univerza byl však nečekaně zmařen Juliánovou smrtí během bitvy s Peršany.¹²⁷ To umožnilo další rozvoj církevních trinitárních debat, během nichž v této etapě začali vystupovat do popředí kapadočtí otcové- Basil Veliký, Řehoř Naziánský a Řehoř z Nyssy.¹²⁸ Tito vzdělanci se zasloužili o prosazení nicejského homoousiánského dogmatu a díky přístupnější literární formě jej svými díly zpřístupnili širší obci, i když na trůn nastoupil císař Valens, nicejský odpůrce.

V druhé etapě v letech 361-381 došlo ke sblížení homoousiánů a homoiousiánů, což umožnilo odkrytí debat na téma Duch svatý, o něž se zasloužili též kapadočtí otcové. Právě jemu věnoval největší pozornost hned po pravém božství Syna biskup Athanasios. Spory mezi zastánci nicejského vyznání a jeho odpůrci se odehrávaly také na Západě. V Miláně působil antinicejský biskup Auxentius (355-374), který těžil z podpory pravověrného, ale vůči ariánům tolerantního císaře Velenciniána I., který vládl na Západě v letech 364-375. Po smrti Auxentia došlo v Miláně k nepokojům, k jejichž řešení bylo zapotřebí zdatného politika, proto volba padla na správce severoitalských provincií, Ambrože (374-397), jež velice brzy začal vystupovat radikálně protiaránsky. Definitivně se ovšem ariánská otázka na Západě

¹²⁵ Homoiousiáni se přikláněli k analogii podstaty Boha Otce se Synem.

¹²⁶ Homoousiáni byli přívrženci teorie soupodstatnosti Boha Otce se Synem.

¹²⁷ ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. Praha, 2000

¹²⁸ DROBNER, H. R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha 2011, s. 280- 305.

vyřešila až roku 378 na synodě, z níž se dochovaly listy biskupům Malé Asie, které dokládají vyznání víry v celou Trojici. Valentiniánův syn, císař Gracián (375-383), vydal 3. srpna 379 edikt, podle nějž heretikům, popíračům plného Synova božství, hrozily těžké tresty.¹²⁹

Zatímco na Západě se zdál být spor vyřešen, na Východě se ariánství nadále těšilo další expanzi, tentokrát na Balkán mezi gótské kmeny. Roku 379 se ovšem východním císařem stal Theodosius I., který nebyl ariánem, proto se jeho politika snažila navracet zpět k ortodoxii. Do země se začali vracet exulanté, včetně Meletia¹³⁰, který na podzim téhož roku svolal synodu, jež odsoudila arianismus a chtěla se tak přiblížit západní protiariánské církevní politice. Na konstantinopolský biskupský stolec byl dosazen Řehoř Naziánský (380-381). Císař vydal edikt v Soluni roku 380, jímž nařizoval přijetí víry, kterou „sv. Petr předal Římanům“ a kterou prosazoval papež Damasus ve svém listě maloasijským církvím. Na základě dalšího ediktu z ledna roku 381 všichni ariánští biskupové museli opustit své stolce a císař Theodosius svolal koncil do Konstantinopole na květen roku 381. Cílem bylo stvrdit nicejskou víru.¹³¹

Jelikož se nedochovala koncilní akta, o závěrech konstantinopolského koncilu se dozvídáme z konstantinopolského vyznání víry¹³² a kánonů, které obsahují seznam odsouzených herezí a také ustanovení primátu konstantinopolského biskupa jako druhého v pořadí po Římu. Koncil též ustanovil nevměšování se biskupů do záležitostí jiných místních církví. Konstantinopolské vyznání oproti nicejskému krédu zdůrazňuje Otce jako stvořitele nebe i země, stvořitelská činnost se nyní zdůrazňuje i u Syna a nově i Ducha Svatého. Stvoření je tedy podle tohoto kréda dílem celé Trojice. Pozadí vývoje tohoto dogmatu se pokusím nastínit v následující kapitole.

3.3.2 Teologicko-filosofický rámec

¹²⁹ Tamtéž, s. 287.

¹³⁰ Meletius byl patriarchou v Antiochii (360-381). Podporoval kaisareiského biskupa Akakia a jeho stoupence homoióny ve snaze docílit kompromisu mezi homoióniány a homoiousiány.

¹³¹ COLLINS, Roger. *Keepers of the keys of heaven. History of the papacy.* London 2009.

¹³² Konstantinopolské vyznání víry- viz Příloha č. 2.

Areiovo přesné pojetí vztahu osob v Trojici nelze do detailu jeho slovy popsat, neboť většina spisů, jež byly považovány za heretické, byla zničena. Dle dochovaných úlomků teologického Areiova poemu *Thalia*¹³³ a dle spisu svatého Athanasia *De synodis*¹³⁴ však lze soudit zhruba následující.

Písmo rozlišuje tři podoby Boha – Otce, Syna a Ducha. Syn byl tvořen z Otce, Otec jako stvořitel Syna nemůže být se synem stejné podstaty (*úsia*). Bůh Otec musel Synovi předcházet, aby ho mohl stvořit, pokud by to tak nebylo, vyplynuly by logicky teze, které jsou pro křesťanství zcela nepřijatelné: Syn je součástí Boha Otce, Syn je emanací Otce, ba nejhůře, Syn je jako Otec – samopodstatný.

Syn existuje z boží svobodné vůle a byl uveden v existenci před všemi věky a existuje stabilně bez ustání. Otec Bůh je předvěčný (*anarchos*)¹³⁵ a Syn je synem proto, že má původ (*arché*).¹³⁶ Bůh sám je samopodstatný, nemateriální a tudíž nemůže být pluralitní, ani se z něho skládat. Není podnětem žádné emanace, nic na něj nepůsobí. Jeho vůle je svobodná, iniciuje kreativní proces tím, že uvádí Syna v bytí jako individuální jsoucno odlišné od něho samého, což bylo učiněno před všemi věky. Tak otec existuje prioritně synu, který není věčný, a tudíž není ani věčně samopodstatný. Syn je nenahraditelně dokonalé stvoření, nikoli jeden z mnoha. Bůh do něj vložil všechnu slávu, aniž by sám sebe mohl o tuto slávu nebo její část ochudit. Bůh nemůže sám ze sebe tvořit stejně dokonalé bytosti, jako je on a prokazuje se milostí, kterou dal prvnímu stvoření – svému jedinému synu.¹³⁷ Bůh nebyl věčně Otcem, byl čas, kdy byl sám. Syn neexistoval věčně, má počátek stvořené bytosti. Jsou dvě Moudrosti (Žalm 10,3), jedna je blízká Bohu a existuje společně s ním a druhá vznikla s jeho moudrostí – Slovo.¹³⁸ Bůh je nevyjádřitelný všem bytostem a nemá sobě rovného. Otec je jiný od Syna svou podstatou, protože je bez počátku.¹³⁹ “*Syn byl*

¹³³ ATHANASIOS. *De synodis*. In: OPITZ, Hans G (ed.). *ATHANASIOS. Werke*. Berlín 1935, U 1, 15.29, s. 13.

¹³⁴ ATHANASIOS. *De synodis*. In: OPITZ, Hans G (ed.). *ATHANASIOS. Werke*. Berlín 1935.

¹³⁵ Samotná existence výrazu předvěčný, předpůvodní v řečtině- *anarchos* svědčí o způsobu uvažování vlivem Aristotelova důkazu bytí času. Také ve smyslu věty můžeme překládat *anarchos* jako nečasový.

¹³⁶ ATHANASIOS. *Epistulae*. In: OPITZ, Hans G (ed.). *ATHANASIOS. Werke*. Berlín 1935, U 1, 3.4, s. 3.

¹³⁷ WILLIAMS, Rowan. *Arius, heresy and tradition*, Cambridge 2002, s.95-110.

¹³⁸ ATHANASIOS. *Contra Arianos*. In: OPITZ, Hans G (ed.). *ATHANASIOS. Werke*. Berlín 1935, Kap. 6, 18, s. 139 .

¹³⁹ ATHANASIOS. *De synodis*. In: OPITZ, Hans G (ed.). *ATHANASIOS. Werke*. Berlín 1935 s. 13.

dokonalé stvoření, jaké ještě mezi stvořeními nebylo stvořeno, zrozená bytost jako žádná jiná zrozená bytost mezi ostatními zrozenými.”¹⁴⁰

Z filosofického hlediska navazuje Areios nepřímo na Origena a Plótina aristotelovským kauzálním způsobem. Plótinus tvrdí, že aktivní forma a pasivní látka, ze kterých se každé jsoucno skládá, jsou stvořené a trvá na prvotnosti formy před látkou. Forma je obsažena a vzniká z prvotního rozumu- ducha (*nús*), který generuje ideje ven z vlastního bytí a látka jako taková nemůže být zcela nová věc vzniklá z ničeho a sama bez formy nemůže být výsledkem dění v čase. Origenés také rozděluje *nús* a *logos* (ekviv. Otec a Syn)¹⁴¹. Endré von Iwánka též ve svém *Platón christianus* podotýká, že novoplatónským principem emanace veškerenstva je Trojici přisuzován subordinační charakter, což zkresluje křesťanskou víru¹⁴².

Ariánství zprvu, před koncilem v Nicei roku 325, nebylo považováno za herezi. Základy ariánství položili svou teologickou filosofií již novoplatonici, jak jsem se pokoušela ukázat v kapitole 2.2, v níž jsem prezentovala filosofický vývoj jako myšlenkové předpoklady věroučných křesťanských sporů. Myšlení ariánských představitelů (Arius, Asterius Sofista i částečně Eusebius z Nikomedeie) musí být dle mého názoru viděno právě v kontextu dějin myšlení.

Připomeňme si také Origena a jeho teorii o úloze Logu ve stvoření. Sotva mohl tušit, že jeho učení bude takto zkresleně interpretováno a o dvě století později prohlášeno za kacířské a že budou jeho přívrženci exkomunikováni, uvrženi do klatby a donuceni k exilu. Origenes nebyl sám, kdo považoval Krista za onen řecký Logos, pro který, jak dodnes zjišťujeme, nebyl žádný jazyk schopen najít natolik vhodný ekvivalent, aby obsáhl veškerý význam tohoto výrazu, který v překladu znamená nejen “slovo“, ale také v sobě zahrnuje to, co dohromady za společného působení znamená: slovo, jazyk, rozum, realita, základní princip, myšlení, a především zrozená Moudrost. Z filosofického hlediska, domnívám se, se jedná vlastně o tentýž smysl, který Augustin vyjadřuje oním výrokem o bytí: „*Láska boží vylita jest v srdcích našich skrze Ducha svatého, kterýž nám byl dán (Řím 5:5), skrze něhož vidíme, že dobré jest, cokoliv vůbec nějak jest. Vychází totiž od Boha, který nemá bytí, nýbrž jest samo*

¹⁴⁰ ATHANASIOS. *Epistulae*. In: OPITZ, Hans G (ed.). *ATHANASIUS. Werke*. Berlín 1935. U 6, 12.9-10, s. 13.

¹⁴¹ IWANKA, Endré. *Platón christianus*, Praha 2003, s. 119-120.

¹⁴² Tamtéž, s. 105-157.

bytí.“¹⁴³ Vše kolem nás vzniká tím, že to pojmenujeme. Jakmile má věc, lépe řečeno jsoucnost, název, pak je jasné, z hlediska nominalismu, v němž se pohybujeme, že jest.

Po představení ariánského pohledu na problematiku vztahu Otce a Syna, která je pro věrouku rané církve stěžejní, si položíme otázku: proč muselo dojít ke kontroverzi? Nepopírá náhodou arianismus samotný smysl křesťanství už jen tím, že se snaží objasnit to, co nemělo nikdy za cíl být objasněno? Není přeci jen „božský svět idejí“ člověku natolik vzdálen, že ho nemá nikdy nikdo poznat ani nahlédnout skrze degradace Syna na pouhého prostředníka a pouhou energii? Kladením těchto otázek reagovali také samotní představitelé ortodoxního směru – alexandrijský metropolita Alexandr a biskup Athanasios.¹⁴⁴

Pro demonstraci sporných textů, které byly diskutovány během ariánské kontroverze, jsem vybrala citaci z Písma o Moudrosti: Přísloví 8:22¹⁴⁵. Bůh zůstává všem neviditelný a projevuje se skrze Syna, který je vykonavatelem jeho vůle. V ortodoxní teologii, domnívám se, je zásadní pochopit, že vztah Syna a Otce je nepochopitelný a že není důležité, jak jsou osoby Trojice protkány, ale píše to, že jsou protkány neoddělitelně, věčně a nestvořeně. Že kterákoli z nejvyšších idejí je způsobem idey Dobra a tak je nutné ji brát. Syn ukazuje člověku, že jeho bytí je absolutní a neměnné, nepoznamenatelné ani smrtí, ani mučením. Moudrost, jako Syn je nezničitelná, proto ji má člověk následovat a věřit v její dobro bez otázek. Dogma o Trojjedinosti Boha bylo potvrzeno později, kdy kappadočtí otcové se museli vypořádat s následky ariánské kontroverze a nekonečných koncilních sporů.

Proč tedy musí Syn být s Otcem soupodstatný?¹⁴⁶ Bůh je stvořitelem, který tvoří ze své svobodné a absolutní vůle z ničeho. Stvořitelovým vykonavatelem je *Logos*: J 1,1-14¹⁴⁷, který existoval vždy před vším časem a před samotným stvořením. Jelikož existoval před stvořením, nemohl být stvořen, proto je věčný. Jeho prostřednictvím byl stvořen svět, ve kterém tento *Logos* vzal na sebe podobu Ježíše z Nazaretu, člověka, přijal smrt, aby vykoupil lidstvo svoji láskou k němu a obětoval se za něj. Svätý Augustin praví: „*Slovo, Bůh sám, ne z vůle těla, ani z vůle muže, nýbrž z*

¹⁴³ AURELIUS AUGUSTINUS. *Vyznání*. Kalich 1996, s. 516.

¹⁴⁴ ATHANASIOS. *Epistulae*. In: OPITZ, Hans G (ed.). *ATHANASIOS. Werke*. Berlín 1935

¹⁴⁵ „... *Hospodin mě vlastnil jako počátek své cesty, ještě dříve než co konal odedávna.*“ To, co praví Moudrost v příslovích Starého Zákona není nic jiného než Moudrost očekávaného syna Davidova, spasitele, který sám má být touto Moudrostí.

¹⁴⁶ Viz Příloha č. 1.

¹⁴⁷ „... *Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to slovo bylo Bůh.*“ „... *A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi.*“

Boha zrozen jest”.¹⁴⁸ A dále dokládá veršem z Fp 2,6¹⁴⁹, kde hovoří o vztahu Syna a Otce v novém světle, než jsme zaznamenali v předchozí kapitole u arianismu: „Syn, jež je ve způsobě boží, nepoložil si za loupež toho, že je roven Bohu”¹⁵⁰. Bůh totiž povýšil Krista za to, že se ponížil a stal se poslušným až k smrti. Poznal tak „změněnou slávu neporušitelného Boha za podobu obrazu porušitelného člověka.“ (Řím 1,23) „Já i Otec jsme jedno.” (J 10,30) a „Ten, kdo mě viděl, viděl Otce.” (J 14,19), to jsou základní teze ortodoxní víry obhajitelné Písmem.

Kristus praví: „Já jsem cesta, pravda a život.” (J 14,6) a Augustin se ho snaží pojmout následovně- pokud je člověkem, je i prostředníkem, pokud je Slovem, není prostředníkem, poněvadž je roven Bohu, pokud uzdravuje, uzdravuje myšlenkou na Boha a vykoupením přivádí na cestu. Slovo je věčné (ve vztahu k tomu, co již víme z nominalistického Augustinova výroku „Dobré jest, cokoli vůbec nějak jest.”¹⁵¹), jakmile je jednou vyřčeno. Co je slovo, jest. Věčnost Otce i Syna Augustin dobře vykládá nikoli jako chronologickou posloupnost, před- nebo za-časovost, ale jako věčnou přítomnost! Bůh je věčně přítomný ve všem skrze Ducha (Řím 5,5) – Trojici tak přirovnává ke trojici významů – být, znát a chtít, které jsou všudypřítomné každé duši.¹⁵²

Boha nelze poznat prostřednictvím smyslů, ale láskou, kterou k nám vyzařuje prostřednictvím Syna a touto láskou na nás působí Duch, který je stejné podstaty jako Syn a Otec. Tak, jako je absolutno nedělitelné, je nedělitelný i Bůh v této Trojici. Jelikož lidská duše je příbuzná Bohu, může Boha poznat jedině láskou, které je od Boha schopna.

Bůh je Trojice, aby byl blíže lidem, prostřednictvím Syna a Ducha svatého. Tato trojice dárce- obdarovaný- dar je stěžejní pro vztah člověka k Bohu, protože člověk, jako boží stvoření se má Bohu podobat co nejvíce, nebo to alespoň bylo božím záměrem. Proto musí Bůh existovat v Trojici, protože pouze tato vnitřní vztahovost umožňuje Bohu mít vztah k lidem, tato Trojice je praxí poznání Boha, to jak ho lze a jest možno ho zakoušet. Bůh striktně monoteistický – jediný Jahve, Otec, který není vnitřně vztahový – ani nemůže mít v lidské praxi vztah k člověku, tak aby ho lidská

¹⁴⁸ AURELIUS AUGUSTINUS. *Vyznání*. Kalich 2006 (překlad L.Kunců -1926), s.204.

¹⁴⁹ „... Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl.“

¹⁵⁰ AURELIUS AUGUSTINUS. *Vyznání*. Kalich 2006, s. 205.

¹⁵¹ Viz s. 31.

¹⁵² AURELIUS AUGUSTINUS. *Vyznání*. Kalich 2006, s. 204-400. Pro srovnání vzpomeňme na Platónův spis *O Duši* a jeho trojúhelník v *Timaiovi*.

duše mohla prožívat. Pokud Bůh není vnitřně vztahový (islám, judaismus), nenabízí ani člověku mít k němu vztah. Proto je izolovaný a obtížně komunikovatelný, ač ke svému lidu promlouvá. Ale nepromlouvá v lidech. Pokud člověk má být božím obrazem, pak Bůh musel vtělením poskytnout člověku zjevení. A to je úkolem Syna. Syn má tak plné božství a plné lidství ve své substancii, esenci i existenci. O Synu hovoříme jako o Logu, spasiteli, Kristu- ve všech souvislostech, které jeho osoba přináší.¹⁵³

Je důležité si uvědomit, že Ježíš z Nazaretu je nejen člověkem z Nazaretu, ale i poslem, vtělením a zjevením v několika úlohách, jejichž funkce je jasně diferenciována velikonočními událostmi. Člověk z Nazareta byl pokřtěn, sestoupil na něj Duch svatý, byl obdarován, aby zjevoval, byl obdarován, aby miloval, byl obdarován, aby milováním tvořil. Kristus povelikonoční je vykupitelem, potvrzením vtělení, božskosti a důvodem zvěsti.¹⁵⁴

Bůh je díky Synu ve vztahu ke světu jak transcendentní, tak imanentní, tak ekonomický.¹⁵⁵ Kristus je pravý Bůh a úplný člověk, Spása je dar, ale závisí na lidské svobodě, Milost je nezasloužený dar, ale člověk zůstává svobodný. Některé pravdy mají původ v božím zjevení a nelze prokazovat jejich věrohodnost, protože stvořený rozum nemůže pochopit nestvořené. Jádro tohoto Zjevení spočívá ve zjevení Boha v Ježíši Kristu¹⁵⁶, který je jak synem člověka, tak Moudrosti- božskou úlohou při stvoření světa. Ta existovala na počátku jako první boží dílo.¹⁵⁷ Jenomže úloha moudrosti projevená v osmé kapitole knihy Přísloví hovoří jasně: „*Hospodin mě vlastnil jako počátek své cesty, dříve než co konal odedávna. Od věků jsem ustanovena, od počátku, od pravěku země, ještě nebyly propastné tůně, když jsem se zrodila.*“ (Př 8,22-24) Tato moudrost se vtělila jako Slovo v Krista (J 1,1) jako síla tvořící a jako poselství. Zprostředkování této Moudrosti v Ježíši je jak vzestupné, tak

¹⁵³ POSPÍŠIL Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Kostelní Vydří 2007, s. 21-41.

¹⁵⁴ POSPÍŠIL, Ctirad.V. *Ježíš z Nazareta, pán a spasitel*. Kostelní Vydří 2000, s. 65.

¹⁵⁵ Více POSPÍŠIL Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Kostelní Vydří 2007, s. 40.

¹⁵⁶ Kol 1,15-16: „*On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření, neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi- svět viditelný i neviditelný.*“; Žid 1,1-4: „*Mnohokrát a mnohými způsoby mluvíval Bůh k otcům ústy proroků, v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu, jehož ustanovil dědicem všeho a skrze nějž stvořil i věky. On, odlesk boží slávy a výraz boží podstaty, nese všechno svým mocným slovem. Když dokonal očistění od hříchů, usedl po pravici Božího majestátu na výsostech a stal se o to vznešenějším než andělé, oč je převyšuje jménem, které mu bylo dáno.*“

¹⁵⁷ POSPÍŠIL, Ctirad.V. *Ježíš z Nazareta, pán a spasitel*. Kostelní Vydří 2000, s. 49: „*Moudrost byla stvořena na počátku jako první boží dílo.*“

sestupné.¹⁵⁸ Někteří židokřesťané spatřovali v Kristu anděla, který se stává božím poslem. Toto poselství by však podřazovalo Kristovu úlohu prostředníka pouze na funkci, nikoli na způsob bytí, které degraduje jeho postavení na podřazené Bohu.¹⁵⁹

Jako reakce na židokřesťanské a gnostické proudy v raném křesťanství vlastně vznikla potřeba urovnat vztahy mezi Otcem a Synem a zprostředkovat je člověku. Významnou osobností první fáze patristiky byl mimo jiné i Ignác z Antiochie, který trefně charakterizuje raně křesťanskou christologii: „*Je jen jeden lékař tělesný i duchovní, zrozený i nezrozený, vtělený Bůh, ve smrti pravý život, i z Marie i z Boha, nejdříve trpící, potom netrpící, Ježíš Kristus, náš Pán.*“¹⁶⁰

V této kapitole jsem se snažila přiblížit zásadní rozdíly v ariánské a ortodoxní nauce. Je evidentní, že rozbor by si zasloužil hlubší teologické rozpracování, na které však v této práci není prostor. Pokusila jsem se tedy alespoň přiblížit základní sporné body ariánské kontroverze ve čtvrtém století a témata, jichž se týkaly diskuse zřejmě na všech výše jmenovaných koncilech. Domnívám se, že i tento krátký nástin přiblížil hlavní témata trinitárních sporů čtvrtého století.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 51-56.

¹⁵⁹ POSPÍŠIL, Ctirad. V. *Ježíš z Nazareta, pán a spasitel*. Kostelní Vydří 2000, s. 51.

¹⁶⁰ Efezským VII, 2; In: VARD, L., DRÁPAL, D., SOKOL, J., *Spisy apoštolských otců*, Praha 1971, s. 147.

4 Šíření arianismu

Ariánství ani po konstantinopolském koncilu nijak nevymizelo. Jeho zásadní rozmach teprve přišel skrze barbarské kmeny, které tuto formu křesťanství přijali ještě před konáním konstantinopolského koncilu roku 381. Pokud ovšem chceme porozumět přijetí arianismu Vizigóty, Ostrogóty, Vandaly či Burgundy, musíme si nejprve ujasnit, jakou úlohu hrály tyto kmenové svazy v raně středověkých dějinách.

Barbarské kmeny nelze chápat jako jednotné, všichni tito Germáni byli především většími či menšími uskupeními, které byly vytlačeny vpádem Hunů ze svých sídlišť. Ani Gótové, ani Vandalové, ani Burgundé nevytvořili doposud celistvé státy- jednalo se spíše o skupiny válečných kmenů. Proto nelze vůbec hovořit o jejich historii, i jejich původ je dodnes značně nejasný. Jelikož se ale Gótové dostali do popředí díky vpádu Hunů, považují za důležité nejprve přiblížit situaci ve východní Evropě při hunské expanzi.

Hunové pocházeli zřejmě z východoasijských stepí a jejich původním domovem byly oblasti hranic Číny s Mongolskem. Jejich významnou ideologií byla myšlenka panství nad cizími národy.¹⁶¹ Uznávali čtyři světové strany, do nichž se měla rozpínat jejich moc. První zmínky o Hunech se objevují již v druhém století východně od Donu, který byl tehdejší východní hranicí impéria. Překročením Donu kolem roku 375 si Hunové nejprve podrobili část sarmatských Alanů a následně jim v cestě ležela takzvaná Ermanarichova říše- kmenový svaz ovládaný zhruba od poloviny 4. století východními Góty, tzv. Greutungy, zřejmě předchůdci pozdějších Ostrogótů, která se jim též částečně musela podvolit. Ostrogóti však nebyli jedinými germánskými kmeny ocitnuvšími se v hunském područí. Setkali se tam i s Gepidy, Heruly, Rugii, Skiry, Svéby, Burgundy i Duryňky. Integrované germánské kmeny v hunské říši měly v čele svých svazů vlastní krále, museli se však podílet na hunských výbojích, zejména za vlády Attily (435-453).¹⁶²

To ovšem přimělo západní gótské kmenové svazy- Tervingy (později Vizigóty), aby před hunským nápoem začali unikat směrem na západ. Některé kmeny se usídlili v Dákii, menší část z nich vedená náčelníky Alavivem a Fritigernem,

¹⁶¹ BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003, s. 46.

¹⁶² Podrobnější informace o Ermanarichově říši viz BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Attila*. Praha 2003, s. 69-73.

požádala císaře Valenta o možnost usídlit se uvnitř impéria. Císař Valens viděl v usídlení těchto kmenů možnost branné výpomoci, proto jim zřejmě povolil roku 376 přechod přes hranice.¹⁶³

4.1 Vizigóti

Tervingové jsou prvními z germánských kmenů, o nichž se v pramenech hovoří jako o křesťanech. Při jedněch z prvních nájezdů před rokem 376 na hranice římské říše odvěkli západní Góty četné římské zajatce, mezi nimiž byli i křesťanští kněží, kteří úspěšně v gótských řadách začali šířit křesťanskou věrouku.¹⁶⁴ Vznikaly zde první křesťanské obce, jejichž příslušníci koexistovali s ostatními Góty uctívajícími své pohanské bohy. Potomkem takových zajatců byl i kněz Vulfila (biskupem pravděpodobně 340-383), který sehrál ve vizigótských dějinách později významnou roli.¹⁶⁵

Jelikož pohanství bylo u Gótů podobně jako u Římanů nástrojem legitimizace vůdce kmene (zmíněné ztotožnění krále s nejvyšším božstvem pantheonu), byli zprvu z těchto důvodů křesťané uvnitř vizigótské společnosti pronásledováni. K prvnímu pronásledování křesťanů na vizigótském území došlo zřejmě v letech 347-348. Kristovi přívrženci se odmítali účastnit společných obřadů a ohrožovali tak soudržnost společenství.¹⁶⁶ Tito křesťané se později vedeni Vulfilou odebrali na území římské

¹⁶³ BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003, s. 46-51.

¹⁶⁴ AMMIANUS MARCELLINUS. *Historia romana*. [online]. Projekt Gutenberg, přeložil Yonge C.D. 2000 [cit. 2013-04-24] <<http://www.gutenberg.org/files/28587/28587-h/28587-h.htm>>.

¹⁶⁵ THOMPSON, Edward A. *The visigoths in the time of Ulfilla*. Oxford 1966.

¹⁶⁶ O tomto společensky nepřijatelném jednání gótských křesťanů vypovídá i legenda o Svatém Sábovi, jedna z mála zmínek o křesťanech uvnitř gótských kmenových společenství. Svým odmítáním společného přijímání oběti se vyhrobovali tito „rebelové“ proti zbytku společnosti a ohrožovali tím její vyžadovanou pospolitost:

Passio Sabae je popsáno v listě gótské církve kappadocké církvi, který vznikl při převozu těla sv. Sáby do Kappadokie. List informuje, za jakých okolností zemřel křesťan jménem Sába. Sába byl Gót, který žil téměř asketickým životem. Byl vyhnán z vesnice, protože nejprve odmítl pozřít maso obětovaného zvířete a přijmout tak oběť bohům. Vrátil se, ale podruhé byl vypuzen, když během persekuce gótských křesťanů přiznal svou víru. Odešel z vesnice, avšak cestou měl vidění. Vysoká postava ho nabádala, aby se vrátil do vesnice, kde působil jeho učitel, biskup Sansala, předtím, než uprchl před pronásledováním do římské říše. Sába věděl, že Sansala již ve vesnici není, proto nedbal vidění a šel dál svojí cestou. Začalo však hustě sněžit, přivaly sněhu mu skryly cestu, která se stala neschůdnou tak, že Sába musel jít zpět do vesnice, kde se nakonec skutečně setkal se Sansalou, který se mezitím tajně vrátil. Oba byli ovšem třetí noci Velikonoc zadrženi. Sába byl mučen tak, že ho přivázali za ruce a nohy na nápravy vozu, který ho vláčel po zemi celou noc. Ráno, když ještě strážci spali, přišla služebná, a když viděla Sábu, slitovala se nad ním a odvázala ho od vozu. Strážci ho po chvíli objevili,

říše, byli přijati Konstanciem II. (337-361) a zde v pohoří zvaném Malá Planina udržovali své nepočetné komunity- tzv. Gothi Minores.¹⁶⁷ Zde také pravděpodobně vznikl Vulfilův překlad bible do góštiny. Jakým způsobem se ale Tervingové ke křesťanství dostali? Obecně se má za to, že to byl právě kněz Vulfila, který má na svědomí gótskou konverzi k arianismu v druhé polovině čtvrtého století. Zde si ale musíme vzít na pomoc prameny, které se v názoru na vizigótské přijetí ariánství značně liší.

Sokrates klade gótskou konverzi do sedmdesátých let čtvrtého století do doby náčelníků Athanaricha (zemřel roku 381) a Fritigerna (zemřel roku 380), poté, co Tervingové překročili Dunaj.¹⁶⁸ V jeho verzi Fritigern porazil Athanaricha s podporou císaře Valenta a následně přijal ariánství z vděčnosti k ariánskému císaři. Vulfila v tomto vyprávění hraje pouze malou roli jako misionář, který měl Góty spíše instruovat v jejich nové víře. Sozomen ho nazývá biskupem, který učil Góty psát latinsky a gótsky, a trvá na jeho původní ortodoxii, pouze prý podepsal ariánské dogma u příležitosti disputací v Konstantinopoli v r. 360.¹⁶⁹

Theodoret uvádí¹⁷⁰, že masivní konverze Vizigótů k arianismu proběhla na pozadí diplomatických vztahů mezi Góty a Římany. Podle jeho slov prý „jeden arián“ navržený taktéž ariánským císařem Valentem (364-368) a biskup Eudoxius (360-370) obrátili některé gótské kmeny na ariánskou víru, aby nastolili harmonii v říši. Gótové

jak ženě pomáhá s přípravou jídla. Strážníci ho pověsili na trám a byl znovu nucen přijmout maso obětovaného zvířete. Sába znovu odmítl a byl opět mučen. Když ani tehdy jeho tělo nejevilo známky smrti, rozhodli se ho popravít. Po cestě k řece, kde měl být utopen, začali mít vojáci strach ze zázračného Sábova uzdravení a rozhodli se nechat ho jít. Sába je však nabádal, aby vykonali svá nařízení. Byl utopen v řece tak, že mu hlavu pod vodou přidržoval těžký trám. Nakonec bylo jeho tělo vyloveno a převezeno do Kappadokkie. (In: THOMPSON, Edward A. *The visigoths in the time of Ulfilla*. Oxford 1966, s. 64-66)

V legendě o sv. Sábovi jsme viděli, jaký význam mělo uvnitř kmene přijímání oběti všemi vesničany. Sábovi nebyla dána možnost, ani ho nikdo nepřesvědčoval odvolat své rozhodnutí obět nepřijmout. To, že Sába nepozřel obět, která byla komunitně veřejná, vlastně znamenalo, že nepřijal komunitu samotnou, resp. že se zdánlivě nechtěl stát její součástí. To bylo také důvodem, proč byl odsouzen, neboť to, že byl křesťan, bylo známo již dříve. Soudržnost kmene tedy, jak se později promítlo i např. v ostrogótské Itálii, nezávisela primárně na společném vyznání, ale na společné identitě a vzájemné sounáležitosti (i to svědčí o válečné povaze společenství, protože na rozdíl od kočovných válečníků jsou to právě usídlené zemědělské obce, jejichž důkazem potřeby sounáležitosti je společná víra v kosmogonické kultury zakládající se na rituálech plodnosti a obnovy, které u Gótů chyběly. Gótové uctívali zejména válečná božstva). Více o náboženství Gótů v období stěhování národů též HEATHER, Peter. *Gótové*. Praha 2002

¹⁶⁷ BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003, s. 70-72.

¹⁶⁸ SOCRATES. *Historia ecclesiastica*. [online]. Revidováno prof. Zenos A.C. [cit. 2012-05-12] <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf202.html>>, s. 380-450.

¹⁶⁹ SOZOMEN. *Historia ecclesiastica*. Kniha VI, Kap. 37. In: SOZOMEN. *Ecclesiastical history*. Přeložil Walford, E. London 1855, s. 304.

¹⁷⁰ THEODORET. *Historia ecclesiastica*. Kniha IV, kap. 37. In: Samuel Bagster and Sons ed. *Greek ecclesiastical historians of the first six centuries of the christian era V*. London 1863, s. 272.

podle Theodoretta nesouhlasili s ariánským zaměřením a požadovali si ponechat nicejské vyznání svých otců. Vulfila je měl přesvědčit ke konverzi argumenty, kterými de facto stíral rozdíly mezi arianismem a nicejskou doktrínou. Podle toho, co víme z ostatních pramenů, se však jednalo pouze o skupinu *Gothi minores*. Jelikož Tervingové podle Sivana nebyli obeznámeni s průběhem disputací mezi oběma stranami a nepohybovali se v centru dění, je možné, že skupina Tervingů rozdíl mezi ariánstvím a ortodoxií příliš nevnímala.¹⁷¹ Theodoret ale zároveň spojuje gótskou masovou konverzi s překročením Dunaje roku 376 a datuje Vulfilovu misii do sedmdesátých let čtvrtého století a dává prostor Vulfilově možné nicejské víře před samotnou konverzí. To by však znamenalo, že skupina obrácená Eudoxiem byla jen malým předvojem „větší“ konverze roku 376, protože roku 376 byl biskup již šest let mrtev. Lze tedy usoudit, že Theodoretova datace konverze do sedmdesátých let je pouze spojená s přechodem zbylé většiny Vizigótů přes Dunaj.

Sozomen¹⁷² je v charakteristice událostí nejpodrobnější. Vulfila byl podle něho vůdcem významné delegace, kterou Tervingové poslali za císařem Valentem roku 376, aby jim povolil usadit se na římské půdě. Tato mise je prameny potvrzena, ačkoli v nich není zmínka o tom, že byli vedeni biskupem či přímo jmenovitě Vulfilou.¹⁷³ Na římské půdě začaly disputace mezi Athanarichem a Fritigernem a stejně jako Sokrates přisuzuje Philostorgius ariánskou konverzi Fritigernově vůli. Přidává také k tomuto vyprávění poznámku o Vulfilově životě¹⁷⁴. Je pravděpodobné, že Vulfilova lingvistická výbava (řečtina, latina, góština) mu umožnila působit v diplomatických službách, ačkoli není přímo zaznamenáno žádné masivní konvertování Tervingů k arianismu v sedmdesátých letech čtvrtého století (Theodoret pouze spojuje překročení Dunaje s vizigótskou konverzí).¹⁷⁵

¹⁷¹ SIVAN, Hagith. *Ulfilla's own conversion*. In *Harvard theological review*. Kansas 1996, s. 380-383.

¹⁷² SOZOMEN. *Historia ecclesiastica*. Kniha VI, Kap. 37. In: SOZOMEN. *Ecclesiastical history*. Přeložil Walford, E. London 1855, s. 304-307.

¹⁷³ AMMIANUS MARCELLINUS. *Historia romana*. [online]. Projekt Gutenberg, přeložil Yonge C.D. 2000 [cit. 2013-04-24] <<http://www.gutenberg.org/files/28587/28587-h/28587-h.htm>>, s.609-610

¹⁷⁴ Vulfila byl podle historika Philostorgia kněz nicejského vyznání, účastnil se roku 360 konstantinopolského koncilu, kde se zastal ariánů Eudoxia a Aetia, ačkoli s nimi nebyl názorově zcela za jedno. Díky toleranci vůči těmto dvěma ariánům pak podle Philostorgia vyplynula jeho domnělá příslušnost k arianismu. Díky disputacím s ariány se Vulfila dostal do Konstantinopole, kde vešel do povědomí císařského dvora. (PHILOSTORGIUS. *Historia ecclesiastica*. Kniha IV. Kap. 12. In: PHILOSTORGIUS. *Ecclesiastical history*. Přeložil Walford E. London 1855, s. 467).

¹⁷⁵ THOMPSON, Edward A. *The Goths in Spain*. Oxford, 1969.

Další zmínkou o tomto období je Orosiova Historie z prvního desetiletí pátého století.¹⁷⁶ Orosius říká, že Valens vyslal do Góthie učitele ariánského dogmatu prostřednictvím jakéhosi biskupa. Vulfilovo jméno však přímo zmíněno není. Jméno Vulfila se objevuje poprvé v aktech konstantinopolského koncilu roku 360 a jasně naznačuje ariánský postoj této osoby.¹⁷⁷ Orosius spojuje tohoto Vulfilu s tím, kdo šířil mezi gótskými kmeny ariánskou nauku, ale blíže se o něm nezmiňuje.

Není jisté, zda byli Vizigóti těsně před konverzí pohané či křesťané, pokud vůbec můžeme hovořit o masivní konverzi. Theodoret výrazem „konverze“ měl spíše na mysli skupinu *Gothi minores*, kterou zmiňuje Doležal v souvislosti s Vulfilou a ariánstvím, která ovšem konvertovala již před rokem 376. Je tedy pravděpodobné, že i po případné konverzi zůstaly ostatní vizigótské kmeny spíše pohany. Křesťanské komunity jistě v Gothii existovaly (viz *Passio Sabae*) a udržovali je zřejmě ti, kteří je zde založili – římstí zajatci pravděpodobně nicejského vyznání.¹⁷⁸ Ammianus Marcelinus zmiňuje¹⁷⁹, že Vizigóti, kteří vstoupili do říše roku 376, zřejmě narazili na skupinu gótských křesťanů, kteří měli povolenou se v říši usadit již dříve, cca 347-348 a kteří nyní žili v Nikopoli (*Gothi minores*).

Thompson tvrdí¹⁸⁰, že konverzi přijalo jen pár vysoce postavených a vzdělaných kněží, kteří z politických důvodů dobře věděli, co činí. Odmítá myšlenku, že by Vizigóti neznali rozdíly mezi ariánskou a ortodoxní doktrínou, a popírá, že by konverze byla způsobena snahou zalíbit se císaři Valentovi, neboť roku 378, kdy zemřel, byla mezi Góty zřejmě stále většina pohanů. Prosazuje proto domněnku, která tvrdí, že gótské ariánství bylo zejména mocenským záměrem legalizace postavení kmenových vůdců – králů. Tuto Thompsonovu myšlenku však odmítá většina ostatních autorů (Doležal, Amory, Sivan) a považují ji za překonanou.¹⁸¹ Podle

¹⁷⁶ OROSIUS. *Historiae adversus paganos*. Kniha VII. Kap. 33. In: OROSIUS. *The seven books against the pagans*. Přeložil Deferrari, Roy J. Washington 1964, s. 339.

¹⁷⁷ Vulfilovo potvrzení kompromisního ariánského vyznání mohlo být dostačující k tomu, aby bylo vztaženo ke konverzi a jeho pozdější misijní činnosti v letech 360-383. Dále musíme zohlednit, že spisy z následujících století mohly Vulfilův obraz v dějinách církve značně upravit.

¹⁷⁸ DOLEŽAL, Stanislav. *Interakce Gótů a římského impéria ve 3.-5. století n. l.* Praha 2009, s. 264.

¹⁷⁹ AMMIANUS MARCELLINUS. *Historia romana*. [online]. Projekt Gutenberg, přeložil Yonge C.D. 2000 [cit. 2013-04-24] <<http://www.gutenberg.org/files/28587/28587-h/28587-h.htm>>, s.588.

¹⁸⁰ THOMPSON, Edward A. *The visigoths in the time of Ulfilla*. Oxford 1966, s. 108-109

¹⁸¹ Srv. DOLEŽAL, Stanislav. *Interakce Gótů a římského impéria ve 3.-5. století n. l.* Praha 2009; AMORY, Patrick. *People and identity in ostrogothic Italy (489-554)*. Cambridge 1997; SIVAN, Hagith. *Ulfilla's own conversion*. In *Harvard theological review*. Kansas 1996

Thompsona k žádné konverzi Vizigótů ke křesťanství skrze Vulfilu nikdy nedošlo.¹⁸² Uvádí ale zároveň, že se jedná o pouhé spekulace, které nelze díky nejasnosti pramenů ani potvrdit, ani vyvrátit.

Tervingové tedy oficiálně vstoupili na území říše roku 376 jako uprchlíci, takže jejich postavení nebylo příliš silné. Byly jim slíbeny zásoby, kterých se nedostávalo, proto si museli obstarat živobytí sami. Řím vůči nim vedl stabilně oslabující politiku, říše však nebyla ve stavu, kdy by si mohla dovolit válčit i na svém území, proto drobnými ústupky a pasivním přístupem chtěli Římané nechat Tervingy téměř vyhladovět. Zároveň si ale císař Theodosios byl dobře vědom toho, jakou pomoc mohou gótské kmeny říši jako vojáci přinést.

V devadesátých letech čtvrtého století se zformovala skupina Gótů složených z Tervingů a zčásti i z drobných skupin uprchlých Greutungů pod vedením náčelníka Alaricha (395-410). Z tohoto svazu kmenů vznikla skupina později známá jako Vizigóti.¹⁸³ Alarich se trvale dožadoval dodávek zásob, ale marně. Zatímco jeho prosby byly ze strany impéria soustavně ignorovány, zřejmě ve stejné době díky jeho přičinění se v této skupině gótských kmenů začala utvářet první skupinová příslušnost pramenící ze shodných zájmů- zajištění obživy. V roce 402 se Alarich se svou skupinou poprvé promyšleně postavil císaři pokusem o útok na Řím, avšak byl poražen v bitvě u Pollentie, ačkoli první pokusy o převrat uskutečnili Alarichovi vojáci již v letech 392, 395, 397. Šlo ovšem spíše o výhrůžky. Až teprve Alarichovo neúspěšné tažení na Řím v roce 402 předznamenávalo, jak nebezpečné by mohlo být si Vizigóty rozkmotřit.¹⁸⁴

To se také potvrdilo v roce 408, kdy díky vnitřním rozbrojům v říši využil Alarich situaci a znovu zaútočil na Itálii. Tentokrát si zajistil přísun zdrojů jinak – blokáda Říma mu z rukou senátorů vynesla finanční prostředky, které ovšem nestačily na splnění jeho plánů, neboť císař se setrval v bezpečí ravennských bažin a Alarichovy požadavky ignoroval. Zoufalství po několika pokusech dovedlo Alaricha k radikálnímu kroku. Jeho muži pronikli do Říma a město vystavili roku 410 třídnímu drancování.¹⁸⁵ Pro Alaricha byl Řím přestupní stanicí, jak se dostat

¹⁸² THOMPSON, Edward A. *The visigoths in the time of Ulfilla*. Oxford 1966, s. 93.

¹⁸³ COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 76-78.

¹⁸⁴ O Alarichových taženích se podrobněji dozvídáme v monografii věnované Vizigótům viz COLLINS, Roger. *Visigothic Spain 409-711*. Oxford 2004, s. 16-26.

¹⁸⁵ COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 80-82.

k nejbližším obilnicím v Africe. To se mu ale již za jeho života nezdařilo. Vizigóty z Itálie odvedl roku 412 bratr Alarichovy manželky Athaulf (4410-415).¹⁸⁶ Ten s nimi odtáhl do jižní Gallie, kde roku 414 se oženil se zajatou sestrou císaře Honoria Gallou Placidii.¹⁸⁷ Athaulf porazil v letech 413-415 a 416-418 na Pyrenejském poloostrově Vandaly, kteří usurpovali hispanorománské obyvatelstvo.¹⁸⁸

S počátky prvního státního zřízení v jižní Galii je spojeno jméno krále Valiy (415-419), který uzavřel s císařem Honoriem mírovou smlouvu, vrátil mu sestru Gallu Placidii a pokračoval ve jménu římské říše v bojích proti Vandalům a Alanům v Hispánii. Smlouvou s císařem roku 418 se Vizigóti směli usadit v provincii Aquitania Secunda v jihozápadní Galii kolem Toulouse. Jako odměnu za vojenské služby snad obdrželi i nemalý podíl orné půdy, díky němuž se tyto gótské skupiny mohly začít věnovat budování státu.¹⁸⁹

Pod vedením Valiova nástupce Theodericha I. (418-451) se Vizigóti snažili dobýt města i mimo přidělená území, například přístavy Narbonne a Arles, ta však vizigótskému nátlaku odolala díky slavnému a ambicióznímu vojevůdci Aëtiovi. Díky jeho strategii se také Vizigóti připojili ke koalici národů proti hunskému vpádu vedenému předákem Attilou, se kterým se roku 451 úspěšně utkali v bitvě na Katalaunských polích, kde král Theoderich I. padl.¹⁹⁰

Významných úspěchů na státnické půdě dosáhl bezesporu král Eurich (466-484), který byl výraznou osobností jak po stránce politické, tak po náboženské stránce. Eurich roku 475 vypověděl s císařem Juliem Nepotem (474-475) spojeneckou smlouvu a donutil ho uznat veškeré vojenské výboje a úspěchy na Západě, čímž učinil z vizigótského státu zcela samostatné království. Eurich se také stal vydavatelem prvního zákoníku Vizigótů – *Codex Euricianus*, který se nám bohužel jako celek nedochoval. Tato sbírka obsahovala shrnutí zákonů již od doby Theodericha I. a její předlohou byla snad sbírka císařských konstitucí z třicátých let pátého století, *Codex Theodosianus*. Eurichova vláda byla vesměs tolerantní nejen ke galorománskému obyvatelstvu, které si díky zákoníku mohlo ponechat půdu i po osamostatnění gótského království, ale také byl tolerantní i v náboženských záležitostech. Eurich podle dobových zpráv ortodoxních biskupů, jako byli například Sidonius

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 83-84.

¹⁸⁷ BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 200, s. 100.

¹⁸⁸ COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s.102.

¹⁸⁹ ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. Praha, 2000, s. 220-221.

¹⁹⁰ BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 200, s. 94-96.

Apollinaris¹⁹¹ či Řehoř z Toursu¹⁹² měl pronásledovat ortodoxní preláty, posílat je do vyhnanství. Zdá se však, že tyto názory byly značně zaujaté, neboť došlo k vyhnání pouze několika kněží, kteří byli spíše než z náboženských důvodů odstraněni z důvodů politických.¹⁹³

Eurichův nástupce- Alarich II. (484-507) byl poražen v bitvě franským králem Chlodvíkem. V takovéto situaci bylo pro krále téměř nutností sblížit se s římským obyvatelstvem uvnitř státu, neboť nyní byl obklopen hrozbou ortodoxní aliance Římanů s Franky.¹⁹⁴ Vydal proto roku 506 takzvaný „*Alarichův breviář*“, v němž se prohlašuje ochráncem práv i náboženství svých poddaných. Po smrti Alaricha II. v bitvě u Vouillé (507) nastoupil jeho nemanželský syn Gesalich (507-511), který byl ovšem zakrátko vystřídán legitimním nezletilým synem, vnukem ostrogótského Theodoricha Velikého, Amalarichem (511-531). Skutečným vládcem byl však za nezletilého krále Amalaricha Theodorich Veliký prostřednictvím svého zástupce Theudise. Do roku 526 tvořily vizigótský a ostrogótský stát de facto personální unii. Území v Galii po bitvě u Vouillé byla z velké části ztracena, a tak se Vizigóti přesunuli do Hispánie, kam pronikali svými výboji již za Theodericha II.¹⁹⁵

V Hispánii prý udržovali Vizigóti nařízení o římské jedné třetině půdy, jež platilo již při osidlování Galie.¹⁹⁶ Sjednocování nového státu zevnitř však nebylo příliš rychlé, neboť obyvatelé Hispánie byli striktně ortodoxní, a tak ariánství představovalo propast mezi vizigótským a hispanorománským obyvatelstvem. Ve vyspělém vizigótském království však bylo již zapotřebí jednoty s domácím obyvatelstvem. Tuto skutečnost si uvědomoval nový král Leovigild (568-586). Ten povolil sňatky mezi Římany a barbary a potvrdil původnímu obyvatelstvu jejich vlastnictví půdy. Zbývalo ještě vyřešit otázku nejednotnosti víry. Přestože v okolí ariánských království v minulosti ubylo v důsledku porážky Vandalů a Ostrogótů císařem Justiniánem, Leovigild se rozhodl sjednotit věrouku v království v ariánském duchu. Aby byla ortodoxním ulehčena konverze, upustilo se na koncilu svolaném králem roku 580 od nutnosti druhého křtu. Leovigild se zmocňoval některých pravověrných kostelů, zrušil

¹⁹¹ SIDONIUS APOLLINARIS. *Epistulae*. In: *Monumenta Germaniae Historica*. Berlin 1887.

¹⁹² ŘEHOŘ Z TOURSU. *Historia francorum*. GREGORIUS VON TOURS. *Zehn Buecher frankische Geschichte*. Přeložil Wattenbad W., Leipzig 1878.

¹⁹³ COLLINS, Roger. *Visigothic Spain 409-711*. Oxford 2004.

¹⁹⁴ ŘEHOŘ Z TOURSU. *O boji králů a údělu spravedlivých*. Praha 1986, s. 134-135.

¹⁹⁵ COLLINS, Roger. *Visigothic Spain 409-711*. Oxford 2004, s. 45.

¹⁹⁶ BEDNÁŘIKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2000, s. 103-105.

důchody a privilegia pravověrným, jak se dozvídáme v díle Isidora za Sevilly¹⁹⁷. Králova náboženská politika však k žádným zásadním úspěchům nevedla. Zřejmě i díky Isidorovu staršímu bratru biskupu Leandrovi (578-600 arcibiskupem sevillským) začalo v řadách Vizigótů ariánství pomalu ustupovat. Již Leovigildův starší syn Hermenegild (prohlásil se králem 580- 586) navštěvoval biskupova kázání a jasněji se klonil k ortodoxní víře, kterou přijal zřejmě roku 580 při sňatku s franskou princeznou Inguldou. Pokusil se o převrat a svržení svého otce, avšak nedostalo se mu silnější podpory, a tak bylo povstání poraženo. Leovigild Hermenegilda uvěznil v Tarragoně, kde byl Hermenegild roku 586 zabit. Politika se však i po smrti krále Leovigilda ubírala jiným směrem, než by si sám panovník představoval.¹⁹⁸

Druhý Leovigildův syn Rekkared (568-601) se veřejně přihlásil k ortodoxní víře roku 587 a na třetím koncilu v Toledu roku 589 bylo rozhodnuto o oficiálním přijetí této víry. Ariánští kněží se ve většině podřídili rozkazu krále, někteří konvertovali a někteří se vzdali svých úřadů v královských službách. Při konverzi nedošlo k žádnému většímu pronásledování, proběhla zřejmě hladce proto, že prostí Gótové věroučné rozdíly příliš nevnímali. Třetím koncilem v Toledu skončila ariánská etapa vizigótského státu a království se ocitlo na nové cestě konsolidace politiky a společných zájmů obyvatelstva, jehož práva se začaly vyrovnávat.¹⁹⁹

4.2 Vandalové

Vandalové pocházeli zřejmě ze severu Jutského poloostrova a jihozápadního Švédska. Ve druhém století se usídlili ve Slezsku, které získalo svůj název od vandalského kmene Sillingů. Podobně jako Gótové byli značně rozdrobení. V druhé polovině druhého století se začíná objevovat i název jiného kmene Vandalů, Hasdingů, kteří se usídlili východně od horního a středního toku řeky Tisy a z něhož zřejmě pocházeli pozdější vandalští králové. Ve třetím a čtvrtém století bojovali Vandalové s Góty a ve čtvrtém století byli vytlačeni Huny na západ. Ustupující Hasdingové se spojili s taktéž ustupujícími Svěby, Alany a Silingy. Roku 406 se jim podařilo

¹⁵⁵ ISIDOR ZE SEVILLY. *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. In: MIGNE Jacques-P.(ed.). *Patrologia latina*. Kap. 50. Paris 1855.

¹⁹⁸ COLLINS, Roger. *Visigothic Spain 409-711*. Oxford 2004, s. 61.

¹⁹⁹ THOMPSON, Edward A. *The Goths in Spain*. Oxford, 1969, s. 292.

překročit Rýn poblíž dnešního města Mohuč. Jelikož nevybudovali trvalá sídla, přesouvali se dále na západ a získávali obživu pleněním nejdříve jižní Galie a po roce 409, kdy překročili Pyreneje, i Hispánie. Vandalové obsadili východní část Galicie a Baeticu, dnešní Andalusii, Svébové se usídlili na západě Galicie, Alani v Lucitanii. Po roce 418, kdy byli poraženi Vizigóty, splynuly tyto kmeny v jeden celek kromě Svěbů. Kteří si udrželi své království samostatné. Neustálý tlak, jež na ně vyvíjeli Římané a Vizigóti, donutil Vandaly přestěhovat se do západořímské severní Afriky. Jejich vůdce Geiserich (428-477) k tomu využil příhodnou dobu rozporů mezi velitelem afrických provincií Bonifácem a ravenenskou vládou.²⁰⁰ Velmi rychle, již po necelém roce po invazi, dobyli Vandalové Hippo Regio, během jehož obléhání zemřel i jeden z největších křesťanských a církevních otců, svatý Augustin.²⁰¹

Vandalové, na rozdíl od svých gótských soupeřů, vyznávali radikálně ariánské křesťanství. Kdy přesně se však Vandalové s ariánstvím setkali, dodnes není známo. Je pravděpodobné, že Vandalové nepřijali ariánství od svých vizigótských okupantů v Hispánii, ale ještě dříve, možná již při překročení římské hranice na Rýnu.²⁰²

Od prvního vstupu do Afriky prý pronásledovali katolické kněze, jejichž diecéze byly zárukou bohatých zdrojů. Roku 435 uzavřeli Římané s Vandaly mírovou smlouvu. To však nezabránilo Geiserichovi, aby poslal do vyhnanství ortodoxní biskupy, ačkoli na to neměl právo, vyhnal úředníky římského původu, a když nepřestoupili na ariánství, mučil je. Katoličtí kněží museli odejít a jejich chrámy obsadili ariáni. Roku 439 dobyl Geiserich i Kartágo, které bylo důležitým zásobovacím přístavem Západu. Z pozice usurpátora zdrojů obživy si vybudoval Geiserich význačné postavení mezi foederáty, navíc nikdy říši neposkytl žádnou pomoc. V Kartágu byla zřízena ariánská metropole. Podle nové mírové smlouvy z roku 442 si Vandalové ponechali nejúrodnější části západní Afriky, provincii *Africu Proconsularis* s Kartágem, Byzancenu, Numidii, Abaritanu a Gaetulii.²⁰³ V mimosídlních městech se směly konat katolické bohoslužby, ovšem za styky s Římem či za zmínky o pronásledování byli katoličtí kněží ihned posíláni do vyhnanství. Někteří katolíci však přestupovali k ariánství dobrovolně- pod slibem funkcí, úřadů.²⁰⁴

²⁰⁰ MERRILS, A.- MILES, R. *The Vandals*. New York 2009, s. 52.

²⁰¹ BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2000, s. 139-144.

²⁰² Tamtéž, s. 139-141.

²⁰³ Tamtéž, s. 144.

²⁰⁴ MERRILS, A.- MILES, R. *The Vandals*. New York 2009, s. 197.

Pro Řím se stal obzvláště nebezpečný zárodek koalice mezi Vandaly a Vizigóty, když Geiserich pro svého syna Hunericha (477-484) získal ruku vizigótské princezny, dcery Theodericha I., již bohužel neznáme jménem. Římané následně nabídli Hunerichovi dceru císaře Valentiniána III. Eudocii, ta mu ovšem roku 472 uprchla.²⁰⁵ Císař Zenón uzavřel s Geiserichem takzvaný „věčný mír“, dosáhl povolení katolických bohoslužeb v Kartágu, neboť Geiserich cítil, že se Římané po uzavření koalice s Vizigóty, Burgundy a Franky dostávají do převahy. Po Geiserichově smrti roku 477 nastoupil jeho syn Hunerich, který, ač vyrůstal v zajetí na konstantinopolském dvoře, byl ještě krutějším pronásledovatelem katolíků, než jeho otec. Nejprve nařídil všem přestup na ariánskou víru. Až na pět tisíc pravověrných muselo roku 483 opustit zemi, následně vydal edikt, jímž přikázal ortodoxním, aby se sešli v Kartágu s ariány k vzájemné disputaci, kde měli dokázat pravost své víry v Písmu. Disputace Hunerich využil k tomu, aby dal mezitím zavřít uprázdněné katolické kostely, jejichž majetek byl předán ariánům. Persekuce katolíků vyvrcholila roku 484, kdy ediktem Hunerich zakázal jakoukoli činnost katolické církve. V zemi mělo existovat jen jedno vyznání, a to ariánské.²⁰⁶

Téhož roku však Hunerich zemřel a jeho nástupce, Gunthamund (484-496), velmi dobře věděl, že situace pronásledování mnohem početnějších obyvatel země nebude příliš dlouho udržitelná. Nechal znovu otevřít katolické kostely a povolil návrat katolických kněží. V těchto snahách sjednotit víru pokračoval i nový panovník-Thrasamund (496-523). Byl jedním z nejvzdělanějších vládců vandalského státu.²⁰⁷ Nebyl příznivcem krutého pronásledování, jako Geiserich a hlavně Hunerich, byl teologicky vzdělaným mužem a byl ochoten diskutovat, ačkoli to neměnilo nic na tom, že nechtěl v pronásledování ortodoxních přestat. V roce 523, kdy zemřel, však byla ariánská situace v Evropě již zcela jiná a na trůn nastoupil Hunerichův a Eudociin syn, Hilderich (523-530). Povolil návrat všem ortodoxním kněžím a umožnil roku 525 svolat shromáždění katolických duchovních v Kartágu. Vláda tohoto panovníka přinesla Východu i katolické církvi léta klidu. Jelikož ale Hilderich neúspěšně bojoval s Maury, kteří vandalské království stále více ohrožovali, a zároveň vedl na jejich vkus příliš prořímskou politiku, zvolili si Vandalové nového vládce, Gelimera (530-533).

²⁰⁵ COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 109.

²⁰⁶ ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. Praha, 2000, s. 218-224.

²⁰⁷ PROCOPIUS, *De Bellus*. *Kniha III* kap. 8. In: PROCOPIUS. *Wars*. Přeložil DEWING, H.B. Cambridge 1979, s. 77

Císař Justinián však našel ve svržení svého spojence Hildericha záminku, jak nad ariánskými barbary získat nadvládu. Nad očekávání dobře dopadla výprava jeho vůdce Belisaria, díky kterému na přelomu let 533-534 vandalská říše zanikla.²⁰⁸

4.3 Ostrogóti

Historie Ostrogótů nám, podobně jako historie Vizigótů, zůstává částečně neobjasněna. Je pravděpodobné, že Ostrogóti se zformovali ze dvou větších skupin kmenů, z nichž jedni, Greutungové a přidružené kmeny, po zhroucení hunské nadvlády v důsledku Attilovy smrti a porážky jeho synů v bitvě na řece Nedao roku 454, byli přijati po dohodě s císařem Marcianem (450-457) do Římské říše. Tito stoupenci vůdce Valmera se usadili v Panonii, kde pod vedením Valmerova bratra Theodemera žili v římském azylu.²⁰⁹

Na východním Balkáně se mezitím objevila jiná skupina barbarských, snad gótských kmenů, jejichž vůdcem byl muž jménem Theoderich Strabo (zemřel roku 481). Oba vůdci těchto skupin spolu navzájem vedly vleklé spory. Až po smrti Theodemera se roku 484 podařilo jeho synu Theodorichovi (471-526) sjednotit obě skupiny. V důsledku odpírání dodávek potravin Theodorichovi a jeho lidu musela římská říše odolávat četným útokům z jejich strany, z nichž nejvážnější bylo obléhání Konstantinopole roku 487. Císař Zenón, aby zastavil hrozbu ze strany Theodorichových mužů, souhlasil s ostrogótskou invazí do Itálie, která byla okupována od roku 476 skirským vůdcem Odoakerem. Odoaker odolával Theodorichovu vpádu téměř čtyři roky (489-493), byl však Theodorichem přemožen v Ravenně a roku 493 zabit.²¹⁰

Postavení germánského vůdce na římském území nebylo zcela jednoznačné. Zaprvé Theoderich pocházel ze starobylého rodu Amalů²¹¹ a byl svým lidem vnímán jako král a vůdce, představitel kmenového sjednocení, který získal pro svůj lid půdu. Zároveň byl však východořímským císařem Zenónem obdařen titulem *Magister*

²⁰⁸ Tamtéž, s. 153.

²⁰⁹ COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 125.

²¹⁰ Tamtéž, s. 126.

²¹¹ Jordanes popisuje celou genealogii rodu Amalů, který staví na význačné místo mezi gótskými rody vůbec. Viz JORDANES. *Getica*. In: MIEROW Charles. *The gothic history of Jordanes*, Oxford 1915, s. 73.

utriusque militiae a také získal od císaře titul patricia, dokonce jím byl podle germánských zvyklostí takzvaně adoptován.²¹² Toto dvojí poslání znamenalo, že v očích jedněch mohl být trnem v oku titul příslušící druhé straně. S tímto jistě nelehkým úkolem se však Theodorich uměl vypořádat, ačkoli ho to stálo konflikt se Zenónovým nástupcem, císařem Anastasiem (491-518), který ovšem roku 497 Theodorich dokázal urovnat natolik, že mu císař poslal zpět na ravennský dvůr odznaky císařské moci, které obdržel před ním Zenón na důkaz Odoakerovy loajality.²¹³

Ostrogótský stát v Itálii byl založen na vzájemné toleranci, neboť tato „dohoda“ byla, domnívám se, oboustranně výhodná. Theodorich dokázal zajistit západní hranice říše, na které v důsledku obrany východní hranice proti Persii císaři nezbyval potřebný dostatek vojenské síly. Státní správa byla převážně zastoupena jen Římany, kteří zůstali i v nejvyšších funkcích *quaestora* a *magistra officiorum*. Římskému senátu Theodorich projevoval úctu a dodržoval při obsazování tohoto orgánu stávající zvyklosti. Gótové měli ve státě převážně vojenské funkce, pověření byli ale též soudními a částečně administrativními pravomocemi. Ostrogótská a římská správa se navzájem doplňovaly.²¹⁴

Podobně tomu zprvu bylo i s náboženským vyznáním. Ostrogóti přijali křesťanství v ariánské formě zřejmě od Vizigótů, jak zmiňuje Jordanes.²¹⁵ Theodorichovi předchůdci z rodu Amalů žili údajně na území Vizigótů v jižní Galii. Odtamtud si zřejmě přinesli víru v jediného Boha, takže již v polovině pátého století, ačkoli o žádné masivní konverzi Ostrogótů na ariánství se nikdo z dobových autorů nezmiňuje, byli Ostrogóti ariánskými křesťany. Jisté je, že Ostrogóti znali a užívali Vulfilovu gótskou Bibli, jejíž vzácný přepis, známý dnes též pod názvem *Codex Argenteus*, nechal kolem roku 500 vytvořit král Theodorich.²¹⁶

²¹² BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2000, s. 120.

²¹³ PICKOVÁ, Dana.- DRŠKA, Václav. *Dějiny středověké Evropy*. Praha 2004, s. 14-15.

²¹⁴ AMORY, Patrick. *People and identity in ostrogothic Italy (489-554)*. Cambridge 1997, s. 52 a s. 197. O souladu mezi Theodorichovou vládou a římskou hegemonií hovoří nepřímě i Liber pontificalis, Cassiodorus Kniha IX. kap. 1 **CASSIODORUS**. *Epistulae*. [online]. Projekt Corpus scriptorum latinorum, ed.: MOMMSEN, Theodor. 1894 [cit. 2013-04-20] <<http://www.thelatinlibrary.com/cassiodorus/epist.shtml>> i Jordanes (JORDANES. *Getica*. In: MIEROW Charles. *The gothic history of Jordanes*, Oxford 1915), které neupozorňují na větší problémy mezi gótskou správou a římským obyvatelstvem. Celá díla jsou psaná tak, že nevykazují známky žádného většího nesouladu či nenávisti.

²¹⁵ JORDANES. *Getica*. In: MIEROW Charles. *The gothic history of Jordanes*, Oxford 1915, s. 73..

²¹⁶ Tento rukopis se dnes nachází v univerzitní knihovně v Uppsale ve Švédsku, neboť se stal švédskou kořistí během třicetileté války. Do té doby byl součástí habsburských sbírek Rudolfa II. A byl

Italské území bylo za Theodorichovy vlády značně nábožensky rozdrobené. Křesťanské vyznání, ať již katolické nebo ariánské nepodléhalo politickému nátlaku. Theodorichovy cíle se zdaleka nesoustřeďovaly na vztahy ariánů a pravověrných, ani na náboženský útlak z důvodů rozlišného vyznání. Proti ariánství se bojovalo, ovšem nikoli politickými zbraněmi. Tento boj byl uvnitř Theodorichova zřízení výhradně individuální, vždy se týkal spíše osobních sporů jednotlivců. Ariáni nebyli jedinou odnoží křesťanství, které na italském území převládaly, vyskytovalo se zde mnoho manicheistů, pelagiánů, novatiánů a tyto skupiny se objevovaly nejen v sídelním městě Ravenně, ale i v samotném Římě. Stejně jako u Vizigótů platilo, že ostrogótské područí znamenalo z náboženského hlediska ariánství na straně gótských předáků a ortodoxie na straně římského obyvatelstva. Tato vcelku harmonická symbióza však utrpěla značné trhliny zhruba v polovině Theodorichovy vlády, kdy panovníkovo ariánství začalo být trnem v oku císaři a papeži. Tento obrat měl však více společného s politikou, než s věroukou, a faktem, že se římská říše nikdy zcela nesmířila s tím, že její někdejší centrum a dosavadní dědic její křesťanské tradice – věčné město Řím, téměř bezproblémově ovládli barbaři.

O ariánském vyznání krále Theodoricha nenacházíme zpočátku žádné zmínky²¹⁷. Vedou k tomu pravděpodobně dva důvody: Theodorichova vláda byla obecně přijímána nebo dokonce upřednostňována do té doby téměř dvacet let prakticky samostatně vládnoucím senátem a římskými patricijskými rody. Skutečnost, že Theodorich založil téměř samostatný stát, a zároveň fakt, že svým způsobem musel být vůči tamějšímu uspořádání tolerantnější, byla pro vlivné představitele Říma lepší, než možnost přímého omezujícího vlivu ze strany východního císaře. Druhým důvodem, proč o králově herezi nenacházíme zprvu žádné zmínky je, že podobným sebevědomím, jako měli senátoři, trpěl i papež, taktéž zvyklý na svůj západní primát na církevním poli, do nějž mu z důvodu velké vzdálenosti sídelního města císař téměř neměl šanci zasahovat.²¹⁸

dříve uchovávan na Pražském hradě (pozn. autora). Kodex obsahuje přepis Vulfilovy gótské Bible a uppsalská knihovna v rámci projektu digitalizace textů kodex a informace o něm zpřístupnila skrze portál: <http://www.ub.uu.se/en/Collections/Manuscript-Collections/Silver-Bible/Codex-Argenteus-Online/> (14.5.2013)

²¹⁷ Více k papežskému postoji vůči ariánství v této době viz MOORHEAD, John. *Theodorich in Italy*. Oxford 1993, 89-97, AMORY, Patrick. *People and identity in ostrogothic Italy (489-554)*. Cambridge 1997, s. 190-212. Theodorichově vztahu k místní církvi vypovídá jediná a nejmladší tohoto druhu tematická monografie z devatenáctého století: PFEILSCHRIFTER, Georg. *Der Ostenkönig Theodorich der Grosse und die katholische Kirche*. Münster 1896.

²¹⁸ MOORHEAD, John. *Theodorich in Italy*. Oxford 1993, s. 227.

Liber Pontificalis, jejíž texty týkající se Theodorichovy vlády pocházejí zřejmě s několika úpravami z konce pátého a spíše z počátku šestého století za pontifikátu papežů Symmachy (498-514) a Hormisdy (514-521), nám může posloužit jako pramen k tomu, abychom si utvořili obraz postoje papežů vůči Theodorichovu ariánství. V kapitole věnované papeži Gelasiovi (492-496) se o Theodorichovi hovoří pouze jako o králi²¹⁹. Tentýž holý přídomek nalezneme i v další kapitole pojednávající o pontifikátu papeže Anastasia II. (496-498)²²⁰. V další kapitole o pontifikátu papeže Symmachy (498-514) však nalézáme již nový, rozvinutý přídomek, který označuje Theodoricha za heretika²²¹. V další kapitole o papeži Hormisdovi (514-523) se však objevuje znova pouhé označení „král“ v obou verzích.²²² Uprostřed této kapitoly však nalezneme zmínku o císaři Anastasiovi (491-518), u kterého se nově objevuje přídomek „heretik“.²²³ Jedná se také o první kapitolu ze jmenovaných, která je psána jinou formou, jak stylisticky, tak jazykem. Lze proto předpokládat, že tuto kapitolu psal již jiný pisatel, pokud ji tedy můžeme připsat jen jednomu. To ovšem do značné míry můžeme vysvětlit následujícím děním, událostem v zhruba druhé polovině Theodorichovy vlády.²²⁴

Papež Hormisdas ctil ideu teokratického křesťanského světa papeže Gelasia a rozhodně nebyl zastáncem východního trendu integrace církve do státu. Pochopil, že úspěchu může dosáhnout jen pevně stanovenými pravidly a organizační činností papežské kanceláře. Dal přeložit kánon Diviše Krátkého²²⁵ z řečtiny do latiny a tyto překlady díky papežské kanceláři v galském Arles pronikaly dále do Galie a

²¹⁹ *Liber Pontificalis*, kap. LII: „*He was bishop in the time of Theoderich, the king, and ...*“ - Záměrně používám anglickou komentovanou edici s poznámkami a vysvětlivkami SHOTWELL James T. a kolektiv. New York 1916.

²²⁰ LP, kap. LIII: „*He was bishop in the time of Theoderich, the king.*“

²²¹ LP, kap. LIV: „*He was bishop in the time of Theoderich, the heretic.*“ Toto tvrzení je ovšem vyvráceno v paralelním sloupci komentované edice, kde je opět slovo „heretic“ nahrazeno slovem „king“. Tato anglická verze komentované edice sleduje postup historika Mommsena, který v své edici *Liber Pontificalis* vydané ve sbírce *Monumenta germaniae historica* zachovává srovnávací metodu dvou až tří nejpoužívanějších a nejznámějších textů *Liber pontificalis*, u nichž ovšem nejsme schopni přesněji určit dobu vzniku. Mommsen se domnívá, že pocházejí z revize kanceláře Řehoře Velikého ze sedmého století. (s. 21, *Liber Pontificalis*).

²²² LP, kap. LV: „*He was bishop in the time of Theoderich, the king, and*“

²²³ LP, kap. LV: „*But these letters were received by bishops of the cities who agreed with Anastasius Augustus, the heretic, and...*“

²²⁴ AMORY, Patrick. *People and identity in ostrogothic Italy (489-554)*. Cambridge 1997, s. 209-216.

²²⁵ Dionýsos Exiguus byl členem vatikánské kurie. Je autorem překladu a řazení 401 kánonů včetně koncilních dekretů a Velikonočních tabulek. (předmluva k LP, s. 17) Mimo jiné se o jeho činnosti dozvídáme z kolekce listů zvané Avellana. In: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*: Gwenter, O.(ed.) *Epistulae Avellana*. Vídeň 1985.

Hispanie²²⁶. Do papežova velkolepého plánu však východní císař nezapadal. Jelikož byl Anastasios vyznáním monofyzita, byl v kapitole LP označen za heretika, ačkoli Theodorichovo ariánství je zde zcela pominuto.²²⁷ Domnívám se, že to svědčí o papežově nezájmu o státní civilní zřízení v souvislosti s myšlenkou křesťanského univerza, na rozdíl od císaře, nemohlo nijak ovlivnit.²²⁸

Proč byl ale Theodorich nazván heretikem v padesáté čtvrté kapitole LP bez předchozí návaznosti, k tomu nám dopomůže objasnění událostí z let 523-533.²²⁹

Tato druhá část Theodorichovy vlády se vyznačovala obráceným postojem vůči církvi. Theodorich přerušil svoji pasivitu vůči zásahům do církevního života, neboť vzhledem k okolnostem popsaným výše již zřejmě tušil, že se církev postaví proti němu. Anonymus Valesianus tvrdí, že na tuto událost měl přímý vliv ravennský incident ohledně židovské synagogy²³⁰. To se zdá být však pouhou záminkou. Theodorich vytušil, že Hormisdas bude chtít očistit církev od jinověrců, včetně ariánů, a že bude chtít vytáhnout do boje proti světské vládě i její podpoře židovské otázky. Zesílil proto důraz na tradici rodu – proklamoval Amaly za starobylou vládnoucí dynastií a Ostrogóty jako vojáky, kteří jsou připraveni čelit jakémukoli konfliktu a začal zdůrazňovat své a gótské úspěchy, utužovat vládu a upouštět od kompromisů.²³¹

Události, které měly zřejmě přímý vliv na ukončení mlčenlivé politiky tolerance ze strany impéria, byla zřejmě v první řadě rozpínající se moc Ostrogótů, kteří se znova objevili na Balkáně. Poté, co císař Anastasios podnikl nájezd roku 508

²²⁶ *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*: Gwenther, O. (ed.) *Epistulae Avellana*. Vídeň 1985, listy č. 105-138.

²²⁷ To dokládají kapitoly LP: LIII- LV a zároveň i Hormisdova konspidence s Východem doložená v listech Avellana: č. 107-115; 125-127 a 138.

²²⁸ Collins tvrdí (COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 133), že papeži více vadila přítomnost ariánů v Itálii, než věroučné spory kolem monofyzitismu na Východě. Podle údajů však, které víme o papeži Hormisdovi (AMORY, Patrick. *People and identity in ostrogothic Italy (489-554)*. Cambridge 1997, s.214-215), se zdá být opak pravdou. Usuzuji tak i z předchozích výše citovaných děl a pramenů týkajících se Theodorichovy doby. Viz též listy Avellana z doby pontifikátu papeže Hormisda č. 105-138.

²²⁹ AMORY, Patrick. *People and identity in ostrogothic Italy (489-554)*. Cambridge 1997, s. 208-216.

²³⁰ Podle *Anonymus Valesiani*: Kap. XIV, s. 559 byl incident roku 519 popsán následovně: Theodorich určil konzulem Eutharicha, známého nepřítele katolíků. Ten se spolu s ravenským biskupem Petrem pokusil přimět židovskou komunitu v Ravenně ke křtu. Židé ale vylili svěcenou vodu do řeky. Jelikož tento bezbožný akt rozeznil „lidi, kteří bez respektu ke králi, Eutharichovi a biskupovi Petrovi“ („*Dehinc accensus est populus non observantes neque regi neque Eutharico aut Petro, qui tunc episcopus erat*“) zapálili těmto židům synagogu. Tento akt by jistě neměl Theodorichovu podporu, jelikož jeho vlastním zájmem, jako příslušníka menšiny, bylo spíše tyto menšiny podporovat, nikoli je vykořisťovat.(AMORY, Patrick. *People and identity in ostrogothic Italy*, Cambridge university press 1997, s. 215-216).

²³¹ AMORY, Patrick. *People and identity in ostrogothic Italy*, Cambridge university press 1997, s. 218.

na italské pobřeží a uzavřel spojenectví s Chlodvíkovými Franky²³², cítil jistě Theodorich velké ohrožení a začal ukazovat, jak silným vládcem umí být a jakými válečníky jsou jeho poddaní. Císař jistě takového ohrožení kvůli válkám v Anatolii, Persii a Mezopotámii nepotřeboval. Zesílil tedy vůči Theodorichovi svůj politický tlak. A Theodorich se bránil.²³³ Vztahy mezi ostrogótskou říší a impériem se nadále zhoršily po nástupu císaře Justina (518-527) na východní trůn, třebaže to zpočátku tak nevypadalo. Roku 519 Justin souhlasil s udělením konzulátu Theodorichovu zeti vizigótského původu Eutharichovi. Nový císař pocházel z Balkánu, jeho rodnou řeč byla latina a soustředil se zcela na urovnání vztahů s římskou aristokracií a církví. Jako ortodoxní věřící pocházející z obyčejných poměrů byl přesvědčen, stejně jako jeho synovec Justinián (527-565), který zpočátku vládl s ním, že římská říše má šanci na obnovu, pokud bude uvnitř sjednoceno náboženství pod praporem nicejsko – chalkedonské ortodoxie²³⁴ (451).

Po Theodorichově smrti se vlády měl ujmout Theodorichův vnuk Athalarich (526-534), který byl ovšem nezletilý a regentskou vládu vykonávala Theodorichova dcera Amalasuinth (526-534). Mladý král ale zemřel již v roce 534 a vlády se ujal syn Theodorichovy sestry Amalafridy, Theodahad (534-536), který uzavřel tajnou dohodu s Amalasuinthou o tom, že bývalá regentka bude i nadále moci vydávat samostatná a neomezená rozhodnutí. Díky příbuzným, které si Amalasuinth

²³² BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Frankové a Evropa*. Praha 2009, s. 96.

²³³ Do souvislosti s Theodorichovým obratem v politice je uváděna aféra popravy senátorů Symmachu, jeho zete Boëthia a smrt papeže Jana I., ačkoli tyto události zřejmě na tuto skutečnost vliv neměly. Staly se spíše pouhou záminkou, jak se shodují všichni autoři (BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003, s. 127, COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 135, podrobně se tímto tématem zabývá AMORY, Patrick. *People and identity in ostrogothic Italy*, Cambridge university press 1997, s. 216-221).

Papež Jan I. byl vyslán Theodorichem do Konstantinopole roku 523, aby všechny ariánům zabavené kostely byly vráceny zpět. LP uvádí, že Theoderich vyhrožoval pleněním celé Itálie, nedojde-li ke svolení císaře Justina. Papež Jan po příjezdu do Konstantinopole předně korunoval císaře Justina na jeho žádost jako reminiscenci Silvestrovu korunovace císaře Konstantina. Císař slíbil navrácení diecézí ariánům, aby zamezil konfliktu, kterým Theodorich hrozil. Než se Janova výprava vrátila zpět, došlo k sesazení konzulů Boëthia a Symmachu. Po návratu vyslanců z Konstantinopole uvěznil Theodorich i je a Jan zemřel údajně v Theodorichově vězení v Ravenně. (LP: Kap. LV, s. 131-138)

Svržení konzula Boëthia Theodorichem bylo považováno za výstup proti římskému patriciátu (i když Theodorich sám titul konzulů udělil oběma jeho snům). Boëthius se měl dopustit tajné korespondence s konstantinopolským dvorem ohledně nástupnictví v ostrogótském státě. Tato akce však měla být iniciována senátorem Albinem, který obžalován a odsouzen nebyl. Boëthia za tento údajný komplot, ačkoli on sám vinu popřel, odsoudil římský senát. Trest pak musel schválit panovník, jenže ten si později vysloužil obvinění za neoprávněnou konzulovu smrt a Boëthiova smrt začala být považována za mučednickou.

Janův a Boëthiův osud se podle všeho ukázal spíše jako příležitost vystoupit proti ostrogótskému králi. O tom svědčí i fakt, že mnoho katolíků z řad senátu a patriciátu zůstalo věrných ostrogótské vládě (AMORY, Patrick. *People and identity in ostrogothic Italy*, Cambridge 1997, s. 218).

²³⁴ Znění nicejsko- chalkedonského kréda viz příloha č. 4.

z nepřátelila za dobu svého regentství po smrti otce, se Theodahadovi podařilo Amalasuinthu odstranit a uvěznit ji na ostrově v severní Itálii, kde byla zavražděna. Amalasuintha však dobře věděla o nepřátelství svých příbuzných a již za svého regentství spolupracovala s císařem Justiniánem. Smrt jeho chráněnkyně nebyla jediným důvodem k zásahu do ostrogótské rivality o italský trůn, jistě se tato událost odrazila v jeho odhodlání dobýt ostrogótskou ariánskou Itálii zpět.²³⁵

4.4 Burgundi

První sídla kmene Burgundů se nacházela v prvním a druhém století mezi Odrou a dolní Vislou, odkud se kmeny postupně přesouvaly na jihozápad. Okolo poloviny čtvrtého století vytlačily dále na jihozápad Alamany a usídlily se při ústí řeky Mohan do Rýna. Roku 413 uzavřely kmeny Burgundů spojeneckou smlouvu s Římany, na jejímž základě získaly území kolem Wormsu a Špýru. Zde také Burgundé přejali křesťanství ve své ortodoxní formě od Římanů.²³⁶

Roku 436 byli Burgundé katastrofálně poraženi Huny. Burgundské vojsko tím velmi oslabilo. Uzavřeli proto spojeneckou smlouvu s impériem. Roku 443 byli usazeni v údolí řeky Rhony nedaleko dnešní Ženevy, v kraji, kterému se říkalo Sapaudia (dnešní Savojsko). Základem smlouvy bylo bránit Galii proti Alamanům, kteří ohrožovali hranice římské říše a také přispěli výraznou pomocí impériu proti Attilovi roku 451. Podobně jako u Vizigótů byli Burgundové římskými foederáty, přiděly půdy, které dostali, se staly dědičným vlastnictvím rodin. Na rozdíl od Gótů však začali Burgundé velmi brzy rozvíjet státní instituci s hlavním centrem v Ženevě.²³⁷

Jelikož vůdci kmenů zřejmě zahynuli v bojích s Huny, zvolili si Burgundé krále, který svůj původ odvozoval od vizigótského vůdce Athanaricha, Gundioka (zemřel 473). Ten byl ariánského vyznání a možná zde se zrodilo burgundské ariánství.²³⁸ Po smrti vojevůdce Aëtia začali své království rozšiřovat do jihovýchodní Galie, v okolí dnešních měst Vienne, Dijon, Langres. Podle historika Paula Orosia

²³⁵ BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003, s. 132- 134.

²³⁶ DRŠKA, Václav. *Dějiny Burgundska*. České Budějovice 2011, s. 16-19.

²³⁷ BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003, s. 173.

²³⁸ Tamtéž, s. 174.

měli Burgundové vůči impériu vřelý vztah a začali s ním intenzivněji spolupracovat i proti sousedním Vizigótům. Již dříve se Burgundi začali snažit napodobovat římskou kulturu a technologie. Na jejich území vznikl i jeden z nejstarších barbarských zákoníků *Lex Gundobada*²³⁹. Pro románské obyvatelstvo platil tzv. *Lex Romana Burgundiorum*, který vycházel z dobových římských zákonů a upravoval vztahy při vzájemných sporech mezi Římany. Na stejném principu byl postaven *Lex Gundobada* pro burgundské obyvatelstvo. Král Gundobad (473-516) byl ariánem a jeho politika respektovala katolické duchovní, i proto můžeme říci, že Burgundé, na rozdíl od Vandalů, byli ve svém ariánství vůči pravověrným kněžím značně tolerantní.²⁴⁰

Co se burgundského vyznání týká, existují dvě protichůdné teorie. Podle první teorie přijali Burgundé, jak bylo řečeno, ortodoxní víru kolem roku 413 po uzavření spojenectví s říší. Druhý názor však tvrdí, že Burgundé byli homogenní ariáni již od jejich christianizace.²⁴¹ Nelze však předpokládat, že by burgundské kmenové svazy byly natolik jednotné, aby byly pouze ariány, či pouze katolíky. Germánská kmenová společnost se vyznačovala velkou různorodostí, burgundský stát se uvnitř pravděpodobně skládal jak z ariánů, tak z ortodoxních. Na rozdíl od Vizigótů u nich nejsou známy žádné doklady o konverzi. Pouze králové Gundobald, Godegisel (473-501) a Zikmund před katolickou konverzí (vládl 516-524) byli ariáni. Poslední ze jmenovaných, král Zikmund, vládl chvíli společně s ariánským otcem, dával však již najevo svoji orientaci na východní církev, což stvrdil na koncilu roku 517 v Epaonu, kde se ve čtyřech člancích pojednává o vztazích ariánské a ortodoxní církve. Zakázal vyššímu kléru obcování s ariány pod pohrůzkou exkomunikace, nižší duchovní za stejné prohřešky dostali nižší trest, pomazání nemocných ariánského vyznání mohlo být uskutečněno pouze z rukou biskupa a u na smrt nemocných ariánů to mohl být kterýkoli kněz, kdo pomazání uskutečnil. Posledním článkem koncilu bylo, že katoličtí konvertité se po učinění pokání mohli vracet k ortodoxní církvi až po uplynutí dvou let.²⁴²

Koncil v Epaonu předznamenal začátek konce burgundského ariánství. Král Zikmund byl katolickou církví nedlouho po své smrti kanonizován přenesením jeho ostatků ze

²³⁹ Gundobadovu zákoníku je věnována monografie FISHER DREW, Katherine.(ed.) *The Burgundian code: book of constitutions or law of Gundobad*. Philadelphia 1972.

²⁴⁰ Více k ariánství v době burgundských nejvýznamnějších panovníků viz DRŠKA, Václav. *Dějiny Burgundska*. České Budějovice 2011, s. 30-35, BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003, s. 177-178.

²⁴¹ DRŠKA, Václav. *Dějiny Burgundska*. České Budějovice 2011, s. 29.

²⁴² DRŠKA, Václav. *Dějiny Burgundska*. České Budějovice 2011, s. 29-40.

studny, kam byl s rodinou svržen franským králem Chlodomerem během jejich ukrytí se v klášteře ve Svatém Mořici, který sám založil. Po jeho smrti, za vlády krále Godomara (524-534), byli Burgundé definitivně poraženi Franky a ti připojili toto království ke své říši.²⁴³

²⁴³ DRŠKA, Václav. *Dějiny Burgundska*. České Budějovice 2011, s. 40.

5 Úpadek Areiovy hereze

Koncem pátého a začátkem šestého století nebyla pozice východního impéria natolik silná, aby mohla zasáhnout proti rozvíjející se ostrogótské autonomii na Západě. Císaře Anastasia zaměstnávaly zejména války s Persií a Isaurií, které říši oslabovaly i materiálně. Anastasios nebyl schopen posílit své síly, jediné, co mu mohlo pomoci omezit rozrůstající se Theodorichovu moc na Balkán, bylo spojenectví s Franky. Jelikož se ale po Chlodvíkově smrti franské území rozdělilo na několik částí a Ostrogóti byli stále ještě vojensky dosti silní, byl zákrok proti ostrogótskému království pro císaře stále ještě nemožný. K tomuto zákroku dostal příležitost až ve třicátých letech šestého století císař Justinián I.

5.1 Justinián I.

Justinián se stal roku 527 spoluvládce císaře Justina. Své moci se chopil pevněji, než jeho předchůdci a současník. Hned na počátku své vlády musel bojovat s Perskou říší o území Laziky na severovýchodním pobřeží Černého moře, o které měly obě mocnosti ze strategických důvodů zájem. Po neúspěšných jednáních v roce 528 perské vojsko vstoupilo do Mezopotámie a císař musel pohotově reagovat. Po bezvýsledných bojích uzavřely obě strany roku 532 takzvaný „věčný mír“. Perská hrozba ale nebyla to jediné, s čím se Justinián takto brzy po nástupu na trůn musel vypořádat. Roku 532 propuklo v Konstantinopoli povstání zvané „Nika!“.²⁴⁴ Povstání bylo snad zprvu fanouškovským rozbrojem rivalů týmu modrých a zelených v hippodromu, později se však k obyčejné rivalitě přidaly i názorové rozbroje ohledně sociální politiky a náboženství. Justinián byl rozhodnut opustit Konstantinopol, ale na žádost císařovny Theodory bylo zformováno vojsko, které, v čele s mužem jménem Belisarios, povstání potlačilo. Justinián si tak nakonec upevnil pozici uvnitř státu a díky předešlému uzavření „věčného míru“ s Peršany se mohl začít soustředit na středomořskou část svého impéria.²⁴⁵

²⁴⁴ PICKOVÁ, Dana.- DRŠKA, Václav. *Dějiny středověké Evropy*. Praha 2004, s. 45.

²⁴⁵ PICKOVÁ, Dana.- DRŠKA, Václav. *Dějiny středověké Evropy*. Praha 2004, s. 45-46, srov. MEIER. Mischa. *Justinián: život a vláda východořímského císaře*. Červený Kostelec 2009, s. 59-68.

Jelikož chtěl osvobodit římské provincie okupované barbary, musel nejprve zajistit dobrou organizaci vojenských sil. Jako první se rozhodl dobýt zpět africké pobřeží z rukou Vandalů, ačkoli to nebyl původně tak docela jeho záměr. Využil k tomu příhodné situace a jednoho z nejschopnějších a nejvlivnějších mužů své doby, generála Belisaria. Vandalové v čele s králem Gelimerem, který na rozdíl od svého předchůdce nebyl přítelem římské říše, se roku 533 vydali potlačit povstání na Sardinii, které Římané vyvolali. Belisariova flotila mezitím přistála na tuniském pobřeží a nedaleko od Kartága byli Vandalové v čele s králem Gelimerem, který se narychlo vrátil, poraženi. Zbytky vandalské armády se začlenily do byzantského vojska. Římské obyvatelstvo přijalo s nadšením novou vládu a nastolena byla opět ortodoxie.²⁴⁶ Ačkoli uklidnění situace v severní Africe trvalo ještě několik let, Justiniánovo sebevědomí začalo ještě více stoupat. Posílen Belisariovým úspěchem v Africe se císař zaměřil na další germánské usurpátory někdejších římských provincií- Ostrogóty v Itálii.²⁴⁷

Tamější situace nebyla o nic jednodušší, ba naopak. Království Vandalů nebylo natolik rozvinuté a pevné jako ostrogótská vláda v Itálii, a tak bylo dobyté poměrně rychle. Italská invaze trvala podstatně déle než dobývání Afriky, a to od roku 535 do roku 553. Po Theodorichově smrti roku 526 se vlády ujal nezletilý Athalarich, za nějž vládla jeho matka, Theodorichova dcera, Amalasuintha. Když ovšem Athalarich roku 534 zemřel, nastal pro Justiniána příhodný okamžik k útoku. Amalasuintha měla sice stále v království hlavní slovo, nemohla být ale oficiální držitelkou královského titulu, protože královská hodnost se u Gótů odvíjela od titulu vojenského vůdce. Povolala proto Theodahad, Theodorichova synovce, s nímž se chtěla dohodnout o způsobu vlády, kdy navrhovala pokračování svého regentství, které by bylo kryto Theodahadovým jménem. Ten se jí ale místo této neformální dohody nadobro zbavil. Theodahad se po smrti Amalasuinthy snažil získat Justiniánův souhlas se svým královským titulem. Byl ovšem vyzván, aby se ho raději dobrovolně vzdal. Ostrogóti navíc již za vlády Theodoricha obsadili Balkán a Dalmácii. Při válce s Římany v Illyricu Římané nejdříve vítězili, ale při další etapě zabili Ostrogóti velitele

²⁴⁶ PROCOPIUS, *De Bellus*. Kniha III kap.17. In: PROCOPIUS. *Wars*. Přeložil DEWING, H.B. Cambridge 1979, s. 153.

²⁴⁷ MEIER. Mischa. *Justinián: život a vláda východořímského císaře*. Červený Kostelec 2009, s. 62-71.

Justiniánových vojsk Munda a další císařovy pobočníky. Bylo jasné, že válka o ovládnutí Apeninského poloostrova na sebe nenechá dlouho čekat.²⁴⁸

Italskou invazi lze rozdělit do dvou etap. První probíhala od roku 535 do roku 540 a druhá od roku 540 do roku 553. Hned na počátku, během bojů v Dalmácii, se Belisarios vylodil na Sicílii, která se mu okamžitě podvolila a postupoval přes Neapol bez setkání s gótskými silami až k Římu. Gótové si zvolili nového krále Witigise (536-540), který nahradil Theodahada. Při pokusu o útěk byl Theodehat zabit Witigisovými muži. Witigis rychle oblehl Řím a Belisarios zde zůstal uvězněn více než rok. Ostrogótský král byl ale donucen odtáhnout na sever, protože další byzantská vojska se vylodila v Rimini roku 539 a hodlala přetrvat Witigisovy styky se sídelním městem Ravennou. Král byl nakonec v Ravenně roku 539 obklíčen Belisariovými vojáky.

Ostrogótský král již věděl, že musí začít vyjednávat, a pokusil se o smír, jímž by císaři postoupil italská území výměnou za oblast původní ostrogótské kolonizace severně od Pádu, kde by se tak vytvořila „nárazníková zóna“, která by Římu prospěla odrážením kmenů přicházejícím ze severu. Belisarios však na vlastní pěst Witigisovu nabídku odmítl. Ostrogóti pak chtěli nabídnout Belisariovi západní korunu s uvolněním vstupu do Ravenny. Není jisté, zda Belisarios pouze využil této šance na dobytí města, nebo skutečně na tento post pomýšlel, když nabídku přijal. Ravenna byla dobytá roku 540, Belisarios se však vládcem nestal. Wittigis ovšem započal druhou etapu války tím, že povolal na pomoc perského Chusroa I. (531-579), aby otevřel východní frontu. Perský král usoudil, že pokud se Justinián zmocní Itálie, bude jeho agrese v brzké době obrácena proti Persii, proto s Witigisovým návrhem souhlasil.²⁴⁹ Belisarios byl odvolán na východ a Ostrogóti znovuobnovili válku. Bylo potřeba dalších byzantských posil, protože obnovené boje se začaly naklánět na gótskou stranu. Situace ovšem hodlali využít i Frankové a později i Langobardi, kteří začali dobývat Toskánsko. Frankové dobyli Milán a Langobardi v sedmdesátých letech vytvořili stát na severu s centrem v Pavii a nakonec zabrali většinu území, o které původně Justinián bojoval.²⁵⁰ Během římsko-gótských válek, jež byly velmi nákladné, byla situace napjatá i uvnitř státu. Ostrogóti podezírali římské obyvatelstvo

²⁴⁸ COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 144-148.

²⁴⁹ Více k dobývání ostrogótské Itálie viz COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 144-148.

²⁵⁰ BEDNARÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003, s. 132-134.

z kolaborace, a tak usmrcovali senátory a jejich rodiny a zmocňovali se jejich majetku. Na konci válek, které Justinián vzhledem k obnovené perské hrozbě nedotáhl do zcela zdárného konce, mizí zmínky o Ostrogótech v Itálii i o tradičních římských senátorských rodech.²⁵¹

Dovolím si na tomto místě uvést krátkou zmínku o osobnosti císaře Justiniána I. Domnívám se, že ji nelze pominout a že přímo souvisí s nadcházející kapitolou o zániku ariánství a také s celou transformací římské politiky a kultury. Justiniánovo jednání bylo do značné míry zapříčiněno jeho sebevědomím, kterým se, obzvláště v prvních letech vlády, vyznačoval. Justinián pocházel z chudých poměrů, stejně jako jeho strýc Justin. Možná právě proto oba svou závratnou kariéru přisuzovali boží vůli. U obou se to projevovalo zejména v radikální ortodoxii, z jejíhož prostředí pocházeli. Zejména u Justiniána byla tato boží pomoc obzvláště významná a dával ji neustále najevo. Titul pro něj neznamenal pouhé správcovství říše, ale poslání od Boha, které bylo potřeba naplnit do všech detailů. Díky tomu, že mu Bůh dal moc nad veškerým římským lidem, mohl vydávat zákony, a také získat pocit, že pouze jeho víra je jediná správná, proto se ihned od počátku soustředil na zákonodárství, reformy a persekuci heretiků.

Všechny své úspěchy přisuzoval Bohu, proto se stupňovala i jeho představa o jeho vyvolení pro vládu na zemi. Přišel ovšem čas, kdy se z božích milostí vůči císaři staly tresty. Čtyřicátá léta lze považovat jako zlomové období Justiniánovy kariéry. Zasloužil se o to zejména mor, který zachvátil Konstantinopol r. 541, další perská invaze, nájezdy Bulharů. Císař byl tímto děním zřejmě po předchozích úspěších dosti překvapen a již neměl čas věnovat se zákonodárství, které tak pečlivě budoval již za Justinovy éry. Bylo třeba sklonit hlavu. Následky hlízového moru byly katastrofální, jednalo se o jednu z největších epidemií moru v dějinách vůbec. Císař jakoby ztratil pevnou půdu pod nohama, Konstantinopol se ocitla na prahu vylidnění. Nebylo jak situaci rychle řešit, navíc ve spárech morové epidemie se ocitl i císař sám.

Prameny ukazují, že Justinián nebyl v zásadě příliš oblíben. Prokopios o něm v Anekdotech hovoří jako o „agresivním tyranovi“²⁵², jeho nízká popularita byla

²⁵¹ COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 145-148.

²⁵² PROCOPIUS. *Anekdota*. Kap. VII. [online] In: Niebuhrii, E.B.(ed.) *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, Cambridge 1838 [cit. 2013-04-20]
<<http://archive.org/stream/procopius01maltgoog#page/n359/mode/2up>>.

zdokumentována i v dílech Jana z Efesu, Jana Malala, Romana Meloda.²⁵³ Přestalo se mu dařit v personálních otázkách velení, navíc říši sužovaly boje na apeninském poloostrově a v Sýrii. Rostoucí nespokojenost přinášela nová spiknutí (r. 549, 562)., Justinián opakovaně vedl persekuce pohanů (r. 545 a 562) a zdá se, že na sklonku své vlády byl natolik neoblíben, že dosti rychle po své smrti r. 565 upadl v zapomnění.

Díky svému vnímání sama sebe jako božího posla stavěl tím výše svou hrdost, čím níže se začalo klesat jeho sebevědomí. Byl přesvědčen, že je roven Kristu. Tato sakralizace císaře je dnes vnímána jinak, než jako pouhý obraz císaře- ochránitele východní římské říše. Je typicky byzantská, projevuje se Justinánovou až přílišnou snahou o zdůraznění svého božského majestátu a imitací Krista. Z takového postavení si činil přirozený nárok na ovládnutí náboženské situace v impériu. Jeho boj proti pohanům a ariánům nebyl, jak jsme díky předchozímu vývoji mohli pochopit, jen bojem za konsolidaci říše, jak se o to snažil na počátku císař Konstantin. Justinián na rozdíl od Konstantina neviděl ve vyřešení náboženské otázky vyřešení i politických problémů, ale snažil se o to, aby byl skutečně vnímán jako nejpověřenější bytost přivádějící věřící na správnou cestu, která byla utužena jeho výsadním monoimperátorstvím. Jedna víra a jedna země- jeden křesťanský svět byl pro něj naplněním jeho životního poslání, tak jak ho on sám chápal.

5.2 Zánik arianismu

Zatímco Ostrogóti a jejich ariánství byli rozprášeni až císařem Justiniánem, na Východě bylo o ariánské otázce již přes sto let rozhodnuto, od roku 379, kdy se na Východě ujal vlády císař Theodosius I. (379-395). V církevní politice to znamenalo velký předěl ve prospěch protiaríánsky zaměřených myšlenkových proudů. Exulanti se začali vracet do svých diecézí. Na konstantinopolském stolci usedl radikální přívrženec nicejského vyznání – Řehoř Naziánský. Jsem přesvědčena, že

²⁵³ MEIER. Mischa. *Justinián: život a vláda východořímského císaře*. Červený Kostelec 2009, s. 135.

Konstantinopolským koncilem se roku 381 odstartovala nová éra východního křesťanství.²⁵⁴

Ještě necelý rok před jeho konáním roku 380 požádali ovšem ariánští biskupové z Illyrika císaře Graciána o svolání ekumenického koncilu. Císař souhlasil, ovšem ovlivněn mocným Ambrožem z Milána svolal sněm pouze západních biskupů. Tento sněm se konal v roce 381 v Aquilei. Po proběhlých teologických disputacích byl ze biskupského stolce sesazen poslední vyznavač subordinacionismu, biskup Palladius. Další synoda, opět na Ambrožův popud, byla svolána roku 382 do Říma, na které se projednávaly otázky obsazení konstantinopolského biskupského stolce.²⁵⁵ Ambrož nesouhlasil s usazením biskupa Nektaria. Měli se účastnit tedy i východní preláti, ti se ale v Konstantinopoli sešli dříve a sestavili list, jímž odmítli západní bratry z důvodu dlouhé cesty a v němž odsuzují hereze a jasně vyznávají víru v jednu podstatu ve třech osobách. Toto zdvořilé odmítnutí účasti na západní synodě bylo dalším projevem vzrůstající propasti mezi Východem a Západem, protože východní představitelé dali najevo, že jejich rozhodnutí jim žádný západní biskup nebude mařit. Naopak z věroučné stránky je rok 382 datem, kdy byla písemně stvrzena jednota mezi Východem a Západem. Ta říká, že: „*je jediné božství, jediná božská přirozenost, jíž vlastní jsou tři hypostaze, osoby, tedy Otec, Syn a Duch svatý. V Trojici jsou tedy ti věční, ale jediná věčnost, tři vševědoucí, ale jediné vědění, tři chtějící, ale jediná Boží vůle.*“²⁵⁶ Císař Theodosius následně vydal několik ediktů, v nichž definitivně potvrdil předchozí rozhodnutí a zakázal shromažďování a užívání chrámů všem, kteří nevyznávají tuto jedinou víru. To definitivně ukončilo ariánskou éru na Východě, ačkoli ariánství jednotlivců zde zcela ještě nevymřelo. Zbylo mnoho ariánských kněží, kteří si svou víru podrželi, i byzantské vojsko se skládalo z mnohých zajatců z řad ariánských Germánů, kteří však po dobu válek byly loajální císaři.²⁵⁷ O tom, že ariánství přežívalo i nadále, svědčí fakt, že roku 535 císař Justinián zakázal ariánským kněžím konat bohoslužby a všechny církevní obřady a uzavřel kostely. Ariánským kněžím se podařilo podnítit povstání římských vojáků v Africe, kteří nebyli spokojeni s životními podmínkami během služby v severoafrické provincii po znovudobytí

²⁵⁴ Jak dokládá i vývoj po konstantinopolském koncile, kde se diskuse nad Synovou podstatou přesouvají směrem k Duchu svatému. Základní spor Synova božství byl z teologického hlediska právě zde definitivně vyřešen.

²⁵⁵ POSPÍŠIL Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Kostelní Vydří 2007, s. 313.

²⁵⁶ Tamtéž, s. 315.

²⁵⁷ BEDNÁŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003, s. 161.

Belisariem. Přidali se k nim i ti Vandalové, které Justinián poslal na perskou frontu. Vzpouora byla však roku 539 potlačena. Díky tomu, že Vandalové nedokázali správně využít jednotící moc křesťanství, se jejich stát, národ i náboženství definitivně rozpadly.²⁵⁸

Oproti tomu Ostrogóti nehodlali o své vydobyté území i náboženství tak snadno přijít. Boje v severní Itálii po Belisariově dobytí Ravenny pokračovaly až do roku 562, kdy padla jejich poslední pevnost- Verona. Ariánství bylo zakázáno a Ostrogóti se postupem času natolik rozprchli, až zcela asimilovali s římským, langobardským a franským obyvatelstvem. Některé skupiny Langobardů snad byly taktéž ariánské, ovšem není jasné, odkud ariánství přejali. První langobardský předák, u něhož víme, že vyznával arianismus, byl král Audoin (546-560), vůdce langobardských kmenů usídlených v Panonii. Za jeho vlády se Langobardi stali římskými foederáty. Zřejmě zde se mohli Langobardé setkat s ariánstvím ostrogótských vojáků či vandalských zajatců ve službách římské armády, pokud tedy nebyli ariány již dříve.²⁵⁹ Z Panonie Langobardy vyvedl Audoinův nástupce Alboin (560-572), který dobyl severní část Itálie. Následovala řada ariánských králů- Cleph (572-584), Authari (584-590), Agilulf (591-616), ten ale přešel na ortodoxní víru, Arioald (626-636), jehož ariánství potvrzuje i Paulus Diaconus²⁶⁰, Rotharich (636-652), po němž již nenásledoval žádný známý král ariánského vyznání.²⁶¹ Arianismus tak díky Langobardům přežíval až do sedmého století, kdy se jakékoli zmínky o něm přestaly objevovat.

²⁵⁸ BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003, s. 162.

²⁵⁹ COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 213-221.

²⁶⁰ PAULUS DIACONUS. *Historia langobardorum*. [online]. Projekt Corpus scriptorum latinorum. Přeložil FOULKE, William D., History of Lombards. Philadelphia 1907, [cit. 2013-04-20] <http://www.forumromanum.org/literature/paulus_diaconusx.html>.

²⁶¹ Více k ariánským králům viz COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005, s. 216.

6 Závěr

Na předchozích stranách jsem se pokusila o co nejcelistvější přiblížení vzniku arianismu a jeho šíření. Téma je nesmírně zajímavé nejen proto, že ariánská kontroverze výrazně ovlivnila utváření křesťanského dogmatu, ale i proto, že nešlo o pouhou kacírskou sektu nadšenců, ale o názorově kompaktní skupinu lidí, jejichž původ sahal od obyčejných řemeslníků a rolníků až po uznávanou inteligenci. Jednalo se o směr, který měl až příliš příznivců na to, aby byl jednoduše opomenut. Několik staletí lidé váhali, zda se přiklonit spíše k tomuto snáze uchopitelnějšímu subordinačnímu směru nebo k tradičně-spirituální variantě. Ariánství bylo předmětem mnoha diskusí a sporů, teprve díky nimž mohla být křesťanská doktrína pevněji ukotvena. Jeho smysl a význam v dějinách není pouze teologický, ale nutí nás zamyslet se nad vývojem rané církve a státního náboženství. Vnímám arianismus jako jeden z „hybatelů dějin“, ať již jakkoli nepřímý, i když dosti vlivný, což zcela jistě zpočátku nebylo jeho úmyslem.

V druhé kapitole jsem se pokusila o nástin dějinného kontextu vzniku ariánství (2.0), který je důležitý pro uchopení celého tématu a vývoje věrouky raných křesťanů (2.1-2.2). Z této studie vyplynulo, jakým způsobem první křesťané chápali svoji víru. To bylo důležité pro pochopení základních principů, které ovlivnily teologický rámec ortodoxie i ariánství samotného. V další kapitole (3.0) tedy pojednávám o vzniku arianismu a o samotném sporu s ortodoxií, jejíž dogma se díky koncilním ustanovením upevnilo (3.3.2). Následující kapitolu (4.0) jsem věnovala šíření arianismu u barbarských kmenů, jímž jsem chtěla poukázat na jeho rozsah a zasadit ho do širšího politického kontextu. To bylo nutné proto, abych mohla dokázat, jak různě mohla být tato hereze chápána a začleněna do státní politiky kmenových států. Poslední kapitola (5.0) je věnována zániku ariánství na Východě a na Západě, kde přetrvalo v různých podobách mnohem déle v kmenových státech právě díky vzájemnému předávání ariánské zkušenosti.

Smysl ariánské kontroverze pro evropské dějiny spatřuji zejména ve dvou oblastech- jako hybatele mocenské politiky a jako nástroj sebeutváření křesťanského dogmatu. V prvním případě sám císař Konstantin pouze zatím jen tušil, jak dalece kontroverze může zasáhnout imperiální politiku, tuto zkušenost měli možnost prožít až

jeho nástupci. Pro církve znamenala kontroverze podnět k přesné definici vztahu Otce a Syna a pravděpodobně i to byl prvotní zájem církve čtvrtého století, nutnost přesněji definovat křesťanské dogma. Potřeba této definice byla zaznamenatelná i u Konstantina, neboť jeho cílem byla vnitřní rovnováha v říši, o kterou usiloval zejména, a jelikož křesťanství přijal jako státní náboženství, se musel postarat o to, jakým způsobem se bude dále vyvíjet. Proto byl i ochoten Arieia několikrát odsoudit a opět vzít na milost. Reagoval podle momentální situace tak, aby hrozilo co nejmenší nebezpečí vnitřních nepokojů. Je možné, a o tom jsem přesvědčena, že narozdíl od církve se o vztahy v božské Trojici příliš nezajímal.

Protože kontroverze nicejským koncilem roku 325 a dokonce ani konstantinopolským koncilem roku 381 neutichla, jak se předpokládalo, bylo jisté, že vzhledem k velikosti říše a počtu zainteresovaných stran nemohou být tyto události lehce pominuty. Také proto, že kontroverze se týkala přímo císařského dvora, rodiny i samotného augusta. Východní císař měl od Konstantinovy doby v říši výsadní postavení. Byl nejen vrchním velitelem vojska, ale také ochráncem církve, a sám tedy určoval, jakým směrem se bude ubírat. Kvůli vzdálenosti západního hlavního města Říma a přenesení centra říše dále na východ do Konstantinopole se hlava státu vzdálila od Západu nejen geograficky, ale také intelektuálně. Řím tak zároveň získal větší svobodu v rozhodování a daleko větší sebevědomí. Papež byl jediným patriarchou na Západě, daleko méně ovlivněný arianismem a kontroverzí samotnou, nežli východní biskupové. Zatímco Východ nadále pokračoval v utváření přesné formulace ortodoxního vyznání, Západ začal vidět v ariánství nástroj, jehož prostřednictvím může ovlivňovat své vlastní postavení v čele církve. Během doby trvání ariánské kontroverze se přesné vyjádření víry stalo nutností i bylo zapotřebí zajistit pro příští generace stabilní věrouku a vyhnout se tak dalším nejasnostem, které nelze přímo v Písmu ani potvrdit, ani vyvrátit. Tuto cestu nakonec našli kappadočtí otcové a potvrdili Nicejsko-konstantinopolské krédo roku 381 na koncilu v Konstantinopoli. Znění všech zmiňovaných vyznání (nicejského, ariánského, konstantinopolského) uvádím v příloze.

Západ a papežský stolec, sotva se vůči této herezi vyhranil, se musel potýkat s pro něj novým zásahem do jeho vzrůstající autonomie invazí germánských kmenů. Ač by se mohlo zdát, že ariánství se západní církve téměř netýkalo, nebylo tak jednoduché ho vyloučit ze života obyčejných lidí. Papež v ostrogótském ariánském králi

Theodorichovi získal silného soupeře. Zprvu nebylo jeho postavení vůči Theodorichovu ariánství nijak vyhraněné, papež Gelasius dokonce panovníka označením „syn“ přijal do své obce: „*Vir paecellentissimus filiu mes Theodoricus Rex*“.²⁶² Ovšem časem se ukázalo, že podmanění kulturního a vzdělanostního centra barbary, jakkoli Theodorich respektoval římskou státní správu, bylo pro Římany jen velmi těžko stravitelné. Gótské ariánství nebylo agitační ani násilné, dokonce ani politika a státní zřízení neomezovalo původní představitele západních provincií tolik, jak se domácí obávali při jejich příchodu. Gótové byli vojáci, kteří užívali římské právo, dokázali s Římany koexistovat v poměrně harmonickém souladu a vzájemně si neškodili, a to jak ve věcech státnických, tak ve věcech církevních, ačkoli se jednalo o vládu v podstatě autonomní.

Východnímu impériu tato gótská politika vyhovovala, ovšem pouze do té doby, dokud bylo potřeba říši bránit před nájezdy dalších germánských kmenů. Impérium bylo zaneprázdněno východní frontou, a jelikož západní císařství a správa byly ve značném úpadku, gótskou obranu za protislužby v podobě územních faktorií více než vítalo. Alespoň do té doby, než nastoupil císař Justinián, který hodlal sjednotit celé křesťanské univerzum, podobně jako nedlouho před ním papež Hormisdas, pod svojí jedinou ortodoxní vládou. Podařilo se mu dobýt téměř veškerá území, nad kterými Východ již přes sto let pomalu, ale jistě, ztrácel kontrolu.

Justiniánovu invazi však zdá se uvítalo pouze románské obyvatelstvo severní Afriky. Itálie na znovuobnovení východní císařské moci nereagovala zprvu příliš vroucně. Senátoři i patriciové tušili, že čas, kdy téměř sami ovládali veškeré dění ve státě, je pryč. Justiniánovi se i přes značné komplikace podařilo většinu ostrogótské Itálie dobýt a spolu s ní i rozprášit zbytky arianismu, alespoň na znovudobytém území-sever Itálie totiž anketovali noví ariáni, Langobardi, kteří v tomto vyznání setrvali až do sedmého století, tedy ještě téměř o sto let déle, než španělští Vizigóti, jež ariánství vzdali roku 587 za krále Rekkareda.

Závěrem bych ráda krátce shrnula význam arianismu do třech zásadních bodů. Ariánská kontroverze byla jedním z hlavních strůjců ustanovení definice křesťanského dogmatu. Měla vliv na politickou situaci ve čtvrtém, pátém i počátkem šestého století. Kromě teologických a politických důsledků zdůrazňují jeho druhotnou roli v církevně-

²⁶² Gelasius, JK 743= ep. „Felix et Petrus“ (Thiel, s.490). In: AMORY, Patrick. *People and identity in ostrogothic Italy*, Cambridge 1997, s. 200.

politické oblasti, a to zejména v prohlubování rozdílu mezi západní a východní částí Římské říše. Okolnosti, které k této proměně antického impéria přispěly, lze shrnout následovně.

Evropa se na sklonku svých antických dějin potýkala s mnoha problémy. Za ty nejzásadnější jsou považovány velikost římského impéria a touha po jeho udržení, vpád Hunů a následný pohyb germánských kmenů směrem na západ. Římané si museli udělat ze svých germánských nepřátel spojence, aby mohli čelit mnohem agresivnějšímu nátlaku na východě (zejména Persie), a mír na hranicích s okolním světem si zajišťovali tzv. foederátními smlouvami. Ty měly zamezit útokům ze strany barbarů většinou na základě příslibu půdy, jež byla takto Germánům propůjčena k obhospodařování. Jelikož ale tyto smlouvy nebyly pro Germány příliš výhodné, římscí císaři museli často příslibit půdu do dědičného držení, což přispělo k absolutní proměně antického zřízení směrem k feudalismu. Protože se ale tyto foederáti, ač stále pod přímým římským vlivem, stávali stále soběstačnějšími a impérium nemělo dostatek sil tomuto sebevědomí účinně zamezit, bylo třeba zasahovat stále více i jinými prostředky.

Nejvýraznějším spojencem mezi autoritami v říši a lidem se stalo nové náboženství, křesťanství, které mohlo svojí jednotící povahou navrátit říši stabilitu. To si dobře uvědomil císař Konstantin, který pod tíhou stále se zvětšující základny Kristových přívrženců tuto funkci společné víry pochopil a pokusil se obrátit ji ve svůj prospěch. Uvědomovaly si to ale i germánské kmeny, které pro svoji integraci musely přijmout ariánskou formu křesťanství, aby jejich víra pokud možno co nejvíce odpovídala vyznání císařského dvora. Zároveň ji později po získání soběstačnosti využívaly k sebediferenciaci uvnitř impéria, jako příslušníci starobylých germánských kmenových společenství k ní totiž měly velmi blízko. K tomu bylo ovšem třeba, aby i uvnitř církve fungovala podobná jednota, která by mohla být využitelná i na politickém poli. I proto se Konstantin sám, na počátku křesťanské oficiální éry, velmi snažil zasahovat do vnitřních církevních sporů a pokoušel se směřovat je tak, aby jednota státu nebyla ohrožena. Spory tohoto druhu byly však pro utváření věrouky nezbytné, protože díky jim se církev názorově vyhranila a vnitřně sjednotila. Po uzavření ariánské kontroverze na konstantinopolském koncilu roku 381 se situace v církvi uklidnila, objevil se však nový cíl: pokusit se konsolidovat vztahy západní a

východní církve, které již od dob ariánských císařů trpěly vážnými trhlinami. Západ se vůči Východu začal vyhraňovat a celkový rozpor vyvrcholil po chalkedonském koncilu roku 451 spory o nauce vycházení Ducha svatého, který definitivně západní a východní církve rozdělil.²⁶³

V průběhu zpracování tématu jsem narazila na několik problémů i na poli interdisciplinárním, jež by dle mého názoru zasluhovaly v budoucnu další pozornost. Za hlubší filosoficko- historické zpracování by jistě stála komparativní analýza paralel mezi antickou a pozdně antickou filosofií, jejími rozličnými proudy a raně- křesťanskými herezemi na straně jedné, a ariánstvím, jež lze patrně považovat za dědictví aristotelovsko – origenovské myšlenky, a filosofickými základy ortodoxního myšlení na straně druhé. Další zajímavý námět, na který není v této práci prostor, spatřuji v problematice vztahu germánského pohanství ke křesťanství z hlediska antropologicko- religionistického a vlivu gótské „kmenové“ identity na přijetí arianismu, který dodnes zůstává částečně utajen.

²⁶³ Znění chalkedonského kréda- viz Příloha č. 4

7 Seznam zdrojů:

7.1 Prameny

ATHANASIOS. *De Synodis, Cotra Arianos, De Decretis.* In: OPITZ, Hans G. *ATHANASIOS. Werke.* Berlín 1935.

ATHANASIOS. *Epistulae.* In: OPITZ, Hans G (ed.). *ATHANASIOS. Werke.* Berlín 1935.

AMMIANUS MARCELLINUS. *Historia romana.* [online]. Projekt Gutenberg, přeložil Yonge C.D. 2000 [cit. 2013-04-24] <<http://www.gutenberg.org/files/28587/28587-h/28587-h.htm>>.

ANONYMUS VALESIANI. [online]. Projekt Corpus scriptorum latinorum, ed.: MOMMSEN, Theodor. *Chronica Minora I 1985* [cit. 2013-04-20] <http://www.forumromanum.org/literature/excerpta_valesianax.html>.

AURELIUS AUGUSTINUS. *Vyznání.* Kalich 1996.

BIBLE, český ekumenický překlad. Praha 2008.

CASSIODORUS. *Epistulae.* [online]. Projekt Corpus scriptorum latinorum, ed.: MOMMSEN, Theodor. 1894 [cit. 2013-04-20] <<http://www.thelatinlibrary.com/cassiodorus/epist.shtml>>.

EUSEBIOS. *Historia ecclesiastica.* In: SCHAFF, Philip, WACE, Henry. ed., *Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* New York, 1890.

EUSEBIUS. *Vita Constantini.* In: Samuel Bagster and Sons ed., *Ecclesiastical history.* London 1855.

LEX GUNDOBADA. In: FISHER DREW, Katherine.(ed.) *The Burgundian code: book of constitutions or law of Gundobad.* Philadelphia 1972.

HIPPOLIT ŘÍMSKÝ. *Contra Noetum.* In: BUTTERWORTH, R.(ed.) *Heythrop monographs.* London 1977.

IRENEJ Z LYONU. *Adversus haeresis.* In: BELLINI, E.(ed.) IRENEO DI LIONE. *Contro le eresie e gli altri scritti.* Milano 1981.

ISIDOR ZE SEVILLY. *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum.* In: MIGNE Jacques-P.(ed.). *Patrologia latina.* Paris 1855.

JORDANES. *Getica.* In: MIEROW Charles. *The gothic history of Jordanes,* Oxford 1915.

JUSTIN Mučedník. *Apologie II. Římskému senátu.* In: Albocicade (archiv pramenů), kolektiv autorů. *Oeuvres de Saint Justin,* Paris 2009.

KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strómateis, Paidagógos.* [online]. Texty jsou k dispozici online na [cit. 2013-07-22] <<http://www.earlychristianwritings.com/clement.html>>.

LIBER PONTIFICALIS. Přeložil Shotwell J.T. New York 1916.

ORIGENES. *De principiis.* In: SIMONETTI, M.(ed.) *I principi.* Torino 1968.

- OROSIUS.** *Historiae adversus paganos.* In: OROSIUS. The seven books against the pagans. Přeložil Deferrari, Roy J. Washington 1964.
- PAULUS DIACONUS.** *Historia langobardorum.*[online]. Projekt Corpus scriptorum latinorum Přeložil FOULKE, William D., History of Lombards. Philladelphia 1907, [cit. 2013-04-20] <http://www.forumromanum.org/literature/paulus_diaconusx.html>.
- PHILOSTORGIUS,** *Historia ecclesiastica,* ed. Photius, angl. překl. ed. Walford, Edward. London 1855.
- PLATÓN.** *Faidón,* přeložil NOVOTNÝ, František. Praha 2005.
- PLATON.** *Timaios,* přeložil NOVOTNÝ, František. Praha 1996.
- PLATÓN.** *Ústava,* přeložil NOVOTNÝ, František. Praha 2001.
- ARISTOTELES.** *Metafyzika.* Praha 2009.
- PROCOPIOS.** *De Bellus.* In: PROCOPIOS. *Wars.* Přeložil DEWING, H.B. Cambridge 1979.
- ŘEHOŘ Z TOURSU.** *Historia froncorum.* GREGORIUS VON TOURS. *Zehn Buecher frankische Geschichte.* Přeložil Wattenbad W. Leipzig 1878.
- ŘEHOŘ Z TOURSU.** *O boji králů a údělu spravedlivých.* Praha 1986, s. 134-135.
- SIDONIUS APOLLINARIS.** *Epistulae.* In: *Monumenta Germaniae Historica.* Berlin 1887.
- SOCRATES.** *Historia ecclesiastica.* [online]. Revidováno prof. Zenos A.C. [cit. 2012-05-12] <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf202.html>>.
- SOZOMEN.** *Historia ecclesiastica.* In: SOZOMEN. *Ecclesiastical history.* Přeložil Walford E. London 1855.
- TACIAN.** *Diatessaron.* [online]. [cit. 2012-05-30] <<http://www.earlychristianwritings.com/diatessaron.html>>
- TERTULIAN.** *Adversus Praxeus.* In: MORESCHINI, C. (ed.) *Opere scelte di Tertulliano.* Torino 1974.
- THEODORET.** *Historia ecclesiastica.* In: Samuel Bagster and Sons ed. *Greek ecclesiastical historians of the first six centuries of the christian era V.* London 1863.
- VARD, L.- DRÁPAL, D.- SOKOL, J. (ed.)** *Spisy apoštolských otců.* Praha 1971.

7.2 Literatura

- AMORY, Patrick. *People and identity in ostrogothic Italy (489-554)*. Cambridge 1997.
- ARMSTRONG, Arthur H. *Filosofie pozdní antiky*. Praha 2002.
- BALABÁN, Milan. *Víra*. Elektronický filosofický časopis: <http://www.reflexe.cz/File/balaban-vira.pdf>.
- BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*, Massachusetts, 1987.
- BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Attila*. Praha 2003.
- BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha 2003.
- BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha 2005.
- COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku*. Praha 2005.
- COLLINS, Roger. *Keepers of the keys of heaven. History of the papacy*. London 2009.
- COLLINS, Roger. *Visigothic Spain 409-711*. Oxford 2004.
- CORETH, Emmerich. *Vom Sinn der Freiheit*. Innsbruck – Wien 1985.
- ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. Praha 2000.
- DODDS, Eric R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Praha 1997.
- DROBNER, H. R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha 2011.
- DOLEŽAL, Stanislav. *Interakce Gótů a římského impéria ve 3.-5. století n. l.* Praha 2009.
- DRŠKA, Václav. *Dějiny Burgundska*. České Budějovice 2011.
- FRAZER, James, G. *Zlatá ratolest*, Plzeň 2007.
- FREND, William H.C. *The rise of christianity*. Augsburg 1984.
- HANSON, Richard P.C. *The search for the christian doctrine of God, the arian Controversy*. Edinburgh 1988.
- HAZLETT, Ian. *Rané křesťanství*. Brno 2009.
- HEATHER, Peter. *Gótové*. Praha 2002.
- IWANKA von, Endré. *Platón christianus*. Praha 2003.
- MARTROYE, Francois. *L'occident a l' époque byzantine*. Paris 1904.
- MEIER, Mischa. *Justinián*. Červený Kostelec 2009.
- MÖLLER, Johann A. *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*. Berlin 2010.
- MURPHY, Robert,F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha 2006.
- NEWMAN, John H. *The arians of the fourth century*. Herefordshire 2001.
- PFEILSCHRIFTER, Georg. *Der Ostenkönig Theodorich der Grosse und die katholische Kirche*. Münster 1896.
- PICKOVÁ, Dana- DRŠKA, Václav. *Dějiny středověké Evropy*. Praha 2004.
- POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*. Kostelní Vydří 2007.
- POSPÍŠIL, Ctirad V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří 2006.

- REES, Roger. *Diocletian and tetrarchy*, Edinburgh 2004.
- RUBENSTEIN, Richard E. *When Jesus became God*. New York 1999.
- SIMONNETTI, Manlio. *La crisi ariana nel IV secolo*. Řím 1975.
- SIVAN, Hagith. *Ulfilla's own conversion*. In Harvard theological review. Kansas university 1996.
- SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka. Slovník filosofických pojmů*. 6. vyd. Praha 2010.
- SPAEMANN, Robert. *Křesťanství a filosofie v novověku*. Praha 1991.
- ŠEDINA, Miroslav. *Logos a pneuma*. Praha 2001.
- THOMPSON, Edward A. *The visigoths in the time of Ulfilla*. Oxford 1966.
- TOYNBEE, PERKINS, J. *The shrine of St. Peter and the vatican excavations*. Londýn 1956.
- WILLIAMS, Rowan. *Arius, heresy and tradition*. Grand Rapids 2002.

7.3 Internetové zdroje

<http://www.archive.org>

<http://www.ccel.org/>

<http://www.forumromanum.org/literature/index.html>

<http://www.fourthcentury.com/alexander-chart/>

<http://www.reflexe.cz>

<http://www.gutenberg.org>

<http://www.earlychristianwritings.com/>

<http://www.ub.uu.se/en/Collections/Manuscript-Collections/Silver-Bible/Codex-Argenteus-Online/>

8 Přílohy

8.1 Příloha č. 1

Nicejské vyznání - 325

„Věříme v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele všeho viditelného i neviditelného. A v jediného Pána Ježíše Krista, Syna Božího, zrozeného z Otce jako jednorozený, tedy z Otcovy podstaty (oúsia), Bůh z Boha, Světlo ze Světla, pravý Bůh z pravého Boha, zrozený, nestvořený, soupodstatný s Otcem (homoousiόν tó Patri), skrze něho všechno bylo učiněno jak v nebi, tak i na zemi. On pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil, vtělil se, stal se člověkem, trpěl a třetího dne vstal, vystoupil na nebesa, přijde soudit živé i mrtvé. A v Ducha svatého.“

„Ty, kdo tvrdí, že byla doba, kdy Boží Syn nebyl, nebo že před svým zrozením nebyl, nebo že byl stvořen z ničeho, rovněž ty, kdo tvrdí, že Boží Syn je z nějaké jiné hypostaze či podstaty, nebo že je stvořený, proměnlivý či vystaven změně, katolická církev anatematizuje.“

DENZINGER-SCHÖNMEYER-HÜNERMANN(ed.). *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna 1995, č. 125-126, In: POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*. Kostelní Vydří 2007, s. 280.

8.2 Příloha č. 2

Ariánské vyznání - 325

„My vyznáváme jednoho jediného, jednoho nestvořeného, jednoho věčného, jednoho bez počátku, jednoho pravého, jednoho nesmrtelného, jednoho dokonalého, jednoho mocného... Tento Bůh zplodil jednorozeného Syna přede všemi věky a skrze něho byl stvořen svět a všechny věci. Není to Syn podle zdání, nýbrž pravý Syn. Je poslušný Otcově vůli, je neměnný a nezměnitelný, dokonalý Boží tvor, ne však v tom smyslu jako ostatní tvorové... Jak jsme řekli, byl stvořen z Otcovy vůle, jenž ho činí podílníkem na jeho slavných dokonalostech... Syn vzešel Otce mimo čas, stvořena ustanoven před všemi věky, měl existenci jako jediný Syn svého Otce. Není však věčný nebo souvěčný nebo nestvořený spolu s Otcem. Byl čas, kdy nebyl.“

ATHANASIOS. *De Synodis*. Kap 15.1. In: OPITZ, Hans G. *ATHANASIUS. Werke*. Berlín 1935, přeložil POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*. Kostelní Vydří 2007, s. 291

8.3 Příloha č. 3

Nicejsko-konstantinopolské vyznání - 381

Věřím v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země, všeho viditelného i neviditelného. Věřím v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, který se zrodil z Otce přede všemi věky: Bůh z Boha, Světlo ze Světla, Pravý Bůh z Pravého Boha, zrozený, ne stvořený, jedné podstaty s Otcem, skrze něhož všechno je stvořeno. On pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe, skrze Ducha svatého přijal tělo z Marie Panny a stal se člověkem. Byl za nás ukřižován, za dnů Pontia Piláta, byl umučen a pohřben. A třetího dne vstal z mrtvých podle Písma. Vstoupil do nebe, sedí po pravici Otce. A znovu přijde, ve slávě, soudit živé i mrtvé a jeho království bude bez konce.

Věřím v Ducha svatého, Pána a Dárce života, který z Otce (i Syna) vychází, s Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován a mluvil ústy proroků. Věřím v jednu svatou, všeobecnou a apoštolskou Církev. Vyznávám jeden křest na odpuštění hříchů, očekávám vzkříšení mrtvých a život budoucího věku. Amen.

Misál na každý den liturgického roku. Kostelní Vydří 2000, s. 711-712.

8.4 Příloha č. 4

Chalkedonské vyznání víry (ortodoxní) - 451

My pak, následující svatých Otců všichni jednomyslně učíme lidi, aby vyznávali jednoho a téhož Syna, našeho Pána Ježíše Krista, jak dokonalého v božství, tak dokonalého v lidství, skutečně Boha a skutečně člověka, (který má) rozumovou duši a tělo, soupodstatné s Otcem co do božství a soupodstatné s námi co do lidství, jenž byl ve všem jako my, kromě hříchu, jenž byl počat přede všemi věky z Otce podle božství a v těchto posledních dnech za nás a za naši spásu narozeného z Panny Marie, Matky Boží, co do lidství, jednoho a téhož Krista, Syna, Pána, jednorozeného, aby (lidé) uznávali, že má dvě přirozenosti, nesmíšeně, neměnně, nerozdílně a neoddělitelně, a že toto rozlišení přirozeností není nijak zrušeno jejich spojením, avšak že vlastnost každé z přirozeností zůstala uchována, a je přítomna v jedné osobě a subsistenci, neodloučena ani nerozdělena do dvou osob, avšak v jednom a témž Synu, jednorozeném, Bohu-Slovu, Pánu Ježíši Kristu, jak o něm od počátku (stanovili) proroci a jak nás sám Pán Ježíš Kristus naučil a jak nám to předalo Vyznání svatých Otců.

Obecně uznávaná formulace