

OPERUM ACADEMIAE VELEHRADENSIS
TOMUS X.

**Byzantské pojmání
církvního prvenství a jednoty**

s dodatkem:

O pravověrnosti sv. Cyrila a Metoda.

Doctrina Byzantina de primatu
et unitate ecclesiae

cum supplemento:

De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii.

Napsal

DR. FR. GRIVEC,

universitní profesor v Lublani (Jugoslavie).

Přeložil

MARTIN CHUDOBA.



OPERUM ACADEMIAE VELEHRADENSIS
TOMUS X.



**Byzantské pojmání
církevního prvenství a jednoty**

s dodatkem:

O pravověrnosti sv. Cyrila a Metoda.

Doctrina Byzantina de primatu
et unitate ecclesiae

cum supplemento:

De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii.

Napsal

DR. FR. GRIVEC,

univerzitní profesor v Lublani (Jugoslavie).

Přeložil

MARTIN CHUDOBA.



Kroměříž 1922.

Nákladem Akademie Velehradské. — Tiskem Společenské knihtiskárny v Kroměříži.



Imprimatur.

Olomucii, die 11. Martii 1922.

Vicarius generalis:
Dr. Leopoldus Prečan,

Josephus Vyvlečka,
Director Cancellariae.

Handwritten signature
Prečan

PŘEDMLUVA.

(PROOEMIUM.)

V knize PRAVOSLAVÍ (Lublaň 1918; 2. vydání Kroměříž 1921) pojednal jsem už částečně o duchu pravoslaví, který se mimo jiné jeví ve zvláštním pojmání církevní jednoty a prvenství. Při bádání o bohoslovném nazírání sv. Cyrila a Metoda (Bogoslovni Vestník, Lublaň 1921, str. 1-43) našel jsem sledy zvláštního byzantského nazírání na církevní ústavu a vyjadřování o ní, rozdílného od nazírání východního mnišstva. Zvláštní východní mentalita, která se jeví v pojmání ústavy církevní, zdála se mi tak zajímavou, že jsem v bádání pokračoval a je doplňoval. Tak povstala přítomná kniha. Jádro tvoří I. (Úvod) a II. (Byzantské pojmání církevního prvenství) pojednání. Pojednání IV. (De unitate) a V. (De capite ecclesiae) objasňuje rozvoj byzantského pojmání v novějším východním bohosloví. V pojednání III. (Apostolik) a IV. (Scholia) objasňuje se protiva mezi mentalitou byzantskou a mezi terminologií sv. Cyrila a Metoda. Všechna pojednání tvoří jeden celek.

První tři pojednání jsou česká, aby byla přístupná širším kruhům. Jelikož se i neslovanští učenci velmi zajímají o také rozpravy, shrnul jsem při každém pojednání důležitější myšlenky jazykem latinským. Rozpravy IV.-VI. napsal jsem celé jazykem latinským, jelikož pojednávají o speciálnějších otázkách a jejich obsahu nelze podati v kratším souhrnu (resumé).

Kniha je psána pro katolíky, aby jim objasnila, jak se v pojmání církve a jejího prvenství rozvíjelo odcizování mezi Východem a Západem, jak to možno, že nastala taková hluboká propast a jak se mnozí věřící východní církve bez značné viny vlastní (bona fide) odcizovali Západu. Pravoslavní bratři, jimžto by kniha přišla do rukou, buďtež ujištěni, že kniha nemá účelu polemického, nýbrž chce toliko katolíkům objasniti pojmání byzantské a tím zmírniti nedorozumění mezi východním a západním bohoslovím. Psána jest v duchu smířlivosti.

* * *

De propria Graecorum doctrina circa processionem Spiritus sancti multi theologi iam tractabant. Opus praesens propriam Byzantinorum cogitandi (mentalité) loquendique (terminologia) rationem de unitate primatuque ecclesiae illustrat. Tractatus I. et II. fundamenta operi ponunt. Tractatus IV. et V. de explicatione doctrinae Byzantinae in recentiore theologia orientali agunt; tractatus III. et VI. discrepantiam doctrinae Byzantinae a doctrina pura orientali (doctrina monastica, ss. Cyrilli et Methodii) illustrant.

*Tractatus I—III. scripsi lingua Slovenica, summaris lingua Latina praemissis; tractatus IV—VI. scripsi lingua Latina, cum quaestiones graves tanta brevitate tractentur, ut breviori compendio comprehendere vix possint. Duplex simul huius operis editio in lucem prodit: Slovenico-latina (cura societatis *Bogoslovna Akademija*, Ljubljana, Jugoslavia) et Bohemico-latina (cura *Academiae Velehradensis*). Quaestiones hisce affines in periodico *Bogoslovni Vestnik* (Ljubljana, Jugoslavia) persequar.*

*Editio Bohemico-latinae supplementi instar addita est dissertatio *De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii* (e *Bogoslovni Vestnik* 1921, pg. 1—43), additis multis emendationibus.*

F. GRIVEC.

Literatura.

- Acta Academiae Velehradensis. Praga 1911—1919. **(AAV.)**
- Acta Conventus Velehradensis 1907, 1909, 1911. Praga 1908—1912. **(ACV.)**
- E. Akvilonov, Cerkov'. Petrograd 1804 (I).
- E. Akvilonov, Novozavetnoe učenje o cerkvi. Petrograd 1904 (II).
- Balkan. Zagreb 1896—1901.
- P. Batiffol, La paix Constantinienne et le catholicisme. Paris 1914.
- A. Běljaev, O soedinenii cerkvej. Sergiev Posad 1897.
- Bessarione, Pubblicazione periodica di studi orientali. Roma 1806—1920.
- V. Bolotov, Lekcii po istorii drevnej cerkvi. III. Posmertnoe izdanie (A. Brilliantov). Petrograd 1913.
- L. Bréhier, Leschisme oriental du XI siècle. Paris 1899.
- Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum.¹² Friburgi Br. 1913.
- Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris 1899—1920.
- Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.⁴ Paris 1909—1920.
- Ae. Dorsch, Institutiones theologiae fundamentalis. II. De ecclesia Christi. Oeniponte 1914.
- Échos d'Orient, Constantinople-Paris 1898—1921.
- L. Epifanovič, Polemičko bogoslovlje. Preveo P. S. Protić. Beograd 1908.
- Filaret, archiep. Černigovskij, Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie 2 t. Petrograd 1883.
- Filaret, metrop. Moskovskij, Prostrannyj hristijanskij katihizis pravoslavnyja katholičeskija vostočnyja cerkvi. Nova editio. Moskva 1904.
- E. Golubinskij, Istorija ruskoj cerkvi. I. t. I. pars. Moskva 1900.
- F. Grivec, Pravoslavje. Ljubljana 1918; II. editio (bohemica) Kroměříž 1921. Istočno crkveno pitanje. Zagreb 1911. (Východní otázka církevní. Praha 1910.)
- R. M. Grujić, Istorija hrišćanske (pravoslavne) crkve. Beograd 1920.

- M. d'Herbigny, *Theologica de ecclesia I. De institutione ecclesiae*. Paris 1920.
- K. J. Hefele, *Conciliengeschichte*. Freiburg i. B. 1855 ss.
- J. Hergenröther, *Photius. I--III*. Regensburg 1867--1869.
- A. S. Homjakov, *Polnoe sobranie sočinenij. II*.⁴ Moskva 1900.
- V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache*.² Berlin 1913.
- E. J. Kimmel, *Monumenta fidei ecclesiae orientalis. 2 t.* Jena 1850.
- A. A. Lebedev (protoiereus), *O glavenstvč papy*.² (Raznosti pravoslavnyh i papistov v učenii o cerkvi, t. III). Petrograd 1903.
- A. P. Lebedev (professor), *Istorija razdělenija cerkvej. (II. ed.)* Moskva 1900. — *Duhovenstvo drevnej vselenskoj cerkvi*. Moskva 1905.
- K. Lübeck, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4. Jahrhunderts*. Münster i. W. 1901.
- F. Maassen, *Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen*. Bonn 1853.
- Makarij (Bulgakov; metrop. Mosk.), *Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie*.³ 2 t. Petrograd 1895.
- N. Malinovskij, *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie. III*. Sergiev Posad 1909.
- Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Nova editio (Martin et Petit)*. Paris 1901—1914.
- Marin, *Le moines de Constantinople (330—898)*. Paris 1897.
- J. Marković, *Slaveni i pape. 2 t.* Zagreb 1903—1904. *Papino poglavarstvo*. Zagreb 1883.
- Migne, *Patrologia Graeca (PG) — Patrologia Latina (PL)*.
- N. Milaš, *Pravila (canones) pravoslavne crkve s tumačenjima. 2 t.* Novi Sad 1895—1896. — *Pravoslavno crkveno pravo*.² Mostar 1902.
- N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae, orientalis et occidentalis*.² 2 t. Oeniponte 1896—1897.
- J. Ottiger, *Theologia fundamentalis. II*. Friburgi Br. 1911.

- A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa* 2 t. Florentiae 1911—1913.
- P. J. Pargoire, *L'Église Byzantine (527—847)*. Paris 1905.
- F. Pastrnek, *Dějiny slovanských apoštolů*. Praha 1902.
- A. Pavlov, *Pervonačalnyj slavjanorusskij nomokanon*. Kazan' 1869.
- A. Pavlov, Anonimnaja grečeskaja statja o preinušestvah Konstantinopoljskago patriaršago prestola i drevne-slavjanskij perevod eja s dvumja važnymi dopolnenijami (*Vizantinskij Vremennik* 1897, pg. 143—159).
- Popovič (Popovici)-Stojkov, *Opća crkvena istorija*. 2 t. Sremski Karlovci 1912.
- E. Radić, *Načalo pravoslavnog crkvenog jedinstva*. Pančevo 1900.
- Th. De Regnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*. III. serie. Théories grecques. Paris 1898.
- F. Seppelt, *Das Papsttum und Byzanz (Kirchengeschichtliche Abhandlungen)*. Hrsg. v. M. Sdrlek. II. Breslau 1904, pg. 1—105).
- Siljvester (episkop), *Opyt pravoslavnago dogmatičeskago bogoslovija*. 5 t. Kiev 1892—1897.
- Slavorum litterae theologicae*. Praga 1905—1910.
- A. J. Sobolevskij, *Nomokanon Joanna Scholastica (Sbornik otdělenija russkago jazyka i slov. Imp. Akademii)*. t. 88. Petrograd 1910. No. 3, pg. 140—153).
- V. S. Solovjev, *Sobranie sočinenij*. 9 t. Petrograd 1901—1907.
- A. Straub, *De ecclesia Christi*. 2 vol. Oniponte 1912.
- Suškov, *Protiv lžeučeniija o vselenskom glavenstvč rimskoj cerkvi*. Petrograd 1890.
- P. J. Světlov, *Hristianskoe věroučenie v apologetičeskom izloženiij. I^o, II^o*. Kiev 1910—1912. — *Gdě vselenskaja cerkov'*. K voprosu o soedinenii cerkvej. Sergiev Posad 1905.
- Vladimir Troickij, *Očerki iz istorii dogmata o cerkvi*. Serg. Posad 1912.
- Th. J. Uspenskij, *Istorija Vizantinskoj imperii*. I. Petrograd 1914.

Voelli et Justelli, Bibliotheca iuris canonici. t. II. Paris 1661.

(Volkonskaja), Cerkovnoe predanie i russkaja bogoslovszkaja literatura. Freiburg i. Br. 1898.

A. D. Voronov, Kiril i Methodij. Kiev 1877.

C. Will, Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saec. XI. composita extant. Lipsiae 1861.

G. Wilmers, De Christi ecclesia. Ratisbonae 1897.

I.
Úvod.
Introductio.

Summarium.

1. Christiani orientales non tam doctrina quam cogitandi ratione (mentalité) a catholicis differunt (sententia P. Delpuch, primi rectoris Pontificii Institutii Orientalis).
2. Status rerum, conditiones temporis et loci magnas habent partes in cogitandi ratione formanda. Ita tempore schismatis occidentalis errores Gallicani exorti sunt.
3. Petra ecclesiae in occidente firmiter stabat, dum volveretur orbis.
4. In oriente econtra conditiones ecclesiae (Alexandrinae, Antiochenae, Cpolitanae) mutabantur, dum firmiter staret res publica Byzantina, traditiones imperii Romani traditionibus nationis Graecae connectens. Cpoli exorta est opinio, principatum saecularem rationem esse primatus ecclesiastici. Sicut propria est Graeca cogitandi ratio (mentalité) de processione Spiritus sancti, ita propria est Byzantina cogitandi ratio de unitate et primatu ecclesiae, discrepans a cogitandi ratione monachorum Graecorum usque ad finem saec. IX. (e. g. ss. Cyrilli et Methodii).

* * *

1. Lidé se mezi sebou dorozumívají řečí (jazykem), kterou vyjadřují své pojmy a myšlenky. Když dvě strany rozumějí každá pouze svému jazyku, nemohou se dorozuměti. Ale vzájemná neznalost jazyka může se překlenouti učením se řečem a pomocí tlumočnicků. Mnohem těžší je domluva, je-li příčina nedorozumění v různém pojmání, myšlení, v mentalitě. V rozkolu mezi Římem a Cařihradem působila mimo rozdíly jazykové¹⁾ podstatně také různost v mentalitě, rozdíl v pojmání vážných otázek dogmatických a církevněprávních.

Po rozkolu se rozdíl mezi východní a západní povahou, mezi východním a západním duchem²⁾, mezi východní a

¹⁾ Duchesne 183-186. Seppelt 16. s. Východní c. otázka 8.

²⁾ Pravoslaví 38-42. Regnon I 127; III 131; Urban v ACV I 15-20.

západní mentalitou ustálil a prohloubil. P. Delpuch, první ředitel Východního ústavu v Římě, píše:

„C' est que les Orientaux orthodoxes sont encore plus éloignés intellectuellement de l'Église romaine qu'ils n'en sont doctrinalement séparés: leur mentalité est bien plus différente de celle des catholiques latins que leurs croyances. Plus encore que les conflits d'idées, il y a, entre les uns et les autres, incompréhensions réciproque . . . La scholastique a manifestement fourni au dogme, au sein de l'Église latin, une langue d'une précision et d'une clarté incomparables. Cette langue n' est jamais devenue celle de l'Orient: même quand il formule les mêmes croyances que nous, l'Orient parle, en ce sens, une langue différente de la nôtre. C' est un premier point de vue. Il y en a d'autres. Privée du contrôle, mais aussi du soutien de l'autorité suprême, la pensée de l'Orient n' a pas osé progresser: elle n' a pas connu le développement du dogme dont dix siècle ont enrichi la pensée occidentale; le droit ecclésiastique est resté imprécis et hésitant; les méthodes pastorales assez inorganiques . . . En ascétisme, même immobilité.“³⁾

2. Postavení, v němž se člověk nachází, prostředí, ve kterém žije, působí velmi na pojmání, na způsob myšlení a tvoří zvláštní mentalitu. Člověk jest k tomu nakloněn, že považuje svůj stav za ideální a že všechno ostatní posuzuje ze svého stanoviska a své posice. Co platí o jednotlivci, totéž platí o společnosti, o stavech, národech, státech. Faktické zařízení státu prohlašuje se za ideální a nezměnitelné; skutečné dějinné formy považují se za zásadně (absolutně) správné. Faktické snahy jedinců i společnosti vyhláší se za absolutně správné, ideální, svaté. Osnují se politické a sociální teorie, které hlásají, že náhodná státní a společenská forma je naprosto nejlepší, že jest založena na právu přirozeném a božském. Tvoří se filosofické teorie, že jest pravdivo a dobro všechno, co je v soudobém kulturním stavu prospěšno a vhodné (positivism, prag-

³⁾ Les Nouvelles Religieuses. Paris 1919. 1. avril, pg. 195.

matism, biologism). Co jest za příčinou mimořádné situace náhodou potřebno k uspořádání poměrů, to se prohlašuje za všeobecně a naprosto správné. I mužové rozumní, poctiví upadnou v bludné teorie, mnozí se jich drží *bona fiae* jako drahocenných svatých pokladů. Proto často třeba revolučních bojů, by se přemohly staré formy a teorie; desíletých, stoletých bojů je třeba, by se přemohly staré bludy. Rozvoj a pokrok lidstva dokonává se po těžkých krisích.

Také v katolické církvi řídí se prvek lidský podobnými zákony dějinného vývoje. Právě v boholidském organismu církve jest časem těžko rozeznati prvky lidské a božské, nahodilé dějinné formy a nezměnitelné božskyprávní instituce. Z té příčiny se někdy idealisují a jaksi dogmatisují následky nahodilých poměrů.

Tak se následkem mimořádných poměrů církve katolické za doby západního rozkolu (1378—1417) snovaly nové teorie o vrchní moci církevní. Navrhovalo se, by sněm církevní obnovil a upevnil jednotu západní církve a zvolil papeže. Prostředek tento, který byl přiměřeným v poměrech mimořádných, prohlašovali i velmi ideální a rozumní mužové (na př. Gerson) za zásadní, pravidelný, řádný prostředek církevní jednoty. Vyvinula se teorie o moci sněmu nad papežem, která se v různých formách udržovala přímo i nepřímo do 19. století.

3. Poměry západní byly do konce středního věku příznivé pro jednotnou křesťanskou kulturu a jednotné teologické myšlení. Dědictví římského císařství přejali na Západě mladí národové bez velikých kulturních a státních tradic. Církev byla dlouho jedinou stálou kulturní silou na Západě. Skála sv. Petra byla nejen církevním, nýbrž i kulturním střediskem Západu; mimo to měla církev velký vliv politický. Když se budovaly ustálené národní državy, církev prokvasila už Západ jednotnou křesťanskou kulturou. Scholastická teologie zbystřila a prohioubila pojmy, určila terminologii a stvořila jednotnou soustavu bohoslovného nazírání. Západ měl ve své mladosti křesťanské pevné jednotné vedení. Proto herese neměly na Západu do konce středního věku tak příznivé půdy jako na Východě.

Jako jednota náboženská, tak měla i jednota církevní organisace silnou oporu v západních poměrech. Řím byl pevným střediskem Západu. Římská církev byla jedinou apoštolskou církví západního křesťanstva. Řím měl církevní prvenství na Západě i Východě. Žádná západní církev nemohla zápasit s církví římskou. Řím byl s počátku jedinou metropolí, později pak jediným patriarchátem na Západě. Když se na Západě jevily první silnější západní herese a když se po rozvoji silných národních držav ukázaly první rozkoly, byly už jednotné tradice západní církve mezi národy upevněny.⁴⁾

4. Tak bylo na Západě. Na Východě byl stav církve křesťanské jinaký. Tam se šířilo křesťanství mezi starými kulturními národy se slavnými tradicemi. Mimo tradice národní a kulturní žily dále na Východě ještě tradice římského císařství. Símě křesťanských pravd nepadalo na tak novou, panenskou půdu jako na Západě. Křesťanské tradice spojovaly se s východními národními i kulturními tradicemi. Východní hloubavost již v prvních stoletích křesťanských částečně prohlubovala, částečně pak rozleptávala křesťanské pravdy. Povstávaly herese, které měly oporu ve východních intelektuálních tradicích a v autonomistických snahách národův.

Východní církev uznávala církevní prvenství Říma. Ale Řím byl vzdálen; církevní středisko bylo na nesympatickém „barbarském“ Západě. Východ byl hrd na své apoštolské tradice a na slávu prvních křesťanských století. Z příčiny apoštolského původu a vzdálenosti od Říma rozvíjely se v rámci církve východní autonomní patriarcháty s velikou autonomií ve stycích vzájemných i ve styku s Římem. Východní církevní organisace nebyla ani tak jednotná a centralistická, ani tak ustálená jako západní.

Východní církevní organisace se vyvíjela a měnila. V prvních stoletích utvrdila se vážnost apoštolské alexandrijské a antiochenské církve. Jerusalemský nebyl se po vyvrácení vyšinoucí k oné vážnosti, jak ji měl v dobách

⁴⁾ Pouze africká církev má výjimečné stanovisko na Západě. Dějinným vývojem podobá se v mnohých příčinách církvím východním.

apoštolských. Když Byzance převzala tradice římského císařství, stoupala též vážnost cařihradské církve, třebaž nebyla apoštolskou. Východní církve alexandrijská, antiochenská, jerusalemská i cařihradská zápolily mezi sebou, stoupaly a padaly. Za to pevným bylo byzantské císařství, které ve vzájemných sporech východních biskupů nabývalo stále většího vlivu na církve východní.

Rozumí se, že zvláštní východní poměry působily na náboženské smýšlení východních křesťanů. Tvořila se zvláštní mentalita, která se jevila ve zvláštním pojmání sv. Trojice, zvláště v pojmání vycházení Ducha sv., rozdílném od pojmání západního. Zvláštní postavení církve východní bylo příčinou zvláštního pojmání vrchní moci církevní a církevní jednoty.

O zvláštní východní mentalitě, jež se jeví v pojmání sv. Trojice, mnoho již jednala katolická věda bohoslovná. Méně se hovořilo o zvláštním východním pojmání církevní jednoty a primátu. Pojmání to vyvíjelo se účinem nestálých poměrů východní církve, zvláště vlivem byzantských snah po prvenství na Východě. Na Západě ustálená moc církevní vykonávala rozhodný vliv na církevní organizaci a na pojmání církevní ústavy. Na Východě však neustálené církevní poměry a ustálené římské tradice, jež se dále udržovaly v císařství byzantském, zatemňovaly jasné pojmání církevní ústavy a podporovaly vývoj zvláštní východní mentality v otázkách církevněprávních.

Od 4. století počínaje vázala se křesťanská církev na Východě příliš na byzantskou državu a národnost. Postátnění (imperialisace) a znárodnění východní církve znárodnilo a postátnilo takřka i pojmání církevní ústavy. Z Cařihradu se šířilo mínění, že církevní primát má svůj právní podklad v prvenství politickém. Ve starých východních patriarchátech (Alexandria, Antiochia, Jerusalem) stěhly se ještě dávné tradice obecné církve prvních křesťanských věků; v těch patriarchátech bylo středisko kvetoucího východního náboženského žití a myšlení. Po odpadu nestoriánů a monofysitů východní patriarcháty oslábly; v pravověrné východní církvi zůstali už jenom Řeci. Středisko náboženského žití a myšlení přeneslo se do patriarchátu caři-

hradského. Východní církev byla znacionalisována a po-
byzanštěna. Rozvila se byzantská kultura a byzantské ná-
rodní sebevědomí; byzantské pojmání církevní ústavy se
šířilo a upevňovalo.

V době Fotiově žily v Cařihradu kromě byzantského
pojímání církve ještě dávné východní tradice universální
křesťanské církve prvých věků. Tyto východní tradice střežili
a bránili zvláště východní mniši, mezi nimi sv. Cyril a Me-
tod, apoštolé Slovanů. Boj mnichů proti úřednímu pojmání
církve jest nejjasněji vyjádřen ve staroslovenských scholíciích
(výkladech) o církevním prvenství. Po církevním rozkolu
bylo národně-politické pojmání církevního prvenství prakti-
cky uskutečňováno. Následkem toho zavládlo úřední byzant-
ské pojmání církevní ústavy na celém Východě a vládne
ještě podnes ve východních církvích a ve východním boho-
sloví.

II.

Byzantské pojímání církevního prvenství.

Doctrina Byzantina de primatu.

Summarium.

Status quaestionis. 1. Metropolitana et patriarchalia (etiam Romana) iura, historica evolutione orta, civili imperii partitioni ex parte cohaerebant. Primatus Romanus successorum s. Petri, divinitus institutus, temporum decursu accidentaliter evolvebatur. Graeci Byzantini, primatum „novae Romae“ in ecclesia orientali appetendo, haec mutabilia ecclesiasticae constitutionis elementa a divina primatus institutione parum distinguebant. 2. Doctrinae Byzantinae de primatu: a) Civilis ratio primatus ecclesiae („nova Roma“); b) pentarchia patriarcharum; c) primatus honoris; d) mystica ecclesiae consideratio (Christus unicum ecclesiae caput).

a) Nova Roma. 3. Inde ab apostolis in ecclesia ratio habebatur civilis imperii partitionis (μητρόπολις). Concilium Nicaenum I. principalium apostolicarum ecclesiarum (Romanae, Alexandrinae, Antiochenae) patriarchalia iura confirmavit. 4. Canon 6. Nicaenus primatum Romanum nec approbat nec negat, sed tacite supponit. Potestatem metropolitanam (patriarchalem) Romanam cum Alexandrina Antiochenaque comparando, hic canon Graecis fortasse ansam dedit, ut primatum Romanum historico esse iure opinarentur; canon 28. Chalcedonensis forsitan ad hunc canonem provocat (cf. n. 7.). 5. Canon 3. Cyprianus (381) ambiguus. 6. Canone 28. Chalcedonensi diserte exprimitur doctrina Byzantina, primatum civili urbis principatu inniti. Maior pars episcoporum Graecorum ambitioni episcopi Cypriani non resistebat. Leo M. canonem non approbavit. 7. Canon Chalcedonensis primatum Romanum agnoscit, at sinistre explicat, quod acute iam Leo M. observavit. 8. Idem canon ambigue innuit Romanum primatum esse primatum honoris tantum. Russicus historicus V. V. Bolotov dicit, hunc canonem procreatum esse a tecto et fere subdolo caractere

nationis Graecae. 9. Postquam populi orientales, nestorianismo et monophysitismo seducti, ab ecclesia defecerunt, in ecclesia orientali nationalismus ac caesaropapismus praevalerat. Canon Chalcedonensis Constantinopoli usu approbatus est. Th. Uspenski j fatetur, hunc canonem ecclesiam orientalem nationalismo ac servituti civili subegisse magnaue mala excitasse. 10. Titulo *οἰκουμενικὸς πατριάρχης* ideae canonis Chalced. exprimuntur ac defectus tituli apostolici obtegitur.

b) Pentarchia. 11. Ecclesia in quinque patriarchatus divisa (post conc. Chalced.), theoria pentarchiae patriarcharum in oriente invaluit. Sic ecclesiae unitas universalitasque concipiebatur. Monachi orientales (Maximus Confessor, Theodorus Studita e. a.) hac theoria ecclesiae infallibilis universalitatem contra haereticos Byzantinos praedicabant. Saec. IX. iam vulgata est opinio, quinque patriarchatus divinitus esse institutos. Quae opinio in concilio Cpolitano a. 869 (contra Photium) a multis pronuntiabatur; vicarii patriarcharum subscripserunt „definiens subscripsi“, ceteri vero episcopi „suscipiens subscripsi“. Patriarchae orientales hac theoria occidentiam gloriam servare studebant, Cpolitana vero ecclesia hac opinione socios contra Romanum iurisdictionis primatum acquisivit. Theoria pentarchiae, initio Romae non adversa, paulatim Romanum primatum iurisdictionis et monarchicam ecclesiae constitutionem foedere quinque patriarcharum obscurabat, concilii potestatem supra papam indirecte saltem pronuntiabat. — Tempore ss. Cyrilli et Methodii multi hanc doctrinam profitebantur (Georgios Hamartolos, concilium Cpolitano a. 869, Anastasius Bibliothecarius), attamen in doctrina ss. C. M. nullum huius opinionis vestigium reperitur. Slavorum apostoli aliam propriam profitebantur doctrinam de ecclesiae universalis constitutione; theoria pentarchiae consilio ss. C. M. parum favebat (cf. dissertationem „De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii“).

c) Primatus honoris. 12. Patriarcha Alexandrinus primatum honoris in oriente tenebat; eundem primatum episcopi Cpolitani appetebant. Inde per analogiam etiam principatus episcopi Romani primatus honoris tantum nonnullis videbatur; quod canon 28. Chalced. indirecte exprimit.

Theoria pentarchiae eidem notioni primatus favebat; doctrina de quinque sensibus corporis ecclesiae, Romanum episcopum visui comparando, primatum directionis et honoris magis quam iurisdictionis exprimit. 13. Post schisma in oriente opinio invaluit, primatum Romanum honoris tantum esse. Ita patriarchae orientales a. 1848 et 1895 declaraverunt. Romanos pontifices primatum iurisdictionis in oriente appetendo schisma provocasse, plurimi theologi orientales contendunt. Professor Lebedev (in libro „Duhovenstvo“) discrete fatetur, Romanos pontifices primatum iurisdictionis in oriente nemine contradicente usque ad saec. V. exercuisse. Post. saec. V. episcopos Cpolitanos historico primati Romano restitisse; inde schisma exortum esse (vide notam marg. 14). 14. Protoiereus Lebedev, ideas Homjakovi secutus, docet, in doctrina catholica de primatu ordinem canonico-historicum cum ordine dogmatico confundi; primatum aequum poni cum potestate ordinis, primatum itaque esse sacramentum. Filaret Mosc. dicit, primatum per se nullam potestatem, sed solum primum inter pares significare. Theologi orientales hodie communiter historicum primatum honoris Romano pontifici concedunt; multi cum patriarchis orientalibus (a. 1848) dicunt, Romanum pontificem post schisma primatum honoris amisisse.

d) Mystica ecclesiae consideratio. 15. Christiani orientales conditionibus rei publicae atque moribus et ingenio gentium ad mysticam ecclesiae considerationem inclinabant. Hierarchiae auctoritas in ecclesia orientali infirmior erat quam in occidentali; hierarchica ecclesiae constitutio obscurabatur, moralis monachorum auctoritas insolescebat. 16. Doctrina pentarchiae patriarcharum nimiam mysticam ecclesiae considerationem fovebat, hierarchicam ecclesiae constitutionem et mysticam ecclesiae notionem confundebat, caput supremum visibile fere excludebat. Theologia orientalis recentior docet, Christum esse unicum ecclesiae caput. Conclusio. 17. Saepe fit, ut christiani imbuantur usu et opinionibus, doctrinae usuique christiano adversis; aliquamdiu usus doctrinaeque contrariae simul vigent, paulatim autem opiniones falsae altiores agunt radices atque doctrinam usumque christianum suffodiunt. Similiter opiniones By-

zantinae de primatu ac de unitate ecclesiae, initio formas incertas induentes, pluribus saeculis simul cum traditionibus de primatu Romano vigeabant; decursu saeculorum vero sensim ac fere sine sensu traditiones de primatu obscurabant atque obruebant. Saec. IX.—XI. traditiones de primatu controversiis de processione Spiritus sancti a Photio eiusque sectatoribus obtegebantur; hodie autem primatus Romanus praecipua dissensionis causa habetur. 18. Byzantini divina atque essentialia parum distinguebant ab historicis, accidentalibus humanisque. Historicam symboli formam immutabilem, primatum vero historicum mutabilemque declarabant. Opiniones Byzantinae ex parte revixerunt in doctrinis Gallicanorum, protestantium, modernistarum.

* * *

1. Byzantské pojmání církevního primátu zaměřuje nezměnitelné božskyprávní základy církevní ústavy a změnitelné prvky dějinného církevněprávního (kanonického) vývoje.

V církevní ústavě třeba rozeznávatí prvky dvojí: 1. božskyprávní, 2. církevněprávní (dějinné). V episkopátu nutno rozeznávatí: 1. božskyprávní rámec, 2. církevněprávní vývoj. Božskyprávní rámec jest jednakost (rovnost) kněžské moci biskupské (potestas ordinis) a relativní jednakost moci právní (potestas iurisdictionis) pod vedením nástupce sv. Petra. V tom rámci se hierarchické zřízení muhonásobně měnilo, vyvíjelo. Dějinným, církevněprávním vývojem ustoupil episkopát kolegiální (sborový) episkopátu monarchickému, pak se metropolitě vyšínuli nad obyčejné biskupy a patriarchové nad metropolity. Vývoj moci metropolitní souvisí s politickým rozdělením.

Metropolitní a patriarchální moc nad biskupy nemá základu v nařízeních Kristových nebo v právu božském. Naproti tomu jest prvenství sv. Petra a jeho nástupců založeno na skále božskyprávního nařízení Kristova. Ale mimo to musíme při prvenství Petrových nástupců přiznati relativní, podřízený církevněprávní vývoj, který se vlivem nejasného pojmání, opozičního ducha a autonomistických snah častěji zaměňoval s podstatným církevněprávním vývojem moci metropolitní a patriarchální. Římské prvenství jevílo

se méně v prvých stoletích než později, a ten relativní vývoj není totožný, nýbrž toliko zdaleka obdobný (analogický) církevněprávnímu rozvoji moci metropolitní.

Metropolitní zřízení je ve spojení s politickým rozdělením. Není snad římské prvenství v zrovna takovém spojení s politickou předností Říma? Není pochyby, že prozřetelnost božská vedla sv. Petra, že bral ohled na tehdejší politické rozdělení a že vybral politické středisko za sídlo církevního primátu. Jest však otázka: zda jest politická přednost Říma toliko příležitostí (occasio), nebo snad pravou příčinou (causa) a pramenem církevního prvenství?

Otázka stává se ještě více spletitou, pomyslíme-li, že římský biskup byl zároveň metropolitou, později pak patriarchou Západu. Vývoj metropolitní a patriarchální moci římského biskupa jest nepochybně dějinný, církevněprávní a podoben vývoji východních metropolí a patriarchátů.

Byzantská teorie o církevním prvenství má tudíž s jedné strany podklad v daleké analogii s vývojem metropolitního a patriarchálního zřízení, s jiné strany pak je částečně správná, jelikož prvenství politické zavedlo skutečně příležitost (occasio), že sv. Petr vyšším vnuknutím vybral Řím za církevní preston.

2. Nyní, kdy máme dosti jasných dat a teoretických rozprav o církevním zřízení, nemohou nás takové otázky zmásti. Ale jinak jest u těch, kteří nemají tak jasných teorií a kteří byli vychováni pod vlivem opačné praxe i teorie. V prvním tisíciletí neměli ještě jasných soustavných teorií o církevní ústavě. Církevní ústava je v evangeliích a ve starší tradici toliko naznačena a úlomkovitě, ne však ještě soustavně vyjádřena. Určována byla více prakticky nežli teoreticky. Proto bylo možno, že se zvláště na Východě kromě mnohých praktických pochybení proti církevní ústavě šířily i teoretické bludy a že se bona fide vyvíjely dokonce teorie, které byly více nebo méně v odporu s božskyprávními zásadami církevní ústavy. Po rozkolu zavládly ony teorie úplně ve východním bohosloví.

Takové teorie jsou: a) teorie o politickém podkladu církevního prvenství (Nový Řím), b) pentarchie patriarchů, c) prvenství cti (primatus honoris), d) mystické pojí-

mání církve (Kristus je výlučnou hlavou církve). Prvá (a) teorie je specificky byzantská a dosud ještě běžná teorie východní. Druhá (b) teorie byla na Východě rozšířena zvláště od 8. do 12. století; s počátku se spojila se správným pojmáním církevního prvenství, ale pohnáná byla výslovně protiřímského charakteru; v novějším východním bohosloví zřídka se uvádí. Teorie čestného prvenství byla před rozkolem pronášena toliko nepřímou; jasněji se vyvinula v novějším východním bohosloví. Čtvrté (d) teorie nepoužívalo se ještě ve starším byzantském bohosloví jako důkazu proti viditelnému primátu; ale novější východní bohosloví ji vyjádřilo v extrémní teorii výlučného náčelnictví Kristova v církvi.

Nový Řím.

3. Již apoštolové brali ohled na politické rozdělení římského císařství.¹⁾ Sv. Pavel píše Korintským a všem křesťanům v provincii Achaji (2. Kor. 1, 1) a církevním obcím v provincii Galacii (Gal. 1, 2). Tenkrát se tedy rozdělení církevní přizpůsobilo politickému. Sv. evangelium šířilo se z hlavních měst římských provincií. Církevní obce hlavních měst byly vpravdě mateřemi ostatní provincie; církevní *μητρόπολις* má tedy hlubší smysl²⁾ než politický. Nicejský sněm církevní (325) uznává a potvrzuje zřízení metropolitní (4. a 5. kánon); biskup hlavního města země jmenuje se metropolitá. Antiochenský provinciální sněm církevní r. 341 (?) ještě jasněji se vyslovuje (9. kánon), že biskup politické metropole má míti církevní moc metropolitní (Mansi 2, 1312). Na kalcedonském sněmu církevním (17. kánon) bylo ustanoveno, že se má rozdělení biskupství řídit dle rozdělení politického (Mansi 7, 365). Totéž ustanovení vyjadřuje jinými slovy 34. apoštolský kánon; oznamuje, že má býti rozdělení národní (*ἐκάστου ἔθνους*) směrodatným pro rozdělení církevní.

Vývoj zřízení patriarchálního jest ve spojení s vývojem zřízení metropolitního, liší se však od něho rozsahem a zá-

¹⁾ Maassen 4.

²⁾ Batiffoll 127.

kladem církevněprávním. Metropolitní zřízení hledí především na rozdělení politické; zřízení patriarchální přihlíží kromě toho na významnější apoštolské založení příslušných obcí. Metropolitě významnějších apoštolských církví došli znenáhla moci nad metropolity sousedních kraju. Nicejský církevní sněm (6. kánon) uznává věcně tři patriarcháty: Řím, Alexandrii, Antiochii.

4. Papežové se rádi odvolávali proti biskupům cařihradským na 6. nicejský kánon, leč na tento kánon odvolávali se nepřímou i Řeci. Nicejský kánon³⁾ ještě neuznává názu *patriarchy*, ale přiznává tenkrát obvyklou moc alexandrijského a antiochenského metropolity nad metropolity sousedními. Při tom se odvolává na podobnou moc biskupa římského. Zde je několik nejasností.

Jest totiž otázka, v čem je analogie, na niž se odvolává nicejský kánon. K řešení této otázky je třeba rozlišovati metropolitní (patriarchální) a vrchní moc biskupa římského. Analogie může býti jenom v moci metropolitní.⁴⁾ Ale ponevadž to není výslovně řečeno, dává onen kánon příčinu k nesprávnému tlumočení římského prvenství.

Nicejský 6. kánon o papežském prvenství ani se nezmiňuje. Mnozí pravoslavní bohoslovci dovozují z toho, že tenkrát papežský primát nebyl ještě všeobecně uznáván a že římský papež ještě vůbec neměl primátu.⁵⁾ Tak tlumočí ten kánon Mílaš: v tom smyslu rád přiznává, že onen kánon hovoří toliko o patriarchální moci římského biskupa. Proti takému výkladu třeba zdůrazniti, že nicejský kánon nedává římské církvi výsad, nýbrž se o nich zmiňuje jako o zná-

³⁾ Antiqui mores obtineant, qui apud Aegyptum sunt et Libiam et Penthapolim, ut Alexandriae episcopus omnium habeat sollicitudinem, quia et urbis Romae episcopo similis mos est. Similiter autem et circa Antiochiam et in ceteris provinciis privilegia propria reserventur metropolitanis ecclesiis. — Batiffol 128¹. — Gr. original Mansi 2. 669.

⁴⁾ Hefele I 377.

⁵⁾ Mílaš píše (Pravila I. 190): Za taj primat prvi vijekovi hrišćanstva nijesu znali ništa, kao što o tome ništa nijesu znali oci ovoga . . . sabora. (Hic primatus ignotus erat prioribus saeculis christianis, sicut erat ignotus etiam patribus huius [Nicaeni] concilii.)

mých a uznávaných; římské církvi přiznává se dokonce jistá význačnost, jelikož se uvádí jako měřítko církevního zřízení. Maassen (141) vidí v tom projev pro římské prvenství; leč jeho výklad jest poněkud umělý a zachází příliš daleko. Nicejský kánon nelze uváděti důkazem ani pro primát, ani proti primátu; jest příliš neurčitý.

V 6. nicejském kánonu metropolitní (patriarchální) moc římského biskupa přirovnává se k moci alexandrinského metropolity. Ale metropolitní moc na Západě i na Východě povstala vývojem historicky církevněprávním. Když se při tom srovnání přehledně rozdíl mezi metropolitní a vrchní mocí římského biskupa, pak může ono přirovnání vésti k nesprávnému závěru, že jest římský primát plodem dějinného vývoje, jak jej vidíme v zřízení metropolitním a patriarchálním. Jest podobno pravdě, že někteří řečtí biskupové v boji za výsady cařihradského patriarchátu tak vykládali 6. nicejský kánon.

Chalcedonský 28. kánon odůvodňuje přednost cařihradského biskupa tím, že otcové (πατέρες) proto Římu dali prvenství, že jest to císařské sídelní město. Kdo jsou ti otcové? V duchu tehdejší řečtiny může to značiti otce některého církevního sněmu.⁶⁾ Jest možno, že řečtí biskupové mysleli na 6. nicejský kánon, leč nechtěli jej tak přímo a jasně citovati jako citovali 3. cařihradský kánon.

5. Když se Cařihrad stál hlavním městem východního římského císařství — „Nový Řím“ — byl biskup cařihradský v postavení nemilém. Biskup císařského sídelního města byl podřízen metropolitovi provinciální Herakley. Jest pochopitelné, že cařihradští biskupové toužili po církevním stanovisku, jež by bylo více přiměřeno vážnosti císařského stoličního města. Takové snahy jevily se později ve všech křesťanských državách, obyčejně s úspěchem. Rozumí se, že mnozí řečtí biskupové ochotně a vědomě podporovali to snažení. Ještě více podporovali je nevědomky a nepřímě, když se velmi rádi utíkali pod císařskou záštitu a napomáhali nacionalisaci a imperialisaci východního křesťanství. V mnohých případech bylo s prospěchem, že cařihradský

⁶⁾ Duchesne 159.

biskup intervenoval za druhé biskupy u císaře, a že se míchal v záležitosti druhých biskupství. Přirozeným vývojem dobyt si cařihradský biskup za souhlasu druhých biskupů významnější církevní postavení, nejvýznamnější na Východě. To se ponejprve správně vyjádřilo v 3. kánonu 1. cařihradského církevního sněmu (381).

Třetí cařihradský kánon přiznává cařihradskému biskupu prvenství cti (*προσβεῖα τῆς τιμῆς*) na Východě s výslovným zdůrazňováním prvenství římského (*μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον*). Jako důvod se uvádí, že je Cařihrad nový Řím (*διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν τὴν νέαν Ῥώμην*). Všecko to je samo v sobě správně vyjádřeno, třeba velmi neurčito a dvojsmyslné. Kánon ten nedává výslovně moci nad sousedními biskupstvími a metropolími, ale cařihradští biskupové (ba i Jan Zlatoustý) na základě tohoto kánonu přece vykonávali moc nad druhými církevními provinciemi. Ještě větší moc vykonávali jako předsedové stálé synody (*σύνοδος ἐνδημοῦσα*) v Cařihradu.

Papež Damas potvrdil věroučné definice cařihradského sněmu, ale 3. kánon nechtěli papežové uznati, poněvadž byl v rozporu s právy alexandrinského a antiochenského patriarchy. I Lev Veliký zdůrazňuje, že papežové nikdy nepotvrdili 3. cařihradského kánonu. (Mansi 6, 203). Papežové byli si toho vědomi, že cařihradské církevní prvenství na Východě spočívající na podkladě pouhého politického významu je nebezpečno pro církevní jednotu a v rozporu s církevní tradicí, která sice částečně potvrzuje takový vývoj metropolí, ale nezná takového vývoje patriarchátů. Cařihradský biskup byl však v 3. cařihradském kánonu nepřímě, třeba ne formálně, povýšen za patriarchu. Rozumí se, že alexandrinští patriarchové nechtěli uznati toho kánonu.

6. Na chalcedonském církevním sněmu (451) ukázalo se zřejmě, že se ve vyvýšování cařihradského biskupa skrývá nesprávné pojmání církevního prvenství a veliké nebezpečí pro církevní jednotu. Na sněmu tom bylo postavení cařihradského patriarchy neobyčejně výhodné.

Před tím byli patriarchové alexandrinští nebezpečnými soupeři Cařihradu. Pro svoji pravověrnost dobyli si jako důvěrníci papežovi jisté čestné prvenství na Východě a

vzpírali se vytrvale panovačností cařihradských biskupů. Zápolení toto bylo prospěšné pro všeobecnou jednotu. Na chalcedonském sněmu však neměl alexandrinský patriarcha Dioskur vlivu, nýbrž byl odsouzen jako monofysita. Nejnebezpečnější soupeř Cařihradu byl přemožen. Antiochenský patriarchát byl z příčiny odpadu nestoriánů a vnitřních bojů oslaben. Jerusalémský biskup byl teprve v Chalcedonu uznán za patriarchu. Cařihrad tedy neměl na Východě vážného soupeře.

Po odpadu nestoriánů a monofysitů odpadl celý neřecký Východ od pravověrnosti. Při tom odpadu působily značnou měrou národní a politické důvody proti státnímu centralismu a proti úřednímu řeckému křesťanství. V pravověrné východní církvi zůstali ještě pouze Řekové. Východní církve se ještě více znárodnily a postátnily. Tím bylo nacionalisováno též pojmání církevní ústavy. Vše to je vyjádřeno v 28. chalcedonském kánonu.¹⁾

Rímstí papežové dovolávali se v boji proti panovačností cařihradských biskupů církevní tradice, zvláště 6. kánonu nicejského. Proto 28. chalcedonský kánon chytře zdůrazňuje souhlasnost s církevní tradicí, uznává římský primát, ale nesprávně tvrdí, že se tento primát opírá o důvody církevněprávní a státní. Prohlašuje, že chce jen obnoviti 3. cařihradský kánon. Nepřímo se možná dovolává i 6. nicejského kánonu.

Papežští vyslanci protestovali proti onomu kánonu; pravili, že východní biskupové přijali kánon z donucení. Biskupové na to prohlásili, že podepsali dobrovolně (Mansi 7, 442). Prohlášení východních biskupů jest v celku pravdě

¹⁾ Παντοχοῦ τοῖς τῶν ἁγίων πατέρων ὕροις ἐπόμενοι, καὶ τὸν ἀρτίως ἀναγνωσθέντα κἀνόνα τῶν 150 θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων γνωρίζοντες, τὰ αὐτὰ καὶ ἡμεῖς ὀρίζομεν καὶ ψυχίζομεθα περὶ τῶν πρεσβείων τῆς ἁγιοτάτης ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ῥώμης, καὶ γὰρ τῆ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, διὰ τὸ βασιλευσὶν τὴν πόλιν ἐκείνην, οἱ πατέρες εὐλόγως ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεῖα καὶ τῆ αὐτῆ σκοπῆ κινούμενοι οἱ 150 θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένειμαν τῆ τῆς νέας Ῥώμης ἁγιοτάτῳ θρόνῳ, εὐλόγως κρίναντες, τὴν βασιλείαν καὶ συγκλητῶν τιμηθεῖσσαν πόλιν καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῆ πρεσβυτέρῃ βασιλεῖδι Ῥώμῃ, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικαῖς, ὡς ἐκείνην, μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν. Sequitur de potestate supra metropolitans Thraciae, Ponti Asiae. (Mansi 7, 369.)

podobné, ježto se jim zdálo přiměřeno, aby biskup stoličného města měl přednost před druhými, jako se nám to dosud zdá přiměřeným v katolických krajích; mnozí však též podepsali, jelikož byli odvislí od Cařihradu. Ale kánon sám jest sestaven v duchu byzantských názorů a přání; v něm se jeví specifický byzantský duch a nikoli povšechný východní rys. Patriarcha Anatol omlouval se opětovně v dopisech Lvu Vel., že je bez viny; že 28. kánon žádal cařihradský senát, národ i duchovenstvo (P L 54, 982 a 1084). Kánon jest tudíž výrazem cařihradských snah; rovněž tak je kánon výrazem byzantského pojmání církevní ústavy.

Chalcedonský církevní sněm uznával v tom kánonu a v celém jednání papežovo prvenství. Východní biskupové byli si toho vědomi, že kánon bude platný teprvé po stvrzení římského papeže. V synodálním dopise Lvu Vel. prosí papeže ještě zvláště, aby potvrdil kánon 28. (P L 54, 952—960). O totéž prosili papeže císař Marcian, císařovna Pulcherie a cařihradský biskup Anatol. Nastalo obšírné dopisování.⁸⁾ Papež vytrvale protestoval proti 28. kánonu, poněvadž kánon odporuje církevní tradici a základním zásadám církevní ústavy. Nástupcové Lva Velikého podobnými důvody odsuzovali kánon 28. Proto onen kánon až do Fotia nebyl přijat do úřední sbírky kánonů⁹⁾, leč v praxi přece nabyl platnosti¹⁰⁾; v Cařihradě přidával se jako zvláštní příloha nomokánonu (infra VI.).

7. V 28. chalcedonském kánonu uznává se výslovně papežovo prvenství. Totéž přiznával Anatol i ostatní východní biskupové. Ale římské prvenství se v kánonu nesprávně vysvětluje. Jsou v něm ukryty církevněprávní teorie, které nejsou církevní jednotě méně nebezpečny než přímé popírání primátu.

Chalcedonský kánon tvrdí, že Římu dali přednost otcové t. j. biskupi (viz odst. 4.). Tím se implicity tvrdí, že římské prvenství nastalo podobným církevně právním vývojem jako

⁸⁾ Souarn (Bessarione I 875—885; II 215—224).

⁹⁾ Hergenröther I 87. — Attamen hic canon adiciebatu Cpolitani canonum collectionibus (cf. infra VI.).

¹⁰⁾ Imperator Zeno (a. 477) confirmavit privilegia patriarchae Cpolitani „regiae urbis intuitu“. (Hergenröther I 115.)

zřízení metropolitní a patriarchální. V tom tvrzení souhlasí všichni vážnější novější bohoslovci východní církve. Rádi se dovolávají 6. nicejského kánonu. Při tom však přehlížejí rozdíl mezi římskou mocí patriarchální (metropolitní) a mezi primátem římského biskupa.

Není řečeno jasně, kdo jsou oni „otcové“, kteří dali Římu prvenství. Určitěji pronáší se tvrzení, že „otcové“ proto dali výsady římskému biskupu, že Řím je sídelním městem císařským. V tom je vyjádřeno specificky byzantské pojmání církevní ústavy: imperialisace a nacionalisace církve. Bezdůvodně tvrdí kánon, že je to v souhlasu s tradicí. Od prvních století počínaje přiznávali římskému biskupu primát proto, že je nástupcem sv. Petra. Nemůžeme úplně dáti za pravdu N. Milašu, který píše (Pravila I., 391): „Chalcedonští otcové vydávajíc to pravidlo, věrně se drží ustanovené v církvi normy, že mimo na vážnost původu té které církve, musí se vždy při rozdělování církevních mocí bráti zřetel na politické rozdělení zemí a na význam, jež má to které město v politické příčině.“ Milaš sám nepřímou tvrdí, že jest třeba v první řadě hleděti na „vážnost původu“ (proishodjenja, originis), ale chalcedonský kánon nemůže se odvolávati na apoštolský původ cařihradské církve; bere zřetel pouze na politický význam Cařihradu.

Proti tomu bodu bojoval rozhodně Lev Veliký. V písmu císaři Marcianovi prohlašuje: „Alia tamen ratio est rerum saecularium, alia divinarum; nec praeter illam petram, quam Dominus in fundamento posuit, stabilis erit ulla constructio . . . Non dedignetur (Anatolius) regiam civitatem, quam apostolicam non potest facere sedem“ (P I. 54, 995).

Lev postřehl, že je byzantské pojmání prvenství nebezpečno samému cařihradskému patriarchu a svobodě východní církve. Patriarchu Anatola (v listě Marcianovi) varoval (l. c.): „Nec praeter illam petram . . . stabilis erit ulla constructio. Propria perdit, qui indebita concupiscit.“ Byzantská církev dovolávajíc se politické přednosti Cařihradu sama spěla ve státní otroctví. Jest přirozeno, že si osobuje stát moc nad církví, která hierarchické přednosti dobyla za přispění moci státní a na podkladě politického významu.

Východní biskupové, zvláště cařihradský, sami jsou vinni, že se na Východě tak rozvil cesaropapism. Jest divno, že chalcedonští biskupové nepostřehli nebezpečí své argumentace.

Jak je chalcedonské dovozování nebezpečno svobodě církve na Východě, zrovna tak čelí proti římskému primátu. Jest-li je římské prvenství v takové příčinné spojitosti s politickým prvenstvím, pak jde z toho logicky, že s politickým římským prvenstvím uhasne též římské prvenstvo církevní. Názor tento objevil se již v 8. století (infra tract. VI.). Tak učili řečtí kánonisté Balsamon, Zonaras i j. (Hergenröther I. 75 s.).

8. Rovněž tak jest nebezpečna nejasnost a dvojsmyslnost chalcedonského kánonu. Výslovně se přiznává římské prvenství a prohlašuje, že Cařihrad má býti na druhém místě, za Římem. Zároveň však tvrdí kánon, že I. cařihradský sněm (150 otců) dal Cařihradu stejné přednosti jako Římu. Sám výraz *πρεσβεῖα* není dosti jasný. Může značiti čestné nebo též právní prvenství. V řeckém Starém Zákoně (Septuaginta) značí právo prvorozenství (Gen. 43, 33); u Řeků znamenal výraz ten práva starců¹¹⁾ v republice. A tu bez pochyby značí čestné prvenství (latinsky se obyčejně překládá: *privilegia*). a) Obnovuje se totiž 3. kánon I. cařihradského sněmu, který výslovně mluví o čestném prvenství (*πρεσβεῖα τῆς τιμῆς*). b) Ze souvislosti je zřejmo, že první díl kánonu hovoří toliko o přednostech čestných. O jurisdikci se mluví v díle druhém (v textu řeckém svrchu [nota 7] uvedeném je druhý díl vypuštěn), kdež se vymezuje jurisdikce nad sousedními metropolemi, ale tam není řeči o rovnosti s Římem. c) Zřejmo je to z 16. sezení (sessio) chalcedonského sněmu a patriarchy Anatola papeži Lvovi (Hergenröther I. 75).

Cařihradští patriarchové nikdy si vůbec formálně nepřisvojovali právního prvenství na Východě (infra n. 12—14). Okružní list východních patriarchů r. 1848 zřetelně přiznává, že cařihradský patriarcha nemá právní moci nad východními patriarchy, nýbrž pouze čestné prvenství; že nemá soudní

¹¹⁾ Batiffol 130.

moci nad patriarchy, nýbrž že jim poskytuje toliko bratrskou pomoc (*ἀδελφική σύμπραξις*).¹²⁾

Cařihradský patriarcha nemohl si formálně osobovati právního prvenství na Východě a nemohl je též řádně vykonávati. Proto se na Východě šířilo nejasné pojmání církevního prvenství. Dle analogie s cařihradským čestným prvenstvím pojímalo se znenáhla na Východě též prvenství římské více jako čestné nežli právní, jako prvenství co do předsednictví na církevních sněmech bez samostatné církevní jurisdikce. Ponenáhlu mizelo jasné pojmání právního prvenství. Z toho pozvolna plynulo nejasné pojmání církevní ústavy. Pojem monarchistické ústavy církevní přetvářel se po něčem v oligarchii patriarchů, kteří shromáždění na církevních sněmech se svrchovanou autoritou řídí obecnou církev. Monarchická církevní jednota ustupovala v nejasném východním pojmání oligarchické jednotě autonomních patriarchů; obecnou církev pojímali jako federaci autonomních patriarchu.

Ruský historik V. V. Bolotov správně tvrdí¹³⁾, že chalcedonský církevní sněm je dvousečným (obojudoostryj) pro papežství (str. 295) a že kánon 28. je neupřímný (296).

„Zde se (v Chalcedonu) autorita Říma vyšimula na takovou výši, jaké dříve nedosáhla. A přece zrovna zde byla zasazena nejtěžší a nejhlubší rána římským snahám. Dle té svojí dvousečnosti je chalcedonský sněm pravým plodem národní řecké povahy, neupřímné, skoro zchytralé . . . Dopis chalcedonského koncilu k papeži je dle písmene nejnepříjemnější dokument na obranu these, že církevní sněm je

¹²⁾ Mansi 40, 401.

¹³⁾ Эдѣль, церковный авторитетъ Рима поднялся на такую высоту до которой онъ недоходилъ прежде. И однако же именно эдѣль нанесенъ былъ самый тяжкій ударъ римскимъ притязаніямъ. По этой двусторонности своей Халкидонскій соборъ есть истинное порожденіе національнаго характера грековъ, непрямого, почти лукаваго.

Посланіе собора Халкидонскаго къ папѣ — по буквѣ — составляетъ одинъ самыхъ неудобныхъ документовъ для защиты положенія, что вселенскій соборъ выше папы (296).

Самый сильный ударъ папѣ былъ нанесенъ при утвержденіи 28 правила — V. V. Болотов 296—297.

nad papežem (296) . . . Kánonem 28. byla papeži zadána nejsilnější rána“ (297).

9. V 28. chalcedonském kánonu tají se tedy byzantské církevněprávní zásady, jež se prakticky jevily už za Konstantina; v pozdějších desetiletích hlásaly se též teoreticky, dokuď konečně prakticky a teoreticky nezavládly na Východě. Po odpadu nestoriánů a monofysitů oslabené východní patriarcháty byly arabskými přepady v 7. a 8. století skoro úplně zničeny. Byzantské církevněprávní zásady šířily se neomezeně na Východě. Toliko mniši na Východě zůstali ještě strážci dávných východních tradic.

Dle byzantské zásady, že se musí církevněprávní rozdělení řídit dle politiky, přisvojovali si biskupové cařihradští počínajíc od 5. století moc v krajích římského patriarchátu, ve východním Illyriku i v jižní Itálii, v 9. století v Bulharsku.

Konečně začal rozhodný boj mezi Římem a Cařihradem, který skončil církevním rozkolem. Boj tento líčí dějepisec A. P. Lebedev ve velmi charakteristickém, starobylém a důstojném byzantském duchu: „Časem zůstal na Východě jediný patriarcha, který právem mohl nositi toto jméno — cařihradský. Ostatní východní patriarchové stali se poslušnými jeho nástroji . . . Cařihradský patriarcha stal se takto papežem Východu, jako jím byl na Západě biskup římský. Přirozené mezi těmi papeži nastal boj mnoha set let, který se rozhodl církevním rozkolem. Církevní rozkol — toť věkovité svědectví, že se dva hierarchové-velikáni po neplodném boji kdysi rozešli a odložili oruží, když neviděli možnosti, by druh druhu přemohl.“¹⁴⁾

¹⁴⁾ Съ теченіемъ времени на Востокѣ остался одинъ патріархъ, который по справедливости могъ носить это имя — Константинопольскій. Прочіе патріархи Востока стали послушными орудіями. Константинопольскій патріархъ сдѣлался почти такимъ же папой Востока, какимъ на западѣ былъ римскій епископъ (243). Естественно, между этими двумя папами происходила многовѣковая борьба, разрѣшившаяся раздѣленіемъ церкви.

Раздѣленіе церкви — это есть вѣковѣчное свидѣтельство, что два великана — іерарха, послѣ безплодной борьбы нѣкогда разошлись, сложили оружіе, не видѣвъ возможности побѣдить одинъ другаго. — Prof. Lebedev 243—244.

Nazor o čestném prvenství cařihradského biskupa projevili se ve vzájemném poměru východních církví a probírá se v novějším východním bohosloví častěji s ohledem na Řím.

A tytéž byzantské zásady rozdrobily východní církve v množství autokefalních národních církví bez vyšší právní jednoty a bez svobody vůči státu.

První ruský byzantinista F. Uspenskij nepřepíná, když tvrdí, že je 28. chalcedonský kánon se „stanoviška obecných dějin“ velkým neštěstím,“ poněvadž dal byzantské církevní politice výlučně řecký směr; výlučnou řeckou politikou odrazil stát křesťany syrské a egyptské. Cařihradští biskupové stali se za pachtění po prvenstvím nástrojem byzantské císařské politiky a stranictví (Uspenskij, 295 s.).

10. Proti panovačnosti cařihradských biskupů dovolávali se papežové na významný apoštolský charakter římské církve, založené od hlavy apoštolů, Petra. Cařihradská církev však nemohla se dovolávati na založení apoštolské, což skoro ironicky připomíná Lev Veliký v písmu císaři Marcianovi (supra n. 7).. Jest pravděpodobno, že právě ta římská tendence dochází výrazu v antonomastickém názvu „apostolica sedes“, který je až podnes úředním římským názvem (infra tract. III.).

Byzantští patriarchové nemohli na čestný a právní apoštolský název římských biskupů odpovídati podobným názvem apoštolským, který mimo Řím zdobí též Alexandrii, Antiochii a Jerusalem. To bylo Řekům nepřijemno. Možná, že právě proto dali cařihradským patriarchům hrdý název *οἰκουμενικός*, by tím zakryli neapoštolský charakter cařihradské církve.

Οἰκουμενικός v byzantské terminologii nevyjadřuje úplně všeobecnost, nýbrž toliko povšechnost císařství řeckého. Tak se nazývali císařové byzantští *δεσπότης τῆς οἰκουμένης*.¹⁵⁾ *Οἰκουμενικός πατριάρχης* tedy značí: patriarcha celého řeckého císařství, patriarcha celého křesťanského Východu. Ale i v tomto omezení vyjadřuje název ten ideu, že politické prvenství dává právní podklad prvenství církevnímu. Název je tedy

¹⁵⁾ Bolotov 309.

výrazem těchže snah jako 28. chalcedonský kánon. V době (počátkem 6. století), kdy 28. kánon z příčiny papežských protestů ještě nebyl ve východní církvi úředně uznán, přidal si cařihradský biskup úřední název, který vyjadřoval idey odsouzeného kánonu. Ostatní východní patriarchové byli už tak oslabeni, že nemohli protestovati. Papežové však proti tomu názvu protestovali s touže energií jako proti 28. chalcedonskému kánonu.

Pentarchia.

11. Idee vyjádřené v 28. chalcedonském kánonu (primatus honoris!) připravovaly půdu federalistickému pojmání církevní ústavy. Totéž pojmání podporoval faktický stav církve na Východě. Cařihradský a jerusalemský biskup domohli se v Chalcedonu toho, po čem toužili. Východ byl definitivně rozdělen na čtyři patriarcháty. Hierarchická východní otázka byla rozřešena. V Cařihradu a ostatních východních střediskách si přáli, by se faktický stav hierarchické državy (status possessionis) co možno trvale uzákonil. Vlivem tohoto faktu vyvinula se na Východě teorie s božskoprávním rozdělením veškeré církve na pět patriarchátů — pentarchia patriarchátů.

Teorie patriarchální pentarchie neměla prvotně nijaké tendence, nýbrž byla jen výrazem přiznání dovršeného činu (fait accompli). Církev byla skutečně rozdělena na pět patriarchátů. Svaz pěti patriarchátů byl výrazem církevní obecnosti a jednoty se zřetelem na faktické církevní rozdělení.

Na Východě tato teorie byla uznávána již počátkem 6. století. Císař Justinian otevřel jí cestu na Západ. Proti papeži Vigiliovi hlásal Justinian, že se musí na církevní sněm pozvatí stejný počet členů z každého patriarchátu (Mansi 9, 64). V Římě přijali tu teorii velmi chladně. Rozdělení církve na pět patriarchátů mlčky uznávali, ale mimo to hájili vytrvale idey Lva Velikého. Řehoř Veliký oznámil své nastolení čtyřem patriarchátům, ale jinak se držel v dopisování staré teorie o třech patriarchátech na třech prestolech sv. Petra (Antiochie, Alexandrie, Řím).¹⁶⁾

¹⁶⁾ Duchesne 167—170.

Cařihradští mniši (sv. Maxim, Teodor Studita a j.) hlásali proti byzantské teorii o církevním prvenství božskyprávní apoštolský charakter římského prvenství. Co do teorie o pentarchii upozorňovali na obecnost církve, od níž odpadli bludařští (obrazoborečtí) cařihradští biskupové a císaři. Dokazovali, že rozhodnutí o víře a církevní sněmy nejsou platny bez souhlasu ostatních patriarchů. V tom smyslu rozvíjel onu teorii sv. Teodor Studita¹⁷⁾, nejrozhodnější obránce papežova prvenství.

Když byly konečně v 9. století po vítězství nad obrazoborci (843) přemoženy cařihradské bludy, hlásala se pak teorie o patriarchální pentarchii v ostatních patriarchátech tím více. Oslabeným východním patriarchátům byla teorie ta vítána, ježto jí zakrývaly svou skutečnou (faktickou) bezvýznamnost a ochablost. V těch patriarchátech vyvinula se nejjasněji teorie o božskyprávní pentarchii patriarchátů.

Na protifotiovském cařihradském sněmu církevním (869) zdůrazňovali božské ustanovení pentarchie nejvíce zástupcové tří malých východních patriarchátů. Eliáš, zástupce patriarchátu jerusalemského, zvlášt' výslovně zastával mínění, že sám Duch sv. ustanovil pět patriarchů (Mansi 16, 35). V podpisech osvědčují papežští legáti a zástupci patriarchy antiochenského, jerusalemského a alexandrinského: *definiens subscripsi* (*ὀρίσας υπέγραψα*), druzí biskupové *suscripiens subscripsi* (Mansi 16, 190). Na II. nicejském sněmu církevním podepsali však všichni biskupové *ὀρίσας υπέγραψα* (Mansi 13, 380 s.). Na Fotiově sněmu církevním (879) nevyjadřuje se pentarchia tak jasně.

Teorie o pentarchii sama sebou nebyla obrácena proti římskému primátu. Ale nepřímou se tou teorií prvenství římské zatemňovalo. Čím více se zdůrazňoval význam pentarchie, tím více se zmenšoval význam Říma. Patero patriarchátů přirovnávalo se pateru smyslů lidského těla (t. j. smyslům mystického těla Kristova). V tom přirovnání jsou patriarchové koordinováni, třebas se římskému patriarchovi připisuje úloha nejvýznamnější; právní římský primát v tom přirovnání není dostatečně vyjádřen. S přirovnáním tímto

¹⁷⁾ A. Salaville in AAV 1911, 177-186.

setkáváme se u patriarchy Tarasia po II. nicejském sněmu (Marković, Pap. poglav. 434). Téhož přirovnání užívá knihovník Anastasius v úvodu k aktům 8. církevního sněmu (869; Mansi 16, 7); sníme usuzovati, že už tenkrát bylo velmi obvyklé. Později se častěji vyskutuje u východních spisovatelů. V 11. století užívá ho antiochenský patriarcha Petr (epist. ad Dominicum Gradensem), který velmi zdůrazňuje božské ustanovení pentarchie.¹⁵⁾

Sv. Maxim, Teodor Studita, biskupové na protifotiovském sněmu a j. spojují s teorií pentarchie uznání římského prvenství. Pozdější Řekové (zvláště Balsamon; infra V. 2. et VI. 7.) však mnohokrát tvrdí, že jsou všichni patriarchové rovni. Ale i v nejvýhodnější formulaci napomohla teorie ona mnoho k tomu, že se pojmání římského primátu zatemňovalo.

Jest pochopitelné, že se ta teorie pěstila v Cařihradě. Řekům byla vítaným spojencem proti právnímu primátu římskému. Jako výrazu církevní obecnosti a jednoty užívali jí však též nejlepší zastanci papežského prvenství. Proto se s ní setkáváme u byzantských protivníku papežství, avšak též u obhájců římského prvenství, u Fotia, na protifotiovském církevním sněmu, u Anastasia a u byzantských chronistů. Fotius, když hovoří o církevních sněmech, pečlivě vypočítává přítomných patero patriarchů, případně jejich zástupců; jiných biskupů neuvádí (PG 102, 632—649). Rovněž tak popisuje církevní sněmy Georg Hamartolos, byzantský chronista z doby Fotiovy; papeže, po případě jeho zástupce uvádí vždy na prvním místě (PG 110, 706. 741. 749 a j.). Avšak u sv. Cyrila a Metoda není žádných sledů oné teorie; možná proto, že sv. bratři měli širší duševní obzor a viděli, že teorie ta nesrovnává se s jejich misijním plánem samostatné slovanské církevní organizace.

Jest velmi zajímavé, že byzantské pojmání začalo nepřímým popíráním božského ustanovení římského prvenství, skončilo však mystickou teorií o božském ustanovení všech patriarchátů. V obojí krajní formě snižoval se římský

¹⁵⁾ πέντε γὰρ ἐν ὄλῳ τῆ κόσμου ὑπὸ τῆς θείας ἀποστολῆς χάριτος (ex divinae gratiae dispensatione) εἶναι πατριάρχαις. Will 211. Cf. infra V nota 1.

patriarchát na týž stupeň s druhými patriarchy. Prvotní správná, ale neúplná a nejasná teorie o pentarchii nabývala znenáhla směru protiřímského.

Z teorie o pentarchii jde, že vrchní moc v církvi má sbor (*collegium et concilium*) patriarchů. Poněvadž pak jsou patriarchové (právem božským) zástupci veškeré církve, je sbor patriarchů obecným sborem církevním. Patriarchové vykonávají svou vrchní moc církevní především na obecném církevním sněmu. Teodor Studita i jeho věrní žáci učili ještě jasně, že papež má moc nad sněmem církevním. Krajní forma pentarchie však ve spojení s dějinným vývojem podporovala mínění o výlučné vrchní moci obecného církevního sněmu. Lebedev tvrdí, že se instituce církevních sněmů i patriarchů (pentarchie) vyvíjela rovnoběžně a ve vzájemné odvislosti. Církevní sněmy postavily patriarchy v čelo církve; bez církevních sněmů nebylo by patriarchů, ale bez patriarchů není sněmů církevních. Církevní sněmy jsou nástrojem vrchní moci patriarchální a výrazem jednoty veškeré církve, spravované patriarchy (Duchovenstvo 245).

V novějším východním bohosloví neučí se již té teorii výslovně, protože je v rozporu se skutečným stavem východní církve, leč má ještě vliv na východní teologické myšlení. Nepřímo skrývá se ona teorie ve východní nauce o výlučné vrchní moci církevního sněmu. Novější východní bohoslovci, kteří tvrdí, že bez papeže nemůže býti církevní sněm obecným, jsou vědomky či nevědomky pod vlivem staré teorie, že integrální obecnost církevní jest vyjádřena ve sboru pěti patriarchátův.¹⁹⁾ Katolické bohosloví bralo dosud malý zřetel na tuto teorii. O pentarchii zmiňují se katoličtí dějepisci (Duchesne, Bréhier a j.), ale pouze Hergenröther jedná o ní obšírněji (Photius II.

¹⁹⁾ Отдѣляясь отъ союза съ восточною церковію главнѣйшій и важнѣйшій патріархъ - римскій, вслѣдствіе чего ни на Востокѣ неможетъ быть истинно вселенскаго собора, ни на западѣ: для восточной церкви недостаетъ голоса римскаго патріарха - папы. А безъ согласія всѣхъ патріарховъ неможетъ быть вселенскаго собора — такъ мыслила древняя церковь. Prof. Lebedev 246.

132—146). K porozumění východního bohosloví a východní mentality je třeba, bychom poznali východní teorii o patri-archální pentarchii.

Čestné prvenství.

(Primatus honoris.)

12. Římsky papež vykonával od prvních století na Východě i na Západě právní i učitelské prvenství (primatus iurisdictionis et magisterii). Na Východě přiznávali to prvenství až do definitivního rozkolu. Několikrát rozhodoval papež bez součinnosti církevního sněmu o důležitých věroučných i církevně právních východních otázkách. Východní církevní sněmy přiznávaly papeži nejen předsednictví na sněmu, nýbrž také prvenství právní (primatus iurisdictionis) a moc nad církevním sněmem. Ale vedle toho rovnoběžně se snahami cařihradských biskupů zatemňovalo se právní římské prvenství dvojsmyslnými analogiemi, pentarchií a teorií o čestném prvenství.

Dle starých východních i západních tradic měl alexandrijský biskup čestné prvenství na Východě. Takového čestného prvenství na Východě toužili dosáci též biskupové cařihradští. Cařihradská církev toužila sice po jurisdikci nad sousedními provinciemi, nikoli však po jurisdikci nad východními patriarchy, tím méně po jurisdikci nad římským papežem. Cařihradský 3. kánon (381) jasně prohlašuje, že cařihradský biskup má míti čestné prvenství, *πρεσβεῖα τῆς τιμῆς* na Východě. Chalcedonský 28. kánon užívá *πρεσβεῖα* bez dodatku *τιμῆς*. Ale z kontextu je zřejmo, že *πρεσβεῖα* vyjadřuje pouze čestné výsady, čestný primát na Východě (supra n. 8). Cařihradský i chalcedonský kánon dává cařihradskému biskupu čestné prvenství po (post) římském papeži. Chalcedonský kánon tvrdí, že papeži *διὰ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην οἱ πατέρες εἰκίτως ἀποδεδώκασιν τὰ πρεσβεῖα*. Tím se naznačuje (innuitur), že římský biskup má toliko čestné prvenství. Římské právní prvenství se tím nejasným a dvojsmyslným vyjadřováním sice přímo nepopírá, ale přece zatemňuje.

Třetí cařihradský i 28. chalcedonský kánon vyvolal svou dvojsmyslností a zásadní nesprávností hlasité protesty Říma. Nevinější, avšak o nic méně nebezpečná byla teorie o pentarchii, která svými důsledky papeže juridicky koordinovala ostatním patriarchům. Ba i formulace pentarchie od T. Studity nevyjadřuje právního primátu dosti zřetelně a přesně. Teorie o pentarchii, zvláště v krajní formě (božské ustanovení patriarchátů) kloní se logicky k mínění, že papež má pouze čestné prvenství, čestné předsednictví ve sboru patriarchův.

Právní římské prvenství (*primatus iurisdictionis*) se v té teorii zatemňuje a poněnáhu mění v prvenství čestné (*primatus honoris*). Papež se pojímá jako patriarcha. Ale jako patriarcha má moc toliko na Západě a jest koordinován východním patriarchům. Jeho prvenství jeví se v tom, že je jako nejvýznamnější patriarcha předsedou kollegia patriarchů. V tom předsednictví není však zřetelně vyjádřena vrchní právní moc. Hlásáním teorie, že jsou všichni patriarchové podstatně potřebni pro obecnost a že každý patriarcha jest podstatnou částí té obecnosti, podřizuje předsednictví papežovo aspoň nejasně kollegiu patriarchu. Ještě více se omezuje papežova autorita teorií, že rozdělení veškeré církve na pět patriarchátů jest božsky právní a že jsou patriarchové božskyprávně ustanoveni. Z toho totiž jde, že jsou patriarchové právem božským rovni (*aequales*); božsky právní prvenství se v té teorii těžko udržuje. Papeži pozůstává toliko čestné prvenství.

Omezování papežovy vrchní autority je vyjádřeno také v přirovnání, že patero patriarchů jest jako patero smyslů církevního těla. Papež se obyčejně přirovnává k zra-ku, jako nejvýznačnějšímu smyslu, ale i v tom příměru jest papež v podstatě koordinován ostatním patriarchům. Totéž omezování skrývá se též v T. Studity pojímání „patero-vrchového církevního těla“.²⁰⁾ V tom vyjádřování totiž pojímá se každý patriarcha jako vrch čili hlava. Papež je v tom příměru pohlavár „svatých hlav“, „hlava všech

²⁰⁾ πεντακόρυπον (quinivertex) ἐκκλησιαστικὸν σῶμα PG 99, 1280 s; πεντακόρυπον κράτος (potestas) τῆς ἐκκλησίας PG 99, 1417.

hlav“²¹⁾), což sice není v rozporu s právním prvenstvím, ale dobře to nevyjadřuje. Sám sebou příměr není nejlepší. U T. Studity, který měl jasný pojem o právním prvenství a jasně jej na jiných místech vyjadřoval, nemůže nás výraz ten uvést v blud. Obdobný jest příměr s 5 smysly a se zrakem, jako smyslem nejvýznamnějším. Tím však se vyjadřuje více direktivní než přesně (stricte) právní prvenství, více čestné (primus inter pares) než právní prvenství. Právní prvenství lépe se vyjadřuje přirovnáním: hlavačlenové (caput-membra).

Totéž mínění podporoval dějinný vývoj a faktický stav východní církve, která své právní a věroučné spory obyčejně řešila na církevních sněmech. Na východních církevních sněmích se nejskvěleji jevílo a přiznávalo římské prvenství. Ale tím se opět jaksi nepřímou podporovalo mínění, že papež může své prvenství vykonávat toliko na koncilu, za pomoci koncilu a závisle na koncilu.

Tak se vedle jasných tradic o papežově primátu šířil názor o výlučně čestném prvenství římského papeže. Pojímání římského právního prvenství ještě se uchovávalo, ale zatemňovalo se.

13. Po rozkolu na Východě vůbec převládalo mínění, že římský papež měl pouze čestné prvenství na podkladě historického práva, důsledkem politického významu Říma. Tak vysvětluje papežovo prvenství encyklika východních patriarchů (Anthim VI.) r. 1848, která také cařihradské prvenství výslovně tlumočí jako pouhé čestné prvenství na Východě, a tvrdí, že papež odpadem od pravé víry už dávno ztratil čestné prvenství. (Mansi 40, 401). Podobně učí encyklika východních patriarchů r. 1895 (Anthim VII.; viz Balkán 1896, str. 46). Tak učí novější dogmatikové (Malinovskij 563) i historikové; tak učí též východní polemické bobosloví (Epifanovič, protoierej Lebedev a j.).

Papežovo právní prvenství je po mínění východní teologie v rozporu s božskyprávním církevním zřízením. „Ne-

²¹⁾ κορυφαία τῶν ἱερῶν κεφαλῶν ἀκρότης, supremum sacrorum capitum vertex (PG 99, 1317; τῶν ὅλων κεφαλῶν κεφαλή o. c. 1017.

oprávněné“ dychtění papežovo po právním prvenství, papežovy nároky jsou dle povšechného mínění novějšího východního bohosloví hlavní příčinou rozkolu. Fotius však o tomto, nyní tak vážném důvodu, vůbec ještě nemluvil: rozkol zakrýval bojem proti Filioque.

Nejlepší ruští historikové učí sice též, že jest právní římský primát hlavní příčinou rozkolu, ale soudí o primátu poněkud objektivněji. Professor Lebedev v knize „Istorija rozdčlenija cerkvej“ rozhodně prohlašuje, že římský papež přisvojoval si neprávem prvenství právní a tím zavinil rozkol (str. 343). V pozdější knize „Duchovenstvo“ však pěkně dokazuje (str. 228 do 242), že západní a východní církev přiznávala právní primát římského papeže, ale považuje primát ten toliko za církevně právní. Východní praktické a teoretické uznání papežova prvenství považuje za těžko pochopitelný zjev dějinný.²²⁾ Lebedev podpisuje (str. 242) úsudek Bolova, že v době chalcedonského sněmu „idea papežova prvenství dosahovala již takové výše, k níž se vyšínula ve středním věku“ (cf. supra n. 8). Myslí však, že papež došel toho uznání na Východě dějinným vývojem proto, že na Východě neměl mohutného protivníka, který by se s ním mohl měřiti. Když pak se po 5. století zmohl patriarcha cařihradský, nastal mezi ním a papežem boj, který skončil rozkolem (supra nota 14). V knize o rozkolu píše, že církev římská jest odpovědna za „žalostné následky rozkolu“ (344). V „Duchovenstvu“ však bez rekriminací líčí rozkol jako výsledek boje dvou velikánů-hierarchů. Uspenskij jest ještě objektivnější; příčinou rozkolu a ostatních nehod je mu 28. chalcedonský kánon (supra n. 9).

14. Bojovný protoierej Lebedev (str. 128—139, 202 až 230) vyčítá katolické teologii, že v nauce o papežově prvenství zaměňuje kánonický (juridický) a dogmatický řád, protože církevněprávní (iure ecclesiastico, historico) papežovo prvenství prohlašuje za božskyprávní (iure divino), právní (kánonický) vývoj prvenství prohlašuje za dogma.

²²⁾ Невољно, какъ на Западѣ, такъ и на Востоцѣ (въ IV. и V. вѣкѣ) возникла мысль, что папы дѣствительно обладаютъ какими-то особыми правами въ церкви. (str. 241.)

Lebedev a všeci novější východní dogmatikové prohlašují, že jsou právem božským (*iure divino*) i co do moci svátostné (*potestate ordinis*) všeci biskupové rovni; stotožňuje se *iurisdictio iure divino* = *potestas ordinis*. Lebedev po Chomjakovu (str. 137) tvrdí, že katolíci považují papežství za svátost, za zvláštní duchovně-milostný (duchovnoblagodatno) stupeň a že se to vyjadřuje tvrzením, že papežovo prvenství nebylo dáno od církevních sněmů, nýbrž od Krista.

Katolické teologii vyčítá dále, že zaměňuje pojmy: prvenství, pohlavárství (*glavenstvo*), náčelnictví. Lebedev cituje (222 s.) knihu Filareta Moskevského (*Razgovor ispytajuščago s uvěrennym*), který tvrdí, že pojem prvenství značí prvního mezi rovnými (*primus inter pares*), prvního mezi bratry, že však vylučuje pojem moci a právního náčelnictví. Prvenstvo (*primát*) značí tedy pouze čestné prvenství. Jestliže tudíž církev přiznávala papeži prvenství, je už ze samé terminologie vidno, že mu přiznávala toliko čestné prvenství, a nikoli právní náčelnictví veškeré církve. Čestné prvenství po Filaretově mínění nutně vylučuje veškeru přednost moci (*primatus iurisditionis*).

Filaretova etymologická definice prvenství jest příliš umělá; přece však jí ruská teologie opětovně užívá (Lebedev, Malinovskij a j.). Teorie protoiereje Lebedeva a lajka Chomjakova, že je katolíkům papežství svátostí, musí se i samé pravoslavné teologii zdáti velmi přepjatou. Východní teologie jí také celkem nepřijala. Přece však měla teologie Chomjakova a protikatolická polemika protoiereje Lebedeva v novější době (před revolucí) značný vliv dokonce i na ruskou hierarchii (k tomu druhu patří aglilní volyňský arcibiskup Antonij).

Východní bohosloví nemůže popřít papežova prvenství, ale v celku je vykládá jako prvenství čestné, jež se vyvinulo na základě politického významu starého Říma. Přiznává tudíž čestný primát církevněprávního (historického původu) původu (*primatus honoris iure [historico] canonico*). Pouze málokterí pravoslavní dějepiscové uznávají církevněprávní primát jurisdikce (*primatus iurisditionis*

iure ecclesiastico-canonico). Byzantské teorie ve spojení s tisíciletým faktickým rozkolem vtiskly hlubokou pečeť východní teologii a mentalitě.

Mystické pojmání církve.

15. Byzantské zdůrazňování čestného prvenství, cesaropapistická církevní praxe a byzantská teorie o politickém podkladu církevního prvenství podporovala nepřímou jednostranné mystické pojmání církve. Ještě více podporovala to pojmání teorie o pentarchii.

Soľovjev i mnozí jiní tvrdí, že se Východ a Západ, východní a západní křesťanství liší povahou i duchem. Východní křesťanství kloní se k mystické kontemplaci a k ústěku ze světa; nemá dosti smyslu pro organizaci, pro reorganizaci lidské společnosti, pro sociální obnovu. Západ však je více praktický, energický; má smysl pro organizaci. Západní křesťanství je samo o sobě více organizováno a více činí pro organizaci a obnovu veřejného žití. Zevnější církevní organizace, sociální a právní organismus církve na Západě více se rozvinul než na Východě.

Východní politické, sociální a církevní poměry podporovaly takový vývoj východní povahy i křesťanstva. V byzantském císařství žily dále tradice pohanského římského císařství. Pod křesťanským povrchem bujely tradice pohanské řecké kultury. Boj křesťanstva proti pohanskému státu a proti pohanství veřejného života byl těžký. Církev na Východě neměla střediska, kde by se mohly sbírat křesťanské síly k obraně a boji. Nejdeálnější východní křesťané utíkali na poušť a do samoty. Bujný rozkvět východního mnišstva má příčinu nejen ve východním křesťanském idealismu a východní povaze, nýbrž též v politických a sociálních poměrech.²³⁾

Východní hierarchická církevní organizace nebyla tak samostatná a vlivná jako západní. Čím více byla hierarchie odvislá od státu, čím více se v církvi rozvíjelo byzantin-

²³⁾ Soľovjev, Sočinenija IV 40 s.

ství, tím menší byla autorita hierarchie u východních křesťanů, tím více se kupil věřící lid kolem mnichů. Právní (juridická) církevní autorita ustupovala v srdci východních křesťanů morální autoritě mnišstva. Pojímání církve jako právní hierarchické organizace se zatemňovalo a ustupovalo mystickému pojmání církve.

16. Teorie o patriarchální pentarchii přímo podporovala mystické pojmání církve a byla příčinou záměny církve viditelné a neviditelné. Teorie o pentarchii je sama o sobě nejapným a nedokonalým výrazem církevní obecnosti a jednoty; ještě méně jasně je v ní vyjádřena nauka o vrchní hlavě církve.

Teorie o pentarchii zatemňuje pojem monarchického a právního prvenství a jest příčinou zaměňování viditelné a neviditelné církve, právního (sociálního) a mystického církevního organismu. Pentarchie vyjadřuje viditelnou církevní organizaci, rozdělení církve viditelné na pět patriarchátů. Ale hlavou toho viditelného těla je Kristus (PG 99, 1397). V příměru „paterovrchového těla církve“ není přiměřeného místa pro jednu viditelnou vrchní hlavu, nýbrž toliko pro neviditelnou hlavu, Krista. Teorie o pentarchii vyjadřuje vrchní hierarchickou právní organizaci, ale při otázce jedné vrchní hlavy přeskočí v mystický řád. Ta μεταβασις εις άλλο γένος jest očividnou u antiochenského patriarchy Petra (11 stol.), který hlásá, že církev řídí patero patriarchů pod Kristem, jako hlavou (infra V. 2). Všichni patriarchové jsou rovní náměstkové Kristovi; monarchický Kristusv náměstek je nepřímou vyloučen.²⁴⁾

Tento nedostatek jasnosti a přesnosti nebyl by nebezpečný, kdyby všichni zastanci pentarchie papežovo prvenství tak jasně pojímali, jak je pojímal Teodor Studita. Ale takové jasné pojmání měli v té době na Východě pouze mniši (do konce 9. stol.). U jiných zatemňovalo se pojmání papežova prvenství antipatií, opačnou praxí, opačnými teoriemi a opačnými snahami. Ve stínu nejasného roz-

²⁴⁾ σῶμα... τοῦ χριστοῦ... ἐκκλησία... ὑπὸ πέντε οἰκονομούμενον... μεγάλων θρόνων ὑπὸ μιᾶς ἀγατῆς κεφαλῆς... χριστοῦ (Ecclesia... a quinque magnis sedibus administrata, per unum reditur caput... Christum) Will 211, 212.

rozlišování viditelného (sociálního, právního) a mystického organismu církevního skrýval se byzantský separatism, vyvíjelo se jednostranné mystické pojmání obecné církevní jednoty a výlučně mystické pojmání monarchického církevního prvenství. Mnozí Byzantinci oddalovali se v tom stínu nevědomky a bona fide od církevní jednoty.

Novější pravoslavné bohosloví vyjadřuje své mystické pojmání církevní ústavy teorií o Kristu jako výlučné hlavě církve.

* * *

17. Římské prvenství přiznávali východní sněmy církevní, významní východní biskupové a církevní otcové; přiznání to je kodifikováno v aktech církevních sněmů a ve východních liturgických knihách. Proti tak ctihodným starým tradicím těžko jest přímo bojovati; přímý boj pobuřuje, budí odpor ba i oživuje tradice, proti nimž je namířen. Úspěšnější jest boj nepřímý šířením pozitivních, dílem pravdivých, ale nejasných teorií. Takové teorie se znenáhla zakořeňují, nabývají půdy a naposled zatemňují a boží staré tradice. V dějinách křesťanství máme mnoho takových příkladů. Jest téměř zjevem každodenním, že lidé nasakují novými ideami, které odpovídají jejich výchově a tradici; nějakou dobu udržují se rovnoběžně odporující si idee, ale ponenáhlu vítězí idee nové. Časem děje se to beze zvláštních bojů skoro nevědomky; nežli si člověk uvědomí protivu, už se odcizí a zpronevěří starým tradicím. Pochod ten se opakuje v jedincích i ve společnosti.

Dle takových psychologických a dějinných zákonů vyvíjely se na Východě byzantské teorie proti římskému primátu a proti jednotě. S počátku jevíly se byzantské teorie neurčitě, dvojsmyslně, ale znenáhla nabývaly protiřímského směru. Dlouho se udržovaly rovnoběžně s tradicemi primátu a jednoty, ale ponenáhlu se staré tradice zatemňovaly; nové teorie získávaly půdu, zakořenily se i rozrostly a podryly staré tradice. Teorie o politickém podkladu církevního prvenství byla r. 381 vyjádřena velmi nejasně bez zřejmé protiřímské tendence; r. 451 obrátila se již nepřímě proti Římu, ale ještě se neupřímně a zchytra-

le skrývala (Bolotov). Teorie o pentarchii byla se začátku velmi nevinná, ale znenáhla nabyla nepřímého, na-
posled pak přímého protiřímského směru. Podobný rozvoj
vidíme v praktických vztazích k Římu. Tradiční církevní
jednota trhala se často episodickými rozkoly. Několik sto-
letí nemohly se zničit staré tradice. Po něčem však zvykli
si Byzantinci snášeti odluku od Říma. Nežli si dobře uvě-
domili rozkol, byli už odcizeni jednotě.

V době Fotiově byly tradice církevní sjednocenosti ještě
tak živы, že Fotius nebojoval proti Římu církevněprávními
teoriemi, nýbrž zakrýval svůj boj dogmatickými důvody
(Filioque). Římského primátu teoreticky nepopíral. Dobře
využil byzantské nervosity v otázkách věroučných. Již v době
Fotiově byla odcizenost mezi Římem a Cařihradem značná.
Na protifotiovském církevním sněmu (869) nastalo mezi
řeckými biskupy a mezi papežskými legáty trapné nedoroz-
umění v otázce praktického uznání moci papežovy (Mansi
16, 29). V 11. století tradice o římském prvenství a o
právní církevní jednotě už tak vybledly, že antiochenský
patriarcha Petr, jemuž se nemůže upřítí bona fides a ob-
jektivnost, neměl již jasného pojmu o primátu a znal už
jenom mystickou obecnou jednotu pod Kristem jako hlavou
(*infra* V 2).

Dávné tradice církevní jednoty byly zviklány a za-
temněny byzantskými praksemi i teoriemi. Už nebylo třeba
zakrývatí rozkol dogmatickými spory. Rozkol byl již tak
hluboký, že se už následkem rozkolných snah, předsudků
a nenávisti množily rozdíly věroučné. Řečtí mniši, do konce
9. století ještě horoucí obráncové církevní jednoty, stali se
v 11. století již rozhodnými odpůrci Říma.

Po rozkolu zakořenily se byzantské teorie o církevní
ústavě tak hluboko, že se stala otázka církevní ústavy
hlavní základnou rozkolu. V 9. století bylo Filioque hlavní
zbraní proti Římu. Nyní však je Filioque již podřízenou
spornou otázkou. Původně dvojsmyslné byzantské teorie
o primátu změnilы po tisícletém rozkolu východní teologii
a východní mentalitu, a vryly hluboké sledy do dějin i teo-
logie.

18. Někteří církevní dějepiscové hovoří přehnaně o postátnění (imperialisaci) církve v době Konstantinově.²⁵⁾ Musíme doznati, že se v císařství byzantském skutečně církev příliš těsně svázala se státem a s řeckou národností; to je „byzantinství“. Byzantinství jevílo se v praxi i v teorii. Byzantinci v praxi i v teorii příliš málo rozlišovali božský a lidský prvek, dějinné a božské právo, nahodilou dějinnou formu a nezměnitelnou podstatu. Církevní prvenství prohlašovali jednostranně za výplod politického stavu a dějinného vývoje; později zase naopak idealisovali nahodilou historickou formu církevního rozdělení na pět patriarchátů a prohlašovali všechny patriarcháty za božskyprávní zřízení. Podobně v době církevního rozkolu prohlašovali historickou formu vyznání víry za nezměnitelné dogma a považovali každý dodatek za heresi.

Byzantské pojmání církevní ústavy zvítězilo po rozkolu teoreticky i prakticky v církvi východní.²⁶⁾ V novějším východním bohosloví uznává se s mnohými omezeními toľko historické římské čestné prvenství na základě někdejšího politického významu Říma. Východní dogmatikové učí, že jsou božským ustanovením všichni biskupové rovni a že se tudíž římské prvenství vyvinulo podobně, jako se vyvinula moc patriarchální a metropolitní. Od staré teorie o patriarchální pentarchii v prvotní formě bylo upuštěno, leč změněna zachovala se ještě v nauce o vrchní moci církevních sněmů a o podmínkách všeobecných církevních sněmů, jakož i v nauce o Kristu jako jedině hlavě církve.

Byzantské teorie jsou typickými dokonce i pro západní protirímské bohosloví. Galikánští teologové obnovovali v

²⁵⁾ Batiffol 124 a 526 (contra Lübeck).

²⁶⁾ Cařihradská patriarchální synoda v rozhodnutí 19. března 1920, kterým povoluje sdružení všech pravoslavných biskupství Jugoslavie s autokefální církví srbskou, prohlašuje: „Kanonický řád a obyčej jest, že se záležitosti církevní správy upravují v souhlasu s politickými změnami.“ Rozhodnutí „arhijereskog sabora (synody) srbske patriaršije o postavljanju prvog srpskog patriarha“ na základě 17. a 28. chalcedonského kánona ustanovuje, že se má nyníjší bělehradský metropolitá Dimitrij bez volby státi srbským patriarchou (28. září 1920). Dimitrij byl 12. listopadu 1920 formálně zvolen za srbského patriarchu.

různých podobách teorií o politickém a církevněprávním základu římského prvenství a o moci církevního sněmu nad papežem. Protestantské a modernistické bohosloví pojímá římské prvenství jako výsledek dějinného vývoje. Byzantská teorie shoduje se v tom bodě částečně se zásadami moderního evolucionismu.

Nejlepší ruský byzantinista Uspenskij tvrdí, že byl 28. chalcedonský kánon velikým neštěstím a že má cařihradský patriarchát „v mnohém odpovědnost za žalostný stav většiny národů, podřízených byzantskému vlivu kulturnímu“ (IX a 296). Na Cařihradě splnila se slova Lva Velikého: „Propria perdit, qui indebita concupiscit“ (supra n. 77). Lva Velikého pak dosud ještě východní liturgie slaví jako „nástupce vrchního prestolu Petrova, hlavu pravoslavné církve Kristovy“²⁷⁾

²⁷⁾ Глава православной церкви Христовы, око благочестія... Старшина верховнаго собора честнаго, правила ученій извѣстно... Петра верховнаго престола наследникъ. Markovič. Slaveni i pape I 193.

III.

Apostolik.

Summarium.

In dissertatione „De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii“ demonstravi, ss. Cyrillum et Methodium primatum R. P. agnovisse ac diserte docuisse. [a) Loquendi cogitandique ratione de primatu ss. fratres consentiunt cum monachis orientalibus, praesertim cum Theodoro Studita, ac discrepant ab ecclesia Cpolitana. b) Papam Petro parem ponunt. c) Potestatem papae supra concilium graphice docent.] — Argumentum e loquendi cogitandique ratione hic fusius proponitur, additis novis rationibus.

1. Titulus „sedes apostolica“ a n t o n o m a s t i c e pro sede Romana exeunte saec. IV. primo occurrit (in epistola Damasi ad ep. orientis circa a. 378). Ineunte saec. V. hic titulus in occidente iam tritus erat (Innoc. I., Zosimus, Aug.); in conciliis Ephesino et Chalcedonensi adhibebatur (legati „sedis apostolicae“). 2. Ratio dogmatica. Romana ecclesia maxima et antiquissima est ecclesia apostolica (Irenaeus). Petri, principis apostolorum, successor per excellentiam apostolicus dicebatur. Ecclesiae, a Petro fundatae (Romana, Antiochena, Alexandrina), honore et titulo apostolico praeter ceteris eminebant. Sententiae Innocentii I., Leonis M., Gregorii M. in nota marginali i. 3. Titulo „apostolica sedes“ apostolica divinaque primatus origo contra opinionem Byzantinam de civili primatus ratione pronuntiabatur; post concilium Cpolitatum I. huius tituli usus non sine ratione invaluit. Ecclesia Cpolitana hunc titulum vitabat; ceterae ecclesiae orientales, praesertim monachi, hunc titulum adhibebant. 4. Inde a saeculo IV. titulus „apostolatus vester“ eo sensu adhibebatur, quo hodie „sanctitas (beatitudo) vestra“. 5. Alia huius tituli forma, *apostolicus (dominus)* saeculis VIII. et IX. in monasteriis occidentis orientisque usitata, idem significat ac hodiernus titulus: sanctus pater, sanctissimus (beatissimus) pater. Substantivus huius tituli usus occurrit apud Paulum Diaconum et Theodorum Studitam, saepissime

vero in legendis Slavicis de ss. Cyrillo et Methodio (*apostolik*). 6. SS. Cyrillus et Methodius hoc nomine Romanum pontificem appellabant, etsi inter Slavos Moraviae et Pannoniae nomen papa iam usitatum, nomen *apostolik* autem ignotum esset. Hisce in conditionibus nomen *apostolik* non nudam relationem legalem, sed sincerum devotumque animum erga pontificem Romanum prodit. Hoc nomine simplex legendarum Slavicarum mens proditur. Nec in coaevis documentis occidentalibus de ss. Cyrillo et Methodio, nec in monumentis litterarum Slavicarum nomen „apos o'icus“ hoc sensu iterum occurrit. Unde concludi potest ss. Cyrillum et Methodium solitarios fuisse in occidente, eorum traditiones interruptas obscuratasque esse.

* * *

1. V panonských legendách o sv. Cyrilu a Metodu (Žitje Konstantina, Žitje Methodia) a v římské (italské) legendě o sv. Cyrilu (Vita [Constantini] cum translatione s. Clementis) budí pozornost výraz *apostolik* = papež. Historie nezná druhého dokumentu, v němž by se tak často nalezal tento výraz. Jako jsou teorie o politickém základu církevního prvenství a o pentarchii příznačné (charakteristické) pro byzantské teologické myšlení, tak jest *apostolik*, *apostolicus*, ἀποστολικός (substantivně) příznačný výraz římské teologie a východní mentality mnišské. Ještě více! Název *apostolik* má v sobě cos tak intimního a vroucího, že nám dává nahlédnouti v duši těch, kteří toho názvu užívali. Pojmenování toto jest totiž výraz hluboké úcty k papeži a výraz vroucího přesvědčení o apoštolském původu římského prvenství; proto má hlubší význam než nyní obvyklý název „svatý otec“.

Přídavek *apostolski*, *apostolicus* značí od prvých křesťanských století nějaký duchovní nebo časový svazek s apoštoly. Sv. Ignác M. píše (okolo r. 100) ἐν ἀποστολικῆ χαρακτήρι (Trall.), sv. Polycarpa (2. stol.) nazývají jeho žáci διδάσκαλος ἀποστολικός (Martyrium Polycarpi 16). Apoštolskou zove se doba apoštolů (aetas apostolica), apoštolští jsou mužové (viri apostolici), kteří zachovali apoštolskou tradici, apoštolské učení (traditio, doctrina apostolica). Cír-

kev nazývá se apoštolskou v alexandrinském (koptickém) vyznání víry (Denzinger-Bannwart n. 10) z druhé polovice 3. století. V dekretch nicejského sněmu církevního jmenuje se církev *καθολικὴ καὶ ἀποστολική* (Denzinger-B. a 55). Cařihradské vyznání víry (381) vyznává víru *εἰς μίαν ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν*.

Apoštolskou nazývala se církev veškera, apoštolskými se zvaly jednotlivé, od apoštolů ustanovené církve (Ter-tul., *De praescr.* 20, 21, 36; Aug., *De doctrina christ.* 8). Především se apoštolský název přidával církvi římské. Do 4. století byla církev římská často zvána „Petri cathedra“ (Cyprianus a j.). V 1. listu papeže Julia I. východním biskupům (r. 336) jsou názvy: *prima sedes ecclesiae, sancta Romana sedes, beati Petri sedes universalis, beati Petri sedes* (Mansi 2, 1173—1178). Sv. Athanasius hlásá, že je církev římská *ἀποστολικὸς θρόνος* (*Historia Arian.* PG 25, 733). Papež Damasus užil první antonomastického názvu „apostolica sedes“ (*Ad episcopos orientis*, okolo r. 378; Mansi 3, 427). Tentýž antonomastický název jest použit v 1. listu papeže Siricia (r. 385) ad Himerium episc. *Tarraconensem* (Mansi 3, 657, 661). Na římském sněmu církevním r. 386 se ustanovuje, „ne quis extra conscientiam sedis apostolicae, hoc est primatis audeat ordinare“ (Mansi 3, 670; Hefele II, 42). Antonomastický název „apostolica sedes“ nebyl ještě tenkrátě všeobecně znám; proto se vysvětloval („hoc est primatis“).

V době papeže Innocence I. (401—417) byl antonomastický název „apostolica sedes“ již úplně zdomácnělý. Užívá se ho velmi často v jeho listech (*Ad episcopos Africanos* a. 417: „*Scientes, quid apostolicae sedi . . . debeat*“; ad concil. Milevit. a j.). Rovněž tak užívá se toho názvu v listech papeže Zosima (*Ad episcopos Africanos* a. 418: „*Quamvis patrum traditio apostolicae sedi tantam auctoritatem tribuerit, ut de eius iudicio disceptare nullus auderet*“), Bonifáce I. a j. S názvem tím setkáváme se několikrát ve spisech sv. Augustina; zvláště znám jest jeho výrok: „*Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam; inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est*“ (*Sermo* 131, n. 10). Na sněmu církevním v Efesu (431) na-

zývají se papežští vyslanci v latinských a řeckých aktech „apostolicae sedis legati“ (Mansi 4, 1281 ss; několikrát); papež Celestin se nazývá *ὁ τῆς ἀποστολικῆς καθέδρας ἐπίσκοπος* (l. c.), ačkoliv byl jako předseda přítomen Cyril, patriarcha apoštolské církve alexandrinské. Cyril sám jmenuje církev římskou „sancta apostolica sedes Romana“ (tedy ne antonomasticky); Firmos, biskup cesarejský (Kapad.) užívá pak názvu: *ἀποστολικὸς καὶ ἄγιος θρόνος τοῦ ἀγιωτάτου ἐπισκόπου κελεστίνου* (Mansi 4, 1288). Rovněž tak v aktech chalcedonského, IV. cařihradského (869) i Fotiova (879) sněmu církevního zovou se legáti papežovi „apostolicae sedis legati“. V první polovici 5. století zvala se tedy církev římská již všeobecně „apostolica sedes“ bez dodatku (Romana), *κατ' ἐξοχὴν* per excellentiam, antonomasticky. To jest až podnes obvyklý úřední název římské církve.

V ranném středním věku užívalo se toho názvu občas pro každý stolec biskupský, ale užívání to nebylo obvyklé, nýbrž řídké. Každodenní užívání toho antonomastického názvu pro církev římskou dokazuje, že se ho mohlo jen zřídka užívat pro jiné církve biskupské.

2. Katoličtí dogmatikové postřehli tu terminologii a objasnili mnohými citáty (Straub I 155 s; Ottiger II 607—611; Wilmers 208 s). Antonomastický název „apostolica sedes“ potvrzuje katolické učení o apoštolském původu římského prvenství; jest tedy hoden pozornosti dogmatikův.

Dle katolické nauky jsou biskupové nástupcové apoštolů (collegium episcoporum successit collegio apostolorum). Jednotliví biskupové jsou tak dalece zákonitými nástupci apoštolů, jak dalece jsou členy zákonitého (legitimního) sboru (kollegia) biskupů. K legitimnímu kolegiu biskupů patří však pouze oni biskupové, kteří trvají ve spojení s římským biskupem, předsedou sboru biskupů a nástupcem sv. Petra. Římský biskup jest tedy jako nástupce apoštola Petra ve zvláštním významu apoštolský (per excellentiam), protože je nástupce hlavy apoštolů. To jest katolická nauka.

Proto se církev římská zove apoštolská *per excellentiam*, antonomasticky. Římská církev jest nejvýznačnější církev

apoštolská, dle níž se musí řídití veškerá církev ostatní. Každá církev je pouze tenkrát v plném smyslu apoštolskou, když trvá ve svazku s církví římskou. To je starodávné katolické učení. Už sv. Irenej prohlásil, že církev římská jest jako nejvýznamnější apoštolská církev měřítkem pro církev ostatní a že se může apoštolská tradice zachovávat leda v souhlase s církví římskou. (Adv. haer. III 3). Podobně učí Tertullian (De praescr. 36) a j. Učení to je „in nucleo“ (v jádru) obsaženo v anotonomastickém názoru římské církve. Nauku tu více nebo méně vědomě vyznávají všeci, kteří užívají a uznávají název „apostolica sedes“.

Tento dogmatický výklad apoštolského názvu římského shoduje se pěkně s historickým vývojem. Na Východě bylo mnoho církví založených od apoštolů. Ale mezi nimi významávaly se dvě zvláštní vážností a význačným apoštolským názvem: alexandrinská a antiochenská. Církev jerusalemská ztratila po zkáze města dřívější vážnost, teprve na chalcedonském církevním sněmu došla hodnosti metropolitní a patriarchální. Alexandrinská a antiochenská církev byly však apoštolskými po apoštolu Petrovi. Antiochenskou církev založil sám apoštol Petr, alexandrinskou pak druh Petrův, Marek. Pro tento svazek s apoštolem Petrem považovala alexandrinská církev Petra za svého zakladatele; jiné církve rády přiznávaly Alexandrii tuto přednost. Měly tedy v křesťanském světě tři Petrovy církve významnější autoritu; jim se obyčejně přidával apoštolský název. Ale poněvadž se sv. Petr definitivně usadil v Římě a tam zemřel, má v Římě svoje nástupce. Jenom římské církvi přidával se antonomastický název „Petri cathedra“. Rovněž tak se od konce 4. století počínaje církev římská nazývala antonomasticky *sedes ap stolica*. Na Západě ten název lehkou zdomácněl, protože církev římská byla jedinou západní církví apoštolskou. Máme tedy rovnici: Sedes (cathedra) Petri = sedes apostolica = sedes Romana. Apoštolský název přidává se tudíž antonomasticky, *per excellentiam* římské církvi, ježto má prvenství mezi apoštolskými církvemi. Tak vykládají antonomastický apoštolský název římské církve pape-

žové¹⁾ Innocenc I., Lev Veliký, Řehoř Veliký, Mikuláš I. a j.

3. Dějinný vývoj této terminologie je ve spojitosti s bojem mezi Římem a Cařihradem.

Po vítězství křesťanstva nad pohanstvem jevil a uskutečňoval se primát římského papeže stále zřejměji. Proto se též terminologie stále jasněji vymezovala. Na Východě však objevila se ve 4. století teorie, že římské církevní prvenství má svůj základ v politickém prvenství Říma, císařského města sídelního. Teorie ta byla nepřímou vyjádřena v 3. kánonu 1. cařihradského koncilu (381). Proti této teorii zdůrazňovali papežové ještě více katolickou nauku o božsky-právním a apoštolském charakteru římského prvenství. Proto není to jen náhodou, že se po 1. cařihradském sněmu církevním častěji užívalo názvu „apostolica sedes“ a že se počátkem 5. století již všeobecně užívalo zpravidla antonomastického apoštolského názvu. Na chalcedonském sněmu církevním (451) byla byzantská teorie vyjádřena zjevněji a přímo. Proto papežové ještě více zdůrazňovali apoštolský

1) Cum multi sint apostoli, pro ipso tamen principatu sola principis apostolorum sedes in auctoritate convaluit, quae in tribus locis unius est. Ipse enim sublimavit sedem [Romanam], in qua etiam quiescere et praesentem vitam finire dignatus est. Ipse decoravit sedem [Alex.], in quam evangelistam discipulum misit. Ipse firmavit sedem [Antioch.], in qua septem annis, quamvis discessurus, sedit. Cum ergo unius atque una sit sedes, cui ex auctoritate divina tres nunc episcopi praesident, quidquid ego de vobis boni audio, hoc mihi imputo. Greg. M. in epist. ad Eulogium ep. Alex. PL 77,899.

Non tam pro civitatis magnificentia hoc eidem Antiochenae ecclesiae attributum, quam quod prima apostoli sedes monstratur . . . quaeque urbis Romae sedi non cederet, nisi quod illa in transitu meruit, ista susceptum apud se, consummatumque gaudet. Innocentius I. epist. 3. ad Alex. ep. Antiochenum. Mansi 3. 1055.

Veraciter illi habendi sunt patriarchae, qui sedes apostolicas per successiones pontificum obtinent . . . Romanam videlicet et Alexandrinam et Antiochenam. Nicolaus I. ad consulta Bulg. c. 92 PL 119, 1011.

Leo M. (Mansi 6, 205 e. a.) et Gelasius I. (Decretum de libris recipiendis a. 496; Mansi 8, 159) tres ecclesias, a Petro fundatas, prae aliis ecclesiis eminere docent.

původ primátu. Užívání apoštolského názvu stalo se ještě všeobecnějším a obvyklejším.

Ovšem že toto užívání zdomácnělo nejdříve na Západě, kdež byla toliko římská církev apoštolského původu. Na Východě měly přednost apoštolské církve: alexandrijská, antiochenská, jerusalemská. Přece však uznávali na Východě úřední římský název, leč zřídka ho užívali antonomasticky; dávali mu přídávky „římský“ a j. Zvláště se tomu názvu vyhýbala církev cařihradská.

Lev Veliký hlásal proti byzantské teorii 28. chalcedonského kánonu rozhodně apoštolský charakter primátu a upozorňoval, že cařihradská církev proto nemůže míti prvenství na Východě, jelikož není apoštolská. Cařihradské církvi nebylo milé, že se takto pronáší protest proti vysokému stanovisku jejích biskupů ve východní hierarchii. Proto v Cařihradě zakrývali svůj neapoštolský charakter tím, že zamlčovali apoštolský charakter církve římské, třebaš ho nepopírali. Úřední název římský byl jim jako nepříjemné připomenutí, jako provokace. Úřední římská terminologie nemohla v Cařihradě zdomácněti. Do konce 4. století drželi se z konservatismu, později však vědomě starého cařihradského názvosloví, dle něhož se římský biskup nazývá *ἐπίσκοπος τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης*, cařihradský pak *τῆς νέας Ῥώμης*. Jak dalece jsem mohl prozkoumati, neužívá se nikdy v úředním slohu cařihradským římského antonomastického názvu „apostolica sedes“. Někdy setkáváme se s tím názvem (s dodatkem „Romana“ a j. nebo v souvislosti) nebo něčím podobným, ale ne antonomasticky.

Rozdíl mezi římským a cařihradským úředním názvoslovím jeví se zvláště jasně, srovnáme-li dopisy papežů cařihradským císařům a patriarchům s odpověďmi z Cařihradu.

V papežských dopisech opakuje se v každé důležitější větě úřední název „apostolica sedes“, za to cařihradské odpovědi vyhýbají se tvrdošijně tomu názvu, třebaš se občas výslovně zmiňují o apoštolském charakteru římské církve. Totéž lze pozorovati na cařihradských církevních sněmech. r. 869 a 879. V hovorech a názorech papežských legátů a v papežských listech, jež se čítaly na církevních sněmech, opakuje se často úřední římský název, řečtí bisku-

pové však velmi zřídka, výjimkou užívají podobného výrazu.

Jest očividné, že v Cařihradě nechtěli uznati úředního římského názvu. Ba i patriarcha Ignác drží se v dopisu papeži Mikuláši I. (867) úředního slohu, třebaš v témže dopisu hlásá božskyprávní povahu římského prvenství (Mansi 16, 47—49). Musíme se diviti, jak se mohli v Cařihradě tak bedlivě vyhýbati římskému úřednímu názvu, když jej tolikrát četli v římských písmech a sněmovních aktech. Kancelář cařihradských patriarchů měla bez pochyby přesně ustanovenou terminologii, které jednotliví patriarchové nemohli měniti.

Jest zajímavo, že dokonce i byzantští císařové, v odporu s úřední terminologií, občas užívali antonomastického úředního názvu římského. Císař Marcian v dopisech papeži Lvu Vel. užívá názvu „apostolica sedes“ bez dodatku (Mansi 6, 169), ale souvěký patriarcha Anatol užívá toho názvu toliko ve spojení „apostolicus vester thronus“ (Mansi 6, 177, 180; PL 54, 984).²⁾ Rovněž tak nachází se antonomastický římský název v listě císaře Justiniana papeži Janu II. (Mansi 8, 795). Ty výjimky dokazují, že byl úřední římský název v Cařihradu vůbec znám, že však se mu kancelář cařihradských patriarchů schválně vyhýbala.

Ostatní východní církve, zvláště pak východní mniši užívali úředního názvu „apostolica sedes“ a vyjadřovali ve všech názvech rádi apoštolský charakter římského prvenství.

Antonomastický název „apostolica sedes“ čteme v apelaci (ad Leonem M.) biskupa Eusebia z Dorylea (Zeitschrift f. kathol. Theol. 1883, str. 195), v listu illyrských biskupů papeži Hornisdovi (Mansi 8, 468), v listu mnicha Maxima Vyznavače „ad Petrum Illustrem“.³⁾ Nejčastěji nachází se antonomastický apoštolský název v různých podobách u Teodoro Studity, významného reformátora († 826) východních mnichů.

²⁾ Odsouzení Dioskura na chalcedonském sněmu přitakal Anatol ústní poznámkou: *Τὰ αὐτὰ τῆ ἀποστολικῆ θρόνω . . . φρωών* (Mansi 6, 1048.) Ale to jest pouze ústní projev, který se přizpůsobil úřední římské formuli.

³⁾ „Beatissimum papam, id est apostolicam sedem“ (PG 91, 144); zachoval se pouze latinský překlad.

4. Jako byl název „apostolica sedes“ úředním názvem římské církve, tak byl od 4. století počínaje název „apostolatus vester“ obyčejným názvem římského papeže. Jako nyní titulujeme papeže: sanctitas vestra, beatitudo vestra, sanctus (sanctissimus) pater, beatissimus pater, svatý Otec — tak titulovali kdysi papeže názvem apoštolským. Zdá se, že tentokráte bylo živější uvědomění, jak významný a závažný jest apoštolský název. Ve 4. století se v dopisech papeži vůbec užívalo názvu „apostolatus vester“. Tak titulují papeže Julia I. úporní (renitentní) východní biskupové r. 336 (Mansi 2, 1180). Sv. Jeroným píše papeži Damasovi: „Legi litteras apostolatus vestri“ (Mansi 2, 429). Tž název nacházíme v následujících stoletích, na př. v listu galských biskupů Lvovi Vel. (Leonis M. ep. 99), u knihovníka Anastasia v 9. století (Mansi 16, 1—13: několikrát), u sv. Bernarda (epist. 190) a j. Názvu toho samo o sobě mohlo se užívat i pro jiné biskupy, zvláště pro alexandrijského, antiochenského, jerusalemského. Ale rovnoběžně s antonomastickým užíváním názvu „apostolica sedes“ omezoval se název ten na římského papeže.

5. Když se název „apostolatus vester“ vyjádří konkrétněji, máme formu *apostolicus (dominus)*. Čestného názvu ἀποστολικός užívá se už v druhém století o mužích, již jsou věrnými učeníky nebo následníky apoštolů. (Martyr. Polyc. 16; Tertull., De praescr. 32 e. aliis locis). Tertullian užívá jako heretik názvu toho ironicky pro římského papeže, vyžívá ho: Exhibe igitur . . . apostolice, prophetica exempla.“ (De pudic. 21.) Názvu *apostolicus (dominus)* užívalo se v prvých stoletích někdy i pro biskupy a metropolity, ale velmi zřídka; později však (8. a 9. stol.) užívalo se ho jenom pro papeže.⁴⁾ Většinou užívalo se názvu toho ad-

⁴⁾ Du Cange in Glossario mediae et infimae latinitatis I. (Niort 1885) 320 de hoc termino scribit:

Sicut Papae appellatio, quae episcopis omnibus communis primo fuit, postmodum soli summo Pontifici adscripta legitur, ita et Apostolici, qua quidem scriptores aevi medii saepe, ne dicam semper Papam indignant; quia, ut ait Gregorius M. lib. 5. Epist. 37 (recte: l. 7. epist. 40): „Cum multi sint Apostoli, pro ipso tamen principatu, sola Apostolorum Principis sedes in auctoritate convaluit.“ Rupertus Tuitiensis (ineunte saec. XII.) lib. 1. de Divin. Offic. cap.

jektivně (*apostolicus dominus*); tak jej máme v litanii ke všem svatým (*Ut domnum apostolicum et omnes ecclesiasticos ordines in sancta religione conservare digneris*). Řídkěji užívalo se názvu toho substantivně. Substantivní užívání nacházíme poprvé u Pavla Diakona v životopisu Řehoře Velikého, který Pavel psal okolo r. 790 jako mnich v klášteře na Monte Cassino (PL 75, 54, 55, 58).

Na Východě setkáváme se s tímto substantivním vyjadřováním nejčastěji u Teodora Studity (PG 99, 1029, 1209, 1397). Mimo to nalezáme u něho spojení adjektivní: *ἐπιώτατος ἀποστολικός* (PG 99, 1029), *ἄγιος ἀποστολικός* (1209), *ἀποστολικός πάπας* (1017), *ἀποστολικός πατήρ* (1021), *δεσπότης ἀποστολικός πάπας* (1152). V listu jerusalemskému patriarchovi jmenuje papeže *τῆς δύσεως* (*occidentis*) *ἀποστολικός* (1397). Pargoire praví, že substantivum *ἀποστολικός* jest charakteristickým výrazem Studitovým; toléž tvrdí maurinský komentář (PL 75, 54).

Ze spisů Pavla Diakona a Teodora Studity smíme usuzovati, že názvu „apostolik“ užívalo se především v západních a východních klášteřích jako uctivého názvu pro papeže se zřejmým zdůrazňováním božskoprávního apoštolského prvenství. Jest pravdě podobno, že název ten byl všeobecně obvyklým v řeckých klášteřích, které byly pod velkým vlivem Teodora Studity a v nichž se mnoho čítaly Studitovy spisy. Rovněž tak jest víře podobno, že název ten zdomácněl ve východních klášteřích v 8. století, kdy se východní mniši mnoho stýkali s Římem a kdy v Římě a okolí bylo několik řeckých klášteřů. T. Studita užívá toho výrazu v listech řeckému archimandritu Basilovi v Římě (PG 99, 1029), a archimandritu Epifanovi (1029), kterého posílal do Říma s dopisy jako svého

27: „Miorum quidem Apostolorum successores Patriarchae sunt dicti; Petri autem successor pro excellentia Principis Apostolorum, Apostolicus nominatur . . .“ Tandem in concilio Remensi a. 1049: „Lectis sententiis super hac re olim promulgatis ab orthodoxis Patriarchis, declaratum est, quod solum Romanae sedis Pontifex universalis Primatus esset, et Apostolicus.“ Hucusque Du Cange.

Ceterum usus substantivus huius termini (*apostolicus*) relative rarus erat, ut etiam in PL 159, 103 notatur.

vyslance. Z toho jde, že ta terminologie byla v klášterech obvyklou.

V hovorech kardinála Petra na Fotiově synodě v Cařihradě (879) nalezáme názvy papeže: oecumenicus papa (nejčastěji; Mansi 17 A, 379 a j.), apostolicus papa (o. c. 390; dvakrát), apostolicus dominus (o. c. 390; třikrát); apostolicus (substantivně jedenkrát; 392). Řečtí biskupové však neužívají žádného z těchto názvů. Na protifotiovském církevním sněmu (869) řečtí biskupové zřídka užívají podobných názvů. Jest viděti, že apoštolské názvy, jak jich užívá T. Studita, byly obvyklé pouze v klášterech; ani řečtí biskupové Římu přízniví neužívali názvů takových. Proto jest Studitův a Cyrilův-Methodův *apostolík* dojista výrazem zvláštní východní mnišské teologie a terminologie.

Ale nikde neužívá se toho názvu tolikráte jako v římské a v panonských legendách o sv. Cyrilu a Metodovi. V Cyrilově panonské legendě užívá se ho šestkrát, v Metodově sedmkrát; mimo to užívá se v Cyrilově legendě názvu *papa*, v Metodově pak *papež*. V latinské římské legendě jest název ten pětkrát, a to na místech, která jsou skoro doslovně závislá na panonské Cyrilově legendě. V římské legendě užívá se jednou spojení *sanctus apostolicus*, s nímž se setkáváme jedenkrát u T. Studity (PG 99, 1209) a jednou u Pavla Diakona (PL 75, 55).

Sv. Cyril a Metod přinesli tento čestný název papežský z východních klášterů a chtěli jej udomácniti mezi panonsko-moravskými Slovany, mezi kterými byl už dříve zdomácněl výraz *papež*. V Metodově legendě užívá se jednou adjektivního spojení „apoštolský papež“, který se nachází též u T. Studity; toto spojení nachází se jinak též v církevněslovanšské literatuře, na př. v jistém rukopisu ruské Troické Lávy: „Grigorija světejšago i apostolskago papy starejšago Rima slovesa“³⁾ Zdá se, že se názvu *apostolík* ke konci 9. století v řeckých klášterech už zřídka užívalo a že jest terminologie panonských legend z východního stanoviska archaisická.

³⁾ Uvádí se e p k i n v „Čtenijach v imp. Obščestve istorii“, Moskva 1889, III 146.

6. Název *apostolík*⁶⁾ jasně dokazuje, že sv. Cyril a Metod byli nejen dle svého stranického mnišského stanoviska, nýbrž též z vroucího přesvědčení a smýšlení odpůrci strany Fotiovy; rovněž tak pisatel (pisatelé) panonských legend.⁷⁾ Tot se rozumí, že se Fotius a jeho přívrženci drželi v názvech papežských přísně tradiční cařihradské terminologie. Her gen r ö t h e r (III, 338) uvádí toliko jeden případ, že Fotius užívá o římské církvi antonomastického názvu *ἀποστολική καθέδρα*, když v 1. listu k bulbarskému knížeti Michalovi hovoří historicky o papežských legátech na II. nicejském sněmu (r. 787), ale na tomže místě užívá apoštolského názvu i pro patriarchy východní (PG 102, 649); Fotius užil zde jako historik pro vyslance papežovy onoho názvu, který četl v aktech sněmovních.

Úřední cařihradská (i Fotiova) terminologie o římské církvi byla tak jednoduchá, že jí mohli rozumět i méně vzdělaní kněží, a přec ještě tak dalece pravověrná, že se jí nerušeně užívalo. I méně vzdělaní duchovní lehko vy- cítili rozdíl mezi byzantskou a studitskou terminologií. Není tedy možno, že by byl pisatel panonských legend se svou studitskou terminologií přívržencem Fotiovým.

Apostolík jest ještě více než *apostolica sedes* v rozporu s úřední byzantskou terminologií. *Apostolica sedes* v chladném úředním slohu vyjadřuje přesvědčení o apoštolském původu prvenství. *Apostolík* však mimo to vyjadřuje úctu a oddanost. Název ten odpovídá přibližně obvyklému nyní názvu *svatý oče*. Kdo tedy užívá názvu *apostolík* v hovoru nebo spisu, který není určen pro papeže, nýbrž pro společnost, mezi kterou výraz ten není obvyklým, ten ho nutně užívá s úctou a oddaností, podobně jakoby se užívalo názvu *svatý oče* před společností, která není na tuto terminologii navyklá a jí nežádá ani neočekává. Psycholo-

⁶⁾ Zajímavo jest, že se na Západě jmenuje církev katolická, její hlava však (papež) apoštolská; na Východě pak se nazývá církevní hlava katolickou (cařihradský patriarcha *οἰκου-μενικός*, arménský *katholikos*).

⁷⁾ A. E. V i k t o r o v myslí, že pisatel panonských legend převzal název ten ze západní terminologie (P o g o d i n, Kirillo-Methodievskij Sbornik. Moskva 1863, str. 402); z uvedeného je zřejmo, že mínění to je nesprávné.

gicky jest nemožno, by názvu toho za takých okolností užil pisateľ, ktorý by nepřiznával horlivě papežského prvenství. V souvěkých papežských listech a jiných souvěkých západních dokumentech užívá se toliko názvu *papa*. Jest pravdě podobno, že pisateľ panonských legend zanechal ještě druhé slovanské spisy. A přece se v církevněslovanské literatuře mimo v panonských legendách výraz ten nikdy již nenachází. Výraz *apostolík* mezi Slovany nezdomácněl. Pisateľ panonských legend zapsal tedy výraz ten nejen z úcty k papeži, nýbrž i z piety k velikým slovanským apoštolům.

Apostolík není výrazem obyčejné korektnosti nebo legálnosti, nýbrž vyjadřuje vnitřní přesvědčení a srdečnou úctu. To není chladný úřední nebo historický tón, nýbrž vroucí tón lidí, kteří neznají diplomatické zdvořilosti a zchytralosti. Proto nenajdeš výrazu toho v chladných úředních a obyčejných historických listinách, nýbrž v legendách, které naivně a vřele popisují působení sv. Cyrila a Metoda, v legendách, které mají pečeť prostinké intimnosti. *Apostolík* jest nepochybně drahocenný ostatek původní mluvy sv. Cyrila a Metoda. Názvem tím vyjadřovali naši svatí apoštolé, sv. Cyril a Metod, svoje smýšlení i cítění o apoštolském prvenství papežově.

Ani v souvěkých západních dokumentech ani v staroslovanské literatuře již se s tím výrazem nesetkáváme. *Apostolík* tedy dotvrzuje, že naši svatí apoštolé byli osamělým (isolovaným) zjevem na Západě a že jen v Římě, v apostoliku, našli podporu a porozumění. *Apostolík* svědčí, že jsou sv. Cyril a Metod posledním jasným ohlasem zvláštní mnišské teologie a terminologie sv. Teodora Studity. *Apostolík* vypráví smutný děj, že působení soluňských bratří ve středisku Evropy bylo brutálně zničeno a že tradice cyrilo-metodějské byly násilně oslabeny a zatemněny.

IV.

De unitate ecclesiae.

1. Historia quaestionis. 2. Notio unitatis. 3. Notio schismatis.

1. Conceptu primatus iurisdictionis obfuscatu, unitatis ecclesiae universalis quoque obscurabatur notio. Extrema pentarchiae theoria ecclesiae universalitatem in quinque patriarchatus foederatos divisit, supremam ecclesiae visibilis potestatem patriarcharum collegio, quasi consilio (comité) centrali aut concilio oecumenico tribuens. Ecclesia non monarchia, sed statuum autonomorum foederatio concipiebatur.

Ecclesiae orientalis condiciones incerto unitatis conceptui favebant. Orientis patriarchae, in ipso oriente unitatis centrum non habentes, de primatu inter se decertabant (Alexandria, Cpolis). Primatus Alexandrinus Cpolititanusque honoris potius quam iurisdictionis erat. Episcopi Cpolititani cum Roma pugnantes honoris primatum in oriente sibi usurpabant, Romanum quoque primatum concipientes. Haereres scissionesque orientales unitatis cum Roma vinculum saepe rumpebant; quo factum est, ut Byzantini schisma aequo animo tolerare paulatim assueverint. Mentis orientalium christianorum magis verae fidei quam socialis unitatis sollicitudine occupabantur. Simples fideles tandem facilius haeresis quam schismatis malum percipiunt.

Conceptus unitatis ecclesiasticae ita obscuratae, immo divisae, usque ad Photium simul cum vera unitatis visibilis cognitione vigeat. Una cum idea primatus etiam conceptus visibilis unitatis mysticae ecclesiae considerationi locum cedebat. Saeculo XI. iam plures orientales socialem ecclesiae universae unitatem bona fide ignorabant, ut ex epistola patriarchae Petri Antiocheni ad Dominicum Gradensem concludi licet. Slavi, qui (post ss. Cyrillum et Methodium) a Graecis fidem christianam acceperunt et ab ecclesia Cpolititana dependebant, ad claram ecclesiasticae unitatis cognitionem vix pervenerunt, unde incerta Slavorum inter Romam et Cpolim haesitatio explicari potest.

Unitate ecclesiae disrupta, ecclesiae orientales, ab unitatis centro separatae, vinculo unitatis visibili carentes, mysticam unitatis considerationem magis magisque excoluerunt.

2. Secundum traditionem christianam et doctrinam catholicam ecclesia Christi una esse debet unitate a) fidei (symbolica), b) cultus (liturgica), c) regiminis (socialis). Theologi orientales recentiores concordant cum catholicis, unitatem fidei et cultus explicantes; unitas vero regiminis magnam ipsis parat difficultatem. Secundum theologiam „orthodoxam“ logice concilium oecumenicum centrum unitatis esse debet. Attamen concilium per se non est centrum unitatis permanens. Post saeculum VIII. nullum in oriente celebratum est concilium generale, immo secundum plures theologos (prof. Lebedev, metropolita Filaret Mosk., Světlov) post schisma nec celebrari potest. Ideo dogmatici orientales raro de concilio oecumenico ut unitatis centro tractant.

Singulae (autocephalae) ecclesiae orientales separatae nullis vinculis iuridicis iunguntur. Theologi orientales, hodiernam ecclesiam orientalem separatam veram esse Christi ecclesiam docentes, unitatem socialem de ecclesia orientali (orthodoxa quae dicitur) praedicare non possunt. Ideo nonnulli unitatem ecclesiae socialem negligunt. Catechismus metropolitanae Filareti ecclesiae unitatem definit: „Ecclesia est una, quia est unum corpus spirituale cum uno capite Christo, et quia uno Spiritu Divino vivificatur.“ Idem catechismus docet singulas ecclesias autonomas, constitutione visibili disiunctas, nihilominus esse membra unius corporis ecclesiae universalis, uno capite Christo, una fidei professione, orationum, sacramentorumque communione iuncta. Similiter de unitate sociali tacet compendium dogmaticum archiepiscopi Filareti Cernigovensis (Gumilevskij).

Světlov fatetur visibilem unitatem ecclesiae universalis, immo etiam unitatem ecclesiarum orientalium post schisma periisse. Rarum litterarum commercium inter ecclesias orientales munia unitatis socialis („organisationis“) explere non potest. Nihilominus secundum Světlov vera Christi ecclesia hac divisione non obstante servari potest; essentia enim ecclesiae est eiusdem pars invisibilis. Sicut anima

sine corpore, ita etiam ecclesia sine unitate visibili existere potest (Hrist. věroučenie I 214--216).

Homjakov docet veram ecclesiam servari in unione patriarcharum orientis (pg. 26). Negat tamen unitatem iuridicam, docendo, ecclesiam esse societatem fraternae caritatis, sodalicium caritatis, ecclesiam terrestrem et coelestem complectens. Unitas servatur vera fide, libero in veritate consensu, caritate; manifestatur vero unitate cultus (sacramentorum). Catholica unitas econtra est solum species unionis, vera unitate carens (pg. 74 s; 4--6; 18; 53 c. a.)

Theologi orthodoxi ecclesiam visibilem et invisibilem confundentes saepe docent unitate ecclesiae non solum terrestrem, sed coelestem etiam ecclesiam complecti debere (Malinovskij 501; Homjakov, Akvilonov, prot. Lebedev), quam unitatem ab ecclesia catholica negligi dicunt.

Nonnulli theologi recentiores unitatem historicam, i. e. historicam ecclesiae identitatem (essentialem immutabilitatem) in hoc capite tractant; hanc unitatem notam verae ecclesiae adhibent contra catholicos. Ita Filaret Čern. (II 232), Malinovskij (501), protoiereus Lebedev (106--110; 339--353). Catholici hanc identitatem ecclesiae indefectibilitatem dicunt.

Multi theologi de unitate iuridica quidem tractant, ita tamen illam explicant, ut limitibus singularum ecclesiarum autocephalarum includatur. Makarij in capite de centro potestatis ecclesiasicae (de conciliis) docet ex conciliari ecclesiae constitutione perfectam ecclesiae unitatem promanare (II 231). In capite de unitate ecclesiae docet visibilem unitatem esse unitatem fidelium cum pastoribus, in regendis fidelibus easdem leges divinas sequentibus. Addit vero, propter abusum nonnulorum ecclesiae membrorum unitatem non esse talem, qualis eius constitutionem sequi deberet (II 235). Akvilonov dicit unitatem ecclesiae manifesto apparere unitate episcoporum, unitate ecclesiae in conciliis communione inter singulas ecclesias.¹⁾ Malinovskij (499) docet unitatem visibilem esse unitatem hierarchicae successi-
onis atque unitatem canonum ecclesiae; unitatem inter eccle-

¹⁾ Novozavětnoe učenie 146s.

sias autocephalas explicat secundum catechismum Filareti (supra citatum). Běljajev aperte dicit unitatem inter ecclesias autonomas non in unitate, sed in aequalitate constitutionis consistere.²⁾ Ad eandem sententiam reducuntur, quae Makarij aliique theologi orthodoxi de unitate visibili docent. Remanet ergo sola unitas mystica, invisibili capite Christo iuncta. Malinovskij quidem cum nonnullis aliis dicit (pg. 563) unitatem visibilem litterarum commercio conventibusque non oecumenicis servari posse, quod tamen facta ipsa luculenter reiciunt. Protoicreus Lebedev ipse fatetur (pg 128) ecclesias orientales autonomas unitate externa carere, ecclesiam autem catholicam perfecta gaudere externa unitate. Propterea Lebedev cum schola Homjakovi et cum multis aliis theologis orthodoxis ad unitatem mysticam recurrit³⁾; ecclesiam orthodoxam perfecta interna unitate cum Christo capite gaudere dicit, ecclesiae autem catholicae hanc unitatem denegat.

Lebedev magnopere extollit internam ecclesiae orthodoxae unitatem. Unitas ecclesiae orthodoxae, vera fide nutrita — ita Lebedev — omnes fideles cum Christo capite, cum ecclesia coelesti atque cum apostolica traditione iungit. Catholica unitas externa econtra pravis humanis mediis artificiose servatur (coeca oboedientia, coelibatus, ordines religiosi, curia papae); ideo rupta est historica unitas fidei novis dogmatibus, rupta unio cum ecclesia coelesti. Unitas catholica contraria est spiritui christiano. Vera enim unitas ex fide in Christum promanare debet. Ecclesia catholica perfecta quidem gaudet unitate externa, caret tamen unitate interna, salutari, spirituali, quae solum in ecclesia orientali existit. Unitas ecclesiae catholicae externa itaque corrigi

²⁾ Однаково . . . но не одно управление (pg 60). Ergo non unitas realis, sed logica.

³⁾ Ipse Milaš docet ecclesiam ut societatem spiritualem etiam spirituali tantum unitate iungi (Crkveno pravo 223). — Metrophanes Cristopoulos (a. 1625) docet, unitatem ecclesiae consistere in fidei uniformitate et simplicitate. „Omnes (particulares ecclesiae) vinculo s. Spiritus unam et catholicam absolvunt“ (Kimmel II 100 s). — Confessiones Petri Mogilae (Confessio orthodoxa) et Dosithei unitatem invisibilem tantum ecclesiarum particularium supponunt.

atque unitate interna compleri debet. Unitas orthodoxa rursus unione externa inter ecclesias autocephalas absolvi debet. Hactenus protoiereus Lebedev (111—128), qui principia theologiae Homjakovi usque ad horrenda consequentia doctrinae de ecclesia applicavit.

Lebedev ipse itaque obiter fatetur unitatem orthodoxam (propter defectum externae unitatis) imperfectam esse. Eadem Makarij (II 231) indirecte docet. Multi alii orthodoxi scriptores sincerius unitatis defectum in ecclesia orientali fatentur. Ž. Perič (professor iuris in universitate, Beograd) laudat catholicam unitatem, quae magis respondere videtur spiritui religionis christianae quam exclusiva nationalis ecclesiae orientalis dismembratio.⁴⁾ Dr. iur. R. Kazimirović fatetur necessariam esse unionem sociale ecclesiarum orthodoxarum.⁵⁾ Dr. theol. et. iur. E. Radić (Serbus) vehementer increpat divisionem ecclesiae orthodoxae in autonomas ecclesias autocephalas, quam divisionem canonibus ecclesiae et dogmati de unitate ecclesiae contrariam esse dicit.⁶⁾

Theologi orthodoxi ad unitatem internam tantum recurrentes explicare itaque debent, num talis unitas sufficiat, num servari possit, num satisficiat dogmati de unitate ecclesiae. Ecclesia orthodoxa ceterum perfecta fidei unitate caret (de libris deuterocanonicis, de baptismo romano-catholico e. a.), quod ipsi theologi orthodoxi concedunt.⁷⁾

3. Obscurato unitatis conceptu schismatis notio simul obscuratur. Schisma ecclesiasticum est separatio (defectio) a legitima ecclesiae potestate. Ex parte ergo ecclesiae orientalis separatae schisma sine haeresi nec fieri nec definiri potest. Potest quidem oriri merum schisma intra limites eiusdem ecclesiae autocephalae (e. g. schisma „starověrstvo“ in Russia), ecclesia tamen autocephala ab alia separari non potest mero schismate, quia nullo vinculo visibilis po-

⁴⁾ Religija u srpskom grad. zakoniku (Beograd 1919) 17.

⁵⁾ Srpska crkva (Sarajevo 1920) 181.

⁶⁾ Načelo pravoslavnog crkvenog jedinstva (Pančevo 1900) 7-16. 31.

⁷⁾ Palmieri I 5-10 e. a. Pravoslavje 21.

testatis iunguntur. Si Christam est unicum caput ecclesiae, omnes qui vera fide iunguntur, ad ecclesiam pertinent.

Ecclesia catholica nec secundum antiquam nec secundum recentiorem theologiae orientalis doctrinam ab ecclesia orientali (Cpolitana) schismate deficere potuit. Ecclesia enim Cpolitana nec habuit nec vindicavit sibi dominationem in ecclesiam Romanam. Graeci potestati episcopi Romani resistentes, Latinos schismatis accusare non potuerunt. Ex parte Graecorum separatio ab ecclesia Romana solum propter haereses licita atque necessaria fuit, doctrina christiana haereticos vitare iubente. Proinde Photius eiusque sectatores sollertissime „haereses“ Latinorum conquirebant atque augebant, ut Latinos haereticos vitandos et abominandos demonstrarent. Theologi Graeci recentiores docent ecclesiam orientalem a Romana se separasse propter „haereses Latinas“. ⁸⁾ Literae encyclicae patriarcharum orientali-um a. 1848 ecclesiam Romanam non schismatis, sed haeresis accusant. Ecclesia Romana magnam christianorum partem doctrinis haereticis depravavit, sicut olim arianismus. Patriarchae orientales post primam atque secundam admonitionem fraternam a Latinis sese separaverunt, reliquentes illos „pravis eorum cogitationibus“ (*παρέδωκαν αὐτοὺς εἰς τὸν ἀδόκιμον αὐτῶν νόον.*) Hactenus litterae patriarcharum. ⁹⁾ — Eadem schismatis notio in antiqua pentarchiae doctrina latet.

Theologi orthodoxi schisma inter orientalem et occidentalem ecclesiam a haeresi distinguere non possunt. Βέλ-ja ev immo hanc distinctionem damnat, dicens methodum catholicam, essentialem fidei consensum asserentem, periculosam esse orientis christianis (133). Schisma in abstracto theoretice distinguunt quidem a haeresi, attamen nonnulli nec abstractam distinctionem recte percipiunt (Malinovskij 500; Filaret Cern. II 232).

Multi recentissimi theologi orientales a litteris patriarcharum orientali-um et ab aliis theologis discrepant, docentes doctrinam de ecclesiae constitutione gravissimum

⁸⁾ Vide AAV 1919, 266 s.

⁹⁾ Mansi 40, 386. 387.

esse „errorem Latinum“. Systema catholicum errorem (haeresim) contra dogma de ecclesiae constitutione, dominandi studium Romanorum pontificum potissimam schismatis causam dicunt. Ita plerique historici Russi recentiores atque multi Graeci (supra II n. 13), tota schola Homjakovi et nonnulli dogmatici (Siljvester IV 333—347; Filaret Čern. II 232). Homjakov eiusque sectatores (protoierej Lebedev, quem laudat Akvilonov; ep. Antonij Volinskij, Vl. Troickij, Kolemin e. a.), ecclesiam catholicam haeresi de constitutione ecclesiae doctrinam christianam depravasse atque non solum singulis dogmatibus, sed etiam toto spiritu ab ecclesia orientali discrepare dicunt. Ipse Solovjev usque ad a. 1883 ideis Homjakovi adhaerebat.¹⁰⁾ Mitiores theologi (Filaret Mosk., Plato metr. Kijov., Maljcev, Světlov, professor Lebedev) ecclesiam catholicam haeresis propriae dictae (de ecclesiae constitutione) accusare non audent, quia nullum concilium oecumenicum catholicos damnavit. Causam cum Filareto „iudicio ecclesiae universalis relinquunt, catholicos Dei misericordiae commendant.“¹¹⁾ Světlov catholicam doctrinam de ecclesia gravissimum quidem putat „errorem practicum, canonicum“ a historia damnatum, gravissimum atque unicum unionis impedimentum, attamen non haeresim proprie dictam.¹²⁾ Nonnulli cum Světlov „latitudinarismo“ favent, ecclesiam catholicam, orthodoxam, anglicanam (protestanticam) ramos verae Christi ecclesiae declarantes.¹³⁾ Hic „latitudinarismus“ cum doctrina de Christo, unico ecclesiae capite cohaeret.

Theoriae Byzantinae, unitatis notionem unionique studium obscurantes, tempore Photii ad unitatem scindendam

¹⁰⁾ Sočinenija III 161 s.

¹¹⁾ Apud Světlov (Gdě v. cerkov' pg. 40-44), qui integrum librum de hac quaestione conscripsit.

¹²⁾ Hrist. věroučenie I 199 s.

¹³⁾ Iam **Metrophanes Kritopoulos** (a. 1625) scripsit: Ecclesia est, ut nonnulli volunt, congregatio omnium eorum, qui praedicationi evangelii quocumque modo credunt, orthodoxorum inquam et haeticorum (Kimmel II 100) Světlov, Hrist. věroučenie I 209-211; 223-226.

nondum sufficebant, vivis adhuc primatus unitatisque traditionibus. Dogmaticis itaque criminationibus schisma superstructum est. Post diuturnum denuo schisma, traditionibus usus doctrinaeque de ecclesiae constitutione interruptus, hodie iam orthodoxi seminaristae -- ut Světlov¹⁴⁾ dicit -- didicerunt, illud Filioque veram schismatis causam non fuisse. Sic conditiones, temporum decursu mutatae, orientalis theologiae rationem mutaverunt. Orthodoxi, dogmatum novitates *καινοτομίας* catholicis obicientes, demonstrare debent, ecclesias orientales autocephalas doctrinas dogmaticas de ecclesiae constitutione et unitate aequae septem conciliorum traditiones immutatas servasse.

¹⁴⁾ Gdč v. cerkov' 56.

De capite ecclesiae.

1. Status quaestionis. 2. Historia termini. Doctrina s. Pauli, liturgiae, ss. patrum et scriptorum Graecorum usque ad saec. XII. 3. Libri symbolici. 4. Theologi recentiores. 5. Argumenta theologiae orientalis pro thesi: Christum unicum esse ecclesiae caput. 6. Doctrina catholica de capite ecclesiae. 7. Doctrina catholica probatur atque ad orientalium argumenta respondetur. 8. Doctrina catholica a Th. Spačil exposita. 9. Conclusio.

1. Theologia orientalis recentior communiter Christum unicum esse caput ecclesiae docet; ideo falsam esse doctrinam catholicam de Romano pontifice, capite visibili ecclesiae. Immo nonnulli auctores eo progressi sunt, ut contendant doctrina catholica de primatu Romani pontificis Christum ex ecclesia ita excludi, sicut doctrina orthodoxa de Christo capite primatus Romani pontificis excludatur.

Terminus *caput* duplicem significationem habere potest: a) propriam, b) metaphoricam, translata. Rex, dux, praeses metaphorice dicitur caput regni, exercitus, societatis propter vincula moralia, quibus cives, milites, membra societatis cum praeside (duce rege) coniunguntur; subditi non dicuntur membra ducis, nec civitas dicitur corpus regis. Christus autem est caput ecclesiae non solum sensu translato, sed etiam sensu magis proprio per unionem vere realem, intimam, quasi — physicam cum fidelibus, qui personae integrae et individuae permanentes, membra (palmites) fiunt Christi (vitis), ita ut ecclesia sit corpus Christi, non quidem naturale physicum, nec solum morale, sed mysticum, medias partes tenens inter corpus physicum et morale. Romanus pontifex econtra est caput ecclesiae solum sensu translato, sicut dux est caput exercitus vel princeps caput civitatis; fideles non sunt membra pontificis Romani.

Secundum doctrinam catholicam ergo multiplex est distinctio inter supremam potestatem Christi et pontificis Romani. Christus est caput ecclesiae primum, sensu magis proprio, attamen invisibile; caput unicum principale ecclesiae, quatenus ecclesia est corpus visibile, et unicum caput simpliciter (exclusive) corporis mystici ecclesiae, quatenus

est gratiis invisibilibus ac vita supernaturali plena (Straub II 883). Romanus pontifex econtra est caput ecclesiae sensu translato (moralis), visibile, potestate a Christo participata (vicaria). Romanus pontifex ergo minus proprie quam Christus dicitur caput ecclesiae.

In multis linguis *caput* sensu translato etiam externa forma distinguitur a capite sensu proprio (pohlavar, chef, Oberhaupt, hlava, tête, Haupt). In lingua Latina haec distinctio exprimi non potest. Theologia Latina et Christum et papam caput ecclesiae dicit, significatione tamen diversa.

Theologi orientales, contra primatum pugnantes, saepe ad verba theologiae Latinae magis attendunt quam ad sensum. Ideo non inutile erit de historia huius termini quaedam dicere.

2. S. Paulus ecclesiam saepe corpori humano comparat, Christum huius corporis caput dicens. Quae mystica loquendi ratio apud ss. patres non raro occurrit. Liturgia et patres Graeci s. Petri supremam in ecclesia potestatem saepe diserte pronuntiant; Petrus ἀρχηγός, κορυφαίος, κορυφαύτατος, πρόεδρος etc dicitur. Terminus κεφαλή pro Petro rarius adhibetur.

In liturgia Graeca Petrus dicitur κεφαλή της φρατρίας (Nilles I 193). Leo M. dicitur „glava pravoslavnyja cerkve“ (Sticheron ad vespas 17. febr.; Marković, Slaveni i p. I 193.) Gregorius Nyss. s. Petrum appellat κεφαλή τῶν ἀποστόλων (PG 46, 733); Joannes Chrysostomus: κεφαλή της φρατρίας ἐκείνης (ed. Montfaucon, t. VI 282); Joannes Damascenus: κεφαλή τοῦ χοροῦ τῶν ἀποστόλων (PG 96, 132).

In concilio Ephesino Philippus, legatus sedis apostolicae, patres concilii laudat, „quod sancta membra... sancto capiti vos adiunxeritis“ (Mansi 4, 1290). Patres concilii Chalcedonensis in epistola synodica ad Leonem M. scribunt: „Quibus (nobis) tu quidem sicut membris caput praeeras“ (Mansi 6, 147), „sicuti nos capiti in bonis adiecimus consonantiam“ (Mansi 6, 154).

Postquam theoria de pentarchia patriarcharum invaluit, pontifex Romanus non iam simpliciter caput ecclesiae dice-

batur, sed primum caput ecclesiae. caput capitum *πρωτίστη ἡμῶν ἀποστολική κεφαλή; τῶν ἔλων κεφαλῶν κεφαλή;* Theod. Stud. (PG 99, 1025. 1017). Secundum ideas pentarchiae papa non est caput, quod corpori ecclesiae visibili praeest, sed solum visus (oculus), nobilissimus quinque sensuum — patriarcharum (supra tract. II, n. 11). Theoria pentarchiae notionem ecclesiae visibilis obscurabat, corpus visibile a corpore mystico parum distinguebat, Christum unicum esse ecclesiae caput innuebat. Petrus, patriarcha Antiochenus, saeculo XI. implicite docuit, Christum esse unicum caput ecclesiae universalis, iure divino in quinque patriarchatus¹⁾ partitae (supra tract. II n. 16; cf. Dict. de Théol. I 1408). Nilus Doxopatrius (medio saec. XII.) docet: „Cum perfectum ecclesiae corpus esse oportebat, cuius unum caput (*μία κεφαλή*) Christus, singula vero corpora quinque sensibus gubernantur, et non quattuor, propterea ita disposuit Spiritus sanctus, ut quinque essent patriarchatus, qui unum corpus efficiunt et unam ecclesiam, sensuum vicem praestantibus quinque patriarchatibus“ (PG 132. 1097). Balsamon patriarchas Dei iure ecclesiae universae capita esse docet, ad instar quinque sensuum capitibus unius, Christi (PG 138, 1016.), vicarios Christi Dei nostri (1021), unius capitibus universi corporis, sanctarum ecclesiarum Dei (1027).

Theoria pentarchiae itaque viam sternebat hodiernae doctrinae orientali de Christo, unico, exclusivo capite monarchico ecclesiae. Scriptores Graeci saec. XI. et XII. per doctrinam de Christo capite quinque patriarcharum implicite excludebant Romanum primatum iurisdictionis. Post saec. XV. demum exulta est doctrina de Christo unico capite ecclesiae, directe diserteque excludens primatum Romanum.

¹⁾ Corpus Christi, fidelium ecclesia in diversis gentibus velut membris cooptatum atque tamquam a quinque sensibus, a magnis sedibus, quas dixi, administratum per unum regitur caput, ipsum Christum. Et quemadmodum praeter quinque sensus alius sensus non extat, ita neque praeter quinque patriarchas alium patriarcham esse quisquam concedet. Itaque ab istis quinque sedibus, quae vicem gerunt sensuum in Christi corpore. cuncta membra... ac per loca dispersi episcopatus disponuntur et Deo decenter diriguntur, velut in uno capite Christo vero Deo nostro per rectam unamque fidem apte coagmentati et ab illo ducti. Will 211 s.

3. Doctrina de Christo unico capite ecclesiae diserte docetur in libris symbolicis (qui dicuntur) ecclesiae orientalis; in *Confessione orthodoxa Ὁρθόδοξος ἐμολογία* Petri Mogilae (1640), in *Confessione Dosithei* (Synodus Hierosolymitana 1672), in *Catechismo Filareti Moskovensis*.

Confessio orthodoxa (P. Mogilae) docet (p. I, q. 85): „Nullum aliud ecclesiae fundamentum esse nisi Christum solum secundum verba apostoli (1. Cor. 3, 11) . . . Non enim super mortales homines, sed super semetipsum et divinam doctrinam suam ecclesiam aedificavit Christus. Ad haec item ex hoc articulo docemur, Christum solum ecclesiae suae caput esse secundum doctrinam apostoli (Eph. 5, 23; Col. 1, 18) . . . Tametsi vero antistites in ecclesiis, quibus praesunt, capita earum dicuntur, sic illud tamen accipiendum, quod ipsi vicarii Christi in sua quisque provincia et particularia quaedam capita sint . . . Ita nimirum, ut Christus ipse pastorum princeps sit.“

Confessio Dosithei (canon 10.) diserte distinguit ecclesiam terrestrem ab ecclesia coelesti, doctrinam contrariam tamquam haeticam damnans. Nihilominus docet: „Huius autem catholicae ecclesiae (militantis) cum universim (καθόλου) ac perenniter caput esse mortalis homo non possit, caput est ipse Dominus noster Jesus Christus, et in eius gubernatione clavum ipse tenens hanc sanctorum patrum ministerio gubernat; ac singulis propterea ecclesiis . . . praepositos ac pastores, qui . . . verissime capitum instar illis praesint, episcopos Spiritus sanctus posuit, qui quidem in auctorem et consumatorem nostrae salutis adspiciant, ut ad eum hanc, quam ratione capitum impendunt, operam referant.“

Catechismus Filareti breviter repetit doctrinam utriusque Confessionis praecedentis.

4. Theologi orientales recentiores hanc librorum symbolicorum doctrinam secuti sunt eamque novis rationibus illustraverunt ac suppleverunt. Multi theologi doctrinam de Christo unico capite ecclesiae tam essentialem esse existimant, ut sine illa ecclesiam nec recte concipi nec definiri posse dicant. Haec doctrina continetur in systemate Homjakovi. Diserte eam evolverunt ac in systema redegerunt

protoiereus Lebedev et prof. E. Akvilonov, quos nonnulli alii theologi secuti sunt.

E. Akvilonov duos conscripsit libros de ecclesia. In primo libro (I.) demonstrare conatur, ecclesiam nec recte concipi nec definiri posse tanquam societatem. Conceptu societatis enim ecclesia separatur a Christo. Cuique societati humanae imperfectiones inhaerent, quae logice et bona fide transferuntur in conceptum ecclesiae, si cum conceptu societatis iungitur. Ita secundum Akvilonov corrupta est catholica notio ecclesiae; ecclesia catholica facta est regnum saeculare, ita ut iam non sit ecclesia sensu proprio. Theologia catholica, spiritu huius saeculi corrupta, secundum leges vitae terrestres iudicat de dogmatibus redemptionis ac iustificationis, vanum „iuridismum“ in mysteria fidei inferendo. Societas saecularis ab imperatore saeculari regi debet. Ita exorta est potestas papae (I. 78—123). Potestate papae Christus ex ecclesia visibili expellitur, ita ut ecclesia terrestris avellatur ab ecclesia coelesti, cuius caput est Christus (I 128).

Akvilonov contendit conceptum ecclesiae ut societatis contrarium esse s. scripturae et patribus. Archimandrita quidam Paulus (Pavel) autem in „Bratskoe Slovo“ (a. 1894) doctrinam Akvilonovi impugnat eamque minime orthodoxam immo doctrinae evangelicae et s. Pauli contrariam esse dicit. Akvilonov in „Hristianskoe Čtenie“ (1395 I 431—455) doctrinam suam defendit, dicens, eam esse solum tentamen scientificum, neminem obligans nec doctrinam catechismi negans. In altero opere (II) de ecclesia, quod quasi nova prioris operis editio est, Akvilonov demonstrare conatur definitionem: „ecclesia est corpus Christi“ omnium optimam esse atque orthodoxam de ecclesia doctrinam perfectissime exprimere. Ecclesiam nec cogitari posse sine Christo capite (II 116). Sicut enim Christus unum tantum habet corpus, ita corpus Christi unicum tantum caput habere potest. Ideo falsam esse doctrinam catholicam. Similiter doctrinam, regnum coelorum ab ecclesia non distinguentem, falsam esse docet (II 32—65). Nihilominus ecclesiam societatem esse concedit (II 65—67).

Akvilonov obiter tantum dicit, doctrina catholica de primatu Christum ex ecclesia expelli. Multo fusius ac vehementius opinionem hanc defendit protoiereus Lebedev. Latini -- sic docet Lebedev -- agnoscunt quidem Christum, invisibile caput ecclesiae, attamen, primatum episcopi Romani exaggerando, Christum ecclesiae caput obtegunt eumque negligunt ac ipsum redemptionis ordinem pervertunt. Lebedev Christum unicum esse caput ecclesiae docet; administrationem commisisse episcopis, ipsum autem unicum manere pastorem supremum ecclesiamque docere, sanctificare, gubernare. Mediantibus pastoribus Christus gratias in singulos fideles effundit ipsisque iungitur. Ad has gratias accipiendas atque ad unionem cum Christo consequendam necessaria est fides in Christum caput ecclesiae. Ideo doctrina de iustificatione ac salute aeterna (pg. 39--41). Hac doctrina relatio fidelium ad pastores atque ad Christum ordinatur; oves et pastores in Christum intendunt, pastores nomine ac spiritu Christi ecclesiam regunt, fideles spiritu Christi pastores audiunt (42--45). Christiani autem Latini credunt, papam esse vicarium Christi „sensu exclusivo“, quasi redemptorem visibilem. Latini non in Christum, sed in papam mentem intendunt; papa ipsis Christi vice fungitur, ac si Petrus ipsos redemisset. Putant quidem Latini, se credere in Christum, attamen „evacuati sunt a Christo“ (Galat. 5, 4).²⁾

Protoiereum Lebedev (prima editio 1887) ex parte sequuntur Malinovskij, Akvilonov, ep. Antonij Volinskij alique Homjakovi sectatores.

5. Libri symbolici ac theologi orientales omnia fere illa proferunt argumenta pro hac doctrina, quibus primatum Romani pontificis impugnant. Ita Confessio orthodoxa (Petri Mogilae) profert verba s. Pauli 1. Cor. 3, 11 (Fundamentum enim aliud nemo potest ponere, praeter id, quod positum est, quod est Christus Jesus). Eph. 2, 20 (Superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide, Christo Jesu) alludendo ad Mt. 16, 16--19 (Tu es Petrus et super hanc petram . . .) atque

²⁾ Lebedev 46-58.

ad 1. Petr 5, 4 (pastorum princeps): idem argumentum repetunt catechismus Filareti atque theologî recentiores. Haec atque similia argumenta praetermittendo, ad illa convertimur, quae doctrinam de Christo capite ecclesiae propius respiciunt.

a) Confessio Dosithei et post eam multi theologî orientales argumentantur Christum propterea unicum esse ecclesiae caput. „quia universim (καθόλου) ac perenniter caput (ecclesiae) mortalis homo esse non possit“; catechismus Filareti docet, „ecclesiae, omnibus saeculis duranti, necessarium esse caput sempiternum“; similiter multi theologî orientales recentiores.

Suškov (pg. 72—75; *Cerkovnoe predanie* 454 - 456) cum multis aliis docet, hominem mortalem non posse esse caput visibile universae ecclesiae, cum non possit videri in omnibus regionibus dissitis; hominem mortalem et imbecillum non posse vice fungî Christi Dei omnipotentis, qui ipse dixerit: „Sine me nihil potestis facere“ (Joan. 15, 5). Inutilis ergo esset (secundum Suškov) debilis visibilis Christi vicarius, qui sine Christo nihil facere posset. Ex alia parte doctrina de vicario Christi (secundum Suškov) continet doctrinam de absentia Christi, qui tamen promiserit se mansurum cum apostolis „omnibus diebus usque ad consummationem saeculi“ (Mt. 28, 20; e. a.) — Ecclesia usque ad finem mundi duratura non potest habere caput mortale, quod fraude decipi ac portis inferni vinci potest. Talis ecclesia caput mortale habere non potest, quod haeresi vinci (obezglavit) posset, sicut Honorius papa haeresi monothelica victus sit (Filaret Mosk. apud Akvilonov II 182).

b) Potissimum argumentum desumitur ex unitate (numerica) corporis Christi mystici. Corpus Christi unum ac unicum est, ergo etiam unicum caput habere potest (Akvilonov II, 40—43; Lebedev 23 e. a.). Hoc argumentum variis modis a theologis orientalibus profertur. Filaret Moskovensis ex hoc argumento celeberrimam illam deducit rationem contra primatum Romanum: „Ecclesia non est corpus episcopi Romani; episcopus Romanus nullo sensu caput ecclesiae est; ecclesia non potest esse biceps (dvoegla-

vaja).³⁾ Doctrina catholica de primatu Romano ex sententia Akvilonovi, Lebedevi, Malinovskii e. a. unitatem corporis Christi mystici scindit, veram ecclesiae ac redemptionis notionem corrumpit, Christum ex ecclesia excludit ecclesiamque in regnum saeculare mutat.

Capite visibili nexus inseparabilis inter Christum caput et ecclesiam rumperetur (Akvilonov II 36, 122 e. a.), ecclesia quasi cuneo a Christo separaretur (Lebedev 23), ecclesia visibilis a Christo atque ab ecclesia coelesti avelleretur (Akvilonov I 128, Malinovskij 475. 702 e. a.).

c) Confessio Dosithei damnavit doctrinam protestantiam, ecclesiam triumphantem a militante minime distinguentem, atque diserte definivit: „Nequaquam vero hanc, quae in via, cum ea, quae in patria est, ecclesiam confundimus“ (c. 10). Nihilominus multi theologi orthodoxi hanc distinctionem negligentem ex unitate ecclesiae triumphantis et militantis argumentantur Christum caput ecclesiae triumphantis, simul unicum ecclesiae militantis esse caput. Akvilonov (I 85—94; II 147 e. a.) diserte inculcat ecclesiam visibilem sine ecclesia coelesti non posse considerari utramque intime atque inseparabiliter iunctam esse. Malinovskij distinctionem utriusque ecclesiae (ex Confessione Dosithei) quidem agnoscit, attamen contra catholicos ecclesiam militantem a triumphante non nimis esse distinguendam docet, ita ut idem caput pro utraque ecclesia non sufficiat: catholicos distinctionem exaggerare, ut aliud caput (visibile) ecclesiae militanti necessarium esse probent (Malinovskij 475).

d) Ad haec argumenta roboranda Confessio orthodoxa (P. Mogilae) et theologi orientales saepissime provocant ad auctoritatem s. Pauli (Eph. 5, 23; Col. 1, 18 e. a.) et ss. patrum.

6. Catholica quoque theologia docet Christum unicum esse caput ecclesiae principale atque simpliciter unicum caput, quatenus ecclesia est corpus mysticum (supra n. 1). Ita exponuntur verba s. Pauli et ss. patrum, ad quos theologi orientales provocare solent. S. Paulus solum Christum caput

³⁾ Apud Akvilonov II 43.

ecclesiae explicite quidem memorat; non tamen negat, verum potius comprehendit et aliunde notum supponit vicarium caput visibile, quod ab ipso corpore visibili ecclesiae non excluditur sed exigitur (Straub II 883). S. Paulus et ss. patres ad internam ecclesiae rationem magis intendunt quam ad externam eiusdem constitutionem. Doctrina de ecclesiae constitutione praxi et traditione orali magis quam scriptis conservabatur. Similiter medio aevo doctrina de ecclesiae constitutione obiter tantum tractabatur. Recentiori demum tempore haec doctrina (contra protestantes) in systema redacta fusius tractatur.

Catholicus tractatus de ecclesia pars est theologiae fundamentalis vel apologeticae, quae theologiae dogmaticae proprie dictae fundamenta ponit. Ideo de externa praepriis ecclesiae constitutione disserit; de vita ecclesiae interna minus tractat, huius generis quaestiones theologiae dogmaticae relinquens. Theologi orientales econtra hodie adhuc de ecclesia in theologia dogmatica tractant, post tractatum de redemptione, ante (Makarij) vel post (Siljvester, Filaret Černigovskij, Malinovskij) tractatum de gratia. Theologia fundamentalis vel apologetica apud Russos de „vera“ religione“ tantum tractat, tractatum de ecclesia theologiae dogmaticae relinquens. Inde ex parte explicari potest, cur illi Russici theologi, qui Homjakovi vestigiis insistent, catholicae doctrinae de ecclesia aridum „iuridismum“ ac „mechanismum“ obiiciant.

Theologia catholica, de ecclesiae constitutione tractans, acriter distinguit ecclesiae animam a corpore ecclesiae, ecclesiam, quatenus est corpus Christi mysticum, ab ecclesia, quatenus est corpus visibile; attamen non separat utramque eiusdem ecclesiae partem. Theologi orientales econtra parum distinguunt visibilem ecclesiae partem ab invisibili, ecclesiam militantem a triumphante, caput mysticum invisibile a capite morali visibili. Hodierna conditione ecclesiae orientalis⁴⁾, universali visibili unitate carentis, coacti uni-

⁴⁾ Světlov diserte docet, theologiam conditionem veram (actualem) ecclesiae respicere debere; fatendum esse, ecclesiam universalem constitutione visibili ac unitate visibili carere; itaque ecclesiam universalem hac ratione invisibilem, spiritualem mysticamque esse (Hrist. věroučenie I 216).

tatis visibilis necessitatem rectamque eiusdem notionem negligunt, invisibili unitate sub Christo capite contenti.

7. Theologi orientales recentiores, ecclesiam militantem cum triumphante confundentes, contra catholicos arguunt idem sufficere caput pro ecclesia in coelis et in terra (supra n. 6 c.). Catholicos reprehendunt, quod nexum ecclesiae triumphantis et militantis negligant, cum potius ipsi negligant monitum confessionis Dosithei atque cum haereticis ecclesiam triumphantem cum militante confundant. Est tamen quaedam discrepantia in methodo. Catechismus Filareti (et post ipsum alii quoque) in articulo (9.) de ecclesia etiam de invocatione et intercessione sanctorum in coelis tractat, cum symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, articulo de „communione sanctorum“ carens, sequatur. Malinovskij tractatui de ecclesia inseruit totum tractatum de cultu sanctorum atque de precibus pro defunctis (pg. 586—700). Catholici has quaestiones atque hunc nexum inter utramque ecclesiam non negligunt, sed alio loco tractant.

Sectatores Homjakovi (Akvilonov, Lebedev e. a.) atque ipse Světlov, ecclesiae visibilem hierarchicamque constitutionem plus minusve negligentem ecclesiam universalem esse societatem spiritualem, ecclesiam amore magis quam auctoritate regi docent, unitatem ecclesiae universalis invisibilem esse et similia. Mirum non est hos theologos visibile caput ecclesiae negare atque visibilem et invisibilem ecclesiae partem confundere; mirandum vero est, quod alii quoque theologi visibile ecclesiae caput negant. Immo ipse celeberrimus iuris canonici peritus episcopus Nikodim Milaš docet: „Ecclesia est regnum spirituale, ideo solum caput spirituale habere potest.“⁵⁾ Arguentibus unum Christi corpus mysticum unum caput mysticum postulare, cum ecclesia non possit esse biceps, respondemus distinctione capitis visibilis et invisibilis, capitis primarii et vicarii; visibilis ecclesia caput visibile non excludit, sed immo exigit. Multi cum Filaret Moskv. caput proprie dictum confundunt cum capite metaphorico; ecclesia certe non est corpus Romani episcopi, sicut nec cives vel milites

⁵⁾ Crkveno pravo 220.

regis vel ducis membra sunt, tamen dux (rex) caput dicitur exercitus (regni). Ceterum ad hanc confusionem vitandam utile erit, caput sensu metaphorico a capite proprie dicto etiam verbo distinguere, sicuti in multis linguis distingui solet (supra n. 1 et 6).

Ad omnia haec orientalium argumenta demonstratione indirecta responderi potest. Theologia orientalis arguit Christum unicum esse ecclesiae caput; simul autem docet ecclesiam a suprema atque infallibili potestate collegi episcoporum gubernari. Confessio orthodoxa (p. I, q. 85), accurata distinctione docet episcopos esse vicarios (τοποτηρηταί) Christi, capita vicaria et particularia; Christum esse ecclesiae fundamentum simpliciter et primario (ἀπλῶς καὶ πρώτως), apostolos vero fundamentum secundum quid et secundarium (κατὰ τι καὶ δεύτερον). Similiter docet confessio Dosithei (c. 10) atque omnes fere theologi orientales. Atqui haec duo: praeter Christum omnino nullum esse fundamentum vel caput ecclesiae, et esse praeter Christum caput ecclesiae aliquid alterum, collegium nempe episcoporum, qui sint capita ecclesiarum atque Christi vicarii, aperte contradictoria sunt. Si episcopi sunt vicarii Christi, si praeter caput primum conceditur secundaria suprema auctoritas collegii episcoporum, si capita vicaria visibilia ideo exiguntur, ut ecclesiarum particularium unitas servetur, certe multo magis requiritur caput visibile, ut unitas servetur in ecclesia universa. Theologi orientales controversiam totam aptius eo revocarent, utrum solum collegium episcoporum supremam haberet potestatem in ecclesia, an supremam potestatem iure divino haberet collegium episcoporum simul cum successore s. Petri, visibili capite collegii episcoporum atque ecclesiae universae (Straub II 882).

Argumentationem nostram theologi orientales effugere conantur rationibus supra allatis (n. 5 a), falso supponentes doctrina catholica Christum ex ecclesia excludi. At etiam secundum doctrinam catholicam Christus usque ad finem mundi in ecclesia est cum Romano pontifice et cum episcopis. Petrus in successoribus moraliter vivit, quamquam physice mortuus est, sicut collegium apostolorum moraliter vivit in collegio episcoporum saeculi II. atque hoc collegium

in collegio episcoporum saec. III. etc. Verum est Romanum pontificem non esse omnipraesentem, tamen varia existunt media, quibus auctoritas ducis (regis, papae) illis quoque manifestari potest, qui ducem (regem, papam) oculis non vident. — Obiectio Filareti, papam fraude decipi et portis inferni vinci posse, si verum diceret, eodem modo de collegio episcoporum valeret; infallibilitas et indefectibilitas ecclesiae periret.

Confessio Dosithei implicite addit rationem, cur episcopi possint esse vicarii Christi: „Episcopus (enim) Spiritus sanctus posuit, qui quidem in auctorem et consummatorem nostrae salutis adspiciant, et ad eum hanc, quam pro ratione capitum impendunt operam referant“ (c. 10). Protoierus Lebedev explicite docet episcopos vere esse vicarios Christi, quia episcopi continuo in Christum caput et supremum pastorem intendant, omnia auctoritate et spiritu Christi supremi pastoris agant (pg. 41—44). Papam autem quasi alterum Christum, quasi redemptorem visibilem regere ecclesiam, negligendo atque excludendo Christum (47—49).

Ad haec respondemus, omnes illas rationes, ob quas Dositheus et Lebedev episcopos veros Christi vicarios dicunt, in Romano quoque episcopo adesse. Suprema in ecclesia potestas non tollit relationem ad Christum. Romanus pontifex non secus atque episcopi persuasum habet, se a Christo accepisse potestatem, Christum esse invisibile caput et supremum pastorem ecclesiae. Romanus quoque episcopus in Christum intendit, cuius spiritu et auctoritate omnia agere, ad quem omnia referre debet. Si ergo episcopi Christi vicarii merito dicuntur, etiam, papa Christi vicarius dici et esse potest.

8. Ex theologis catholicis A. Straub (II 881—884) ad argumenta theologorum orientalium acute respondet. Profundius atque dilucidius de hac quaestione recentissime tractavit Th. Spáčil, Instituti Orientalis (Romae) professor. Ex documentis theologiae orientalis *Confessionem orthodoxam* (P. Mogilae) et theologiam dogmaticam *N. Malinovskij* tantum commemorat; doctrinam autem catholicam

omni ex parte uberrime exponit.⁶⁾ Eius dissertatione supra uti non potui, cum post tractationem meam absolutam in lucem edita sit. Ideo eiusdem conclusiones (pg. 172—176) supplementi instar hic pono (quibusdam omissis):

a) Ecclesia corpus Christi nominatur, quatenus est *societas formaliter supernaturalis*, et Christus dicitur caput eius, *quatenus totius vitae supernaturalis est ultimus fons et principium*.

b) Per hanc affirmationem *nullo modo excluditur posse esse in ordine visibilis hierarchiae quendam*, cui suprema iurisdictio competit et qui hoc latiore sensu *caput Ecclesiae* dicitur, immo talem supremam visibilem auctoritatem in Ecclesia debere esse, ex conceptu Ecclesiae ut verae et visibilis societatis religiosae ita evidenter sequitur, *ut ab ipsis orientis dissidentibus nequaquam negetur*, et solum haec summa auctoritas ab ipsis non in *una persona*, sed in *coetu omnium episcoporum* vel in concilio universali reponatur.

Qua ratione tamen iam proprie fundamentum difficultatis, quam ex doctrina de corpore mystico contra primatum faciunt, ipsi subruunt. Si enim nulla repugnantia invenitur in eo, ut Ecclesia, quae ut societas supernaturalis habet Christum caput tamquam eum, qui totius vitae supernaturalis est fons, simul habeat aliquam auctoritatem supremam in ordine visibilis hierarchiae, iam nulla etiam repugnantia apparet dari praeter caput Christum aliud caput visibile in summo vertice hierarchiae, i. e. summum Pontificem. — Non esse talem potestatem supremam penes Pontificem igitur solummodo a posteriori ab adversariis posset probari, si ostenderent ex *fontibus positivis* constitutionem Ecclesiae iuxta Christi Domini voluntatem debere et inde a primis temporibus fuisse oligarchicam non monarchicam.

c) Responsio nostra, quam igitur difficultati contra primatum Pontificis propositae damus, est: *Christus est caput Ecclesiae sensu pleno et proprio, quatenus Ecclesia ut societas formaliter supernaturalis est et Christus fons totius vitae supernaturalis; Pontifex est caput Ecclesiae sensu mi-*

⁶⁾ P. Th. Spáčil, Christus caput corporis mystici ecclesiae (Bersarione a. 24, 1920. pg. 147-176).

nus proprio; quatenus scil. in ordine visibilis hierarchiae supremum locum obtinet, supremam iurisdictionem his in terris in universam Ecclesiam habet. — Quae responsio quoad rem cum illa quidem coincidere videtur, iuxta quam dicitur Christus Caput invisibile, Pontifex caput visibile, eo tamen differt, quod ratio distinctionis utriusque capitis non indicatur aliquid accidentale et externum (*videri vel non videri*), sed ipsa formalis differentia relationis capitis ad Ecclesiam in definitione ponitur.

d) Restat tamen adhuc explicandum, quo sensu Pontifex *caput vicarium Christi* dici possit et debeat.

Certe cum Christus ex dictis caput Ecclesiae sit, in quantum omnium gratiarum et totius vitae supernaturalis sit fons, quo sensu eius vicarius omnis ille dici potest, quo Christus in distributione gratiarum tamquam instrumento utitur. Omnis itaque episcopus, quicumque sacerdos, clericus immo et laicus baptizans, quicumque in Ecclesia sive charismatis praeditus sive charismatis in aliis vitam supernaturalem auget eiusque gratias communicat, Christi vicarius est. Ad dona supernaturalia in Ecclesia certe etiam ipsa iurdictio cum magisterio et omnia dona ab hac potestate et per ipsam communicata pertinent. Quam potestatem praecise Pontifex supremo in gradu et in tota plenitudine in Ecclesia obtinet. Insuper nulla gratia in Ecclesia donatur et distribuitur sine relatione et respectu ad Ecclesiae potestatem, praesertim ad eius magisterium, cuius est e. gr. etiam supra ipsas gratias gratis datas vigilare, eas examinare et probare. Ille igitur, qui hanc potestatem et hoc magisterium supremo gradu obtinet, merito vicarius Christi capitis corporis mystici vocatur.

Sed *insuper* bene Romanum Pontificem vicarium Christi vocare possumus, etiamsi in linea visibilis ordinis hierarchiae ecclesiasticae consistimus . . . , quatenus *omnis iurisdictionis potestas*, quae in capite Ecclesiae his in terris habetur, *derivatur a Christo*, in quo tota eius plenitudo invenitur; et quidem derivatur non mediate tantum, sicuti omnis potestas, etiam mere humana, a Deo descendit, sed *immediate*.

In Christo esse plenitudinem omnis iurisdictionis, quam his in terris Ecclesia eius possidet et exercet, manifeste iam ex s. Scriptura deducitur. Vocatur enim Christus saepe *pastor* et fideles *oves*; item pluribus in locis nomine *petrae* vel *lapidis angularis* seu *fundamenti* significatur.

Hanc suam iurisdictionem Christum Dominum Petro eiusque successoribus comisisse ex omnibus textibus s. Scripturae et traditionis, quibus primatus veritas ostendi solet, clare probatur. Romanus Pontifex igitur eadem potestate ornatur, quam ipse Christus in plenitudine tota primario habet. — Insuper derivatur iurdictio Papae *immediate* a Christo Domino. Divinus Ecclesiae fundator non solum modum regiminis monarchicum in Ecclesia ipse determinavit, non solum primum Pontificem Petrum ipse constituit, sed vere omni Pontifici potestatem immediate confert, cum papalem potestatem a se immediate atque in individuo institutam alligavit determinato alicui titulo videlicet canonicae designationi in successorem s. Petri. Hanc vicariam potestatem Pontificis pulcherrime exhibet s. Leo M., primatus pontificii strenuus assertor: „De toto mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocationi et omnibus apostolis cunctisque Ecclesiae Patribus praepsonatur: ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus . . . Ego fundamentum (dicit Christus), praeter quod nemo aliud potest ponere; tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia“ (Sermo 4, c. 2, PL 54, 149).

Ex dictis etiam sequitur *nullum esse inconueniens duo* capita in Ecclesia dici et esse.

Primo quidem quia Christus dicitur proprie caput in ordine internae vitae supernaturalis Ecclesiae, Pontifex in ordine hierarchiae visibilis; *secundo* autem, quia ubi etiam in ordine hierarchiae visibilis Christus caput primum, Pontifex caput secundarium et vicarium esse dicitur, iam caput sat lato sensu, de auctoritate scilicet accipitur. In hac acceptione autem ita parum repugnat dari duo capita, unum

subordinatam alteri, sicut non repugnat dari in coetu aliquo duplicem auctoritatem, unam alteri subordinatam.

Quod iterum ipsi dissidentes orientis concedere coguntur, cum pro singulis ecclesiis particularibus episcopos monarchicos pastores ordinarios admittunt, qui ut capita subordinata potestatem iurisdictionis duce Christo capita supremo exercent. — Hucusque Spáčil.

9. Doctrinae ac contentiones Byzantinae constitutionis ecclesiasticae notionem olim obscurabant. Hodie vero theologia orientalis sacrae Scripturae ac traditionis de suprema Petri eiusque successorum potestate testimonia argumentis aprioristicis obscurare ac enervare studet. Theologi orientales recentiores, episcopos Christi vicarios esse ac in ecclesia regenda Christi vices gerere concedunt, attamen doctrinam catholicam de pontifice Romano, Christi, invisibilis ecclesiae capitis, vicario conceptui ecclesiae ac ipsi Christo, ecclesiae capiti, contrariam esse docent. Quaestionem de primatus ecclesiae institutione argumentis aprioristicis solvi non posse, satis patet. Nec hucusque demonstratum est corpus ecclesiae visibile potestate collegiali episcoporum aptius quam uno visibili capite, episcopis cooperantibus, regi posse, vel congruentius esse, ut Christus, monarchicum ecclesiae caput invisibile, in ecclesia visibili collegiales solum vicarios habeat.

In doctrina de patriarcharum pentarchia doctrina de Christo unico ecclesiae capite monarchico olim latebat. Hodie post schisma diuturnum atque ecclesiae orientis in ecclesias nationales autocephalas scissionem, notio visibilis monarchici regiminis ecclesiae doctrinis Byzantinis iam ita obscurata est, ut multi theologi orientales monarchicam ecclesiae potestatem supremam visibilem vix concipere possint. Theologia orientalis communiter docet Christum unicum esse ecclesiae caput monarchicum, omnes episcopos iure divino aequales esse, consensum ac concilium episcoporum (oecumenicum) unicam esse supremam visibilem ecclesiae potestatem. Quae doctrina cum doctrina de invisibili ecclesiae unitate cohaeret. Ecclesia orientalis, visibili unitate destituta, ad doctrinam de Christo unico unitatis centro invisibili confugit.

Scholia Slavica de primatu ecclesiae.

1. Veteroslavica versio nomocanonis. 2. Additamentum de privilegiis patriarchae Cpolitani. Scholia Slavica. 3. De origine scholiorum Slav. 4. Scholia saec. VIII. exarata, a s. Methodio in hodiernam formam redacta. 5. Styli et doctrinae affinitas cum Slav. Vita Methodii. 6. Fontes scholiorum: a) Epistolae et instructio Leonis M. 7. b) Theologiae Antiochenae traditio. 8. De pentarchia. Traditio orientis cum Romana consentiens. 9. Conclusio. - Sequitur textus Veteroslavicus cum versione Latina.

In libris scriptorum Graecorum christianorum multa inveniuntur testimonia monachorum Graecorum, traditiones orientis de apostolica Romani primatus origine contra ideas canonis 28. Chalcedonensis strenue defendentium. Attamen nullum in litteris Graecis repertum est documentum, doctrinas Byzantinas de primatu directe contentioseque (polemice) oppugnans. Unicum documentum directam operantque theologiae monasticae exhibens pugnam contra Byzantinas doctrinas de primatu sunt duo scholia Veteroslavica 28. canonis Chalcedonensis, in duobus codicibus Slavicae versionis nomocanonis Byzantini reperta. Quae scholia s. Methodio Slavorum apostolo tribuuntur.

1. Tempore ss. Cyrilli et Methodii in ecclesia Graeca duae canonum collectiones in usu erant, collectio (συναγωγή) 50 titulorum Joannis Scholastici (presbyteri Antiocheni, a. 565—578 patriarchae Cpolitani) et σύνταγμα 14 titulorum. Nomocanon (σύνταγμα) 14 titulorum ante concilium Trullanum compositus, deinde auctus est additis canonibus concilii Trullani (692) et II. Nicaeni (787); denique a Photio in novam formam redactus est (883), unde nomocanon Photii dicitur.

Vita Slavica (Pannonica) s. Methodii narrat (c. 15) s. Methodium ultimo aetatis suae anno nomocanonem in linguam Slavicam vertisse. Rerum Slavicarum periti s. Methodio versionem nomocanonis Joannis Scholastici communiter tribuunt.¹⁾ Antiquissimus huius versionis codex (Rum-

¹⁾ Jagić 83; Golubinskij I 645-647; A. Pavlov, Pervo-načalnyj slav. nomokanon (Kazan' 1869) 23.

jancovskij, saec. XIII.) vestigia prodit originis Moraviae tempore s. Methodii.²⁾ Praeterea saec. IX. exeunte in Bulgaria nomocanon 14 titularum redactionis antiquioris (ante Photium) in linguam Slavicam versus est. Apud Slavos utriusque nomocanonis versio Slavica usque ad saec. XIII. in usu erat. Slavica canonum collectio „Kormčaja Kniga“ dicitur. Saeculo XIII. demum in Russia versio nomocanonis Photiani in usum venit.

2. Nomocanoni Joannis Scholastici et nomocanoni 14 titularum ante Photium plura addebantur supplementa. Duo codices Slavicae versionis nomocanonis 14 titularum (monasterii Solovec, saec. XV., n. 413, et monasterii Troickaja Sergieva Lavra, saec. XVI., n. 207) continent supplementum „O strojenii prtaago prěstola Konstantina grada“ (de privilegiis sanctissimi throni Constantini urbis.) A. Pavlov textum Graecum huius capituli reperit in codice nomocanonis Joannis Scholastici (50 titularum), qui (codex XII. saec.) in bibliotheca Florentina Medicea Laurentiana asservatur. Ex internis quoque rationibus liquet hoc supplementum cohaerere cum nomocanone J. Scholastici. Fragmentum 17. canonis Chalcedonensis in hoc supplemento inscribitur $\kappa\acute{\alpha}\nu\omega\nu\ \iota\zeta'\ \tau\acute{\iota}\tau.\ \beta'$ Quae citatio implicita diserte demonstrat supplementum additum esse nomocanoni J. Scholastici. Canon 17. Chalcedonensis enim in collectione J. Scholastici revera affertur in titulo II.

Textum Graecum et Slavicum publicavit A. Pavlov.³⁾ Canon 28. Chalcedonensis in ipsum nomocanonem ante Photium non est receptus; in hoc supplemento addebatur nomocanoni simul cum fragmentis canonum 9. et 17. eiusdem concilii atque fragmentis illarum legum Justiniani, quae patriarchae Cpolitano propter civilem urbis eminentiam privilegia tribuunt ecclesiastica. Canonem 28. sequitur scholion explicans ecclesiam Cpolitamam in canone propterea secundo loco poni, quia tunc Roma adhuc „regnaret“; nunc vero una cum imperio primatum quoque ecclesiae Cpolim tran-

²⁾ Jagič 84; Golubinskij 646; A. J. Sobolevskij in Sbornik imp. akademii t. 88 (Ptb 1910), nr. 3, pg. 140-143.

³⁾ Vizantijskij Vremennik 1897. pg. 143-154.

latum esse. In versione Slavica sequuntur duo scholia, in textu Graeco non contenta, contra ipsum canonem scholiumque Graecum arguentia primatum Romani episcopi ab ipso J. Christo s. Petro eiusque successoribus esse collatum; primatum ergo immutabilem esse, neque a rationibus politicis pendere. Pavlov concludit (pg. 144) supplementum hoc ante a. 732. congestum atque nomocanoni additum esse. Scholion enim Graecum, fragmento legum Justiniani additum (pg. 153), affirmat Illyricum (quod a. 732. vi avulsum est a patriarchatu Romano) Romanae sedi subesse.

Pavlov certum habet duo scholia Slavica a s. Methodio huius capituli versioni inserta esse. S. Methodius enim vertit nomocanonem Joannis Scholastici simul cum supplemento de privilegiis patriarchae Cpolitani. Hoc supposito facile explicatur, quomodo versioni Slavicae inserta sint duo scholia, contradicentia eiusdem capituli argumento. S. Methodius a papa episcopus consecratus Romano episcopo tanquam successori s. Petri fidem iurare debuit (p. 146). Per se patet s. Methodium hoc iuramento doctrinae Byzantinae de aequalitate patriarchae Cpolitani cum episcopo Romano renuntiasse. Aliter „horum scholiorum Graecae originis, sed papistici (!) argumenti in lingua Slavica existentiam eorumque insertionem in nomocanonem primum Slavicum explicari non posse“ (p. 147).

Nunc quidem hoc supplementum in duobus tantum slavice codicibus nomocanonis 14 titularum, non vero in codicibus Slavici nomocanonis J. Scholastici occurrit, quod mirum non est, cum alia quoque supplementa huius nomocanonis in codices Slavici nomocanonis 14 titularum translata sint. Hucusque A. Pavlov. Quibus nonnulla addenda mihi videntur.

3. Pavlov scholia Slavica originis Graecae esse dicit, de ipso auctore non disputat, s. Methodium auctorem esse supponens. Jugie⁴⁾ explicite probare conatur s. Metho-

⁴⁾ Le plus ancien recueil canonique slave et la primauté du pape (Ex Bessarione 1918) 8 s. -- P. Jugie dicit hoc textum esse professionem fidei et quasi testamentum s. Methodii, quinque menses ante ipsius obitum conscriptum (pg. 10).

dium ipsum esse sensu proprio auctorem horum scholiorum; propterea negat archetypum Graecum atque contendit s. Methodium scholia lingua Slavica scripsisse. Attamen quaestio de auctore per se non pendet ex quaestione de lingua archetypi. Methodius enim scholia lingua Graeca primitus scribere potuit, quod valde probabile videtur.

Scholia Slavica manifeste redolent archetypum Graecum, ergo certe e sermone Graeco translata sunt. Item certum est scholia haec origine distare a ceteris eiusdem capituli partibus, quamquam iam initio in versione Slavica extiterunt.

Rationibus grammaticis liquet scholia Slavica ab initio iam fuisse in huius capituli versione Slavica. Formae grammaticae eadem sunt ac in ceteris partibus. Termini rariores scholiorum in aliis quoque supplementi partibus occurrunt, E. g. čistitel' (ἱερέυς) dvověrie (ἀμφιβολία) stroenie (προνόμιον) Ἀμφιβολία in scholio Slavico primo apte exprimitur voce dvověrie (ambiguitas, duplex fides),⁵⁾ in 1. fragmento e legibus Justiniani (εἰ περὶ τινος ἀμφιβόλουσιν) autem solum *dis-sentire, controversiam habere, litigare* significare potest, quod verbo dvověrstvujut minime exprimitur. Interpres Slavicus idem vocabulum Graecum eodem vocabulo Slavico vertit, non attendens ad significationem diversam. Similiter eodem vocabulo Slavico (stroenie) reddidit voces ac significationes Graecas diversas: διοίκησις (can. 9.), pronómiον (titulus, schol. Slav. II.). Prima significatio vocabuli *stroenie* in lingua Veteroslavica saepe recurrit, altera (προνόμιον = privilegium) vero minime apte exprimitur. Scholia Slavica ergo e Sermone Graeco translata sunt ab eodem interprete, qui ceteras additamenti partes vertit.

Textus Slavicus similiter ac ceteri textus Veteroslavici a Russis librariis mutatus est, nonnullis servatis formis antiquioribus (papež, variti). Forma Moravica papež (forma Serbica-Bulgarica-Russica: papa) originem Moravicam et aetatem s. Methodii innuit.

⁵⁾ In textu Graeco epistolarum Leonis M. ad Anatolium et ad Marcianum terminus Latinus ambitio vertitur „latinismo“ ἀμβιτιω. ἀμβιτιόνος, ἀμβιτιόνι. Interpres Slavicus forsitan hunc terminum in textu Graeco invenit eumque (cum ἀμφιβολία confundens) voce dvověrie vertit.

4. Caput de privilegiis patriarchae Cpolitani iam saec. VIII. ineunte (secundum Pavlov) nomocanoni additum est. Eodem saeculo monachi Graeci traditiones orientis de cultu imaginum atque de primatu Romani episcopi strenue defendebant contra patriarchas imperatoresque Cpolitanos. Supponi non potest monachos in suis scholis silentio tolerasse huius capituli doctrinam Byzantinam de primatu Cpolitano. Scholia de divina Romani primatus origine probabiliter saeculo VIII. exeunte iam scripta atque inserta sunt nonnullis nomocanonis exemplaribus, quae in monasteriis adhibebantur.

Scholia Slavica accurate describunt historiam 28. canonis Chalcedonensis. Contra ambitionem Cpolitani Leonis M. inhaerendo provocant ad „terminos, quos verae fidei praedicatores posuerunt“ (conc. Nicaenum). Apostolica divinaque origo atque immutabilitas primatus Romani acute defenditur. Relatio Romani episcopi ad concilia accurate concinneque determinatur. In ipso occidente tunc vix existeret tam concinnum compendium de primatu. Dicendi genus fervidum nervosumque, argumentatio fervida gravisque, vere „magnifique passage sur la primauté“ (Jugie 9). Quae omnia innunt scholia quoad substantiam exeunte saec. VIII. esse conscripta, cum frequens fuisset monachorum Graecorum usus cum occidente frequentesque disputationes de validitate concilii II. Nicaeni. Textus Graecus horum scholiorum deperit, quia exeunte saec. IX. usque ad saec. XI. studium monachorum Graecorum in primatu Romano defendendo elanguit. Slavi econtra ad hanc adversus doctrinam Cpolitani argumentationem minus advertent, quia ambitionem Cpolitani aegre ferebant nec aequae ac Graeci Romanum primatum oppugnabant. Ideo haec scholia in nonnullis codicibus Slavicis servata sunt.

S. Methodius traditionibus monachorum Graecorum inhaerens, haec scholia, in monasteriis Graecis eo tempore usitata, suae nomocanonis versionem inseruit. Opinio M. Jugie, Methodium ipsum esse auctorem sensu stricto, ex dictis vix potest defendi. S. Methodius scholia monastica libere reddidit atque probabiliter quasdam rhetoricas adiecit propositiones, sermonemque exornavit, si-

cut elenchum conciliorum (Vita Meth. c. 1.) rhetorice exornaverat. Propterea non solum argumentum, sed etiam dicendi genus similitudinem quandam prae se fert cum fragmentis sermonum s. Methodii in primo capite Vitae Methodii.

5. In Slavica Vita Methodii fideliter expressa est doctrina s. Methodii de apostolica origine primatus Romani atque de potestate episcopi Romani supra concilia. Elenchus conciliorum in 1. c. Vitae Methodii omnibus verbis (ad verbum) exhibet doctrinam s. Methodii.⁶⁾ Scholia Slavica cum doctrina Vitae Methodii plane consentiunt atque explicitate defendunt ideas, quae in Vita Methodii implicite continentur.

Dicendi genus s. Methodii in elencho conciliorum magnam prodit similitudinem cum stylo scholiorum. Sicut elenchus conciliorum ita etiam scholia Slavica rhetoricum produnt dicendi genus missionarii, discrepans a stylo iuris peritorum vel theologiae magistrorum.

Scholium II. acute arguit primatum ecclesiae cum imperatorum sede non posse transferri. Idem argumentum occurrit in epistola Gelasii I. papae (492—496) ad episcopos Dardaniae.⁷⁾ Scholium addit palatia imperatorum (Mediolani et) Ravennae adhuc manere. Hoc additamentum vim argumenti per se non auget neque cum scholiorum dicendi genere concordat; attamen optime explicatur, si s. Methodio tribuitur. S. Methodius enim in itineribus Romanis cum nonnullis discipulis pluries per Ravennam transit ibique speciosum imperatorum palatium vidit. Itaque hoc additamentum pro Methodio eiusque discipulis magni erat momenti, quia argumentationis vigorem augebat. S. Methodius probabiliter alias quoque sententias rhetoricis additamentis exornavit atque clausulum contentiosam (contra doctrinam Byzantinam de ecclesiae primatu) adiecit.

⁶⁾ Grivec, De orthodoxia ss. C. M. pg 9—18. Pg. 13 probatur elenchum conciliorum esse fragmentum ex sermonibus (vel scriptis) s. Methodii, eius doctrinam ad verbum fideliter exprimens.

⁷⁾ Numquid apud Mediolanum, apud Ravennam, Sirmium, apud Trevisos multis temporibus non constitit imperator? Numquidnam harum urbium sacerdotes ultra mensuram sibi in antiquis deputatam quidpiam suis dignitatibus usurparunt? Mansi 8, 58.

In Vita Methodii patriarcha Cpolititanus eiusque potestas negligitur imperatori postponitur, Romanus autem episcopus honoratur titulo apostolico eiusque primatus diserte agnoscitur. Similiter scholia patriarcham Cpolititanum solum „episcoporum“ et „dictum episcopum“ appellant, dum imperator Marcianus imperatrixque Pulcheria „pii“ dicuntur, papa vero titulo „sanctus papa“ et „sanctissimus papa“ honoratur. Sicut in Vita Methodii, ita etiam in II. scholio loco primo ponitur „sanctissimus papa“, secundo „pius“ imperator, ultimo vero loco episcopus Cpolititanus, nullo epitheto honoratus. En mentem et stylum s. Methodii!

Inde concludi potest doctrinam Vitae Methodii et scholiorum ex eodem fonte emanasse, nempe mediate ex theologia et dicendi ratione (terminologia) monachorum Graecorum atque immediate ex praedicatione ss. Cyrilli et Methodii. Dicendi et cogitandi ratio scholiorum optime explicatur, si supponimus, s. Methodium ea nomocanoni inseruisse atque in hodiernam formam redegisse. Secus nec existentia nec cogitandi dicendique ratio scholiorum Slavicorum explicari potest.

6. Clausula scholii II. ad epistolas Leonis M. provocat, ita fontem theologiae scholiorum ex parte indicando. Revera ideae Leonis M. in scholiis recurrunt. Leo M. contra ambitionem Cpolititanam ad traditionem (ad concilium Nicaenum) et ad apostolicam originem ecclesiae Romanae, Alexandrinae, Antiochenae provocat; episcopum Cpolititanum monet, eius sedem non esse apostolicae originis. Similiter scholia Slavica diserte inculcant, primatum ecclesiasticum originis apostolicae esse, honores apostolicos immutabiles esse; ad terminos provocant, quos „verae fidei praedicatorum (= patres concilii Nicaeni) posuerunt“. Non solum sententiae, sed etiam phrases Leonis recurrunt. E. g. „Sancti illi et venerabiles Patres, qui in urbe Nicaena . . . mansuras usque ad finem mundi leges ecclesiasticorum canonum condiderunt; . . . et si quid usquam aliter quam illi statuere praesumitur, sine cunctatione cassatur; ut quae ad perpetuam utilitatem generaliter instituta sunt, nulla commutatione varientur; . . . manenti-

bus terminis, quos constituerunt patres“ (Leonis M. epist. ad Anatolium. Mansi 6, 203).

Auctor scholiorum probabiliter usus est etiam instructione Leonis M., legatis ad concilium Chalcedonense data.⁸⁾ Ita explicari potest propositio: „[Leo papa] scripsit concilio, nihil tale se accipere.“ In monasteriis Graecis magnae erant librorum documentorumque collectiones (bibliothecae). Ideo historia concilii Chalcedonensis in scholiis, a monachis conscriptis, accurate describi potuit. — Prima propositio scholii II. quoad substantiam deprompta est ex epistola papae Gelasii I. (supra nota 7).

Doctrina de relatione Romani pontificis ad concilium oecumenicum apud nullum quidem theologum orientis illius aetatis tanta claritate et in systema redacta invenitur. Tamen haec doctrina in Vita Methodii indirecte exprimitur atque apud s. Theodorum Studitam quoad substantiam occurrit (PG 99, 1020. 1029. 1420). De hac quaestione saec. VIII. et IX. multum disputabatur in oriente. Monachi Graeci saepe ad episcopum Romanum recurrerunt. Ceterum haec doctrina de conciliis ex factis facile deduci potuit.

7. Difficilius inveniri potest fons doctrinae de patriarchatu Hierosolymitano. Scholium II. narrat: „Sancti Patres... metropolis honorem [Hierosolymae] confirmaverunt, at non patriarchale privilegium contulerunt, quia non potuerunt terminos amovere, quos verae fidei praedicatores posuerunt.“ Illi „verae fidei praedicatores“ sunt patres concilii I. Nicaeni, quorum „terminos“ immobiles Leo M. in epistola ad Anatolium memorat. „Sancti patres“, qui metropolis honorem ecclesiae Hierosolymitanae contulerunt,

⁸⁾ Huius instructionis pars tantum in actis concilii Chalc. servata est „Sanctorum quoque patrum constitutionem prolatam nulla patiamini temeritate violari vel imminui, servantis omnimodis personae nostrae in vobis dignitatem; ac si qui forte civitatum suarum splendore confisi aliquid sibi tentaverint usurpare, hos qua dignum est constantia retundatis.“ Mansi 7. 443. — Eadem instructio in epistola Leonis M. ad Anatolium memoratur: „Inde enim fratres nostri ab apostolica sede directi, qui vice mea synodo praesidebant, probabiliter atque constanter illicitis ausibus obstiterunt, aperte reclamantes, ne contra instituta Nicaeni concilii praesumptio reprobae novitatis assurgeret.“ Mansi 6, 202.

nonnisi patres concilii Chalcedonensis esse possunt. In 7. enim sessione concilii Chalcedonensis approbata est conventio inter patriarcham Antiochenum et episcopum Hierosolymitanum⁹⁾, qua ecclesia Hierosolymitana sui iuris declarata est eique dioeceses (et metropoliae) Palaestinae subditae sunt. Itaque ecclesia Hierosolymitana iura patriarchalia obtinuit eaque post concilium Chalcedonense exercebat. Leo M. quidem antiqua Antiochiae iura contra episcopum Hierosolymitanum defendebat¹⁰⁾, attamen non ea firmitate qua ambitioni Cpolitanae resistebat. Successores Leonis M. elevationem ecclesiae Hierosolymitanae tacite tolerabant. Episcopus Hierosolymitanus cum bona pace privilegiis patriarchalibus usus est. Titulus patriarchae ipsi non denegabatur. Tamen Alexandriae, praesertim vero Antiochiae saepe movebantur dubia de titulo et potestate patriarchali ecclesiae Hierosolymitanae.

Privilegiis patriarchae Hierosolymitani negatis, consequenter etiam episcopo Cpolitano privilegia patriarchalia denegabantur. Propterea ecclesia Cpolitana patriarchalia privilegia Hierosolymae prompto animo concedebat. Doctrina de pentarchia patriarcharum favebat patriarchis Hierosolymitano et Cpolitano dubiaque de eorum legitimitate oblivione obruebat. Ipse Theodorus Studita episcopum Hierosolymitanum patriarcham dicere non dubitavit (PG 99, 161).

Scholii II. Slavici de privilegiis ecclesiae Hierosolymitanae doctrina, discrepans a theologia Cpolitana, ex traditione Romana explicari non potest. Romani enim pontifices Cpolitanas ambitiones praesertim oppugnabant. Scholium vero Cpolitana privilegia patriarchalia non aperte negat, sed solum primatum Cpolitano acriter oppugnat. Ss. Cyrillus et Methodius episcopo Cpolitano titulum patriarchae

⁹⁾ Mansi 7, 180—184.

¹⁰⁾ Ad maximum episcopum Antiochenum scribit (contra Anatum ep. Cpolitano et Iuvenalem ep. Hierosolymitanum): „Tanta apud me est Nicaenorum canonum reverentia, ut ea, quae sunt a sanctis Patribus constituta, nec permiserim, nec patiar aliqua novitate violari.“ Mansi 6, 240. — „Quod illis 318 patrum (Nic.) constitutionibus inveniatur adversum, id iustitiae consideratione cassetur“ (o. c. 241).

non negabant, sicut ex legendis Pannonicis patet. Si auctor scholii hoc loco ex traditione Romana arguisset, ad epistolas Leonis provocare debuisset, minime vero ad „sanctos patres“ (Chalcedonenses). Leo M. enim vehementer increpavit Anatolium, quod abusus sit concilio, fidei tantummodo negotio convocato¹¹⁾; conventionem inter patriarcham Antiochenum et episcopum Hierosolymitanum, a concilio Chalcedonensi confirmatam, non aprobavit. Iterum ac saepius reprobavit omnia, quae in concilio Chalcedonensi de ecclesiarum privilegiis decreta sunt.

Inde sequitur hunc locum e traditione Antiochena (et Alexandrina) esse depromptum. Scholia quoad substantiam exarata sunt saeculo VIII. exeunte in monasteriis Graecis, cum monachi Cpolitani, contra patriarchas Cpolitanos pugnantes, armorum socios haberent in patriarchatibus Alexandrino et Antiocheno. Theologia Antiochena et Alexandrina de constitutione ecclesiae eo tempore magnae auctoritatis erat multumque contulit ad propriam monachorum Graecorum theologiae rationem. Theologia Antiochena etiam ad doctrinam s. Methodii de numero conciliorum aliquid contulit. In patriarchatu Antiocheno et Alexandrino tempore ss. Cyrilli et Methodii VII. concilium (II. Nicaenum) nondum agnitum est. Ex modo, quo Photius in suo concilio a. 879/80 agnitionem VII. concilii urgebat (Mansi 17, 494 et 507), concludi potest in Cpolitano quoque patriarchatu nonnullos (opinionem Antiochena et Alexandrina commotos) sex tantum concilia agnovisse.¹²⁾

Antiochiae et Alexandriae de titulo ac privilegio patriarchae Hierosolymitani disputationes saepe motas esse, scripta patriarchae Petri Antiocheni et Balsamonis testantur.

Petrus, patriarcha Antiochenus (circa a. 1054), in epistola ad Doranicum Cradensem scribit: „Quinque enim in universo terrarum orbe ex divinae gratiae dispensatione patriarchae sunt . . . Sed nec eorum unusquisque proprie nuncupatur patriarcha, sed abusive. Proclamantur autem

¹¹⁾ Mansi 9, 202.

¹²⁾ Doctrina s. Methodii de numero conciliorum ex solo Theodoro Studita (sicut scripsi in diss. „De orthodoxia ss. C. M.“, p. 16) sufficienter explicari non potest.

pontifex Romae papa, Cpolis archiepiscopus, Alexandriae papa, Hierosolymorum erchiepiscopus, solus vero Antiochiae peculiariter sortitus est, ut patriarcha audiret atque diceretur. Idque inveniet, si diligenter scrutata fuerit, caritas tua in omnibus litteris expositum" (Wiill 211). In „litteris" quidem non multa invenies (Petrus rem verbis auget) de hac quaestione, attamen scripta Theodori Balsamonis testantur, Antiochiae et Alexandriae quaestiones de titulo et potestate patriarcharum motas esse. Balsamon, patriarcha Antiochenus (circa a. 1185—95) respondens patriarchae Alexandrino ad quaestionem de numero et privilegiis patriarcharum atque de discrimine inter eos (PG 138, 1013), scribit: „Cum sacrae litterae patrumque traditiones episcopum Romanum appellent papam, item etiam Alexandrinum; Cpolitatum vero et Hierosolymitanum archiepiscopos, solum vero Antiochenum patriarcham: qui fieri potest, ut Antiochena ecclesia non patiatur iniuriam, audiens reliquos etiam dici patriarchas? Omnino hoc fit propter identitatem honoris (1025) . . . Horum quinque capitum facultas atque privilegia sunt eadem cum eorum nomina sint diversa" (1027). Tam abundans explicatio quaestionis (PG 138, 1013—1033) satis innuit saeculo XII. exeunte Alexandriae et Antiochiae adhuc dubia esse mota de privilegiis episcopi Hierosolymitani. Balsamon patriarcha Antiochenus (Cpoli residebat), contra dubia Alexandrina et Antiochena Byzantinam doctrinam de aequalitate patriarcharum defendebat. Aliis vero locis nullum discrimen facit inter titulos patriarcharum (PG 137, 244 e. a.). — Nilus Doxopatrius (medio saec. XII.) Cpolitatanam sequens traditionem, episcopos Romanum et Alexandrinum appellat papas, Antiochenum et Hierosolymitanum: vero patriarchas (PG 132, 1096).

Ad distinctionem inter patriarchas orientales faciendam certe traditio Romana multum contulit. Attamen ex dictis certum est auctorem (vel auctores) scholiorum Slavicorum hanc traditionem ex theologia Antiochena (et Alexandrina) deprompsisse.

8. Tempore, quo scholia monastica exarata sunt, iam floruit doctrina de pentarchia patriarcharum, tempore vero ss. Cyrilli et Methodii iam summum fastigium assecuta est.

Monachi ipsi hanc theoriam secuti sunt (Theodorus Studita, Georgios Hamartolos); adversarii Photii (Metrophanes Smyrn.) in concilio Cpolitano a. 869. illam praedicabant. Mirum est, quod nec in Vitis ss. Cyrilli et Methodii nec in scholiis monasticis ulla inveniuntur pentarchiae vestigia. Quin potius scholia pentarchiam aperte excludunt, negando patriarchatum Hierosolymitanum. Hac in rescholia sequuntur traditiones Antiochenas et Alexandrinas (et Romanas), pentarchiae minime faventes. Doctrina pentarchiae antiquas orientales Romanasque traditiones obtegebat atque ideas Byzantinas indirecte saltem alebat. Minime ergo mirum est doctrinam pentarchiae nondum omnium animos occupasse. Aliam huius rei rationem supra (II. tract. II. 11) memoravi. Ss. Cyrillus et Methodius enim propriam profitebantur doctrinam de ecclesiae constitutione. Theoria pentarchiae senilem prodit orientis cogitandi rationem, fortuitum rerum statum divino iuri ac Spiritui sancto tribuentem. Quae senilis cogitandi ratio apostolico ss. Cyrilli et Methodii animo aliena, eorumque consilio adversa erat.

Vitae Methodii et scholiorum doctrina de potestate episcopi Romani convenit cum doctrina occidentali; orientalis pentarchiae theoria, monachis illius temporis non aliena, negligitur, immo negatur. Nec ideo ex occidentali fonte hausta orientique aliena dici potest. Iam A. V o r o n o v praecclare probavit¹³⁾, ideas de primatu Romano theologis orientalibus saec. VIII. et IX. non fuisse ignotas, ideo auctorem Vitae Methodii suam de ecclesia doctrinam non ex fontibus occidentalibus hausisse. Doctrinam scholiorum orientalem esse satis probavi. Auctor scholiorum provocat quidem ad epistolas Leonis M., quae tamen in oriente praecipuo honore habebantur. Liturgia orientalis Leonem eiusque doctrinam magnis laudibus extollit. Decretis Leonis M. orientalis ecclesia non recusavit oboedientiam; ideo canon 28. Chalcedonensis in publicas canonum collectiones ante Photium

¹³⁾ Kirill i Methodij (Kiev 1877) 75—78.

non est receptus¹⁴⁾, sed in proprio additamento Byzantino adiectus est. Ceterum in scholiis mens orientis ac ss. Methodii eadem claritate spirare videtur sicut in Vita Methodii. Atqui hodie inter omnes huius rei peritos constat, Vitam Methodii esse opus scriptoris orientalis.

9. Scholia Slavica de potestate episcopi Romani, in orientis monasteriis exarata atque a s. Methodio in hodiernam formam redacta, gravia sunt theologiae orientalis monumenta, historiam theologiae Byzantinae illustrantia.

In nomocanone Slavico, aucto additamento de privilegiis patriarchae Cpolitani et scholiis monasticis, doctrinas orientales inter se pugnantibus quasi in una imagine descriptas videmus. Canon 28. Chalcedonensis in ipso nomocanone (ante Photium) non continetur. Hac ex parte nomocanon ecclesiae Byzantinae cum traditionibus ecclesiarum Antiochenaе, Alexandrinae Romanaeque congruit. In additamento autem adiectus est canon 28. Chalcedonensis, confirmatus similibus et finitimis legibus civilibus et ecclesiasticis. Quin etiam consecrarium deductum est primatum ecclesiae Cpolim esse translatum. Etenim ambiguum calliditatem Byzantinam, quae canone 28. Chalc. in ecclesia Byzantina¹⁵⁾ invaluit! Contra canonem 28. Chalc. doctrinam atque contra eiusdem consecraria strenue pugnant monachi Graeci, qui supplemento Byzantino adiecerunt scholia, antiquas traditiones orientis defendentia.

Itaque nomocanon cum additamentis oppositas doctrinas trium theologiae rationum (scholarum) de primatu simul comprehendit: 1. Doctrina Byzantina „legalis“, vitans cum claram approbationem apostolicae originis primatus Romani tum eiusdem primatus negationem vel primatus Cpolitani declarationem. Canonem 3. Cpolitani et 28. Chalcedonensem agnoscebat, pugnam cum Roma autem vitabat, etsi semper proclivis ad consecraria Byzantina deducenda, si id sine unitatis ecclesiae scissione fieri posset. (Nomocanon

¹⁴⁾ Hergenröther (Photius I 87), quem alii secuti sunt, recte quidem scribit, canonem 28. in canonum collectiones ante Photium non esse receptum, sed minime memorat hunc canonem in nomocanone Byzantini supplemento esse adiectum.

¹⁵⁾ Th. Uspenskij 296.

ante Photium sine additamentis). 2. Doctrina canonem 3. Cpolitanum et 28. Chalcedonensem publice defendens usque ad extrema consecraria Byzantina, primatum Romanum negantia (Additamentum de privilegiis patriarchae Cpolitani). 3. Doctrina apostolicam originem primatus Romani strenue approbans, canonem Cpolitanum et Chalcedonensem cum consecrariis Byzantinis oppugnans (Scholia monastica). Quas dissensiones theoria pentarchiae, omnibus tribus scholis ex parte saltem communis, sensim componebat Byzantinaeque de primatu cogitandi rationi viam parabat. Scholia monastica, consentientia cum Vitis ss. Cyrilli et Methodi, theoriam pentarchiae saec. IX. nondum omnium in oriente animos occupasse testantur.

Textus Veteroslavicus.

E capite „De privilegiis patriarchae Cpolitani“ scholium Byzantinum canonis 28. Chalcedonensis atque post ipsum sequentia duo scholia Slavica (monastica) tantum deprompsi. In omnibus secutus sum textum a Pavlov (Vizant. Vremennik 1897, pg. 150—152) e codice monasterii T. S. Lavra (L.) editum; lectiones variantes e codice monasterii Solovec littera S notantur.

Versio Slavica nomocanonis I. Scholastici valde imperfecta est, sensum archetypi saepe imperfecte, immo falso reddit.*) Similiter scholiorum versio, quae eidem auctori tribuitur, imperfecta est; textus librorum mendis corruptus est.

Signum ε pono pro cyrillico e nasali.

Περὶ προνομῶν τοῦ ἀγιοτάτου θρόνου Κωνσταντινουπόλεως.

Остроени прѣвятааго прѣтока Костѣнтина града.

Sequuntur: 1. Fragmentum 9. canonis Chalcedonensis cum scholio. 2. Fragmentum 17. canonis Chalcedonensis. 3. Canon 28. Chalcedonensis cum scholio sequenti.

*) Sobolevskij o. c. 141.

Σχόλιον. Δει εἶδέναι ὡς διὰ τοῦτο δευτέραν τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκκλησίαν ὠνόμασαν, ἐπειδὴ τότε καὶ ἡ πρεσβυτέρα ἐβασίλευε Ῥώμη. Ἐἰ ταίνυν καθὰ φησιν ἡ ἀγία αὕτη σύνοδος, διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πρεσβυτέραν Ῥώμην οἱ πατέρες τὰ πρεσβεία δεδώκασι, μόνῃς νῦν εὐδοκίᾳ Θεοῦ ταύτης τῆς πόλεως βασιλευούσης, εἰκότως αὕτη νῦν καὶ τὴν προτέραν κέκτηται.

Подобасть вѣдѣти, яко того ради вторую Костентинѣ града церковь нарече, понеже тогда и старѣйшій царствовааше Римъ. Аще оубо якоже рече свѣтѣй сій съборъ, зане царствовати старѣйшиму Риму отци честь тому подана, съ единѣмъ благоволеніемъ Божіемъ съ царствующимъ градомъ въ правду тѣмъ нынѣ честь прія.

I. Подобасть же вѣдѣти¹⁾, яко причеть съ неприятенъ будеть отъ блаженнаго папежа Ава, тогда старааго Рима прѣстоля правещааго ни съвѣща на се свѣтому въ Калхидонѣ събору нъ и вѣнчса к събору ничьсоже такова пріати ему яко по поновленіи лвовѣрїю²⁾ тогда³⁾ суцааго епископа Костетина града. Анаголю тому бывшю,⁴⁾ Тѣмъ и не вьсписана въ томъ причеть суще обрѣтшесѣ въ соборѣ епископи нѣци. ни якоже рече таковый причеть, зане царствовати старѣйшему Риму, чьсть ему отдана свѣтїи отци, нъ съвѣше изпачала отъ Божїа благодати, степенни ради вѣры, то еже рещи върховному отъ апостоль Петру яко от Га Іс Ха самого гласъ слышавше, Петре любши ли мя [;], пасп овца мое, чьсть варившїихъ въ чистительхъ чинъ и прьвое сѣдалище притежа, Аще бо якоже рекоша, прѣдлежащес слово устронвше, зане царствовати старѣйшу Риму и чьсть притежати нынѣ же Костетиншу граду царствующу, ть насѣдитъ чьсть.

II. Вѣето да есть, яко⁵⁾ въ Медиоланѣ и въ Равенн въ граду царева сѣдоша, ихже полати и до нынѣшнѣго дьне стоеть, и не того ради градома тѣма чьсть подана бысть, ибо чистительскаго чину чьсть и вареніе не съть мирьскыи

¹⁾ видети L.

²⁾ двовѣрїю S; in sequente fragmento ἀμειζήλλουσι = лвовѣрствующъ

³⁾ Когда L.

⁴⁾ Hoc loco textum valde corruptum esse, Pavlov dicit.

⁵⁾ In S additur и.

благодати. нъ отъ божественаго избранїа и естъ апостольскыя области почтенъ бысть. Аще бо свѣтїи отци градъ Јерусалимъ царѣ ради царьствующихъ. Ба Га нашего Іс Ха и прииѣтую его страсть почисти хотѣще. Митрополїа чьсть ему оутвердиша. а не патрїархїйскаго строенїа подаша. не възмогше отложити прѣдѣла. яже истиннїи вѣры проповѣдници положина. како естъ моцїю царѣ ради земайнаго божественнѣ дары и апостольскыи чести прѣлагати⁶⁾ и непорочныя вѣры обнавлѣти повелѣнїа [;]. Неподвижны оубо до скончанїа суть старѣйшаго Рима чести. сѣмь якоже и начиная всѣхъ церковь. въ свѣты[ихъ] всея вселенїя съборѣхъ того свѣтитель чьсти ради не нудитѣсѣ съходит[в]сѣ. бее съвѣщанїа же того нѣвкыми послаными отъ него сунѣи[ми] подъ прѣстоломъ его всея вселенїя съборъ не бываше. и еже самъ оуправлѣние начинати въ соборѣ. Аще ли нѣции противу являютеѣ существу слову, яко не такому о сихъ бывати. хотѣ[и] да непытаетъ писаное отъ тогоже прѣблаженаго папска Лва Маркїяну и Пльхерин въ кончину благочестивыма. еже⁷⁾ и къ реченому епископу Костѣнтинѣ града Анатолю, и отъ тѣхъ истину да увѣсть.

Sequuntur 6 fragmenta ex legibus Justiniani.

Versio Latina.*)

I. Scire vero oportet,¹ quod hic canon non accipietur² a sancto papa Leone, tunc veteris Romae thronum administrante. Nec consensit hac in re sancto Chalcedonensi concilio, sed (et) scripsit concilio³, nihil tale se accipere [posse], et quidem propter novitatum ambiguitatem episcopi Cpolitani illius temporis, Anatolio tunc episcopo (existente). Quam ob rem epi-

⁶ In utroque manuscripto Прилагати textum correxit Pavlov.

⁷⁾ Pavlov preponit lectionem еще же.

*) In versione conficienda iuvabat me R. Nahtigal, linguae Veteroslavicae in universitate Labacensi (Ljubljana) professor.

Uncis rotundis () adita sunt illa archetypi verba, quae in versione omitti possunt; uncis [] vero illa, quae in archetypo non inveniuntur.

Versio a M. Jugie edita (o. c. 7 s.) multis locis a nostra discrepat.

scopi nonnulli, in concilio praesentes, non subscripserunt huic canoni. Nec sicut hic canon dicit, „quia regnat⁴ vetus Roma, [ideo] honorem ipsi [Romae] tribuerunt sancti patres.“ Sed de super ab initio gratia divina, propter fidei gradum, id est supremo apostolorum Petro [honor collatus est]. Nam ab ipso Domino Jesu Christo vocem audiens: „Petre, amas me? Pasce oves meas,“ honorem praecedentium in sacerdotibus, ordinem et primam sedem obtinuit. Si enim, sicut dixerunt scholion antecedens componentes, „quia regnavit⁴ vetus Roma, et honorem obtinuit,“ nunc quidem Cpoli regnante, haec [Cpolis] successit honori.

II. Notum sit, Mediolani et Ravennae (in urbibus) imperatores constitisse, quorum palatia usque ad hunc diem stant [manent], tamen hisce urbibus honor ideo non est collatus. Sacerdotalis enim ordinis honor principatusque non mundi gratia [conferitur], sed divina electione atque apostolica potestate honoratus est [sacerdotum ordo].⁵ Si enim sancti patres Hierosolymam urbem propter regem regnantium, Deum Dominum nostrum Jesum Christum crucique affixam eius passionem honoraturi, metropolis honorem ipsi firma verunt, non autem patriarchale privilegium contulerunt, quia non potuerunt terminos amovere, quos verae fidei praedicatorum posuerunt; quomodo possibile est, ut propter imperatorem terrestrem dona divina atque apostolici honores transferantur, fideique immaculata praecepta mutantur. Immobiles enim usque ad finem sunt veteris Romae honores. Ideo, quia (et) praesidet omnibus ecclesiis eius episcopus propter honorem non cogitur, ut conveniat ad sancta universi mundi concilia. Ast sine eius consensu, per nonnullos ab ipso missos suo throno subditos [legatos] universi mundi concilium non existebat; (et) quia ipse disponebat praesidium (praesidere) in concilio. Si autem quidam contradicunt huic sermoni, non ita rem se habere, exquirat⁶ ab eodem sanctissimo papa Leone scriptum (epistolam) Marciano et Pulcheriae in finem piis,⁷ quod etiam [= item] ad dictum episcopum Cpolitanum Anatolium⁸ atque ex his veritatem discat.

Adnotationes. ¹ Hac formula scholia incipere solent (graece: *δεῖ εἰδέναι*); scholium II. incipit simili formula (*notum sit*). - ² Scholium patres concilii Chalcedonensis alloqui videtur, eos monendo. Fortasse error librarii vel interpretis obrepit. Secundum sensum verti potest: canon non est approbatus. - ³ Leo M. legatis suis scripto mandavit (= scripsit concilio), ne permitterent, ut quaestiones de ecclesiarum privilegiis in concilio tractarentur (vide supra n. 6, nota 8); huiusmodi decreta se non esse approbaturum. Sequens propositio (ab *et quidem* = *jako* usque ad finem) magnam difficultatem parat, quia serviliter versa est ex Graeco. Pavlov (p. 150) dicit, se non potuisse eruere sensum huius „valde (gluboko) corrupti loci“. Si autem textus Graecus reconstruitur et ad epistolas Leonis M. attenditur, sensus erui potest. Verbum Slavicum *яко* reddit Graecum *ὡς*, quod hic inducit propositionem causalem, qua explicatur, cur „nihil tale accipi possit“. Itaque *ὡς* hic significat *siquidem*, *nam*, *et quidem*, quae significatio etiam apud auctores classicos et apud patres Graecos occurrit. Eandem significationem habet *jako* in sequenti propositione: „Nam ab ipso Domino . . .“ *no* cum *dativo* vel *locali* causam significat. *яко по* reddit Graecum *ὡς ἐπί* vel simile quid. Leo M. Anatolio obiebat ambiguitatem (duplicem fidem), quia concilio convocato ad fidei quaestiones tractandas, abusus est ad privilegia ecclesiastica assequenda. Ambigue ergo appetebat nova privilegia, concilio Nicaeno contraria. Verbo *dvověrie* forsitan redditur Latino-graecum *ἀμβιτιω* (s. n. 5). Iuxta sensum verti potest: „propter ambiguitatem (ambitionem) Anatolii, illius temporis episcopi Cpolitani“. - ⁴ *διὰ βασιλεύειν* (verba canonis 28. Chalc.). - ⁵ Textus Slavicus verti potest vel „honorata est [Roma]“ vel „honoratus est [sacerdotum ordo]“, sensu essentialiter non mutato. - ⁶ In textu Slavnico propositio incipit numero plurali (*contradicunt*), persequitur autem numero singulari (*exquirat, discat*), quae in versione Latina mutata non sunt. - ⁷ „In finem piis“ forsitan verbis „piae memoriae“ verti potest. Marcianus et Pulcheria vere pii erant. Pulcheria ab utraque ecclesia sancta veneratur. Slavicum *blagočestivjy* reddit Graecum *εὐσεβής*;

= titulum imperatorum Byzantinorum. Sicut in Vita Meth. ita etiam hic imperator titulo honoratur, Anatolius autem solum episcopus dicitur. — ⁸ In textu Slavico post verbum *scriptum* primo sequitur *dativus* sine praepositione, secundo vero praepositio *k* = *ad*.

Conclusio.

Christiani orientales non solum doctrina, sed etiam cogitandi ratione (mentalité) a catholicis differunt. Sicut propria est Graecorum cogitandi ratio de processione Spiritus sancti, ita propria est Byzantina cogitandi ratio de primatu et unitate ecclesiae, discrepans a cogitandi ratione monachorum orientalium usque ad saec. X. (tractatus I, pg. 9-14).

Sedes episcopalis (patriarchalis) Byzantina, titulo apostolico carens, historica evolutione exorta et promotam est. Graeci Byzantini, civili imperii principatu elati, sacerdotii quoque primatum appetebant. Primatum ecclesiae non immobilem esse initio obscure et incerte suspicabantur, post saec. IX. autem aperte docebant, essentialia ecclesiasticae constitutionis elementa cum accidentalibus mutabilibusque confundentes.

Titulis „episcopus veteris Romae“ (papa) et „episcopus novae Romae“ (Cpopolitanus) civilis ratio primatus indirecte innuitur, canone autem 3. Cpolitano et 28. Chalcedonensi diserte docetur. Defectus tituli apostolici titulo *oecumenicus patriarcha* (cf. titulum *katholikos* Armenorum et Syrorum) obtegitur, quo titulo ideae canonis Chalcedonensis (non approbati) exprimuntur (tract. II, pg. 15-30).

Ecclesia Romana, contra ambitiones ecclesiae Byzantinae ad divinam apostolicamque primatus institutionem atque ad apostolicam ecclesiarum patriarchalium originem provocans, per excellentiam (antonomastice) apostolica dicebatur. Inde antonomastici tituli *sedes apostolica*, *apostolicus (dominus)*. Qui tituli in oriente quoque pro Romana ecclesia adhibebantur, praesertim a monachis Graecis, qui saec. VIII. et IX. contra haereticos Cpopolitanos patriarchas ad *apostolicum* saepe recurrebant. Monachi Graeci, antiquas orientis de primatu traditiones custodientes, a Byzantina cogitandi (mentalité) dicendique (terminologia) ratione discrepabant. Unde titulus *apostolik* in legendis Pannonicis explicatur (tract. III, pg. 46-58).

Byzantina doctrina de primatu et unitate ecclesiae indirecte promovebatur doctrinis de pentarchia, de primatu honoris atque mystica ecclesiae consideratione. Quae theoriae initio incertae, nec Romae adversae paulatim notionem primatus Romani obscurabant (pg. 30 - 45). Attentione dignum est, apud ss. Cyrillum et Methodium nulla inveniri vestigia theoriae pentarchiae, quamquam illa aetate in oriente etiam apud monachos trita esset. Quo proprium ss. Cyrilli et Methodii ingenium proditur (pg. 33).

Saec. IX. - XI. traditiones de primatu Romano controversiis dogmaticis (Filioque) obtegebantur, quo decursu saeculorum demum factum est, ut hodie primatus Romanus praecipua dissensionis causa habeatur. - Si ecclesia Byzantina apostolica fuisset, Byzantina cogitandi agendique ratio probabiliter alia fuisset. Byzantini senescentes, immobilem ecclesiae auctoritatem negligentes, historicam symboli formam immutabilem declarabant (pg. 41 - 45).

Monachos Graecos contra theorias sinistras Byzantinas non solum usu, sed etiam doctrinis oppositis pugnasse, scholia Veteroslavica de primatu testantur. Hoc grave vetustatis monumentum appositae theologiae orientalis (saec. IX.) doctrinas illustrat. Scholia dicendi genus (stylum) s. Methodii produnt. Stylus s. Methodii ex elencho conciliorum in 1. capite legendae Pannonicae cognosci potest; in hoc enim elencho omnibus verbis (ad verbum) doctrina s. Methodii exhibetur. Scholia doctrina styloque cum Pannonica Vita s. Methodii concordant. Legendae Pannonicae papam *apostolik* appellant, scholia vero cum Leone M. „sacerdotii primatum ex apostolica potestate“ ortum esse atque „apostolicos honores transferri non posse“ docent. Utrumque monumentum testatur inter monachos patriarchatus Constantiniani traditiones ecclesiae Antiochenae et Alexandrinae viguisse; monachos antiquas orientis traditiones custodisse (tract. VI.).

Theoria pentarchiae in theologia orientali recentiore fere oblivioni data est; indirecte tamen eius vestigia servantur.

Eiusdem loco doctrinae de invisibili universalis ecclesiae unitate (tract. IV.) et de Christo unico ecclesiae capite (tract. V.) primatui Romano opponuntur. His doctrinis notio schismatis ita obscurata est, ut cum haeresi plane confundatur (tract. IV., n. 3). Status rerum conditionesque temporis magnas habent partes in theologiae ratione formanda.

Dodatek :

Pravověrnost sv. Cyrila a Metoda.

De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii.

1. Status questionis. Quid auctor(es) Veteroslavicarum (Panonicarum) Vitae Constantini-Cyrilli et Vitae Methodii, quid ss. Cyrillus et Methodius cogitaverint: I. de primatu R. P., II. de Filioque.

f De primatu R. P. — 2. Relationes privatae ss. C. M. ad Photium. Vinculis domesticis ss. C. M. arctius coniungebantur cum adversariis Photii quam cum Photio; nam ut monachi factioni patriarchae Ignatii (monachi) adhaerebant. 3. S. Methodius in causa liturgiae Slavicae obocedientiam sedi apostolicae non negavit. 4. In causa primatus R. P. ss. C. M. secuti sunt monachos orientales, praepriis Theodorum Studitam. 5. Ecclesia Constantinopolitana ambiguum tenebat sententiam, primatum R. P. inniti civili Romae praecminentiae (3. canon Const. I. et 28. c. Chalced.); huic cogitandi modo adaptatus est loquendi modus („terminologia“) ecclesiae Const. („stylus curiae“). Patriarchae Const. sibi tribuebant titulum episcopi „novae Romae“, Romanum pontificem episcopum „veteris Romae“ appellantes. Reliquae ecclesiae orientales, imprimis monachi orientales, consueto Romano (inde a saec. IV.) cogitandi loquendique modo inhaerentes, ecclesiam Romanam „sedem apostolicam“ appellabant atque apostolicam divinamque primatus originem innuebant. 6. Th. Studita papam „apostolicum“ (substantive) appellare solebat. Qui usus (secus rarissimus) in legendis panonicis saepissime occurrit. 7. Slavica Vita Meth. Th. Studitam sequens papam s. Petro parem ponit (8.) potestatemque R. P. supra concilium graphice docet. Quae demonstrant, ss. C. M. in questione de origine ambituque primatus s. Theodorum Studitam secutos esse. In elencho conciliorum omnibus verbis (ad verbum) expressa est propria doctrina ss. C. M. 9. Vita Meth. sex solum concilia oecumenica agnoscit, consentiens cum Th. Studita, cum traditione alexandrino-antiochena atque cum eccl. Romana usque ad Ioannem VIII. 10. Fragmentum nomocanonis Slavici s. Methodii testatur, s. Methodium contra sententiam Const. acute defendisse, primatum Romanum divini esse iuris; fragmentum nomocanonis explicito defendit ideas, quae in Vita Meth. implicite continentur. 11. Certis hisce argumentis minus clari legendarum loci opponuntur; silentium de schismate, iter Methodii Constantinopolitanum, ideae caesaropapasticae. 12. Silentium de Photii schismate explicatur. Ss. C. M. rixas pugnasque Graecas fugientes in solitudinem se recipiebant fidemque gentibus dissitis nuntiabant. Unitatem ecclesiae positive ingeniose promovebant. 13. Photius Methodium in suas partes trahere

frustra conatus est. 14. Methodii iter nihil contra primatum R. P. demonstrat. 15. Silentium de potestate patriarchae Constantinopolitani eiusque neglectio. 16. A. Caesaropapismus non defenditur, sed status rerum solum fideliter describitur. Imperator papae subordinatur. B. Idea imperii christiani Romani (Byzantini) similis occidentali ideae imperii christiani. Quo mens ipsorum ss. C. M. proditur. 17. Primatus papae in universam eccl. agnoscitur.

II. Filioque. 18. Doctrina Vitae Meth. de Spiritu S. (c. 1. et 12.) praecipuum praebet argumentum contra orthodoxiam huius Vitae scriptoris, immo contra orthodoxiam ss. C. M. (Brückner, Snopek alique). 19. Multi Graeci bona fide de formula Latina „Filioque“ suspensiones habebant. Photius huic diverso cogitandi loquendique modo schisma ecclesiasticum callide superstruere tentabat. 20. Ecclesia Romana Filioque ut additamentum symbolo Nicaeno-Const. accurate distinguebat a dogmatico huiusce formulae argumento; doctrinam profitebatur, additamentum non permittebat. Franci econtra, minus distinguentes, additamentum urgebant, motivis ducti et politicis et religiosis; similiter Graeci, parum distinguentes, damnantes additamentum (ad Ephes. c. provocantes) dogmaticum quoque argumentum saepe damnabant. 21. Franci (Libri Carolini) formulam Graecam (per Filium) respuebant. 22. S. Methodium e captivitate Germanica reversum, sacerdotes Germanici propter doctrinam de Spiritu S. acriter aggressi sunt eumque Romae accusaverunt, ducti motivis non mere religiosis. 23. S. Methodius formulam Graecam (per Filium) traditionemque orientalem sequens additamentum symbolo non admisit. Eius doctrina a Latina verbo tantum, non re differabat. 24. Slav. Vita Meth. c. 1. docet, formulam Latinam in s. Scriptura non contineri. Discipulis Methodii ipsa additio symbolo facta haeretica videbatur, similiter ac Vita Cyrilli adversarios liturgiae Slav. exaggerando haeticos „trilingues“ appellat. Sacerdotes Germanici Filioque materialiter haetice interpretantes non absque ratione haeresi „hyopatoria“ laborare dicuntur. Terminum „hyopatoria“ scriptor Vitae Meth. (c. 12.) non e Photii „mystagogia“, sed e frequenti ss. Patrum usu deprompsit. 25. Clemens Bulgarus, discipulus ss. C. M. (probabiliter scriptor Vitae Meth.) post magistri mortem forsitan in errorem photianum bona fide incidit, putans Germanos, s. Methodii discipulos violenter persequentes, orthodoxos non esse. 26. Quae pro consilio (tendentia) photiano adducuntur (a Snopek, Brückner aliisque), obscura dubiaque sunt atque congruenter cum locis clarioribus exponi debent. 27. Conclusio. In panonicis Vitis mens ss. C. M. spirare videtur, qui orientis monachos secuti, traditionibus orientis inhaerentes, agendo docendoque ingeniose (n. 8. et 17) orientem et occidentem connexerunt.

Praeter libros initio operis memoratos in hoc tractatu adhibui: A. Brückner, Die Wahrheit über die Slavenapostel. Tübingen.

gen 1913. I d e m, Thesen zur Cyrillo-Methodianischen Frage (Archiv f. slav. Philologie 1906, 186—218). Čteníja v imperatorskom občestvě istorii i drevnostej rossijskich. Moskva 1889, knjiha 3. a. 1895, knjiha 1. — E. D ü m m l e r, Die Panonische Legende vom hl. Methodius (Archiv f. Kunde österr. Geschichtsquellen 1854. XIII. Bd. 1. Heft, str. 145—199). D ü m m l e r - M i k l o š i č, Die Legende vom hl. Cyrillus (Denkschriften der k. Akademie. Wien 1870, str. 203—248). — J. A. G i n z e l, Geschichte der Slavenapostel. Gotha 1897. — E. G o l u b i n s k i j, Istorija russkoj cerkvi² I₂. Moskva 1904. — N. G r o s s u, Prepodobnyj Theodor Studit. Kiev 1907. — P. A. L a v r o v a V. M. U n d o l j s k i j, K l i m e n t Episkop Slovenskij (Čteníja 1895, knj. 1.). — T. L e m p l, Razne pripombe k zgodovini sv. Cirila i Metoda (Voditelj 1907, str. 1—26). — N. M i l a š, Slavenski apostoli Kiril i Metodije i rimski pape. Zadar 1881. — K. P o t k a ň s k i, Konstantin a Metodiusz. Krakov 1905. — F. R a č k i, Vieki djelovanje sv. Cyrilla i Methoda. Zagreb 1857—1859. — S. R i t i g, Povijest i pravo slovenštine u crkvenom bogoslužju. Zagreb 1910. — F. S n o p e k, Konstantinus-Cyrillus und Methodius. Kroměříž 1911. — V. V o n d r á k, Studie z oboru církevněslovenského písemnictví. Praha 1903.

1. Sv. Cyril a Metod byli vzorní synové křesťanského Východu, vychovaní v duchu východního mnišstva. Mniši byli nejvýznačnější zástupci východní církve, ohniví zastánci východních náboženských tradic, zároveň pak (do 11. stol.) nejvěrnější obráncové jednoty s církví západní. Rovněž tak jsou svatí bratři v pojmání křesťanských dogmat věrní zástupcové východních tradic a zároveň apoštolé universální křesťanské jednoty. Proto jsou pravověrní ve smyslu západním i východním, hodni, by je stejně ctily západní i východní církve jako svaté zástity oné křesťanské jednoty a lásky, která kdysi sdružovala Východ a Západ v jednu křesťanskou rodinu. Na rozvalinách církevní jednoty mezi Východem a Západem po tisíciletém rozkolu je těžko správně posouditi náboženské pojmání a církevní stanovisko sv. bratří soluňských. Jest pochopitelno, že jednotliví jednostranní východní dějepiscové líčí je jako odpůrce západní církve a že je někteří katoličtí historikové jednostranně posuzují s nynějšího západního stanoviska.

Mírumilovní slovanští apoštolové zapletli se v Panonii a na Moravě bezděky v nepříjemné boje s franckou (německou) církevní a státní politikou. Franckými intrikami i v sa-

mém Římě povstávaly pochyby o pravověrnosti sv. bratří. O všem tom nám došly zprávy z pramenů poměrně povrchních. Proto není divu, že jsou v životě sv. bratří některé nejasné body, které zavdávají příčinu k nesprávnému výkladu jejich stanoviska vůči Římu a Cařihradu. V papežských a jiných archivech byly objeveny zajímavé papežské listiny o sv. Cyrilu a Metodovi. Ale hlavním pramenem jsou ještě pořád dvě staroslovenské „panonské“ legendy (Žitje Konstantina-Cirila, Žitje Metoda). Mnohé údaje těchto legend jsou potvrzeny papežskými a jinými dokumenty; věrohodnost jest veliká. Různé známky nasvědčují, že obě legendy jsou dílem žáka (nebo žáků) sv. Cyrila a Metoda. Všeobecně se soudí, že se v panonských legendách jeví duch sv. Cyrila a Metoda. Proto jest pro mnohé vědce po-
jímání sv. Cyrila a Metoda závislo na výkladu panonských legend.

Jest tradicionálním míněním slavistu, že se v panonských legendách obráží mírumilovný duch sv. Cyrila a Metoda; hlásá se církevní jednota, prvenství římského papeže a úcta k Římu a Cařihradu. Tak soudil o panonských legendách dějepisec Dümmler, který z pokynu a jménem Miklošiče napsal komentář k panonským legendám; tak soudí Jagič, Pastrnek, Vondrák a j. Mezi ruskými církevními historiky v podstatě stejně soudil důkladný Voronov, který hlásal, že staroslovenský životopisec dobře vyjádřil základní rys povahy Cyrilo-Methodovy. Katoličtí církevní dějepiscové (Rački, Ritig, Hergenröther a j.) srovnávají se většinou s tradicionálním míněním slavistiky. Někteří katoličtí církevní dějepiscové však tvrdí, že jsou panonské legendy (zvláště Ž. Met.) psány v duchu fotiovském; tak Ginzel, Martinov,¹⁾ Lempl, Snopek. Snopek z toho dovozuje, že pisatel legend nebyl žákem sv. bratří. Berlínský polsko-německý slavista Brückner pak z legend usuzuje, že sv. bratři byli rozhodnými Fotiovcí, kteří z oportunistu klamali Řím, a že katolické církvi více uškodili než Luther. Rozumí se, že někteří pravoslavní historikové (Milaš, Lamanskij a j.) líčí sv. bratry jako odpůrce Říma. Tak jsou naši sv. blahověstové ještě po-

¹⁾ Annus Graeco-slavicus (Acta Sanctorum I. 59) 170 s.

řád předmětem nedorozumění a podezřívání, jak byli pronásledováni a podezřívání tenkrát, když působili mezi Slovanů.

Těžký, se stránky teologické ještě pramálo prozkoumaný problém pravověrnosti sv. Cyrila a Metoda, jest tudíž hoden, bychom jej zkoumali ještě jednou. Problém obsahuje dvě důležité otázky: I. Jak soudili sv. Cyril a Metod o prvenství římského papeže a v jakém poměru byli k Římu a Cařihradu? II. O vycházení Ducha sv. (Filioque).

2. Sv. Cyril a Metod byli souvěkovci Fotiovými. Svatý Cyril byl žákem Fotiovým. Knihovník Anastasius praví, že byl Cyril „fortissimus eius (Photii) amicus.“ Týž Anastasius píše, že Fotius požadoval po svých žácích a dostával od nich písemné projevy oddanosti a věrnosti své nauce („proprio scripto spondere cogebat, se secundum fidem Photii de cetero credituros“ PL. 129, 13). Podobně píše řečtí biskupové v okružním listě protifotiovského církevního sněmu r. 869 (PL 129, 184). Ale týž Anastasius sděluje, že Cyril rozhodně vystoupil proti Fotiovi, když rozšiřoval učení, že člověk má dvě duše (PL 129, 14). Byl tudíž Cyril zralým a samostatným žákem Fotiovým.

Před Fotiovým patriarchátem byl přátelský poměr mezi Fotiem a Cyrilem možný, kdyžtě Fotius slynul jako pravověrný učenec. Jináče bylo, když Fotius vystoupil jako přívrženec Bardasův proti patriarchu Ignáciovi. Fotiu spojencem Bardas byl velikým odpůrcem logotheta kancléře, Theokletista, otcovského příznivce Cyrilova; vypudil jej z dvora Teodory a dal jej v žaláři utratiti. Vlivem Bardasovým odstranil zhýřilý Michal III. svou zbožnou matku Teodoru od vlády a zavřel do kláštera. O rok později (878) Bardas násilně odstranil patriarchu Ignácia a povýšil na prestol patriarchy hrdého Fotia. Sv. Cyril a Metod znali dobře spojence Fotiovy na císařském dvoře. Osobní svazky vázaly je více s Fotiovými odpůrci nežli s Fotiem.

Jako vzorní mniši-asketové byli nepochybně přívrženci sesazeného patriarchy Ignácia, pobožného mnicha. Známo je, že Ignácius byl všeobecně vážen a oblíben u lidu, zvláště u mnichů. Mniši a druzí přívrženci Ignáciovi vyhýbali se Fotiovi a od jeho strany nechtěli přijímatí ani svátostí

ani církevních hodností. Patriarcha Ignácius byl však věrně oddán Římu. Papež Mikuláš I. jej vytrvale podporoval, třebaž viděl, že by Fotia bez těžkosti získal, kdyby Ignácia opustil. Tato rozhodná papežova spravedlnost oživovala v Cyrilu a Metodovi a druhých mniších tradiční oddanost k Římu.

To jsou jasná a všeobecně uznávaná dějinná fakta, která dokazují, že sv. bratři nenásledovali Fotia v jeho boji proti Římu. Proti těmto jasným faktům uvádějí se některé méně jasné rysy z panonských legend.

Jest podivné, že v panonských legendách není zmínky o církevním rozkolu a o rozporu mezi Fotiem a svatými bratry. V Metodově legendě jest dvakrát (hl. 4 a 13) nepřímou (beze jména) zmínka o Fotiovi, ale beze stop rozporu. Přiznáváme, že v legendách jest několik nejasností co do poměru našich bratří k Fotiovi. Ale ty nejasnosti nejsou ještě dostatečným důvodem, bychom po příkladu Brücknerové brali v podezření charakter sv. Cyrila a Metoda. V celém rámci jejich života mohou se ony nejasnosti bez obtíže vysvětliti. Naopak není ani jednoho rysu, který by jasně vyjadřoval fotiovskou tendenci. Jest však mnoho rysů, které rozhodně mluví pro Cyrilovu-Metodovu jednotu s Římem a pro římské stanovisko panonských legend.

3. Oddanost slovanských apoštolů k Římu kalí pochybnost, zda Metod uznával papežovu autoritu a plnil rozkazy papežovy ohledně slovanské bohoslužby. Jan VIII. r. 879 upozorňuje Metoda, že mu zakázal (873) slovanskou bohoslužbu, že však se Metod toho rozkazu nadržel. Zdaž to není neposlušnost? Uznáváme, že jest zde v jednání Metodově něco nejasnosti, jako jsou nejasná odporující sobě rozhodnutí římských papežů co do slovanské bohoslužby. Slavisté všeobecně přiznávají, že Hadrian II. slavnostně dovolil slovanskou bohoslužbu bulou „Gloria in excelsis Deo“ (869). Řekněme, že Jan VIII. roku 873 zakázal Metodovi slovanskou bohoslužbu. Byl Metod povinen rozkaz ten bez podmínky vykonati? Nikterak. Metod viděl, že to papež Jan rozkázal na základě nedostatečných informací, snad i v doměnce, že Metod zavedl slovan-

skou bohoslužbu bez dovolení Hadriana II. Dále byl Metod přesvědčen, že úspěch jeho misijní působnosti jest závislý na slovanské bohoslužbě. V katolické církvi dosud platí právo, že biskupové některá papežská nařízení neoznamují a nevykonávají, když vidí, že jsou v jejich církevních územích neproveditelná. Metod mohl oznámiti po papežském legátu Pavlu Jakinském svoje důvody, proč trvá při slovanské bohoslužbě. Papež na to mlčel, a Metod dále slovanskou bohoslužbu konal. Slavistům, kteří neznají ducha církevního práva, jest to nepochopitelné (Jagič 54), ale bohoslovcům zdá se jednání Metodovo pochopitelným a správným (Ritig 15). Metod poslechl výzvy papežovy, by se odebral do Říma. V Římě (880) dokázal svou pravověrnost a oprávněnost slovanské bohoslužby.

Ostatní pochybnosti o Metodově oddanosti vůči Římu budou řešeny ke konci této hlavy (11–18.).

Naproti těmto nejasným pochybnostem máme jasné a zajímavé důkazy pro Cyrilo-Methodovu jednotu s Římem.

4. Nejzajímavějším bodem v učení sv. bratří a v pannonských legendách jest nauka o prvenství římského papeže. Právě tento bod jest nejméně probádán. Slavisté nemají pro tu stránku ani velkého zájmu, ani dostatečného bohoslovného vzdělání. Mezi katolickými bohoslovci jediný Snopce pojednal obšírněji o bohoslovných problémech v pannonských legendách. Jemu však jest fotiovská tendence pannonských legend tak očividnou, že nevidí těch bodů, které mluví rozhodně proti ní.

A priori jest velmi pravděpodobné, že naši apoštolé byli v otázce papežova prvenství pod vlivem východního mnišství, zvláště pod vlivem velikého reformatora východního mnišstva a slavného bojovníka za východní pravověrnost, sv. Teodora Studity, jehožto spisy mnoho se četly a studovaly ve východních klášteřích, jehožto památka († 826) v mládí svatých bratří byla ještě svěží a jež po zvelebení „pravoslaví“ bojem proti obrazoborcům (843) ještě mimořádně byla oživena.

V době svatých slovanských blahověstů měli východní mniši veliký vliv a tvořili takřka „církve v církvi“. Východní mniši bojovali ode dávna nejvytrvaleji proti bludařům, zvláště

se proslavili v boji proti obrazoborcům a ověnčili se zářící mučednickou. V boji proti bludařským císařům a patriarchům hledali opory v Římě. Živě obcovali s Římem. V Římě a v okolí bylo několik řeckých klášterů, které zvláště kvetly v době obrazoboreckých bojů.

V čele mnichů stal zmíněný Teodor Studita. Jeho spisy obsahují nejjasnější důkazy pro papežský primát v době bezprostředně před rozkolem Fotiovým. V nich se jeví zvláštní mnišská bohoslovná terminologie, rozdílná od bohoslovné terminologie úřední cařihradské církve, zvláště rozdílná od terminologie fotiovské.

5. Řecká církev od konce 4. století počínaje šířila teorii, že římský papež jest proto hlavou církve, že je biskupem starého sídelního města císařského, starého Říma. Z toho dovozovali Řeci, že Cařihradský biskup jako biskup „nového Říma“ má první místo po římském papeži a jakési prvenství na Východě. Nauku tuto vyjádřili řečtí biskupové na I. cařihradském (381) a na chalcedonském (451) církevním sněmu. Božskyprávního základu římského prvenství přímo nepopírali, ale rádi ho umlčovali a na ně zapomínali (supra tract. II. 3—10). Ostatní východní a celá západní církev však důsledně hlásaly, že římské prvenství má svůj základ v božskyprávním apoštolském následnictví sv. Petra. To se již od prvních století vyjadřovalo názvem církve římské: „cathedra Petri“, „apostolica sedes“, což je dosud úředním názvem církve římské (supra tract. III.). V úředním cařihradském slohu („stylus curiae“) neužívá se výrazu „apostolica sedes“ jako autonomastického názvu církve římské; římský papež nazývá se obyčejně biskupem starého Říma, cařihradský biskup pak biskupem nového Říma.²⁾ Ostatní východní církev, zvláště pak východní mniši, rádi užívali úřed-

²⁾ Texty jsou sebrány v *Echos d' Orient* VI 30—42; 118—25; 249—57 a u Pargoire 41—6; 189—96; 289—95 — 131. *Novela Justinianova* užívá názvu „sanctissima apostolica sedes veteris Romae“. — Na Východě ovšem nemohl všeobecně zdomácněti římský název „apostolica sedes“; na Východě měli ještě jiné apoštolské stolice, na západě však jenom Řím. Proto jest Studitova a Cyrilo-Methodova terminologie tím význačnější.

ního názvu „apostolica sedes“ a jasně vyjadřovali ve všech názvech apoštolský charakter římského prvenství.

Lehce pochopíme, že se Fotius a jeho přívrženci vůči Římu drželi tradiční cařihradské terminologie. Tato terminologie — jak už jednou řečeno — byla dosti jednoduchá, že jí mohli rozumět i méně vzdělaní duchovní, ale přec ještě na tolik pravověrná, že se jí užívalo nerušeně. Smí nám tudíž tato terminologie posloužiti za měřítko, dle něhož bychom posoudili, ke které straně patřili svatí bratři a pisatel panonských legend.

6. Na základě legendy římské a legend panonských jasně poznáváme, že se sv. bratři se zvláštním důrazem drželi mnišské, studitské terminologie v uvědomělé protivě s úřední (a fotiovskou) cařihradskou terminologií, která byla sv. Cyrilu a Metodovi nepochybně známa. Jest zajímavo, že se v panonských legendách užívá o císařích úřední cařihradské terminologie (viz č. 16): o papeži a církvi římské užívá se však terminologie mnišské, která jest zásadně rozdílná od úřední cařihradské. To jest zvláště důležité pro ty, kteří hledají v legendách tendenci. Z toho nutně následuje, že naši blahověstové zároveň s pisatelem panonských legend rozhodně stáli na římském protifotiovském stanovisku. Ještě více! Na podkladě terminologie a slohu můžeme dokonce sledovati úlomky Cyrilo-Methodovy mluvy, úlomky z Cyrilo-Methodových kázání (kateches).

V římské legendě i v panonských legendách budí pozornost substantivní výraz „apostolik“ pro římského papeže. Ve všech ostatních souvěkých západních spisech a v papežských listech užívá se důsledně toliko názvu „papa“. Jest pravděpodobno, že nám pisatel panonských legend zanechal ještě jiné spisy. Ale přece se v církevněslovanské literatuře výraz „apostolik“ nikdy už nenachází. Miklošič v pojednání „Christl. Terminologie der slav. Sprachen“ (Denkschriften der k. Akademie, Wien 1875, str. 12) o tom výrazu vůbec se nezmiňuje, uvádí pouze: papa, papež, s po-

známkou, že jest papež starší výraz panonského původu.³⁾ V staroslovenském slovníku (Lexikon Palaeosloven. Vindobonae 1862—5) uvádí „apostolik“ jako výraz, který se nachází pouze v Cyrilově a Metodově legendě. Prohledal jsem spisy Klementa Bulharského, který se považuje za pisatele panonských legend, ale výrazu toho jsem nenašel. Proto jest pravděpodobným závěr, že nám chtěl pisatel panonské legendy výrazem tím zachovati vzpomínku na Cyrilo-Methodovu mluvu a terminologii (supra tract.) Kdyby pisatel panonských legend měl fotiovskou tendenci, musel by tento římský tendenční výraz zaměnití nějakým jiným výrazem.

7. Teodor Studita tak zdůrazňuje apoštolské následnictví římského papeže, že stotožňuje papeže s Petrem: „Ad Petrum, vel eius successorem“ (PG 99, 1017); „Petrus enim es tu (tak píše papeži Paschalovi), Petri sedem exornans et gubernans“ (1152). Papeže Paschala nazývá „petra fidei, super quam aedificata est catholica ecclesia“ (1152).

Totéž stotožňování Petra s papežem vidíme v Metodově legendě (9 a 10). Německým biskupům, kteří ho napadli „Na naší oblasti učí“ odpověděl náš apoštol, že to není církevní území německých biskupů, nýbrž „světajego Petra jest“. Moravané, kteří zabnali německé kněze, prosí papeže, ať jim pošle Metoda za arcibiskupa, jelikož jejich otcové přijali „křest od svatého Petra“ (nikoli od německých misionářů). Čtyři německé biskupy, kteří mučili sv. Methoda, stihl trest Boží, že nedlouho potom umřeli; Metodova legenda píše (10), že to následek „soudu sv. Petra“.

V té mluvě poznati ryzí východní dech Teodora Studity⁴⁾, jak vál ve východních klášteřích, odkud jej slovanští blahověstové přinesli našim otcům. Toho vyjadřování nemohl si vymysletí fotiovský pisatel, neboť římská tendence jest zde příliš zřejma.

8. V Metodově legendě nachází se jistý další úlomek, který má na sobě všechny znaky ducha studitského v samo-

³⁾ Konstantinova legenda píše vždy papa, Metodova pak papež. Pastrnek má v obou legendách formu papež, ježto chtěl obě legendy co do jazyka jednotně stylisovati.

⁴⁾ Již Voronov upozoroval (str. 76), že stotožňování Petra a papeže je význačnou zvláštností T. Studity.

statné formulaci našich apoštolů. Na konci 1. hlavy té legendy uvádí se šest všeobecných církevních sněmů. Z vědeckých a typografických důvodů uvádím to vážné místo v Miklošičově latinském překladě.

„Successores . . . sanctorum apostolorum, reges baptizantes, multo certamine et labore paganismum extirpaverunt. Silvester venerandus cum 318 patribus, magnum imperatorem Constantinum in adiumentum accipiens, synodo prima Nicaeae convocata, Arium vicit damnavitque et haeresim eius, quam excitabat contra sanctam trinitatem, sicuti Abraham olim cum 318 vernaculis regem percusserat et a Melchisedeco rege Salem benedictionem accepit et panem vinumque; erat enim sacerdos Dei altissimi. Damasus quoque et theologus Gregorius cum 150 patribus et cum magno imperatore Theodosio Constantinopoli confirmaverunt sanctum symbolum . . . Coelestinus et Cyrillus cum 200 patribus et cum alio imperatore Ephesi Nestorium vicerunt . . . Leo et Anatolius cum orthodoxo imperatore . . . Chalcedone Eutychii amentiam et errorem damnaverunt. Vigilius cum Deo grato Iustino . . . quinta synodo convocata . . . Agathon apostolicus papa . . . cum venerando Constantino imperatore in synodo multas turbas opresserunt . . . christianam vero fidem ad veritatem constituentes confirmaverunt.“

Jako nyní, tak už dávno východní křesťané prohlašovali všeobecné církevní sněmy za sloupy pravověrnosti. Pravidelně je uváděli v soukromých i úředních vyznáních víry (professio fidei); vždy tvořily vážný díl katechetského vyučování. Bezpochyby uváděli je i naši blahověstové ve svých vyznáních víry, která museli opětovně písemně i ústně předložit Římu; uváděli je ve svých symbolických formulářích pro své žáky. To tvořilo zároveň vážnou část Cyrilo-Methodova katechetského vyučování. V Metodově legendě uvádí se tudíž řečnický přistřížený úlolek katechetského vyučování.

Kromě císařů jest při druhém církevním sněmu zmínka o cařihradském arcibiskupu Řehořovi Nazianském a při čtvrtém sněmu o cařihradském patriarchovi Anatolovi. V tom se jeví řecké stanovisko s velikou umírněností. Docela jinak zvelebuje cařihradskou církev Fotius, když v dopise

bulharskému knížeti Michalovi (PG 102, 631—49) uvádí církevní sněmy a při tom na prvním místě jmenuje cařihradské biskupy (patriarchy). Jest známo, že si sv. Cyril zvolil Řehoře Nazianského svým vzorem a ochráncem. Proto uvádí Řehoře při druhém sněmu církevním, třebaš před koncem sněmu odstoupil. Podobně uvádí se v legendě Cyrilově (16) Řehoř jako nejznamenitější východní církevní učitel. V tom se opět vidí, že jest to opravdu úlomek z Cyrilo-Methodova kázání.

Na prvním místě uvádí se všude dotyčný římský papež, třebaš na žádném z těch sněmů nebyl přítomen. S rozmyslem uvádějí se v čele církevních sněmů (jako předsedové a svolavatelé) římsští papežové, třebaš východní sněmy svolali císařové; papežové svolání schválili anebo teprve později potvrdili usnesení církevního sněmu. Sv. Cyril a Metod hleděli při tom více na dogmatickou nežli historickou přesnost; historické děje jsou se zřetelem na papeže nepřesně vyjádřeny, aby se tím více zdůraznila moc papežova nad sněmem církevním. Jasně jest vyjádřena učitelská a právní moc římských papežů a podřízenost biskupů a císařů. To jest konkrétní výraz Studitovy nauky, že římský papež má vrchní moc na sněmu církevním (PG 99, 1420) a že bez papeže nemůže se církevní sněm konati (o. c. 1020). Toto učení Studitovo bylo Fotiovcům velmi nepříjemno. Michael Cerularius vyškrtl okolo roku 1044 jméno Studitovo z církevních modliteb, protože se oň opírali přátelé Říma (Grossu 295). V tom zápisníku církevních sněmů jeví se moudrá rozvaha sv. bratří. Není možno, by ten úlomek byl dílem nějakého žáka, zvláště pak to nemůže býti část pozdějšího životopisu s tendencí fotiovskou.⁵⁾

⁵⁾ Voronov správně dokazuje, že je staroslovenský životopis Metodův dílo východního pisatele, a upozorňuje, že hlásání římského prvenství není v rozporu s východními tradicemi. Ale neupozoroval rozdílu mezi čistou východní (mnišskou) tradicí a mezi úřední cařihradskou tradicí, zatemněnou dvojsmyslnými teoriemi. Proto též neupozoroval originelní pečeti, která jest vtisknuta zápisníku církevních sněmů v Metodějově legendě. Voronov se zmiňuje, že byzantští pisatelé 9. století zrovna tak uvádějí papeže na prvním místě, nejspíše (věrojatno) z příčiny „kanonického nazírání o čestném (!) prvenství římského prestolu“ (str. 77). Velmi

9. Nejvíce divno a zajímavě jest, že se napočítává pouze šest obecných sněmů. Již Dümmler v tom viděl římskou tendenci. Voronov (viz Archiv IV 102) správně upozornil, že též východní patriarchové (antioch., alex. a jerusalemský) úředně neuznávali 7. církevního sněmu (II. nicejský 787); leč bez pravého důkazu pokouší se vyloučiti římskou tendenci. Snopek o tom teologicky velmi zajímavém úlozku úplně mlčí. Brückner s malým rozmyslem tvrdí (9¹), že se 7. církevní sněm proto neuvádí, že na něm byli odsouzeni řečtí obrazoborci.

Proti 7. sněmu církevnímu (787) bojovali s počátku řečtí mnichové za vůdcovství Teodora Studity, protože byli odpůrci patriarchy Tarasia; vyčítali mu laxism. Ale jejich hlavní důvod byl, že sněm ten nebyl ještě formálně potvrzen papežem a že zastoupení římského papeže a alexandrijského, jerusalemského i antiochenského patriarchy bylo pochybné (PG 99, 1044). T. Studita uznal později obecnost 7. církevního sněmu (o. c. 1412). Ve své závěti však vybral cestu střední. Vyznává totiž, že uznává 6 obecných synod a mimo to ještě 2. nicejskou synodu.⁷⁾ T. Studita držel se přísně učení, že bez papežova stvrzení nemá církevní sněm

zhusta se to nachází u kronikářů Georgia Hamartola (9. stol.) a Teofana (8. stol.). Ale ti dva kronikáři byli mniši a drželi se velmi přísně východních tradic. Přece však u těchto kronistů není právní a učitelské prvenství vyjádřeno tak jasně. Rozdíl je tak veliký, že lehko pozorovati silnou původnost (originalitu) Metodovy legendy. Příslušná místa viz PG 108, 927; PG 110, 612, 705, 741, 779 a j. U G. Hamartola pozorovati vliv řecké teorie o pentarchii patriarchu (t. j. veškerá církev jest rozdělena na 5 patriarchátů; sněm církevní jest pouze tehdy obecný, jsou-li zastoupeny všechny patriarcháty). V Metodově legendě však hlásá se zřejmě vrchní moc papežova. U tří sněmů uvádí se pouze papež a císař. Císař vystupuje jako papežův ochránce (pomocník). To jsou silné znaky (Cyrilo) Metodovy původnosti. — G. Hamartolos měl největší vliv na staroruské (Nestora) a starosrbské kronikáře; nemohou se tedy slovanští kronisté uváděti v této otázce jako důkaz samostatný.

7) Ἐπόμενος ταῖς ἁγίαις καὶ οἰκουμένικαῖς ἑξ̄ συνόδοις ἐπιτε καὶ τὴν ἐναγχοῦ συναῖροισθεῖσαν ἐν Νικαίᾳ τὸ δεύτερον. (P G 99, 1816.)

obecného charakteru. Pro velkou skutečnou důležitost toho církevního sněmu proti stále ještě hrozícímu obrazoboreckému nebezpečí jej uznával, ale nečítal jej v tuže řadu s ostatními církevními sněmy.

Na Západě odsuzovali II. nicejský sněm biskupové francí, protože následkem špatného latinského překladu nastala nedorozumění. Papež Hadrian I. (772—795) bránil proti Frankům autoritu toho sněmu, ale formálně ho nepotvrdil, poněvadž byl ve sporu s cařihradským dvorem. (Hergenröther I 250—4). V Římě čítali pro tu příčinu do doby Jana VIII. úředně toliko 6 obecných sněmů, ale výslovně nepopírali obecnosti 7. sněmu, nýbrž rádi dovolili, že ho Řeci čítali mezi obecné sněmy církevní. Knihovník Anastasius uspořádal nový překlad aktu II. nicejského sněmu (za Jana VIII.). V úvodě píše, že dřívější latinský překlad byl pro nepřesnosti neupotřebitelný a že proto onoho sněmu v Římě nečítali mezi obecné (Mansi 12, 981). Jan VIII. r. 880 píše Svatoplukovi, že se Metoda tázal „si orthodoxae fidei symbolum ita crederet . . . sicuti . . . in sanctis sex universalibus synodis . . . promulgatum“.

V řecké (cařihradské) církvi zařadili ihned II. nicejský sněm mezi sněmy obecné. Patriarcha Nikefor ve vyznání víry, poslaném do Říma (r. 806), uznává již sedm obecných církevních sněmů (PG 100, 192 s); rovněž tak protifotiovský cařihradský sněm r. 869 (Mansi 16, 181). Fotius ve svém významném okružním listě (867) východním patriarchům doporučuje, by přiznali obecnost II. nicejského sněmu. Na cařihradské synodě r. 880 si stěžoval, že církev římská a východní patriarchové uznávají sice usnesení II. nicejského sněmu, ale částečně pochybní o jeho obecnosti; o Řecích praví, že sněm tento všeobecně počítají k sněmům obecným (Mansi 17, 494). Fotius znovu urgoval uznání tohoto církevního sněmu. Z Fotiova projevu a z jeho počínání třeba souditi, že také v cařihradském patriarchátu nebylo úplného souhlasu o obecnosti II. nicejského sněmu. Tradice patriarchátu antiochenského a alexandrinského působily též na patriarchát cařihradský, zvláště na mnichy. Proto se také

v cařihradském patriarchátu šířily pochybnosti o obecnosti II. nicejského koncilu.⁸⁾

Na tom základě můžeme posouditi, proč Metodova legenda čítá pouze šest církevních sněmů. Nejvíce pravděpodobno jest, že přísní řečtí mnichové částečně vlivem T. Studity a alexandrinsko-antiochenských tradic, částečně pak následkem tradicionelní oddanosti k Římu čítali mnohdy jen šest sněmů obecných. Řeckým mnichům bylo známo, že římská církev úředně uznává toliko šest obecných sněmů; a dle učení T. Studity jest pro obecnost církevního sněmu nutno potvrzení římského papeže. Závět T. Studity se pravidelně čítala v řeckých klášteřích, ale v ní se II. nicejský sněm nepočítá dosti jasně k sněmům obecným.

Sv. bratři byli oddáni Římu, ale právě tak byli oddáni východním tradicím. Byli tak dalece samostatní, že by jistě nebyli uznávali pouze šest církevních sněmů, kdyby nebyli měli pro to podkladu ve východních tradicích. To byly tradice řeckého mnišstva a tradice alexandrinsko-antiochenské (supra tract. III. et tract. VI. n. 7). Ale ty tradice byly logickým důsledkem rozhodné oddanosti k Římu. Byli tedy svatí bratři důslednými žáky Římu oddaných východních mnichů, byli obránci východních tradic, které se uchovávaly v alexandrinském a antiochenském patriarchátu. V dogmatické otázce o počtu obecných církevních sněmů byli by upustili od východních tradic toliko v případě, kdyby se to v Římě bylo přísně požadovalo. Ale v Římě toho nežádali, protože nebyli proti obecnosti II. nicejského sněmu. Tak přísnými mohli býti pouze biskupové franctí. Známo však jest, že sv. bratři nebyli vůči přemrštěným požadavkům franckých biskupů a kněží ústupnými.

Věc tato zřejmě vylučuje fotiovskou tendenci sv. bratří a staroslovenských legend. Metodovu legendu sepsal věrný žák Metodův nedlouho po jeho smrti; v opačném případě nebylo by možno uváděti toliko šest církevních sněmů.

8) С вѣроятностью можно предположить, что и в самой константинопольской церкви Фотію были сомнѣнья относительно авторитета этого собора, что вызывало этого патріарха (Фотія) требовать неоднократнаго подтвержденія его главенства.

Každý fotiovec po r. 867 a 880 musel vědět, že jest v rozporu s řeckou církví a zvláště s Fotiem, když v souhlase s Franky a Římany uznává pouze šest církevních sněmů a tendenčně hlásá papežovu moc nad sněmem církevním. Otázka jest tak jednoduchá, že jí pisatel Metodovy legendy jistě rozuměl, pro Řeky však tak důležitá, že jí pisatel nemohl přehlédnouti. Po Fotiově synodě (879) není ve východní teologii už sledu, že by 7. obecný sněm byl popírán (Voronov). Jeví se tedy vědomě na místě tom římské, profotiovské stanovisko. Zároveň se zde jeví jakýsi východní mnišský archaism, z něhož vidno, že se staroslovenský životopisec v tomto bodě držel přísně nauky sv. Cyrila a Metoda.

16. Terminologie panonských legend zřejmě hlásá apoštolskou posloupnost římského papeže a božskyprávní charakter jeho prvenství. Ještě výslovněji se to hlásá v staroslovenských scholiiích 28. chalcedonského kánonu (supra tract. VI).

Z tohoto úločku staroslovenského církevního práva jest vidno, že naši apoštolé nejen pozitivně a nepřímou bránili katolické pojmání církevní ústavy, nýbrž že také výslovně a rozhodně zamítali cařihradskou úřední církevní terminologii o teorii o papežství. Církevněprávní terminologie a církevněprávní stanovisko panonských legend pěkně souhlasí s tím úločkem staroslovenského církevního práva; Metodova legenda nepřímou učí apoštolský božskyprávní původ papežova prvenství a papežovu moc nad církevním sněmem, Metodův nomokánon pak totéž nepřímou a rozhodně dokazuje. Obě památky se vzájemně osvětlují a zdvojeným leškem ozařují naše blahověsty. Veliká příbuznost mezi panonskými legendami a mezi úločkem staroslovenského nomokánonu může se vyložití toliko na ten způsob, že panonské legendy vyjadřují ducha téhož apoštola, který přeložil (a doplnil) nomokánon.

11. Panonské legendy jasně a zásadně vyjadřují mnišské (římské) pojmání církevní ústavy. Důkazem pro opačnou (fotiovskou) církevněprávní tendenci uvádí se několik méně jasných míst z legend panonských. V panonských legendách neuvádí se a neodsuzuje církevní rozkol, neodsuzuje se Fo-

tius, organisátor a první bojovník cařihradské protiřímské strany. O Fotiovi (beze jména) jest vzpomínka dvakrát, ale beze známek nepřízně. Metodova legenda dokonce vypravuje, že Metod (okolo r. 882) putoval do Cařihradu, kdež jej patriarcha (Fotius) přívětivě přijal. Nadto spatřují někteří v legendách byzantské cesaropapistické pojmání moci císařské.

Přiznáváme, že jsou uvedená místa poněkud nejasná a neurčitá, ale to nemůže býti dostatečným důvodem pro výklad protiřímský. Uznáním pravidlem dějinné kritiky jest, že se nejasná místa vykládají ve světle míst jasnějších a v souhlase s kontextem. Dle toho pravidla můžeme dokázat, že uvedené nejasnosti nejsou na odpor jasně vyslovenému stanovisku panonských legend. Mimo to nesmíme zapomenouti, že sv. Cyril a Metod byli synové východního křesťanství a řeckého císařství.

12. Jak máme tedy nejspíše vysvětliti mlčení o rozkolu a zamlčování Fotiova protiřímského boje?

Svatí bratři byli mužové pokorní, kteří před intrikami byzantské politiky prchli do klášterní samoty. Jako samotáři mniši necítili se povolányi, by zasáhli v žalostný církevní boj; vždyť bylo dosti jiných bojovníků. Jako je divno, že sv. Cyril a Metod, jak se nám jeví v legendách, mlčí o Fotiovi, zrovna tak a ještě více je divno, že neumorný Fotius v obsáhlé literární činnosti úplně mlčí o nejslavnějších misionářích své doby, třebas by měl dosti příčin, by se o nich zmínil. Fotius úplně ignoruje svaté bratry a nikde se o nich ani přímo ani nepřímou nezmiňuje. V okružním listě východního patriarchům (867) hrdě uvádí misijní úspěchy v Arménii a Bulharsku (PG 102, 721—724). Proč se nezmiňuje o misijních úspěších v Panonii a na Moravě? Úspěchy byly vážné a v Cařihradě známé. Svati bratři odešli mezi moravské Slovany v souhlasu s cařihradským dvorem. Úspěch jejich byl pro Cařihrad důležit státně i církevně-politicky. Ale Fotius o tom úspěchu mlčí. Jistě proto, že bylo v Cařihradě známo, že sv. Cyril a Metod nejsou jeho přívrženci. V tom vidíme důkaz vzájemného vyhýbání beze stop přátelských svazků. Možná, že Cyril soukromě upozornil Fotia na nesprávnost jeho jednání vůči

Ignácovi a Římu, jako jej soukromě káral pro jeho učení o dvou duších. Ale pro přímý otevřený boj necítil se povoláním. Z teologického i asketického stanoviska nenajdeme v tom nic nesprávného.

I to jest pochopitelné, že hagiografické legendy mlčí o rozkolu. Kdo si mohl pomyslet, že Fotiův rozkol zanechá tak hluboké stopy a tak trvalé následky? Naši blahověstové věděli, že minulost cařihradské církve jest plna rozkolů a roztržek. Jak si mohli pomyslet, že Fotiův rozkol, který měl s počátku povahu osobní (boj mezi Fotiem a Ignáciem), bude něčím více než krátce trvající epizodou? Věděli, že Ignáciova (mnišská) strana jest velmi mocná. Jak můžeme požadovati, by sv. bratři obšírně vypravovali o chvilkovém rozkolu, Slovanům, kteří by mu těžko rozuměli a který by jim byl na pohoršení (*scandalum*)? Jak smíme žádati, by Slovanům odkrývali rány své milé domoviny? Jak můžeme od Metoda požadovati, by Slovanům tlumočil rozkol, když sám zakusil, že také v Římě nejsou bez viny? — Možno jest, že sv. apoštolé upozornili své žáky na rozkol, ale z legend smíme souditi, že o tom obšírně nehovořili.

Sv. bratři jednali mnohem rozumněji, když svoje stádce pozitivně vychovávali v duchu jednoty s Římem. To činili hojnou měrou. Teoretikové církevního řečnictví a náboženské výuky vůbec více doporučují pozitivní, nepřímou apologetiku, která staví pevné základy náboženského přesvědčení a křesťanského života. Negativní, polemická apologetika zvláště pro lidi prosté a začátečníky není tak prospěšná; bylo jim třeba pevných pozitivních základů, poučení ve víře a křesťanského žití.

Naši blahověstové nemohli předvídati, že bude církevní rozkol tak působiti na Slovaný, jelikož nevěděli, že bude jejich panonsko-moravské dílo tak náhle zničeno a první slovanská církevní organizace tak násilně rozbita. Svědomitě plnili svou povinnost pro svatou jednotu. Avšak žalostný stav papežství a násilná panovačnost německých biskupů zavinila, že se ovoce Cyrilo-Methodova misijního díla uchovalo zvláště na pravoslavném Východě, ne však ve střední Evropě. To uznávají i němečtí historikové (Hergentröther, Baumstark).

Tím jest odmítnuto Brücknerovo tvrzení, že slovanští apoštolé podporovali svou misijní působností Fotiovy protiřímské plány. Fotius chtěl totiž čilou expansivní působností misijní posílit cařihradskou církev k boji proti Římu. Podobně podle Brücknera měli slovanští apoštolé úmysl posílit Cařihrad a oslabit Řím. Mlčení o rozkolu a Fotiovi muselo by se tlumočiti jako zchytralé přikrývání protiřímských plánů. Brücknerova hypotéza opírá se o sofickou zásadu „post hoc, ergo propter hoc“ a jest v rozporu s jasně vyjádřenou Cyrilo-Methodovou ideou církevní jednoty a římského prvenství.

Ale jak máme si vysvětliti, že mírumilovní slovanští apoštolé byli tak rozhodní, když bylo třeba brániti slovanskou bohoslužbu a slovanskou církevní organizaci? Slovanská bohoslužba a slovanská církevní organizace byla výrazem a záštitou církevní universálnosti a křesťanské jednoty v duchu prvních křesťanských století; to považovali slovanští apoštolé za nutný základ svého misijního díla. Sv. Cyril a Metod pozvedli proto slovanský jazyk na oltář a Slované umístili v řadu kulturních státotvorných národů, aby Slované nebyli pasivním původem a předmětem rozkolu mezi Východem a Západem, nýbrž samostatnými aktivními prostředníky křesťanské lásky a obecnosti. Tak jejich žáci při smrti sv. Metoda rozuměli duchu svých učitelů. Vzpomínku sv. Metoda oslavili tím, že nad rakví nezapomenutelného učitele vykonali bohoslužby latinským, řeckým a slovanským jazykem (Met. 17.)

13. Jako mlčení o rozkolu, tak i (bezejmenná) zmínka o Fotiovi a Metodovo putování do Cařihradu nemůže se tlumočiti ve smyslu protiřímském.

Po prvé jest bezejmenná zmínka o Fotiovi po návratu svatých bratří z kozarského misijního poslání. Metodova legenda (4) vypráví, že chtěli „císař a patriarcha“ posvětit Metoda za arcibiskupa; protože toho nepřijal, byl učiněn představeným v klášteře Polychron.

Kdo by z toho dovozoval, že byl Metod přívržencem Fotiovým, musí vysvětliti, proč nechtěl Metod přijati arcibiskupské hodnosti. Známo jest, že Fotius potřeboval mnoho biskupských kandidátů, aby nahradil biskupy oddané Igná-

ciovi. Metod zamítnutím té cti dokázal, že nechce podporovati Fotia. Zamítnutí vysvětlilo by se snad částečně pokorou sv. Metoda a touhou po klášterní samotě; ale tentýž Metod o několik let později přijal od papeže ještě důležitější arcibiskupský úřad. Ale nijak se nemůže vysvětliti, jak to možno, že sv. bratři odešli na Moravu jako prostí misionáři. Bylo by přiměřeno, by Metod před odchodem přijal aspoň svěcení kněžské, když už ne biskupské. Lehko však se to vysvětlí se stanoviska protifotiovského. Známo jest totiž, že přívrženci Ignáciovi od Fotia a jeho biskupů nechťeli přijímati ani svátostí ani církevních hodností.

Ale jak je možno, že Metod přijal místo klášterního představeného (igumena)? Kamsi musel jíti. Na Olymp se nemohl vrátiti, neboť Fotius rozehnal olympské mnichy jako přívržence Ignáciovy a spálil jejich sídla (PL 129, 13). Lempl (5) myslí, že byl Metod v Polychronu zajatcem pod čestnou záminkou.

14. Podruhé se děje nepřímou zmiňka o Fotiovi při Metodově cestě do Cařihradu. Metodova legenda (13) vypravuje, že cařihradský císař psal Metodovi: „Neobtěžuj si přijíti k nám, bychom tě viděli, dokud jsi na tom světě, abychom přijali tvou modlitbu.“ Císař přijal Metoda s „velikou poctou a radostí, pochválil jeho učení a podržel si z jeho žáků kněze a jáhna s knihami; . . . políbil jej a bohatě obdaroval, doprovodil jej slavnostně k jeho stolici, rovněž tak i patriarcha.“ Patriarcha (Fotius) má tedy úlohu podřízenou.

Metodova cesta do Cařihradu jest pochopitelná se stanoviska jeho východní lásky vlastenecké: tím více jest pochopitelná v rámci tehdejších západních i východních církevních poměrů.

Fotiovi získalo vyhnanství (867) mnoho sympatií. Po smrti Ignáciově (877) znova zasedl na prestol patriarchální a značně posílil svoji stranu. Jan VIII. uznal Fotia podmíněčně (879); přívržencům Ignáciovým nařídil, aby se Fotiovi podrobili. Strana Ignáciova byla velmi oslabena, neboť byla takoruka odsouzena papežskou autoritou, o kterou se

dříve opírala. Papež poznal, že chybil; roku 881 vyobcoval Fotia. Ale následků dřívějšího uznání již nebylo možno shladiti. Poměry na Východě byly tedy nejasné.

Poměry v církvi římské nebyly světlejší. Vpády Saracenů, různé nepořádky, zápletky s Franky (Němci), nepochopitelná církevní politika Jana VIII. († 882), krátká vláda papežů Marina (882—884) a Hadriána (884—885), všechno to mohlo jenom mýlití západní katolíky. Metod viděl v Římě zblízka žalostný stav papežství. Za takových poměrů bylo velmi rozumné, že šel Metod osobně připravovat půdu pro činnost misionářskou a pro slovanské bohoslužby mezi balkánskými Slovy. Svou autoritou mohl nejspíše překonat různé předsudky proti slovanské bohoslužbě. Je známo, že byli Řekové právě takovými nepřáteli slovanské bohoslužby jako Němci. Bylo by divné, kdyby se slovanská bohoslužba v macedonsko-bulharském nářečí byla šířila jenom na Moravě a nikoliv mezi bulharskými Slovy. Dílo Cyril-Methodovo bylo určeno pro všechny Slovy. Především však bylo třeba, aby se slovanská bohoslužba rozšířila mezi macedonsko-bulharskými Slovy. A rozřešení toho úkolu bylo závislo od Cařihradu, poněvadž slovanské osady sahaly až k Cařihradu a zabíhaly hluboko v řecké území. Řím neměl ani na západě dosti moci uhájiti slovanskou bohoslužbu; německý nátlak na papeže byl převeliký. Dobrozdání Cařihradu bylo tedy potřebno. Legenda vypráví, že byzantský císař dal podnět k nové cestě. Císař pochválil Metodovo „učení“. Rozumí se, že Fotius byl k ctihodnému Metodovi vlídným. Ale Metod se proto nevzdal samostatného soudu o Fotiovi. Nezávisle od Fotia mohl si v Cařihradě vyhledati pomocníky. Jako někdejší mnich iněl Metod mezi Fotiovými odpůrci mnoho známých, u nichž mohl získati informace a pomoc.

Snopek (47) popírá věrohodnost té hlavy. Lempl (20 s) považuje tu epizodu za nehistorickou pověst s fotiovisko-byzantskou tendencí. Oba zde vidí rozpor s Metodovou pravověrností. Když už chceme hledati tendenci, pak je zrovna tak možno, že chtěl Metod smířlivě působiti na císaře

Basila⁹⁾ (867—886) a na Fotia.¹⁰⁾ Císaři i patriarchovi snadno mohl dokázati, že je rozkol nebezpečen pro řeckou církev i řecký stát. Vyložil jim svou misijní metodu, která by mohla úspěchy mezi Slovyany býti hrází proti francké agresivnosti a zajistiti Řeky před každým nebezpečím od západu. Není divu, že císař pochválil Metodovo „učení“.¹¹⁾ Tuto hypotese uvádím pouze jako příklad, že se může tendence, když už ji hledáme, vyložiti ve smyslu zrovna opačném, než ji tlumočí Snopek a j.

15. Panonské legendy mlčí o rozkolu a nekárají Fotia, a zrovna tak mlčí o moci cařihradského patriarchy. Nepřímo, leč dosti zřetelně odsuzuje se byzantská teorie o přednosti cařihradského patriarchy jako biskupa „nového Říma“; v Metodově nomokánonu odsuzuje se ta teorie výslovně a ostře. Byzantský patriarcha v legendách jest nevšímán a přezírán. Při tak důležitém podniku, jako jest založení slovanské církevní organizace, o patriarchovi není ani zmínky.

Kdyby sv. Cyril a Metod jednali jako přímí či nepřímí spojenci Fotiovi, byli by museli odejíti na Moravu v dorozumění s Fotiem. Fotius by musel ve svých spisech učiniti jakousi zmínku o misijní působnosti sv. Cyrila a Metoda. Kdyby panonské legendy měly fotiovskou tendenci, nemohly by při odchodu sv. bratří na Moravu o Fotiovi mlčeti. Jak je možno, že sv. Cyril a Metod před odchodem domlouvají se toliko s císařem a ne s patriarchou?

Legendy vypravují, kterak apostolik (papež) slavně přijal sv. bratry a potvrdil a blahoslavl slovanské bohoslužebné

⁹⁾ Císař Basil poslal koncem r. 867 papeži dopis s velmi uctivým uznáním papežova prvenství (Mansi 16, 47); několik let zůstal ve svazku s Římem.

¹⁰⁾ Z papežova listu Metodovi r. 881 mohlo by se souditi, že Metod cestoval do Cařihradu v dorozumění s papežem. Jan VIII. totiž píše Metodovi, že církevní poměry na Moravě (Wichingovy intriky) definitivně uspořádá. „cum Deo duce reversus fueris“ (viz Jagić 75).

¹¹⁾ Metodovo „učení“ může znamenati misijní jeho metodu, slovanskou bohoslužbu a církevní organizaci.

knihy. Zato o schválení cařihradským patriarchou nikde není zmínky. Jenom mimochodem při cestě Metodově do Cařihradu děje se zmínka o patriarchovi v takové souvislosti, že by se mohla dotyčná poznámka vykládati jako schválení patriarchou. Ale patriarcha zde vystupuje jako ponížený sluha císařův; připomíná se jen všeobecnou poznámkou: „zrovna tak i patriarcha“. To jest pro patriarchu příliš ponížené a ponižující. Legenda však nemůže mítí nijaké tendence, nýbrž pouze prostě vypravuje události, jak se staly. Ale z vypravování toho jest jasno, že Metod měl tendenci vyhýbati se patriarchovi. Rovněž tak jest nevšimán a přezírán cařihradský patriarcha ve staroslovenských scho-
líích o primátu (tract. VI.).

Toto odstrkování cařihradského patriarchy mluví mnohem hlasitěji nežli mlčení o rozkolu.

16. A. V panonských legendách jeví se nepochybně byzantský cesaropapism. Rostislav prosil řeckého císaře, aby poslal misionáře. Císař pozval sv. Cyrila a Metoda; s císařem se domlouvají. Ohled na císaře uvádí se jako příčina cesty do Cařihradu. Císař pochválil Metodovo učení. Byzantským císařům dávají se čestné názvy: veliký, pravověrný, bogougodný (Met. 1); zhýralý císař Michal se jmenuje (Met. 8) „blahověrný“.¹²⁾

Ale všechno to není nikterak důkazem byzantské cesaropapistické tendence panonských legend, nýbrž jen věrný

¹²⁾ Brückner (str. 62) se zvláště hrozí toho, že zhýralý fotiovský císař Michal III. se nazývá „blahověrný“; výraz ten jest v listě Hadriana II. „Gloria in exelsis Deo“, jak se uvádí v 8. hlavě Metodovy legendy. List papežův uvádí legenda v prostém převodu (snad s malými vsuvkami [interpolacemi]). Ale výraz „blahověrný“ nemá v sobě ničeho, co by se mohlo uváděti proti pravosti papežova písma nebo pro fotiovskou tendenci Metodovy legendy. Brückner přehlédl, že „blahověrný“ (pobožný) jest pouze překlad řeckého εὐσεβής; na to upozornil již Rački a po něm Snopek (ve Velehr. Sborníku VI 65—70). εὐσεβέστατος (piissimus, religiosissimus) byl v době Cyrilo-Methodějově úřední název řeckých císařů. Tak i papežové adresovali dopisy řeckým císařům, dobrým i špatným). (Mansi 16, 20; 206; 312 a j.)

výraz skutečných poměrů. V legendách popisují se naivně, prostince události. Skutečný stav byl dle pravdy takový, zvláště za patriarchy Fotia. Fotius se stal patriarchou císařovým násilnictvím proti Ignáciovi; bez císaře nebo proti císaři nebyl by se mohl udržeti na přestole. Kromě toho poslání sv. Cyrila a Metoda nebylo jen náboženské, nýbrž dílem též politické; Jest tedy pochopitelné, že Metod podával císaři zprávu o svém „učení“.

Avšak sv. Cyril a Metod měli nepřímé politické poslání, aby zbavili Moravany německé církevní vlády a organisovali samostatné církevní území. Rostislav chtěl se s Cařihradem spojití proti Frankům. Svatí bratři nepřímě sloužili tomu záměru. Poznali, že záměr ten jest vhodným pro šíření křesťanství mezi Slovy a pro všeobecnou církevní jednotu. To není tendence, ale moudrý zřetel na faktické poměry.

Ovšem že si svatí bratři jako byzantští vlastenci přáli (svrchu 8), aby zaniklo západní francko-římské císařství. Pozorovali, že císařství to není na prospěch církevní jednotě, ano že i podněcuje rozkolné snahy. Ze zkušenosti věděli, že francský státní a církevní imperialism jest hlavním nebezpečím pro slovanský misijní plán. Proto proti římsko-francé císařské ideji hlásali byzantskou ideu císařskou. Plán tento sám o sobě není ani politicky ani církevně chybný. Slované, kteří svým územím sahali hluboko v západní Evropu, byli by přirozeným mostem mezi řeckým Východem a latinsko-německým Západem, prostředníky universální křesťanské jednoty. Tak by se utvořila rovnováha proti přemocnému francému imperialismu a proti hědnému separatismu zastaralého Cařihradu.

Jest možno, že slovanští apoštolé tak anebo tak podobně posuzovali církevně-politický stav a že chtěli Slovy zajistiti před germánstvem, papeže osvoboditi francého cesaropapismu, upevniti církevní jednotu, svou domovinu zachrániti od záhuby a zabezpečiti si křesťanskou bratrskou pomoc mladých slovanských národů, kteří by odplatou přijali bohaté poklady řecké křesťanské kultury. Zavedení slo-

vanské bohoslužby a slovanské církevní organizace jest jasným důkazem, že svatí apoštolé slovanští nebyli stoupenci byzantského cesaropapistického imperialismu. Byzantinci cítili nebezpečí slovanské bohoslužby. Proto se slovanská bohoslužba nemohla rozvíti v byzantském císařství, nýbrž v macedonském nářečí na půdě panonské a moravské a tam odtud raziti si cestu v zájmovou sferu byzantskou.

Byzantského cesaropapismu nemůžeme si mysliti bez hlásání moci cařihradského patriarchy jako biskupa „nového Říma“, a právě ta teorie odsuzuje se v panonských legendách nepřímou, v Metodově nomokánonu však výslovně.

Veliká úcta k císařství byzantskému může se částečně vysvětliti jako projev byzantského vlastenectví, které však nijak není totožné se shnilým byzantinismem. Třeba se vmysliti v duši věrných Byzantinců. Sv. Cyril a Metod byli synové vojenského hodnostáře. Metod byl několik let ve vysoké státní službě; Cyril byl vychován na císařském dvoře. Odtud pochopíme, že byli byzantskými vlastenci a že též ve své misijní působnosti zůstali věrni byzantskému císařství.

16. B. S druhé strany však byli svatí bratři představitelé východního křesťanství z doby před rozkošem. S východním křesťanstvím byla však již od doby Konstantina Velikého úzce spojena idea křesťanského císařství. Idea ta docházela na Východě mnohdy výrazu v podobě cesaropapismu, ale nejideálnější představitelé východního křesťanství pojímali císaře jako ochránce křesťanstva. To bylo vyjádřeno ve východní liturgii, to se prakticky provádělo na východních obecných sněmech církevních, které se konaly za předsednictví papežských legátů a pod záštitou císařů. Křesťanský císař jako ochránce církve a papežství – to byla společná idea Západu i Východu. Ta křesťanská císařská idea jest jasně vyjádřena v panonských legendách. Jest však příznačno, že sv. Cyril a Metod uznávají pouze byzantského císaře za ochránce církve, třebas bylo tenkrát na Západě již uznáno západní císařství římské, které vyuločovalo byzantské císařství římské.

V odstavcích o všeobecných sněmech církevních jest doslovně vyjádřeno učení sv. Cyrila a Metoda. Ale právě zde jest jasně vyjádřena křesťanská idea císařská. Slovy:

„Silvester venerandus cum 318 patribus magnum imperatorem in adiumentum accipiens, synodo prima Nicaeae convocata“ jest jasně a přesně vyjádřena idea křesťanského císaře jako ochránce církve a papežství: při výpočtu dalších církevních sněmů uvádí se všude na prvním místě papež, císař pak nepřímě jako pomocník papežův. Toto pojmání císařské idey srovnává se úplně s pojmáním západním. Rozdíl je v tom, že sv. Cyril a Metod neuznávali západního (franckého) křesťanského císařství římského, nýbrž toliko byzantské křesťanské císařství.

Dle pojmání středověkého byl křesťanský římský císař vrchní hlavou všech národů. Tak vyjadřuje císařskou ideu též sv. Cyril: „Dal jest Bog vlast' nad vsemi jazyky cesarju kristian'sku i mądrost' s'vršeną.“ (Deus dedit potestatem super omnes gentes imperatori christiano et sapientiam perfectam. Ž. Konst. 11.) Ale to křesťanské císařství je byzantské; proto „naše (byzantské) císařství není římské, nýbrž Kristovo“. (Ž. Konst. 10.) Papež už r. 800 prohlásil francké římské císařství a tím zavrhl byzantské římské císařství, ale sv. Cyril a Metod ještě stále uznávali pouze byzantské křesťanské císařství a přezírali francké císařství římské; německý císař nazývá se v legendách pouze králem.

Východní forma křesťanské císařské idey a byzantské vlastenectví panonských legend jest pochopitelně, jestliže předpokládáme, že legendy psal věrný žák slovanských apoštolů nedlouho po jejich smrti. Snopek několikrátě prohlašuje (str. 26; 37; 47) byzantskou tendenci panonských legend. Ale jak může potom tvrditi, že jich nepsal Cyrilo-Methodův žák, nýbrž některý jiný bulharský biskup Klement v době slavného bulharského cara Simeona (r. 893—927)? V tom případě nechápeme byzantského stanoviska. Bulhaři měli tehdy opáčné idee a opáčné tendence. Car Simeon je slavný budovatel bulharské politické neodvislosti. Bulhaři měli tehdy jasnou ideu politické a církevní nezávislosti. Byzantské vlastenectví a byzantské pojmání křesťanského císařství bylo by pro tehdejší Bulhary smělou provokací. Jest tedy zřejmo, že panonské legendy sepsal Cyrilo-Methodův žák, který měl úmysl objektivně popsati působení a myšlení slovanských apoštolů. V byzantském stanovisku panonských

legend jest ryze vyjádřeno myšlení slov. apoštolů, vylučuje se však hypotese falsifikace od některého pozdějšího slovanského pisatele.

17. Mnozí slavisté myslí, že sv. Cyril a Metod pouze proto uznávali římské prvenství, že pracovali na půdě západní ve sféře západní církve. Z toho by plynulo, že nepřiznávali papežova prvenství nad veškerou, nýbrž toliko nad západní církví. Voronov tvrdí, že se nám svatí bratři jeví jako zástupcové křesťanské jednoty, aniž by však uznávali prvenství jedné církve nad druhou. Někteří (zvláště) nekatoličtí učenci dokonce tvrdí anebo nadhazují, že uznávání moci papežské nešlo jim od srdce, nýbrž že to činili pouze jsouce donuceni stávajícími poměry. Milaš (15) píše: „Tek pozvani odlučuju se u Rim počí, a od sebe ni jednoga koraka u tome ne čine“. (Teprve jsouce pozváni odhodlávají se jíti do Říma, ale sami od sebe ani jednoho kroku v tom nečiní). Ještě dále jde Brückner, který tvrdí, že svatí bratři byli dle vzoru Fotiova vůči Římu neupřímní.

Z uvedených důkazů jest zřejmo, že naši blahověstové upřímně uznávali římské prvenství v celém rozsahu a že i výslovně hlásali božskyprávní charakter a apoštolský původ toho prvenství jako vzorní synové církve před rozkolem, jako žáci východních mnichů, zvláště jako nepřímí žáci Teodora Studity, reformátora východního mnišství.

V legendách jsou jasné důkazy pro římské pojmání církevní ústavy v duchu východního mnišstva. Naopak však není ani jediné črty, která by jasně vyjadřovala fotiovskou církevněprávní tendenci. Ale jsou v nich některé nejasnosti, které mají svou příčinu částečně v nepřesnosti legend, částečně v neujasněných poměrech tehdejší doby, částečně v originálnosti slovanských apoštolů. Církevní historie zná málo dokladů, v nichž by tak jasně byla vyjádřena protifotiovská (protibyzantská) mentalita a terminologie východního mnišstva jako v panonských legendách a Metodově nomokánonu.

Golubinskij (str. 327—330) tvrdí, že slovanská bohoslužba jest původní „novotářská, revoluční“ idea pokorného Cyrila. Slovanská bohoslužba pak jest jenom částí originelní slovanské církevně-politické organizace. A originelní

slovanské organizaci odpovídala originální metoda náboženské výuky. Svatí Cyril a Metod nebojovali polemicky proti rozkolu, protože byli přesvědčeni, že k tomu boji nejsou povoláni. Bojovali však za jednotu pozitivně, ušlechtilé a důkladně. V duchu církevní jednoty mezi Východem a Západem založili slovanskou církevní organizaci. Moudře hájili prvenství římského papeže, a bojovali proti cařihradským církevně ústavním teoriím, v nichž tkvěly kořeny rozkolu. V legendách i nomokánonu jsou zachovány sledy jejich metodicky i dogmaticky správného učení o základech církevní ústavy. V úlozku o církevních sněmech užívá se dobře promyšlené teorie o církevní jednotě s rozhodným hlášením římského prvenství a vlasteneckou úctou k Východu. Jasně viděti stopy původního ducha; znáti ducha apoštolů míru a jednoty. Panonské legendy jsou autentickým výrazem učení našich apoštolů.

18. Slavisté povšechně tvrdí (s dějepiscem Dümmlerem), že pisatel panonských legend v duchu soluňských bratří jasně uznával prvenství římských papežů, že však byl co do nauky věroučným přívržencem „pravoslavné“ východní církve. Při tom myslí zvláště na učení o vycházení Ducha sv. Otázka tato jest mnohem těžší než otázka o uznávání římského prvenství.

Metodova legenda dotýká se dvakráte otázky o Duchu sv. V úvodě (1) čteme: „Od togože otca i svęty duh ishodit, jakože reče sam syn božjem glasom: Duh istin'n, iže ot otca ishodit.“ Ostřejší je poznámka v 12. hl., že Metodovi odpůrci „bolęt (= laborant, chorují) iopator'skoja jeres'ja.“ V tom vidí Snopěk i j. hlavní důkaz pro fotiovskou tendenci Metodovy legendy; slavisté pak z dvou uvedených poznámek usuzují, že byl pisatel panonských legend (respective sv. Metod), co do víry přívržencem pravoslavné východní církve, třeba uznával papežovo prvenství. Otázka jest tím spleťitější, poněvadž se v té legendě nalézají nejjasnější důkazy pro římské prvenství.

Snopěk a j. nedbajíce projevů Metodovy legendy pro římské prvenství, činí závěr, že pisatel byl fotiovec. Podle Snopěka není možno, aby byl pisatel Metodův žák. Slavisté většinou tvrdí, že pisatel byl žákem Metodovým a že vy-

jádril Metodovo učení. Katolíctí, bohoslovně vzdělaní dějepiscové rozlišují Filioque jako dodatek k nicejsko-cařihradskému symbolu (vyznání víry) a dogmatický obsah toho dodatku a tvrdí, že Metod a jeho životopisec učili nedovolenost toho dodatku, že však správně učili v obsahu toho učení; Metodova legenda že odsuzuje pouze dodatek k symbolu jako blud.

Fotius a jeho nástupcové hlásali v boji proti Filioque jinak věc dvojí: 1. Filioque dle obsahu dogmatického a 2. jako dodatek k symbolu. Ale oboje odsuzovali jako nejnebezpečnější heresi západní církve. Jest otázka, zda Metodova legenda rovněž tak rozlišuje a odsuzuje oboje, anebo odsuzuje pouze dodatek bez ohledu na obsah. Ještě důležitější jest, zda sv. Metod to dvoje rozlišoval; zda odsuzoval oboje nebo pouze dodatek bez ohledu na obsah; zda je odpověden za mínění svého životopisce; zda mohl vůbec některý jeho žák tak psát?

Není pochyby, že staroslovanský Metodův životopisec mohl být jeho žákem i v tom případě, kdyby se dokázalo, že byl skutečně fotiovec. Kdyby každý Metodův žák musel zůstatí pravověrným proto, že Metod v těch bodech zvláště hlásal pravověrné učení (jak tvrdí Snopek), pak by herese vůbec nebyly nikdy možny. Kristus byl pravověrný, apoštolové a jejich žáci byli pravověrní, a tak by muselo býtí do konce světa. Ale církevní dějiny učí jinak. Tím se otázka značně zjednoduší a sprostí apriorního dogmatování. Zkoumejme jednotlivé body té otázky.

19. Z dvou projevů Metodovy legendy o Filioque činí Snopek závěr, že staroslovanský životopisec Metodův byl fotiovcem. Držel se totiž Fotiova učení o vycházení Ducha sv. toliko z Otce. Učení to, tvrdí Snopek, jest tak význačno pro Fotia, že jest zároveň nejvýznačnější známkou jeho přívrženců; proto se právem nazývá „fotiovským dogmatem“. Proti Ritigovi hlásá, že pro Fotia a jeho přívržence není význačným boj proti římskému prvenství, nýbrž boj proti Filioque.¹³⁾ Proto jest Metodova legenda fotiovská, třebas

¹³⁾ Nová kniha o slovanských apoštolicích (Brno 1912. Otisk z Časopisu Matice Mor. 1912) 9—11.

nebojuje proti Římu. Tak Snopek, který se dovolává tvrzení Hergenrötherova (Photius II. 644), že je učení o vycházení Ducha sv. pouze z Otce „photianisches Dogma“.

Jak rozumí Hergenröther výrazu „fotiovské dogma“? Řeci, píše Hergenröther (II 649), drželi se rádi písmene; poněvadž stále slyšeli a četli, že vychází Duch sv. z Otce, zdálo se jim učení latinské cizí, jako řeckým mnichům v Jerusalémě v r. 808. Řečtí církevní Otcové nevyjadřovali se o tom bodě tak jasně jako latinští; zárlivá péče o pravověrnost činila Řeky nedůvěřivými proti všemu, co nebylo v úplném souhlasu s jejich tradičními naukami a obyčejí. Snopek tedy nerozuměl správně Hergenrötherovi. Hergenröther uznává, že sv. Metod nebyl přívržencem Fotiovým. Píše přece: An sich¹⁴⁾ wäre es möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass der im byzantinischen Reiche geborene und erzogene Methodius nach dem erteilten Unterrichte das Filioque der Lateiner befreundlich fand, ja dass er (bevor die Kirche eine ausdrückliche auch im Orient promulgierte Entscheidung erlassen) in dem Irrtum des Photius befangen war und diesen als Lehre der Väter im guten Glauben fest hielt. (II 621.)

Již před Fotiem znepokojovalo latinské Filioque Řeky. Byzantský bojovník za pravověrnost, Maksim (580—662), musel latinské učení o Duchu sv. bránit proti monotheletům (PG 91, 133; 136. Epist. ad Marinum). R. 308 byli mniši kláštera sv. Saby v Jerusalémě velmi znepokojeni, když slyšeli, že frančtí mniši v Jerusalémě zpívají liturgické vyznání víry s dodatkem Filioque. Frančtí mniši stěžili se zachránili před řeckými přepady. Aby se zbavili výčitek hereze, obrátili se na papeže Lva III., který jim objasnil, že Filioque je dogmaticky správné, neschválil však toho dodatku v liturgickém (nicejsko-cařihradském) symbolu. Snopek proti Řitigovi mylně tvrdí, že případ v Jerusalémě byl zjevem pouze ojedinělým, který se brzy uklidnil (Nová kniha 10). Učený byzantinista Pargoire (289) píše, že neklidná doba vojenská a boj za obrazy v té příčině na čas

¹⁴⁾ Z další souvislosti je vidno, že zde soudí pouze podmienečně (an sich), kdybychom totiž neměli přesnějších pramenů ohledně Filioque.

převala řecké podezřívání proti Latiníkům, ale že se potají ještě skrývaly pochybnosti o latinské pravověrnosti. Stejně soudí Hergenröther.

Snopek je v té příčině v rozporu s historickými fakty. Učení o vycházení Ducha sv. pouze z Otce není v tom smyslu fotiovským dogmatem, že byl každý fotiovcem, kdo pochyboval o správnosti Filioque a měl nesprávné pojmy o vycházení Ducha sv. Pravdivo však jest, že Fotius právě toto učení vybral za dogmatický základ rozkołu, když jako dobrý psycholog věděl, že tím dosáhne úspěchu u mnohých Řeků. Právě to je důkaz, že se výrazu „fotiovské dogma“ nemůže rozuměti ve výlučném smyslu Snopkově.

Pisatel Metodovy legendy tedy nemusí býti Fotiovcem pro svou nauku o Duchu sv. Opačná Snopkova these nemůže se nadto uvésti v souhlas se staroslovenskou církevně-právní teorií a terminologií, která je v podstatném rozporu s úřední cařihradskou terminologií. V cařihradské církevně-právní teorii tají se kořeny rozkołu. Fotius však svůj boj proti Římu chytře kryl bojem proti Filioque.

20. Dle Snopka jest nauka o vycházení Ducha sv. z Otce samotného nejvýznačnější „fotiovské dogma“. Mnozí slavisté, zvláště pravoslavní, tvrdí, že tehdejší římská církev v souhlasu s Fotiem a Metodem odsuzovala proti Frankům Filioque. K vůli řešení té otázky jest třeba rozlišovati mezi Filioque co do obsahu dogmatického a mezi Filioque jako dodatkem k nicejsko-cařihradskému symbolu.

Římská církev aspoň tři století před Fotiem učila, že Duch sv. vychází z Otce i Syna. V Římě schvalovali Filioque a užívali ho v soukromých vyznáních víry, ale nedovolovali toho dodatku k nicejsko-cařihradskému symbolu. V odborné (bohoslovné) vědě uznává se to vůbec za jistě dokázané. Data o té věci po Régnonu (*Études de théologie positive* III) a jiných sebral A. Palmieri (*Dictionnaire de théol. cathol.* V., článek Filioque, zvláště 2312—20). Snopek sebral samostatně mnoho materiálu pro ten důkaz; škoda, že nezná ani Palmieriho ani De Régnona.

Dodatek Filioque nejvíce urgovali Frankové; sám Karel Vel. ujímal se Filioque. Viděli jsme, že frančtí mniši zanesli ten obyčej i do Jerusalema, ale Lev III. ho neschválil. Týž

papež řekl poslancům Karla Vel., by se to dogma lidu podávalo v kázáních a vyjadřovalo v soukromých vyznáních víry, ne však v nicejsko-cařihradském symbolu; že není třeba, by se v tom vyznání víry vyjadřovala všechna dogmata. Pochválil usnesení, učiněná na synodě v Cháchách (809), ale ohledně nicejsko-cařihradského vyznání doporučoval, ať se drží církevních sněmů, které nedovolují „novum ultra symbolum a quoquam qualibet necessitate seu salvandi homines devotione condere, et in veteribus tollendo mutandove quidquam inserere“. (Viz Palmieri 2316.) Odvolával se tedy Lev III. na církevní sněm efeský, který zapovídá měnití symbol. To jest charakteristické stanovisko papežů do 11. století. Ohlíželi se na efeský sněm a na známou řeckou citlivost a konservativnost.

Francká horlivost pro Filioque neplynula z pohnutek čistě náboženských. Vědomky či nevědomky působily pohnutky politické a národní antipatie vůči Řekům. Po ustanovení francko-římského císařství nastala ostrá protiva mezi Franky a Byzantinci a přenášela se na pole náboženské. Papežové poznali, že jest třeba veliké opatrnosti a ohledů, ale Frankové neuposlechli papežových napomenutí. Přísně katolický orientalista M. Jugie (professor na Východním ústavu v Římě) píše, že dodatek Filioque byl velikou (taktickou) chybou se západní strany a že horlivost západních teologů neplynula z pohnutek čistě náboženských.¹⁵⁾ Správná západní nauka o Duchu sv. mohla se lehko vyjádřiti a brániti bez dodatku k nicejsko-cařihradskému symbolu.

Římská církev přísně rozlišovala mezi dodatkem Filioque a mezi jeho dogmatickým obsahem. Frankové toho ani prakticky ani teoreticky dostatečně nerozlišovali. Prakticky hřešili, protože proti papežovým napomenutím Filioque bez potřeby vsouvali do nicejsko-cařihradského symbolu. Teoreticky mnozí přeháněli latinskou formulí „ex Patre Filioque“ a odsuzovali řeckou formulí „per Filium“.

Podobně věc zaměňovali Řeci. Byli vůbec proti každému dodatku k nicejsko-cařihradskému symbolu; vždyť mnohým zdál se každý dodatek bludařským přestupkem proti efes-

¹⁵⁾ Prière pour l'Unité (Paris 1919) 195.

skému církevnímu sněmu. Již sám odpor proti jakémukoli dodatku budil podezření proti dogmatickému obsahu dodatku Filioque. Méně vzdělaným duchovním a lidu zdála se latinská formule podezřelou.

21. Řecký způsob vyjadřování a pojmání byl v tom hlubokém tajemství rozdílný od latinského. Rozdíl ten dával nový původ k nedorozumění. Řečtí otcové hlásali, že Duch sv. vychází z Otce skrze Syna jako z jednoho principu a jedné prvotné příčiny. Řecká formule jest správná, ale povšechně jest řecké vyjadřování méně jasné než latinské. U řeckých otců nacházejí se projevy, které na první pohled odporují katolickému učení. Sv. Jan Damascenský učí, že Duch sv. vychází z Otce skrze Syna, ale na jiném místě tvrdí, že Duch sv. není ze Syna a že pouze Otec jest *αἴτιος* Ducha svatého (PG 94, 894). Tím chce zdůrazniti, že Otec jest prvním principem *ἀπὸ τοῦ πρώτου ἀρχαίου* Duchu svatému (Hergenröther I 686—690). Řecká formule přesněji než latinská vyjadřuje jednotný princip vycházení Ducha sv.; zároveň hlásá rozdíl mezi Otcem a Synem, jelikož vyjadřuje Otcovu přednost, ale nevyjadřuje jednoty co do přirozenosti. Latinská formule vyjadřuje jednotu přirozenosti a na venek též rozdíl Otce i Syna, ale nevyjadřuje ani důvodu rozdílnosti ani jednotného principu vycházení; to se musí doplniti z ostatní latinské nauky. Jest pochopitelno, že z příčiny řecké formule a vyjadřováním řeckých otců nastaly pochybnosti o latinské formulí; rovněž tak jest pochopitelno, že Latinci podezřívají Řeky, že hlásají vycházení Ducha sv. z Otce samého, anebo že jej po ariansku podřizují Synu. Řekové podezřívají Latince, že buď popírají jednotný princip vycházení, nebo že ve smyslu sabelianismu stotožňují Syna s Otcem.

Za řádných klidných poměrů byli v té příčině na obou stranách tolerantní. V rozčilení politických a církevních bojů mezi Východem a Západem skýtalo však různé pojmání hlubokého tajemství duchům přemrštěným dosti látky k podezřívání. Církev nevydala o tom jasného, pro Východ a Západ prohlášeného rozhodnutí. Proto lehkou na obou stranách bona fide povstávaly obžaloby z herese.

Západní zemské církevní sněmy (toledský 675, wormský 868 a j.) opětovně prohlašovaly definici „Nec Spiritus S.) de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque“ (Denzinger-Banw. n. 277). Ta formule jest skoro doslovně vzata ze sv. Augustína (De Trinitate l. 15, c. 14; tract. in Ioan. c. 9; viz Snopek 295). Sv. Augustin dle svého zvyku všestranně teoreticky uvažuje o otázce a nejspíš nemyslíl na nějaký konkrétní blud. Ale povrchnější polemikové snadno vytušili v těchto slovech odsouzení řeckého „per Filium“. Pisatel „Karolinských knih“ (Libri Carolini, okolo r. 790) byl tak jednostranný, že odsuzoval řecké učení jako sourodé s bludem ariánským. Zdá se mu, že by se mohla řecká formule nesprávně vykládati, že vychází Duch sv. „per Filium utpote creatura, quae per ipsum facta sit“ (PL 98, 1118). Francký pisatel těch knih byl bez pochyby vědomky či nevědomky pod vlivem politického odporu proti Řekům. Bylo politickým zájmem Franků, by Řeky obviňovali z hereze a tak si zajistili císařskou korunu, která by se snad zase mohla vrátiti Řekům.

22. Všechny uvedené důvody působily, že se na Moravě okolo r. 879 roznítil ostrý boj pro Filioque. Která strana začala první napadati? Z papežských listů a z jednání německých biskupů smíme souditi, že boj se roznítil teprve po Metodově návratu z německého zajetí a po jeho úspěšné činnosti na Moravě. Když viděla německá strana, že pro papežovu rozhodnost nemůže zničiti činnosti Metodovy brutální mocí, začali němečtí kněží podezřívati Metoda z hereze proti Filioque. Němcům šlo o politickou a církevní moc na území politicky neobyčejně důležitém. Měli strach před Byzantinci. Metodovo působení mohlo by nepřiměřeně posílit řeckou politickou moc a přenést ji opět na Západ. Zároveň začínal boj mezi Germánstvem a Slovanstvem, které se zde opíralo o dva mocné spojence, Řím a Cařihrad.

Významno je, že v Cyrilově legendě není sledu o boji proti Filioque. Cyril byl mnohem vzdělanější než Metod. Legenda jej líčí jako nepřemožitelného bojovníka proti bludům a heresím. V 15. hl. jest zmínka o méně nebezpeč-

ných bludech a pověrách, které němečtí „kněží a učenci šířili na Moravě“. Ale není zmínky o Filioque, které němečtí kněží nepochybně přidávali liturgickému vyznání víry. Z toho je zřejmo, že sv. Cyril a Metod v té věci nebyli tak netolerantní nebo zapleteni v blud jako na jedné straně přívrženci Fotiovi, na druhé straně Frankové. Tedy německá strana roznítla boj, a to teprve potom, když Němci viděli, že následkem papežovy rozhodnosti nemohou násilím zničit díla Metodova. R. 868 měli Němci ve Wormsu krajinický církevní sněm proti Fotiovi. Jednali také o Filioque. Působení svatých bratří na Moravě a v Panonii bylo známo. Ale ani ve Wormsu ani později do r. 879 neděje se zmínky o tom, že Metod takřka na německé půdě šíří Fotiovo učení. Roku 873 byli by měli němečtí biskupové pěknou příležitost, aby Metoda obžalovali u papeže. Ale toho neučinili.

O konfliktu v tom bodě svědčí teprve listy Jana VIII. Metodovi a Svatoplukovi (879). Metodovi píše: „Audivimus, quod non ea, quae sancta Romana ecclesia . . . tu docendo doceas, et ipsum populum in errorem mittas. Unde . . . tibi iubemus, ut . . . ad nos de praesenti venire procures, ut ex ore tuo audiamus et cognoscamus, utrum sic teneas et sic praedices, sicut verbis ac litteris te sanctae Romanae ecclesiae credere promisisti.“ V Římě bylo tedy známo Metodovo pravověrné písemné i ústní vyznání víry. Metod r. 879 nebo 880 dokázal v Římě svoji pravověrnost, jak oznamuje Jan VIII. Svatoplukovi (880): „Interrogavimus (Methodium) coram positis fratribus vestris episcopis, si orthodoxae fidei symbolum ita crederet, et inter missarum solemnina caneret . . . Nos autem illum in omnibus ecclesiasticis doctrinis et utilitatibus orthodoxum et proficuum esse reperientes . . .“ Z toho viděti německou žalobu proti Metodovi, že „inter missarum solemnina“ vypouští Filioque. Ale Metod dokázal svoji shodu s církví římskou.

23. Žaloby a intriky Metodových odpůrců neustaly. Po Metodově smrti papež Štěpán V. psal Svatoplukovi list (885), z něhož důkladněji poznáváme nauku Metodovu o Duchu sv. Papež zřetelem na bludy, které prý se šíří na Moravě, podrobně pojednává o vycházení Ducha sv. Mezi jiným píše: „Absit enim, ut Spiritus Sanctus credatur de Patre in Fi-

lium, et de Filio ad sanctificandam creaturam quasi quibusdam gradibus procedere, sed quemadmodum de Patre ita et de Filio simul procedit.“ Metod učil tedy dle nauky řeckých otců, že Duch sv. vychází „e Patre per Filium“. Ale liturgické vyznání víry se modlil bez Filioque. Dodatek Filioque považoval za nedovolený; to jest viděti ze Štěpánovy instrukce (885), který se zmiňuje, že Metod (po případě žáci jeho) učí: „Prohibitum est (a) sanctis patribus symbolo addere aliquid vel minuere.“

Snopek (299—305) upozornil na ideovou příbuznost mezi listem Štěpánovým a mezi karolinskými knihami, které zamítají řeckou formuli, protože by se mohla tlumočiti v duchu arianského podřizování božských osob. Tytéž knihy uvádějí vyznání víry, v němž jest věta: „Nec est prorsus aliquis in Trinitate gradus.“ Tím se možná upozorňuje na dvojsmyslnost řecké formule per Filium. Smíme tedy s tím větší pravděpodobností souditi, že německá strana podezřívala Metodovu řeckou formuli per Filium.

Tím by bylo s velkou věrojatností dokázáno, že Metod uznával a hlásal řeckou formuli per Filium a že ve smyslu té formule věcně souhlasil s naukou západní. Totéž jest ještě více pravděpodobno na podkladě papežova (Jana VIII.) projevu, že Metod před (franckými) biskupy dokázal svou pravověrnost. Bez pochyby zkoumali, jak dalece je snad Metod v nauce o Duchu sv. přívržencem Fotiovým. Slavisté a dějepisci povšechně uznávají Metodovu charakternost a poctivost. Nemůžeme tedy pochybovati, že Metod odsuzoval učení Fotiovo o vycházení Ducha sv. ze samého Otce.

Z pravoslavných dějepisců zvláště Milaš hlásá (str. 11 a 30—34), že sv. Cyril a Metod učili vycházení Ducha sv. ze samého Otce v duchu Fotiově, a uvádí důkazem jakési staroslovenské vyznání víry, o němž by však teprve musel dokázati, že jest Cyril-Methodovo. Milaš se dovolává panonských legend, ruských učenců (Makaria, Gorského, Lavrovského, Bibljasova a j.) a shora (č. 19) uvedeného mínění Hergenrötherova, které ve svém smyslu přetvořuje („wahrscheinlich“ překládá „jamačno“ = jistě).

Samo sebou bylo by to mínění Hergenrötherovo možno. Příznává se, že i mimo kruhy Fotiových přívrženců někteří

pochybovali o správnosti Filioque, ale toho nezdůrazňovali, protože o tom ještě nerozhodl obecný církevní sněm a také papež nevydal žádné rozhodnutí. Přece však se nemůže mýlně mínění to v této podobě zastávat. Fotius napadl Latince jako heretiky. Cyril a Metod však v té otázce Němců nenapadali, nýbrž Metod se jen bránil proti německým útokům. Fotiovské Metodovo stanovisko nemohlo by se v té otázce uvést v souhlas s listem Jana VIII. r. 880. Na ústupnost Jana VIII. oproti Fotiovi nemůže se nikdo odvolávat. Sv. Metoda Jan vyslychal před svědky, nejspíše i v přítomnosti Wichinga. Německá strana nebyla by dovolila, by se Metod prohlásil za pravověrného, kdyby byl v té otázce Fotiovcem. To uvádí sám Hergenröther a tvrdí, že musel Metod v té věci vypovídati tak, že věcně učinil zadost západnímu stanovisku, ale mohl se držeti řecké formule „per Filium“ (Hergenröther II. 623), jak jsme to už dokázali jako pravděpodobné.

Mezi Metodem a Fotiem jest ještě jeden vážný rozdíl. Svätý Metod totiž jako žák a přívrženec východních mnichů uznával vrchní římskou (papežovu) autoritu v otázkách věroučných, což viděti z Metodovy legendy a z Metodova nomokánonu. Stál na stanovisku východní církve před rozkolem, která v důležitých dogmatických sporech appellovala do Říma a uznávala vrchní římská rozhodnutí. V tom smyslu byli svatí bratři přívrženci východní církve; ano, přívrženci východní církve 9. století před rozkolem.

24. To krásně souhlasí s jasnou naukou Metodovy legendy o papežově prvenství. Zda však se to může uvést v souhlas s učením oné legendy o vycházení Ducha sv.? Snopek tvrdí, že ne, a proto dokazuje, že legendy nepsal Metodův žák. Na to odpovídáme, že Metodovu legendu na každý případ psal jeho žák, neboť tak svědčí stanovisko legendy v otázce papežova prvenství. Otázka o poměru mezi legendou a sv. Metodem co do nauky o Duchu sv. jest nezávislá na otázce o pisateli.

Metodova legenda vzpomíná dvakráte učení o Duchu sv. v 1. a 12. hlavě. V úvodu legendy čteme, že Duch sv. vychází od Otce. Tendence té poznámky jest očitá, ježto se zvlášt zdůrazňuje a objasňuje citátem z Písma (Jan 15.

26). Není pochyby, že citát se uvádí jako důkaz, že latinské Filioque nesouhlasí s Písmem sv. Ale nikterak není jasně vyjádřena nauka Fotiova, že vychází Duch sv. pouze z Otce. Sv. Metod směl zcela klidně a správně upozornit, že latinská formule není nejvhodnější; jest zcela pravdivo, že se latinská formule nenachází doslovně v Písmě sv., čehož se řecká teologie ve svých kontroverších ráda dovolávala. Náš blahověst nemohl vědět, že snad tou poznámkou prospěje rozkolu a uškodí jednotě. Zcela správně mohl soudit, že jest francká přemrštěnost jednotě zrovna tak nebezpečna jako Fotiova; proto je upozorňoval, ať nevnučují své formule, která (doslovně) nesouhlasí s Písmem sv. Viděli jsme, že sv. bratři vědomě budovali základy nové církevní organizaci, která by pojila Východ a Západ a bránila církevní jednotu proti francké i byzantské jednostrannosti. Poznámka o vycházení Ducha sv. krásně souhlasí s tím plánem. Poznámka sama o sobě není heretická. Snad není přiměřená, není oportunní. Sv. Metod mohl se mýlit; omylnými nejsou jen obyčejní lidé, nýbrž též východní a západní světcové.

Ostřejší je poznámka (v 12. hl.), že Metodovi protivníci byli „hyopatorští“ heretikové. Tím se nepochybně odsuzuje Filioque jako herese. Výrazu herese neužívalo se tenkrát v nynějším přísném teologickém významu; heresí se nazýval netoliko věroučný blud, který odporuje jasně zjevené a jasně předložené pravdě víry, nýbrž vůbec každý věroučný ba i disciplinární anebo taktický blud. Tak se v Cyrilově legendě několikrát odsuzuje „trojjazyčná herese“, totiž nauka, že se smí užívat pouze tří bohoslužebných jazyků, totiž hebrejského, řeckého a latinského. Přece však víme, že otázka bohoslužebného jazyka není dogmatická, nýbrž disciplinární, otázka metody a opportunity. Rovněž tak jest otázka o dodatku k nicejsko-cařihradskému symbolu sama o sobě disciplinární, ovšem prostředně též dogmatická. Papežové zakazovali dodatek Filioque z důvodu disciplíny a opportunity. Francké neoportunní vnucování Filioque proti papežovým výstrahám, tedy proti církevní disciplíně, odsuzuje se zcela v duchu panonských legend jako heretické. To by byl nový důkaz, že jsou obě legendy sepsány v témže duchu, tedy dílo téhož pisatele. Již svrchu jsou uvedeny

důkazy (č. 20), že se Řekům každé přidávání k symbolu zdálo heretickým.

Jest velmi pravděpodobno, že němečtí kněží pojímali Filioque nepřesně, ba i hereticky, že v přemrštěné horlivosti hereticky přepínali a následkem toho odsuzovali řeckou formuli. Němečtí kněží bohoslovným vzděláním stěží se rovnali pisateli karolinských knih, tím méně byli mu rovni klidnou objektivností. A tak ještě jednostranněji vykládali latinskou formuli a odsuzovali řeckou nauku. Podobá se pravdě, že se němečtí a Metodovi kněží živě spolu přeli o vycházení Ducha sv. Narazily na sebe dvě školy, dva různé způsoby pojímání. Již pouhá akademická rozprava mezi dvěma bohoslovnými školama může tak vzplanouti, že se teologové vzájemně obviňují z herese, pro což máme dosti příkladů v dějinách teologie a filosofie. Ale na Moravě rozprava nebyla akademická, přidružila se dávná nepřítelství mezi Řeky a Latinci, Slovany a Němci, vedl se boj o církevní moc, zápas na život a smrt. V obojí nauce byly nejasnosti; v prudkém boji přepínalo se na obou stranách. Proto není divu, že se vinili z herese.

Ale Snopek (str. 43) a jiní opponují nám důkazem, že „hyopatorská“ (herese) je výraz Fotiův. Jest pravda, že Fotius tím výrazem nazýval Sabeliovu heresi (popírání rozdílu mezi božskými osobami). Výraz *ὁμοπαροΐα* přichází u Fotia v „Mystagogii“ (PG 102, 293), sepsané r. 885—6; latinské Filioque stotožňuje Fotius s heresí sabeliánskou. Ale výrazu toho o Sabeliově heresi častěji se užívá u řeckých otců. Stephanus (Thesaurus Graecae linguae) uvádí, že se výraz ten nachází u Cyrila Jerusalemského a Alexandrijského, u Atanasia, Epifania, Řehoře Nyssenského a j. Výrazu toho užívalo se velmi zhusta pro heretické stotožňování tří božských osob, zvláště stotožňování Otce a Syna. Byl tedy znám nezávisle na Fotiovi.

Není nic divného, že se výrazu toho užívalo proti latinskému Filioque (viz č. 17). Již sám dodatek Filioque bez ohledu na dogmatický obsah mohl vyvolati název ten, který původně (sabeliánsky) značí stotožňování Syna s Otcem, ale zde věrojatně značí nauku, že jest Syn otcem Ducha sv. (to by bylo originelní užití toho slova) a že je tedy z pří-

činy té zase totožný s Otcem. Jest možno, že přemrštění němečtí kněží zavdali nepřesným vyjadřováním příčinu pro částečně oprávněné užívání toho názvu; je pravdě velmi podobno, že mnozí němečtí kněží hluboké to tajemství mylně (materiálně hereticky) vykládali. Název „jopatorska jeres“ není tedy důkazem pro fotiovské stanovisko panonské Metodovy legendy.

Dvě krátké poznámky o Duchu sv. v Metodově legendě nikterak nepostačují, bychom mohli pisatele legend nebo dokonce sv. Cyrila a Metoda vinit z fotiovských tendencí. Fotius prudce napadal latinské učení o Duchu sv. a napsal proti němu obsáhrnou knihu (Mystagogia). Kdyby legendy měly fotiovskou tendenci, musely by o Duchu sv. obsáhrněji jednati. Bylo by nepochopitelno, že sv. Cyril, který se v panonské legendě líčí jako veliký bojovník proti všem heresím, úplně mlčí o Duchu sv. Svatý Cyril dobře věděl, že němečtí kněží ve vyznání víry ve mši přidávají Filioque. On i jeho žáci slyšeli ten dodatek častěji na vlastní uši. Jak je možno, že sv. Cyril nepoučil o tom svých žáků? S Fotiova stanoviska očekávali bychom v Cyrilově legendě aspoň jednu hlavu proti Filioque.

25. Domnělá fotiovská tendence Metodovy legendy podpirá se od některých tím, že se dovolávají očividné fotiovské tendence řecké legendy o sv. Klementu Bulharském a uvádějí důkazy ze spisů Klementa samého. Klementova legenda velmi zdůrazňuje, že Metodovi žáci ve věrné oddanosti k svému učiteli odsuzovali heretické Filioque. Snopek (str. 399—422) nad to dokázal, že ve dvou řečech Klementových jest tendenčně vyjádřeno učení Fotiovo o vycházení Ducha sv. ze samého Otce a že se to učení po Fotiově vzoru líčí jako nauka některých (ne všech) Latiníku.

Velmi lehko jest možno, že se někteří žáci Metodovi v té otázce o krok vzdálili od svého učitele. Pronásledovali je Němci s takým násilím jako heretiky, že si Metodovi žáci nemohli myslet, že by Němci byli pravověrní; tak mohou jednati jen heretici, mysleli si žáci Metodovi. Na ten způsob, jak jednali Němci, se protivy vpravdě zvětšují. Jest velmi pravděpodobno, že Klement v Bulharsku ještě více podlehl vlivu jednostranného řeckého učení o Duchu sv.

Jest známo, že se to učení v 10. století bona fide udržovalo v Cařihradě.¹⁶⁾

Snopek z toho dovozuje, že Klement Bulharský, pisatel panonských legend, nemohl býti žákem Metodovým. Ale zmínil jsem se už, že sv. Metod není tak daleko odpověden za svého žáka (č. 18). Snopek dokázal (str. 397), že Klement citáty sv. Řehoře Naz. interpoloval v duchu Fotiově. Citace Řehoře jako (jediného) svědka řeckého učení je novým důkazem, že je Klement žák Cyrilo-Methodův, ježto sv. Řehoř Naz. byl zvláště u sv. Cyrila oblíben.¹⁷⁾ Interpolaci odsuzuje Snopek jako fotiovské padělání; víme však, že se taková stranická parafráze může vysvětliti též bona fide. Klement pak Řehoře necituje výslovně, nýbrž pouze implicitě uvádí dle svého parafrázovaný (Řehořův) text jako mínění otců.

Klement byl vzdělaný a zběhlý spisovatel. Vondrák (str. 67--93) dokázal, že je v Cyrilově a Metodově legendě (zvláště v úvodu) mnoho podobnosti s Klementovými spisy. Bylo by tedy konečně možno, že v Metodově legendě je zachována Klementova, a ne Metodova nauka o Duchu sv.; aspoň způsob vyjadřování může býti Klementův. Tak nadaní, čilí žáci několikrát se vzdálí od svých učitelů. Osláblý Metod nemohl ve všem stále své žáky kontrolovati. Tedy i v případě, že je mezi naukou Metodovou a mezi legendou (a Klementovými spisy) takový nesouhlas, jak tvrdí Snopek, není nutno, že by proto pisatel nemohl býti Metodovým žákem.

Jest tudíž možno, že se Klement Bulharský, domnělý pisatel panonských legend, později poněkud oddálil od svého učitele. Ale z toho nijak nenásleduje, že má Metodova legenda fotiovskou tendenci. Domněnky o tendenci fotiovské jsou tak nejasné a tak slabě podepřené, že nemohou zvíklati jasných opačných důkazů.

26. Důkazy proti fotiovské tendenci panonských legend jsou jasné a pádné. Ale v legendách (které nejsou kritické vědecké spisy) bývají nepřesnosti, nejasnosti a věci přemrštěné. Na základě takých míst sprádaají se smělé teorie

¹⁶⁾ Échos d'Or. XVI (1913) 940.

¹⁷⁾ Ten důkaz uznává též P. Lavrov (Čteníja 1895, I, str. XL).

o tendenčnosti panonských legend. Nejkrajnější tendenční teorii zastupují Brückner a Snopek (str. 12—51).

Snopek tvrdí s Brücknerem, že legendy jsou tendenční apologetickou příručkou, sestavenou s úmyslem, by slovanskému duchovenstvu v Bulharsku (!) poskytla rozumnou zbraň na obranu slovanské liturgie a proti bludům ve víře. Tomu účelu se podřizují i historická fakta, překrucují se a znetvořují. Brückner tvrdí (ve své 7. thesi), že jsou legendy tendenčně lživé „Lügenden“. Snopek a Brückner tvrdí, že legendy na Moravu zanášejí bludy, které se šířily v Bulharsku. Z obširných disputací, které uvádí Cyrilova legenda, usuzují bez potřeby, že mají ony disputace účel tvořiti apologetickou příručku. Což není přirozenější, že mají historické jádro a že slouží k oslavě učenosti sv. Cyrila? Snopek přichází v nemilé postavení, že ve strachu o poctivost a pravověrnost našich apoštolů prohlašuje legendy za dílo pisatele, který nepatřil v kruh Cyrilo-Methodových žáků. Viděli jsme, že Snopek „nimis probat“. Snopka zvláště zaráží, že Cyrilova legenda zmiňuje se o šíření bogomilského bludařství německým duchovenstvem. Práví, že to „nestydatá lež“ (str. 20). Snopek mnoho dokazuje, že na Moravě nebylo tehdy bogomilstva (pavličanstva). Ale legenda (15) nemluví o heresi bogomilské, nýbrž zmiňuje se o manichejském bludu, že ďábel stvořil hady. Takové manichejské bludy mohly se šířiti v Panonii a na Moravě, která byla v sousedství Bulharska; mohly se šířiti všude v Evropě. Není nic tak hrozného, jestliže legenda činí odpovědny za vše bludy německé kněze a jich žáky; vždyť je známo, že špatně konali svou misijní povinnost co do vyučování v pravé víře a tak byli nepřimo vinni rozšiřováním bludů.

Hlavní tendencí by byla (dle Brücknera a Snopka) obrana slovanské bohoslužby. Slovanská liturgie líčí se jako dílo bohumilé, potvrzené z Říma i Cařihradu. Odtud přízeň k Římu i Cařihradu. Ale tendence ta přece nemůže vysvětliti, proč se uvádí pouze šest církevních sněmů s papeži jako hlavami sněmu, proč se stotožňuje papež se sv. Petrem a proč se aspoň nepřimo zamítá tradicionelní cařihradská (Fotiova) teorie o církevním prvenství. Snopek se zajímá o teologické otázky, ale úplně mlčí o těch předůležitých otáz-

kách, které podkopávají půdu jeho teorii. Dle Snopka a Brücknera jest v legendách tak promyšlená a vypočítavá tendence, že si nemůžeme představit, jak to možno, že si pisatel legend tak zřejmě odporuje a svou ukrytou tendenci boří jasnými opačnými teoriemi.

27. Neochvějně pevně tedy stojí názor slavistů, že jsou panonské legendy dílem Cyrilo-Methodova žáka (nebo žáků), sepsaným nedlouho po Cyrilově a Metodově smrti. Hagiografické legendy mají účel oslaviti slovanské apoštoly bez zvláštních postranních úmyslů. Vznešeným klidem značně se liší od řecké Klementovy legendy. V legendách se jeví v podstatných rysech duch sv. Cyrila a Metoda.

Přítomná rozprava jde ještě o krok dále důkazem, že se v panonských legendách jeví církevněprávní teorie a terminologie východního mnišství v kontrastu s úřední bohoslovnou terminologií. V legendách prozařuje osobité bohoslovné myšlení sv. bratří,¹⁸⁾ souměrně s osobitým (originelním) náčrtem slovanské církevní organizace, nezávislé od franckého a byzantského separatismu.

Církevní literatura nezná žádného starého dokumentu, v němž by se tak význačně pojilo východní a západní stanovisko jako v panonských legendách. Ale právě ta originalita jest vinna, že v legendách jest leccos nejasně. Zároveň však originalita ona jest důkazem, že jest v legendách věrně vyjádřena nauka našich apoštolů.

Věda bohoslovná osvětluje filosofické a historické otázky. Archaism v učení o církevních sněmech, východní forma křesťanské idey, církevněprávní stanovisko panonských legend dokazuje, že byla Methodova legenda napsána nedlouho po jeho smrti; napsal ji Metodův žák (Klement Bulharský?). Jest dokázáno, že naši apoštolé byli v teologii

¹⁸⁾ Před několika lety začal jsem studovati život sv. Cyrila a Metoda pod vlivem pilného archiváře F. Snopka, který má veliké vědecké zásluhy o tuto otázku. Ale po samostatném bádání přivedlo mne bohoslovné hodnocení panonských legend k podstatnému souhlasu s většinou slavistů a k přesvědčení, že Snopkova teorie potřebuje radikální bohoslovné revise. Prvé vydání tohoto pojednání poslal jsem Fr. Snopkovi, který mi dne 4/II 1921 odepsal: „Budu revidovati svoje studium a již jseň v práci. Výsledek svým časem oznámím. Vděčný F. Snopek.“

žáky řeckého mnišstva, zvláště Teodora Studity, ale s druhé strany jest dokázána veliká původnost slovanských apoštolů. Panonské legendy celkem věrně, dílem dokonce i doslovně (zápisník církevních sněmů, apostolik, stotožňování papeže a Petra) vyjadřují učení slovanských apoštolů.

V panonských legendách líčí se nám sv. Cyril a Metod jako významní představitelé nerozdělené veškeré církve, jako věrní synové církve východní před rozkolem. Jsou tedy pravověrní ve smyslu východním i západním. — Metodovi žáci konali nad rakví svého nezapomenutelného učitele církevní obřady jazykem latinským, slovanským i řeckým. Tím vhodně vyjádřili ducha slovanských apoštolů, kteří jsou hodni, by je slavil Východ a Západ.

Index alphabeticus nominum et rerum.*)

(Numerus indicat paginam.)

- Africana ecclesia 12; episcopi Africani 48.
- Akvilono v Evgenij Petrovič, protopresbyter, prof. theologiae fundamentalis in Academia ecclesiastica (Duchovnaĵa Akademia) Petropolitana († 1911) 61, 65, 71—74, 76.
- Alexandria, patriarchatus Alexandrinus 9, 12, 13, 15, 21, 22, 23, 31—33, 35, 49—51, 59, 89, 91—93, 117, 118, 119; theologia (traditio) Alexandrina 91—93, 95, 117—119.
- Anasthasius Bibliothecarius 16, 33, 54, 109, 118.
- Anatolius. patriarcha Cpolititanus (449—458) 26, 27, 53, 86, 90—92, 97—99, 115.
- Anthimos VI., patriarcha Cpolititanus (1845—1848; 1853—1855) 37; Anthimos VII., patriarcha Cpolititanus (1895—1896) 37.
- Antiochia, patriarchatus Antiochenus 9, 12, 13, 14, 24, 31—33, 50, 52, 90—92, 117, 118, 119; synodus Antiochena (341?) 20; theologia (traditio) Antiochena 91—93, 95, 96, 117—119.
- Antonius (A. P. Hrapovickij), olim archiep. Volhynensis, nunc metropolita Kijovenssis, Homjakovi sectator 39, 65, 72.
- Autonomastice, quid significet 49—51; vide: apostolica sedes, apostolik.
- Apostolatus vester, titulus R. P. 54.
- Apostolica origo ecclesiarum patriarchalium 12, 20, 27, 50—52, 90; apostolica origo prinatus, vide: primatus, Roma.
- Apostolica sedes 30, 49—57, 112; vide primatus.
- Apostolicus, apostolik 46—58, 113, 114; origo historica 47, 48; ratio dogmatica 49—51; apostolicus papa 55, 56.
- Athanasius s. 48.
- Augustinus s. 48.
- Autocephalae ecclesiae orientales 30, 60—63.
- Balsamon Theodorus, celebr canonista Graecus, saec. XII. exeunte patriarcha Antiochenus (Cpoli residens) 27, 33, 69, 93.
- Basiliius monachus 55.
- Batiffol P. 20, 21, 27, 44.
- Bëlĵajev Alexander Dimitrievič, professor theologiae dogmaticae in Academia ecclesiastica (Duchovnaĵa Akademia) Moskoviensi 62, 64.
- Bernardus s. 54.
- Biologismus 11.
- Bolotov Vasilij Vasiljevich (1873—1900) professor historiae ecclesiasticae in Academia ecclesiastica Petropolitana 15, 28, 30, 38, 43.
- Bonifatius I. papa (418—422) 48.
- Bréhier L. 34.
- Brückner A. 106, 108, 123, 127, 146.

*) Index alphabeticus pg. 9—103 praepimis respicit.

Byzantina cogitandi ratio (B. theologia) 9—13, 15, 18; vide: Constantinopolis.

Byzantinismus 14, 40, 44, 127.

Byzantium v. Constantinopolis.

Caesaropapismus 27, 127—129.

Canon 34. apostolicus 20; 28. canon chalcedonensis v. Chalcedon; 3. canon Constantinopolitanus 15, 22—24, 26, 27, 36,

51, 96, 112; 6. canon Nicaenus

15, 21, 22, 24, 25.

Caput, quid significet 67, 68;

caput ecclesiae 36, 67—82; quo

sensu papa caput ecclesiae

sit 67—82.

Catholicus, katholikos 57, 102.

Chalcedoneuse concilium 15, 16,

20, 22, 23, 31, 49, 50, 84, 90—92;

28. canon Chalcedonensis 15,

16, 24—31, 36, 52, 83, 84, 87,

95, 96, 112, 120.

Christus, unicum ecclesiae caput

15, 41, 42, 44, 62, 63, 65, 67—82.

Cistitel' 86.

Coelestinus I. papa (422—

432) 49.

Coelibatus 62.

Communio sanctorum 76.

Concilium, v. Chalcedonense, Cpolititanum,

Ephes, Nic., Trullanum; elen-

chus conciliorum in Vita Metho-

dicii 88, 115—120, relatio

R. P. ad concilia oecumenica

88, 91, 116; concilii oecumenici

suprema potestas exclusiva

34, 45, 59—61, 82; septem

concilia 66.

Confessio orthodoxa dicitur fi-

dei professio a Petro Mogila

(metropolita Kijovensi) ad

instar catechismi exarata (1640)

62, 64, 70, 72, 74, 76, 78.

Constantinopolis (Byzantium,

Carigrad), ecclesia Cpolitana,

episcopus (patriarcha) Cpoli-

tanus 9, 12, 13, 22—27, 28, 29,

37, 38, 51—56, 59, 64, 83—95,

126—129. nova Roma v. Ro-

ma; Cpolititanum concilium I.

(381) v. 3. canon Cpolititanus:

Cpolititanum concilium IV. (869)

16, 33, 43, 49, 52, 56, 94, 118;

Cpolititana synodus Photiana

(879) 32, 47, 52, 56, 92, 118, 120.

Constantinus imperator,

29, 115.

Cultus imaginum 87; cultus sanc-

torum 76.

Cyprianus s. 48.

Cyrillus, patriarcha Alexan-

drius 49.

Cyrillus et Methodius,

ss. Slavorum apostoli 9, 14,

33, 46—58, 59, 83, 89, 91—96,

105—148.

Damasus I. papa (366—384)

23, 48, 115.

Delpuch P., primus rektor

Pontificii Instituti Orientalis 10.

Dioscurus, patriarcha Alex-

andrinus monophys. 24, 53.

Dominicus, patriarcha Gra-

densis (apud Aquileiam) 33,

59, 92.

Dositheus (n. 1641), patri-

archa Graecus Hierosolymitanus

(1669—1707), auctor pro-

fessionis fidei contra pro-

testantes (1672), quae in numero

librorum symbolicorum eccle-

siae orientalis habetur 62, 70,

73, 74, 78.

Du Cange 54.

Duchesne L. 9, 22, 31, 34

Ecclesia corpus Christi mysticum

67—82; doctrina catholica de

ecclesiae constitutione gravis-

sima haeresis Latina a quibus-

dam theologis orientalibus di-

citur 64, 65; tractatus de eccle-

sia (methodus) 74—76; eccle-

- siae constitutio 13, 14, 18, 19, 44, 74, 75, 82, 94; ecclesiae militantis et triumphantis distinctio 74, 75.
- Elias** (Helias), vicem gerens patriarchae Hierosolimitani in conc. Cpolitano (869) 32.
- Ephesinum concilium** (431) 48, 49, 68, 136.
- Epifanovič** L. 37.
- Epiphanius monachus** (archimandrita) 55.
- Episcopatus, episcopi** 18, 76-82; episcopi successores apostolorum 49; episcopus iure divino aequales esse 39, 82.
- Eusebius, episcopus Dorylaensis** 53.
- Evolutionismus** 45.
- Filaret, metropolita Moscoviensis, auctor catechismi, qui a multis theologis Russ. in numero bibrorum symbolicorum habetur** 39, 60, 62, 65, 70, 70, 73, 75-78.
- Filaret (Gumilevskij), archiepiscopus Černigovensis** 60, 61, 64, 65, 75.
- Filloque** 13, 38, 43, 65, 109, 132-146.
- Gallicanismus, errores Gallicani** 9, 11, 44.
- Gelasius, I. papa** (492-496) 51, 88, 90.
- Georgios Harmatalos, monachus, chronista Byzantinus (saec. IX.)** 16, 33, 94, 117.
- Gerson** 11.
- Golubinskij Evgenij Evsignevič** (1834-1911), celeberrimus ecclesiae Russicae historicus, professor historiae eccles. Russicae in Academia ecclesiastica Moscovensi (1861-1895) membrum Academiae scientiarum Petropolitanae 83, 84, 131.
- Graeca indoles** 28.
- Gregorius Nazianzenus** 115, 116.
- Gregorius Nyssenus** s. 68.
- Gregorinus Magnus papa** 31, 51, 54, 55.
- Haeresis** 44, 59, 63-65; 142-144, haereses orientales (nestorianismus, monophysitismus) 24, 29, 59; „haereses Latinae“ 64, 65; haeretici 76.
- Hefele C. J.** 21, 48.
- Hergenröther J.** 25, 27, 34, 57, 95, 108, 118, 122, 134, 137, 140.
- Hieronymus** s. 54.
- Hierosolyma (Jerusalem), episcopus (patriarcha) Hierosolimitanus** 12, 13, 24, 31, 50, 52, 55, 90-93; origo patriarchatus Hierosolymitani 91, 92, 99.
- Hornjakov Aleksěj Stěpanovič** (1804-1860) celeberrimus theologus Russus laicus 39, 61-65, 72, 75, 76.
- Honorius I. papa** 73.
- Hormisdas papa** (514-523) 53.
- Jagič Vatroslav** 83, 84, 111.
- Iconoclastae** 32.
- Ignatius M.** s. 47.
- Ignatius, patriarcha Cpolitanus** 53, 109, 110, 124.
- Iliricum** 29, 85.
- Indefectibilitas ecclesiae** 61.
- Innocentius I. papa** (401-417) 48, 51.
- Joannes Chrysostomus sanctus** 23, 68.
- Joannes Damascenus** s. 68, 137.
- Joannes Scholasticus, presbyter Antiochenus, patriarcha Cpolitanus** (565-578), auctor nomocanonis 50 titulum 83-85.
- Irenaeus** s. 50.
- Jugie Martinus O. S. A. ab. Ass. professor Pontificii Instituti Orientalis** 85-87, 136.

- Julius I. papa (337-352)** 48, 54.
 „Iuridismus“ a theologis scholae Chomjakovi obiicitur theologiae catholicae ob „aridam iuridicam“ interpretationem dogmatum redemptionis et iustificationis 71, 75.
- Iustinianus imperator Byz.** 31, 53, 84, 85, 86.
- Kazimirovič, iuris utriusque doctor (Belgrad)** 63.
- Kim mel E. J.** 62, 65.
- Kormčaja kniga, Slavica canonum collectio** 84.
- Latitudinarismus quorundam theologorum orientalium** 65.
- Lebedev Aleksander Aleksěvič (1833-1898), a. 1874-1882 protoierus ecclesiae Russicae Pragae Boh., Homjakovi sec-tator** 37-39, 60-63, 71-76, 78.
- Lebedev Aleksěj Petrovič (1844-1908), professor historiae ecclesiasticae in Academia eccl. Moskoviensi (1870-1895) et in universitate Moskoviensi (1895-1908)** 29, 34, 38, 39, 60, 65.
- Legendae Pannonicae dicuntur antiquissimae Veteroslavicae Vitae ss. Constantini (Cyrilli) et Methodii, probabiliter saec. IX. exeunte a discipulo ss. C. M. exaratae** 47, 56-58, 83, 88, 89, 95, 96, 108, 113-116, 119-135, 141-148.
- Legenda Italica (Romana) dicitur „Vita (Constantini) cum translatione s. Clementis“ saec. IX. exeunte in Italia (Romae) exarata** 47, 56, 113.
- Leo I. Magnus papa (440-461)** 15, 23, 25, 26, 27, 45, 52-54, 68, 81, 85, 87, 90-92, 94.
- Libri symbolici (qui dicuntur) ecclesiae orientalis** 70, 72-78.
- Lübbeck K.** 44.
- Maassen F. (Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Bonn 1853)** 20, 22.
- Makarij (Bulgakov), metropolita Moskoviensis, auctor compendii dogmatici, in ecclesiis orientalibus maxime vulgati** 61-63, 75.
- Malinovskij N., protoierus, professor theologiae dogmaticae, rector seminarii in Vologda** 37, 39, 61, 62, 64, 72-76, 78.
- Maljcev Aleksěj, protoierus ecclesiae Russ. Berolinensis († 1914) theologus irenicus** 65.
- Marcianus imperator Byz.** 25, 26, 53, 86, 89, 98, 99.
- Marcus s. fundator ecclesiae Alexandrinae** 50.
- Marković Ivan O. F. M.** 33, 45, 68.
- Maximus Confessor s.** 32, 33, 53, 134.
- Mentalité, cogitandi dicendique ratio orientalium** 9-14, 35, 40-44, 66.
- Methodius s., Slavorum apostolus** 83, 85-90, 95, 107-148; dicendi genus (stylus) s. Methodii 88, 89, 115.
- Metrophanes Cristopulos** 62, 65.
- Metrophanes, metropolita Smyrnensis (saec. IX.), Photii adversarius** 94.
- Metropolitana potestas** 15, 18-21, 26.
- Michaël (Boris) princeps Bulgarorum** 57.
- Milaš Nicodim, episcopus Serbicus Dalmatiae (Zadar)** 21, 26, 62, 76, 108, 131, 140.
- Modernismus** 45.
- Monachi Craeci antiquas orientis de primatu traditiones cu-**

- stodiebant (theologia monastica) 14, 43, 46, 47, 55-58, 83, 87, 89, 90, 92, 94, 95, 107, 113-118; monachi pentarchiam patr. docebant 34, 94.
- Monarchica ecclesiae constitutio 28, 82.
- Monophysitae 13, 24, 29.
- Mystica ecclesiae consideratio 17, 40-42, 59, 60.
- Nestoriani 13, 24, 29.
- Nicaenum concilium I. (325) 15, 20, 87, 89, 90, 91; Nicaenus canon 6. v. canon; Nicaenum concilium II. (787) 33, 57, 83, 87, 92, 117-119.
- Nicolaus I. papa 51-53, 110.
- Nilles N. 68.
- Nilus Doxopatrius 69, 93.
- Nomocanon (canorum collectio) 83-87, 94, 95.
- Nota ecclesiae (unitas) 62.
- Nova Roma 15, 20-31, 52, 112; vide: Roma.
- Oecumenicus patriarcha 16, 30, 57; oecumenicus papa 56.
- Oligarchia patriarcharum (pentarchia) 28.
- Orientalis indoles (character) 40.
- Ottiger I. S. I. 49.
- Papa, v. primatus, Romanus episcopus; sanctus papa, sanctissimus papa 89; apostolicus papa, oecumenicus papa 56; papež (forma Moravica) 86, 113, 114.
- Pargoire I. O. S. A. ab. Ass. 55.
- Pater, sanctus pater (titulus R. P.) 47, 54, 57.
- Patriarcha, patriarchalis potestas 15, 18, 21, 26, 31-37; (v. Constantinopolis, Alexandria, Antiochia, Hierosolyma); origo patr. potestatis 21 (v. apostolica origo); litterae encyclicae patr. orientalium 27, 64 (v. Anthimos); patriarchae orientis 59.
- Paulus apostolus 20, 68, 70-72, 74.
- Paulus Diaconus 55, 56.
- Pavlov A., Russ. iuris canonici peritus 83-87.
- Pentarchia patriarcharum 16, 31-37, 43, 44, 64, 68, 69, 91, 93-96; quinque patriarchae sensibus corporis humani comparantur 32, 36, 69.
- Perić Živojin, professor (iuris) in universitate Belgrad 63.
- Petrus apostolus 18, 19, 26, 30, 48-50, 68, 72, 77, 81, 85, 112, 114; tres ecclesiae a Petro fundatae 50; Petri successores 18, 50, 77, 81, 85.
- Petrus cardinalis, legatus R. P. in synodo Photiana (879) 56.
- Petrus, patriarcha Antiochenus (medio saec. XI.) 33, 41, 43, 59, 69, 92.
- Petrus Mogila, metropolita Kijovensis, auctor Confessionis orthodoxae (1640) 62, 70, 74, 78.
- Philippus, legatus R. P. in conc. Ephes. 68.
- Photius 14, 25, 33, 34, 38, 43, 57, 59, 64, 65, 83, 84, 92, 94, 95, 108-110, 112, 113, 116, 118, 120-128, 131, 133-135, 139-146.
- Polycarpus M. 47, 54.
- Positivismus 10.
- Potestas iurisdictionis et potestas ordinis 18, 39.
- Pragmatismus 10.
- прерогатива*, quid significet 27, 35.
- Primatus Romani Pontificis 11, 13, 15-17, 19, 28, 32, 33, 42, 59, 72, 83, 87-89, 107-132; doctrina Byzantina de primatu 15-45, 83, 87, 88, 93-95, 112-113; politica ratio primatus (nova

- Roma) 13, 15, 20-31, 44, 45, 51, 52, 112; apostolica (et divina) origo primatus 30, 47, 49-52, 57, 58, 83, 87, 89, 95, 113-116; primatus iuris dictionis causa schismatis 38; primatus honoris 23, 27, 35-40, 59.
- Protestantismus 45.
- Pulcheria s. imperatrix Byz. 25, 89, 98, 99.
- Radić Aemilian, theologus Serbicus 63.
- Ravenna 88.
- Regnon S. I. 9, 135.
- Roma (Ŕim), ecclesia Romana, episcopus Romanus, papa 9, 11, 12, 20, 25, 26, 28, 32, 38, 43, 47-58, 59, 64, 67-69, 71-81, 85, 89-96, 107-132; Nova Roma v. primatus (ratio politica).
- Salaville Severia O. S. A. ab Ass., director publicationis periodicae „Échos d'Orient 32.
- Schisma ecclesiae occident. 11; schisma orientale 43, 59, 60, 62, 65; notio schismatis 63-66.
- Scholastica theologia 10, 11.
- Sensus, v. pentarchia.
- Seppelt 9.
- Siljestr (Malevanskij) episcopus, olim rector Academiae eccles. Kijov; theologiam dogm. tractat methodo positiva (historica) 65, 75.
- Siricius papa (384-398) 48.
- Slavorum inter Romam et Cpo-
lim haesitatio 59, 87.
- Snopek F. 107, 108, 111, 117, 122, 125-127, 130, 132-135, 140-147.
- Sobolevskij A. I. 84, 95.
- Solovjev Vladimir 40, 65.
- Souarn Romuald O. S. A. ab Ass., professor (iuris canonici orient) in Pontificio Instituto Orientali 25.
- Spáčil Theophilus S. I. professor in P. Institute Orientali 78-82.
- Staroverstvo 63.
- Straub Antonius S. I. 49, 68, 75, 77, 78.
- Stroenie 86.
- Suškov 73.
- Světlov P. I. protoiereus, professor theologiae in universitate Kijovensi 60, 65, 75, 76.
- Symbolum Nicaeno-Cp. 76, 135.
- Tarasius patriarcha Cp. 33, 117.
- Terminologia (dicendi ratio) Cpolitana 52-57, 112; terminologia Romana (v. apostolica sedes, apostolicus) 46-58, 113, 114; terminologia monachorum orient 55-58.
- Tertullianus 48, 50, 54.
- Theodorus Studita 32-34, 36, 37, 41, 53-58, 69, 90-94, 111-119, 131.
- Troickij Vladimir (Očerki iz istorii dogmata o cerkvi. Serg. Posad 1912) 65.
- Trullanum conc. 83.
- Unitas ecclesiae 33, 36, 59-66, 122, 123, 132; invisibilis ecclesiae unitas 60-63, 75, 76, 82; unitas corporis Christi 73.
- Universalitas ecclesiae 32, 33, 36, 59.
- Urban S. I. (Krakov) 9.
- Uspenskij Theodorus, celebrissimus Russ. rerum Byz. peritus, director Russ. Instituti archaeologici Cp. 16, 39, 38, 45, 95.
- Vigilius papa 31.
- Viktorov A. E. 57.
- Voronov A. D. 94, 114, 116, 117, 131.
- Will C. 33, 41, 69, 93.
- Wilmers G. 49.
- Zeno imperator Byz. 25.
- Zonaras, iuris can. peritus Byz. (saec. XII.) 27.
- Zosimus papa (417-418), 48.

Obsah.

(Index analyticus).

Předmluva (Prooemium)	3
Literatura	5
I. Úvod (Introductio)	9
1. Východní křesťané se liší od katolíku mentalitou 9. — 2. Skutečný stav má vliv na pojmání i (mentalitu) 10. — 3. Řím byl pevným církevním i kulturním střediskem Západu 11. — 4. Nestálá východní církevní organizace a pevné byzantské státní tradice podporovaly zvláštní byzantské pojmání církevního prvenství a jednoty 12.	
II. Byzantské pojmání církevního prvenství (Doctrina Byzantina de primatu)	15
1. Byzantští zaměřovali relativní rozvoj církevního prvenství se skutečným rozvojem metropolitního a patriarchálního zřízení 18. — 2. Byzantské teorie o církevním prvenství 19. a) Nový Řím: 3. Církevní a politické rozdělení 20. — 4. Smysl a vliv 6. kánonu i. nicejského sněmu 21. — 5. Dvojsmyslný 3. kánon I. cařihradského sněmu 22. — 6. 28. chalcedonský kánon jasně vyjadřuje byzantské pojmání církevního prvenství 23. — 7. Chalcedonský kánon nesprávně tlumočí římské prvenství 25. — 8. Dvojsmyslnost a úskočnost (Bolotov) chalcedonského kánonu 27. — 9. Zásady chalcedonského kánonu nabývají vrchu ve východní církvi 29. — 10. Název <i>αὐτοκρατορὸς</i> vyjadřuje ideu chalcedonského kánonu 30. b) Pentarchia: 11. Teorie o božskoprávní povaze 5 patriarchů 31. c) Primatus honoris: 12. Cařihradští patriarchové toužili po čestném prvenství; 28. chalcedonský kánon i teorie pentarchie indirektně vyjadřuje, že je římské prvenství jenom čestným prvenstvím 35. — 13. Po rozkolu se ve východním	

bohosloví jmenuje římské prvenství jako čestné prvenství 37. — 14. Učení novějšího východního bohosloví (Lebedev, Filaret a j.) o římském prvenství 38.

d) *Mystické pojmání církve*: 15. *Mystická náchylnost východní povahy a stav východní církve* 40. — 16. *Teorie pentarchie podporovala výlučně mystické pojmání církve* 41. — 17. a 18. *Závěrky* 42—44.

III. Apostolik 46

1. *Dějiny názvu „sedes apostolica“* 47. — 2. *Dogmatický výklad* 49. — 3. *Název „apostolica sedes“ vyjadřuje apoštolský původ římského prvenství proti byzantským snahám a teoriím* 51. — 4. *Apostolatus Vester = Sanctitas Vestra* 54. — 5. *Apostolicus dominus* 54. — 6. *Apostolik sv. Cyrila a Metoda* 57.

IV. De unitate ecclesiae 59

1. *Historia quaestionis* 59. — 2. *Notio unitatis* 60. — 3. *Notio schismatis* 63.

V. De capite ecclesiae 67

1. *Status quaestionis* 67. — 2. *Historia termini. Doctrina s. Pauli, liturgiae ss. patrum et scriptorum Graecorum usque ad saeculum XII.* 68. — 3. *Libri symbolici* 70. — 4. *Theologi recentiores* 70. — 5. *Argumenta theologiae orientalis pro thesi: Christum unicum esse ecclesiae caput* 72. — 6. *Doctrina catholica de capite ecclesiae* 74. — 7. *Doctrina catholica probatur atque ad orientalium argumenta respondetur* 76. — 8. *Doctrina catholica a Th. Spáčil exposita* 78. — 9. *Conclusio* 82.

VI. Scholia Slavica de primatu ecclesiae 83

1. *Veteroslavica versio nomocanonis* 83. — 2. *Additamentum de privilegiis patriarchae Cpolitani. Scholia Slavica* 84. — 3. *De origine scholiorum Slavico-rum* 85. — 4. *Scholia saec. VIII. exarata, a s. Methodio in hodiernam formam redacta* 78. — 5. *Styli*

et doctrinae affinitas cum Slav. Vita Methodii 88.
 — 6. Fontes scholiorum: a) Epistolae et instructio
 Leonis M. 89. — 7. b) Theologiae Antiochenae tra-
 ditio 90. — 8. De pentarchia. Traditio orientis cum
 Romana consentiens 93. — 9. Conclusio 95.

Textus Veteroslavicus cum versione Latina et
 annotationibus 96

Conclusio 102

Dodatek.

**Pravověrnost sv. Cyrila a Metoda (De orthodoxia ss.
 Cyrilli et Methodii)** 105

**I. Jak soudili sv. Cyril a Metod o prvenství římského
 papeže a v jakém poměru byli k Římu a Caři-
 hradu** 109

II. O vycházení Ducha sv. (Filioque) 131

Index alphabeticus nominum et rerum 149

Index analyticus 155



**Akademie velehradská vydala a má na skladě
(v Kroměříži na Moravě):**

Slavorum litterae theologiae a. II.-VI.

Acta Academiae Velehradensis a. VII.-X.

Acta I., II., III. Conventus Velehradensis. O druhém a třetím sjezdě unionistickém je zpráva též rusky.

Dr. Frant. Snopek, Konstantinus-Cyrellus u. Methodius

Dr. Frant. Snopek, Die Slavenapostel.

Dr. Jos. Vajs, Misi slavnije slověnskimi jezikom.

A. Popov, Christlicher Katechismus.

Palmieri Aur., Theologia dogmatica orthodoxa.

Palmieri Aur., Nomenclator.

Dr. Frant. Grivec, Pravoslaví.

Karel Jindřich, Vladimír S. Solovjev,

Mimo to lze též obdržeti:

Výklad mše sv. východního obřadu.

„Apoštolát sv. Cyrila a Metoda.“ Roč. I., II., IV.-XI.

Sborník velehradský r. I.-IV.

Al. Pozbyl, Naši miláčkové. Životopisy svatých.

Al. Pozbyl, Ježíš Kristus.

Al. Pozbyl, Církev Kristova. Dějiny.

Jan Vychodil, Vzpomínky na cyrilometodějský rok 1863.

Rud. Stupavský, Cyrilometodějské paprsky. Básně.

Konstantin-Cyryl a Methoděj, slovanští apoštolé.

Jos. Wilpert, Malby v dřevní basilice sv. Klimenta.





