

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Interpretace Mojžíšova života podle Řehoře z Nyssy
v návaznosti na myšlení Filóna Alexandrijského**

Disertační práce

Markéta Bendová

Katedra filosofie

Vedoucí práce: prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.

Studijní program: P6101, Filosofie

Studijní obor: Filosofie

2018

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem „Interpretace Mojžíšova života podle Řehoře z Nyssy v návaznosti na myšlení Filóna Alexandrijského“ napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 3. 9. 2018

Markéta Bendová

Bibliografický údaj

M. Bendová, *Interpretace Mojžíšova života podle Řehoře z Nyssy v návaznosti na myšlení Filóna Alexandrijského*, disertační práce, vedoucí práce L. Karfíková, Praha 2018.

Anotace

Filón Alexandrijský (asi 20 př. Kr. až 40 po Kr.) a jeho alegorická interpretace Bible (zejména *Pentateuchu*) významně ovlivnila raně křesťanské autory, mezi jinými i Řehoře z Nyssy (asi 335–395 po Kr.). Skutečnost, že Řehoř byl Filónem inspirován, je zjevná mimo jiné z toho, že jeho spis *Mojžíšův život* (*De vita Moysis*) se svým titulem a částečně i tématem shoduje s jedním z děl Filónových. Mojžíš je pro Řehoře ideálním příkladem dokonalé ctnosti, která spočívá v nepřetržitém růstu v dobru.

Hlavním tématem disertace je Filónův vliv na tuto Řehořovu interpretaci Mojžíše. Práce zkoumá následující oblasti v myšlení obou autorů: spis *De vita Moysis*, pojetí Mojžíše, exegetické zásady, dokonalost, kterou je možno ukázat v životě dobrého člověka, otázku poznání a nepoznatelnosti Boží a konečně prostředkování mezi Bohem a lidmi. Řehořova recepce Filóna byla ovlivněna také Órigenem z Alexandrie, v práci je tedy stručně představena také Órigenova biblická exegeze a jeho exegetická teorie.

Jádrem práce jsou následující otázky: Bylo Řehořovo pojetí dokonalé ctnosti inspirováno myšlením Filónovým? Jakým způsobem byla filónská nauka o Boží nepoznatelnosti Řehořem pozměněna a využita v rámci jeho myšlení? Je možné srovnat pojetí prostředkování mezi Bohem a lidmi u obou autorů?

Klíčová slova

Filón Alexandrijský, Řehoř z Nyssy, *De vita Moysis*, interpretace Písma, dokonalost, ctnost, poznání Boha, prostředník mezi Bohem a lidmi

English summary

Interpretation of the Life of Moses according to Gregory of Nyssa and Its Inspiration by the Thought of Philo of Alexandria

Philo of Alexandria (c. 20 BC – c. 40 CE) and his allegorical interpretation of the Bible (especially the *Pentateuch*) had a strong influence on early Christian writers including Gregory of Nyssa (c. 335 – c. 395 CE). It is obvious that Gregory was inspired by Philo judging from the fact that Gregory's treatise *The Life of Moses (De vita Moysis)* has the same name and a partly similar topic as one of Philo's writings. For Gregory, Moses is an ideal example of perfect virtue which consists in a continual progression toward the Good.

The main topic of the thesis is Philo's influence on Gregory's interpretation of Moses. The work discusses the following issues in the thought of both authors: the treatise *De vita Moysis*, the person of Moses, exegetical principles, perfection that could be demonstrated on the life of a good person, the question of knowledge and unknowability of God and the mediation between God and men. Since Gregory's reception of Philo was influenced by Origen of Alexandria, Origen's biblical exegesis and exegetical theory are also briefly presented.

In the centre of the thesis, there are those questions: In what way was Gregory's concept of perfect virtue inspired by the thought of Philo? How is Philonic idea of God's unknowability changed by Gregory and re-used in his thought? Is it possible to compare the concept of mediation between God and men as presented by respective authors?

Key words

Philo of Alexandria, Gregory of Nyssa, *De vita Moysis*, biblical interpretation, perfection, virtue, knowledge of God, the mediator between God and men

Poděkování

Za všestrannou pomoc, řadu nejrůznějších podnětů a otevření mnoha nových příležitostí, k nimž bych se sama nikdy nedostala, děkuji své školitelce, prof. Lence Karfíkové.

Evangelické teologické fakultě vděčím za výborné studijní prostředí a nejrůznější podporu, která mi velmi usnadnila nelehká léta doktorského studia.

Za možnost strávit semestr na jezuitské vysoké škole Sankt Georgen ve Frankfurtu nad Mohanem děkuji společnosti Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst, která tento pobyt financovala, a také všem, kteří mě zde přijali, zejména prof. Theresii Hainthaler a Hildegardě Karl.

Velmi děkuji univerzitě ve švýcarském Bernu, zejména profesoru René Blochovi, Evě Tyrrell, Marii Sokolské a dalším členům zdejšího institutu judaistiky, kteří mi umožnili strávit pár měsíců v tomto velmi přátelském a inspirativním prostředí a setkat se tu s novým pohledem na židovství v době helénismu.

Veliké díky náleží také mé rodině a přátelům, zejména těm, kteří byli ochotni mluvit se mnou o tom, čím jsem se během studia zabývala, a svými povzbudivými reakcemi mi pomáhali pokračovat. Bez této pomoci bych práci nedokázala vytvořit ani v té podobě, kterou nyní předkládám.

Obsah

1	Úvod	10
1.1	Řehoř a Filón	11
1.2	Přehled bádání.....	14
1.3	Téma a postup disertace.....	17
2	Filón Alexandrijský.....	20
2.1	Spis <i>De vita Moysis</i> Filóna Alexandrijského.....	21
2.1.1	Místo spisu v rámci Filónova díla	21
2.1.2	Zaměření spisu.....	24
2.1.3	Struktura spisu	26
2.2	Mojžíš	27
2.2.1	Mojžíšovo společenství s Bohem	29
2.2.2	Poznání inteligibilního vzoru	33
2.3	Exegeze	37
2.3.1	Převyprávění biblického textu	38
2.3.2	Interpretace z hlediska Zákona	39
2.3.3	Vztah literárního a alegorického smyslu	43
2.4	Dokonalost života	45
2.4.1	Zlepšování a dokonalost	46
2.4.2	Nenasytlost duše v průběhu generací	47
2.4.3	Nejlepší motivace: přátelství	48
2.5	Poznání nepoznatelného Boha	51
2.5.1	Boží nedostupnost v <i>Pentateuchu</i>	51
2.5.2	Filón o Boží nepoznatelnosti	53
2.5.3	Dvojitý poznání získané v temnotě.....	54
2.5.4	Boží nepoznatelnost a lidské úsilí	55
2.6	Prostředník mezi Bohem a světem.....	59
2.6.1	Inteligibilní vzor podle spisu <i>Stvoření světa</i>	60
2.6.2	Biblická východiska	61

2.6.3	Vztah Boha a vzorového světa	63
2.6.4	Boží Logos.....	66
2.6.5	Poznatelnost inteligibilních vzorů	67
3	Órigenés.....	70
3.1	Trojí smysl Písma	70
3.2	Christologická exegeze	71
3.3	Harmonie a jednota Písma	73
3.4	Písmo a pokrok duše	74
3.5	Sinajská temnota	76
3.6	Kristus jako prostředník stvoření a spásy	77
4	Řehoř z Nyssy	80
4.1	Spis <i>De vita Moysis</i> Řehoře z Nyssy	80
4.1.1	Otázka dokonalosti	81
4.1.2	Napodobování.....	84
4.1.3	Struktura spisu	86
4.2	Mojžíš	87
4.2.1	Člověk charakterizovaný příběhem	88
4.2.2	Dokonalý člověk.....	88
4.2.3	Tři teofanie	91
4.3	Exegeze.....	94
4.3.1	Východisko: biografie	94
4.3.2	Vyvýšený smysl.....	98
4.3.3	Posloupnost.....	102
4.3.4	Harmonie	104
4.4	Dokonalost života	107
4.4.1	Odpověď na otázku po dokonalosti.....	107
4.4.2	Špatná nenasytlost	108
4.4.3	Rozvoj duše	110
4.4.4	Řehořova návaznost na předchozí autory	112

4.4.5	Dokonalá motivace: touha po přátelství s Bohem	114
4.5	Poznání nepoznatelného Boha	117
4.5.1	Nepoznatelnost a lidské poznávání Boha	118
4.5.2	Mojžiš a lid	123
4.5.3	Přátelství s Bohem	127
4.6	Christologická interpretace	130
4.6.1	Křesťus podle spisu <i>De vita Moysis</i>	134
4.6.2	Christologická exegeze u Órigena a Řehoře.....	146
4.6.3	Mojžišova dokonalost.....	148
4.6.4	Filón a Řehořova christologie.....	150
4.6.5	Božský vzor	152
4.6.6	Různé způsoby prostředkování.....	154
5	Závěr.....	158
5.1	Struktura práce.....	158
5.2	Hlavní témata.....	159
	Bibliografie.....	164

1 Úvod

Významným nástrojem křesťanského přijetí a osvojení si starozákonních knih byla jejich alegorická interpretace. Prvním autorem, od něhož se nám dochovala rozsáhlá a relativně systematická alegorická exegeze židovských písem, však není křesťan, nýbrž helenizovaný Žid Filón Alexandrijský (narozený asi 20–10 př. n. l., zemřel po r. 41 n. l.).¹ Tento autor měl velký a dosud plně nedocenený vliv nejen na křesťanskou exegezi, ale také na raně křesťanskou teologii. Jeho přítomnost v myšlení křesťanských autorů je však zároveň velmi nenápadná. Na rozdíl od novozákonních spisů, na které se křesťanští myslitelé odvolávali jako na inspirované, a tedy autoritativní texty, Filónovy myšlenky často užívali, aniž by zmiňovali jejich autora.

Předkládaná práce je věnována vlivu Filónova díla na myšlení jednoho církevního otce, který žil a tvořil o téměř tři a půl století později. V díle Řehoře z Nyssy (asi 335–395 n. l.), jednoho ze tří velkých kappadockých otců, je možno velmi dobře sledovat, jakým způsobem bylo Filónovo učení a jeho pozoruhodná kombinace řecké filosofie s židovskou teologií přetvořena a využita při utváření základních rysů křesťanského myšlení.

Východním textem této práce je spis *Mojžíšův život* (*De vita Moysis*),² v němž Řehoř na otázku, co je to dokonalá ctnost, odpovídá stručným představením svého pojetí dokonalosti a následně převyprávěním biblického příběhu o Mojžíšovi a jeho podrobným alegorickým výkladem. Exegetická část spisu tak může být považována za pouhou ilustraci Řehořova konceptu dokonalé ctnosti představeného již v úvodu spisu. Biblická interpretace však tvoří drtivou většinu tohoto Řehořova vrcholného díla a autor při ní nepřipomíná jen pár základních epizod ze života izraelského zákonodárce, nýbrž nabízí jeho celkový a velmi propracovaný výklad. Úsilí, které Řehoř věnuje interpretaci, svědčí o tom, že správné pochopení Mojžíšova života považuje za podstatný krok ve snaze porozumět ctnosti. Základní otázka při vzniku této práce tedy byla: jakou zvláštní kvalitu nachází Řehoř v duchovně interpretovaném vyprávění o životě biblické postavy? Protože Řehořovo rozhodnutí sepsat *Mojžíšův život*, tedy převyprávět biblický příběh o Mojžíšovi, bylo s největší pravděpodobností inspirováno dílem Filóna Alexandrijského, pokusili jsme se Řehořův postoj pochopit skrze jeho východiska v myšlení tohoto židovského exegety.

¹ K Filónovu životopisu srv. D. R. Schwartz, *Philo, His Family, and His Times*, in: *The Cambridge Companion to Philo*, vyd. A. Kamesar, Cambridge 2009, str. 9–31.

² V českém překladu Řehořova spisu *De vita Moysis*, který připravujeme k vydání, jsme se rozhodli přeložit jeho název jako „Mojžíšův život“. Oproti tomu Filónův stejnojmenný spis vyšel v češtině pod názvem „Život Mojžíšův“ (Filón Alexandrijský, *Život Mojžíšův*, přel. L. Kopecká, Jihlava 2015). Proto uvádíme v této práci český název Filónova a Řehořova spisu v nepatrně odlišné podobě.

1.1 Řehoř a Filón

Řehoř z Nyssy se s dílem Filóna Alexandrijského seznámil s největší pravděpodobností prostřednictvím svého staršího bratra a učitele Basila.³ Oba bratři zjevně dobře znali alegorický výklad prvních kapitol knihy *Genesis*, který Filón předkládá v knize *Stvoření světa* (*De opificio mundi*):⁴ Filónův vliv prozrazuje již Basilovo dílo *Devět kázání o stvoření světa* (*Homiliae in Hexaemeron*).⁵ Řehoř z Nyssy, který po Basilově smrti dále rozvíjel jeho myšlenky, věnoval tématu stvoření svá díla *De hominis opificio* a *Apologia in Hexaemeron*,⁶ která chápal jako pokračování díla Basilova. Z těchto spisů je zřejmé, že Řehoř byl seznámen s Filónovým výkladem stvoření.⁷

Filónův vliv je patrný také v dalších Řehořových dílech. V rámci polemiky s novoariánským biskupem Eunomiem, kterou známe mimo jiné ze tří Řehořových knih *Proti Eunomiovi* (*Contra Eunomium*), se Řehoř inspiroval Filónovým učením o Boží nepoznatelnosti.⁸ Obsahová souvislost mezi Řehořovými a Filónovými díly bývá

³ K vlivu Filóna Alexandrijského na Řehoře z Nyssy srv. především J. Daniélou, *Philon et Grégoire de Nysse*, in: *Philon d'Alexandrie. Lyon 11–15 Septembre 1966: colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris 1967, str. 333–345; týž, *Introduction*, in: Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, SC 1^{ter}, Paris 1968³; týž, *Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse*, in: *Moïse, l'homme de l'alliance* (*Cahiers sioniens*, 8), Paris 1954, str. 267–282; D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen – Minneapolis 1993, str. 245–261; A. C. Geljon, *Moses as Example: The Philonic Background of Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Providence 2000; týž, *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Providence 2002; týž, *Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria*, in: *VChr* 59, 2005, str. 152–177; I. L. E. Ramelli, *Philosophical Allegoresis of Scripture in Philo and Its Legacy in Gregory of Nyssa*, in: *The Studia Philonica Annual*, 20, 2008, str. 55–99; k Filónovu vlivu na Řehořův spis *O stvoření člověka* srv. např. M. Bláhová, *Člověk jako Boží obraz podle Řehoře z Nyssy*, in: Řehoř z Nyssy, *O stvoření člověka*, Praha 2013, str. 9–50, zde zejm. str. 12–14; 18; 31–33.

⁴ Srv. A. C. Geljon, *Philonic Exegesis*, str. 49.

⁵ Srv. Basil z Kaisareie, *Homiliae in Hexaemeron*, vyd. S. Giet (*Homélie sur l'Hexaéméron*), SC 26, Paris 1949. K Filónovu vlivu na Basilův spis srv. D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, str. 236–241.

⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *De hominis opificio*, vyd. J.-P. Migne, PG 44, Paris 1863; *Apologia in Hexaemeron*, vyd. H. R. Drobner (*In Hexaemeron. Opera exegetica in Genesim*, I), GNO IV/1, Leiden – Boston 2009.

⁷ Srv. D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, str. 251–256. Runia spatřuje podobnost mezi Filónovou a Řehořovou interpretací stvoření zejména v těchto bodech: důraz na koherenci a vnitřní logiku stvoření, vyjádřené zejména pojmy εἰρμός a ἀκολουθία; otázka, proč byl člověk stvořen poslední, a odpověď na ni; učení o dvojím stvoření člověka; a konečně pojetí biblických interpretací jako čehosi pouze možného a pravděpodobného, nikoli jistého.

⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *Contra Eunomium libri I et II (vulgo I et XII B)*, vyd. W. Jaeger (*Contra Eunomium libri*, I), GNO I, Leiden 1960; *Contra Eunomium liber III (vulgo III–XII)*, vyd. W. Jaeger (*Contra Eunomium libri*, II), GNO II, Leiden 1960. K tématu Boží nepoznatelnosti u Řehoře a Filóna srv. A. C. Geljon, *Moses as Example*, str. 174–183; L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*, Praha 1999, str. 169–196.

spatřována také v Řehořově raném spise *De virginitate*,⁹ který vykazuje jistou podobnost s Filónovým dílem *De vita contemplativa*.¹⁰

Přesně určit Filónův vliv na Řehoře je ovšem velmi obtížné. Podobně je tomu i v případě jiných autorů, jejichž myšlením se kappadocký otec nechal inspirovat. Řehoř je totiž, jak říká Heinrich Dörrie, „mistrem v citování myšlenky“ („Meister des ‚Gedanken-Zitats‘“):¹¹ nejenže zpravidla neuvádí autory, ze kterých cituje, ale navíc prakticky nikdy necituje doslovně, myšlenky svých předchůdců formulačně i věcně pozměňuje, takže určit původního autora je sice možné, ale souvislost není patrná na první pohled.

Oproti tomu výslovné zmínky o Filónovi jsou u Řehoře naprosto výjimečné. Jediným spisem, v němž Řehoř uvádí Filónovo jméno, je poslední z jeho tří knih *Proti Eunomiovi*.¹² Zde Řehoř o Filónovi mluví na dvou místech, ne však proto, aby se na něj odvolal, nýbrž naopak proto, aby z přebírání Filónových myšlenek obvinil svého ariánského oponenta. Na prvním takovém místě vyčítá Řehoř ariánskému biskupu Eunomiovi, že jenom slepuje útržky cizích myšlenek, převzatých například od Ísokrata nebo Filóna.¹³ V druhém případě připomíná Řehoř židovského exegetu v souvislosti s Eunomiovým výrokem, že Bůh je přede vším, co je zrozené, a vládne vlastní mocí.¹⁴ Podle Řehoře je tento výrok doslova převzat od Filóna,¹⁵ což ukazuje podobnost mezi Eunomiovým učením a výroky Židů: ariáni, kteří popírají plné Kristovo božství, jsou tedy podle Řehoře jakousi „židovskou“ herezí v rámci křesťanství.¹⁶

Ačkoli však Řehoř obviňuje svého oponenta z přebírání Filónových myšlenek, a dokonce spatřuje souvislost mezi Filónovou židovskou vírou a Eunomiovou herezí, sám

⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De virginitate*, vyd. J. P. Cavarinos (*Opera ascetica*), GNO VIII/1, Leiden 1952 (přetisk 1986).

¹⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De vita contemplativa*, vyd. L. Cohn – S. Reiter (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, VI), Berlin 1915.

¹¹ Srv. H. Dörrie, s. v. *Gregor III (Gregor von Nyssa)*, in: *RAC* XII (1983), sl. 863–895, zde sl. 885.

¹² Srv. *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, X: *Nomina propria*, vyd. F. Mann, Leiden 2014, s. v. Φίλων ὁ Ἐβραῖος, str. 385 n.

¹³ Srv. Řehoř z Nyssy, *Contra Eun.* III,5,24 (GNO II,168,17). Na skutečnost, že Řehoř na tomto místě Filóna nesrovnává s Eunomiem, pouze ho uvádí jako jeden z Eunomiových zdrojů (a tedy se o něm vyjadřuje neutrálně), upozornil David Runia, který v tomto bodě polemizuje s Jeanem Daniélou, srv. D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, str. 244 n.; J. Daniéλου, *Philon et Grégoire de Nysse*, str. 333 n.

¹⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *Contra Eun.* III,7,8 (GNO II,217,17–19): Ὁ γὰρ ἐξοχώτατος αὐτοῦ θεὸς πρὸ τῶν ἄλλων, φησὶν, ὅσα γεννητά, τῆς αὐτοῦ κρατεῖ δυνάμεως.

¹⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *Contra Eun.* III,7,8 (GNO II,217,19–21). Citovaný výrok se nikde v dochovaném Filónově díle nenachází. Ačkoli mohl být v některém ze spisů, které se nedochovaly, jako pravděpodobnější se jeví, že jej Řehoř zaměnil s nějakým podobným Filónovým výrokem, snad z Filónova *Leg. alleg.* III,4; 175; *De migr. Abr.* 183; *De somn.* II,221. Srv. k tomu D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, str. 245–249.

¹⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *Contra Eun.* III,7,8 n. (GNO II,217,23–218,5). Nedostatky Židů a jejich víry vidí Řehoř v tom, že jejich monoteismus je příliš striktní, takže odmítají uznat božství Logu, srv. *Or. cat. Prol.*; 1 (GNO III/4,6,1–2; 8,10–1). To je také v jeho očích spojuje s ariány.

se, jak už bylo zmíněno, nezdráhá v téže polemice užívat myšlenku Boží nepoznatelnosti, kterou s největší pravděpodobností převzal právě od Filóna. Na tuto souvislost ovšem Řehoř své čtenáře neupozorňuje.¹⁷

Filónovým dílem byl zjevně ovlivněn také Řehořův spis *De vita Moysis*. Napovídá tomu již název tohoto Řehořova díla, který se shoduje s názvem jednoho z děl Filónových.¹⁸ I zde je ovšem situace trochu komplikovanější, než se na první pohled zdá. Oba spisy věnované Mojžíšovi, Filónův i Řehořův, jsou dnes známy pod stejným jménem, totiž *De vita Moysis*.¹⁹ Ovšem zatímco Filónův spis byl podle všeho skutečně pojmenován toliko *Život Mojžíšův*,²⁰ u díla Řehořova dochovaly rukopisy názvy dosti různé, vedle *Mojžíšova života*²¹ se v názvech mluví o dokonalosti ctnosti a v některých z nich je uvedeno také jméno adresáta (ani na něm se však rukopisy neshodnou, objevuje se tu Olympias, Petr a Kaisarios).²² Nejstarší rukopis traduje však (jako jediný) pouze titul *Mojžíšův život*. Je asi nemožné s jistotou určit původní název Řehořova díla, je však zjevné, že nejpozději v rámci rukopisné tradice byla za druhé, minimálně stejně důležité téma jako život židovského zákonodárce považována také ctnost nebo dokonalost. K této variantě se přiklání také kritická edice *Gregorii Nysseni opera*, která čte: Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης περὶ ἀρετῆς ἤτοι εἰς τὸν βίον Μωϋσέως.²³

Důležitější než samo konstatování filónského vlivu je ovšem otázka, v čem se tento vliv projevil, proč a jak Řehoř filónské motivy využíval a k čemu je potřeboval. Jednou z podob této inspirace je využití samotného žánru příběhu o Mojžíšově životě, jehož jistou variantu předkládá Řehoř v první knize svého spisu. Ve druhé knize nabízí potom interpretaci vyššího smyslu tohoto vyprávění. Právě zde je prostor pro další méně nápadné, ale také významné využití Filónova díla, tentokrát jeho alegorické exegeze. Celkový způsob a vyznění Řehořovy interpretace byly do značné míry originálním výtvozem, vycházejícím z Řehořových exegetických názorů a teologických důrazů. Na druhou stranu tento autor také navazoval na poměrně bohatou tradici biblické exegeze, převzal mnohé výklady svých předchůdců – mezi jinými i Filóna – a upravil je podle vlastního záměru. Přesně rozpoznat míru Filónova vlivu není v tomto případě nijak jednoduchá práce, neboť u Filóna nacházíme velké množství nejrůznějších alegorií a

¹⁷ K Řehořovu užití Filónovy nauky srv. A. C. Geljon, *Moses as Example*, str. 177–183. K tématu nepoznatelnosti v Řehořově spise *Mojžíšův život* srv. níže, kap. 4.5 Poznání nepoznatelného Boha.

¹⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De vita Moysis*, in: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, IV, vyd. L. Conh – P. Wendland, Berlin 1902, str. 119–268. Existující český překlad Lucie Kopecké je velmi dobrou pomůckou pro základní seznámení s Filónovým spisem, v jednotlivostech ale není příliš přesný. Proto v této práci uvádíme úryvky z Filónova díla *De vita Moysis* ve vlastním překladu.

¹⁹ V kritické edici *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* je latinský název Filónova díla uveden v podobě *De vita Mosis*. K názvu Řehořova spisu ve vztahu ke spisu Filónovu srv. Geljon, A. C., *Philonis Exegesis*, str. 63 n.

²⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.*, *titulus* a Filónovy vlastní zmínky ve spisech *De virt.* 52 a *De praem. et poen.* 53; srv. také Klement Alexandrijský, *Strom.* I,153,2.

²¹ Ani slova „Mojžíšův život“ se ovšem neobjevují ve všech rukopisech.

²² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys. titulus* (*GNO VII/1,1*, různocnění k názvu díla).

²³ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys. titulus* (*GNO VII/1,1,1–3*).

nevíme přesně, které z nich Řehoř znal a jakým způsobem je kombinoval a přetvářel. Kromě toho není tak docela snadné v konkrétních případech poznat, nebyla-li bezprostředním Řehořovým zdrojem některá jiná (patrně křesťanská) alegorická exegeze, případně není-li zdánlivá podobnost dána jen stejnou biblickou látkou.

1.2 Přehled bádání

Pokud jde výchozí text této práce, Řehořovo dílo *De vita Moysis*, je namísto připomenout starší, ale stále v mnoha ohledech podnětnou knihu Ronalda E. Heina *Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*.²⁴ Autor se v ní vymezuje proti (tehdy převládajícímu) pojetí Řehořova spisu jako díla primárně mystického a snaží se je naopak vyložit jako spis polemický. Vidí zde jednak polemiku proti Órigenovi, přesněji řečeno snahu opravit některé rysy jeho nauky v duchu ortodoxie čtvrtého století, jednak polemiku s ariánským biskupem Eunomiem a jeho stoupenci. Oba tyto spory se projevují Řehořovým důrazem na Boží nepoznatelnost. Také další témata Řehořova spisu chápe Heine jako součást Řehořových debat s odpůrci, například pojetí dokonalosti jako nekonečného růstu (v němž Heine vidí polemiku s órigenovskou myšlenkou přesycení), důraz na to, že ctnost musí zahrnovat jak správné pojetí Boha, tak správné jednání, zmínky o nevhodném chování kněží a obhajobu askeze (v těchto tématech vidí naopak protieunomiánské rysy). Z polemického zaměření spisu vyvozuje Heine důsledky také pro jeho dataci: je přesvědčen, že spadá do období, kdy byly spory s Eunomiem ještě velmi živé, tedy někdy kolem roku 385. Ačkoli ne všechny Heinovy závěry došly širšího odborného přijetí (což se týká například datace spisu),²⁵ podařilo se mu upozornit na mnohá důležitá témata spisu a také na jejich možný polemický původ.

Velmi odlišný přístup k Řehořovu spisu zvolil Thomas Böhm, jehož monografie *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg: Philosophische Implikationen zu De vita Moysis von Gregor von Nyssa*²⁶ se, jak název napovídá, zaměřuje na filosofickou stránku Řehořova spisu. Autor se nezajímá pouze o explicitní zmínky nebo prokazatelné a vědomé navazování na řeckou filosofii. Jeho cílem je spíše zkoumat obecnější myšlenkové struktury, ze kterých Řehořova teologie vychází. Z tohoto hlediska zasazuje Böhm Řehořovo dílo do filosofického kontextu jeho doby, zejména do platónské a novoplatónské tradice. Podrobněji si všímá prologu celého spisu a tří teofanií, uvažuje také o smyslu a nutnosti alegorické interpretace. Böhm vidí strukturální podobnost mezi tím, co se v Řehořově spise děje s biblickým textem, a tím, co má dělat čtenář sám: v obojím vidí proces očištění a abstrakce (ἀφαίρεσις), pozvedání se nad vše smyslové a

²⁴ R. E. Heine, *Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Philadelphia 1975.

²⁵ Srv. např. M. Simonetti, *Introduzione*, in: Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*, Milano 1984, str. IX–XL, zde str. XIX.

²⁶ T. Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden – New York – Köln 1996.

výstup krok za krokem k Bohu. S ním není možno se sjednotit, protože není možno překročit vlastní *diastématický*, tedy na diferencích založený způsob bytí. Je však možno na něj odkazovat, stát se jeho obrazem, metaforou. Z toho důvodu vede podle Böhma Řehořův text člověka k Bohu.

Filónovu spisu *De vita Moysis* je věnována monografie Louise H. Feldmana s názvem *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism*.²⁷ Feldman chápe Filónův spis jako aretalogii a enkomium určené nežidovskému publiku, které vzniklo v reakci na kritiku Mojžíše: protože biblický obraz izraelského zákonodárce nebyl podle kritérií antického světa nijak zvlášť lichotivý, snažil se Filón vylíčit Mojžíše pozitivnějším a srozumitelnějším způsobem. Feldman podrobně zkoumá, jakým způsobem Filón zachází s biblickým textem a případně též se židovskou (dle Feldmana palestinskou) tradicí, které detaily přebírá a které pozměňuje nebo úplně vypouští. Toto pojetí Mojžíše je porovnáváno také s Mojžíšovým obrazem v další židovské literatuře: s Pseudo-Filónem, Flaviem Josephem, Artapanem a rabínskými i samaritánskými spisy. Feldman probírá nejprve události Mojžíšova života vylíčené v první knize Filónova spisu, následně Mojžíšovy ctnosti, jeho úřady a další významné charakteristiky včetně otázky Mojžíšova zbožštění.

Pozornost badatelů nebyla ovšem věnována pouze oběma zkoumaným spisům, nýbrž také vztahu mezi myšlením jejich autorů. Otázkou Filónova vlivu na Řehořovo pojetí Mojžíše se v polovině dvacátého století zabýval Jean Daniélou, který je přesvědčen, že Řehoř byl Filónem ovlivněn nejvíce z církevních otců.²⁸ První kniha Řehořova spisu, zvaná *historia* a psaná ve stylu židovské haggady, navazuje na Filónovu literární interpretaci ve spise *De vita Moysis*.²⁹ Oproti tomu za zdroj Řehořovy *theoria*, v níž se Mojžíš stává symbolem mystické pouti duše, považuje Daniélou Filónův spis *Quaestiones in Exodum*. Oba autoři podle něj chápou Mojžíšův život jako mystickou pouť, za nejdůležitější epizody považují hořící keř a výstup na horu Sinaj a hlavní rysy duchovního života spatřují v očistění od života tělesného, osvícení a nakonec v tajemství nepřístupného Bytí.³⁰ Řehořova závislost na filónské exegezi je podle Jeana Daniélou zvlášť zřetelná v případě Mojžíšova vstupu do temnoty.³¹

V souhrnné monografii věnované Filónovu vlivu na raně křesťanské autory (*Philo in Early Christian Literature*) se její autor David Runia zabývá mimo jiné také Řehořovým dílem *Mojžíšův život*.³² Při srovnání se stejnojmenným dílem Filónovým

²⁷ L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism*, Notre Dame 2007.

²⁸ Srv. J. Daniélou, *Introduction*, str. 16–25; týž, *Philon et Grégoire de Nyse*; týž, *Moïse exemple et figure*; týž, *Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie bibliques*, Paris 1950, str. 197–200.

²⁹ Daniélou vidí např. velkou podobnost v popise Mojžíšova prvního setkání s Jitrem, srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,58 n. a Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,19 (*GNO* VII/1,8,14–9,4).

³⁰ Srv. J. Daniélou, *Introduction*, str. 20.

³¹ Podrobněji k tomuto tématu srv. níže, kap. 4.5 Poznání nepoznatelného Boha.

³² Srv. D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, str. 256–261.

konstatuje Runia řadu odlišností, především pokud jde o adresáty a celkové zaměření díla. Autor také zmiňuje, že kombinací literárního a figurativního výkladu se Řehořovo dílo podobá spíše Filónovu spisu *De Abrahamo*, zatímco Řehořovy exegeze navazují především na Filónovy alegorické výklady. Na několika příkladech Runia ukazuje, jakým způsobem Řehoř s Filónovými interpretacemi pracoval. Krátce se věnuje i otázce, do jaké míry vychází z Filóna Řehořovo učení o neustálém úsilí poznat Boha, který je nekonečný, a proto překračuje možnosti lidského poznání.

Otázce Filónova vlivu na jednotlivé neliterní interpretace v Řehořově spise *De vita Moysis* se velmi podrobně věnoval Albert Geljon. Své závěry představil zejména v disertaci, již vydal pod názvem *Moses as Example: The Philonic Background of Gregory of Nyssa's De vita Moysis*. O něco později vyšla ještě upravená verze této knihy: *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*.³³ Shrňme nejprve tuto upravenou verzi. Albert Geljon se zde zabývá otázkou, jaké místo přísluší Filónovu spisu *De vita Moysis* v celku jeho díla,³⁴ a stručně nastiňuje jednak rozdíly ve Filónově a Řehořově pojetí Božího Logu, jednak podobnosti v jejich nauce o Boží nepoznatelnosti. Těžiště práce tvoří zkoumání interpretací, které se nacházejí ve druhé knize Řehořova spisu *De vita Moysis*, a jejich srovnání s výkladem stejných biblických pasáží jednak u Filóna, jednak v dílech jiných interpretů Písma před Řehořem. Geljon zkoumá vedle Filóna také autory křesťanské, zejména Klementa Alexandrijského a Origena, a nabízí jakousi klasifikaci Řehořových alegorií podle míry jejich inspirace Filónem. Cílem Geljonova zkoumání je určit, zda Řehoř přebírá interpretace přímo od Filóna a případně do jaké míry Filónovy výklady upravuje a pozměňuje. Na základě řady formulací a obrátů, které Řehoř sdílí pouze s Filónem, a nikoli s některým jiným ze zkoumaných autorů (nakolik se nám jejich díla dochovala), dochází Geljon k závěru, že Řehoř Filónova díla přímo četl a neznal je pouze zprostředkovaně. Pokud jde o shody v alegorické interpretaci, Geljon nenašel žádný případ, v němž by se Řehořův výklad přesně shodoval s Filónovým a lišil od jiných křesťanských autorů. Mnohé výklady sdílí Řehoř jak s Filónem, tak s jinými interprety – v takové situaci je obtížné rozhodnout, kdo byl Řehořovým zdrojem. Nejzajímavější jsou ale případy (kterých je poměrně mnoho), kdy se Řehořova interpretace nepodobá žádné nám známé interpretaci křesťanské, nápadně se však podobá interpretaci Filónově a zároveň se i od ní do jisté míry liší. To přivedlo Geljona k přesvědčení, že Řehoř skutečně přebírá některé alegorie přímo od Filóna, zároveň je však pokaždé upravuje a přizpůsobuje svým záměrům.

³³ A. C. Geljon, *Moses as Example*; též, *Philonic Exegesis*. Obě knihy (z nichž první je autorovou disertací, druhá pak její přepracovanou verzi) se do značné míry kryjí, což se týká především ústřední části, podrobně mapující užití filónských alegorií v Řehořově spise *De vita Moysis* („The Philonic Background in Gregory of Nyssa's *De vita Moysis*“). Výraznějším rozdílem je naopak třetí část knihy *Moses as Example*, v níž autor srovnává Řehořovu a Filónovu teologii, zejména otázku Boží nekonečnosti a nepoznatelnosti („Gregory and Philonic Theology“). K myšlence Boží nekonečnosti u Řehoře a jejím možným zdrojům u Filóna Alexandrijského se Geljon vrátil v článku *Divine Infinity*.

³⁴ Srv. A. C. Geljon, *Philonic Exegesis*, str. 13–46. Podrobněji k této problematice a ke Geljonově argumentaci srv. níže, kap. 2.1.1 Místo spisu v rámci Filónova díla.

Podle Geljona zachází Řehoř s Filónovými interpretacemi tvůrčím způsobem, vybírá z nich pouze ty, které se hodí do jeho plánu, pozměňuje je, aby lépe odpovídaly jeho cíli, v některých případech přenáší Filónovu alegorii na jinou biblickou postavu nebo situaci a nezřídka vnáší do interpretace křesťanská témata.³⁵

Původní Geljonova disertace obsahovala kromě starší verze výše uvedených rozborů ještě závěrečnou kapitolu věnovanou dvěma významným tématům, se kterými se v nějaké podobě setkáváme u obou zmíněných autorů, totiž Boží nekonečnosti a jeho nepoznatelnosti. Geljon je přesvědčen, že nejdůležitější myšlenkou, kterou Řehoř od Filóna převzal, je idea Boží velikosti, z níž plyne jeho nepochopitelnost a nepojmenovatelnost pro omezené lidské bytosti.³⁶

Otázku Boží nepoznatelnosti pojednal Albert Geljon také v článku *Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria*. Zatímco Řehoř výslovně tvrdí, že Bůh je nekonečný, toto tvrzení se snaží dokázat a spojuje je s naukou o Boží nepoznatelnosti, Filón o Boží nekonečnosti nikdy výslovně nemluví. Podle Geljona však u něj lze nalézt několik úzce souvisejících myšlenek, které mohou sloužit jako východiska učení o Boží nekonečnosti. Je to především již zmíněná nauka o Boží nepoznatelnosti, dále přesvědčení, že tím, co je nekonečné, jsou dobra, která Bůh udílí člověku, a také myšlenka nekončícího lidského úsilí o poznání Boha.³⁷

Albert Geljon shromáždil ve své práci obdivuhodné množství materiálu k otázce vztahu mezi Řehořovým spisem o Mojžíšovi a dílem Filónovým. Upozornil na velkou řadu podobných alegorických výkladů i na mnohé myšlenkové paralely mezi oběma autory. Poněkud stranou zůstala otázka po roli jednotlivých motivů, postupů nebo alegorií v myšlení jednoho i druhého autora, která by také umožnila přesnější srovnání. Právě v tomto ohledu otevírá Geljonovo dílo prostor pro další rozpracování vztahu mezi oběma autory: mělo by jít především o interpretaci shromážděného materiálu a na základě toho také snahu pochopit, proč bylo dílo židovského exegety pro Řehořovu teologii tak důležitým zdrojem.

1.3 Téma a postup disertace

Tématem předkládané disertace je způsob, jakým Řehoř navazoval na Filónovo myšlení při interpretaci Mojžíše jako vzoru dokonalé ctnosti. Toto pojetí představil Řehoř ve svém pozdním díle *Mojžíšův život* (*De vita Moysis*) a v omezené míře se k němu vrátil také ve spise *Homilie na Píseň písni*. Při zkoumání této otázky představíme nejprve základní rámec interpretace Mojžíšova života, a to jak v případě Filóna, tak v případě Řehoře: strukturu a zaměření obou spisů věnovaných Mojžíšovi, pojetí jeho osoby a východiska biblické exegeze. Těžiště práce pak spočívá ve třech hlavních tématech, která budeme u obou autorů sledovat: přesvědčení, že dokonalost se ukazuje v životě

³⁵ Srv. A. C. Geljon, *Philonic Exegesis*, str. 172–174.

³⁶ Srv. A. C. Geljon, *Moses as Example*, str. 149–188.

³⁷ Srv. např. Filón Alexandrijský, *De post. Caini* 174.

dobrého člověka, učení o Boží nepoznatelnosti a konečně christologický rozměr Řehořovy exegeze ve srovnání s tím, jak je v myšlení Filónově chápáno prostředkování mezi Bohem a lidmi.

Protože na Řehořovu recepci Filóna měl bezprostřední vliv Órigenés z Alexandrie, bude potřeba stručně zmínit také jeho pojetí hlavních témat, kterými se budeme zabývat, aby bylo možno přesněji určit míru Filónova vlivu na Řehoře.

Ve Filónově spise *De vita Moysis* zkoumá tato práce základní charakteristiky Filónova pojetí izraelského zákonodárce: jeho jedinečný vztah k Bohu a výjimečné poznání, kterého se mu dostalo. Kromě pojednání o Mojžíšovi a skupiny děl známé jako alegorické výklady si práce všimá také Filónova spisu *De Abrahamo*: pokouší se podrobněji ukázat, co se skrývá za krátkou zmínkou Davida Runii, podle níž právě toto Filónovo dílo bylo předobrazem pro základní strukturu Řehořova spisu o Mojžíšovi, tedy pro převyprávění biblického textu a jeho následnou interpretaci. Zkoumání Filónova spisu nám také umožňuje rozpracovat jeden zajímavý postřeh, který uvádí Albert Geljon, totiž že se již u Filóna nachází myšlenka nekonečného růstu duše, která stoupá krok za krokem, přičemž každý dosažený stupeň se stává východiskem dalšího růstu:³⁸ domníváme se, že spis *De Abrahamo* ukazuje, jakým způsobem mohl Filón k této myšlence dospět. Navíc zde autor při alegorické interpretaci Hospodinovy návštěvy Mojžíše přichází s myšlenkami velmi podobnými těm, které nacházíme na samém konci spisu Řehořova.

V kapitole věnované učení o Boží nepoznatelnosti podrobněji analyzujeme některé Filónovy alegorie, na jejichž možnou souvislost s Řehořovou naukou o Boží nepoznatelnosti upozornila již starší literatura. Nechceme se však zastavit u pouhého konstatování podobností a rozdílů mezi oběma autory, nýbrž ukázat, jakým způsobem Řehoř Filónovu myšlenku Boží nepoznatelnosti začleňuje do vlastního myšlení, tedy zejména jak z ní činí významnou součást svého učení o nekonečném růstu člověka. Všimneme si také toho, jakou roli hrají různé aspekty nauky o nepoznatelnosti jak v myšlení Filónově, tak Řehořově.

Posledním z hlavních témat práce je interpretace Mojžíšova příběhu skrze osobu a činy Božího Syna. Protože tento druh výkladu je pro křesťanskou exegezi charakteristický, ptáme se, jakou roli v Řehořově interpretaci Mojžíšova života takové výklady hrají. Souhrnně zde představíme christologii Řehořova spisu *De vita Moysis* a budeme se ptát, zda tato christologie nemohla do nějaké míry čerpat z učení Filónova. Zde se nabízí Filónova nauka o Mojžíšovi, o Božím Logu a o vzorech, podle kterých byl stvořen náš svět.

Otázce, na niž se Albert Geljon ve své monografii zaměřil, tedy odkud Řehoř převzal interpretace dílčích biblických motivů, se věnujeme pouze okrajově, a to u

³⁸ Srv. A. C. Geljon, *Divine Infinity*, str. 175; 177. Geljon v této souvislosti odkazuje na Filónův spis *De post. Caini* 174.

některých (zejména christologických) výkladů, aby se ukázalo, zda s sebou tento druh exegeze musí nést návaznost na křesťanskou interpretaci a odklon od alegorie Filónovy. Větší pozornost budeme věnovat biblickým východiskům interpretace: budeme sledovat, jakým způsobem oba autoři pracovali s textem Písma, který měli k dispozici. Především se ale zaměříme na srovnávání vybraných myšlenek obou autorů, pokusíme se poodhalit důvody, jak k těmto myšlenkám dospěli, a zároveň ukázat často velmi odlišnou roli zmíněných představ v celku myšlení jednoho i druhého autora.

2 Filón Alexandrijský

Významnou část díla Filóna Alexandrijského tvoří exegetické spisy, v nichž autor vykládá a komentuje knihy židovského Písma, přesněji řečeno *Pentateuch*.³⁹ Tato Filónova exegetická díla se dnes zpravidla dělí do tří skupin.⁴⁰ První z nich jsou alegorické komentáře ke knize *Genesis* prováděné formou průběžného výkladu biblického textu. Druhou skupinu tvoří tzv. výklad Zákona (což ovšem není Filónův termín),⁴¹ v němž Filón nabízí jak převyprávění literního smyslu textu a komentář k tomuto literárnímu smyslu, tak alegorické interpretace. Třetí skupinu tvoří spisy *Quaestiones et solutiones in Genesim* a *Quaestiones et solutiones in Exodum*, které jsou sepsány formou otázek a odpovědí týkajících se biblického textu.⁴²

Do tzv. výkladu Zákona bývají řazeny spisy *De opificio mundi*, *De Abrahamo*, *De Iosepho*, *De Decalogo*, *De specialibus legibus I–IV*, *De virtutibus* a *De praemiis et poenis*.⁴³ Uvažuje se také o tom, že součástí této skupiny spisů byly i knihy o Izákovi a Jákobovi, které se nedochovaly.⁴⁴

³⁹ Na některé další biblické knihy, které byly užívány alexandrijskou židovskou komunitou, se sice Filón také odvolává, narážky na ně jsou však v jeho díle ve srovnání s odkazy na *Pentateuch* naprosto okrajové. Žádné biblické knize mimo *Pentateuch* nevěnoval systematické pojednání. K četnosti Filónových odkazů na jednotlivé biblické knihy srv. *Biblia patristica. Supplément: Philon d'Alexandrie*, Paris 1982.

⁴⁰ Ke členění Filónova díla srv. např. J. R. Royse, *The Works of Philo*, in: *The Cambridge Companion to Philo*, vyd. A. Kamesar, Cambridge 2009, str. 32–64; L. Cohn, *Einleitung und Chronologie der Schriften Philos*, in: *Philologus suppl.*, vol. 7, 1899, str. 386–436.

⁴¹ „Výklad Zákona“ (the „Exposition of the Law“) není Filónův termín, dnes je však běžně užíván. K této skupině Filónových spisů srv. např. L. Cohn, *Einleitung*, str. 404–414 (Cohn nazývá tuto skupinu „Historisch-Exegetische Darstellung der Mosaischen Gesetze“); E. R. Goodenough, *Philo's Exposition of the Law and His De vita Mosis*, in: *Harvard Theological Review* 26, 1933, str. 109–125, zde str. 109; P. Borgen, *Philo of Alexandria*, in: *Jewish Writings of the Second Temple Period*, vyd. M. E. Stone, Assen – Philadelphia, 1984, str. 233–282, zde str. 233 n.; J. R. Royse, *The Works of Philo*, str. 45–50.

⁴² Spisy z této poslední skupiny se v úplnosti dochovaly toliko v arménském překladu. Srv. Filón Alexandrijský, *Quaestiones in Genesim et in Exodum: fragmenta graeca* (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 33), Paris 1978; *Quaestiones et solutiones in Genesim. 1 et 2: e versione armeniaca* (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 34^A), Paris 1979; *Quaestiones et solutiones in Genesim. 3, 4, 5, 6: e versione armeniaca* (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 34^B), Paris 1984; *Quaestiones et solutiones in Exodum. 1 et 2: e versione armeniaca et fragmenta graeca*, (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 34^C), Paris 1992.

⁴³ Srv. např. J. R. Royse, *The Works of Philo*, str. 45–50; A. C. Geljon, *Philonic Exegesis*, str. 7.

⁴⁴ Na to, že Filón sepsal spisy o Izákovi a Jákobovi, lze usuzovat např. ze začátku spisu *De Iosepho*, kde Filón uvádí, že již popsal život muže, jehož ctnost pochází z učení, dále toho, jehož ctnost pochází z přirozenosti, i toho, jehož ctnost pochází z cvičení (srv. *De Ios.* 1) – což je způsob, jakým Filón interpretuje Abraháma, Izáka a Jákoba (srv. *De Abr.* 52). Ve spise *De Abrahamo* nacházíme ale jen předběžnou interpretaci tří patriarchů, podrobně je popsán pouze Abrahámův život. Existenci těchto dvou pojednání předpokládá např. E. R. Goodenough, *Philo's Exposition of the Law*, str. 109.

Přesvědčení, že tyto spisy tvoří jakousi souvislou řadu, se zakládá jednak na podobném stylu těchto děl (reprodukce částí *Pentateuchu* doplňovaná alegorickými výklady), jednak na tom, že Filón v některých z nich odkazuje na jiné spisy z této skupiny.⁴⁵ Například na začátku spisu *De Abrahamo* Filón píše, že stvoření světa již probral v předchozím pojednání, nyní se však bude věnovat zákonům, a to nejprve zákonům primárním a obecnějším (což jsou podle něj, jak se vzápětí ukáže, patriarchové a další biblické postavy), následně pak zákonům dílčím.⁴⁶ O něco později nacházíme další odkaz na předchozí spis o stvoření světa (*De opificio mundi*).⁴⁷ Jiné takové rozdělení najdeme na začátku knihy *De praemiis et poenis*, tedy posledního spisu, který bývá řazen do „výkladu Zákona“. Zde se dozvídáme o třech druzích Mojžíšových prorockých výroků: těch, které se týkají stvoření světa, dále o výrociích dějpravných a konečně zákonodárných.⁴⁸ Toto členění lze snadno promítnout také do „výkladu Zákona“.

2.1 Spis *De vita Moysis* Filóna Alexandrijského

Mojžíš je naprosto centrální postavou Filónova díla i celého jeho myšlení a hraje důležitou roli i ve Filónových alegorických výkladech. Průběžné interpretace biblického textu slovo za slovem se nám sice dochovaly pouze ke knize *Genesis*, Filón ji však vykládá zpravidla s pomocí jiných pasáží *Pentateuchu*, takže se o Mojžíšovi mluví v alegorických výkladech velmi často. Souhrnný alegorický výklad Mojžíšovy postavy však v žádném z Filónových dochovaných děl nenacházíme, byť někteří badatelé o takovém – pouze plánovaném nebo snad ztraceném – spise uvažují.⁴⁹ Z toho, co máme v současnosti z Filónova díla k dispozici, je tedy Mojžíšově osobě věnován pouze spis *De vita Moysis*. Právě tomuto spisu se tedy nyní budeme věnovat.

2.1.1 Místo spisu v rámci Filónova díla

Otázka vztahu mezi Filónovým „výkladem Zákona“ a jeho spisem *Život Mojžíšův* je problematická a dodnes ne zcela vyjasněná. Dva extrémní názory, se kterými se v sekundární literatuře setkáváme, jsou na jedné straně zcela zanedbat vztah mezi spisem *Život Mojžíšův* a „výkladem Zákona“, na druhé straně považovat spis *De vita Moysis* prostě jen za jedno z řady děl, která tvoří „výklad Zákona“, a opominout významný rozdíl mezi spisem o Mojžíšovi a ostatními částmi „výkladu“. Příkladem

⁴⁵ Srv. D. T. Runia, *Introduction*, in: Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos according to Moses* (*Philo of Alexandria Commentary Series*, I), Leiden – Boston – Köln 2001, str. 2 n.

⁴⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 2–5.

⁴⁷ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 13 a *De opif. mun.* 47–52.

⁴⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De praem.* 1–3.

⁴⁹ E. R. Goodenough se domnívá, že Filón měl v úmyslu sepsat alegorický výklad Mojžíšova života (odvolává se přitom na zmínku v *De gig.* 57), ten však buď nikdy nenapsal, nebo se ztratil, srv. E. R. Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, Amsterdam 1969, str. 199. O plánovaném spise *De Moysse* mluví také Daniélou, srv. *Sacramentum futuri*, str. 178.

prvního zmíněného přístupu je James Royse, který členění Filónova díla zpracoval pro knihu *The Cambridge Companion to Philo*. Ten sice zmiňuje, že spis *De vita Moysis* možná byl zamýšlen jako jakýsi úvod k „výkladu Zákona“, ale protože není v pravém smyslu částí „výkladu“, zařazuje ho mezi díla apologetická a historická, nikoli exegetická (čímž, jak sám tvrdí, následuje soudobý konsensus).⁵⁰

V moderních edicích a překladech bývá však Filónovo dílo *Život Mojžíšův* řazeno za spisy *De Abrahamo* a *De Iosepho*.⁵¹ Tedy na to místo, které by mu náleželo, pokud bychom jej chápali jako jeden ze spisů „výkladu“, totiž jako převyprávění a objasnění té části Zákona, v níž je popsán Mojžíšův příběh a jeho činy. Podobně také autor monografie o Filónově exegezi Valentin Nikiprowetzky považuje spis *De vita Moysis* za součást „výkladu“ a je přesvědčen, že zmiňuje-li Filón na začátku spisu *De Decalogo* životy moudrých mužů a nepsaných zákonů, které již probral (což mu umožňuje přesunout svou pozornost na psané zákony), má na mysli také vylíčení Mojžíšova života ve spise *De vita Moysis*.⁵² Podle Nikiprowetzkého se tento spis podobá Filónovým popisům patriarchů také v tom, že není v pravém slova smyslu biografii. Podobně jako je spis *De Iosepho* nazván životem státníka,⁵³ je *De vita Moysis* životem proroka.⁵⁴ Dalším dokladem toho, že tento spis patří do „výkladu“, má být nesmírně významná role, kterou v pojednání o Mojžíšovi hraje Zákon. Také struktura spisu, v níž je porušována chronologie Mojžíšova života,⁵⁵ podle Nikiprowetzkého ukazuje, že nejde o biografii, nýbrž o systematický, filosofický spis. Příkladem podobného názoru v nedávné době může být autorka článku o Filónově spise *De vita Moysis* Emily Parker, která považuje za důležité chápat tento spis v kontextu „výkladu Zákona“. Ačkoli připouští, že jeho přesné místo v rámci „výkladu“ není jasné, raději se rozhodla řadit jej chronologicky mezi *De Iosepho* a *De Decalogo*.⁵⁶

⁵⁰ Srv. J. R. Royse, *The Works of Philo*, str. 47.

⁵¹ Srv. např. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, IV; *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 22; *Philo in Ten Volumes*, VI. Překladatel do angličtiny, F. Colson, sice připouští, že spis *De vita Moysis* se v mnohém liší od spisů *De Abrahamo* a *De Iosepho*, nepovažuje ale tyto rozdíly za natolik vážné, aby spis kvůli nim vyřadil z „výkladu Zákona“, a domnívá se, že bez spisu o Mojžíšovi by byl Filónův výklad dějin a pojednání o živoucích zákonech neúplný, srv. F. H. Colson, *General Introduction*, in: *Philo in Ten Volumes*, IV, London 1959, str. ix–xviii, zde str. xiv–xvi.

⁵² Srv. Filón Alexandrijský, *De Decal.* 1; V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden 1977, str. 195–197.

⁵³ Srv. Filón Alexandrijský, *De Ios. titulus*.

⁵⁴ Nikiprowetzky se tu odvolává na Filónovu zmínku v *De gig.* 57, kterou považuje za poukaz na spis *De vita Moysis*. Oproti tomu Goodenough a Daniélou byli přesvědčeni, že zde Filón mluví o plánovaném (a ztraceném nebo nikdy nenapsaném) alegorickém výkladu Mojžíšova života, srv. E. R. Goodenough, *By Light, Light*, str. 199; J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, str. 178.

⁵⁵ Např. přechod Rudého moře je pojednáván na dvou místech (srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,169–180; II,246–255) a podobně je tomu i v případě chleba, který se objevil na poušti (srv. *De vit. Moys.* I,198–202; II,258–262).

⁵⁶ Srv. E. Parker, *Philo of Alexandria's Logos and Life of Moses*, in: *Dionysius*, 28, 2010, str. 27–44, zde str. 33.

Podrobnější zkoumání ale ukazuje, že ani jeden z těchto přístupů není příliš šťastný. Připomeneme nyní dva autory, kteří se tímto tématem zabývali podrobněji a dospěli k závěru, že spis *De vita Moysis* je jakýmsi úvodem k „výkladu Zákona“: představení autora, které předchází uvedení do jeho díla. Zatímco však první z těchto badatelů, Erwin Goodenough, se pokusil ukázat zejména na spojitost mezi Filónovým spisem *Život Mojžíšův* a jeho „výkladem Zákona“, výše zmiňovaný Albert Geljon především vysvětluje, proč nelze spis o Mojžíšovi prostě zařadit mezi ostatní knihy „výkladu“, přestože z hlediska probírané biblické látky by tam patřil.

Erwin Goodenough je přesvědčen, že *Život Mojžíšův* není sice přímo součástí „výkladů“, ale patří k nim podobně, jako patří Lukášovo evangelium ke Skutkům apoštolů.⁵⁷ Filónův spis o Mojžíšovi by tak měl být jakýmsi úvodem do celého Mojžíšova díla, zatímco jednotlivé knihy „výkladu“ již představují samo toto dílo, kterým je Zákon. Dokladem vztahu mezi spisem o Mojžíšovi a „výkladem Zákona“ je podle Goodenougha například skutečnost, že ve spise *De virtutibus*, který bývá řazen do výkladu Zákona, Filón výslovně mluví o dvou svých dílech nadepsaných *Život Mojžíšův* (περὶ τοῦ βίου Μωυσέως), ve kterých již dříve vylíčil činy tohoto zákonodárce od nejranějšího dětství do stáří.⁵⁸ Goodenough sice připouští, že o spise *De vita Moysis* se zde mluví jako o díle jiného druhu, zároveň na tom ale ukazuje, že „výklad Zákona“ znalost tohoto díla o Mojžíšovi předpokládá. Dále Goodenough připomíná Filónův spis *De praemiis et poenis*, kde se mluví o čtverém Mojžíšově úradě, přičemž se opakují některé motivy ze spisu *De vita Moysis*.⁵⁹ Z toho je údajně patrné, že spis *De vita Moysis* je součástí celkového plánu „výkladu Zákona“. Další doklad souvislosti mezi těmito dvěma celky nachází Goodenough přímo ve spise *Život Mojžíšův*: ačkoli zde není výslovný odkaz na jiná díla, ve druhé knize tohoto spisu se mluví o velké chvále Mojžíše, která je obsažena přímo v posvátných knihách, a o jeho ctnosti, kterou je z nich možno vyčíst. V této souvislosti popisuje Filón rozdělení Mojžíšových spisů (tedy *Pentateuchu*) na část narativní a část věnovanou příkazům a zákazům a slibuje podrobné prozkoumání té první a následně i probrání oné druhé.⁶⁰ Goodenough je přesvědčen, že v následujícím textu Filón sice vysvětluje důvod, proč jsou v *Pentateuchu* zákonodárným pasážím předřazeny pasáže narativní, žádný podrobný výklad však nenabízí. Navíc tento badatel shledává nápadnou podobnost mezi tímto plánem a „výkladem Zákona“, což ho vede k tomu, aby „výklad Zákona“ považoval za splnění Filónova příslibu ze spisu *De vita Moysis*.⁶¹

Rozdíl mezi Filónovým dílem *Život Mojžíšův* a „výkladem Zákona“ podrobněji popsal Albert Geljon. Důležitá odlišnost mezi spisem o Mojžíšovi a spisy věnovanými jiným biblickým postavám, jako je Abrahám a Josef, spočívá v tom, že Mojžíš pro

⁵⁷ Srv. E. R. Goodenough, *Philo's Exposition of the Law*, str. 110.

⁵⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De virt.* 52.

⁵⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De praem.* 53–56.

⁶⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,45–47.

⁶¹ Srv. E. R. Goodenough, *Philo's Exposition of the Law*, str. 111–113.

Filóna není jen jednou z biblických postav. Ačkoli se u Mojžíše i u patriarchů objevuje označení „živoucí zákon“ (νόμος ἔμψυχός), nemá v obou případech stejný význam, protože jenom u Mojžíše je spojeno s jeho královským postavením: Mojžíš je živoucí zákon, protože je král, zatímco patriarchové byli živoucími zákony, protože následovali zákon přirozenosti.⁶² Kromě toho je Filónův spis *Život Mojžíšův* jiným druhem spisu než například spis *De Abrahamo*: je to spíše biografie autora židovského Zákona a uvedení do jeho díla. Oproti tomu jiné biblické postavy nejsou pro Filóna historickými osobami, jejichž životopisy by vyprávěl, nýbrž jsou spíše jakýmsi alegoriemi ctností. S tím také souvisí skutečnost, že alegorické výklady se ve spise *Život Mojžíšův* sice také objevují,⁶³ jsou však zcela okrajové – což je opět velký rozdíl oproti „výkladu Zákona“. Geljon tedy považuje Filónovo dílo *Život Mojžíšův* za úvodní spis, který měl být čten ještě před „výkladem Zákona“, přičemž jeho četba nepředpokládá znalost *Pentateuchu*. Navíc toto dílo vykazuje mnohé rysy filosofických *bioi*, v antice běžných: jde o uvedení do života a díla významného autora.⁶⁴

Oba badatelé tedy dospívají k podobnému závěru: Filónův spis *De vita Moysis* je dílem trochu jiného druhu, než jsou spisy z „výkladu Zákona“ a Mojžíš má ve Filónově myšlení výrazně jiné postavení než patriarchové. Zároveň však tento spis k „výkladu“ patří, protože je jakýmsi prologem k němu.

2.1.2 Zaměření spisu

Ve Filónově spise *De vita Moysis* je zdůrazněna Mojžíšova velikost, a to i v porovnání s jinými významnými osobami, vládci nebo zákonodárci, a velikost jeho Zákona ve srovnání s jinými zákony.⁶⁵ Autor ukazuje Mojžíše jako naplnění některých řeckých ideálů, například požadavku, aby král byl zároveň filosofem a aby byl „živoucím zákonem“.⁶⁶

O otázce adresátů spisu dodnes nepanuje shoda. Mohli jimi být helénizovaní alexandrijští Židé, kteří v kontaktu s cizí kulturou ztráceli sebevědomí a nedokázali obhajovat vlastní historii, měli o ní pochybnosti nebo od ní přímo odpadali. Jiná možnost je, že adresáty byli lidé mimo židovskou komunitu, kterým měl být Mojžíš a jeho Zákon představeni jako naplnění některých jejich nadějí a lepší alternativa k tomu, co sami zastávali.⁶⁷ Každopádně je tento spis – zejména ve srovnání s Filónovými alegorickými výklady – určen pro širší a méně zasvěcené publikum.

⁶² Srv. A. C. Geljon, *Philonic Exegesis*, str. 28; srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 3–6; *De vit. Moys.* I,162; II,4.

⁶³ Srv. např. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,69; II,183.

⁶⁴ Geljon srovnává Filónovo dílo s Porfyriovým spisem *Vita Plotini*.

⁶⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,12–25.

⁶⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,2–4.

⁶⁷ K diskusi o možných adresátech srv. např. L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*, str. 11–16. O tom, že spis je určen pro pohanské publikum, je přesvědčen také např. P. Borgen, *Philo of Alexandria*, in: *Jewish Writings*, str. 235.

Zaměření na širší publikum naznačuje už začátek díla o Mojžíšovi, kde Filón vyslovuje naději, že díky jeho spisu budou s izraelským zákonodárcem seznámeni ti, kteří si zaslouží, aby jim takové poznání nebylo upřeno.⁶⁸ Filón zde také upozorňuje na nápadný rozdíl mezi širokou recepcí Mojžíšova zákona a malými znalostmi o Mojžíšovi samém, o jeho osobě a životním příběhu.⁶⁹ Právě dílem *De vita Moysis* chtěl Filón stejný věhlas, jaký má Mojžíšův zákon, dopřát také jeho osobě.

Mojžíšův zákon se totiž podle Filóna již dočkal velké úcty i mezi nežidovskými recipienty.⁷⁰ Obdiv cizinců – zejména Egyptanů – k židovským zvykům a způsobu života zmiňuje Filón na několika místech spisu. V rámci líčení odchodu Izraelců z Egypta pod vedením Mojžíše Filón uvádí, že spolu s nimi odešli také děti egyptských matek a hebrejských otců a také ti, kteří obdivovali hebrejský způsob života a přidali se k nim.⁷¹ Důvodem, který podle Filóna vedl ke vzniku řeckého překladu *Pentateuchu*, nebyly potřeby židovské komunity, která by již neuměla dostatečně hebrejsky a chtěla by mít své posvátné spisy v řečtině, nýbrž zájem okolních národů, které se doslechly o skvělosti židovského zákonodárství a chtěly se s ním seznámit.⁷² Mojžíšovy zákony totiž ovlivnily celý svět, jak Filón dokládá úctou a obdivem, jimž se těší posvátný sedmý den nebo každoroční velký půst.⁷³ Z úcty ostatních národů k židovskému Zákonu pramení podle Filóna přání nechat Tóru přeložit do řečtiny, jež bylo vysloveno egyptským králem Ptolemaiem Filadelfem.⁷⁴ Na závěr svého výkladu o podivuhodném vzniku *Septuaginty* popisuje autor také každoroční slavnosti konané na počest tohoto překladatelského počínu na ostrově Faru. Podle Filóna se jich neúčastní jen Židé, ale také velké množství osob z jiných národů.⁷⁵ Díky překladu se všichni lidé seznámili s Mojžíšovými zákony, a to i přesto, že se v té době židovskému národu příliš nedařilo.⁷⁶ Následující Filónova slova o tom, že začne-li se tomuto lidu opět dařit a získá-li opět slávu, je pravděpodobné, že všichni ostatní opustí své zvyky a zákony a budou ctít jenom zákony tohoto lidu, které zastihují vše ostatní, lze chápat jako doklad Filónovy naděje, že dojde k masové konverzi k judaismu.⁷⁷

Z celého spisu je tedy zjevná Filónova snaha ukázat Mojžíšův univerzální význam, který dalece překračuje hranice židovského národa. Autor spisu *Život Mojžíšův* je přesvědčen, že Tóra již dosáhla všeobecné proslulosti a patrně též do budoucna věří v hromadné přestupování k židovské víře. Svým spisem chce představit také Mojžíše

⁶⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,1.

⁶⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,2.

⁷⁰ Srv. L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*, str. 13–15.

⁷¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,147.

⁷² Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,27.

⁷³ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,21–24.

⁷⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,30 n.

⁷⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,41.

⁷⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,43 n.

⁷⁷ Srv. L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*, str. 14.

samého jako toho, jehož význam je univerzální a kdo je naplněním nadějí helénistického světa.

2.1.3 Struktura spisu

Hlavní osu Filónova spisu tvoří čtyři pravomoci nebo úřady, které Mojžíš vykonával,⁷⁸ totiž krále, zákonodárce, velekněze a proroka. Jejich vylíčení je podřízena také struktura spisu, který podle kritické edice sestává ze dvou knih:⁷⁹ v první knize je popsána Mojžíšova královská moc, zatímco v druhé je postupně ukázáno, jakým způsobem Mojžíš jednal v dalších třech svých rolích. Toto rozdělení autor sám svým čtenářům předestírá na začátku druhé knihy.⁸⁰ V první knize vypráví Filón Mojžíšův život od narození až do chvíle, kdy Mojžíš spolu s Izraelci dospěl ke břehům Jordánu. Až na výjimky a některé vynechávky tu Filón dodržuje chronologické uspořádání historických pasáží *Pentateuchu*.

Popisem Mojžíšova zákonodárného působení začíná – po krátkém úvodu věnovaném vzájemnému vztahu všech Mojžíšových úřadů⁸¹ – kniha druhá.⁸² Filón zde uvádí ty Mojžíšovy ctnosti, které se zvláště vztahují k tomu, že byl zákonodárcem, a vyzdvihuje jedinečnost jeho zákoníku, jenž jako jediný zůstal po celou dobu své existence beze změny a došel uznání ostatních národů. Jako doklad významu tohoto zákoníku vypráví Filón legendu o vzniku *Septuaginty*, tedy překladu Mojžíšova zákona do řečtiny.⁸³

Představení Mojžíše jako velekněze, kterému je věnována prostřední část druhé knihy spisu *De vita Moysis*,⁸⁴ zahrnuje především vylíčení svatostánku, jehož vzor nahlédl Mojžíš v sinajské temnotě a který nechal následně vybudovat. V této části díla se Filón věnuje také kněžskému rouchu a ustanovení Árona a jeho synů za velekněze.

⁷⁸ Filón žádné souhrnné označení pro tyto čtyři Mojžíšovy tituly zpravidla nepoužívá, srv. *De vit. Moys.* II,3. Jen výjimečně mluví o moci (δύναμις, srv. *De vit. Moys.* II,2) nebo postavení (ἔξις, srv. *De vit. Moys.* II,187).

⁷⁹ Kritická edice *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vyd. L. Cohn – P. Wendland, dělí dílo na dvě knihy. V rukopisech a starších edicích je ovšem rozděleno na tři, přičemž třetí kniha začíná po *De vit. Moys.* II,65, srv. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, IV, str. 216, textový aparát k ř. 1. Uvažuje se také o tom, že za *De vit. Moys.* II,65 následovalo ještě shrnutí Mojžíšova zákonodárství, které se ztratilo. V takovém případě by se Filónův příslib v *De vit. Moys.* II,46, že probere nejprve narativní a následně legislativní část *Pentateuchu*, týkal přímo tohoto spisu (kde skutečně krátké pojednání o narativních částech *Pentateuchu* nacházíme, srv. *De vit. Moys.* II,47–65, nejde však o žádný podrobný rozbor), nikoli celkového plánu „výkladu Zákona“, jak se domníval E. R. Goodenough, *Philo's Exposition of the Law*, str. 111–113. K hypotéze ztracené části spisu *De vita Moysis* srv. F. H. Colson, *Appendix to De vita Moysis II.*, in: *Philo in Ten Volumes*, VI, London 1959, str. 605–609, zde str. 606 n.

⁸⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,1–3.

⁸¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,1–7.

⁸² Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,8–65.

⁸³ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,26–44. Starší verzi této legendy nabízí Aristéas, *Ad Phil. epist.* (SC 89), z něhož Filónovo vyprávění vychází.

⁸⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,66–187.

Zmíněn je též incident se zlatým teletem a odpor proti Áronovi, ukončený zázračným vyrašením oříšku z jeho hole.

Poslední část druhé knihy *De vita Moysis* je věnována Mojžíšovu prorokování.⁸⁵ Mojžíšovy věštby, do nichž podle Filóna patří vše, co je napsáno v *Pentateuchu*,⁸⁶ se dají rozdělit na tři druhy. V jedněch působí Mojžíš jen jako tlumočník toho, co říká Bůh, v druhých se mu dostává odpovědi na otázky, které klade, a konečně při věštbách třetího druhu mluví Mojžíš sám na základě Božího popudu. Velikost Mojžíšova prorockého ducha se ukazuje také na tom, že předpověděl a přesně popsal svou smrt a její následky.⁸⁷

Rozdíl první a druhé knihy *Života Mojžíšova* lze kromě popisu různých úradů pochopit ještě jiným způsobem: zatímco první kniha vypráví Mojžíšův život, druhá se soustředí na dílo, které vykonal (tedy především to, že lidu dal posvátný Zákon). V tomto ohledu lze též spatřovat podobnost s jinými antickými biografiemi, ve kterých také nacházíme jak vyličení života, tak uvedení do díla popisované osoby.⁸⁸

2.2 Mojžíš

Abychom mohli správně porozumět tomu, jakým způsobem Filón interpretoval Mojžíšův život a jak na něj Rehoř následně navazoval, bude třeba se zastavit u toho, co pro každého z těchto autorů postava Mojžíše vůbec znamenala.

Některé rysy Filónova pojetí Mojžíše jsou zjevné již z jeho náboženských východisek: jako pro věřícího Žida je pro něj Mojžíš centrální postavou, nejlepším z lidí a nejvýznamnějším prorokem – zjevitelem Boží vůle. K tomu se navíc přidává skutečnost, že Filón je i v rámci židovství představitelem té linie, v níž je hlavní důraz kladen na Mojžíše a jeho Zákon. Ačkoli Filón zná i jiná díla spojená s dějinami židovského náboženství, posvátnými spisy je pro něj *Pentateuch*, u něhož nepochybuje o Mojžíšově autorství.⁸⁹ Pozdější kněžská a královská linie je v jeho myšlení upozaděna.⁹⁰ Ani eschatologická očekávání spojená s obnovením židovského království

⁸⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,188–292.

⁸⁶ Filón mluví dokonce o všem, co je zapsáno ve svatých knihách (πάντ' εἰσὶ χρησιμοί, ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις, *De vit. Moys.* II,188), patrně zde však má na mysli právě *Pentateuch*.

⁸⁷ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,290 n.

⁸⁸ Srv. A. C. Geljon, *Philonic Exegesis*, str. 31–46. Geljon uvádí jako příklad Porfyriův spis *Vita Plotini*.

⁸⁹ Za „závěr svatých spisů“ (τὸ τέλος τῶν ἱερῶν γραμμάτων) považuje Filón popis Mojžíšovy smrti, jeho pohřbu a oplakávání, které nacházíme na konci Deuteronomia, srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,290; *Dt* 34). Kromě toho je přesvědčen, že Mojžíš je autorem těchto spisů, tedy *Pentateuchu*, od vyprávění o stvoření světa do jejich závěru, srv. např. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 1 n.; *De vit. Moys.* 290 n.

⁹⁰ Srv. B. L. Mack, *Moses on the Mountain Top: A Philonic View*, in: *The School of Moses. Studies in Philo and Hellenistic Religion. In Memory of Horst R. Moehring*, vyd. J. P. Kenney, Atlanta (Georgia) 1995, str. 16–28.

u Filóna nehrají příliš významnou roli: Více než budoucnost izraelského lidu ho zajímá budoucnost Zákona a jeho očekávané všeobecné přijetí.⁹¹

Filónovo pojetí Mojžíše budeme zkoumat na základě jeho spisu *De vita Moysis*.⁹² V tomto díle, které mohlo být jakousi odpovědí na kritiku, jíž byl Mojžíš v helénské době podroben,⁹³ se Filón snaží ukázat velikost nejdůležitější postavy svého národa. Jak už bylo řečeno, autorovým východiskem je všeobecné přijetí a úcta, jichž se dostalo Mojžíšovu zákonu. Důležitou součástí jeho argumentace je tedy snaha ukázat, že autor takového Zákona musel sám být minimálně tak dokonalý jako jeho dílo.

Ve spise *De vita Moysis* dává Filón Mojžíšovi různé tituly. Nejvýznamnější jsou čtyři již zmíněné, které se také odrážejí ve struktuře spisu: král, zákonodárce, velekněz a prorok.⁹⁴ Kromě toho jej označuje také za filosofa.⁹⁵ Poslední Mojžíšově charakteristice se sice v tomto spise nevěnuje tak podrobně, již v první knize je však nemalá pozornost věnována popisu Mojžíšova vzdělání.⁹⁶ Podle Filóna se Mojžíš v mládí seznámil s naukami Řeků, Assyřanů, Chaldeců i Egyptanů. Jeho výuka měla však spíše charakter rozpomínání a brzy své učitele překonal. Jak v této souvislosti upozorňuje jeden ze současných filónských badatelů, dobře se na tom ukazuje Filónův názor na vztah Mojžíšova myšlení a řecké filosofie: Filón vidí mezi obojím úzkou souvislost. O některých důležitých myšlenkách sice tvrdil, že s nimi Mojžíš přišel jako první a řečtí filosofové je pak převzali od něj,⁹⁷ důležitější však pro něj bylo ukázat, že u Mojžíše se vše, i to, co se naučil od ostatních národů, realizovalo a naplnilo tím nejdokonalejším způsobem.⁹⁸

⁹¹ Srv. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950, str. 7 n.

⁹² Filón mluví o Mojžíšovi velmi často i v jiných spisech, zejm. v alegorických výkladech, nikoli však systematicky. K Filónovu pojetí Mojžíše srv. např. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, str. 177–190; B. Botte, *La vie de Moïse par Philon*, in: *Moïse, l'homme de l'alliance (Cahiers sioniens 8)*, Paris 1954, str. 55–62.

⁹³ Srv. Louis H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*, str. 1–7.

⁹⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,2; 187; 292.

⁹⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,2.

⁹⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,21–24. Skutečnost, že se Mojžíšovi dostalo na faraónově dvoře královského vzdělání, nemá podklad v Exodu, byla však součástí židovské tradice, srv. např. Ezechiel Tragicus, *Exagoge*, 36–38, jak ji cituje Eusebios z Kaisareie v *Praep. evan.* IX,28,3 (*SC* 369,284).

⁹⁷ Srv. např. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,2; *Leg. alleg.* I,107 n.; *Quis rerum div. her.* 213 n.; *De mut. nom.* 167 n.; *Quod omnis prob. liber sit* 57; 160; srv. také J. Mansfeld, *Philosophy in the Service of Scripture: Philo's Exegetical Strategies*, in: *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, vyd. J. M. Dillon – A. A. Long, California – London 1988 (přetisk 1996), str. 70–102, zde str. 71–89; R. Bloch, *Moses in Spiegel Philons. Autobiographisches in Philons Moses-Biographie*, in: *týž, Jüdische Drehbühnen. Biblische Variationen im antiken Judentum*, Tübingen 2013, str. 29–52, zde str. 51; M. Šedina, *Filosofie a etika v řeckém konceptu připodobnění Bohu. Od Platóna k Filónovi Alexandrijskému*, in: *Milost v antické, židovské a křesťanské tradici*, vyd. L. Karfíková – J. A. Dus, Jihlava 2008, str. 3–42, zde str. 27–35.

⁹⁸ Srv. R. Bloch, *Moses in Spiegel Philons*, str. 45–51. Autor, který zkoumá, do jaké míry se ve Filónově popisu Mojžíše ve spise *De vita Moysis* odráží Filónovo chápání sebe sama, je také přesvědčen, že

Také v případě zmíněných titulů je pro Filóna velmi důležité právě to, že se všechny spojovaly v jediném člověku Mojžíšovi. Teprve jejich propojení přináší totiž dokonalost. Jak velký význam má spojení více rolí v jediné osobě, ukazuje Filón na tom, že teprve tehdy, když jsou králové také filosofové nebo se filosofové stanou králi, může se obec stávat lepší. Filón zde slovy „někteří říkají“ dává najevo, že nejde o jeho myšlenku, výslovně však neuvádí, že se jedná o téměř doslovnou citaci Platónovy *Ústavy*.⁹⁹ V Mojžíšovi se podle Filóna naplnilo to, co bylo řeckými filosofy považováno za nedosažitelný ideál. Dále argumentuje Filón, že ideální král musí být také zákonodárcem, protože nařizuje, co se má a nemá činit, dále musí věnovat pozornost věcem Božím, tedy být knězem, a musí mít ještě jiný než jen lidský zdroj poznání, tedy dar prorokování.¹⁰⁰ Teprve spojením všech těchto schopností nabývá také jedna každá z nich náležitých kvalit. Filón o nich dokonce říká, že ani nemohou být odděleny, podobně jako ctnosti, o nichž se říká, že kdo má jednu, má všechny.¹⁰¹

Nebudeme zde nyní podrobně sledovat celý Filónův výklad různých Mojžíšových předností a význačných činů. Spíše se zaměříme na některé obecné rysy Filónova pojetí Mojžíše, které se objevují v souvislosti se čtyřmi úřady krále, zákonodávce, velekněze a proroka. Základní charakteristikou Mojžíše (jak jej chápe Filón) je jeho jedinečný vztah k Bohu a zvláštní poznání, kterého se mu dostalo a které se stalo základem jeho díla.

2.2.1 Mojžíšovo společenství s Bohem

Z Filónova líčení Mojžíšových úřadů zřetelně vyplývá, že jejich základem je v první řadě Bůh sám. Skutečnost, že Mojžíš tyto úřady zastává, ukazuje tak v první řadě jeho úzký a výjimečný vztah s Bohem. To můžeme vidět již v případě Mojžíšova kralování: prvním a předním králem, vládcem nebo vlastníkem celého světa je Bůh sám.¹⁰² O Mojžíšově královské velikosti svědčí to, že se mu dostalo stejného titulu jako Bohu, když byl označen za krále svého národa. Filón zde přitom jedním dechem připomíná, že

důvodem Filónova popisu Mojžíšových učitelů z různých koutů světa není jen snaha obhájit Mojžíše vůči nežidovským čtenářům, nýbrž také přání v rámci židovské komunity ukázat hodnotu a užitečnost pohanské vzdělanosti.

⁹⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,2: φασὶ γὰρ τινες οὐκ ἀπὸ σκοποῦ, μόνως ἂν οὕτω τὰς πόλεις ἐπιδοῦναι πρὸς τὸ βέλτιον, εἰάν <ἦ> οἱ βασιλεῖς φιλοσοφήσωσιν ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν a Platón, *Resp.* V, 473d: Ἐὰν μὴ, ἢν δ' ἐγὼ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι [...]. Srv. k tomu J. Ryu, *Knowledge of God in Philo of Alexandria*, Tübingen 2015, str. 135–142.

¹⁰⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,4–6.

¹⁰¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,7. Toto učení můžeme nalézt ve stoicismu, srv. např. Diogenés Laertios, *Vitae* VII,125; srv. také Platón, *Prot.* 324d–325a; 329c–333b.

¹⁰² Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,157 n.; 166.

Mojžíš byl nazván také „bohem“,¹⁰³ obojí tedy chápe jako Mojžíšův podíl na tom postavení, jaké má vůči světu Bůh.

Pro Filóna je důležitá také souvislost mezi Mojžíšovými úřady a jeho ctností. Královské vlády se Mojžíšovi dostalo nikoli proto, že by si ji opatřil silou nebo intrikami, nýbrž proto, že mu tuto vládu daroval Bůh jako odměnu za jeho ctnost.¹⁰⁴ Za doklad Mojžíšových jedinečných vlastností považuje Filón i to, co by jinak mohlo být chápáno jako námitka proti tvrzení, že byl Mojžíš králem. Izraelský zákonodárce nevykazoval totiž rysy, které se s kralováním běžně pojí, protože nebyl z urozeného rodu (a egyptskou královskou rodinu, do níž byl podle knihy *Exodus* přijat, opustil a obrátil se proti ní) a ani sám žádnou dynastii nezaložil: stal se sice vůdcem izraelského lidu, o jeho synech¹⁰⁵ se však dozvídáme jen velmi málo a rozhodně nic nenasvědčuje tomu, že by Mojžíše nahradili v jeho roli vůdce Izraele.¹⁰⁶ I tuto skutečnost však Filón interpretuje jako doklad Mojžíšovy velikosti a výjimečnosti: právě kvůli své vznešenosti se Mojžíš zřekl vlády nad Egyptem, jež mu jako adoptovanému synu královské dcery náležela. Také skutečnost, že Mojžíš nezajistil srovnatelné postavení, jako měl sám, též své rodině a potomkům, neshromáždil žádné bohatství, ani si nevybudoval sídlo, je podle Filóna dokladem jeho velikosti, neboť ukazuje, že se při rozumné péči výhradně o dobro svých poddaných neohlížel ani na vlastní rodinu a že se namísto hmotného bohatství staral výhradně o ctnost.¹⁰⁷ Za to mu Bůh dal vládu nejen nad Izraelci, národem mocnějším než Egyptaně a obdařeným zvláštním úkolem,¹⁰⁸ ale i nad celým světem.¹⁰⁹

V rámci pojednání o Mojžíšově královském úřadě uvádí Filón také další Mojžíšovy tituly: „přítel Boží“ (φίλος θεοῦ)¹¹⁰ a „bůh“ (θεός).¹¹¹ Poukazem na Mojžíšovo přátelství s Bohem Filón také zdůvodňuje, proč měl Mojžíš podíl na Boží vládě nad světem. Používá k tomu úvahu o vztahu mudrců a bohů známou z řecké

¹⁰³ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,158. Označení Mojžíše za „boha“ celého národa vidí Filón patrně v *Ex* 4,16. V *Leg. alleg.* I,40 vysvětluje Filón, že Mojžíš byl nazván „bohem“ faraóna (srv. *Ex* 7,1) v tom smyslu, v jakém je rozum bohem toho, co je nerozumné; srv. také Filón Alexandrijský, *De sacr.* 9. Srv. k tomu H. Clifford, *Moses as Philosopher-Sage in Philo*, in: *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, vyd. A. Graupner – M. Wolter, Berlin – New York 2007, str. 151–167, zde str. 159.

¹⁰⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,148.

¹⁰⁵ Filón byl přesvědčen, že Mojžíš měl syny dva, srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,150; *Ex* 2,22; 4,20; 18,3–6. K tradici dvou Mojžíšových synů srv. také *1Par* 23,15; *Sk* 7,29.

¹⁰⁶ Právě snaha vylepšit biblický obraz Mojžíše, který podle měřítek helénské kultury nevyzníval příliš dobře, mohla být jednou z Filónových motivací k sepsání díla *De vita Moysis*, srv. L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*, str. 2 n.

¹⁰⁷ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,150–154; srv. také II,142.

¹⁰⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,148 n.

¹⁰⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,155–158. Filón chápal všechny Mojžíšovy úřady jako odměnu, srv. *De praem.* 53.

¹¹⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,156 a *Ex* 33,11.

¹¹¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,158.

filosofie,¹¹² přičemž na místo bohů klade jediného Boha Izraele a na místo mudrců Mojžíše: Bohu patří vše. Mojžíš je zván Božím přítelem, a jak říká přísloví, věci přátel jsou společné.¹¹³ Proto má Mojžíš podíl na všem, co náleží Bohu.¹¹⁴ To se projevuje Mojžíšovou mocí nad živly, která se ukázala například při egyptských ranách.¹¹⁵ Mojžíšovým dědictvím je celý svět a v tomto smyslu je Mojžíš světoobčan (κοσμοπολίτης).¹¹⁶

Podobně také zákonodárcem je v první řadě Bůh sám. Dokladem toho je příběh o stvoření v knize *Genesis*: Filón je přesvědčen, že jedním z důvodů, proč Mojžíšův zákon začíná zprávou o stvoření světa, je přání ukázat, že Otec a Stvořitel světa je též osoba jako pravý zákonodárcem.¹¹⁷ Zákonodárcem je ovšem také hlavním titulem, pod nímž je znám Mojžíš: když na samém začátku svého díla Filón vysvětluje, čím život bude vyprávět, uvádí, že jde o život Mojžíše, který je podle některých zákonodárcem Židů, podle jiných interpretem svatých zákonů.¹¹⁸ Slovo „interpret“ (ἑρμηνεύς) přitom Filón nespojuje ani tak s vysvětlováním a komentováním, spíše jím popisuje člověka, který zvěstuje a předává něco, co původně pochází od kohosi jiného.¹¹⁹ Mojžíš je tedy zákonodárcem a interpretem jako ten, kdo srozumitelnou formou předává lidu zákony, jejichž původcem je Bůh sám.

Králem a zákonodárcem je tak v první řadě Bůh a Mojžíšovo zastávání těchto úřadů znamená podíl na Boží vládě a autoritě. V poněkud jiném smyslu je Bůh základem pro roli kněze a proroka. Tyto dva tituly se sice nevypovídají o Bohu, pro jakékoli jejich lidské nositele je však vztah k Bohu konstitutivní: kněz je ten, kdo se

¹¹² Srv. Diogenés Laertios, *Vitae* VI,37; 72 (Diogenés Laertios zde tento názor připisuje kyniku Diogenovi ze Sinópy). Podle Davida Konstana (*Problems in the History of Christian Friendship*, in: *Journal of Early Christian Studies*, 4, 1996, str. 87–113, zde str. 93) se u Diogena nemluví o tom, že by moudří byli přátelé bohů, ale že jsou jim milí (resp. bohové jim, neboť užitá formulace se v tomto ohledu ve výše zmíněných pasážích liší, v obou případech je však užitó vazby slova φίλος s dativem). Konstan je přesvědčen, že se jedná o záměrnou konfuzi adjektivního a substantivního užití slova.

¹¹³ Toto přísloví uvádějí v jiném kontextu také Platón, *Phaedr.* 279c, a Aristotelés, *Eth. Nic.* 1159b31.

¹¹⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,156.

¹¹⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,155–157. Podle Filóna egyptské rány ukazují, že se živly postavily proti Egyptanům, srv. *De vit. Moys.* I,96 n.

¹¹⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,157.

¹¹⁷ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,48: ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, ἵν' ἐπιδείξῃ δύο τὰ ἀναγκαιότατα: ἐν μὲν τὸν αὐτὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου καὶ ἀληθεῖα νομοθέτην. Filón zde má nepochybně na mysli Hospodina, jak jej líčí kniha *Genesis*, užití obratu z Platónova dialogu *Timaios* (srv. *Tim.* 28c) má ale patrně naznačit, že nalézt tohoto jediného Stvořitele se pokoušeli i řeční filosofové.

¹¹⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,1: Μωυσέως τοῦ κατὰ μὲν τινας νομοθέτου τῶν Ἰουδαίων, κατὰ δὲ τινας ἑρμηνέως νόμων ἱερῶν, τὸν βίον ἀναγράφαι διενοήθη.

¹¹⁹ Podobným „interpretem“ je pro Filóna Áron, který má lidu zvěstovat Mojžíšova, resp. Boží slova, Bileám zehnající Izraeli nebo tvůrci septuagintního překladu Písma (o těch se navíc říká, že to byli hierofanti a proroci), srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,84; 277; II,40. Za knihy, které byly Mojžíšem předávány nebo zvěstovány, považuje Filón celý *Pentateuch*, srv. např. Filón Alexandrijský, *De post. Caini* 1.

stará o věci božské,¹²⁰ a prorok je ten, kdo se neřídí jen svou myslí, ale čerpá poznání také z Boží prozřetelnosti a z jeho vnučení.¹²¹

V případě Mojžíšovy prorocké role promýšlí Filón vztah mezi Bohem a vyvoleným člověkem ještě jiným způsobem, neboť rozlišuje tři druhy proroctví z hlediska míry iniciativy na lidské straně: první jsou výroky, které pocházejí od Boha osobně (ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ) a přicházejí skrze Božího proroka, který v tomto případě působí také jako „interpret“ neboli zvěstovatel (ἐρμηνεύς) takového výroku. Další druh proroctví probíhá formou otázek a odpovědí, kdy se Mojžíš ptá, protože si s nějakým případem neví rady, a Bůh mu odpovídá. Třetí druh proroctví pochází od Mojžíše osobně, ve chvíli, kdy se mu dostane Boží inspirace a on promlouvá ve vytržení.¹²² Skutečnost, že správný vztah k Bohu je na prvním místě, se ukazuje také na tom, že vůbec první Mojžíšovo proroctví, o kterém Filón pojednává, se týká situace, kdy někdo rouhavě vyslovil Boží jméno.¹²³

Některé Filónovy výroky přisuzují Mojžíšovi více než lidské postavení: viděli jsme, že je nejen králem, zákonodárcem, veleknězem, prorokem a filosofem, ale také bohem. Mojžíšova mysl byla dokonalejší než u jiných lidí a naprosto nepodléhal tělesným žádostem.¹²⁴ Na konci života překonal dualitu těla mysli a stal se dokonale monadickou přirozeností.¹²⁵ Filón o něm v jednom svém spise dokonce říká, že stojí uprostřed mezi nestvořenou a pomíjivou přirozeností.¹²⁶ Mojžíš je dokonalý, přičemž o tuto dokonalost nemusel namáhavě usilovat, nýbrž byl takový přirozeně a od počátku.¹²⁷ Je stálý a nehybný, jako je stálý Bůh.¹²⁸ V této souvislosti se klade otázka, zda Filón nemluví vlastně o jakémsi zbožštění Mojžíše, zda Mojžíš v jeho myšlení nevystupuje na úroveň Božího Logu, nebo dokonce Boha samého.¹²⁹ Podrobnější zkoumání ale ukazuje, že Filón zásadní rozdíl mezi Mojžíšem a Bohem nepopírá.¹³⁰ Mojžíš je sice

¹²⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,5; 67.

¹²¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,5; 187 n.

¹²² Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,188: τῶν λογίων τὰ μὲν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγεται δι' ἐρμηνέως τοῦ θείου προφήτου, τὰ δ' ἐκ πύσεως καὶ ἀπο κρίσεως ἐθεσπίσθη, τὰ δ' ἐκ προσώπου Μωυσεῶς ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος.

¹²³ Srv. *Ex* 24,10–16 a Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,192–208. Jedná se o druhý druh proroctví, při němž se Mojžíš ptá Boha na řešení nějaké situace. Prvnímu druhu proroctví se Filón nevěnuje, s vysvětlením, že tato proroctví jsou příliš vznešená na to, aby byla přiměřeně velebena člověkem. Navíc nejde vlastně o proroctví, spíše o tlumočení nebo interpretování (ἐρμηνεία), srv. *De vit. Moys.* II,191.

¹²⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,27–29; srv. také *Leg. alleg.* III,134 n.

¹²⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,288–291; srv. také *Quaest. Exod.* II,29.

¹²⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De somn.* II,234.

¹²⁷ Srv. Filón Alexandrijský, *Leg. alleg.* III,134 n.

¹²⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De gig.* 47–49; *De sacr.* 9 n.; H. Clifford, *Moses as Philosopher-Sage*, str. 159.

¹²⁹ Srv. E. Parker, *Philo of Alexandria's Logos*. Emily Parker poukazuje na řadu podobností mezi Filónovým pojetím Božího Logu a popisem Mojžíše ve Filónově spise *De vita Moysis* a dochází k závěru, že Filón v tomto díle identifikuje Mojžíše s Logem a Mojžíš je zde tedy plně Bohem i člověkem.

¹³⁰ Srv. D. T. Runia, *God and Man in Philo of Alexandria*, in: *Journal of Theological Studies*, 39, 1988, str. 48–75; L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*, str. 339–348.

obrazem Božím a vystupuje jako bůh vůči lidem, sám se však Bohem nestává.¹³¹ Jak jsme viděli, ve spise *De vita Moysis* nepopisuje Filón Mojžíšovo zbožštění, nýbrž jeho úzký vztah s Bohem a podíl na jeho vládě. Dalším dokladem může být skutečnost, že Bůh zůstává nepoznatelným i pro Mojžíše. To vše ukazuje, že mezi Mojžíšem a Bohem je sice blízký vztah, že však podstatný rozdíl mezi nimi zůstává nakonec ve Filónově myšlení nepřekročitelný.¹³²

2.2.2 Poznání inteligibilního vzoru

Viděli jsme, že všechny úřady jsou dokladem Mojžíšova úzkého a jedinečného vztahu k Bohu. S tímto vztahem je spojeno jedinečné poznání, kterého se Mojžíšovi dostalo a které je zdrojem jeho životního úkolu a jeho postavení. Filón chápe toto poznání především jako vidění inteligibilních vzorů,¹³³ pro něž nachází biblický doklad ve zmínce o vzorovém svatostánku, který Mojžíš viděl na hoře Sinaj. V Písmu je zjevený svatostánek popsán jako předobraz, podle něhož měl Mojžíš vybudovat izraelskou svatyni.¹³⁴ Filón však chápe vidění inteligibilních vzorů nejen jako základ vybudování svatyně (a tím Mojžíšovy role velekněze), ale také jako základ Mojžíšovy činnosti krále a zákonodárce.¹³⁵

V případě budování svatyně klade Filón na vidění vzoru daleko větší důraz, než jaký je na ně položen v biblickém vyprávění. V knize *Exodus* není vidění předobrazu zdaleka jediným způsobem, jak se Mojžíš dozvídá o správné podobě svatostánku. Vyprávění uvádí především celou řadu pokynů, které Bůh Mojžíšovi ohledně stánku a dalšího vybavení sdělil.¹³⁶ Filóna však daleko více zajímá vzor, na který Mojžíš na Sinaji hleděl. Jedním z důvodů je skutečnost, že pro Filóna má zrak a vidění zvláštní důležitost: způsobem, který nezapře své platónské zdroje,¹³⁷ označuje Filón vidění za nejlepší formu poznání. To se netýká jen vidění očima, které je nejlepší podobou smyslového vnímání, ale především zraku duše, který předčí všechny ostatní schopnosti

¹³¹ Srv. Filón Alexandrijský, *Quod det. pot. insid. sol.* 161 n.

¹³² Srv. J. W. Martens, *One God, One Law. Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*, Boston – Leiden 2003, str. 77–80; k Boží nepoznatelnosti srv. také níže, kap. 2.5 Poznání nepoznatelného Boha.

¹³³ K Mojžíšovu zasvěcení srv. např. Filón Alexandrijský, *De gig.* 54; srv. také Y. de Andia, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden – New York – Köln 1996, str. 309–312.

¹³⁴ Srv. *Ex* 25,9.40; srv. také *Ex* 27,8; *Nu* 8,4.

¹³⁵ Burton Mack upozorňuje na velkou podobnost mezi některými Filónovými popisy sinajské teofanie a jeho vylíčením Mojžíšovy smrti, srv. Filón Alexandrijský, *Quaest. in Exod.* II,29; *De vit. Moys.* II,288–291; B. L. Mack, *Imitatio Mosis. Patterns of Cosmology and Soteriology in the Hellenistic Synagogue*, in: *Studia Philonica*, 1, 1972, str. 27–55, zde str. 28.

¹³⁶ Srv. *Ex* 25–27.

¹³⁷ Srv. např. Platón, *Tim.* 47a–c.

intelektu.¹³⁸ Z formulací ve spise *De vita Moysis* je patrné, že také Mojžíšovo pozorování vzorového svatostánku si Filón představoval jako nahlížení očima intelektu:

„Ukázalo se tedy jako potřebné vybudovat stánek, nejposvátnější dílo, o jehož náležitém uspořádání se Mojžíš dozvěděl na hoře prostřednictvím božských výroků. Duší totiž nahlížel netělesné formy tělesných věcí, které měly být zhotoveny. Smyslově vnímatelné nápodoby se měly vytvořit podle těchto forem, jako by šlo o obrazy vzorového díla a inteligibilních předloh. Bylo totiž náležité svěřit pravému veleknězi také vytvoření svatyně, aby jím vykonávané kněžské obřady byly v naprostém souladu a harmonii vůči všemu, co bylo k těmto účelům zhotoveno. A tak se podoba vzoru vtiskla jako pečeť do mysli proroka, živě vykreslená a předem vytvarovaná v neviditelných formách, skrytě a nezávisle na látce, a výsledné dílo bylo vybudováno podle ní: řemeslník vtiskl tyto pečeti látkovým podstatám vhodným pro každou z nich.“¹³⁹

Ve Filónově podání Mojžíš nahlíží na hoře Sinaj¹⁴⁰ inteligibilní vzory (které Filón – opět v platónském duchu – nazývá idejemi)¹⁴¹ a vtiskuje je do vlastního myšlení. Díky tomu, že nese v myšlení takovéto zjevené vzory, může také vytvořit své dílo: svatostánek a veškeré jeho vybavení. Jejich vytváření popisuje Filón jako vtiskávání vzorových pečeti látkovým podstatám. Neomezuje se ovšem na to, že Mojžíš předával lidu pokyny týkající se izraelské bohoslužby, nýbrž označuje také jeho samého za velekněze. Přitom vidí mezi obojím souvislost: velekněz má být tvůrcem svatostánku, aby jeho bohoslužebné konání bylo v naprosté shodě s účelem tohoto místa. Opět se zde vrací myšlenka, že spojení různých úkolů v jediné osobě přináší jejich větší harmonii, a tedy i dokonalost.

Interpretovat biblickou zprávu o vytváření svatostánku jako nahlížení inteligibilního vzoru, jeho vtištění do mysli proroka a následné vytváření smyslově vnímatelných skutečností podle předobrazů, které prorok nese takto v sobě, vyžaduje

¹³⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 57: ὄρασις δ' ἢ μὲν δι' ὀφθαλμῶν ἐν ἀπάσαις καλλιστεῦει ταῖς αἰσθήσεσιν, [...] ἢ δὲ διὰ τοῦ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικοῦ προφέρει τὰς ἄλλας ὅσαι περὶ αὐτὸ δυνάμεις. Srv. také *De Abr.* 60; 147–166.

¹³⁹ Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,74–76: σκηνὴν οὖν, ἔργον ἱερώτατον, δημιουργεῖν ἔδοξεν, ἧς τὴν κατασκευὴν θεσφάτοις λογίοις ἐπὶ τοῦ ὄρους Μωυσῆς ἀνεδιδάσκετο, τῶν μελλόντων ἀποτελεῖσθαι σωμάτων ἀσωμάτους ιδέας τῆ ψυχῆ θεωρῶν, πρὸς ἃς ἔδει καθάπερ ἀπ' ἀρχετύπου γραφῆς καὶ νοητῶν παραδειγμάτων αἰσθητὰ μιμήματα ἀπεικονισθῆναι. προσῆκον γὰρ ἦν τῷ ὡς ἀληθῶς ἀρχιερεῖ καὶ τὴν τοῦ ἱεροῦ κατασκευὴν ἐπιτραπῆναι, ἵν' ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος ἡρμοσμένας καὶ συμφώνους τοῖς δημιουργηθεῖσι ποιῆται τὰς ἐν τῷ ἱεραῖσθαι λειτουργίας. ὁ μὲν οὖν τύπος τοῦ παραδείγματος ἐνεσφραγίζετο τῆ διανοίᾳ τοῦ προφήτου διαζωγραφούμενος καὶ προδιαπλαττόμενος ἀφανῶς ἄνευ ὕλης ἀοράτοις εἶδеси· τὸ δ' ἀποτέλεσμα πρὸς τὸν τύπον ἐδημιουργεῖτο, ἐναποματτομένου τὰς σφραγίδας τοῦ τεχνίτου ταῖς προσφόροις ἐκάστων ὑλικαῖς οὐσίαις.

¹⁴⁰ O výstupu na horu mluví Filón krátce předtím, srv. *De vit. Moys.* II,70 n.

¹⁴¹ Slovem εἶδος je vzor, který Hospodin ukázal Mojžíšovi, označen v septuagintním překladu *Nu* 8,4. Zde však nejde o vzor celého svatostánku, ale pouze zlatého svícnu.

sice jistou hermeneutickou obratnost, takový výklad se ale může alespoň opřít o některá místa biblického textu. Ještě překvapivější však je, že Filón podobným způsobem chápe také sepisování Desatera a dalších předpisů Zákona. Ve druhé knize svého spisu o Mojžíšovi připomíná nejen proslulost židovského Zákona a uznání, kterého se mu dostalo i za hranicemi hebrejského národa,¹⁴² ale vede své čtenáře také k tomu, aby z velikosti tohoto díla vyvodili velikost jeho autora. Z toho, že Mojžíš sepsal Zákon, podle Filóna jasně plyne, že neoplýval jen jedinou ctností – ačkoli i to je nesnadné – ale že v sobě spojoval ctnosti všechny:

„To mohou potvrdit ti, kteří se setkali se svatými knihami: kdyby Mojžíš nebyl přirozeně takový [tj. oplývající mnoha ctnostmi], nikdy by je pod Božím vedením nesepsal. Ani by nepředal těm, kdo jsou hodni je užívat, nejkrásnější bohatství – kopie a napodobeniny vzorů, které se obtiskly do jeho duše. Takovými kopiemi byly také jím vyhlášené zákony, které nejspolehlivěji ukázaly výše zmíněné ctnosti.“¹⁴³

Zde se sice výslovně nemluví o teofanii na hoře Sinaj, sepisování Zákona pod Božím vedením mohl však Filón obtížně situovat někam jinam. Zákony jsou pochopeny jako napodobeniny vzorů, které v sobě Mojžíš nese a jejichž přítomnost v duši proroka vypovídá o jeho morálních kvalitách: podle Filóna by Mojžíš nemohl sepsat Zákon, kdyby sám nebyl ctnostný. Poznání inteligibilních vzorů tedy nejenže Mojžíše uschopnilo k vytvoření díla (svatostánku a Zákona), ale také jej samého proměnilo.

Tento aspekt poznání vzorů je ještě zřetelněji vidět na Filónově popisu Mojžíšovy královské role. Také tuto roli spojuje Filón s nahlížením inteligibilních vzorů. Nejenže se Mojžíšovi dostalo podílu na Boží královské moci a byl uznán za hodna stejného titulu jako Bůh, ale také se mu dostalo zvláštního poznání:

„Je řečeno, že [Mojžíš] vstoupil ‚do temnoty, kde byl Bůh,‘¹⁴⁴ to znamená¹⁴⁵ do bezrozměrné,¹⁴⁶ neviditelné a netělesné jsočnosti, která je

¹⁴² Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,12–44.

¹⁴³ Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,11: συνίστασι δ' οἱ ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἐντυγχάνοντες, ἄς οὐκ ἄν, εἰ μὴ τοιοῦτος ἐπεφύκει, συνέγραψεν ὑφηγησαμένου θεοῦ καὶ παρέδωκε τοῖς ἀξιόις χρῆσθαι, κτημάτων τὸ κάλλιστον, τῶν ἀγαματοφορουμένων ἐν τῇ ψυχῇ παραδειγμάτων ἀπεικονίσματα καὶ μιμήματα, ἃ καὶ οἱ δηλωθέντες νόμοι γεγόνασι σαφέστατα τὰς λεχθείσας ἐμφαίνοντες ἀρετάς.

¹⁴⁴ Srv. *Ex* 20,21.

¹⁴⁵ Slovy „to je“, „to znamená“ (τουτέστιν) Filón často uvádí svou alegorickou exegezi, srv. např. Filón Alexandrijský, *Leg. alleg.* II,87; III,232; *De post. Caini* 14; k tomuto obratu srv. P. Mirri, *La Vita di Mosè di Filone Alessandrino e di Gregorio Nisseno. Note sull'uso dell'allegoria*, in: *Annali della Facoltà di lettere e filosofia Università degli Studi di Perugia*, 20, 1982/1983, str. 30–53, zde str. 37 n.; 41 n.; Y. de Andia, *Henosis*, str. 312 n.; P. Borgen, *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*, Leiden 1997, str. 154.

¹⁴⁶ Slovo ἀειδής znamená doslova „beztvarý“. Vzorová jsočnost, která zde má Filón na mysli, však postrádají toliko smyslově vnímatelný tvar, rozhodně nejsou amorfní nebo neurčitá. Na jiném místě je Filón ztotožňuje s platónskými idejemi: jsou to vzory, které dávají určitost každé smyslově vnímatelné

vzorová vůči jsoucím věcem, a tak nahlédl to, co smrtelná přirozenost spatřit nemůže. A tím, že sám sebe a svůj život uvedl ve známost jako dobře zhotovené dílo, ustavil překrásný a božský výtvar jako vzor těm, kdo jej chtějí napodobovat.¹⁴⁷

Již v tomto líčení z první knihy spisu *Život Mojžíšův* se tedy objevuje podobný model, jaký jsme viděli v souvislosti s vybudováním svatostánku, respektive s Filónovou interpretací této události: I při popisu Mojžíšova kralování hraje roli nahlížení inteligibilních vzorů, jejich přítomnost v duši proroka a vytváření díla, díky němuž se nahlédnuté vzory zobrazí v něčem viditelném. Dílo, které tvoří Mojžíš jako král, je ovšem velmi specifické: je to on sám a jeho vlastní život. Velkou roli v tom hraje skutečnost, že vtištění vzorů do duše člověka znamená jeho proměnu. Poznáním inteligibilního vzoru se Mojžíš sám stal viditelným vzorem pro všechny, kdo by ho chtěli následovat.¹⁴⁸ Filón to popisuje mimo jiné tak, že z Mojžíše, který se měl stát zákonodárcem, učinila Boží prozřetelnost ještě dříve živoucí a racionální zákon (νόμος ἐμψυχός τε καὶ λογικός).¹⁴⁹

Povahou oněch vzorů, které Mojžíš spatřil na Sinaji a jejichž poznání se stalo základem jeho role krále, zákonodárce a velekněze, se budeme podrobněji zabývat v kapitole věnované Filónově představě o prostředkování mezi Bohem a světem.¹⁵⁰ Tam uvidíme, že tyto vzory jsou úzce provázány se stvořením: šlo zřejmě o stejné vzory nebo ideje, podle nichž Bůh učinil nám známý svět. Tyto vzory nejsou přímo totožné s Bohem, ale jsou s ním úzce provázány a tvoří jakousi prostředkující rovinu mezi ním a světem, který stvořil.

Vidíme tedy, že Mojžíšovy úřady souvisejí nejen s jeho zvláštním vztahem k Bohu, ale také s jeho znalostí prostředkující, zčásti božské roviny, která hrála významnou roli při stvoření světa. Znalost jakési prostředkující skutečnosti je podle Filóna charakteristická také pro Mojžíšovu prorockou úlohu. V tomto případě jde o znalost soboty, sedmého dne. Filón je totiž přesvědčen, že Mojžíš umožnil lidem poznat, který den je sobota, což pochopil během putování pouští díky zázračnému seslání many. Ačkoli totiž sobotě náleží výjimečné místo v rámci přirozenosti, a to

věci, srv. Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,48. Z toho důvodu jsme zvolili překlad „bezrozměrné“, neboť se nám v daném kontextu zdá nejméně zavádějící.

¹⁴⁷ Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,158: εἰς τε τὸν γνόφον, ἔνθα ἦν ὁ θεός, εἰσελθεῖν λέγεται, τουτέστιν εἰς τὴν αἰδιὴν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῆ κατανοῶν· καθάπερ τε γραφὴν εὖ δεδημιουργημένην ἑαυτὸν καὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον εἰς μέσον προαγαγὼν πάγκαλον καὶ θεοειδὲς ἔργον ἔστησε παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμεῖσθαι.

¹⁴⁸ Burton Mack nachází ve Filónově popisu jednak „statickou metaforu“, tedy vztah vzoru a kopie, jednak „dynamickou metaforu“, popisovanou slovy „cesta“, „proud“, „generace“ nebo „následování“. V Mojžíšovi se spojuje obojí, neboť on jednak do své mysli vtiskl nebeské vzory, jednak je vůdcem Izraele a Izrael má napodobovat jeho život, srv. B. L. Mack, *Imitatio Mosis*.

¹⁴⁹ Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,162. V *De vit. Moys.* II,4 vysvětluje Filón, že král je živoucí Zákon a Zákon je spravedlivý král.

¹⁵⁰ Srv. níže, kap. 2.6 Prostředník mezi Bohem a světem.

nejen od stvoření světa, ale dokonce ještě dříve, než vzniklo cokoli smyslově vnímatelného, lidé ji neznali. Podle Filóna to bylo patrně z důvodů opakovaných pohrom způsobených vodou a ohněm, kvůli kterým se postupně ztratila vzpomínka na řád událostí a uspořádání období v rámci roku.¹⁵¹ Proto měl zázrak s manou, která se na poušti objevovala po šest dní, v sobotu však nikoli, a Mojžíšovo proroctví, kterým tuto skutečnost předem oznámil a vysvětlil, takový význam: díky ní se lidem vrátilo povědomí o tom, který den je sobota.¹⁵²

Filón přitom sobotu považuje za den stvoření světa a popisuje ji jako jedinečnou bytost, zrozenou pouze z otce, panenskou, která nepochází ze zániku ani v budoucnu nezanikne.¹⁵³ Slavení sedmého dne je jedním z rysů Mojžíšova zákona, který se dočkal úcty i mezi pohany.¹⁵⁴ Důležitost soboty ve Filónově myšlení a její zvláštní vztah k Mojžíšově proročké roli se ukazuje také na tom, že v rámci pojednání o Mojžíšově prorokování formou otázek a Božích odpovědí je ihned po případu s nedovoleným užitím Božího jména popsáno Mojžíšovo uctívání soboty a jeho reakce na její zneuctění.¹⁵⁵

Vidíme tedy, že pro všechny čtyři Mojžíšovy úřady je charakteristický jednak Mojžíšův výjimečný vztah k Bohu, jednak poznání té oblasti jsoucna, která prostředkuje mezi Bohem a stvořeným světem. Mojžíš poznal jakousi vzorovou oblast, svět idejí nebo sedmý den, podle kterého byl stvořen svět. Jde o vzor, který předchází světu, a zároveň o řád, který byl do světa vepsán. Mojžíš tento vzor nahlíží, vtiskává jej do vlastní duše (čímž se sám stává dokonalým vzorem) a pak jej přenáší do svého díla. Právě proto, že zdrojem Mojžíšova působení je božský vzor, má jeho dílo také univerzální platnost: jeho ústava je obrazem ústavy světa.

2.3 Exegeze

Filón hojně rozvinul alegorický výklad Písma, nevypracoval však žádnou jeho teorii. Proto nám nezbyvá než zaměřit se na to, jakým způsobem text interpretuje, a pokusit se vystihnout obecnější rysy jeho postupu. Ponecháme nyní stranou Filónovy komentáře textu Písma verš po verši (tedy alegorické komentáře ke knize *Genesis* i otázky a odpovědi ke knihám *Genesis* a *Exodus*)¹⁵⁶ a budeme se soustředit na Filónova díla z tzv.

¹⁵¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,263. Jako pohromy spojené s vodou a ohněm popisuje Filón potopu a zničení Sodomy a Gomory, srv. *De vit. Moys.* II,53–56; *Gn* 7,17–24; 19,24 n. Spojení pohrom způsobených zejména ohněm a vodou se ztrátou kulturní paměti je opět platónský motiv, srv. Platón, *Tim.* 22b–23b.

¹⁵² Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,263–269.

¹⁵³ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,210.

¹⁵⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,21 n.

¹⁵⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,209–220.

¹⁵⁶ K základnímu členění Filónova exegetického díla srv. výše, začátek kap. 2: „Filón Alexandrijský“.

výkladu Zákona (k němuž řadíme také spis *De vita Moysis*).¹⁵⁷ Způsob, jakým zde Filón pracuje s biblickým textem, a zejména s narativními částmi *Pentateuchu*, považujeme totiž za významný inspirační zdroj Řehořovy exegeze.

2.3.1 Převyprávění biblického textu

Viděli jsme, že skupina Filónových děl zvaná výklad Zákona a s nimi související spis *De vita Moysis* byly zřejmě určeny pro širší (možná dokonce nežidovské) publikum, u něhož bylo možno předpokládat menší obeznámenost s biblickým textem. Patrně i proto je v těchto dílech základním Filónovým postupem převyprávění biblického textu. Tyto spisy se tak liší od alegorických výkladů, které předpokládají detailní znalost biblického textu, neboť Filón v nich vychází z přesného znění septuagintního překladu,¹⁵⁸ který interpretuje opravdu slovo od slova, přičemž si často pomáhá ještě jinými pasážemi Mojžíšových spisů. Oproti tomu „výklad Zákona“ i spis *De vita Moysis* jsou srozumitelné i bez podrobné znalosti *Pentateuchu*.

V díle o Mojžíšovi se Filón věnuje téměř výhradně literárnímu smyslu *Pentateuchu*. Nejenže zde připomíná různé události Mojžíšova života, ale svým velmi barvitých a dramatickým vyličením jim nezřídka dodává větší živost, než jakou mají v Písmu. Vychází přitom, jak sám přiznává,¹⁵⁹ z toho, co se dozvěděl jednak z *Pentateuchu*, jednak ze židovské tradice, tedy „od některých starších z [izraelského] národa“.¹⁶⁰ Také v tomto díle sice Filón na několika místech nabízí alegorický výklad (například hořící keř je vyložen jako symbol utiskovaného lidu, který přesto zvítězí,¹⁶¹ alegorickými výklady je průběžně doplňován také svatostánek a oděv velekněze),¹⁶² tyto interpretace jsou však okrajové a netýkají se hlavního tématu: Mojžíš sám ani jeho život ve spise *De vita Moysis* alegoricky interpretováni nejsou.

Dalším příkladem Filónova převyprávění narativního biblického textu jsou příběhy patriarchů, které se nám dochovaly především ve spise *De Abrahamo*. V tomto díle se Filón nezabývá pouze Abrahámem, ale také několika biblickými postavami, které jsou zmíněny v knize *Genesis*, a také rámcově představuje své pojetí všech tří

¹⁵⁷ Ke vztahu mezi Filónovým „výkladem Zákona“ a jeho spisem *De vita Moysis* srv. výše, kap. 2.1.1 Místo spisu v rámci Filónova díla.

¹⁵⁸ Východím textem Filónovy biblické exegeze byla zřejmě *Septuaginta*, jejíž podivuhodný vznik a neuvěřitelnou věrnost originálu Filón popisuje (srv. *De vit. Moys.* II,25–44). Na znění *Septuaginty* se v následujícím textu také odvoláváme. Skutečnost, že Filón ve svých biblických interpretacích často užívá etymologických výkladů hebrejských jmen, nemusí nutně dokazovat, že byl obeznámen s hebrejským textem. Mohl totiž vycházet z řecky psaného seznamu takových etymologií. Srv. A. Kamesar, *Biblical Interpretation in Philo*, in: *The Cambridge Companion to Philo*, vyd. A. Kamesar, Cambridge 2009, str. 65–91, zde str. 65–72. Míra Filónovy znalosti hebrejštiny, případně návaznosti na exegezi hebrejského textu však není přesně známa.

¹⁵⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,4.

¹⁶⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,4.

¹⁶¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,67–70.

¹⁶² Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,77–140. Alegorické výklady zde průběžně doplňují popis svatostánku, jeho vybavení a kněžského roucha.

patriarchů. V daleko větší míře než ve spise o Mojžíšovi připojuje také alegorické výklady. Kombinace literárního převyprávění, komentáře k literárnímu smyslu a interpretace smyslu alegorického je pro spisy z Filónova „výkladu Zákona“ charakteristická. Odpovídá to i způsobu, jakým Filón v těchto dílech k Písmu přistupuje.

2.3.2 Interpretace z hlediska Zákona

Podobně jako se Filón ve spise o Mojžíšovi pokouší představit osobu Mojžíše, nakolik ji můžeme znát z jeho životního příběhu a z díla, které po sobě zanechal, přesouvá se ve „výkladu Zákona“ pozornost na toto dílo samo. Filón zde interpretuje *Pentateuch*, přičemž vychází z přesvědčení, že byl celý sepsán Mojžíšem, a to jako Zákon, který byl dán nejprve Izraeli, ale zároveň má univerzální platnost. Z toho důvodu se Filón musí nějak vypořádat se skutečností, že mnohé části *Pentateuchu* jsou tvořeny něčím, co má k zákoníku daleko.

Jak Filón vysvětluje ve spise *De vita Moysis*, Mojžíšův zákon se skládá z dějepisné části (ιστορικὸν μέρος) a z části věnované příkazům a zákazům. Část první se dělí na dva oddíly: jeden je věnován stvoření světa a ve druhém se vypráví o lidských pokoleních (γενεαλογικόν).¹⁶³ Podobně člení Filón *Pentateuch* také na začátku jednoho ze spisů náležejících do „výkladu Zákona“, totiž v díle *Odměny a tresty (De praemiis et poenis)*. Zde mluví o třech podobách Mojžíšových výroků, jedné týkající se stvoření světa, druhé dějpravné a třetí zákonodárné.¹⁶⁴ Zákonodárná část se následně dělí na zákony obecné a speciální.

Filón, podle kterého je Boží zákoník tak sjednocený, jako by to byl živý tvor, považuje za důležité nejen chápat celek z částí, ale také části z celku, neboť část nabude odlišného významu, je-li vyjmuta ze souvislostí.¹⁶⁵ Proto je třeba i narativní pasáže vysvětlit z perspektivy Zákona, jehož jsou součástí. Protože Filón považuje Mojžíšův zákon za nejlepší legislativu světa, musí objasnit, proč tyto narativní pasáže napomáhají správnému pochopení a dodržování částí legislativních a proč právě tato kombinace je nejlepším způsobem, jak uspořádat zákoník.

Z jakého důvodu je zapotřebí předradit zákoníku výklad o stvoření světa, vysvětluje Filón v rámci srovnávání Mojžíše s jinými zákonodárci.¹⁶⁶ Za zcela

¹⁶³ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,45–47.

¹⁶⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De praem.* 1: Τῶν μὲν οὖν διὰ τοῦ προφήτου Μωυσέως λογίων τρεῖς ἰδέαι εἶναι συμβέβηκε, τὴν μὲν περὶ κοσμοποιίας, τὴν δὲ ἱστορικὴν, τὴν δὲ τρίτην νομοθετικὴν.

¹⁶⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *Quaest. in Gen., fr. Graec.* III,3: Ἔστιν οὖν ἡ θεία νομοθεσία τρόπον τινὰ ζῶον ἠνωμένον, ἦν ὅλην δι' ὅλων χρη̄ μεγάλους ὄμμασι περισκοπεῖν καὶ τὸ βούλημα τῆς συμπάσης γραφῆς ἀκριβῶς καὶ τηλαυγῶς περιαθρεῖν, μὴ κατακόπτοντας τὴν ἁρμονίαν μηδὲ τὴν ἔνωσιν διαρτῶντας· ἑτερόμορφα γὰρ καὶ ἑτεροειδῆ φανεῖται τῆς κοινωνίας στερούμενα.

¹⁶⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,49–50; *De opif. mun.* 1 n. Filón zde nevysvětluje, jaké zákonodárce má na mysli. Nad jejich identitou se zamýšlí D. T. Runia, *Commentary*, in: Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos according to Moses (Philo of Alexandria Commentary Series, I)*, Leiden – Boston – Köln 2001, str. 96–403, zde str. 100–103.

nevhodné považuje, pokud někdo pouze stanoví příkazy a zákazy, připojí tresty za překročení zákoníku a vynechá jakékoli povzbuzení (παραμυθία). Takový způsob se podle Filóna hodí jen pro otroky, nikoli pro svobodné lidi. Narativní části Zákona umožňují tedy, aby lidem byla přikázání spíše navrhována a doporučována, než aby byli k jejich dodržení nuceni. Následně srovnává Filón zákonodárce Izraelců s těmi, kdo nejprve založí obec a pak jí dají zákony: takové zákoníky nejsou zcela špatné, avšak týkají se jen některých. Důstojnost Mojžíšových zákonů si vyžadovala, aby jim předcházelo vyprávění o stvoření „velké obce“ (μεγαλόπολις), tedy celého světa.¹⁶⁷ Filón zároveň trvá na tom, že vyprávění o stvoření světa z knihy *Genesis* nejsou žádné mýty nebo smyšlenky.¹⁶⁸

Příběh o stvoření světa také umožňuje zákonům správně porozumět. Ukazuje totiž, že otec a tvůrce světa je zároveň zákonodárce a že ti, kdo dodržují zákony, se stávají světoobčany a žijí v souladu s přirozeností – následují totiž zákony, jimiž se řídí celý svět.¹⁶⁹

Také části pojednávající o lidských pokoleních (γενεαλογικόν),¹⁷⁰ tedy vyprávění o osudech patriarchů a dalších osob zmiňovaných v Bibli, interpretuje Filón z hlediska jejich místa v rámci Mojžíšova zákona a jejich vztahu k legislativním částem *Pentateuchu*. Vyprávění o lidech dobrých i špatných, o trestech pro lidi bezbožné a o odměnách a poctách udělovaných spravedlivým¹⁷¹ ukazuje totiž univerzální platnost Mojžíšových zákonů: kdo je porušuje, je potrestán jako nepřítel nebe a celého světa, protože se proti němu postaví samy živly vody a ohně (jak říká Filón v narážce na potopu a zničení Sodomy a Gomory).¹⁷²

Skutečnost, že Mojžíšův zákon odráží zákon přirozenosti a jako takový má univerzální platnost, se ukazuje také na jednání patriarchů a dalších výjimečných postav popisovaných v knize *Genesis*:¹⁷³ lidé, kteří žili dávno před Mojžíšem, tedy v době, kdy ještě nebyl zjeven božský Zákon, nebyli dobří proto, že by jednali podle psaného zákoníku, nýbrž proto, že se řídili přirozeností, kterou považovali za nejstarší zákon.¹⁷⁴ Tato narativní vyprávění umožňují tedy správné pochopení částí legislativních.

Narativní části mají navíc podle Filóna vůči částem legislativním v jistém smyslu přednost z hlediska toho, jak dobře čtenáře seznamují se zákonem přirozenosti. Přestože patriarchové žili dříve než Mojžíš, a tedy také dříve, než byl sepsán Mojžíšův zákoník, zachovávali Boží nařízení, jak se to např. o Abrahámovi dozvídáme z *Gn*

¹⁶⁷ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,49–52.

¹⁶⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 1 n. Také v tomto spise staví Filón Mojžíše do kontrastu vůči dvěma jiným druhům zákonodárců, ovšem trochu jiným způsobem než v *De vita Moysis*.

¹⁶⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,48; *De opif. mun.* 3.

¹⁷⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,47.

¹⁷¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,47; *De praem.* 2.

¹⁷² Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,52–56 a *Gn* 6,5–7,24; 19,24 n.

¹⁷³ K Filónovu výkladu praotců srv. A. Kamesar, *Biblical Interpretation in Philo*, str. 85–91.

¹⁷⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 6.

26,5.¹⁷⁵ Tím ukazují jiný a lepší způsob, jak Boží zákon poznat: nikoli prostřednictvím psaného záznamu, nýbrž tím, že člověk následuje samu přirozenost, kterou považuje za nejstarší zákon.¹⁷⁶ Mojžíšův zákon je sice vyjádřením zákona přirozenosti, ale nahlízet zákon přirozenosti přímo, jako to dělali praotcové, je dokonalejší způsob, nežli mít tento zákon zprostředkovaný psanými předpisy.¹⁷⁷ Takové poznání totiž není nikým zprostředkováno a dochází k němu pomocí zraku, což je cennější a spolehlivější smysl než sluch, který Filón spojuje s psaným zákoníkem.¹⁷⁸

Protože patriarchové bezprostředně poznávali zákon přirozenosti a zachovávali ho, je možné je označit za obecnější zákony, primární vzory zákonů dílčích¹⁷⁹ nebo také za zákony živoucí a racionální (ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι).¹⁸⁰ Filón dokonce neváhá říci, že „ustanovené zákony nejsou než připomínkou života oněch dávných lidí, protože uchovali památku na to, co tito lidé řekli a vykonali“.¹⁸¹ Patriarchové a další biblické postavy jsou tedy nejúčinnějšími vzory zbožnosti.¹⁸² Jejich životy ukazují, že Zákon není cizí lidské přirozenosti a že je možné ho zachovávat.¹⁸³

S myšlenkou, že dobrého člověka lze považovat za živoucí zákon (νόμος ἔμψυχος), kterou Filón vztahuje na patriarchy a v jiném kontextu také na Mojžíše,¹⁸⁴ se setkáváme již u stoiků.¹⁸⁵ Patrně v reakci na sofistické zpochybnění hodnoty a závaznosti dílčích psaných zákonů přicházejí totiž stoici s myšlenkou, že sama přirozenost je zákonem, který je neměnný a původnější než všechny psané zákony a který lze poznat rozumem.¹⁸⁶ Ten, kdo následuje vlastní přirozenost, žije podle tohoto

¹⁷⁵ Tento verš cituje Filón v *De Abr.* 275 n.

¹⁷⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 6; 275 n.

¹⁷⁷ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 60–61. Přesvědčení, že moudrý člověk následuje zákon přirozenosti a dokonale ho poznává, a tudíž se nemusí řídit psanými zákony, nacházíme ve stoicismu, srv. Diogenés Laertios, *Vitae* VII,125; M. T. Cicero, *De leg.* II,11. Srv. k tomu také J. Ryu, *Knowledge of God*, str. 135–142.

¹⁷⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 6; 57; 60. Nadřazenost zraku nad ostatními smysly zdůvodňuje Filón tím, že jediný zrak je schopen překročit zemi a dosáhnout nebe. Z vidění pochází moudrost a filosofie. Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 160–164; srv. také Platón, *Tim.* 47a.

¹⁷⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 3.

¹⁸⁰ Filón Alexandrijský, *De Abr.* 5. Srv. také *De Abr.* 276, kde je Abrahám označen jako „nepsané právo“ (θεσμός ἀγραφός). Podobně mluví Filón také o Mojžíšovi, srv. *De vit. Moys.* I,158–162; II,4. Ke zdrojům této myšlenky v pythagoreismu a stoicismu srv. J. W. Martens, *One God, One Law*, zejm. str. 31–66.

¹⁸¹ Filón Alexandrijský, *De Abr.* 5: τοὺς τεθέντας νόμους μηδὲν ἄλλ' ἢ ὑπομνήματα εἶναι βίου τῶν παλαιῶν, ἀρχαιολογοῦντας ἔργα καὶ λόγους, οἷς ἐχρήσαντο. Srv. také *De Abr.* 275 n.

¹⁸² Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 61: ἐναργέσταται τῆς εὐσεβείας ἀποδείξεις.

¹⁸³ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 5.

¹⁸⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,162.

¹⁸⁵ Následující výklad vychází zejména z knihy J. W. Martense, *One God, One Law*, str. 13–30.

¹⁸⁶ Srv. M. T. Cicero, *De leg.* I,18; 19. Počátky takového pojetí lze hledat už v raném stoicismu a v jeho přesvědčení, že cílem života je žít podle přirozenosti (srv. Zenón, jak jej cituje Diogenés Laertios, *Vitae* VII,87). Zde se ovšem ještě nemluví o „zákoně přirozenosti“. Toto sousloví bylo ostatně překvapivé, neboť spojovalo dva obraty tradičně chápané jako protikladné, srv. J. W. Martens, *One God, One Law*, str. 19.

původního zákona. To jednak ukazuje, že pro člověka je alespoň principiálně možné zachovat zákon přirozenosti, jednak že pozitivní zákony se v některých případech mohou stát zbytečnými: kdo následuje zákon přirozenosti, nemusí už následovat dílčí psané zákoníky. Takovým člověkem, který následuje zákon přirozenosti, a tudíž se nemusí řídit psanými zákony, je podle stoiků mudrc.¹⁸⁷ Právě on také svým rozumem dokonale poznává celý zákon přirozenosti,¹⁸⁸ zatímco psané zákony jednotlivých obcí zachycují vždy jen nějakou část tohoto zákona.¹⁸⁹ Pouze on také žije podle zákona.¹⁹⁰ Zde tkví hlavní problém stoického učení: ačkoli stoici trvají na tom, že moudrý člověk není pouhá fikce, nýbrž je alespoň možné, aby skutečný mudrc existoval, nepanuje mezi nimi shoda, kdo je skutečným mudrcem, a v každém případě je takových lidí jen velmi málo.¹⁹¹

Dalším ze zdrojů Filónova pojetí Mojžíše by mohla být pythagorejská představa krále jako živoucího zákona. Tento motiv se objevuje v některých zlomcích připisovaných Archytovi z Tarenta. Podle těchto zlomků rozlišoval Archytás zákon živoucí, totiž krále, od zákona neživého, totiž litery.¹⁹² Autenticita těchto zlomků je však nejistá, proto nevíme, zda tyto výroky skutečně pocházejí od pythagorejského myslitele a Platónova současníka Archyty nebo alespoň z podobné doby.¹⁹³

Ať už převzal Filón ideu živoucího zákona odkudkoli, hraje u něj tato myšlenka důležitou roli ve snaze vysvětlit smysl rozsáhlých narativních pasáží v rámci toho, co je považováno primárně za zákoník. Vidíme tedy, že Filón není jen přesvědčen, že literární smysl je na mnoha místech překvapivý nebo nepřijatelný – což jej vede k hledání alegorického smyslu.¹⁹⁴ Také se domnívá, že všechno v *Pentateuchu* je užitečné,¹⁹⁵ přičemž v rámci „výkladu Zákona“ je onou užitečností míněno to, co člověku napomáhá zachovávat mojžíšská přikázání, a tedy také žít v souladu se zákonem přirozenosti a stávat se ctnostným. Veškerý biblický text je tedy interpretován z hlediska takto chápané užitečnosti. To se týká jak interpretace literární, tak alegorické. Jak uvidíme, velmi podobným způsobem, byť patrně ještě důsledněji, považuje Řehoř z Nyssy vyšší smysl Písma za takový smysl, který je užitečný z hlediska ctnosti.

¹⁸⁷ Srv. Diogenés Laertios, *Vitae* VII,125.

¹⁸⁸ Srv. M. T. Cicero, *De leg.* II,11.

¹⁸⁹ Kromě toho ne všechny psané zákony jsou dobré, srv. M. T. Cicero, *De leg.* I,42.

¹⁹⁰ Srv. svědectví Stobaea v *SVF* III,614.

¹⁹¹ Srv. Klement Alexandrijský, *Strom.* II,3,19,3–4 (= *SVF* III,619).

¹⁹² Srv. Archytás z Tarenta, dle Stobaea, *Anthologium*, IV,1,135 (132 Mein.): νόμων δὲ ὁ μὲν ἐμψυχος βασιλεύς, ὁ δὲ ἄψυχος γράμμα; srv. také J. W. Martens, *One God, One Law*, str. 53–66.

¹⁹³ Srv. J. W. Martens, *One God, One Law*, str. 35 n.

¹⁹⁴ Srv. např. Filón Alexandrijský, *De plant.* 32–36. Taková místa vypočítává J. Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris 1987, str. 34–40; srv. také A. Kamesar, *Biblical Interpretation in Philo*, str. 78.

¹⁹⁵ Srv. např. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,48; *Leg. alleg.* III,147; k významu užitečnosti pro Filónovu exegezi srv. také A. Kamesar, *Biblical Interpretation in Philo*, str. 77–85.

2.3.3 Vztah literárního a alegorického smyslu

Skutečnost, že ve Filónově díle hraje velkou roli alegorický výklad Písma, neznamená, že by Filón literární význam zcela popíral. Proti takové extrémní alegorizaci se naopak vymezuje: mají-li předpisy Mojžíšova zákona, jako obřizka nebo zachovávání soboty, také alegorický význam, neznamená to, že už by nebylo třeba zachovávat jejich literu. Alegorický výklad tedy nenahrazuje literární smysl textu, spíše jsou oba komplementární. Ve spise *De migratione Abrahami* popisuje Filón vztah literárního a alegorického významu pomocí metafory těla a duše: jako je třeba pečovat o tělo, které je domovem pro duši, je také zapotřebí zachovávat literu zákonů.¹⁹⁶

Všimněme si nyní podrobněji způsobu, jakým Filón staví literární a alegorický smysl biblického textu vedle sebe. S podobnou kombinací, byť provedenou trochu jiným způsobem, se totiž setkáme také u Řehoře. U Filóna je příkladem kombinace narativního textu vyprávěcího o biblické postavě s alegorickým výkladem již zmiňovaný spis *De Abrahamo*.

V tomto díle, které následuje hned za pojednáním o stvoření světa, probírá Filón další narativní pasáže knihy *Genesis*.¹⁹⁷ Protože jsou patriarchové živoucími zákony, jsou také příklady hodnými následování. Jak Filón vysvětluje, Písmo zaznamenalo ctnosti těchto mužů nejen proto, aby je oslavilo, ale také proto, aby ti, kteří se s nimi setkají, „byli povzbuzeni a přivedeni k touze po tomtěž“.¹⁹⁸ Už samo vyprávění těchto životů může tedy člověka přivést k zachování Zákona.

Kromě toho můžeme v praotcích vidět více než jen lidské bytosti. Abrahám, Izák a Jákob jsou totiž také součástí věčného Božího jména,¹⁹⁹ což podle Filóna ukazuje, že lidé jsou to jen podle označení, ve skutečnosti jsou to však nepomíjející ctnosti – vždyť by se nehodilo, aby nesmrtelný Bůh byl pojmenován podle něčeho smrtelného.²⁰⁰ Patriarchové odkazují k neviditelné přirozenosti, daleko lepší, než je přirozenost vnímatelná. S pomocí alegorie v nich lze totiž spatřovat různé „podoby duše“ (τρόπους ψυχῆς).²⁰¹

Životy biblických postav můžeme tedy sledovat jednak jako příběhy o skutečných lidech, kteří žili v souladu se zákonem přirozenosti, jednak (za pomoci alegorie) jako vyprávění o tom, co vykonala „duše“ (ψυχή), případně „intelekt“ (νοῦς).²⁰² Například o Abrahámově odchodu z rodné země říká Filón, že podle litery

¹⁹⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De migr. Abr.* 89–93, zejm. 93: ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν σώματι εὐοικεῖναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα· ὡσπερ οὖν σώματος, ἐπειδὴ ψυχῆς ἐστὶν οἶκος, προνοητέον, οὕτω καὶ τῶν ῥητῶν νόμων ἐπιμελητέον. Srv. také týž, *De vit. cont.* 78.

¹⁹⁷ Následující odstavce jsou českou verzí části mého článku *The Influence of Philo's De Abrahamo on Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, in: *AUC Theologica*, 2018 [v tisku].

¹⁹⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 6.

¹⁹⁹ Srv. *Ex* 3,15 a Filón Alexandrijský, *De Abr.* 51.

²⁰⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 54 n.

²⁰¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 47; 52; 54; 147; 217.

²⁰² Srv. např. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 88; 147.

Písma k němu došlo „ze strany moudrého muže, ovšem podle zákonů alegorie ze strany duše, která miluje ctnost a hledá pravého Boha“.²⁰³

V souladu s tímto přesvědčením se Filón ve svém spise věnuje střídavě literárnímu i alegorickému smyslu knihy *Genesis*. Nejprve vypráví o generacích před Abrahámem a o obecném významu biblických postav a patriarchů zvláště.²⁰⁴ Teprve poté se začne zabývat Abrahámem samým, a to nejprve jeho zbožností,²⁰⁵ následně jeho laskavým zacházením s ostatními lidmi.²⁰⁶ Oba tyto rysy Abrahámovy osobnosti představuje Filón pomocí několika epizod ze života patriarchy. Každou z nich nejprve barvitým způsobem převypráví a vyzdvihne ty skutečnosti, které ukazují velikost a ctnost aktérů příběhu, ať už Abraháma,²⁰⁷ nebo Boha samého.²⁰⁸ Následně nabízí alegorický výklad daného úryvku, ve kterém již hlavní postavou není Abrahám jako člověk, nýbrž určitá podoba duše. Příkladem může být scéna obětování Izáka, kterou Filón nejprve vypráví,²⁰⁹ následně komentuje její literární smysl, přičemž vysvětluje výjimečnost Abrahámovu činu a popírá, že by jeho motivem bylo něco jiného než poslušnost vůči Bohu.²¹⁰ Alegorický výklad pak vychází z etymologie jména Izák jako „Smíšek“: moudrý člověk má Bohu obětovat radostný smích a Bůh jej ve své štědrosti lidem zase vrací.²¹¹

Literární a alegorický výklad se liší co do svých adresátů – první je podle Filóna zjevný (ἐν φανερώ) a určený běžným lidem (πρὸς τοὺς πολλούς), zatímco druhý je skrytý (ἐν ἀποκρύφῳ)²¹² a určený jen nemnohým (πρὸς ὀλίγους).²¹³ Oba druhy výkladu se však nevyklučují, nýbrž platí zároveň. Praotec Abrahám, jak je popisován v *Pentateuchu*, je tedy jak člověk, tak podoba duše a obojí výklad nás dovede ke stejnému závěru, totiž k tomu, že je hoden lásky.²¹⁴

Spis *De Abrahamo* je tak dokladem Filónova přesvědčení, že vhodným způsobem, jak ukázat význam a velikost biblické postavy, je převyprávět události z jejího života, ukázat na nich její ctnost a následně nabídnout alegorický výklad, díky němuž v dané osobě vidíme nejen člověka, ale také jistou podobu duše.

²⁰³ Filón Alexandrijský, *De Abr.* 68.

²⁰⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 1–61.

²⁰⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 62–207.

²⁰⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 208–261; k rozlišení obou částí srv. *De Abr.* 208; ke struktuře spisu *De Abrahamo* srv. C. K. Reggiani, *De Abrahamo, Analisi del trattato*, in: Filone Alesandrino, *De Opificio Mundi, De Abrahamo, De Josepho*, Roma 1979, str. 123–128; J. Gorez, *Analyse du traité*, in: Philon d'Alexandrie, *De Abrahamo*, Paris 1966, str. 17–20.

²⁰⁷ Srv. např. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 66 n.; 114–116.

²⁰⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 142–146.

²⁰⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 167–177.

²¹⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 178–199.

²¹¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 200–207.

²¹² V *De Abr.* 88 charakterizuje Filón druhý výklad slovy δι' ὑπονοιῶν.

²¹³ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 147.

²¹⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 88: ἐκατέραν οὖν ἀπόδοσιν πεποιημένοι, τὴν τε ῥητὴν ὡς ἐπ' ἀνδρὸς καὶ τὴν δι' ὑπονοιῶν ὡς ἐπὶ ψυχῆς, ἀξίεραστον καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τὸν νοῦν ἀπεφύναμεν [...].

Shrňme tedy na závěr této kapitoly Filónovy exegetické postupy nebo implicitní předpoklady, které jsme zde připomněli a které mohly inspirovat také Řehoře. Je to zejména Filónovo přesvědčení, že biblický text má jak literární, tak alegorický smysl, přičemž oba platí zároveň. Vztah tohoto dvojího smyslu popisuje Filón pomocí metafory těla a duše, jejímž prostřednictvím ukazuje, že existence alegorického smyslu nepopírá platnost a význam smyslu literárního. Vedle toho nacházíme u Filóna také přesvědčení, že posvátné spisy (tedy *Pentateuch*), jsou vnitřně jednotné, všechny jejich části mají své místo v celku a správně jim lze porozumět pouze z tohoto celku. Tento způsob výkladu jsme ukázali na Filónově interpretaci knihy *Genesis* ve „výkladu Zákona“: jak příběhu o stvoření světa, tak vyprávěním o lidských pokoleních rozumí Filón z hlediska jejich místa v Mojžíšově zákoně. Navíc je přesvědčen, že takové porozumění umožňuje pochopit skutečný smysl těchto vyprávění, tedy ten, který jim přisoudil Mojžíš jako autor *Pentateuchu*. Filón se tedy snaží poukázat na takový smysl biblických příběhů, který člověku pomáhá zachovávat Zákon.

2.4 Dokonalost života

Nyní přesuneme svou pozornost k otázce, zda by bylo možno u Filóna nalézt nějaká východiska Řehořova učení o dokonalosti, kterou je možno ukázat v životě ctnostného člověka. Za tímto účelem připomeneme nejprve základní rysy Řehořovy nauky:²¹⁵ Pro Řehoře je Mojžíšův životní příběh, přesněji řečeno jeho vyšší smysl, odpovědí na otázku, co je to dokonalá ctnost. O dokonalé ctnosti je přitom podle Řehoře možno mluvit tehdy, pokud se člověk ve svém pokroku nikdy nezastaví, s žádným dosaženým dobrem se nespokojí, nýbrž stále překračuje vše, k čemu již dospěl. Aniž bychom se snažili tvrdit, že právě takové pojetí ctnosti lze nalézt již u Filóna, pokusíme se nyní poukázat na některé Filónovy myšlenky, které mohl Řehoř ve svém pojetí ctnosti využít.

V příbězích patriarchů a dalších biblických postav nachází Filón příklady rozvoje duše a její ctnosti. Východiskem je mu nejen vývoj postav v čase, ale také srovnání různých postav a vývoj v rámci generací. Ukážeme nyní tři myšlenky, které se u Filóna objevují a které je možno považovat za jedny ze zdrojů Řehořova chápání ctnosti.

První z těchto myšlenek je Filónovo pojetí dokonalosti jako výsledku zlepšování, tedy jako maxima v rámci nějakého pokroku. Druhý moment je nenasytnost duše, o které můžeme podle Filóna mluvit, chápeme-li jako obraz rozvoje duše nejen osudy jednotlivců, ale také rozvoj dobra v průběhu lidských pokolení. Třetí myšlenkou je rozlišení mezi různými druhy lidí, kteří usilují o dobro, podle jejich základní motivace.

²¹⁵ Podrobněji k Řehořovu pojetí dokonalosti srv. níže, kap. 4.4 Dokonalost života.

2.4.1 Zlepšování a dokonalost

Jak už bylo řečeno,²¹⁶ Filón rozumí veškerým příběhům zaznamenaným v *Pentateuchu* především pod zorným úhlem toho, že jsou součástí Mojžíšova zákona. Proto chápe patriarchy jako jakési živoucí zákony (νόμοι ἔμψυχοι),²¹⁷ zákony, které existovaly ještě před vznikem psaného zákoníku, a žijící doklady toho, že nejstarším zákonem je sama přirozenost.²¹⁸

Kromě toho si ale Filón musí nějak poradit s tím, že Písmo líčí rozličné peripetie v životech Mojžíše, patriarchů a dalších osob a že popisuje jejich jednání i vývoj v čase. Navíc *Pentateuch* nevypráví jen o lidech, kteří mohou být ideálními morálními vzory, ale také o lidech s komplikovaným charakterem, nebo dokonce o lidech zlých. I tato vyprávění musí Filón interpretovat z hlediska Zákona.

Aby jim nějak porozuměl, spatřuje Filón v těchto vyprávěních příklady lidského pokroku ve ctnosti, odvrácení (nebo neodvrácení) od zlého k dobrému a rozvoje v dobrém. Jednotlivé případy se velmi liší, jak mírou obtížnosti, tak dosaženými výsledky.²¹⁹ Skutečná špatnost je spojena s neschopností učinit jakýkoli krok vpřed: o Egyptanech, tedy milovnících tělesnosti, a o jejich králi říká Filón, že zničili nejen dokonalost, ale i veškerý pokrok.²²⁰ Dále zná Filón i ty, kteří sice byli schopni jakéhosi morálního zlepšení, přesto však nedosáhli dokonalosti. Příkladem takového částečného pokroku jsou Izraelci nebo Áron.²²¹

Také Abrahám, Izák a Jákob jsou „podobami duše“ v tom smyslu, že každý představuje jeden ze způsobů, jak lze dosáhnout ctnosti: Abrahám je ctnost získaná učením, Izák ctnost získaná přirozeností a Jákob ctnost získaná praxí.²²² I ty biblické postavy, které nakonec dospěly až k dokonalosti, se liší mírou vynaloženého úsilí – některé z nich dokonalosti dosáhly po dlouhé námaze, jiné snadno a bez námahy.²²³ Zástupcem poslední skupiny je podle Filóna kromě všeobecně dokonalého Mojžíše také Izák, který byl dokonalý již od svého narození a nepotřeboval vyvíjet žádné úsilí a namáhavě se zlepšovat.²²⁴

Dokonalost je tedy chápána jako výsledek pokroku a zlepšování, jako dosažení cíle, o který daná osoba usilovala. Z toho za prvé plyne, že ti, kteří již jsou dokonalí,

²¹⁶ Srv. výše, kap. 2.3.2 Interpretace z hlediska Zákona.

²¹⁷ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 5.

²¹⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 6.

²¹⁹ Podrobněji k tomu srv. G. Roskam, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and Its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven 2005, str. 146–219.

²²⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De conf. linguar.* 70–72.

²²¹ Srv. např. Filón Alexandrijský, *Leg. alleg.* III,132.

²²² Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 52: „Vždyť první, zvaný Abrahám, je symbolem naučené ctnosti, prostřední, Izák, přirozené a ten třetí, Jákob, nacvičené.“ (ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἐπικλησιν Ἀβραάμ, σύμβολον διδασκαλικῆς ἀρετῆς ἐστίν, ὁ δὲ μέσος, Ἰσαάκ, φυσικῆς, ὁ δὲ τρίτος, Ἰακώβ, ἀσκητικῆς.)

²²³ Srv. např. Filón Alexandrijský, *De mut. nom.* 88.

²²⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De mut. nom.* 88.

žádný pokrok nebo zlepšování nepotřebují.²²⁵ Za druhé je však možno z toho vyvodit, že dokonalost je do jisté míry vztažena k osobě, která jí nabyla, neboť představuje dosažení cíle, který si tato osoba vytkla. V tomto smyslu je možno mluvit o jakési relativní dokonalosti. Tou je míněno úspěšné završení pokroku některé osoby, jakési maximum nebo nejlepší stav, kterého je daná osoba schopna. Skutečnost, že některá osoba dosáhla své dokonalosti, však ještě nutně neznamená, že by některá jiná osoba nemohla dosáhnout něčeho ještě lepšího.

Příkladem takové relativní dokonalosti je podle Filóna Noe, o němž se v Písmu výslovně říká, že byl dokonalý (τέλειος), ovšem s dodatkem „ve svém pokolení“ (ἐν τῇ γενεῇ αὐτοῦ).²²⁶ Filón je proto přesvědčen, že Noe nebyl dokonalý naprosto, nýbrž toliko ve srovnání s ostatními lidmi své doby,²²⁷ a staví jej do protikladu k patriarchům, jejichž dokonalost nebyla takto relativní.²²⁸ Na jiných místech ale vidíme, že i patriarchy chápe Filón jako pouhé předstupně té dokonalosti, k níž dospěl Mojžíš.²²⁹ Dokonalost není tedy nutně chápána jako absolutní kategorie a hierarchizace dokonalých lidí není vyloučena.

2.4.2 Nenasytnost duše v průběhu generací

Snaží-li se Filón obecně charakterizovat narativní pasáže, které následují po příběhu o stvoření světa, chápe je především jako popis lidských pokolení a vylíčení odměn, kterých se dostane lidem dobrým, i trestů, které stihnou lidi zlé.²³⁰ Kniha *Genesis*, jejímž detailnímu výkladu se Filón věnoval,²³¹ obsahuje několik genealogií a zmiňuje různé osoby, o kterých se nedozvídáme o mnoho více než jejich jméno. Filón se tedy zamýšlí nejen nad významem životních osudů jednotlivých postav, ale také nad smyslem delších dějinných úseků a generací popsaných v *Pentateuchu*.

V knize *Genesis* si Filón všimá zejména dvou trojic lidí: praotcům Abrahámovi, Izákovi a Jákobovi předcházela trojice Enós (Enóš),²³² Enóch (Henoch)²³³ a Nóe

²²⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De mut. nom.* 88; *De gig.* 47–49, srv. H. Clifford, *Moses as Philosopher-Sage*, str. 159. Mojžíšovi byla dokonalost dána Bohem, nepotřeboval se kvůli tomu namáhat, srv. *Leg. alleg.* III,135.

²²⁶ *Gn* 6,9.

²²⁷ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 36: οὐ καθάπαξ ἀλλὰ κατὰ σύγκρισιν τῶν κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον γεγονότων ἀγαθὸς ἦν. Srv. také *De Abr.* 34: dokonalost člověka souvisí s tím, že člověk nemá jen jednu ctnost, nýbrž všechny.

²²⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 37.

²²⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De post. Caini.* 173 n.

²³⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,45; *De praem.* 1 n.

²³¹ Srv. zejména alegorické komentáře, ve kterých Filón interpretoval biblický text verš po verši a které se nám dochovaly pouze k části knihy *Genesis*. I v těchto dílech Filón často připomíná také další knihy *Pentateuchu*, jejichž prostřednictvím interpretuje verše knihy *Genesis*. Především se často odvolává na Mojžíše jako na vzor správného jednání.

²³² Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 7–16 a *Gn* 4,26; 5,6–11.

²³³ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 17–26 a *Gn* 5,18–24.

(Noe).²³⁴ Chronologicky druhá trojice osob je podle Filóna větší a má se vůči první trojici jako trénující atleti vůči učícím se dětem.²³⁵ Můžeme zde tedy vidět jakýsi vzestup v průběhu generací. Protože lze jednotlivé postavy alegoricky chápat jako „podoby duše“, můžeme v Písmu vidět jediný kontinuální rozvoj jediné duše. Při něm duše postupuje po jakýchsi dílčích krocích představovaných jednotlivými biblickými postavami a v tomto rozvoji, kde po každém dílčím cíli nebo výše zmíněné relativní dokonalosti následuje další krok, je podle Filóna možno spatřovat neohraničenost, a to dvojí: jednak touhy lidské duše po dobru, jednak dober, která Bůh duši udílí. Filón chápe biblické postavy jako jakési po sobě následující stupně, z nichž každý další navazuje na předchozí nejen časově, ale i z hlediska rozvoje ctnosti, a proto říká:

„Sleduj pokrok ve zlepšení duše, která nemůže být uspokojena ani přesycena mravní krásou,²³⁶ a nepopsatelné bohatství Boží, které cíle jedněch dalo jiným za počátky. Vždyť mez, k níž dospělo poznání Sétovo, se stala počátkem pro spravedlivého Noema, zatímco dokonalostí tohoto začala výchova Abraháмова a zase jeho nejzazší moudrost je první úrovní Mojžíšova výcviku.“²³⁷

Povšimněme si Filónova přesvědčení, že duše je „nepřesytitelná“ (ἀκόρεστος) dobrem. Biblické postavy dosahovaly z jistého hlediska krajní, maximální ctnosti (jak je patrné ze slov „mez“, „dokonalost“, „nejzazší moudrost“), ale sledujeme-li je v širším kontextu, chápeme, že jejich dokonalost nebyla naprostá, ale měla být v budoucnu překonána. Filón se navíc domnívá, že každý potomek začal v životě ctnosti na té úrovni, kde skončil jeho předek. Z biblických postav se tak stávají jakési postupné etapy zlepšování duše.

2.4.3 Nejlepší motivace: přátelství

Filón ve spise *De Abrahamo* mluví také o tom, co od sebe odděluje lidi, kteří dostanou „první ceny“, od těch, kteří sice také konají dobro a jsou hodni chvály, jsou však méně dokonalí než ti první.

Protože se tento Filónův výklad nápadně podobá jedné pasáži ze závěru Řehořova díla *De vita Moysis*, připomeneme ho zde podrobněji. Filón se věnuje veršům Gn 18,1–15 a poté, co představil interpretaci jejich literárního smyslu, nabízí výklad

²³⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 27–46 a *Gn* 5,28–32; 6,8–9,29.

²³⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 48.

²³⁶ Neboli „dobry“. Řecké slovo καλός označuje morální krásu nebo krásnou povahu dobra, což se obtížně vyjadřuje jedním českým slovem.

²³⁷ Filón Alexandrijský, *De post. Caini*. 174: σκόπει δὲ τὰς τε πρὸς βελτίωσιν ἐπιδόσεις τῆς ἀπλήστου καὶ ἀκορέστου τῶν καλῶν ψυχῆς καὶ τὸν ἀπερίγραφον τοῦ θεοῦ πλοῦτον, ὃς ἄλλοις ἀρχὰς τὰ ἐτέρων δεδῶρηται τέλη. τὸ μὲν γὰρ πέρας τῆς κατὰ Σηθ ἐπιστήμης ἀρχὴ τοῦ δικαίου γέγονε Νῶε, τὴν δὲ τοῦτου τελειώσιν Ἀβραὰμ ἄρχεται παιδεύεσθαι, ἢ δὲ ἀκροτάτη τοῦδε σοφία Μωυσέως ἐστὶν ἄσκησις ἢ πρώτη. Na podobnost mezi tímto Filónovým výkladem a Řehořovým pojetím ctnosti upozornil A. C. Geljon, *Divine Infinity*, str. 175–177.

alegorický.²³⁸ Jako i na jiných místech, je také zde východiskem Filónovy alegorické exegeze právě to, co je v liteře Písma nějak nelogické, překvapivé a zarážející: ve zmíněné biblické pasáži o Hospodinově návštěvě u Abraháma je pro čtenáře překvapivé především kolísání, pokud jde o otázku, kdo a kolik lidí vlastně Abraháma navštívilo.²³⁹ Odtud vychází Filónova alegoreze, jež zde vidí jednak Boha samotného, jednak Boha, kterého jako „stíny“ (σκιάι)²⁴⁰ doprovází jeho dvojí moc – tvůrčí a královská. Filón vykládá jednoho, resp. tři Abrahámovy hosty takto:

„[T]en uprostřed je otec celého světa, který je ve svatých písmech ve vlastním slova smyslu nazýván Jsoucí (ὁ ὄν). Po obou stranách pak jsou moci, které jsou nejstarší a nacházejí se nejbližší jsoucímu – jedna je tvůrčí, druhá královská. Tvůrčí se nazývá Bůh (θεός), tou totiž založil a uspořádal veškerenstvo. A královská se nazývá Pán (κύριος) – je totiž spravedlivé, aby tomu, co vzniklo, panoval a vládl ten, kdo to vytvořil.“²⁴¹

Učení o dvou Božích mocích, kterými Bůh jednak působí na své stvoření, jednak je jimi pro své stvoření poznatelný, se vrací na mnoha místech Filónova díla, stejně jako jejich spojení s biblickými tituly „Bůh“ a „Pán“.²⁴² Na tomto místě je však Filón užívá především k tomu, aby na jejich základě mohl rozlišit tři skupiny lidí v závislosti na jejich motivaci. Vidět Boha jako jednoho je dáno tomu myšlení, které se „naprosto očistí a překročí nejen mnohost čísel, ale i dvojici sousedící s monádou a spěchá k nesmíšené a ryzí ideji, jež sama naprosto nic nepotřebuje“.²⁴³ Boha jako trojího pak vidí to myšlení, které ještě není dostatečně zasvěcené a „nemůže pochopit Jsoucí bez něčeho jiného pouze z něho samého, nýbrž chápe je skrze to, co koná, ať už když tvoří, nebo když vládne“.²⁴⁴ Tři podoby Boží odpovídají třem úrovním lidí. Nejlepším lidem připadá prostřední způsob, jak se Bůh ukazuje (φαντασία), totiž jako skutečně jsoucí.²⁴⁵

²³⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 119. Tuto Abrahámovu návštěvu komentuje Filón také ve spise *De Deo*, 2–4 (tento spis se zachoval pouze arménsky, vycházíme tedy z německého a zpětného řeckého překladu).

²³⁹ Srv. rozdíl mezi „Bohem“ (θεός) ve verši *Gn* 18,1, „třemi muži“ (τρεις ἄνδρες) ve verši *Gn* 18,2 a Abrahámovým oslovením „Pane“ (Κύριε) ve verši *Gn* 18,3. Srv. také kolísání zájmen v singuláru a plurálu v následujících verších.

²⁴⁰ Slova „stín“ lze o Bohu pochopitelně použít toliko analogicky, srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 120.

²⁴¹ Filón Alexandrijský, *De Abr.* 121: πατήρ μὲν τῶν ὄλων ὁ μέσος, ὃς ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς κυρίῳ ὀνόματι καλεῖται ὁ ὄν, αἱ δὲ παρ' ἐκάτερα αἱ πρεσβύταται καὶ ἐγγυτάτω τοῦ ὄντος δυνάμεις, ἡ μὲν ποιητικὴ, ἡ δ' αὖ βασιλικὴ· προσαγορεύεται δὲ ἡ μὲν ποιητικὴ θεός, ταύτη γὰρ ἔθηκέ τε καὶ διεκόσμησε τὸ πᾶν, ἡ δὲ βασιλικὴ κύριος, θέμις γὰρ ἄρχειν καὶ κρατεῖν τὸ πεποιηκὸς τοῦ γενομένου.

²⁴² Srv. např. Filón Alexandrijský, *De conf. linguar.* 137; *Quaest. Exod.* II,62–68.

²⁴³ Filón Alexandrijský, *De Abr.* 122: ὅταν ἄκρως τύχη καθαρθεῖσα καὶ μὴ μόνον τὰ πλήθη τῶν ἀριθμῶν ἀλλὰ καὶ τὴν γείτονα μονάδος δυάδα ὑπερβᾶσα πρὸς τὴν ἀμιγῆ καὶ ἀσύμπλοκον καὶ καθ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐπιδεᾶ τὸ παράπαν ἰδέαν ἐπιγίγται.

²⁴⁴ Filón Alexandrijský, *De Abr.* 122: μὴ δύνηται τὸ ὄν ἄνευ ἐτέρου τινὸς ἐξ αὐτοῦ μόνου καταλαβεῖν, ἀλλὰ διὰ τῶν δρωμένων, ἡ κτίζον ἢ ἄρχον.

²⁴⁵ Filón Alexandrijský, *De Abr.* 124. Srv. také *De vit. Moys.* I,289.

To jsou ti lidé, kteří Bohu slouží pouze kvůli němu samému.²⁴⁶ Po pravici je jiný způsob, jak se Jsoucí ukazuje. Jeho jméno je Bůh: takto se ten, který je, ukazuje lidem, kteří mu slouží v naději na dosažení dober. Nejnižší z těchto tří skupin lidí je pak schopna vnímat toliko vládnoucí moc, která se nazývá Pán. To jsou lidé, kteří skutečně Jsoucímu slouží proto, aby unikli odplatě.²⁴⁷

Ačkoli toto rozlišení je zřetelně hierarchizované, Filón nepovažuje ani dva nižší stupně za zavrženíhodné. Důvodem je podle něj skutečnost, že na rozdíl od lidí, kteří se s podezíravostí odvrací od těch, kdo přátelství k nim pouze předstírají a přicházejí k nim se zjištnými motivy, Bůh ochotně vítá a oceňuje všechny, kdo mu slouží, neboť i když tak nečiní z nejušlechtilejších pohnutek, dospívají ke stejnému výsledku, totiž ke službě Bohu.²⁴⁸ Pouze dokonalí lidé dostanou však nejvyšší odměnu, totiž přátelství (φίλια) s Bohem.²⁴⁹

Rozlišení mezi Bohem jako skutečně Jsoucím samým a jeho dvojí mocí, tvůrčí a královskou, užívá tedy Filón také k tomu, aby charakterizoval tři druhy lidí podle toho, ke které podobě božství se obracejí. Nejdokonalejší druh lidí se obrací přímo ke Jsoucímu, to znamená, že slouží Bohu kvůli němu samému.

K motivu přátelství se Filón na závěr spisu *De Abrahamo* vrací ještě jednou a říká, že Bůh žasl nad Abrahámovou vírou a odplatil se mu tím, že přísahou potvrdil dary, které mu slíbil. Už s ním nemluvil jako Bůh s člověkem, ale „jako přítel s dobrým známým“ (ὡς φίλος γνωρίμων).²⁵⁰ Důkazem přátelského vztahu k Abrahámovi je podle Filóna skutečnost, že se Bůh, ačkoli samo jeho slovo je slib, Abrahámovi zavázal také přísahou, a tím mu dal ještě větší záruku.²⁵¹ A na druhou stranu Abrahám zachovával Boží nařízení,²⁵² veden k tomu nepsanou přirozeností. Abrahám je tedy v samém závěru celého spisu označen nejen za nepsaný zákon,²⁵³ ale také za toho, s kým Bůh jednal jako jeho přítel.

Shrneme-li nyní, co se od Filóna dozvídáme o dokonalosti, která se projevuje v životě, vidíme nejprve myšlenku relativní dokonalosti: o člověku můžeme říci, že je dokonalý, protože dosáhl nejvyššího možného dobra, a přesto může existovat někdo ještě lepší. To Filónovi umožňuje vidět růst dobra v generacích popisovaných v *Pentateuchu*: každý z těchto významných lidí dosáhl mezního dobra, jeho potomek jej však nejen překonal, ale dokonce pro něj ono mezní dobro bylo teprve začátkem dalšího růstu. Protože Filón vidí v biblických postavách nejen jednotlivé lidi, ale také jisté

²⁴⁶ Filón Alexandrijský, *De Abr.* 128.

²⁴⁷ Filón Alexandrijský, *De Abr.* 124 n.; 128. Na jiném místě odlišuje Filón dvojí motivaci, proč sloužit Bohu, totiž lásku a strach, srv. Filón Alexandrijský, *Quaest. et sol. in Ex.* II,21.

²⁴⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 126–130.

²⁴⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 129.

²⁵⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 273.

²⁵¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 273 a *Gn* 22,16.

²⁵² Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 275; Filón se odvolává na *Gn* 26,5.

²⁵³ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 276.

podoby duše, může v historii jejich generací vidět rozvoj jediné duše. Zmíněné dosahování mezi, které se vzápětí stávají východiskem dalšího vzestupu, podle Filóna ukazuje nenasytnost lidské duše a neomezenost dober, která jí Bůh poskytuje. Ve spise o Abrahámovi rozlišuje Filón také různé důvody, proč lidé slouží Bohu. Odměnou pro nejlepší lidi, kteří mu slouží kvůli němu samému, je přátelství s Bohem. Přítelem Božím byl také Abrahám.

K těmto Filónovým názorům se opět vrátíme v části věnované Řehořovi, kde se pokusíme ukázat jejich souvislost s Řehořovým pojetím dokonalosti. Nyní se ale obraťme k dalšímu z důležitých témat Filónova myšlení, totiž k otázce poznání Boha.

2.5 Poznání nepoznatelného Boha

Jedním z důležitých prvků Filónova myšlení je nauka o Boží nepojmenovatelnosti, nedostupnosti a nepoznatelnosti. Tak jako i jiné prvky svého učení, také Boží nepoznatelnost považuje Filón za nauku, jejímž původcem je Mojžíš, tedy která se nachází již v *Pentateuchu*. V tomto ohledu se ovšem předsvědčení o Boží nedostupnosti liší od jiných Filónových představ, u nichž jsou biblické kořeny spíše sporné (jak to uvidíme níže v případě učení o inteligibilním vzoru světa):²⁵⁴ V *Pentateuchu* sice nenacházíme propracovaný filosofický koncept Boží nepoznatelnosti, přesvědčení o Boží svatosti a nedostupnosti, které je základem zmíněné nauky, zde ovšem najdeme. Připomeňme tedy nejprve biblická východiska této nauky a jejich posílení v rámci septuagintního překladu Písma.

2.5.1 Boží nedostupnost v *Pentateuchu*

Již v *Pentateuchu* se ukazuje, že Bůh je jediný, nezávislý na čemkoli dalším a pro lidské bytosti velmi obtížně dostupný: setkání s ním je nesnadné a může být dokonce nebezpečné. Tento Bůh se zároveň zjevuje vybraným jednotlivcům, nejprve patriarchům, od počátku knihy *Exodus* pak především Mojžíšovi, který má v tomto ohledu výjimečné postavení.²⁵⁵

Boží nedosažitelnost se projevuje i ve chvílích, kdy se Bůh ukazuje lidem. Dobře je to vidět na jeho zjeveních Mojžíšovi, na která se Filón ve svém výkladu často odvolává. Když se Mojžíš setkává s Bohem v hořícím keři, dozvídáme se z knihy *Exodus*, že mu Bůh zakázal přijít a podívat se na tento překvapivý úkaz zblízka. Kromě toho si Mojžíš zakrývá tvář, neboť se bojí pohlédnout na Boha.²⁵⁶ Dočká se sice odpovědi na otázku, jaké je Boží jméno, i tuto odpověď je však možno chápat jako

²⁵⁴ Srv. níže, kap. 2.6 Prostředník mezi Bohem a světem, zde zejména kap. 2.6.2 Biblická východiska.

²⁵⁵ Srv. např. *Ex* 4,16; *Dt* 34,10–12.

²⁵⁶ Srv. *Ex* 3,3–6.

vyjádření Boží nedostupnosti: Izrael si má být vědom toho, že Bůh existuje a je mu nablízku v jeho nouzi, dozvědět se víc mu však nepřísluší.²⁵⁷

Podobně je tomu také v případě sinajského zjevení. Hospodin je na vrcholu hory,²⁵⁸ na kterou všechen lid vystoupit nesmí a ani nechce,²⁵⁹ na kterou dokonce i vyvolení mohou vyjít až po očištění a ve správný čas.²⁶⁰ Bůh se zjevuje v ohni a je zahalen kouřem,²⁶¹ případně se o něm přímo říká, že je v temném oblaku.²⁶² Nemůže na něj hledět ani sám Mojžíš, jak o tom svědčí Boží odpověď na Mojžíšovu touhu spatřit Boží slávu: Mojžíš nemůže spatřit Boží tvář, smí ho vidět pouze zezadu.²⁶³ Již v biblickém textu je tedy přítomno napětí mezi skutečností, že se Bůh zjevuje, a tím, že je pro lidi nedostupný a takovým zůstává i během zjevení.

Septuagintní překlad je na některých místech ještě opatrnější, má-li mluvit o tom, že Izraelci viděli Boha nebo se s ním setkali tak, jako se setkávají dva lidé.²⁶⁴ Příkladem může být verš *Ex* 24,10 n., kde se v masoretském textu hned dvakrát mluví o tom, že Mojžíš a ti, kteří ho doprovázeli, viděli Boha (užitá slovesa jsou אָרָא a רָאוּ, jež obě mohou znamenat „vidět“), zatímco septuagintní překlad mluví toliko o vidění místa, kde Bůh stál (εἶδον τὸν τόπον) a v následujícím verši dokonce jen o tom, že Mojžíš a jeho společníci „byli spatřeni na místě Božím“ (ὄφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ).²⁶⁵ Podobně zdrženlivý je septuagintní text vůči antropomorfnímu vyjadřování o Hospodinu, například vůči veršům, v nichž je setkání Mojžíše nebo jiných lidí s Bohem popsáno téměř jako setkání dvou lidských bytostí.²⁶⁶ Na tom vidíme, že vědomí Boží nedostupnosti spojené s jistou posvátnou úctou bylo v alexandrijské židovské komunitě velmi silné. V tomto kontextu se ovšem postava Mojžíše, prostředníka mezi Bohem a Izraelem, stává ještě významnější a jeho žádost spatřit Boží slávu působí směleji.²⁶⁷

²⁵⁷ Srv. *Ex* 3,13–15.

²⁵⁸ Srv. *Ex* 19,20.

²⁵⁹ Srv. *Ex* 19,21–24; 24,2 a *Ex* 20,18–19.

²⁶⁰ Srv. *Ex* 19,10–15.22.

²⁶¹ Srv. *Ex* 19,18.

²⁶² Srv. *Ex* 20,21.

²⁶³ Srv. *Ex* 33,18–23; srv. ale také opačná vyjádření v *Ex* 33,11 a *Dt* 34,10.

²⁶⁴ V tomto odstavci čerpám z knihy F. Damgaard, *Recasting Moses: The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th-Century Christianity*, Frankfurt am Main 2013, str. 25 n. Východiskem srovnání se septuagintním textem je masoretský text v té podobě, jak se nám dochoval. Ten se ovšem mohl od původní hebrejské předlohy *Septuaginty* poněkud lišit.

²⁶⁵ Srv. *Ex* 24,10 n.; F. Damgaard, *Recasting Moses*, str. 38–40. Srv. také *Ex* 3,6.

²⁶⁶ Damgaard (*Recasting Moses*, str. 40–42) upozorňuje na překlad hebrejského טָרַף („potkat“) slovem „znát“ (jako by v hebrejštině bylo טָרַף) v *Ex* 25,(21)22; 29,42 a 30,6.36 nebo třeba na překladový posun ve verších *Ex* 19,3 nebo *Dt* 9,18.25.

²⁶⁷ Srv. F. Damgaard, *Recasting Moses*, str. 25–45, zejm. str. 44 n.

2.5.2 Filón o Boží nepoznatelnosti

Filónovo učení, podle něhož Bůh, jak je sám o sobě, překračuje možnosti lidského poznání, je tedy možno chápat jako filosofické vyjádření a rozpracování myšlenky, která je přítomna již v Písmu: Bůh je svatý a nedostupný. Podle Filóna je Bůh naprosto jedinečný, oddělený ode všeho a nesrovnatelný s čímkoli jiným.²⁶⁸ Nedostupnost Boží popisuje židovský exegeta různými slovy. Říká například, že Bůh je nepochopitelný (ἀκατάληπτος), neviditelný (ἀόρατος),²⁶⁹ nepojmenovatelný (ἄρρητος) a nedostupný pro myšlení (ἀπερινόητος).²⁷⁰

Důvodem, proč my lidé nejsme schopni vnímat jsoucí, které je skutečně jsoucí (τὸ ὄν, ὃ ἐστὶ πρὸς ἀλήθειαν ὄν), podle Filóna je, že na to nemáme žádný nástroj (ὄργανον), kterým by bylo možno Boha poznat: na to nestačí ani smyslové vnímání (αἴσθησις), ani intelekt (νοῦς).²⁷¹ Není vůbec divu, že samo jsoucí je pro nás nepoznatelné, když my lidé nedokážeme skutečně pochopit ani svou mysl nebo podstatu své duše.²⁷²

Vůbec nejjasnějším důkazem toho, že vůbec žádný člověk nemůže poznat božské bytí, je podle Filóna skutečnost, že podstatu Boží nepoznal ani sám Mojžíš. Filón vyzdvihuje tuto myšlenku zejména v alegorických výkladech knihy *Genesis*. Připomíná zde různá Boží zjevení Mojžíšovi a ukazuje, že také v nich zůstal Bůh za hranicemi lidského poznání. Skutečnost, že ani tak dokonalý člověk, jakým byl Mojžíš, Boha nakonec nepoznal, jasně ukazuje obecně platné meze lidských možností.²⁷³

Ptáme-li se na vztah mezi Filónem a Řehořem z Nyssy, je zvlášť zajímavá jedna pasáž z Filónova spisu *De mutatione nominum*, kde jsou připomenuty (byť jen krátce a v pozměněném sledu) všechny tři události, které bude Řehoř následně chápat jako jádro tří teofanií a na nichž postaví svůj výklad Mojžíšova života ve spise *De vita Moysis*. Podle Filóna každá z těchto tří událostí ukazuje, že žádný člověk nemůže poznat Boha.

²⁶⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *Leg. alleg.* II,1–3; *De somn.* I,73; k této Filónově nauce srv. É. Bréhier, *Les idées philosophiques*, str. 72; E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1996, str. 58.

²⁶⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De post. Caini* 15; 169.

²⁷⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De mut. nom.* 15.

²⁷¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De mut. nom.* 7.

²⁷² Srv. Filón Alexandrijský, *De mut. nom.* 10; srv. také *Leg. alleg.* I,92.

²⁷³ U Filóna se opakovaně setkáváme s explicitním popřením lidské možnosti poznat Boha. Jiná jeho vyjádření jsou však méně jasná a na některých místech Filón zřejmě jakousi možnost poznat Boha připouští a snad mluví dokonce o jeho bezprostředním nahlížení. Srv. k tomu např. S. D. Mackie, *Seeing God in Philo of Alexandria: the Logos, the Powers, or the Existent One?*, in: *Studia Philonica Annual*, 21, 2009, str. 25–47; D. Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1985; týž, *Was Philo a Mystic?*, in: *Studies in Jewish Mysticism. Proceedings of Regional Conferences Held at the University of California, Los Angeles and McGill University in April, 1978*, vyd. J. Dan – F. Talmage, Cambridge (Mass.) 1982, str. 15–39. Tato otázka je však nejednoduchá, mimo jiné proto, že je velmi obtížné poznat, kdy Filón skutečně mluví o Bohu, jak je sám o sobě, a kdy jenom o způsobu, jakým se projevuje.

Nepovedlo se to ani Mojžíšovi, přestože o něm je psáno, že vstoupil do temnoty, to znamená do neviditelné a netělesné jsoucnosti (τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν).²⁷⁴ Ačkoli tuto oblast důkladně prozkoumal, toho, kterého hledal, v ní nenašel. Proto se obrátil přímo na Boha s prosbou: „Ukaž mi sebe sama, ať tě mohu spatřit s pochopením“ (ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν, γνωστῶς ἴδω σε).²⁷⁵ Boží odpověď²⁷⁶ ukazuje, že lidé mohou vidět jenom to, co je „po Jsoucím“ (μετὰ τὸ ὄν), Boha samého však vidět nemohou. Filón zde tedy Mojžíšovu žádost z *Ex 33* chápe jako reakci na neúspěšnou snahu poznat Boha v sinajské temnotě.²⁷⁷ Nakonec připomíná také teofanii v hořícím keři: logickým důsledkem výše představené nepoznatelnosti podle něj je, že skutečně Jsoucí nemůže mít žádné vlastní jméno. Je to tedy právě zjevení Božího jména Mojžíšovi, které ukazuje Boží nepojmenovatelnost. Jak říká Filón: „já jsem ten, který je“, je rovno tomu, že jeho přirozeností je být, nikoli být vyjádřen řečí“.²⁷⁸ Vidíme tedy, že Filón spatřuje v různých výrocích přítomných v *Pentateuchu* poukazy na Boží nepoznatelnost.

2.5.3 Dvojí poznání získané v temnotě

Jedním ze symbolů Boží nepoznatelnosti jsou pro Filóna slova knihy *Exodus*, podle nichž Mojžíš vstoupil na hoře Sinaj do temnoty, kde byl Bůh.²⁷⁹ Protože interpretace sinajské temnoty hraje v Řehořově myšlení důležitou roli, je vhodné připomenout různé Filónovy výklady tohoto biblického motivu.

Filón totiž nespojuje temnotu pouze s Boží nepoznatelností, ale také s jistým pozitivním poznáním, nikoli však poznáním Boha samého. To můžeme vidět ve Filónově spise *De vita Moysis*, podle něhož bylo Mojžíšovi v temnotě dáno velmi důležité poznání, protože nahlédl neviditelné, inteligibilní vzory, podle kterých byl učiněn náš svět.²⁸⁰ Temnota je pochopena jako to, co není dostupné smyslům, co je neviditelné a netělesné, a vstup do temnoty je vyložen především jako přechod k jinému než smyslovému poznání.²⁸¹ V tomto spise se Filón otázkou, zda Mojžíš poznal v sinajské temnotě Boha samého, vůbec nezabývá.

²⁷⁴ Filón Alexandrijský, *De mut. nom.* 7.

²⁷⁵ Filón Alexandrijský, *De mut. nom.* 8; Filón zde cituje *Ex 33,13* (podle *Septuaginty*). O souvislosti mezi neúspěšným hledáním v temnotě a Mojžíšovou prosbou, aby se mu Bůh sám zjevil, mluví Filón také ve spise *De post. Caini* 16.

²⁷⁶ Srv. *Ex 33,23*.

²⁷⁷ Srv. *Ex 20,21*.

²⁷⁸ Filón Alexandrijský, *De mut. nom.* 11: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι; srv. *Ex 3,14*. Jako poukaz na Boží nepoznatelnost interpretuje verš *Ex 3,14* také Řehoř z Nyssy, *Contra Eun.* III,41 (*GNO II,279*).

²⁷⁹ Srv. *Ex 20,21*.

²⁸⁰ Srv. výše, kap. 2.2.2 Poznání inteligibilního vzoru. Tímto vzorem se budeme podrobněji zabývat níže, kap. 2.6 Prostředník mezi Bohem a světem.

²⁸¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,158; k popisu temnoty srv. také *De mut. nom.* 7.

O souvislosti mezi vstupem do temnoty a hledáním Boha uvažuje Filón v jiných svých dílech.²⁸² Z nich se dozvídáme, že Mojžíš v temnotě Boha skutečně hledal, avšak nenalezl jej. Podle Filóna tím dospěl k tomu nejcennějšímu poznatku, protože pochopil, že Boha vůbec není možno poznat. Filón navíc tuto Mojžíšovu zkušenost zobecňuje. Alegorický výklad mu umožňuje vidět v Mojžíšovi vstupujícím do sinajské temnoty duši obecně:

„Kdykoli tedy duše, která miluje Boha, hledá, co je jsoucí co do své podstaty, vstupuje do zkoumání věcí bezrozměrných a neviditelných, z něhož jí vzejde největší dobro: pochopení, že Bůh je co do svého bytí pro každého nepochopitelný, a vidění právě toho, že je neviditelný.“²⁸³

Mojžíš tedy podle Filóna v sinajské temnotě na jednu stranu něco důležitého poznává, protože očima myšlení nahlíží vzory našeho světa. Na druhou stranu Boha samého nenahlíží. I toto selhání lze však chápat pozitivně: díky vstupu do temnoty, jinými slovy díky prozkoumání celé inteligibilní oblasti, se Mojžíš (a obecně duše, která touží poznat Boží podstatu) dozvídá jednu velmi cennou pravdu, že totiž Bůh sám vůbec není poznatelný.

2.5.4 Boží nepoznatelnost a lidské úsilí

K čemu má však toto vědomí, že Bůh sám je nepoznatelný, Mojžíše vést? Na několika místech interpretuje Filón biblické výroky jako varování před snahou poznat něco, co pro člověka není a nikdy nemůže být dosažitelné. Takto například vykládá výzvu Boha zjevujícího se v hořícím keři, aby se Mojžíš nepřibližoval:

„[Mojžíš] totiž neprozkoumával ze zvědavosti (οὐ πολυπραγμονεῖ) nepřístupný prostor, kde přebývá božská přirozenost, a když se [jednou] chystal přetížít se bezbřehou a nekonečnou námahou, bylo mu ulehčeno milostí a prozřetelností Boha zachránce všech, který zavolal z nepřístupných míst: ‚nepřibližuj se sem‘,²⁸⁴ což je stejné [jako by řekl]: nepouštěj se do takového zkoumání; [byl by] to skutek přehnané horlivosti a přičinlivosti větší, než jaká je v lidských silách; raději tedy žasni nad tím, co vzniklo, ale příčiny toho, díky nimž to vzniká a zaniká, zvědavě neprozkoumávej (μὴ πολυπραγμόνει).“²⁸⁵

²⁸² Srv. Filón Alexandrijský, *De mut. nom.* 7 n.; *De post. Caini* 14 n.

²⁸³ Filón Alexandrijský, *De post. Caini* 15: ὅταν οὖν φιλόθεος ψυχή τὸ τί ἐστὶ τὸ ὄν κατὰ τὴν οὐσίαν ζητῆ, εἰς αἰετὴ καὶ ἀόρατον ἔρχεται ζήτησιν, ἐξ ἧς αὐτῇ περιγίνεται μέγιστον ἀγαθόν, καταλαβεῖν ὅτι ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς παντὶ καὶ αὐτὸ τοῦτο ἰδεῖν ὅτι ἐστὶν ἀόρατος.

²⁸⁴ Srv. *Ex* 3,5.

²⁸⁵ Filón Alexandrijský, *De fuga et inven.* 162: τὸν γὰρ ἄβατον οὐ πολυπραγμονεῖ χῶρον, θείων ἐνδιαίτημα φύσεων, ἀλλ' ἤδη μέλλων ἀνήνυτον καὶ ἀτελεῖ πόνον διαθλεῖν ἐπικουφίζεται ἐλέω καὶ προμηθεΐα τοῦ πάντων σωτῆρος θεοῦ, ὃς ἐχρησεν ἐκ τῶν αὐτῶν: “μὴ ἐγγίσσης ὧδε”, ἴσον τῷ μὴ πρόσιθι τοιαύτη διασκεψεῖ: περιεργίας γὰρ καὶ φιλοπραγμοσύνης μείζονος ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην δύναμιν τὸ ἔργον· ἀλλὰ τὰ μὲν γεγονότα θαύμαζε, τὰς δὲ αἰτίας, δι' ἃς ἡ γέγονεν ἢ φθείρεται, μὴ πολυπραγμόνει.

Poznat, kým je Bůh sám o sobě, přesahuje lidské možnosti, proto je pátrání po něčem takovém považováno za zbytečné a nepatřičné. Mojžíš by se měl zajímat spíše o to, co je pro něj dosažitelné.

Překvapivou skutečností, že se Bůh zároveň zjevuje a zároveň poznání odpírá, chápe tedy Filón jako výzvu k tomu, aby Mojžíš dokázal oddělit to, co poznat může, od toho, co je pro něj nedostupné. Ve snaze popsat, do jaké míry je Bůh ještě poznatelný a nakolik již poznání uniká, si Filón pomáhá dvojím rozlišením: mezi Boží existencí a jeho podstatou a mezi Bohem samým a jeho mocemi, které jdou „za ním“.

První způsob rozlišení znamená postavit proti sobě na jednu stranu Boží existenci ve smyslu faktu, že Bůh je, a na druhou stranu Boží podstatu, tedy to, kým Bůh skutečně je a jaké jsou jeho charakteristické vlastnosti. K poznání Boží existence lze podle Filóna dospět, zkoumáme-li stvořený svět, zatímco jeho podstatu žádný člověk poznat nemůže. Například ve spise *De posteritate Caini* Filón říká, že pro stvořené bytosti je možno nahlédnout Boží existenci (ὑπαρξιν), ale nikoli to, jak Bůh skutečně je (τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεόν [...] κατανοηθῆναι). Člověku postačí poznat, že příčina všeho „je a existuje“ (ὅτι ἔστι τε καὶ ὑπάρχει).²⁸⁶ I zde je hlavním Filónovým argumentem, že něčeho takového se nedostalo ani přemoudrému Mojžíšovi, ačkoli o to nesčetněkrát prosil. Boží odpověď Mojžíšovi z *Ex* 33,23 interpretuje Filón tak, že Boží podstatu (οὐσία) není možno poznat, poznatelná je pouze jeho existence (ὑπαρξίς).²⁸⁷

Druhý způsob, kterým Filón popisuje, v jakém ohledu a do jaké míry je poznání Boha možné, spočívá v rozlišení Boha samého od toho, co je pozdější. Poznatele je vše po Bohu, tedy to, co po něm následuje a vychází z něho, nikoli však Bůh sám. Ve Filónově spise *De fuga et inventione* je výše zmíněná Boží odpověď Mojžíšovi vyložena tak, že moudrému člověku stačí znát „skutečnosti vyplývající a následující a to, co je po Bohu,“ kdo by však toužil vidět Boží podstatu (οὐσία), bude oslněn její nezměrnou září dříve, než ji spatří.²⁸⁸ Také ve spise *De posteritate Caini* říká Filón, že je možno poznat všechno po Bohu (πάνθ' ὅσα μετὰ τὸν θεόν) – tedy patrně to, co po něm následuje kauzálně, co je účinkem Boha jakožto příčiny – „on sám je však nepochopitelný“. Není pochopitelný přímo, pouze „z mocí, které ho následují a jdou za ním“.²⁸⁹

Boží moci (δυνάμεις) spojuje Filón s poznáním Boha také na jiných místech. Říká například, že ani nejčistší a nejvíce prorocký intelekt nezískává poznání Jsoucího

²⁸⁶ Filón Alexandrijský, *De post. Caini* 168.

²⁸⁷ Filón Alexandrijský, *De post. Caini* 168.

²⁸⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De fuga et inven.* 165: αὐταρκες γὰρ ἔστι σοφῶ τὰ ἀκόλουθα καὶ ἐπόμενα καὶ ὅσα μετὰ τὸν θεὸν γινῶναι, τὴν δ' ἡγεμονικὴν οὐσίαν ὁ βουλόμενος καταθεάσασθαι τῷ περιουγεῖ τῶν ἀκτίνων πρὶν ἰδεῖν πηρὸς ἔσται.

²⁸⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De post. Caini* 169: τὰ μὲν ὀπίσω θεάσει, τὸ δὲ πρόσωπον οὐκ ὄψει· τοῦτο δ' ἦν· πάνθ' ὅσα μετὰ τὸν θεὸν ἐκ σπουδαίῳ καταληπτὰ, αὐτὸς δὲ μόνος ἀκατάληπτος· ἀκατάληπτός γε ἐκ τῆς ἀντικρῶς καὶ κατ' εὐθυωρίαν προσβολῆς – διὰ γὰρ ταύτης οἷος ἦν ἐμηνύει· ἄν –, ἐκ δὲ τῶν ἐπομένων καὶ ἀκολουθῶν δυνάμεων <καταληπτός>. Srv. *Ex* 33,23.

od Jsoucího samého (ani takový intelekt není totiž schopen pojmout velikost Jsoucího), nýbrž od jeho prvotních mocí, tedy moci tvůrčí (ποιητική) a královské (βασιλική), které jsou strážci Jsoucího. Prostřednictvím druhého světla může tak lidský intelekt pozorovat to, co je starší a zářivější.²⁹⁰

Jak je z těchto příkladů patrné, cílem není poznávat Boží moci jako něco odlišného od Boha, ale právě jako to, co následuje po něm, čeho je původcem. Jedná se tedy o poznání Boha, ovšem o poznání nepřímé, poznání z účinků. Proto jsou si oba výroky, že totiž poznatelná je Boží existence, nikoli podstata a že poznatelné je vše po Bohu, nikoli on sám, svým významem velmi blízké. Filón je ostatně občas klade vedle sebe jako pouhé dvojí vyjádření téhož.²⁹¹

Za správnou reakci na pochopení Boží nepoznatelnosti považuje tedy Filón především obrácení pozornosti na to, co je lidem přístupné, a zdržení se zvědavosti v případě toho, čeho stejně nelze dosáhnout. Příkladem takového postoje je právě Mojžiš.

U Filóna se však nesetkáme pouze s varováním před přílišnou zvědavostí. Na některých místech naopak židovský exegeta připomíná, že lidé touží po poznání a mají z něho radost i v těch případech, kdy hledaná věc je nedosažitelná a hledání nemůže dojít svého cíle. Jak Filón upozorňuje, lidé často usilují o poznání toho, co je jim nedostupné, jako jsou například hvězdy, a nemohou-li poznat věc samu, mají radost z pravděpodobných domněnek. Ani tělesný zrak přece nikdo neobviňuje z toho, že není schopen vidět samo slunce a dívá se jen na jeho světlo, které se rozlévá po zemi.²⁹² Podobně je potřeba vytrvat v pátrání po skutečně jsoucím Bohu, neboť takové hledání je nesmírně cenné. To se netýká jenom zjištění, že Bůh existuje, ke kterému lze dospět prostřednictvím stvořeného světa. Podle Filóna je třeba usilovat také o poznání Boží podstaty, ačkoli je tak obtížné, ba snad dokonce nemožné ji nalézt a pochopit.²⁹³ Toto hledání je přece hodnotné samo o sobě:

„Neexistuje totiž nic lepšího než hledat pravého Boha, i když jeho nalezení uniká lidským možnostem. Vždyť již úsilí vyplývající z touhy porozumět působí samo o sobě nevýslovná potěšení a radosti.“²⁹⁴

²⁹⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *Quaest. et sol. in Ex.* II,67. K tomuto zlomku Filónova díla *Quaestiones et solutiones in Exodum*, který se jako jeden z mála dochoval také v řečtině, srv. D. T. Runia, *A Neglected Text of Philo of Alexandria: First Translation into a Modern Language*, in: *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, vyd. E. G. Chazon – D. Satran – R. A. Clements, Leiden – Boston 2004, str. 199–206.

²⁹¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,32–35; *De post. Caini* 169; srv. také A. C. Geljon, *Philonian Exegesis*, str. 145.

²⁹² Srv. Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,37–40.

²⁹³ Srv. Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,32–40; srv. také *De post. Caini* 21.

²⁹⁴ Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,36: ἄμεινον γὰρ οὐδὲν τοῦ ζητεῖν τὸν ἀληθῆ θεόν, κἂν ἡ εὐρεσις αὐτοῦ διαφεύγη δύναμιν ἀνθρωπίνην, ἐπειδὴ καὶ ἡ περὶ τὸ βούλεσθαι μαθεῖν σπουδὴ καθ' αὐτὴν ἀλέκτους ἡδονὰς καὶ εὐφροσύνας ἐργάζεται.

Podle těchto slov tedy skutečnost, že Boha není možno poznat, nesmí člověka přivést k rezignaci na toto úsilí. Již sama úsilí o poznání Boha jej totiž velmi obohacuje. Filón tak na jednu stranu tvrdí, že Boží podstata není poznatelná, na druhou stranu je přesvědčen, že by člověk o její poznání usilovat měl.

Jako příklad touhy poznat nejen Boží existenci (která je poznatelná ze stvořeného světa), ale i Boží podstatu uvádí Filón opět Mojžíše a jeho rozhovor s Bohem z *Ex* 33.²⁹⁵ Na Mojžíšově první žádosti, „ukaz mi sám sebe“,²⁹⁶ Filón demonstruje, že Mojžíš touží poznat Boha samého o sobě, o čemž ho nemůže poučit nikdo jiný než právě Bůh. Hospodin podle Filóna toto Mojžíšovo přání ocenil, vysvětlil mu však, že vytožené poznání přesahuje možnosti kterékoli stvořené bytosti. Ne vše, co je Bůh schopen dát, je také člověk schopen přijmout. Pochopit Boha přesahuje totiž nejen schopnosti lidí, ale také nebe a celého světa. Mojžíš na to reaguje vznesením druhé prosby, totiž aby mu Bůh ukázal svou slávu,²⁹⁷ přičemž slávou jsou podle Filóna míněny Boží moci. Boží odpověď je i v tomto případě do jisté míry negativní. Její vyústění interpretuje Filón takto:

„A tak nedoufej, že bys někdy mohl poznat mne nebo některou z mých mocí podle podstaty. Na těch věcech, které jsou dosažitelné, ti, jak jsem řekl, ochotně a rád dám podíl: to znamená pozvat tě k poznání světa a toho, co je v něm, pro které platí, že není získáváno očima těla, nýbrž neunavitelnými zornicemi myšlení. Kéž je trvalé a silné jedině prahnutí po moudrosti, která své učedníky a žáky sytí opěvanými a překrásnými naukami.“ Když to [Mojžíš] slyšel, nevzdal se své touhy, ale ještě roznítil dychtění po tom, co je neviditelné.²⁹⁸

Boží odpověď je sice v jistém smyslu odmítnutím – Bůh Mojžíše vyzývá, aby zkoumal pouze to, co může poznat, čímž je patrně míněn inteligibilní svět –, Mojžíšova touha po poznání však po této odpovědi ještě vzroste. Cílem celé pasáže je ukázat, že Boha je sice nesmírně obtížné poznat, přesto by o to však člověk neměl přestat usilovat.²⁹⁹ Na Mojžíšovi je vidět obojí: jak nemožnost poznat Boha, tak to, že dobrý člověk v úsilí poznat Boha nikdy nepolevuje.

²⁹⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,41–50.

²⁹⁶ *Ex* 33,13 (podle *Septuaginty*): ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν.

²⁹⁷ Srv. *Ex* 33,18 (podle *Septuaginty*): Δείξόν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν.

²⁹⁸ Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,49–50: μήτ' οὖν ἐμὲ μήτε τινὰ τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσίαν ἐλπίσης ποτὲ δυνήσεσθαι καταλαβεῖν. τῶν δ' ἐφικτῶν, ὡς εἶπον, ἐτοίμως καὶ προθύμως μεταδίδωμι· ταῦτα δ' ἐστὶν ἐπὶ τὴν τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ καλέσαι θεάν, ἣν οὐ σώματος ὀφθαλμοῖς ἀλλὰ τοῖς διανοίας ἀκοιμήτοις ὄμμασι συμβαίνει καταλαμβάνεσθαι. μόνον ὁ σοφίας ἡμερος συνεχῆς ἔστω καὶ πυκνός, ἢ δογμάτων ἀοιδίμων καὶ περικαλλεστάτων ἀναμίπλησι τοὺς φοιτητὰς καὶ γνωρίμους αὐτῆς. ταῦτα ἀκούσας οὐκ ἐπαύσατο τῆς ἐπιθυμίας, ἀλλ' ἔτι τὸν ἐπὶ τοῖς ἀοράτοις πόθον ἐζωπύρει.

²⁹⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,32.

Skutečnost, že nejlepší lidé usilují o poznání Boha samého a že Bůh se jim dává poznat, nakolik jsou toho schopni, ukazuje Filón také na příkladu Abraháma.³⁰⁰

Filón opakovaně tvrdí, že Bůh je nepoznatelný, zároveň si je ale vědom toho, že tato skutečnost nesmí lidi vést k rezignaci na zájem o Boha ani ke ztrátě zaměření přímo na něj, nejen na jeho moci. Proto vyzdvihuje význam touhy po Bohu samém a za příklad dává biblické doklady takové touhy. Nevysvětluje však, jak by tato touha mohla být naplněna, nemá-li být zároveň popřena Boží nepoznatelnost.

2.6 Prostředník mezi Bohem a světem

Posledním tématem, z jehož perspektivy budeme oba autory srovnávat, je Řehořova christologická exegeze, tedy interpretace Mojžíšova života skrze osobu a činy Božího Syna. U Filóna sice z pochopitelných důvodů žádnou christologii nenajdeme, můžeme si ale položit otázku, zda některé koncepty nehrají v jeho myšlení podobnou roli, jakou má Kristus v Řehořově interpretaci Mojžíšova života. Protože pro křesťanské pojetí Božího Syna je charakteristická především jeho jedinečná úloha prostředníka mezi Bohem a lidmi, bude nás zajímat, kdo nebo co je prostředníkem mezi transcendentním Bohem a stvořenými bytostmi v myšlení Filónově.

V kapitole věnované zobrazení Mojžíše ve Filónově spise *De vita Moysis* jsme viděli, že Mojžíš je podle Filóna člověkem, který ve svém díle prostředkuje lidem poznání, jež není dostupné každému. Takového poznání se Mojžíšovi dostalo během sinajské teofanie. Pro Filóna je nesmírně důležitým momentem této teofanie skutečnost, že při ní Mojžíš uviděl vzor, podle kterého měl následně vytvořit svatostánek pro svůj lid.³⁰¹ Ve Filónově pojetí sinajské teofanie hraje toto vidění jednak mnohem větší roli než v knize *Exodus*, jednak má spatřený vzor obecnější platnost: podle inteligibilních vzorů, které nahlédl na Sinaji, vytváří Mojžíš nejen židovský stánek a další vybavení pro bohoslužbu, ale také zákony, a dokonce i sebe sama. On sám je nahlížením vzorů a jejich otisknutím do vlastní duše proměněn, stává se živoucím zákonem a vzorem pro ostatní.

V této kapitole se zaměříme na ony neviditelné vzory, které byly Mojžíšovi zjeveny.³⁰² Více se o nich můžeme dozvědět z jiných Filónových děl. V knize *Otázky a odpovědi k Exodu (Quaestiones et solutiones in Exodum)*³⁰³ ztotožňuje Filón vzorový svatostánek viděný na Sinaji s inteligibilním vzorem světa, podle kterého Bůh stvořil nám známý smyslově vnímatelný svět. Proto se nyní obrátíme k dílu, v němž Filón

³⁰⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 79 n.; 121 n.

³⁰¹ Srv. *Ex* 25,9.40.

³⁰² Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,158; II,11; 74–76.

³⁰³ Srv. komentáře k veršům *Ex* 25,10.40, Filón Alexandrijský, *Quaest. et sol. in Ex.* II,52; 82 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 34^c,185–187; 221; u těchto částí Filónova díla, které se dochovaly pouze v arménském překladu, vycházím z moderního francouzského překladu A. Teriana).

podrobněji vysvětluje původ a povahu inteligibilního vzoru. Jedná se o spis *Stvoření světa* (*De opificio mundi*).

2.6.1 Inteligibilní vzor podle spisu *Stvoření světa*

Kniha *De opificio mundi* patří do tzv. výkladu Zákona, přičemž – uspořádáme-li tuto skupinu Filónových děl podle pořadí biblické látky, které se věnují – tvoří jeho první část. Mojžíš byl podle Filóna poučen božskými věštbami, ale také „dospěl až na samotný vrchol filosofie.“³⁰⁴ Filón tedy interpretuje zprávu o stvoření světa z knihy *Genesis* jako filosofickou nauku. Je při tom zřetelně inspirován popisem stvoření v Platónově dialogu *Timaios*.³⁰⁵ Ačkoli s pomocí alegorického výkladu vkládá do biblického vyprávění Platónovu filosofii nebo možná ještě spíše tu podobu, do níž se toto učení vyvinulo v tzv. středním platónismu,³⁰⁶ pokouší se zároveň ukázat, že předložené nauky lze skutečně najít u Mojžíše, tedy v *Pentateuchu*.³⁰⁷

Filón je přesvědčen, že stvoření světa proběhlo v jediném okamžiku. Popis stvoření v šesti dnech³⁰⁸ nevyjadřuje tedy dobu, po kterou by trvala Boží tvůrčí aktivita – tvůrce světa přece nepotřeboval žádné trvání času (χρόνων μήκουσ) – nýbrž vyjadřuje řád, podle něhož je svět stvořen.³⁰⁹ V rámci aktu stvoření je možno rozlišit dva kroky: první z nich se týká naplánování světa, druhý pak uskutečnění tohoto plánu způsobem, který je dostupný smyslům. Protože však akt stvoření proběhl v jediném okamžiku, nelze od sebe tyto dva kroky odlišit v čase: „Bůh činil totiž patrně všechno zároveň, nejen když nařizoval, ale i když plánoval.“³¹⁰ Ačkoli tedy Bůh stvořil svět v jediném okamžiku a naráz, lze v tomto jeho jednání rozlišit naplánování celého díla na straně jedné a realizaci takového plánu na straně druhé.³¹¹

Na rozdíl od spisu *De vita Moysis* nemluví Filón v pojednání o stvoření světa jen o jednotlivých inteligibilních vzorech, ale popisuje celý „inteligibilní svět“ (κόσμον

³⁰⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 8: Μωυσης δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ’ αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα (překlad M. Šedina). Podobně je řečeno také o Timaiovi ve stejnojmenném Platónově dialogu, že došel až na vrchol filosofie, srv. Platón, *Tim.* 20a5: φιλοσοφίας [...] ἐπ’ ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν (Za upozornění na tuto souvislost děkuji O. Krásovi.)

³⁰⁵ K vlivu Platónova dialogu *Timaios* na Filónův spis *De opificio mundi* srv. D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986.

³⁰⁶ Srv. J. Mansfeld, *Philosophy in the Service of Scripture*, str. 76; J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1996², str. 139–183, zejm. str. 182 n.; T. H. Tobin, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*, Washington 1983, str. 9–19.

³⁰⁷ Srv. např. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 25.

³⁰⁸ Srv. *Gn* 1,3–31.

³⁰⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 13; srv. také *De opif. mun.* 28.

³¹⁰ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 13: ἅμα γὰρ πάντα δρᾶν εἰκὸς θεόν, οὐ προστάττοντα μόνον ἀλλὰ καὶ διανοοῦμενον. (Není-li uvedeno jinak, jsou překlady ze spisu *De opificio mundi* naše vlastní.)

³¹¹ Srv. k tomu R. Radice, *Philo's Theology and Theory of Creation*, in: *The Cambridge Companion to Philo*, vyd. A. Kamesar, Cambridge 2009, str. 124–145, zde str. 131 n.

νοητόν)³¹² neboli „svět sestávající z idejí“ (τὸν δ' ἐκ τῶν ιδεῶν συνεστῶτα κόσμον).³¹³ Z aluzí na Platónova *Timaiia*, u nichž někdy i sám Filón přiznává, že užívá výstižných vyjádření některého ze svých předchůdců,³¹⁴ je patrné, že zde má na mysli cosi jako inteligibilní vzor, podle kterého v dialogu *Timaios* tvoří démiúrgos smyslově vnímatelný svět.³¹⁵ Podobně jako v Platónově dialogu se i ve spise *De opificio mundi* říká, že smyslově vnímatelná jsoucná potřebují inteligibilní ideu jako vzor, protože bez krásného vzoru nemůže být nápodoba krásná.³¹⁶ Když se Bůh rozhodl vytvořit tento náš viditelný svět, byl si vědom toho, že „krásné napodobení by nevzniklo bez krásného vzoru“³¹⁷ a nic z toho, co je smyslové, by nebylo bez chyby (ἀνυπαίτιον), pokud by to nebylo vytvořeno „podle archetypální a inteligibilní ideje“ (πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ιδέαν).³¹⁸

Svět poznatelný je vůči smyslově vnímatelnému vzorový nikoli jen jako celek, ale i v jednotlivostech: Filón dokonce říká, že svět, který je nápodobou, obsahuje právě tolik smyslově vnímatelných rodů, kolik je ve vzorovém světě rodů inteligibilních.³¹⁹ Onoho světa poznatelného toliko myšlením Bůh užíval, když tvořil svět smyslově vnímatelný.³²⁰

2.6.2 Biblická východiska

Ačkoli je Filónovo učení o inteligibilním vzoru silně inspirováno Platónovou filosofií, on sám je čtenářům představuje jako něco, co lze nalézt v Mojžíšově zákoně. Již jsme viděli, že jistý odkaz na božský vzor spatřuje Filón ve zmínkách o vzoru svatostánku, který byl zjeven Mojžíšovi na hoře Sinaj. Kromě toho vidí náznaky zmíněného učení také v biblické zprávě o stvoření světa. Ukážeme nyní několik příkladů Filónovy interpretace prvních kapitol knihy *Genesis*, které mu umožňují přiřknout Mojžíšovi učení, podle něhož smyslově vnímatelnému světu předcházela inteligibilní vzorová jsoucná.

Věren svému přesvědčení, že vznešenější nauky jsou nezjevné a dostupné jen některým, spatřuje Filón biblické poukazy na toto učení nikoli v prvoplánovém smyslu knihy *Genesis*, nýbrž na těch místech, kde se základní smysl při bližším zkoumání jeví jako podivný. Jednou z takových pasáží je biblický popis prvního ze šesti dnů stvoření,

³¹² Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 15; 19. Jak uvádí D. T. Runia, *De opif. mun.* 15 je nejstarším dokladem obratu νοητὸς κόσμος v řecké literatuře, podobné obraty se však najdou i dříve. Srv. D. T. Runia, *Commentary*, in: Philo of Alexandria, *On the Creation*, str. 136.

³¹³ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 17.

³¹⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 21; srv. také *De spec. leg.* I,48.

³¹⁵ Srv. Platón, *Tim.* 30c–31b.

³¹⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 16 a Platón, *Tim.* 28a6–b2.

³¹⁷ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 16: μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος. (Překlad M. Šedína.)

³¹⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 16.

³¹⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 16: τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά. Srv. také Platón, *Tim.* 39e.

³²⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 16; 19.

který v knize *Genesis* (v septuagintním překladu, na nějž se Filón odvolává) není označen slovem „první“ (πρωτή) nýbrž „jeden“ (μία).³²¹ Podle Filóna to ukazuje, že tento den není jen jedním z řady dnů, nýbrž je sám jakousi jednotou – Mojžíš označil tento den slovem „jeden“ proto, že v něm spatřoval „přirozenost jednotky“ (μονάδος φύσιν).³²² Tomuto dnu totiž neodpovídá jen jedna část světa – jako to platí o ostatních dnech – nýbrž odpovídá mu samostatně existující jednotka: „jeden den“ v sobě obsahuje inteligibilní svět.³²³

Další pasáží z knihy *Genesis*, ve které Filón spatřuje odkaz na existenci netělesných a inteligibilních idejí, je *Gn 2,4–5a*, kde v *Septuagintě* stojí: „Toto je kniha vzniku nebe a země, když vznikl,³²⁴ v den, kdy Bůh učinil nebe a zemi a všechnu zeleň pole předtím, než vznikla na zemi, a všechno býlí pole předtím, než se objevilo.“³²⁵ Zeleň, která existovala ještě dřív, než se zazelenala země, a býlí, které bylo dřív, než se objevilo na zemi, jsou podle Filóna právě netělesné ideje, které jsou jakýmsi vzory nebo pečeti³²⁶ věcí smyslově vnímatelných.

Ve spise *De praemiis et poenis* spojuje Filón inteligibilní vzor s nebem, které bylo stvořeno na počátku.³²⁷ V úvodu tohoto spisu se říká, že stvoření začalo vznikem nebe (λαβοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ), které je nejdokonalejší částí toho, co je nesmrtelné a neporušitelné.³²⁸ „Nebem“ je zde zjevně míněn inteligibilní svět.

Další odkaz na inteligibilní svět spatřuje Filón v biblické zprávě o stvoření člověka, přesněji řečeno ve vzoru, podle něhož byl člověk podle knihy *Genesis* učiněn.³²⁹ „Toto učení je Mojžíšovo, nikoli moje,“³³⁰ říká Filón poté, co představil svou nauku o inteligibilním vzoru a následně ji ilustroval příměrem ke staviteli. Dokladem mojžíšského původu této nauky má být vyprávění o stvoření člověka, který byl, jak víme z knihy *Genesis*, stvořen κατ' εικόνα θεοῦ.³³¹ Tato slova lze chápat tak, že člověk

³²¹ Srv. *Gn 1,5* podle *Septuaginty*.

³²² Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 15 a *Gn 1,5* (podle *Septuaginty*).

³²³ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 15.

³²⁴ K překladu slova ἐγένετο srv. D. T. Runia, *Commentary*, in: Philo of Alexandria, *On the Creation*, str. 311; Filón Alexandrijský, *Quaest. in Gen.* I,1: Filón patrně rozumí větě tak, že podmětem slovesa „vznikl“ (ἐγένετο) je přímo slovo „vznik“ (γένεσις). Další možný překlad slova ἐγένετο by byl „když to (vše) vzniklo“.

³²⁵ *Gn 2,4–5a*: Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο, ἢ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πᾶν χλωρὸν ἄγρου πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χόρτον ἄγρου πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι·

³²⁶ Filón zde užívá slova σφραγίς, srv. *De opif. mun.* 129.

³²⁷ Srv. *Gn 1,1*.

³²⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De praem.* 1: ἀφθάρτων τελειότατος.

³²⁹ Srv. *Gn 1,1.27*. K interpretaci tohoto Filónova argumentu srv. C. J. M. van Winden, *The World of Ideas in Philo of Alexandria. An Interpretation of De opificio mundi 24–25*, in: *VChr* 37, 1983, str. 209–217; T. H. Tobin, *The Creation of Man*, str. 57–60.

³³⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 25: τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμὸν·

³³¹ *Gn 1,27*.

byl stvořen jako Boží obraz,³³² Filón jim však rozumí tak, že člověk byl stvořen „podle obrazu Boha“.³³³ Tímto Božím obrazem, podle kterého byl člověk stvořen, je dle Filónova názoru Boží Logos.³³⁴ Ze skutečnosti, že člověk, tedy část světa, byl stvořen podle Božího obrazu, navíc ve Filónových očích plyne, že také celý svět byl stvořen podle Božího obrazu. Lidská podobnost obrazu Božímu je tedy speciálním případem něčeho, co platí obecně pro celý smyslový svět: byl stvořen podle vzoru, který sám je obrazem Božím. Taková interpretace Filónovi umožňuje nalézt učení o inteligibilním světě, podle něhož byl stvořen náš svět, v Mojžíšově zákoně v podobě nauky o Logu, Božím obrazu, podle něhož byl stvořen člověk. Logos, obraz Boží, zde Filón ztotožňuje s inteligibilním světem.

2.6.3 Vztah Boha a vzorového světa

Nesnadná je otázka vztahu mezi inteligibilním světem a Bohem, a tedy také ontologické povahy vzorového světa: je nestvořeným aspektem Boha, Božím stvořením, nebo snad něčím třetím? Filón sice přímo neříká, že by Bůh inteligibilní svět stvořil, naznačuje však, že se jedná o něco, co vzniklo a co má svůj původ od Boha. Formuluje to tak, že Bůh inteligibilní svět předem vytvaroval, dal mu obrysy (προεκτυπόω) nebo že jej vymyslel, naplánoval (έννοέω),³³⁵ protože chtěl vytvořit svět vnímatelný smysly. Dalším náznakem toho, že vzorový svět má svůj původ v Boží tvůrčí aktivitě, je skutečnost, že Filón spatřuje odkazy na něj v biblické zprávě o stvoření: jak jsme viděli, o tomto vzoru vypovídá vznik nebe nebo první den stvoření. Filón sice nemluví přímo o stvoření inteligibilního světa, jeho vznik však popisuje jako součást Božího tvůrčího aktu.

Vzorový svět však zároveň není skutečností nezávislou na Bohu, která by existovala někde „vně“. Filón výslovně popírá, že by svět sestávající z idejí byl na nějakém místě (έν τόπω).³³⁶ Za tímto účelem přirovnává tvůrce světa ke staviteli, který si také, má-li vybudovat město nebo obec (πόλις), nejprve všechno rozmyslí a naplánuje

³³² Srv. Řehoř z Nyssy, podle něhož slova κατ' εικόνα θεοῦ znamenají, že člověk byl stvořen jako obraz Boha. V *De opif. hom.* 16 (PG 44,180d) říká Řehoř, že „jednorozený Bůh stvořil člověka jako Boží obraz“ (překlad M. Bláhová, in: Řehoř z Nyssy, *O stvoření člověka*, Praha 2013, str. 141), což ukazuje, že není dovoleno dělat rozdíl mezi božstvím Otce a Syna, neboť Písmo nazývá oba stejně Bohem. Skutečnost, že obrazem celé Trojice (na kterou ukazuje plurální forma slovesa v *Gn* 1,26) je jediná osoba, totiž člověk, ukazuje, že Otec a Syn jsou si naprosto podobní, nemají rozdílnou přirozenost, srv. Řehoř z Nyssy, *De hom. opif.* 6 (PG 44,140bc); ke člověku jako Božím obrazu srv. také *Or. cat.* 5 (*GNO* III/4,17–20).

³³³ K Filónově interpretaci obratu κατ' εικόνα θεοῦ srv. také Filón Alexandrijský, *Quis rerum div. her.* 231; *De spec. leg.* I,81.

³³⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 25; *De fuga et inven.* 101; *De conf. linguar.* 147. Srv. také J. C. M. van Winden, *The World of Ideas*, str. 212.

³³⁵ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 16; 19. D. T. Runia překládá „marked out“ a „conceived“, srv. Philo, *On the Creation of the Cosmos*, str. 50.

³³⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 17: Τὸν δ' ἐκ τῶν ιδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν.

si téměř všechny části budoucího města a teprve pak začne podle tohoto plánu stavět.³³⁷ Podobně také Bůh, když se rozhodl vytvořit ono „veliké město“ (μεγαλόπολις), jak zde Filón nazývá náš svět,³³⁸ „rozmyslel si nejprve jeho obrysy, z nichž sestavil inteligibilní svět.“³³⁹ Ten poté užíval jako vzor (παράδειγμα), podle něhož vytvořil svět vnímatelný smysly. Slovo τύπος („tvar“ nebo „obrys“), kterým zde Filón označuje předobrazy toho, co má být vytvořeno, může označovat jak tvar něčemu vtištěný, tak tvar, který se vtiskuje, tedy podobu nějaké věci i předobraz této podoby. Archetypy neboli ideje, jejichž obrazem jsou viditelné předměty našeho světa, zde tedy Filón představuje jako obrysy nebo náčrtky, které si Bůh promýšlel, když chtěl stvořit svět.

Židovský exegeta také přirovnává Boží tvoření světa k jednání stavitele, který má za úkol vybudovat město. Takový člověk si nejprve promyslí a sám v sobě načrtne všechny budovy a další části sídla, které se chystá postavit. Tímto příměrem chce Filón ukázat, že „svět sestávající z idejí nebude asi na žádném jiném místě než v božském Logu, který tyto ideje uspořádal.“³⁴⁰ Máme-li se tedy vůbec o idejích vyjadřovat v tom smyslu, že jsou na nějakém místě, pak jediným „místem“, kde se nacházejí, je božský Logos. O něco později to Filón vyjadřuje ještě trochu jinak a říká, že „inteligibilní svět není nic jiného než Logos Boha právě tvořícího svět.“³⁴¹

Je dobré si všimnout, že Filón nepřirovnává Boha, který tvoří svět a jehož Logem je inteligibilní vzor, ke staviteli v okamžiku, kdy tento muž již buduje plánované město, nýbrž v okamžiku, kdy ho zamýšlí vytvořit.³⁴² Již dříve Filón řekl, že v případě Boha lze sice rozlišit plánování světa a jeho tvoření, obojí se však děje v jediný okamžik.³⁴³ V Bohu tvořícím svět lze tedy rozpoznat ten aspekt, který odpovídá plánování v případě lidského stavitele. A právě tento aspekt plánování, tento Logos Boha ve chvíli, kdy tvoří, je inteligibilní svět.

O vztahu mezi Logem a inteligibilním světem se Filón vyjadřuje různě. Již na začátku spisu *De opificio mundi* nacházíme v tomto ohledu dvě ne zcela snadno slučitelná tvrzení, totiž že inteligibilní svět je v božském Logu a že je tímto Logem. Druhé tvrzení lze chápat jako upřesnění prvního,³⁴⁴ na druhou stranu když Filón říká, že inteligibilní svět není nic jiného než Logos Boha, ihned upřesňuje, že mluví právě o okamžiku, kdy Bůh tvoří svět. Tedy nejenže inteligibilní svět nevyčerpává plnost

³³⁷ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 17 n.

³³⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 19.

³³⁹ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 19: ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος.

³⁴⁰ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 20: ὁ ἐκ τῶν ιδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα.

³⁴¹ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 24: τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.

³⁴² Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 24: ἀρχιτέκτονος [...] πόλιν κτίζειν διανοουμένου.

³⁴³ Srv. D. T. Runia, *Commentary*, in: Philo of Alexandria, *On the Creation*, str. 148 n.

³⁴⁴ Tak tomu rozumí J. C. M. van Winden, *The World of Ideas*, str. 211.

božství,³⁴⁵ ale nemusí vyčerpávat ani plnost Božího Logu. Spíše je tímto Logem pouze v okamžiku tvoření světa.

Vzorový svět je ve Filónově výkladu stvoření popsán jako to, co vzniká kvůli světu smyslově vnímatelnému, vlastně jen jako jeden aspekt aktu stvoření, totiž jako plánování toho, co je tvořeno. To nemusí být nutně v rozporu s tím, že by inteligibilní svět byl věčný. Stvoření se totiž podle spisu *De opificio mundi* neděje v nějakém čase (a slova „na počátku“ nelze tedy chápat jako určení času), neboť čas zde Filón definuje jako „interval pohybu světa“ (διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως) a tvrdí, že takový čas vzniká buď zároveň se světem, nebo až po něm.³⁴⁶

Dalším způsobem, jakým Filón popisuje vztah mezi Bohem a inteligibilním světem, je metafora vzoru a jeho obrazu, kterou jsme viděli již v souvislosti s Filónovou interpretací biblické zprávy o stvoření člověka podle Božího obrazu.³⁴⁷ Tato metafora je podle Filóna platná na dvou úrovních: nejen smyslově vnímatelný svět je obrazem světa inteligibilního, ale také inteligibilní svět je obrazem Boha. K myšlence Božího Logu jako obrazu nebo nápodoby (εἰκὼν, ἀπεικόνισμα), případně stínu (σκιά) Boha se Filón vrací také v jiných dílech a opět říká, že tato nápodoba, jejímž vzorem (παράδειγμα) je Bůh, se sama stává vzorem dalších jsoucn. Filón však ve stejné souvislosti říká o Logu, že jej Bůh užívá jako nástroje (ὄργανον), jímž nebo skrze nějž (δι' οὗ) tvoří svět.³⁴⁸

Archetypální vzory neboli ideje, ze kterých sestává inteligibilní svět, nejsou u Filóna chápány jako pouhé předobrazy, podle kterých se tvoří, nýbrž jako Boží moci (δυνάμεις), které jsou samy tvůrčí. Skutečnost, že vzorovými idejemi jsou samy Boží moci, je také jedním z Filónových argumentů, proč si pro přebývání inteligibilního světa nelze představit žádné jiné „místo“ (τόπος) než Boží Logos:³⁴⁹ žádné jiné by totiž nedokázalo pojmout Boží moci, ba ani některou z nich jednotlivě.³⁵⁰ Také moci nebo ideje chápe Filón jako něco, co prostředkuje mezi Bohem a světem, který Bůh tvoří.³⁵¹

³⁴⁵ Srv. D. T. Runia, *Commentary*, in: Philo of Alexandria, *On the Creation*, str. 148.

³⁴⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 26 (překlad M. Šedina). Tento Filónův výměr času je považován za referát stoického pojetí a jako takový byl zařazen do stoických zlomků, srv. *SVF* II,511. Ke stoickému pojetí času jako διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως srv. např. *SVF* II,509 n.; 513; 520.

³⁴⁷ Srv. výše, závěr kap. 2.6.2 Biblická východiska.

³⁴⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *Leg. alleg.* III,96: σκιά θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν, ὃ καθάπερ ὄργανον προσχρησάμενος ἐκοσμοποιεῖ. αὕτη δὲ ἡ σκιά καὶ τὸ ὠσανεὶ ἀπεικόνισμα ἐτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον ὡσπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνας, ἣν σκιάν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα. V *De spec. leg.* I,81 Filón říká, že „Logos je obraz Boží, skrze nějž byl vytvořen celý svět.“ (λόγος δ' ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.)

³⁴⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 20; srv. také *De opif. mun.* 17. K Filónovu pojetí „místa“ srv. také Filón Alexandrijský, *De somn.* I,61–70, kde Filón komentuje různé biblické verše, v nichž se slovo τόπος objevuje, mj. *Ex* 24,10 n.; podobně také *De conf. linguar.* 96 n.; srv. také Y. de Andia, *Henosis*, str. 315–318.

³⁵⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 20.

³⁵¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,329.

Hlavními rozdíly mezi výkladem o vzniku světa, který známe z Platónova *Timaiia*, a popisem Filónovým, je skutečnost, že v dialogu *Timaios* je věčný inteligibilní vzor vykreslen jako cosi, co existuje samo o sobě.³⁵² Oproti tomu Filónovi záleží na tom, aby ukázal, že vzorový svět nemůže existovat vně Stvořitele a nezávisle na něm. Na některých místech vyznívá Filónův popis dokonce tak, jako by inteligibilní svět existoval kvůli světu smyslově vnímatelnému: protože chtěl Bůh stvořit smyslově vnímatelný svět, promyslel nejprve jeho inteligibilní vzor. Dalším rozdílem je skutečnost, že ideje nejsou u Filóna chápány pouze jako vzory, nýbrž jsou ztotožněny s Božími *δυνάμεις* a jako takové jsou samy tvůrčí.³⁵³

2.6.4 Boží Logos

Kromě toho, že Boží Logos hraje významnou roli ve Filónově popisu stvoření světa, se objevuje také v mnoha dalších souvislostech.³⁵⁴ Není přitom nijak jisté, zda je možné a vhodné snažit se všechny Filónovy výpovědi o Božím Slovu – Logu (případně o „slozech“ v plurálu) sladit v jeden celek a najít v nich nějaký řád.³⁵⁵ Jedním z možných důvodů rozmanitosti a nekoherence Filónových výpovědí o Logu jsou rozdílné zdroje tohoto učení, kterými zřejmě vedle stoického a platónského (resp. středoplatónského) pojetí Logu jsou také židovské nauky o Boží Moudrosti.³⁵⁶ Jiný důvod nejednoznačného postavení Božího Logu u Filóna může být spatřován v roli, kterou Logos ve Filónově učení hraje. V popisu stvoření světa umožňuje Logos chápáný jako prostředník nebo nástroj stvoření uchovat v rámci jakési filosofické teorie dvě myšlenky přítomné v *Pentateuchu*, totiž jak přesvědčení o radikální Boží transcendenci, tak učení o Božím stvořitelem díle.³⁵⁷ Kromě toho je Logos jedním z pojmů, který má vysvětlit vztah

³⁵² Srv. např. Platón, *Tim.* 28a; 30c–31b.

³⁵³ Srv. Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,47 n. V Platónově *Timaiovi* se idejím aktivita zpravidla naopak upírá, srv. např. *Tim.* 51e6–52a4. Poněkud sporná je však v tomto ohledu pasáž *Tim.* 50c2–6: je-li obrat *ἀπ' αὐτῶν* pochopen jako vyjádření původce děje, je možno zde vidět doklad tvůrčí činnosti idejí. (Za upozornění na tato místa v Platónově spise děkuji O. Krásovi.)

³⁵⁴ K Filónovu pojetí Logu srv. např. D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, str. 446–451; též, *Logos*, in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, vyd. K. van der Toorn – B. Becking – P. W. van der Horst, Leiden – Boston – Köln 1999, str. 528; J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 158–161; D. Winston, *Logos and Mystical Theology*; L. A. Montes-Peral, *Akatalēptos Theos: der unfassbare Gott*, Leiden – New York – København – Köln 1987, zejm. str. 167–174; T. H. Tobin, *The Creation of Man*, str. 57–77.

³⁵⁵ Interpreti se občas pokoušejí alespoň systematizovat rozličné Filónovy výpovědi o Božím Logu. Například podle Roberta Radiceho můžeme u Filóna rozlišit za první „Logos v Bohu“, identický s Bohem v tom, že má funkci jeho mysli, a odlišný od Boha v tom, že je předmětem jeho myšlení, za druhé „Logos o sobě“ jako nástroj Boží a za třetí „Logos ve světě“ jako pouto světa, srv. R. Radice, *Philo's Theology*, str. 138.

³⁵⁶ Srv. T. H. Tobin, *The Creation of Man*, str. 63 n. Autor považuje podobnost mezi postavením Logu ve stoickém pojetí světa a rolí Moudrosti v pojetí židovském za možný důvod, proč se Logos stal důležitým pojmem také v rámci židovského myšlení.

³⁵⁷ Srv. R. Radice, *Philo's Theology*, str. 135 n.

mezi Bohem a světem, resp. lidmi.³⁵⁸ Různá (dohromady nesnadno slučitelná) pojetí Božího Logu umožňují popsat a vysvětlit různé aspekty zmíněného vztahu.³⁵⁹ Ať už je důvod ambivalentních Filónových výpovědí o Božím Logu jakýkoli, Filón tuto dvojznačnost nijak nepopírá. Na jednom místě mluví o Logu výslovně jako o tom, kdo stojí uprostřed mezi Stvořitelem a stvořením, a říká o něm, že není ani stvořený, ani nestvořený.³⁶⁰

Mluví-li Filón o Logu, nemusí také pokaždé označovat stejnou skutečnost. Na některých místech se výslovně zmiňuje o více podobách Logu nebo o vícerozličném Logu. Například ve spise *Život Mojžíšův* mluví Filón nejprve o dvojím Logu, přičemž jeden se vztahuje k netělesným a vzorovým idejím, z nichž je vybudován svět inteligibilní, druhý k věcem viditelným, které jsou nápodobami a obrazy oněch idejí a z nichž je vytvořen náš smyslově vnímatelný svět. Následně Filón dodává, že tomuto dvojímu Logu ve světě odpovídá dvojí logos v člověku, vnitřní (ἐνδιάθετος) a vyslovený (προφορικός), přičemž první je jakoby pramenem, ze kterého prýští slovo druhé, které je slyšet.³⁶¹ Logos je vůči světu nejen jeho vzorem, ale také tím, co svět udržuje pohromadě a dává mu řád.³⁶² Obrazem Logu ve světě je logos v člověku, tedy jeho rozum a řeč.

2.6.5 Poznatelnost inteligibilních vzorů

S nesnadnou otázkou, do jaké míry je pro Filóna inteligibilní vzor součástí Stvořitele a do jaké míry je čímsi od něj odlišným, souvisí otázka poznatelnosti tohoto vzoru. Vzor nebo vzorová jsoucna v plurálu jsou Filónem zpravidla představována jako to, co sice není dostupné smyslům, co však může být nahlédnuto intelektem. Vzorový svět je dokonce popisován jako poslední sféra, která je ještě pro člověka dosažitelná.

O tom, jakým způsobem poznával inteligibilní vzory Mojžíš, byla již řeč. Ve spise *Stvoření světa* Filón navíc líčí, jakého poznání je obecně schopen lidský intelekt (ὁ

³⁵⁸ Jak ovšem upozorňuje David Winston (*Logos and Mystical Theology*, str. 49), tvrdit, že Filón zavádí učení o Logu proto, aby přemostilo trhlinu mezi absolutně transcendentním Bohem a světem, znamená klást vozík před koně: v platónském univerzu, ze kterého Filón podle Winstona vychází, bylo ještě více prostředkujících entit, u Filóna dochází spíše k jejich redukci a ke snaze popsat je jako různé aspekty jediné skutečnosti.

³⁵⁹ Srv. D. T. Runia, *God and Man*, str. 72 n. Podle Runii má u Filóna Logos jako božská hypostaze jak transcendentní, tak imanentní aspekt: první se projevuje tam, kde je řeč o Logu jako místu inteligibilního světa, druhý pak tam, kde je Logos pochopen jako Boží prozřetelnostní plán, který udržuje stvořený svět v existenci. Propojení obojího je pak možno vidět při popisu stvoření světa, při kterém Logos figuruje jako nástroj stvoření.

³⁶⁰ Srv. Filón Alexandrijský, *Quis rerum div. her.* 205 n.

³⁶¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,127: διπλοῦν δὲ τὸ λογεῖον οὐκ ἀπὸ σκοποῦ· διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει· κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὃ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστίν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελείτο· ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μὲν ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός, <καὶ ὁ μὲν> οἷά τις πηγὴ, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων·

³⁶² Srv. Filón Alexandrijský, *De plant.* 8–10.

ἀνθρώπινος νοῦς).³⁶³ V popisu, který prozrazuje inspiraci Platónovým dialogem *Faidros*,³⁶⁴ vypráví Filón, jak intelekt zkoumá nejprve zemi a moře a poté se pozvedá, prozkoumává vzduch a dospívá až ke hvězdám a stálícím.³⁶⁵ Následně překračuje i hvězdy a vůbec všechno, co je poznatelné smysly, a obrací se k tomu, co je inteligibilní. Když v inteligibilní oblasti nahlédne vzory a ideje toho, co viděl ve světě smyslovém, je jat „střízlivou opilostí“ (μέθη νηφαλίω),³⁶⁶ touží po něčem ještě lepším a vystupuje k nejzazší klenbě inteligibilních jsoucen, „takže se domnívá, jako by dospěl až k velkému králi“.³⁶⁷ Avšak právě v té chvíli je intelekt oslepen jasným světlem a jímá ho závrať.³⁶⁸ Inteligibilní vzory smyslově vnímatelných skutečností jsou zde tedy představeny jako to, co je lidský intelekt ještě schopen nahlížet, zatímco pohlížet na Boha samého už jeho možnosti přesahuje.

Ne vždy považuje ovšem Filón poznání inteligibilních vzorů za možné. V pasáži ze spisu *Konkrétní zákony (De specialibus legibus)*, o které už byla řeč,³⁶⁹ připomíná židovský exegeta Mojžíšovu žádost vidět Boží slávu,³⁷⁰ přičemž „slávu“ chápe jako označení pro moci (δυνάμεις), které Boha doprovázejí a které lze nazvat také idejemi, neboť dávají podobu smyslově vnímatelným skutečnostem.³⁷¹ Boží záporná odpověď je zde interpretována tak, že ani sám Mojžíš nemá naději, že by mohl poznat Boha nebo některou z jeho mocí podle podstaty.³⁷² Jakkoli tedy inteligibilní vzory představují pro Filóna především tu sféru, která je poznatelná lidským intelektem, jistě pochybnosti o tom, zda se i na ni nevztahuje božská nepoznatelnost, ve Filónově díle najdeme.

Viděli jsme, že základem Mojžíšova pověření bylo poznání inteligibilních vzorů viditelného světa, které byly Mojžíšovi zjeveny na hoře Sinaj. Z těchto vzorů sestává inteligibilní svět, který je úzce spojený s Božím Logem a který sehrál významnou roli při stvoření světa nám známého.

Právě Filónovo uvažování o prostředkující sféře mezi Bohem a stvořeným světem mohlo mít vliv na Řehořovu interpretaci Mojžíše i na těch místech, kde se Řehořův výklad od toho Filónova zdánlivě nejvíce liší, totiž tam, kde do hry vstupuje christologická exegeze. Této otázce se budeme věnovat později, v části pojednávající o

³⁶³ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 69 n.

³⁶⁴ Srv. Platón, *Phaedr.* 246d–249d.

³⁶⁵ K významu pozorování nebeských těles srv. Platón, *Tim.* 47a–c.

³⁶⁶ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 71.

³⁶⁷ Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 71: ἐπ’ αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα (překlad M. Šediny mírně upravujeme v souladu s překladem D. T. Runii, srv. také D. T. Runia, *Commentary*, in: Philo of Alexandria, *On the Creation*, str. 232).

³⁶⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 71: γλιχομένου δ’ ἰδεῖν, ἀθροῦ φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμιγεῖς αὐγαὶ χειμάρρου τρόπον ἐκχέονται, ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδιναῖν.

³⁶⁹ Srv. výše, kap. 2.5.4 Boží nepoznatelnost a lidské úsilí.

³⁷⁰ Srv. *Ex* 33,18.

³⁷¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,45–48.

³⁷² Srv. Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,49: μήτ’ οὖν ἐμὲ μήτε τινὰ τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσίαν ἐλπίσῃς ποτὲ δυνήσεσθαι καταλαβεῖν.

Řehořovi z Nyssy. Nejprve se ale krátce zastavíme ještě u jednoho křesťanského autora a Řehořova předchůdce.

3 Órigenés

Zkoumáme-li Řehořovu návaznost na myšlení Filóna Alexandrijského, nelze opominout důležitý spojující článek mezi oběma autory, jímž je Órigenés z Alexandrie. Órigenés měl jednak silný vliv na Řehořovo myšlení obecně, což platí i u těch témat, na kterých vztah Řehoře a Filóna zkoumáme, jednak měl vliv i na Řehořovu recepci Filóna, neboť sám některé Filónovy myšlenky přebíral, přetvářel a zasazoval do rámce vlastního myšlení, které je v mnohých ohledech Řehořovi bližší než myšlení Filónovo – na prvním místě tím, že je křesťanské. Řehoř přitom toto Órigenovo kreativní přejímání Filónových myšlenek alespoň do nějaké míry znal.³⁷³

Ačkoli Filón bohatě rozvinul techniku alegorie, nevypracoval její teorii, rozhodně ne jakýmkoli systematickým způsobem. Pro správné posouzení Filónova vlivu na Řehoře bude tedy potřeba alespoň stručně připomenout také Órigenovy exegetické zásady. Órigenés totiž nejenže v rámci křesťanského myšlení bohatě rozvinul vlastní exegezi Písma, ale jako jeden z prvních ji rozpracoval také teoreticky. Mnohá z jeho pojednání věnovaných teorii exegeze se přitom objevila v tzv. *Filokalii*, tedy v tematicky uspořádaném výboru Órigenových textů, který sestavili Basil z Kaisareie s Řehořem z Nazianzu, tedy starší bratr Řehoře z Nyssy spolu s jeho dobrým přítelem.³⁷⁴ V důsledku toho se jednak tyto části Órigenova díla dochovaly v řeckém originále, jednak máme dobrý důvod se domnívat, že s nimi Řehoř byl podrobně seznámen.

Tématem této disertace není ani Órigenovo myšlení, ani Órigenův vztah k Filónovi nebo k Řehořovi. Órigenovy teorie zde proto představíme pouze velmi zkratkovitě a výběrově. Budeme se soustředit výhradně na to, co mohlo bezprostředně ovlivnit Řehořovu recepci filónských motivů.

3.1 Trojí smysl Písma

Jedním z nejznámějších aspektů Órigenovy exegetické teorie je jeho učení o vícenásobném smyslu biblických textů.³⁷⁵ Órigenés se při tom odvolává na „Šalamouna“, čímž míní knihu *Příslaví*, která na jednom místě posluchače vyzývá, aby slova moudrých zapsal do své vůle a poznání „třikrát“.³⁷⁶ V návaznosti na to mluví Órigenés o trojím (trojnásobném) smyslu Písma.³⁷⁷ Tento trojí smysl spojuje navíc se

³⁷³ K Órigenovu vlivu na Řehořovu recepci Filóna srv. např. I. L. E. Ramelli, *Philosophical Allegoresis of Scripture*.

³⁷⁴ Důležitým tématem *Filokalii* je kromě exegeze Písma také svobodná vůle, srv. Órigenés, *Philocalie 1–20: Sur les Écritures*, SC 302, Paris 1983; *Philocalie 21–27: Sur le libre arbitre*, SC 226, Paris 2006².

³⁷⁵ K Órigenově exegezi srv. J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, str. 135–198; H. de Lubac, *Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 2002.

³⁷⁶ Srv. *Př 22,20* n. (podle *Septuaginty*). Kniha *Příslaví* byla připisována králi Šalamounovi.

³⁷⁷ K následujícímu srv. Órigenés, *De princ.* IV,2,4 (SC 268,310–316).

třemi složkami lidské bytosti. Jako se totiž člověk skládá z těla, duše a ducha,³⁷⁸ podobně je tomu s Písmem, které Bůh určil ke spáse lidí: i u něj je možno mluvit o „těle“ Písma (které Órigenés nazývá σάρξ nebo τὸ σωματικόν), jeho „duši“ (ψυχή) a „duchu“ (πνεῦμα).³⁷⁹ Rozdělení na tři smysly nebo rozměry Písma navíc odpovídá třem druhům čtenářů. Jednodušší člověk se má vzdělávat „jakoby z těla Písma“ (ἀπὸ τῆς οἰονεὶ σαρκὸς τῆς γραφῆς), přičemž Órigenés „tělem“ rozumí pochopení zjevného smyslu biblického textu (πρόχειρος ἐκδοχή). Člověk o něco vyspělejší má při čtení Písma čerpat „z jeho jakési duše“ (ἀπὸ τῆς ὡσπερὶ ψυχῆς αὐτῆς). Teprve člověk dokonalý nebo dospělý (τέλειος) může vycházet „z duchovního zákona“,³⁸⁰ který „obsahuje stín budoucích dober.“³⁸¹ Při popisu „dokonalého“ člověka a jeho moudrosti se Órigenés odvolává na slova apoštola Pavla z *IK* 2,6 n.

Božská povaha Písma je podle Órigena záměrně uložena do výroků, které jsou často banální a vyvolávají opovržení. Zde si alexandrijský učitel opět pomáhá biblickými metaforami: božství je v Písmu ukryto jako poklad v hliněných nádobách,³⁸² aby se tak ukázalo, že jde o nauku, která nespočívá v lidské moudrosti,³⁸³ a aby díky tomu zazářila moc Boží.³⁸⁴

Z rozlišení trojího smyslu Písma ovšem neplyne, že by každý úsek biblického textu musel mít všechny tři výše zmíněné významy. Některé úseky Písma mají jenom dva z nich,³⁸⁵ přičemž je to poněkud překvapivě právě „tělo“, tedy literární smysl, který někdy chybí.³⁸⁶

3.2 Christologická exegeze

Vedle nauky o trojím smyslu Písma je jednou z nejnápadnějších charakteristik Órigenovy exegeze její christologická povaha. Připomeneme nyní jak teoretické základy tohoto interpretačního postupu, tak jeho skutečnou podobu při Órigenově výkladu Písma.

V rámci obhajoby Starého zákona jakožto v nějakém smyslu platného i pro křesťany klade Órigenés důraz na to, že Bůh praotců, Mojžíše a proroků je tentýž Bůh jako Otec Ježíše Krista.³⁸⁷ V podobném smyslu je duchem, v němž a z jehož vnuknutí

³⁷⁸ K tomuto rozdělení srv. také Órigenés, *De princ.* III,4,1 (SC 268,200); *Mdr* 15,11; *ITe* 5,23.

³⁷⁹ Srv. také Órigenés, *De princ.* IV,2,5 (SC 268,316).

³⁸⁰ Srv. Ř 7,14.

³⁸¹ Srv. Žd 10,1 a Órigenés, *De princ.* IV,2,4 (SC 268,310–312): ἀπὸ ‘τοῦ πνευματικοῦ νόμου’, ‘σκιὰν περιέχοντος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν’; srv. také *De princ.* IV,2,6 (SC 268,318–326).

³⁸² Srv. 2K 4,7.

³⁸³ Srv. *IK* 2,4 n.

³⁸⁴ Srv. Órigenés, *De princ.* IV,1,7 (SC 268,284–292).

³⁸⁵ Órigenés se zde odvolává na verš *J* 2,6, kde se o nádobách určených k židovskému očišťování, které byly v Galilejské Káně, říká, že každá byla na dvě až tři vědra.

³⁸⁶ Srv. Órigenés, *De princ.* IV,2,5 (SC 268,316–318).

³⁸⁷ Srv. Órigenés, *De princ. Praef.* 4; II,4,1 (SC 252,80; 276–280). K christologickému základu Órigenovy exegeze srv. H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, zejm. str. 336–346. K Órigenově christologické

bylo napsáno Písmo, Duch svatý.³⁸⁸ A také Kristus, Slovo Boží, byl ještě předtím, než se stal člověkem, přítomen v Mojžíšovi a prorocích – jinak by o něm nemohli prorokovat.³⁸⁹ Písmo bylo tedy sepsáno z vnuknutí Ducha svatého skrze Ježíše Krista.³⁹⁰

Příchod Syna, který byl ohlášen proroky,³⁹¹ zásadním způsobem ovlivnil pochopení celého Starého zákona. Od té doby již nebylo možno Zákon a proroky podezírat z toho, že nejsou božští a nejsou dílem nebeské milosti.³⁹² Teprve díky vtělení se také ukázal skutečný obsah starých posvátných spisů:

„A světlo přítomné v Mojžíšově zákoně, zakryté ‚závojem‘,³⁹³ vysvitlo přítomností Ježíše, když byl ‚závoj odstraněn‘³⁹⁴ a náhle vešla ve známost ‚dobra‘, jejichž ‚stín obsahovala‘³⁹⁵ litera.“³⁹⁶

V jakém smyslu je vtělení odhalením závoje? První význam, který zde zjevně hraje roli, je skutečnost, že události Kristova života jsou naplněním proroctví, „stínů“³⁹⁷ a předobrazů obsažených v Zákoně starém. Tím, co se takto splnilo, není však litera starozákonních proroctví, nýbrž jejich vyšší, duchovní smysl.³⁹⁸ Teprve události Kristova života tedy ukazují pravý smysl biblických náznaků a tím je činí srozumitelnými.

Kristus je klíčem k Písmu v tom smyslu, že Písmu je rozuměno jeho prostřednictvím. Órigenés říká, že přijímáme Mojžíšův zákon za předpokladu, že jej pro nás čte Ježíš.³⁹⁹ Přitom toto „otevření očí“ pro pravý smysl Písma je sice umožněno Božím zásahem, není to však cosi, co teprve očekáváme, neboť k němu již došlo.⁴⁰⁰ Vedle této Kristovy prostředkující funkce je podle Órigena Boží Syn také vlastním předmětem celého Písma: mluví o něm všechny biblické knihy. Dokonce by bylo

exegezi srv. J. Daniélou, *Origéne*, str. 145–174; L. Karfíková, „*Celé pole rozmanitých bylin*“ (*Origenova biblická hermeneutika podle Peri archón IV,1–3*), in: táž, *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha 1997, str. 9–37; táž, *Patristická exegeze: Órigenés a Augustin*, in: P. Pokorný et alii, *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha 2005, str. 244–267, zde str. 244–254.

³⁸⁸ Srv. Órigenés, *De princ. Praef.* 4 (SC 252,82).

³⁸⁹ Srv. Órigenés, *De princ. Praef.* 1 (SC 252,76); srv. také *Homil. Ezech.* 1,9 (SC 352,74).

³⁹⁰ Srv. Órigenés, *De princ.* IV,2,2 (SC 268,300).

³⁹¹ Srv. Órigenés, *De princ.* II,6,1 (SC 252,310).

³⁹² Srv. Órigenés, *De princ.* IV,1,6 (SC 268,280–282).

³⁹³ Srv. 2K 3,15; srv. *Ex* 34,33–35.

³⁹⁴ Srv. 2K 3,16.

³⁹⁵ *Žd* 10,1.

³⁹⁶ Órigenés, *De princ.* IV,1,6 (SC 268,282): καὶ τὸ ἐνυπάρχον δὲ φῶς τῷ Μωσέως νόμῳ, καλύμματι ἐναποκεκρυμμένον, συνέλαμψε τῇ Ἰησοῦ ἐπιδημίᾳ, περιαιρεθέντος τοῦ καλύμματος καὶ τῶν ἀγαθῶν κατὰ βραχὺ εἰς γνῶσιν ἐρχομένων, ὧν, σκιὰν εἶχε τὸ γράμμα.

³⁹⁷ Srv. *Ko* 2,17.

³⁹⁸ Srv. Órigenés, *De princ.* IV,2,1–2 (SC 268,292–300).

³⁹⁹ Srv. Órigenés, *Homil. Iesu Nave* 9,8 (SC 71,258–260); Órigenés tu komentuje verše *Joz* 8,34 n. (9,2 podle *Septuaginty*).

⁴⁰⁰ Srv. Órigenés, *Homil. Gen.* 7,6 (SC 7^{bis},210).

možno říci, že Písmo je jen jedinou knihou, jež celá mluví o Kristu.⁴⁰¹ Kristus je tedy pro Órigena klíčem ke Starému zákonu i jeho hlavním tématem.

Abychom mohli alespoň na jednom příkladu srovnat přístup Órigena a Řehoře k biblickému textu, uvedeme také některé christologické exegeze z Órigenových *Homilií na Exodus*. Órigenés je přesvědčen, že Židé špatně pochopili Zákon, a proto nepřijali Krista. Oproti tomu křesťané chápou Zákon duchovně, a tak ukazují, že byl dán k užítku církve.⁴⁰² Židé ani nemohou pochopit pravý smysl Zákona, protože se odhaluje teprve skrze Krista. Například slova *Ex* 16,6 n., kde Mojžíš říká Izraelcům: „Večer poznáte, že vás vyvedl z egyptské země Hospodin, a ráno uvidíte Hospodinovu slávu,“ Židé vůbec nemohou pochopit.⁴⁰³ Jsou jako ti, kteří se stále učí, ale nikdy nedojdou k poznání pravdy,⁴⁰⁴ protože nechápou, že jde o prorocství, jemuž lze porozumět jedině díky evangeliu,⁴⁰⁵ přesněji řečeno díky zprávě o tom, jak šly ženy ráno ke Kristovu hrobu.⁴⁰⁶

Do jaké míry je podle Órigena alegorický smysl Písma především christologický, můžeme vidět na jeho interpretaci Josefovy smrti, po níž se synové Izraele rozrostli a rozmnožili.⁴⁰⁷ Órigenés nejprve nabízí mystický výklad (*mysticum intellectum*) těchto veršů: teprve když zemřel „náš Josef“, tedy Kristus, synové Izraele, tedy církev, se velmi rozmnožili. Následně uvádí také morální smysl (*moralem locum*): zemře-li Josef v některém člověku, tedy přijme-li tento člověk smrt Krista do svého těla a budou-li jeho údy mrtvé hříchu, potom se v něm rozmnoží synové Izraele, tedy dobré postoje.⁴⁰⁸

3.3 Harmonie a jednota Písma

Órigenés byl kromě toho přesvědčen, že celé Písmo je inspirované, prodchnuté Božím duchem až do posledního písmene,⁴⁰⁹ a také se domníval, že posvátné spisy jsou vnitřně jednotné.⁴¹⁰ Říká dokonce, že Písmo, ačkoli je tvořeno velkým množstvím slov, je

⁴⁰¹ Srv. Srv. Órigenés, *Comm. Ioan.* V,6 (SC 120,382); Órigenés se zde odvolává na *J* 5,39 a *Ž* 39 (40),8.

⁴⁰² Srv. Órigenés, *Homil. Exod.* V,1 (SC 321,148): „Hoc ergo differre uult discipulos Christi a discipulis synagogae quod legem, quam illi male intelligendo Christum non receperunt, nos spiritualiter intelligendo ostendamus eam ad Ecclesiae instructionem merito datam.“

⁴⁰³ Srv. Órigenés, *Homil. Exod.* VII,7 (SC 321,228–230).

⁴⁰⁴ Srv. *2Tim* 3,7.

⁴⁰⁵ Srv. Órigenés, *Homil. Exod.* VII,7 (SC 321,228): „Sed si uis ista intelligere, non potes nisi per Euangelium.“

⁴⁰⁶ Srv. *Mt* 28,1; *Mk* 16,1; *L* 24,2.

⁴⁰⁷ Srv. *Ex* 1,6 n.

⁴⁰⁸ Srv. Órigenés, *Homil. Exod.* I,4 (SC 321,52–54).

⁴⁰⁹ Odvolával se přitom na *Mt* 5,18, srv. Órigenés, *Philoc.* 2,4 (z *Comm. Ps. 1*, SC 302,244–246).

⁴¹⁰ K tématu koherence Písma u Filóna, Órigena a Řehoře srv. I. L. E. Ramelli, *Philo as Origen's Declared Model: Allegorical and Historical Exegesis of Scripture*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations*, 7, 2012, str. 1–17; M. Ludlow, *Theology and Allegory: Origen and Gregory of Nyssa on the Unity and Diversity of Scripture*, in: *International Journal of Systematic Theology*, 4, 2002, str. 45–66. Ke vztahu Órigena a Řehoře srv. dále C. W. Macleod, *Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of*

vlastně jen jediným slovem. Toto přesvědčení o vnitřní jednotě Písma je u Órigena zdůvodněno christologicky: ono jediné slovo, které sjednocuje mnohá slova obsažená v Bibli, je to Slovo, které bylo na počátku u Otce.⁴¹¹ Jednotu Písma staví Órigenés do protikladu k plané mnohomluvnosti: ta je vždy jen množstvím slov, z nichž ani jednotlivá nejsou vlastně „jedním slovem“.⁴¹² Písmo je jednotné proto, že celé svědčí o Kristu.⁴¹³ Na rovině literárního smyslu však tuto jednotu nelze vždy nalézt. I v rámci jedné biblické knihy se občas stává, že některé úseky jsou na literární úrovni absurdní (ať už z logického nebo mravního hlediska), a tím narušují jednotu celkového textu. Právě taková místa nás upozorňují na to, že je potřeba hledat v Písmu vyšší smysl, který již vnitřně jednotný bude.⁴¹⁴

Porovnáváme-li různé biblické knihy na základě jejich duchovního smyslu (což po nás, alespoň podle Órigenova přesvědčení, vyžaduje sám biblický text, jak o tom svědčí Ježíšova výzva „zkoumejte Písma“⁴¹⁵ nebo Pavlova slova o spojování „duchovních s duchovními“,⁴¹⁶ která Órigenés vztahuje na duchovní smysl různých míst Písma), můžeme i pro výroky méně srozumitelné nalézt někde jinde v Písmu klíč, s jehož pomocí je vyložíme.⁴¹⁷ To nám umožní porozumět, že si jednotlivé biblické knihy protirečí toliko zdánlivě. Nalezení souladu mezi různými biblickými knihami není však nikterak snadná věc, je k tomu potřeba schopného exegety, který by z odlišných tónů různých biblických knih dokázal vytvořit krásnou melodii.⁴¹⁸

Órigenés věří tedy v zásadní jednotu celého Písma, která je založena christologicky. Je však přesvědčen, že tuto jednotu nelze nalézt na rovině literárního smyslu, nýbrž že takto vnitřně jednotný je teprve smysl alegorický: jednota literárního smyslu často selhává, a tím ukazuje nutnost hledat smysl vyšší, tentokrát již vnitřně soudržný.

3.4 Písmo a pokrok duše

Jedním z témat, jejichž pomocí srovnáváme Filónovy a Řehořovy nauky, je interpretace narativních částí Písma v souvislosti s morálním pokrokem lidské duše. Také tuto

Nyssa, in: *The Journal of Theological Studies*, 22, 1971, str. 362–379. Tato kapitola byla v upravené podobě zařazena také do mé úvodní studie k překladu Řehořova spisu *Mojžíšův život*.

⁴¹¹ Srv. Órigenés, *Philoc.* 5,4–5 (z *Comm. Ioann.* 5; SC 302,290–294).

⁴¹² Srv. Órigenés, *Philoc.* 5,4 (z *Comm. Ioann.* 5; SC 302,290).

⁴¹³ Srv. Órigenés, *Philoc.* 5,5 (z *Comm. Ioann.* 5; SC 302,292–294).

⁴¹⁴ Srv. Órigenés, *De princ.* IV,3,5 (SC 268,362).

⁴¹⁵ *J* 5,39a: ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς. Órigenés zde slovesnému tvaru rozumí jako imperativu a plurálu jako odkazu na různé biblické knihy.

⁴¹⁶ Srv. závěr verše *IK* 2,13: πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες.

⁴¹⁷ Srv. Órigenés, *Philoc.* 2,3 (z *Comm. Ps. I*; SC 302,244).

⁴¹⁸ Srv. Órigenés, *Philoc.* 6,2 (z *Comm. Mt.*; SC 302,310). Symbolem zkušeného exegety je podle Órigena král David, který hrál na lyru a tímto způsobem vyhnal zlého ducha z krále Saula (srv. *ISam/IKr* podle *Septuaginty* 16,23; v *Septuagintě* je nástroj nazván κινύρα). Srv. také Filón Alexandrijský, *De post. Caini* 88, který ke hře na lyru (λύρα) přirovnává, podaří-li se člověku uvést v soulad řeč, myšlení a skutek.

myšlenku nacházíme u Órigena, nikoli však v rámci jeho exegetické teorie, nýbrž v jedné z jeho exegezí *Pentateuchu*.⁴¹⁹

Órigenés pojednává o pokroku lidské duše v kázání věnovaném třiatřicáté kapitole knihy *Numeri*. Komentuje zde pasáž, která začíná slovy: „A toto jsou zastávky synů Izraele [...]. A Mojžíš zapsal místa, odkud vyráželi a kde se zastavovali, podle výroku Pána, a toto jsou zastávky jejich cesty.“⁴²⁰ Poté následuje popis putování Izraele z Egypta až k řece Jordánu, který se s výjimkou několika krátkých komentářů omezuje na vypočítávání všech míst, kam Izrael při svém putování dorazil a odkud pak zase vytáhl dál. Órigenés se ve svém kázání zamýšlí nad tím, jak by pro čtenáře mohl být takový soupis místních názvů užitečný. O jeho důležitosti přitom v Órigenových očích svědčí nejen skutečnost, že se nachází v inspirované biblické knize, ale také zmínka o tom, že Mojžíšovu sepisování seznamu zastávek předcházela výslovný Hospodinův pokyn tak učinit.⁴²¹

Právě snaha nalézt duchovní smysl ve verších, jejichž hlavním obsahem je neustálé vypočítávání, kam Izrael dospěl a odkud pak opět vytáhl dál, vedla Órigena k formulování řady výroků o duchovní cestě člověka. Cesta Izraele z Egypta do země zaslíbené je podle něj obrazem pouti duše z tohoto světa k Bohu. Po ní musejí „synové Izraele“ vystoupit spolu s Kristem, který kvůli nim sestoupil na zem.⁴²² Čtyřicet dva zastávek na poušti spojuje Órigenés s Ježíšovým rodokmenem: generací, skrze něž k nám Kristus „sestoupil“, bylo podle Matouše také čtyřicet dva (tři krát čtrnáct).⁴²³ Je třeba vystoupit stejnou cestou, jíž Kristus sestoupil k nám.⁴²⁴

Na této cestě musíme projít všemi stupni nebo zastávkami ctnosti. K tomu, jaké podoby ctnosti nebo jaké stupně duchovního života jsou ve zmíněné pasáži naznačeny místními názvy, se Órigenés snaží dopracovat za pomoci etymologického výkladu jednotlivých jmen.⁴²⁵ Navíc je přesvědčen, že uvedené pořadí zastávek je nutné a musí

⁴¹⁹ K tématu morálního růstu u Órigena srv. K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*, Berlin – New York 1986; S. L. Chase, *What Happens Next?: Biblical Exegesis and the Path of the Soul's Journey in Origen and Gregory of Nyssa*, in: *Patristic and Byzantine Review*, 10, 1991, str. 33–45; C. W. Macleod, *Allegory and Mysticism*; M. Ludlow: *Theology and Allegory*. K Órigenovu (na exegezi Písma založenému) učení o etapách duchovní cesty srv. také V. Ventura, *Órigenova mnohotvárná milost*, in: *Milost v patristice*, vyd. L. Karfiková – J. A. Dus, Jihlava 2011, str. 107–136, zde zejm. str. 121–123.

⁴²⁰ Srv. *Nu* 33,1–2 (ve znění *Septuaginty*): Καὶ οὗτοι σταθμοὶ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ [...] καὶ ἔγραψεν Μωϋσῆς τὰς ἀπάρσεις αὐτῶν καὶ τοὺς σταθμοὺς αὐτῶν διὰ ῥήματος κυρίου, καὶ οὗτοι σταθμοὶ τῆς πορείας αὐτῶν. (Překlad ze *Septuaginty* MB.) Srv. také Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,2,1 (SC 461,278). Órigenés zde verše *Nu* 33,1–2 cituje téměř celé, homilie se ovšem dochovala toliko v latinském překladu.

⁴²¹ Srv. *Nu* 33,2 a Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,2,1 (SC 461,278).

⁴²² Srv. *Ef* 4,8–10. Órigenés vidí odkaz na Krista mj. v „moci“ (podle *Septuaginty* δύναμις, latinsky *virtus*), s níž vyšli Izraelci z Egypta podle verše *Nu* 33,1.

⁴²³ Srv. Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,3,1 (SC 461,282–284) a *Mt* 1,17.

⁴²⁴ Srv. Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,3,2 (SC 461,284).

⁴²⁵ Srv. např. Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,12,3; 9 (SC 461,324; 334).

být zachováno všemi, kteří se snaží o postup ve ctnosti.⁴²⁶ Opakující se slova o tom, že Izraelci z navštíveného místa následně „odešli“ (*profecti sunt*),⁴²⁷ podle Órigena ukazují, že na žádném z těchto stupňů není vhodné se zastavit. Z každého je třeba – po vzoru Izraele – odejít a pokračovat dál,⁴²⁸ dokud člověk nedospěje až k břehům Jordánu. Za ním už leží země zaslíbená, která symbolizuje nebe a vzkříšení z mrtvých.⁴²⁹ Izraelci mají nakonec dospět k nejvyšší úrovni ctnosti (*ad summum gradum virtutum*), překročit Boží řeku a získat slíbené dědictví.⁴³⁰ Teprve v souvislosti s touto poslední zastávkou mluví Órigenés o zastavení a spočinutí.⁴³¹

Podle Órigena je tedy putování Izraele pouští možno chápat jako obraz rozvoje ctnostného života duše. Pořadí zastávek není náhodné, nýbrž ukazuje řád, který by měl být zachovávan každým, kdo usiluje o ctnost. Je také důležité se na žádném dosaženém stupni nezastavit, ale pokaždé z daného místa odejít a pokračovat dál. Udělat to vyžaduje značné sebeovládání: člověk příliš fixovaný na smysly bude chtít na některém z míst odpočinku neboli na nižším stupni vývoje zůstat napořád, a tak nikdy nedojde až na konec cesty.⁴³² Órigenés ukazuje tedy překročení každého již dosaženého stupně ctnosti jednak jako cosi žádoucího, jednak jako důsledek lidského rozhodnutí, kterého není schopen každý.

3.5 Sinajská temnota

Jak už bylo řečeno, důležitou spojnicí mezi myšlením Filónovým a Řehořovým je nauka o Boží nepoznatelnosti. Oproti tomu u Órigena není na tuto myšlenku položen zdaleka tak velký důraz. Přesto byl i on seznámen s tím, že temnotu, v níž se Bůh podle některých biblických výroků nachází, je možno chápat jako symbol Boží nepoznatelnosti. Můžeme to vidět například v Órigenově spise *Proti Kelsovi* (*Contra Celsum*).⁴³³ Jako biblický doklad toho, že poznání Boha je obtížně dosažitelné a bylo dáno jen nemnohým, zde Órigenés uvádí nejen slova o Mojžíšově vstupu do temnoty⁴³⁴ a o tom, že jen Mojžíš se přiblížil k Bohu,⁴³⁵ ale také dva různé výroky z knihy *Žalmů*.⁴³⁶ Dále říká, že hloubka nauk o Bohu je známa jen těm, kdo mají Ducha, který zkoumá i hlubiny Boží.⁴³⁷ Jak nesnadné je poznat Boha, ukázal také Kristus, když

⁴²⁶ Srv. Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,9,1 (SC 461,308).

⁴²⁷ Srv. např. Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,11,1 (SC 461,318).

⁴²⁸ Srv. Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,10,3 (SC 461,316).

⁴²⁹ Srv. Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,4,3 (SC 461,290).

⁴³⁰ Srv. Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,5,2 (SC 461,292–294).

⁴³¹ Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,12,13 (SC 461,342).

⁴³² Srv. Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,6,7 (SC 461,298–300).

⁴³³ Srv. Órigenés, *Contra Cels.* VI,17 (VCS 54,395).

⁴³⁴ Srv. *Ex* 20,21.

⁴³⁵ *Ex* 24,2.

⁴³⁶ Srv. *Ž* 17 (18),12; 103 (104),6.

⁴³⁷ *IK* 2,10.

prohlásil, že jeho samého nezná nikdo jiný než Otec a podobně ani Otce nezná nikdo jiný než Syn a ten, komu to Syn zjeví.⁴³⁸

Celá tato úvaha je součástí Órigenovy námitky proti tomu, že jeho protivník Kelsos cituje Platóna, místo aby citoval inspirované křesťanské spisy. Órigenovi záleží tedy především na tom, aby ukázal, že znalost Boha nebyla dána zdaleka každému, což se projevuje jak ve Starém, tak v Novém zákoně. Z jeho výroků je patrné, že mu interpretace temnoty jako symbolu Boží nepoznatelnosti byla známa.

Z hlediska Řehořovy interpretace sinajské temnoty je zajímavé, že zde Órigenés cituje sedmnáctý žalm (podle číslování *Septuaginty*), ve kterém je řečeno, že Bůh rozprostřel tmu jako svůj úkryt.⁴³⁹ Stejný žalm uvádí v souvislosti s Mojžíšovým vstupem do temnoty také Řehoř, a protože Filón se na něj naopak neodvolává,⁴⁴⁰ je pravděpodobné, že jeho užití v tomto kontextu převzal Řehoř od Órigena. I zde však vidíme rozdíl mezi oběma autory: Řehoř považuje nepoznatelnost za bytostnou charakteristiku Boží. Oproti tomu Órigenés na závěr svého krátkého pojednání na toto téma prohlašuje, že onu v žalmu zmíněnou tmu, z níž Bůh učinil svůj úkryt, Syn sňal z Otce a Otce odhalil. Díky tomu může nyní Otce poznat každý, kdo je toho schopen. Podle Órigena tedy po příchodu Syna již nepoznatelnost není podstatným rysem Boha samého, byť lidé mohou být při poznání Boha stále omezeni vlastní nedostatečností.

Temnota zahaluje také to, co lidem nepřísluší poznat. V jiné souvislosti se totiž Órigenés na zmíněný žalm odvolává proto, aby varoval před drzým zkoumáním skutečností, které jsou lidem nedostupné. V Órigenových homiliích na knihu *Exodus* je totiž temnota seslaná na Egypt pochopena jako příklad toho, jak lidé, kteří se pokoušejí poznat důvody Boží prozřetelnosti, upadají do husté a hmatatelné temnoty omylů.⁴⁴¹ Egyptská temnota je tak dána do souvislosti s tou, z níž Bůh učinil svůj úkryt.⁴⁴²

3.6 Kristus jako prostředník stvoření a spásy

Jakkoli zde pochopitelně nemůžeme představit celou Órigenovu komplikovanou a propracovanou christologii, pokusíme se připomenout alespoň dvě myšlenky, s nimiž se v jeho nauce setkáváme a které jsou relevantní pro naše zkoumání Filóna a Řehoře. První z nich je existence jakýchsi předobrazů stvoření podobných těm, které Filón spojuje s Božím Logem. Druhá je naopak charakteristická pouze pro křesťanství: přesvědčení, že Boží Syn se stal člověkem, a tím přinesl lidem spásu.

Podle Órigena je v Synu, jemuž přísluší také označení Moudrost, celé stvoření do jisté míry věčně přítomno, a to, jak říká Órigenés, „schopností předvedění“ (*uirtute*

⁴³⁸ Srv. *Mt* 11,27; *L* 10,22.

⁴³⁹ Srv. *Ž* 17 (18),12.

⁴⁴⁰ Podle knihy *Biblia patristica, Supplément: Philon d'Alexandrie*, Paris 1982, se tento verš v celém Filónově dochovaném díle neobjevuje.

⁴⁴¹ Srv. Órigenés, *Homil. Exod.* IV,7 (*SC* 321,138); *Ex* 10,20 n.

⁴⁴² Srv. *Ž* 17 (18),12.

preascientiae)⁴⁴³ neboli „na způsob předem existujících tvarů a podob“ (*secundum preafigurationem et preaformationem*).⁴⁴⁴ S odvoláním na Šalamounova slova, že Moudrost byla stvořena jako počátek Božích cest,⁴⁴⁵ tvrdí Órigenés, že Moudrost v sobě obsahuje počátky, principy a druhy veškerého tvorstva.⁴⁴⁶ Jen v tomto smyslu je o ní možno říci, že byla stvořena: druhům a principům celého stvoření dala totiž předem tvar (*praeformans*) a obsahuje je v sobě.⁴⁴⁷ Tímto způsobem se alexandrijský exegeta snaží také vyřešit obtížný problém spojený s naukou o stvoření světa: na jednu stranu není možné tvrdit, že by stvoření nemělo počátek a bylo stejně věčné jako Bůh, na druhou stranu se nelze domnívat, že by Bůh byl někdy nečinný, že by někdy nebyl tím, kdo tvoří, dobrotivě jedná a o své dílo také prozíravě pečuje.⁴⁴⁸ Ve výše uvedeném smyslu je totiž stvoření věčně přítomno v Synu.

Dalším z témat, kterými se Órigenés zabývá a které se snaží teoreticky promyslet, je evangelijní zvěst, že se Boží Syn stal člověkem, čímž vykoupil lidstvo z hříchu. Jakkoli Órigenés uznává, že spojení božství a lidství v Kristu je nesmírný div, který možná vůbec žádný tvor nedokáže pochopit, pokouší se alespoň navrhnout, jakým způsobem by o něčem takovém bylo možno uvažovat.⁴⁴⁹ Protože je přesvědčen, že božská přirozenost se nemůže spojit s tělem jinak než skrze prostředníka,⁴⁵⁰ domnívá se, že vtělení muselo být prostředkováno Kristovou duší. Tato duše, jak je to podle Órigena patrné z Kristových slov, že mu ji nikdo nebere,⁴⁵¹ je s božským Logem od počátku stvoření neodlučitelně spojena. Órigenés tedy Kristovu duši chápe jako stvořenou, avšak existující ještě před Synovým vtělením.

Kristova duše, která je věčně ve Slově, Moudrosti a Bohu, je tak dokonale proniknuta Božím Slovem, že se již nemůže změnit nebo zhřešit. Órigenés ji přirovnává k rozžhavenému železu, věčně umístěnému v nitru ohně, které nemůže nikdy ochladnout. Ti, kteří se s takovým železem setkávají, setkávají se vlastně s ohněm a mohou se zahřát teplem, které je v železe bytostně přítomno.⁴⁵² S odvoláním na slova z *Pláče* 4,20 (která Órigenés cituje jako slova proroka Jeremiáše) je ve spise *De principiis* Kristova duše popsána také metaforou stínu: podobně jako stín vrhaný tělem

⁴⁴³ Órigenés, *De princ.* I,2,2 (SC 252,114).

⁴⁴⁴ Órigenés, *De princ.* I,4,5 (SC 252,172).

⁴⁴⁵ Srv. *Př* 8,22.

⁴⁴⁶ Srv. Órigenés, *De princ.* I,2,2 (SC 252,114): „pro his ipsis, quae in ipsa sapientia uelut descriptae ac praefiguratae fuerant, creaturis se ipsam per Salomonem dicit creatam esse sapientia initium uiarum dei, continens scilicet in semet ipsa uniuersae creaturae uel initia uel rationes uel species.“

⁴⁴⁷ Srv. Órigenés, *De princ.* I,2,3 (SC 252,114): „Quali autem modo intelleximus sapientiam initium uiarum dei esse, et quomodo creata esse dicitur, species scilicet in se et rationes totius praeformans et continens creaturae.“

⁴⁴⁸ Srv. Órigenés, *De princ.* I,4,3–5 (SC 252,168–172).

⁴⁴⁹ Srv. Órigenés, *De princ.* II,6,2 (SC 252,310–314).

⁴⁵⁰ Srv. Órigenés, *De princ.* II,6,3 (SC 252,314): „non enim possibile erat dei naturam corpore sine mediatore misceri.“

⁴⁵¹ Srv. *J* 10,17 n.

⁴⁵² Srv. Órigenés, *De princ.* II,6,6 (SC 252,320–322).

je také Kristova duše neoddělitelně spojena s Kristem a jedná zcela na základě jeho hnutí a jeho vůle.⁴⁵³ Slova, že v tomto „stínu“ žijí národy, interpretuje Órigenés tak, že lidé, kteří ve víře napodobují Kristovu duši, mohou dosáhnout spásy.⁴⁵⁴

Skutečnost, že se Bůh tajemným způsobem spojil s lidstvím a díky tomu, zejména díky napodobování jeho přítomnosti mezi lidmi, mohou věřící dojít spásy, promýšlí tedy Órigenés především v souvislosti s naukou o Kristově duši, která je navíc podle Órigena preexistující. Jak ještě uvidíme, Řehoř uvažuje o mnoha podobných tématech, častěji je ale spojuje s Kristovým vtělením a více mluví o Kristově těle.⁴⁵⁵ To neznamená, že by Kristu upíral lidskou duši, chápe ji však jinak než Órigenés.

⁴⁵³ Srv. Órigenés, *De princ.* II,6,7 (SC 252,322–324).

⁴⁵⁴ Srv. Órigenés, *De princ.* II,6,7 (SC 252,322): „In huius namque assumptionis sacramento gentes uiuunt, quae imitantes aem per fidem perueniunt ad salutem.“

⁴⁵⁵ Srv. k tomu níže, kap. 4.6.1 Kristus podle spisu *De vita Moysis*.

4 Řehoř z Nyssy

Po části věnované Filónovi a krátkém órigenovském intermezzu se nyní dostáváme ke druhému z autorů, kterým je tato práce věnována, tedy k Řehořovi z Nyssy. Výchozím textem, z něhož naše zkoumání Řehořova pojetí Mojžíše jako vzoru ctnosti vychází, je spis *De vita Moysis*, který je také hlavním dílem, v němž se Řehoř osobou izraelského zákonodárce zabýval. Na některých místech doplníme celkový obraz také výroky o Mojžíšovi z jiných Řehořových spisů, zejména z jeho *Homilií na Píseň písní*.

4.1 Spis *De vita Moysis* Řehoře z Nyssy

Spis *Mojžíšův život* je považován za jedno z pozdních Řehořových děl, které vzniklo na začátku devadesátých let čtvrtého století.⁴⁵⁶ Jedním z důvodů, proč by tento spis mohl být dílem pozdním, je autorova zmínka o vlastních šedinách, která se objevuje v úvodu spisu.⁴⁵⁷ Dalším a významnějším důvodem je ovšem skutečnost, že Řehoř v tomto díle předkládá propracované pojetí duchovního života, do něhož jsou organicky zabudovány různé teologické názory, které promyslel a zformuloval ve svých předchozích spisech. Příkladem může být přesvědčení o Boží nekonečnosti a z toho plynoucí nepoznatelnosti, které Řehoř zdůraznil a rozpracoval v rámci své polemiky s ariánským biskupem Eunomiem.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Tedy kolem roku 392 (srv. J. Daniélou, *Introduction*, in: Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, SC 1^{ter}, Paris 1968³, str. 15), případně už kolem 390 (srv. M. Simonetti, *Introduzione*, in: Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*, str. XIX). K dataci Řehořových děl srv. J. Daniélou, *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*, in: *StPatr* 7, 1966, str. 159–169; G. May, *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, vyd. M. Harl, Leiden 1971, str. 51–67; L. Karfiková, *Řehoř z Nyssy: Boží a lidská nekonečnost*, Praha 1999, str. 33–47; P. Maraval, *Chronology of Works*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, vyd. L. F. Mateo-Seco – G. Maspero, VCS 99, Leiden – Boston 2010, str. 153–169.

⁴⁵⁷ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,2 (*GNO* VII/1,2,12–14). Podobné věty nacházíme ovšem i v Řehořových dřívějších spisech, srv. Řehoř z Nyssy, *Contra Eun.* II,605 (*GNO* I,403,6), srv. také *Ref. conf. Eun.* (*GNO* II,401,1–4), není to tedy přesvědčivý argument pro pozdní dataci spisu, srv. R. E. Heine, *Perfection*, str. 10–13.

⁴⁵⁸ Přítomnost protieunomiánských témat v Řehořově spise *Mojžíšův život* vedla dokonce jednoho z badatelů k přesvědčení, že toto dílo vzniklo již v době polemiky s Eunomiem, tedy asi v polovině osmdesátých let čtvrtého století, případně jen o něco málo později. Srv. R. E. Heine, *Perfection*, zejm. str. 15. Tento názor nedošel ovšem širšího konsensu, srv. např. M. Simonetti, *Introduzione*, in: Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*, str. XIX.

Spis o Mojžíšovi bývá také spojován s jiným Řehořovým exegetickým dílem, patnácti *Homiliemi na Píseň písní*, které vznikly pravděpodobně o něco později.⁴⁵⁹ Obě díla jsou i tematicky provázána: starozákonní postava (v jednom případě Mojžíš, ve druhém nevěsta z *Písně písní*) je představena jako vzor výstupu lidské duše k Bohu. V centru obou děl je Řehořovo přesvědčení, že lidská cesta k Bohu je nekonečnou poutí spočívající v očišťování se a neustálém překračování všeho již dosaženého. Mezi oběma spisy jsou však i rozdíly, z nichž nejnapadnějším je skutečnost, že toliko ve spise *Mojžíšův život* nabízí Řehoř nejprve stručné převyprávění celého Mojžíšova životního příběhu a teprve následně jej začíná interpretovat. To odráží jak Řehořovo navazování na Filóna Alexandrijského, tak význam, který přikládá Mojžíšovi jako vzorové postavě.⁴⁶⁰

4.1.1 Otázka dokonalosti

Hlavním cílem spisu *Mojžíšův život* (*De vita Moysis*) je ukázat, co je to dokonalá ctnost.⁴⁶¹ Ve snaze objasnit povahu dokonalosti vypráví Řehoř životní příběh židovského zákonodárce Mojžíše a následně jej celý krok za krokem vykládá, tedy ukazuje jeho vyšší, duchovní smysl. Právě tento postup považuje za přiměřený k objasnění dokonalého života: představit konkrétního člověka jako vzor, vyložit smysl jeho jednotlivých činů z hlediska poučení o ctnosti a konečně ukázat, jakým způsobem tyto činy navazovaly na sebe a kam směřoval Mojžíšův život jako celek. V rámci spisu objasňuje Řehoř také důvody tohoto postupu.

Jak se dozvídáme v úvodu k celému spisu,⁴⁶² popudem pro jeho sepsání se stal dopis, v němž některý Řehořův mladší přítel⁴⁶³ žádal o „radu, jak vést dokonalý

⁴⁵⁹ Jak ukazuje Franz Dünzl, myšlenky ze spisu *Mojžíšův život* jsou v *Homiliích na Píseň písní* předpokládány a dále rozvíjeny, srv. F. Dünzl, *Gregor von Nyssa's Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner Vita Moysis*, in: *VChr* 44, 1990, str. 371–381.

⁴⁶⁰ K Řehořovu pojetí Mojžíše a nevěsty a k rozdílům mezi nimi srv. B. V. Auweele, *L'Écriture sous le mode du désir. Réflexions sur le statut de l'Écriture dans les Homélie sur le Cantique des cantiques*, in: *Grégoire de Nyse: La Bible dans la construction de son discours, Actes du Colloque de Paris, 2007*, vyd. M. Cassin – H. Grelier, Paris 2008. Podle Auweeleho není nevěsta na rozdíl od Mojžíše pro Řehoře reálnou postavou, nýbrž pouze hlavní osobou literární fikce. V důsledku toho je analogie mezi ní a čtenářem tak úzká, že oba vlastně splývají.

⁴⁶¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vita Moysis* I,3 (*GNO* VII/1,2,20 n.): τίς ὁ τέλειός ἐστι βίος.

⁴⁶² Za úvodní slova nebo úvod (προοίμιον, jak to nazývá sám Řehoř, srv. *De vit. Moys.* II,306 / *GNO* VII,1, 138,21, příp. též *De vit. Moys.* II,48 / *GNO* VII,1,47,2, kde ovšem plurál svědčí o tom, že nejde o striktní termín) je možno považovat první část první knihy až do chvíle, než Řehoř začne poprvé vyprávět Mojžíšův život, tedy pasáž *De vit. Moys.* I,1–15 (*GNO* VII,1,1,1–7,3). K tomuto úvodu srv. C. W. Macleod, *The Preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses*, in: *The Journal of Theological Studies*, 33, 1982, str. 183–191; T. Böhm, *Theoria*, str. 27–36.

⁴⁶³ K mládí adresáta spisu srv. *De vit. Moys.* I,2 (*GNO* VII/1,2,14; 17). Jeho identita není známa. V některých rukopisech se jako adresát objevuje mnich Cäsarios (Kaisarios), Řehořův bratr nebo Olympias. Podle Migneho edice je adresátem Petr, Daniélou převzal z rukopisů jméno Kaisarios (Césaire, srv. jeho znění řeckého textu a překlad *De vita Moysis* II,319, *SC* 1^{bis}, str. 134). Oproti tomu edice *Gregorii Nysseni Opera* nepovažuje za autentického ani jednoho z těchto údajných adresátů. Srv. M.

život“.⁴⁶⁴ První Řehořovou reakcí na otázku po dokonalé ctnosti je prohlášení, že on sám vůbec není schopen nabídnout přiměřenou odpověď.⁴⁶⁵ Tato běžná rétorická figura – zdůraznit na úvod pojednání vlastní nedostatečnost i obtížnost pojednávané látky – se stává záminkou pro velmi důležitou úvahu o tom, co je dokonalost ctnosti, co není a jak – pokud vůbec nějak – by bylo možné ji představit.⁴⁶⁶ Nesplnitelným úkolem je podle autora jak vysvětlení toho, co je to dokonalost, tak její dosažení v životě. Řehoř je navíc přesvědčen, že toho není schopen nejen on sám, ale ani nikdo jiný, a to ani z těch, kteří „jsou velcí a vynikají ctností“.⁴⁶⁷

Nevysvětlitelnost nebo nedefinovatelnost ctnosti ukazuje Řehoř přímo na pojmu τελειότης, který znamená nejen „dokonalost“, ale také „úplnost“ nebo „dokončenost“.⁴⁶⁸ Znáť dokonalost (τελειότης) nějaké věci znamená znáť její hranici (τέλος), tedy vědět, kde začíná a kde končí. Otázka po dokonalosti ctnosti se tak podle Řehoře rovná otázce po hranicích ctnosti.⁴⁶⁹

Následně se ukazuje, že ctnost žádné hranice nemá. Řehoř se nejprve dovolává příkladu apoštola Pavla, který se „ve svém neustálém úprku za ctností nikdy nepřestal ,upínat k tomu, co bylo před ním“ (τοις ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος).⁴⁷⁰ Vzápětí vysvětluje, proč by pro Pavla bylo nebezpečné se zastavit: hranicí každého dobra je jeho protiklad, a tedy také hranicí ctnosti je špatnost. Z toho plyne, že „zastavení běhu za ctností je počátkem běhu za špatností“.⁴⁷¹ To, co je určené hranicemi, není tedy ctnost, a proto v případě ctnosti není možno vymezit její dokonalost.

Když Řehoř takto vysvětlil, že dokonalost nelze pochopit, chce dokázat také druhou část svého tvrzení, že totiž není ani možno dokonalé ctnosti dosáhnout v životě. Opět se odvolává na to, že hranicí ctnosti může být jedině protiklad ctnosti, tedy špatnost. Z toho také plyne, že božství, které je naprosto dobré a žádný protiklad nepřipouští, samo žádnou hranici nemá. Po tomto důkazu nekonečnosti Boží Řehoř vysvětluje, proč lidé nemohou v průběhu života dosáhnout dokonalosti: jejich ctnost

Gran, *Die Theorie des geistlichen Lebens in der „Vita Moysis“ des Gregor von Nyssa*, Frankfurt am Main 2007, str. 66–67, a *GNO VII/1,1*, různověstění k titulu díla. Adresátem mohl být mnich (srv. C. W. Macleod, *The Preface*, str. 186) nebo kněz (srv. R. E. Heine, *Perfection*, str. 22–25). Charakteristiky adresáta, které lze ze spisu vyčíst, uvádí T. Böhm, *Theoria*, str. 30 n.

⁴⁶⁴ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,2 (*GNO VII/1,2,9*): ὑποθήκην εἰς τὸν τέλειον βίον.

⁴⁶⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,3 (*GNO VII/1,2,23–3,3*).

⁴⁶⁶ Srv. C. W. Macleod, *The Preface*, str. 186.

⁴⁶⁷ *De vit. Moys.* I,3 (*GNO VII/1,3,1n.*): πολλοὶ καὶ τῶν μεγάλων τε καὶ κατ' ἀρετὴν προεχόντων.

⁴⁶⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,5–7 (*GNO VII/1,3,6–4,15*). K Řehořovu pojetí ctnosti jako neohraničeného, stálého postupu srv. např. R. E. Heine, *Perfection*, str. 64–114.

⁴⁶⁹ K této argumentaci srv. T. Böhm, *Theoria*, str. 38–46.

⁴⁷⁰ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,5 (*GNO VII/1,3,15 n.*): ἀεὶ διὰ τῆς ἀρετῆς τρέχων οὐδέποτε τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος ἔληξε. Srv. také *Fp* 3,13.

⁴⁷¹ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,5 (*GNO VII/1,3,22 n.*): τοῦ κατ' ἀρετὴν δρόμου ἢ στάσις ἀρχὴ τοῦ κατὰ κακίαν γίνεται δρόμου.

spočívá v účasti na Bohu, a protože Bůh nemá mezí, nutně se také lidské poznání Boha a touha po něm rozpíná do nekonečna.

Toto krátké shrnutí svého pojetí dokonalosti uzavírá Řehoř několika paradoxními formulacemi, když například říká, že „jedinou hranicí ctnosti je neohrazenost.“⁴⁷² Nejnadějnějším kandidátem na pozici chybějící definice ctnosti je pak toto tvrzení: „Snad je totiž dokonalostí lidské přirozenosti být někým, kdo stále chce mít čím dál větší účast na morální kráse.“⁴⁷³

V předmluvě spisu tedy Řehoř ve stručnosti představuje hlavní rysy svého pojetí dokonalé ctnosti. Je-li dokonalost vůbec možno definovat, pak Řehoř tuto definici nabízí již zde. Takto pojatá dokonalost – spočívající v neustálém růstu v dobru – je pro Řehořovo myšlení charakteristická a mezi badateli jí byla věnována velká pozornost.⁴⁷⁴ V souvislosti s výše zmíněnou citací z apoštola Pavla, na niž se Řehoř vícekrát odvolává, se pro ni vžil termín *epektasis*.⁴⁷⁵ Kapitoly této práce věnované Řehořovu pojetí dokonalosti jsou tak jistým luštěním hádanky, jejíž řešení je již známo. Spíše než najít řešení bude naším úkolem ukázat, jaká je to vlastně hádanka: z různých stran položit otázku, na kterou Řehoř svým spisem odpovídá.⁴⁷⁶ Na Řehořově interpretaci různých životů budeme sledovat, jak Řehoř ke svému pojetí ctnosti dospěl, a budeme se ptát, do jaké míry jej při tom mohlo ovlivnit myšlení Filónovo.

Jedním ze způsobů, jak lze spisu *De vita Moysis* porozumět, je chápat vyprávění o Mojžíšovi a jeho interpretaci – tedy prakticky celý tento spis – jako pouhou ilustraci Řehořova pojetí dokonalosti. Autor sám však tvrdí, že dokonalost je možno ukázat jedině interpretací biblických vyprávění a že je možno jí dosáhnout právě napodobováním takto pochopených vzorových postav. Budeme tedy také sledovat Řehořovu práci s biblickým textem a pokusíme se pochopit, co může tento postup přinést navíc, v jakém smyslu může teprve on ukázat, co je to dokonalá ctnost.

⁴⁷² Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,8 (*GNO* VII/1,4,18): τῆς δὲ ἀρετῆς εἷς ὅρος ἐστὶ τὸ ἀόριστον.

⁴⁷³ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,10 (*GNO* VII/1,5,2–4): τάχα γὰρ τὸ οὕτως ἔχειν, ὡς αἰεὶ ἐθέλειν ἐν τῷ καλῷ τὸ πλεόν ἔχειν, ἢ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης ἐστὶ.

⁴⁷⁴ K Řehořovu pojetí ctnosti, zejména ve spise *De vita Moysis*, srv. např. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, str. 309–326; R. E. Heine, *Perfection*, str. 63–114; L. F. Mateo-Seco, *Epektasis*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, vyd. L. F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leiden – Boston 2010, str. 263–268; L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy* (ke spisu *Mojžíšův život* zejm. str. 197–216); C. W. Macleod, *The Preface*; E. Ferguson, *Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis*, in: *StPatr* 14, 1976, str. 307–314.

⁴⁷⁵ Jedná se o řecké slovo ἐπέκτασις odvozené od slovesa ἐπεκτείνω („napřahovat se“, „upínat se“), které Řehoř přebírá z verše *Fp* 3,13 (srv. *De vit. Moys.* I,5; II,225 / *GNO* VII/1,3,15 n.; 112,19 n.). Podstatné jméno ἐπέκτασις se sice v celém Řehořově díle objevuje jen jednou (srv. *In Cant. cant.* 6 / *GNO* VI,174,15), nejpozději v šestém století však začalo být pro označení této Řehořovy koncepce užíváno, srv. P. M. Blowers, *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of “Perpetual Progress”*, in: *VChr* 46, 1992, str. 151–171 (k užití slova ἐπέκτασις Maximem Vyznavačem jako termínu pro neustálý postup srv. str. 154).

⁴⁷⁶ K tomuto postupu srv. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, str. 375–384.

4.1.2 Napodobování

Když Řehoř v prologu spisu *De vita Moysis* zmiňuje dopis svého mladšího přítele a otázku po ctnosti, na kterou svým dílem reaguje, ihned dodává, že záměrem tazatele nepochybně bylo přenést milost, odhalenou pojednáním, do vlastního života. Je možné, že v dopise samotném o přenášení do života řeč ve skutečnosti nebyla,⁴⁷⁷ ale pro Řehoře je bezprostřední vztah mezi výměrem ctnosti a ctnostným jednáním velmi důležitý.

Uskutečnit ctnost ve vlastním životě může člověk tak, že bude následovat příklad věhlasných osob minulosti. Samo Písmo nás přece na životy dobrých lidí upozorňuje, jak Řehoř dokládá slovy proroka Izajáše: „pohleďte na svého otce Abraháma a na Sáru, svou rodičku“.⁴⁷⁸ Řehoř následně rozšiřuje platnost tohoto výroku z Abraháma a Sary obecně na ty, kteří jsou známi dobrým životem⁴⁷⁹ a byli nám postaveni božským hlasem před oči jako příklady ctnosti.⁴⁸⁰ Je přece nápadné, s jakou podrobností jsou v Písmu vylíčeny životy ctnostných mužů a žen. Taková vyprávění mají podle Řehoře posloužit k tomu, aby biblické postavy mohly být napodobovány.⁴⁸¹

Prvním krokem napodobování je pozorovat životy dobrých lidí. Aby Řehoř vysvětlil roli dobrého vzoru v životě člověka, který usiluje o ctnost, přirovnává ctnostného člověka k majáku: tak jako oheň zažehnutý na výšině je orientačním bodem pro loď, může i vzor dobrého člověka dovést do přístavu ctnosti⁴⁸² lidi, jejichž myšlení postrádá kormidelníka,⁴⁸³ a oni proto bloudí mimo ctnost, v moři života, kde na ně dorážejí vlny vášní. Aby nám však ctnostný člověk mohl takto pomoci, musíme na něj hledět a podle jeho vzoru změnit směr vlastní životní pouti.⁴⁸⁴

Myšlenka napodobování je pro kappadockého otce velmi důležitá, což vychází již z jeho antropologie.⁴⁸⁵ Jejím základem je totiž biblické učení o tom, že člověk byl

⁴⁷⁷ A užitá formulace tomu nasvědčuje, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,3 (*GNO VII/1,2,19–23*): ἐπεζήτησας, ὃ φίλη κεφαλή, τύπω ὑπογραφήναι σοι παρ' ἡμῶν τις ὁ τέλειός ἐστι βίος, δηλαδή πρὸς τοῦτο βλέπων ὡς εἶπερ εὐρεθεῖη τὸ σπουδαζόμενον, μετενεγκεῖν εἰς τὸν ἴδιον βίον τὴν ὑπὸ τοῦ λόγου μνησθεῖσάν σοι χάριν. („Žádal jsi, můj milý, abychom ti v obryse načrtli dokonalý život. A to zjevně proto, abys – bude-li hledané skutečně nalezeno – k tomu přihlížel a milost, která ti byla odhalena naším pojednáním, přenesl do vlastního života.“)

⁴⁷⁸ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,11 (*GNO VII/1,5,7–8*): ἐμβλέψατε εἰς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ὑμῶν καὶ εἰς Σάρραν τὴν ὠδίνουσαν ὑμᾶς. Jde o citaci *Iz 51,2*.

⁴⁷⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,13 (*GNO VII/1,5,24 n.*).

⁴⁸⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,12 (*GNO VII/1,5,20*). Roli takových morálních autorit sehrávaly v prvotní církvi především starozákonní postavy, které byly teprve později nahrazeny křesťanskými svatými. Srv. J. Daniélou, *Moïse exemple et figure*, str. 267 n.

⁴⁸¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,13 (*GNO VII/1,6,5–8*).

⁴⁸² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,13 (*GNO VII/1,5,24–6,4*).

⁴⁸³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,11 (*GNO VII/1,5,13 n.*): τοὺς ἀκυβερνήτω τῇ διανοίᾳ κατὰ τὴν τοῦ βίου θάλασσαν πλανωμένους.

⁴⁸⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,11 (*GNO VII/1,5,10–13*).

⁴⁸⁵ K Řehořovu pojetí napodobování srv. např. L. F. Mateo-Seco, *Imitation (Μίμησης)*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, vyd. L. F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leiden – Boston 2010, str. 502–505.

stvořen jako obraz Boží.⁴⁸⁶ Proto v sobě každý člověk již od počátku nese jistou podobnost s Bohem. Ta je však pouze zárodečná a záleží na každém jednotlivci, zda a jakým způsobem ji bude svými svobodnými rozhodnutími rozvíjet. Z toho důvodu se z napodobování – zde ovšem napodobování Boha – stává důležitý morální úkol.⁴⁸⁷ Řehoř dokonce neváhá říci, že v napodobování božské přirozenosti spočívá křesťanství.⁴⁸⁸

Boží obraz v člověku má dynamickou povahu: člověk nápodobou Boží jednak vždycky už je, jednak se jí teprve má stát. Vzhledem k Řehořovu pojetí člověka jako neustále se měnícího a existujícího jen díky této proměně⁴⁸⁹ by bylo přesněji říct, že člověk (je-li ctnostný) je tímto stáváním se Boží nápodobou. Stávání se Božím obrazem, a tedy i být člověkem znamená časové, v proměnlivosti existující připodobňování se nečasovému a neproměnlivému božskému vzoru.

Podle Řehoře je ovšem velmi důležitou podmínkou napodobování, aby mezi napodobitelem a jeho vzorem existovala již předem nějaká podobnost nebo příbuznost. Řehoř na to upozorňuje i v souvislosti s napodobováním Boha, a to navzdory radikální odlišnosti mezi lidským a božským bytím, která je pro kappadockého otce velmi důležitá a v jistém ohledu nepřekonatelná.⁴⁹⁰ Byl-li člověk stvořen k obrazu Božím (jak se to dozvídáme z Písma),⁴⁹¹ znamená to, že se Bohu již od okamžiku stvoření do jisté míry podobá. V Řehořově spise *Katechetická řeč (Oratio catechetica)* je to vysvětleno tak, že lidé mají ve své přirozenosti cosi sourodého (συγγενές) s Bohem, totiž jakési zárodky dober, která pozorujeme u Boha (například života, rozumu, moudrosti nebo nesmrtelnosti).⁴⁹² Člověk může naplňovat své základní určení, tedy být Božím obrazem, jen díky tomu, že v sobě tyto zárodky má a může je svobodně rozvíjet.⁴⁹³

Také v případě napodobování ctnostného člověka je nutné, aby zvolený vzor byl již předem v nějakém ohledu podobný tomu, kdo jej má napodobovat. Jinak by napodobování nebylo vůbec možné. V potřebě podobnosti nebo příbuznosti mezi vzorem a následovníkem vidí Řehoř také důvod, proč Izajáš ve výše citovaném výroku mluví jak o Abrahámovi, tak o Sáře. Vysvětluje to takto:

⁴⁸⁶ Srv. *Gn* 1,26; u Řehoře pak např. *De hom. opif.*, PG 44, 136c–d; *Or. cat.* 5 (GNO III/4, 18,5–11).

⁴⁸⁷ Srv. H. Merki, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΟΥ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952, str. 124 nn.

⁴⁸⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De prof. Christ.* (GNO VIII/1,136,7–8). Srv. také D. L. Balás, *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfection according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma 1966, str. 151.

⁴⁸⁹ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 8 (GNO III/4, 35, 16–23).

⁴⁹⁰ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *Contra Eun.* II,69 (GNO I,246,14–16).

⁴⁹¹ Srv. *Gn* 1,26 n.

⁴⁹² Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 5 (GNO III/4,15–19).

⁴⁹³ Řehořovým pojetím napodobování Boha v *Katechetické řeči* jsem se zabývala v článku *Napodobování příbuzného. Vykoupení a nový život podle Katechetické řeči Řehoře z Nyssy*, in: *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 26, 2015, str. 25–34, zejm. str. 28–30.

„Lidská přirozenost se totiž dělí na ženskou a mužskou a obě stejně mají svobodu zvolit si jak ctnost, tak špatnost. Proto každou z těchto skupin Boží hlas již předem poučil o vhodném příkladu ctnosti, aby obě hleděly k tomu, co je s nimi sourodé (συγγενές) – totiž k Abrahámovi muži, k Sáře ta druhá skupina – a díky sobě vlastním vzorům se zaměřily k ctnostnému životu.“⁴⁹⁴

Řehoř je tedy přesvědčen, že má-li někdo být vzorem, musí být v určité míře příbuzný nebo podobný tomu, kdo jej má napodobovat.⁴⁹⁵ Člověk může být tedy pro lidi vzorem ještě v jiném smyslu, než je jím Bůh, neboť je svým následovníkům podobný i v tom, co je vlastní jen lidem.

4.1.3 Struktura spisu

V jeho centru Řehořova spisu nestojí žádná jedinečná událost ani starozákonní kniha, nýbrž osoba izraelského zákonodárce, která nám má sloužit jako vzor. Řehoř nejprve převypráví biblický příběh o Mojžíšovi, aniž by jej podrobněji komentoval. Toto převyprávění, zvané ιστορία, tvoří (spolu s úvodem) první část spisu a Mojžíšův životní příběh je v něm přiblížen způsobem, který jednak připomíná židovskou *haggadu*,⁴⁹⁶ jednak se nejvíce podobá Filónovu spisu *De vita Moysis*, zejména jeho biografickým částem (tedy především první knize). Řehoř vypráví všechny Mojžíšovy pamětihodné činy. Drží se při tom podání *Pentateuchu* nebo je překračuje jen mírně, a to zejména chce-li zdůraznit zázračnost některých událostí⁴⁹⁷ nebo představit Mojžíše v poněkud lepším světle, než tak činí Písmo samo.⁴⁹⁸

Teprve ve druhé části spisu začíná Řehoř všechno, co předtím pouze vyprávěl, také interpretovat. Tato takzvaná θεωρία (která je výrazně delší než ιστορία) má za cíl objasnit duchovní smysl Mojžíšova života. Hlavní osu výkladu, ke které se Řehoř vždy znovu vrací, tvoří tedy opět vyprávění o osudech židovského zákonodárce. Čtenář je také často vyzýván k tomu, aby hleděl na Mojžíše a na události jeho života.⁴⁹⁹ Navíc je mu opakovaně připomínáno, že toho, čeho dosáhl Mojžíš, může dosáhnout každý, kdo

⁴⁹⁴ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,12 (*GNO VII/1,5,16–24*): ἐπειδὴ γὰρ πρὸς τὸ θῆλύ τε καὶ ἄρρεν ἡ ἀνθρωπίνη μεμέρισται φύσις καὶ ἀμφοτέροις ἐπίσης κατ' ἐξουσίαν ἢ πρὸς ἀρετὴν τε καὶ κακίαν αἵρεσις πρόκειται, διὰ τοῦτο ἐκατέρῳ τμήματι τὸ κατάλληλον τῆς ἀρετῆς ὑπόδειγμα παρὰ τῆς θείας προεδιδάχθη φωνῆς, ἵνα πρὸς τὸ συγγενές ἐκάτεροι βλέποντες πρὸς μὲν τὸν Ἀβραάμ οἱ ἄνδρες, πρὸς δὲ τὴν Σάρραν τὸ ἕτερον μέρος, ἀμφοτέροι διὰ τῶν οἰκείων ὑποδειγμάτων πρὸς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον εὐθύνοντο.

⁴⁹⁵ Řehoř také říká, že lidé jsou nasměrováni k dobru „příbuznými vzory“ (διὰ τῶν οἰκείων ὑποδειγμάτων). Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,12 (*GNO VII/1,5,21–23*).

⁴⁹⁶ Srv. J. Daniélou, *Moïse exemple et figure*, str. 273 n.

⁴⁹⁷ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,20 / (*GNO VII/1,9,8–10*).

⁴⁹⁸ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,18 n. (*GNO VII/1,8,7–13*). Jean Daniélou vidí charakteristické rysy Řehořovy ιστορία v důrazu na zázraky, odmítání jejich přirozeného vysvětlení a ve snaze vysvětlit problematické momenty biblického vyprávění, např. krádež egyptského zlata. Srv. J. Daniélou, *Moïse exemple et figure*, str. 273 n.; též, *Introduction*, in: *La vie de Moïse*, SC 1^{bis}, str. 18 n.

⁴⁹⁹ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,153 (*GNO VII/1,82,18–20*).

bude jednat stejným způsobem.⁵⁰⁰ Po převyprávění dílčích epizod Mojžíšova života a vyložení jejich vyššího smyslu se k nim Řehoř opakovaně vrací, shrnuje je a rekapituluje.⁵⁰¹ I v rámci těchto shrnutí připomíná biblické události spíše v jejich základním, literárním smyslu, než v jejich smyslu vyšším: čtenář má samozřejmě uvažovat o vyšším smyslu, který se týká ctnosti, tento smysl má však vidět přímo v biblických událostech. Z toho všeho je patrné, že Řehořovi neslouží příhody z Mojžíšova života jen jako východisko interpretace, nýbrž je pro něj velmi důležité, aby měl čtenář Mojžíše a jeho činy neustále před očima.

4.2 Mojžíš

Není nic překvapivého na tom, že Mojžíš, nejvýznamnější postava židovství, stojí v centru myšlení Filóna Alexandrijského. Jinak je tomu ovšem v případě Řehoře: u tohoto křesťanského autora čtvrtého století bychom spíše očekávali, že postava židovského zákonodárce bude výrazně upozaděna. Mojžíš už pro křesťany není nejvýznamnějším prorokem a smlouva, kterou s Bohem uzavřel, byla nahrazena jinou. Přesto Řehoř věnuje jedno ze svých vrcholných děl podrobnému vyličení Mojžíšova života a představuje jej jako vzor dokonalosti.

Nyní se tedy podíváme na to, co Mojžíš pro Řehoře znamená. Budeme při tom vycházet především z Řehořova spisu *De vita Moysis*. Ve snaze vystihnout, které rysy židovského zákonodárce považoval Řehoř za nejtypičtější a nejdůležitější, připomeneme také pojetí Mojžíše v Řehořových *Homiliích na Píseň písní*. V tomto spise připomíná Řehoř na několika místech postavu židovského zákonodárce, aby na něm ilustroval některé charakteristiky dokonalé nevěsty, jinými slovy aby ukázal, co to znamená mít správný vztah k Bohu. Díky tomu, že se zde Řehoř Mojžíšem nezabývá podrobně, nýbrž vyzdvihne pouze několik zvlášť charakteristických momentů, můžeme dobře vidět, které rysy Mojžíše pro něj byly zásadní.⁵⁰²

Vyprávět Mojžíšův život a ukazovat na něm lidskou dokonalost má pro Řehoře nespornou výhodu v tom, že může navázat na starší vzory. Jeho spis *Mojžíšův život* je zjevně jistou reakcí na dílo Filónovo, zároveň však reakcí velmi svébytnou: i tam, kde se Řehořovy výroky o Mojžíšovi v podstatě shodují s těmi Filónovými, mají u Řehoře odlišný, někdy až protikladný význam.

⁵⁰⁰ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,26; 112 (*GNO* VII/1,41,2–10; 67,9–12).

⁵⁰¹ Výčet takových míst nabízí R. E. Heine, *Perfection*, str. 101.

⁵⁰² Pojetím Mojžíše v Řehořových *Homiliích na Píseň písní* jsem se zabývala v článku „Nevěsta Mojžíš“. *Role izraelského zákonodárce v Homiliích na Píseň písní Řehoře z Nyssy*, in: *Patristická a stredoveká recepcia Šalamúna. Kazateľ – Príslovia – Pieseň písní*, vyd. M. Lichner, Olomouc 2017, str. 153–174. V následujícím textu, pokud jde o pojetí Mojžíše v *Homiliích na Píseň písní*, shrnuji závěry, k nimž jsem dospěla v tomto článku.

4.2.1 Člověk charakterizovaný příběhem

Základním rysem, který Řehoř v biblickém obrazu Mojžíše vyzdvihuje, je skutečnost, že je zde podrobně vyprávěn jeho životní příběh. V úvodu Řehořova spisu *De vita Moysis* přichází Mojžíš na scénu jako jeden z lidí, jejichž životy jsou v Písmu vyprávěny tak podrobně právě proto, aby vzpomínka na ně mohla jejich následovníkům posloužit jako světlo, které je přivede do přístavu ctnosti.

Můžeme to vidět i v Řehořově spise *Výklad k nadpiskům Žalmů*, kde Řehoř nad nadpisem žalmu 89 (podle *Septuaginty*), „modlitba Mojžíše, muže Božího“,⁵⁰³ uvažuje o tom, kdo byl Mojžíš a proč je připomenut právě zde. Aby jej charakterizoval, ve stručnosti vypráví, co všechno Mojžíš v životě vykonal nebo co ho potkalo – od odmítnutí královské důstojnosti po jeho smrt.⁵⁰⁴ Popsat, kým Mojžíš byl, zde pro Řehoře znamená vyprávět jeho život.

Podobně je tomu také v jiném Řehořově díle, o jehož souvislosti se spisem *De vita Moysis* byla již řeč, totiž v *Homiliích na Píseň písní*. Je-li v tomto spise zmíněn Mojžíš, jsou vzpomenuty především události jeho života. Svou roli hraje také skutečnost, že jich bylo více, případně též jejich pořadí.⁵⁰⁵ Nejvýrazněji je to vidět ve dvanácté homilii, při interpretaci několika slov z *Písně písní*, která podle Řehořova porozumění septuagintnímu textu popisují, jak ženich přešel kolem nevěsty a její duše vyšla v jeho slově.⁵⁰⁶ Řehoř zde nevěstu vycházející za Ženichem přirovnává k Mojžíšovi nejen v okamžiku, kdy viděl Boží záda,⁵⁰⁷ ale k Mojžíšovi v průběhu celého jeho života, neboť všechny jeho činy chápe jako takové vycházení za Božím Slovem. Do kázání na knihu *Píseň písní* vkládá tedy výčet Mojžíšových skutků. Z toho je opět vidět, že pro Řehoře k postavě židovského zákonodárce patří vyličení událostí jejího života, na nichž se ukazuje Mojžíšův charakter.

4.2.2 Dokonalý člověk

Podobně jako u Filóna, který Mojžíše považuje za nejdokonalejšího z lidí,⁵⁰⁸ je také u Řehoře významným rysem této starozákonní postavy její dokonalost. Izraelský zákonodárce je pro oba autory příkladem dokonalého člověka, který je vzorem pro ostatní lidi a jehož napodobením je možno dosáhnout ctnosti. Podle Filóna učinil Mojžíš sám sebe a svůj život vzorem těm, kdo jej chtějí napodobovat.⁵⁰⁹ Následně Filón upřesňuje:

⁵⁰³ Ž 89 (90),1; srv. Řehoř z Nyssy, *In inscr. Ps.* 1,7,51 (*GNO* V,43,21 n.).

⁵⁰⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *In inscr. Ps.* 1,7,51–56 (*GNO* V,43,23–45,4).

⁵⁰⁵ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant.* 11 (*GNO* VI,322 n.).

⁵⁰⁶ Srv. *Pís* 5,6 a Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant.* 12 (*GNO* VI,353).

⁵⁰⁷ Srv. *Ex* 33,23.

⁵⁰⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,1.

⁵⁰⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,158.

„Blažení, kteří vtiskli tento tvar (τύπων) vlastním duším nebo pojali touhu jej vtisknout. Necht' totiž myšlení – v ideálním případě – nese dokonalou podobu ctnosti. A ne-li, tedy alespoň nezlomnou touhu tuto podobu získat.“⁵¹⁰

Také podle Řehoře se na Mojžíšově životě ukazuje dokonalost a napodobováním Mojžíšova příkladu je možno této dokonalosti dosáhnout. Řehoř to shrnuje v závěru svého spisu:

„Hledali jsme tedy, co je dokonalost ctnostného způsobu života, a prostřednictvím výkladu jsme dokonalost našli. Proto nadešel čas, vzácný muži, abys vzhlížel k tomuto příkladu a to, co jsme se dozvěděli, když jsme zkoumali, jak nás vyprávění může vznešeným způsobem vést vzhůru, přenášel do vlastního života. Tak budeš poznán Bohem a staneš se jeho přítelem.“⁵¹¹

Řehoř i Filón se tedy shodují na tom, že napodobováním Mojžíšova vzoru mohou čtenáři dosáhnout ctnostného života. Ovšem pokud jde o konkrétní představu, co znamená Mojžíšova dokonalost a jak se projevuje, názory obou autorů jsou odlišné, ne-li dokonce protikladné.

Již jsme viděli, že podle Filóna je Mojžíš vzorem dokonalosti právě díky svému výjimečnému postavení, a to jak ve vztahu k Bohu, tak ve vztahu k lidem. Mojžíšovi se dostalo podílu na Boží vládě nad světem a byl „uznán za hodna stejného titulu“ jako Bůh.⁵¹² Na hoře Sinaj se mu dostalo jedinečného poznání, které je základem jeho vztahu k ostatním lidem, zejména jeho úradů. Jako král je Mojžíš sám vzorem pro ostatní lidi, neboť vládcové se, jak vysvětluje Filón, vždy stávají vzorem a mají v tomto ohledu velký vliv na své poddané: ať už je vládce dobrý nebo špatný, bývají takoví i jeho poddaní.⁵¹³ Také další Mojžíšovy úřady předpokládají, že je nadřazený ostatním lidem: Mojžíš je zákonodárce, který jako jediný má právo vydávat zákony, kněz, který je prostředníkem mezi lidmi a Bohem, a prorok, kterému se dostává poznání nedostupného lidskému myšlení.

Oproti tomu pro Řehoře je Mojžíš vzorem dokonalosti právě proto, že je lidem podobný. Je stejného rodu jako ti, kteří se mají řídit jeho příkladem. Mojžíš ani jiné

⁵¹⁰ Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,159: εὐδαίμονες δ' ὅσοι τὸν τύπον ταῖς ἑαυτῶν ψυχαῖς ἐναπεμάξαντο ἢ ἐσπούδασαν ἐναπομάξασθαι φερέτω γὰρ ἡ διάνοια μάλιστα μὲν τὸ εἶδος τέλειον ἀρετῆς, εἰ δὲ μή, τὸν γοῦν ὑπὲρ τοῦ κτήσασθαι τὸ εἶδος ἀνευδοίαστον πόθον.

⁵¹¹ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,320 (*GNO* VII/1,144,15–20): Ἐπεὶ οὖν τοῦτο παρ' ἡμῶν τὸ ζητούμενον ἦν, τί τὸ τέλειον τῆς ἐναρέτου πολιτείας ἐστίν, εὐρέθη δὲ διὰ τῶν εἰρημένων τὸ τέλειον, ὧρα σοι, ὦ γενναῖε, πρὸς τὸ ὑπόδειγμα βλέπειν καὶ τὰ δι' ὑψηλοτέρας ἀναγωγῆς θεωρηθέντα περὶ τῶν ἱστορικῶς εἰρημένων ἐπὶ τὸν ἴδιον μεταφέροντα βίον γνωσθῆναι τε ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ φίλον γενέσθαι αὐτῶ. Také v jiných svých dílech popisuje Řehoř Mojžíše jako vzor dokonalosti. Srv. např. *De an. et res.* (*GNO* III/3,36,9–17), kde je Mojžíš uveden jako příklad člověka, který překonal hněv i žádostivost.

⁵¹² Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,158.

⁵¹³ Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,160 n.

starozákonní postavy nejsou pochopitelně vzorem ve stejném smyslu jako Bůh: člověk byl stvořen jako obraz Boží, nikoli jako obraz jiných lidí. Jedná se však o vzory, které jsou člověku skutečně příbuzné a podobají se mu i v tom, v čem se od něj Bůh liší: tak jako on jsou stvořené, proměnlivé a v čase existující bytosti. Mojžíš tedy není absolutní ctnost – takovou ctností je podle Řehoře Bůh sám.⁵¹⁴ Je však tím, na kom se ukazuje, „co u lidí znamená dokonalý život“ (τὸν τέλειον ὡς ἐν ἀνθρώποις βίον).⁵¹⁵

S tím souvisí další důležitý rozdíl mezi Filónovým a Řehořovým pojetím Mojžíše: vztah mezi ctností a změnou. Podle Filóna souvisí Mojžíšova dokonalost s tím, že židovský zákonodárce byl v nejvyšší možné míře podobný Bohu: obdržel dobra přímo od Boha, aniž by se musel namáhat, a získal dokonalou moudrost, aniž by se musel učit.⁵¹⁶ Židovský exegeta přitom líčí tuto podobnost jako hotovou, již uskutečňovou. Navíc zdůrazňuje, že Mojžíš je ve ctnosti stabilní, stálý, tak jako je stálý Bůh.⁵¹⁷ Oproti tomu podle Řehoře spočívá Mojžíšova dokonalost právě v jeho morální proměně, v neustálém pokračování na cestě k dobru. Řehořův Mojžíš je především člověk a jako takový je proměnlivý. Je-li tedy dokonale ctnostný, pak jedině tou dokonalostí, která je vlastní proměnlivé bytosti: stálým růstem v dobru.

Je sice pravda, že také Řehoř přisuzuje izraelskému zákonodárci jistý druh stálosti. Vysvětluje tak Boží pokyn Mojžíšovi, který zněl: „postav se na skálu“.⁵¹⁸ Řehoř ovšem i tento výrok zasazuje do své představy o člověku, který je neustále se proměňující a tím nebo oním směrem se vyvíjející bytostí: Mojžíšova stabilita je stabilitou tohoto pohybu, stabilitou v dobru, a tedy ještě rychlejším pohybem.⁵¹⁹ Nejen lidská existence, ale ani lidská dokonalost nespočívá tedy podle Řehoře v ničem jiném než v pohybu.

Jak je na uvedených odlišnostech dobře vidět, rozdílný je u obou autorů především ontologický status Mojžíše. Zatímco pro Filóna je Mojžíš postavou sice ne božskou, ale přece jen v mnoha ohledech velmi blízkou Bohu, zejména ve srovnání s ostatními lidmi,⁵²⁰ pro Řehoře je na Mojžíšovi důležité právě to, že je člověkem.

Pochopitelně ani podle Řehoře není Mojžíš toliko jedním z lidí v izraelské pospolitosti, nýbrž má v tomto lidu vůdčí postavení. Tato charakteristika Mojžíše je ostatně velmi silně přítomná i v *Pentateuchu*. Na základě biblické zprávy popisuje také Řehoř Mojžíše jako toho, kdo jediný měl sílu vystoupit na horu Sinaj, zatímco ostatní zůstali na úpatí, a kdo následně lidu předal Bohem zjevené nauky.⁵²¹ I v tomto ohledu

⁵¹⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,7 (*GNO VII/1,4,10–12*).

⁵¹⁵ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,15 (*GNO VII/1,7,2 n.*).

⁵¹⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *Leg. alleg.* III,135 a Filónův popis Mojžíšova učení v *De vit. Moys.* I,20–24; srv. také E. R. Goodenough, *By Light, Light*, str. 199 n.

⁵¹⁷ Srv. např. Filón Alexandrijský, *De gig.* 47–49; *De sacr.* 9 n.

⁵¹⁸ Srv. *Ex* 33,21.

⁵¹⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,243 n.

⁵²⁰ Srv. např. D. T. Runia, *God and Man*.

⁵²¹ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,158; 167 (*GNO VII/1,84,21–25*; 88,15–22).

jej však čtenář může napodobovat: Mojžíšova role je chápána především jako předobraz toho postavení, jaké by měli mít představení křesťanských obcí.⁵²²

4.2.3 Tři teofanie

Ačkoli Mojžíš není pro Řehoře ani postavou s božskými rysy, ani nejdokonalejším ze všech lidí, přesto je jeho životní příběh nezaměnitelný s ostatními už kvůli některým událostem, které podle Písma potkaly právě jeho. Důležitým rysem jeho života – významným i pro křesťanské autory – bylo, že se mu zjevil Bůh a rozmlouval s ním, a to dokonce opakovaně. Poprvé došlo podle vyprávění Písma k něčemu takovému v době, kdy Mojžíš utekl z Egypta a přebýval v Midjánské zemi,⁵²³ stal se zetěm midjánského kněze Jitra a pastýřem jeho ovcí.⁵²⁴ Tehdy se mu zjevil Bůh v hořícím keři, oznámil mu své jméno a pověřil ho úkolem vyvést izraelský lid z Egypta.⁵²⁵ Podruhé se Bůh zjevil Mojžíšovi na hoře Sinaj, kam izraelský lid doputoval při cestě z Egypta do zaslíbené země. Zde Bůh s Izraelci uzavřel smlouvu a předal jim Desatero přikázání a řadu dalších pokynů.⁵²⁶ Na rozdíl od poměrně krátké epizody s hořícím keřem je vyprávění o Božím zjevení na hoře Sinaj velmi rozsáhlé⁵²⁷ a jeho členění není zcela zřetelné. Kromě toho vstupuje Bůh aktivně do děje také v jiných okamžicích Mojžíšova života, jako je například přechod Rudého moře nebo zastávky Izraele během putování pouští.⁵²⁸

Na základě *Pentateuchu* lze tedy mluvit o tom, že Bůh se Mojžíšovi ukázal, a to vícekrát a vícerym způsobem. Není však snadné přesně určit, kolikrát se tak stalo. Řehoř ve spise *De vita Moysis* popisuje tři teofanie: v hořícím keři, v sinajské temnotě a konečně ve skalní sluji.⁵²⁹ Do jaké míry má popis právě těchto teofanií biblické základy? Nejprve je třeba zmínit, že Řehoř sám není v rozlišení tří teofanií důsledný. Také v *Homiliích na Píseň písní* mluví totiž o třech Mojžíšových teofaniích, jsou však jiné, než které líčí ve spise *De vita Moysis*. Postupné poznávání Boha je v *Homiliích* popsáno jako úbytek světla a tomu odpovídá také povaha teofanií: Bůh se podle Řehoře jak Mojžíšovi, tak nevěstě zjevuje nejprve ve světle,⁵³⁰ následně v oblaku a nakonec

⁵²² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,160 n. (*GNO* VII/1,85,16–86,10).

⁵²³ Srv. *Ex* 2,15.

⁵²⁴ Srv. *Ex* 2,16–22.

⁵²⁵ Srv. *Ex* 3,1–4,17.

⁵²⁶ Srv. *Ex* 19–40.

⁵²⁷ O odchodu z hory Sinaj se mluví až v *Dt* 10,12, celou knihu *Leviticus* lze tedy chápat jako součást sinajského zjevení (srv. také *Lv* 25,1; 26,46; 27,34).

⁵²⁸ Srv. *Ex* 14,15–31; 15,22–17,16.

⁵²⁹ Srv. *Ex* 3,1–4,17; 19,3–31,18; 33,12–28.

⁵³⁰ Zjevením ve světle je zřejmě míněna teofanie v hořícím keři (srv. *Ex* 3,1–4,17), odkaz na *Ex* 19,3, který nacházíme v poznámkovém aparátu ke *GNO* VI,322,9 n., je tedy zřejmě nesprávný. Srv. k tomu F. Dünzl, *Gregor von Nyssa's Homilien*, str. 371–381, zde str. 380, pozn. 3.

v temnotě.⁵³¹ Na výběr a popis teofanií má tedy kromě symbolického čísla tři vliv také kontext spisu, ve kterém se na ně Řehoř odvolává.

Jak bylo řečeno, v díle *De vita Moysis* mluví Řehoř o teofanii v hořícím keři, v sinajské temnotě a konečně ve skalní sluji.⁵³² Tyto tři události tvoří také jakousi páteř duchovního výkladu Mojžíšova života. Mojžíš nejprve pozná, že jedině Bůh má skutečnou existenci, posléze je mu zjevena Boží nepoznatelnost a nakonec pochopí, že růst poznání Boha nemůže být nikdy ukončen.⁵³³ V rozlišení těchto teofanií se Řehoř mohl do jisté míry inspirovat Filónem, který si všech těchto událostí také všímá. Zvlášť významná je pro Filóna sinajská teofanie, ale odvolává se také na Mojžíšovo setkání s Hospodinem v hořícím keři i na Boží odpověď, podle níž má Mojžíš vidět pouze Boží záda.⁵³⁴ Na rozdíl od Řehoře neskládá ale tyto události do vzestupné linie podle jejich chronologie a nechápe tedy třetí teofanii jako nějaké završení a překonání dvou předchozích. Spolu s Řehořem v ní vidí doklad Boží nepoznatelnosti, ta však nemá ve Filónově myšlení tak pozitivní roli jako u Řehoře, a není tedy chápána jako vrcholné zjevení.

Podívejme se nyní podrobněji na biblická východiska Řehořem popisovaných teofanií. První z nich odpovídá poměrně neproblematicky Božím zjevení Mojžíšovi v hořícím keři.⁵³⁵ Složitější je to s popisem druhé a třetí teofanie. Sinajské zjevení rozděluje totiž Řehoř na dvě události, přičemž překvapivý je především význam, který připisuje druhé z nich (tedy celkově třetí teofanii). Při interpretaci vyššího smyslu tohoto zjevení si Řehoř zvlášť detailně všímá krátké epizody, kdy Mojžíš žádá Boha, aby mu zjevil sám sebe,⁵³⁶ respektive (podle druhé formulace obsažené v *Exodu*) aby mu zjevil svou slávu,⁵³⁷ a Bůh na tuto žádost odpovídá.⁵³⁸

Můžeme si všimnout, že o této události, jejíž interpretace je jednou z klíčových pasáží druhé knihy Řehořova spisu, se v první knize (v *historia* neboli převyprávění Mojžíšova života) vůbec nemluví. Řehoř ostatně v rámci *theoria* výslovně popírá, že by tato událost, přesněji řečeno vidění Božích zad, které je její součástí, mělo literární smysl.⁵³⁹ Můžeme se tedy ptát: co je vůbec třetí teofanie? Omezuje se toto, podle Řehoře vrcholné Boží zjevení pouze na krátkou epizodu vidění Božích zad, kterou Řehoř ve svém převyprávění Mojžíšova příběhu ani nezmiňuje? Je na základě textu

⁵³¹ Srv. *Ex* 13,21; 20,21 a Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant.* 11 (*GNO* VI,323–325).

⁵³² Srv. *Ex* 3,1–4,17; 19,3–31,18; 33,12–28.

⁵³³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,19–26; 152–166; 219–255 (*GNO* VII/1,38,25–41,12; 82,4–88,12; 110,6–122,3). Řehořovou interpretací teofanií se budeme podrobněji zabývat v následujících kapitolách.

⁵³⁴ Všechny tři události zmiňuje Filón v *De mut. nom.* 7–11. Srv. také výše, kap. 2.5.2 Filón o Boží nepoznatelnosti.

⁵³⁵ Srv. *Ex* 3,1–4,17.

⁵³⁶ Srv. *Ex* 33,13 (podle *Septuaginty*).

⁵³⁷ Srv. *Ex* 33,18.

⁵³⁸ Srv. *Ex* 33,20–23.

⁵³⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,221 n. (*GNO* VII/1,110,24–111,17).

Pentateuchu nějaký důvod, proč považovat tuto událost nebo její širší kontext za samostatnou teofanii?

Při bližším zkoumání se ukazuje, že i třetí teofanie má biblické zakotvení. V sinajském zjevení, jak je líčeno ve vyprávění knihy *Exodus*, dochází totiž v jednu chvíli ke zlomu, neboť izraelský lid se v době Mojžíšova pobytu na Sinaji začne klanět zlatému býčkoví, čímž odpadne od smlouvy s Hospodinem.⁵⁴⁰ Mojžíš proto sestoupí z hory Sinaj a rozbije desky Zákona.⁵⁴¹ Následuje potrestání viníků, usmiřování Boha a obnova smlouvy, při níž Mojžíš vyrábí nové kamenné desky a znovu vystupuje na Sinaj.⁵⁴² Při druhém pobytu na hoře dochází ke zmíněnému vstupu Mojžíše do skály a vidění Božích „zad“: o této události se sice mluví již ve verších *Ex* 33,21–23, zde se však jedná pouze o předběžné pokyny, které Bůh dává Mojžíšovi. Samotné události Božího zjevení však, jak je patrné ze začátku Božího příslibu v *Ex* 33,19, odpovídá pasáž *Ex* 34,5–10, k níž dochází při Mojžíšově druhém výstupu na horu Sinaj.⁵⁴³ Boží zjevení popsané na začátku třicáté čtvrté kapitoly knihy *Exodus*⁵⁴⁴ je nejen obnovením smlouvy (která je následně také zopakována),⁵⁴⁵ ale i slavnostním zjevením, při němž Bůh opět vyslovuje své jméno.⁵⁴⁶ Považovat tuto událost za závěrečnou teofanii není tedy na základě biblického textu neoprávněné, překvapivá je spíše skutečnost, že si Řehoř z celého slavnostního líčení všímá právě jen předběžného popisu teofanie ve třiatřicáté kapitole knihy *Exodus*.⁵⁴⁷ To již zřetelně odpovídá Řehořovým vlastním preferencím, stejně jako skutečnost, že celá teofanie není líčena jen jako nouzové řešení, náprava situace způsobené proviněním Izraele, ale také jako vrcholné Boží zjevení. Tématu Boží reakce na lidskou hříšnost se ovšem Řehoř též věnuje: jako obraz nápravy hříšných lidí interpretuje jednak Mojžíšovo trestání lidu, jednak obnovení desek smlouvy (které chápe christologicky).

Jak jsme viděli, významnou součástí Řehořova pojetí Mojžíše je skutečnost, že se Mojžíšovi zjevil Bůh, a to opakovaně. V souladu se svým přáním chápat život Mojžíše, dokonalého člověka, jako neustálý růst a vzestup, je Řehoř přesvědčen, že také Boží zjevení byla čím dál dokonalejší a zasvěcovala Mojžíše do čím dál významnějších tajemství.⁵⁴⁸

⁵⁴⁰ Srv. *Ex* 32.

⁵⁴¹ Srv. *Ex* 32,15–19.

⁵⁴² Srv. *Ex* 33 n.

⁵⁴³ Srv. *Ex* 34,4.28.

⁵⁴⁴ Srv. *Ex* 34,5–10.

⁵⁴⁵ Srv. *Ex* 34,11–28.

⁵⁴⁶ Srv. *Ex* 33,19; 34,6 n.

⁵⁴⁷ Srv. *Ex* 33,21–23.

⁵⁴⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,255 (*GNO* VII/1,121,24–122,3).

4.3 Exegeze

Viděli jsme, že prvním krokem Řehořova postupu ve spise *De vita Moysis* je převyprávění celého Mojžíšova příběhu, a to způsobem nepříliš invenčním a neodchylujícím se nijak zvlášť od biblického podání.⁵⁴⁹ Následně Řehoř tento příběh vypráví znovu a celý jej interpretuje tak, aby svým čtenářům umožnil Mojžíšův život napodobit. Zároveň je Řehořovým cílem představit duchovně vyložený příběh jako jediný, co možná koherentní celek, který co nejpřesněji koresponduje s vyprávěním o Mojžíšovi a má podobné strukturní rysy. Těmto rysům Řehořovy exegeze se nyní budeme věnovat podrobněji.

4.3.1 Východisko: biografie

Ve spise *De vita Moysis* vypráví Řehoř Mojžíšův příběh, protože se domnívá, že díky němu mohou čtenáři pochopit, co je to dokonalá ctnost. O tom, že životopis může napomáhat morálnímu rozvoji čtenářů, byl Řehoř přesvědčen po většinu svého života – soudě alespoň podle různých biografií, které sepsal. Životopisné povahy je například kniha *Život Řehoře Thaumaturga* nebo biografie Řehořovy vlastní sestry zvaná *Život Makriny*.⁵⁵⁰ Řehoř v těchto dílech používá stejnou metaforu jako ve spise o Mojžíšovi, když prohlašuje, že dobrý člověk je jako maják, který ukazuje správný směr lodím na rozbouřeném moři.⁵⁵¹

Domněnka, že vyprávění o životě je nejlepší způsob, jak sdělovat etické zásady, není ovšem nijak samozřejmá. Do jaké míry je obtížné chápat biografii jako pojednání o ctnosti, si můžeme ukázat na jednom starším Řehořově spise. To nám následně pomůže pochopit Řehořovo pojetí ctnosti představené v pozdním díle *De vita Moysis* jako jistou možnost, jak docenit morální přínos biografie.

Řehoř je poměrně náročný, pokud jde o výběr látky, kterou je vhodné zařadit do biografie. Domnívá se totiž, zdaleka ne všechny okolnosti stojí při popisu dobrého člověka za zmínku. Není správné chválit někoho po způsobu pohanů tak, že budeme připomínat jeho otčinu, rod, z něhož pocházel, a podobné okolnosti, které o jeho skutečné velikosti vůbec nevypovídají. Naopak je potřeba se soustředit jen na to, co je eticky relevantní, a za takové lze označit pouze to, co je důsledkem svobodného rozhodování. Nic jiného nemá v životopise dobrého člověka místo, neboť to nevypovídá o tom, kým takový člověk doopravdy je. Ve svých starších biografiích Řehoř tímto argumentem vysvětluje, proč některé údaje o životech popisovaných osob zcela

⁵⁴⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,16–77 (*GNO* VII/1,7,4–33,10). Drobné odchylky od biblického podání pomáhají zdůraznit Mojžíšovu výjimečnost a zázračnost událostí v jeho životě. Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,18–19; 20 (*GNO* VII/1,8,7–13; 9,8–10).

⁵⁵⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vita Gregorii Thaumaturgi* (*GNO* X/1); *Vita sanctae Macrinae* (*GNO* VIII/1).

⁵⁵¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Bas. fr.* (*GNO* X/1,115,23–116,1); *De vit. Greg. Thaum.* 2 (*GNO* X/1,4,7–11); srv. k tomu *De vit. Moys.* I,11 (*GNO* VII/1,5,8–16).

opomínají.⁵⁵² Na okraj můžeme zmínit, že podobná myšlenka se nachází také ve Filónově spise *De Abrahamo*.⁵⁵³

Podle Řehoře máme o člověku vyprávět pouze to, co je relevantní z hlediska ctnosti, neboli – díváme-li se na to obráceně: každá složka životopisu, a tedy také všechno, co je v životě člověka podstatné, by se mělo týkat jeho ctnosti. Vycházíme-li z tohoto přesvědčení, klade se ovšem otázka, jakým způsobem je eticky relevantní to, co souvisí s lidskou časovostí, dynamikou lidského života a vývojem, kterým člověk v životě prochází.

Tato otázka je zároveň pro kappadockého otce velmi důležitá, neboť v Řehořově myšlení můžeme sledovat čím dál silnější přesvědčení, že proměnlivost je bytostnou charakteristikou lidí i celého stvořeného světa. Protože na samém počátku existence každé stvořené bytosti stojí její proměna z nebytí do bytí (jak Řehoř chápe akt stvoření), spočívá také celá další existence takové bytosti v neustálé změně.⁵⁵⁴ Také člověk se tedy v životě mění, a to nepřetržitě, nutně a podstatně – změna se netýká jen něčeho vnějšího, je to vždy také proměna v etickém smyslu, neustálé stávání se lepším, nebo horším.⁵⁵⁵

Na druhou stranu ani plynutí času, ani skutečnost, že se člověk v čase mění, nezávisí na lidském rozhodnutí. Zřejmě právě z tohoto důvodu se Řehoř alespoň v nějaké fázi svého života domníval, že čas není nijak relevantní z hlediska ctnosti. Výslovně to říká v jednom svém drobnějším spise, ve chvalořeči na staršího bratra Basila.

Oslavnou řeč *O bratru Basilovi (In Basilium fratrem)* pronesl Řehoř v Kaisareii pravděpodobně při některém z prvních výročí Basilovy smrti⁵⁵⁶ a snažil se v ní ukázat, že Basil si v ničem nezádá s biblickými postavami, které jsou tradičně uctívány. Tato řeč je drobným spiskem, a to jak rozsahem, tak významem.⁵⁵⁷ Z hlediska autorova pozdního díla *Mojžíšův život* je na ní však zajímavé to, že se tu v dosud nerozvinuté a

⁵⁵² Srv. Řehoř z Nyssy, *In Bas. fr.* (GNO X/1,131,20–132,10); *De vit. Greg. Thaum.* 4 n. (GNO X/1,4,24–6,18).

⁵⁵³ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 31. Filón zde komentuje verš *Gn* 6,9, v němž je jako Noemův „rodokmen“ (γενέσις) uvedeno, že to byl člověk spravedlivý a dokonalý ve své generaci. Podle Filóna to znamená, že moudrý nemá jiné příbuzné a jinou zemi než ctnost.

⁵⁵⁴ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 6; 8; 21.

⁵⁵⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,2–3 (GNO VII/1,33,21–34,14).

⁵⁵⁶ Jako datum Basilovy smrti se tradičně uvádí 1. leden roku 379, řeč mohla být pronesena o rok nebo dva později. Olivier Munnich uvádí datum 1. ledna 381, srv. O. Munnich, *La Bible dans l'élaboration d'un modèle de sainteté: l'exemple de l'Éloge de Basile*, in: *Grégoire de Nysse: La Bible dans la construction de son discours. Actes du Colloque de Paris*, 2007, vyd. M. Cassin – H. Grelier, Paris 2008, str. 191–212.

⁵⁵⁷ K tomuto spisu, zejména z jazykového a stylistického hlediska, srv. J. A. Stein, *Introduction; Commentary*, in: *Encomium of Saint Gregory, Bishop of Nyssa on His Brother Saint Basil, Archbishop of Cappadocian Caesarea*, Washington 1928, str. xvii–xcvi; 62–158.

nepropracované podobě objevuje několik myšlenek a postupů, které budou následně hrát důležitou roli ve spise o Mojžíšovi.

Výročí Basilovy smrti podle Řehoře právem patří do řady svátků, při nichž se vzpomíná na lidi, jako je Štěpán, Petr, Jakub, Jan nebo Pavel.⁵⁵⁸ Ve snaze ukázat, že jeho starší bratr si hodnotou svých činů v ničem nezadal s významnými biblickými postavami, srovnává Řehoř Basilovy činy s jednáním, o kterém se dočítáme v Písmu. Postupuje při tom způsobem, který je do jisté míry podobný tomu, s čím se setkáváme v Řehořově díle *De vita Moysis*: odhalování vyššího smyslu mu umožňuje srovnávat biblické události s jednáním jeho současníků. Zatímco však ve spise *De vita Moysis* je vyšší smysl spatřován v událostech Mojžíšova života, takže si čtenář může představit, že by jednal stejně, v oslavné řeči na bratra Basila je vyšší smysl přisuzován událostem života Basilova, takže se podobají tomu, o čem se dočteme v bibli. Například když se z knihy *Exodus* dozvídáme, že Mojžíše kojila vlastní matka a vychovávala dcera egyptského krále, vidí Řehoř ve vlastní matce církev a ve faraónově dceři pohanskou filosofii: Písmo nás tímto vyprávěním učí, říká Řehoř čtenáři spisu *De vita Moysis*, abychom se nechali vzdělat v pohanských naukách, ale přitom se neoddělovali od mléka církve. V oslavné řeči *In Basilium fratrem* pak vysvětluje, že Basil byl živen pohanskou moudrostí a zároveň sál z prsou církve, čímž se podobal Mojžíšovi, kojnému vlastní matkou a vychovávanému egyptskou královnou.⁵⁵⁹ Podobným způsobem spatřuje Řehoř podobnost také mezi dalšími Basilovými skutky a různými událostmi ze života Mojžíše a jiných biblických postav.

Řehoř však musí při svém opěvání staršího bratra čelit námitce, že nedávno zesnulého Basila naprosto nelze stavět na roveň významným postavám minulosti. Právě v této souvislosti Řehoř popírá, že by existovala jakákoli vazba mezi chronologií událostí, resp. jejich posloupností v čase, a velikostí lidí nebo velikostí ctnosti, které mohou lidé dosáhnout: čas, kdy se některá událost stala nebo kdy nějaký člověk žil, patří podle spisu *In Basilium fratrem* mezi okolnosti, které jsou z hlediska ctnosti nepodstatné. Proto s sebou skutečnost, že Basil žil výrazně později než všichni lidé připomínání v Písmu, nepřináší žádné umenšení, pokud jde o význam a hodnotu ctnosti, které může člověk dosáhnout.⁵⁶⁰ Vždyť také Mojžíš se narodil dlouho po Abrahámovi a Samuel zase po Mojžíšovi, aniž by to nějak předurčilo, jak ctnostnými se mohli stát. Řehoř vysvětluje, že za eticky relevantní můžeme považovat pouze to, co vychází ze svobodného rozhodnutí: „dobro totiž spočívá v rozhodování, nikoli v čase“.⁵⁶¹

Souvislost mezi časem a ctností popírá Řehoř nejenom v případě více lidí, kteří žili v různé historické době, ale také v případě jednoho člověka. Příkladem je pro něj apoštol Pavel, který byl z hlediska času až druhý v pořadí, a přece dosáhl nejvyšší meze

⁵⁵⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Bas. fr.* (GNO X/1,130,7–10) a F. Damgaard, *Recasting Moses*, str. 189 n.

⁵⁵⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,10–12 (GNO VII/1,36,7–37,7) a *In Bas. fr.* (GNO X/1,126,4–10).

⁵⁶⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Bas. fr.* (GNO X/1,111,1–4).

⁵⁶¹ Řehoř z Nyssy, *In Bas. fr.* (GNO X/1,111,3 n.): ἐν γὰρ προαιρέσει τὸ ἀγαθόν, οὐκ ἐν χρόνῳ.

pokroku: ihned poté, co mu z očí spadly šupiny, se stal ctitelem božské krásy.⁵⁶² Nejenže tedy jeho lidskou velikost nijak neomezil čas, který ho dělil od starozákonních postav, ale také výšin ctnosti dosáhl ihned po svém obrácení a nepotřeboval k tomu dlouhou dobu.⁵⁶³

Co zde Řehoř tvrdí, popírá-li, že by dobro záviselo na čase? Pokud srovnává Basila s Mojžíšem nebo Samuelem, má zřejmě na mysli čas ve smyslu určité danosti lidského života. Je-li dobro důsledkem svobodného rozhodnutí, pak danosti života, které nezávisejí na lidské vůli, jako je dějinná doba, do níž se člověk narodil, nemohou jeho ctnost nijak ovlivnit.

Zajímavější je ovšem druhý Řehořův příklad, totiž obrácení apoštola Pavla. V tomto případě není řeč o čase ve smyslu okolnosti Pavlova života, tedy o době, kdy se narodil. Zde se časem míní spíše jisté trvání, které s sebou přináší více okamžiků, kdy by se člověk mohl rozhodovat dobře nebo špatně a postupně se vyvíjet. Řehoř popírá, že by obrácení potřebovalo nějaký čas: Spočívá-li ctnost výhradně ve svobodném rozhodnutí, je skutečně dobrý člověk, jako byl apoštol Pavel, takového rozhodnutí schopen v kterémkoli okamžiku a nepotřebuje dospívat k dobru postupnými kroky v delším časovém období.

Ačkoli tedy Řehořova oslavná řeč na vlastního bratra nabízí některé podobné interpretace Mojžíšova života jako jeho spis o Mojžíšovi, je vztah mezi ctností a časem, resp. ctností a tím, jak po sobě jednotlivé události v čase následují (ἀκολουθία), v těchto dvou spisech chápán právě opačným způsobem. V oslavné řeči na Basila je jakákoli souvislost popřena: ctnost spočívá v rozhodnutí a to se může odehrát v jediném okamžiku. S touto koncepcí si ale Řehoř ve svých pozdních dílech, v době, kdy už má velmi propracovanou představu o tom, co je to člověk a co je to ctnost, rozhodně nevystačí.

Pokusme se nyní shrnout, co jsme se z této podkapitoly dozvěděli o způsobu, jakým Řehoř zachází s biblickým textem. Ve spise *De vita Moysis* se Řehoř snaží přivést čtenáře k tomu, aby v Písmu viděl pojednání o ctnosti. Základním postupem, který při tom volí, je vyprávění o životě dobrého člověka. V této fázi se jeho biblická exegeze shoduje se způsobem, jakým v jiných spisech pojednával o životech svých současníků nebo lidí z velmi nedávné minulosti. Můžeme dokonce vysledovat podobné rysy různých Řehořových biografí. V této podkapitole jsme upozornili zejména na obecnou zásadu, podle níž vyprávění o životech dobrých lidí musí obsahovat jen to, co je relevantní z hlediska ctnosti, tedy co je důsledkem svobodného rozhodnutí.

Spolu s touto zásadou se vynořuje otázka: jakým způsobem vypovídá o ctnosti to, co je pro narativní text charakteristické, tedy jeho rozvoj v čase? Viděli jsme, že ve spise *In Basilium fratrem* kappadocký otec souvislost mezi časem a ctností popírá.

⁵⁶² Srv. Řehoř z Nyssy, *In Bas. fr.* (GNO X/1,131,20–23).

⁵⁶³ Podobně se v jiném spise vyjadřuje o Řehořovi Thaumaturgovi, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Greg. Thaum.* 11 (GNO X/1,8,22–9,2).

Z toho ovšem vyplývá vážná námitka proti Řehořovu přesvědčení, že biografie je dobrým způsobem, jak pojednat o ctnosti: jestliže jeden z hlavních rysů biografie, tedy její rozvoj v čase, o ctnosti nic nevypráví, bylo by snad vhodnější zvolit jiný způsob, jak ctnost představit.

Ve svém pozdním díle *De vita Moysis* nabízí Řehoř opět vyprávění o životě dobrého člověka, a dokonce ho představuje jako odpověď na otázku po dokonalosti. Spolu s tím však Řehoř v tomto díle nabízí jinou odpověď na otázku, jakým způsobem může vývoj člověka v čase souviset s lidskou ctností. Této odpovědi se budeme podrobněji věnovat v následující kapitole (kapitola 4.4. „Dokonalost života“).

Nyní se však budeme věnovat dalším rysům Řehořova exegetického postupu. Ve spise *De vita Moysis* totiž kappadocký otec nenabízí jenom vyprávění o Mojžíšově životě, ale také výklad jeho vyššího smyslu. I v tomto případě se odvolává na zásadu, že součástí biografie, má-li se z ní člověk poučit o ctnosti, by mělo být pouze to, co o ctnosti vypovídá, tedy co vyplývá ze svobodného rozhodnutí. Činí z ní ovšem radikálnější závěr. Netvrdí již jenom, že některé okolnosti ze života dobrého člověka je možno opominout jako nedůležité, nýbrž že je třeba celému jeho životu přisoudit vyšší smysl, tedy takový smysl, který o lidské ctnosti vypovídá.

4.3.2 Vyvýšený smysl

Řehoř se rozhodl ukázat Mojžíše jako vzor, tedy jako někoho, jehož napodobením je možno dosáhnout ctnosti. Sám hned vznáší možnou námitku: jeho čtenáři žijí v natolik odlišné situaci, než byla ta, ve které žil Mojžíš, že ani nemají možnost jej napodobit.⁵⁶⁴ Řehořovou odpovědí není, že by bylo zapotřebí Mojžíšovy skutky přenést do životních okolností čtenářů spisu *De vita Moysis*, tedy uvažovat o tom, jak by asi Mojžíš jednal, kdyby byl křesťanem ve čtvrtém století našeho letopočtu. Řehoř namísto toho říká, že by „bylo potřeba přeložit ty aspekty, u nichž je to myslitelné, z kauzality dané historické situace do jakéhosi etického učení“.⁵⁶⁵ Implicitním předpokladem takového tvrzení je přesvědčení, že ctnost se vůbec neodehrává na rovině dějinných událostí, nýbrž na rovině mysli neboli intelektu (voůč). Například chce-li člověk napodobovat Mojžíše v tom, že vzdoroval faraónovi, nenapodobí ho tím, že bude vzdorovat některému světskému vládci (ani kdyby šlo o špatného vládce, který např. pronásleduje křesťany),⁵⁶⁶ nýbrž tím, že bude vzdorovat nepřátelskému vládci jiného druhu, totiž d'áblu.⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,14; II,49 (*GNO* VII/1,6,8–14; 47,5–12).

⁵⁶⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,49 (*GNO* VII/1,47,12–14): μεταληπτέον ἂν εἶη πρὸς τινα ἠθικὴν διδασκαλίαν ἐκ τῆς ὀλικῆς ἀκολουθίας τὰ ἐνδεχόμενα.

⁵⁶⁶ I o takových paralelách mezi dobou biblickou a svou současností Řehoř občas mluvil. Ve spise *In Basilium fratrem* zmiňuje například podobnost mezi Janem Křtitelem, který vzdoroval Herodovi, a Basilem, který vzdoroval císaři Valentovi, srv. *In Bas. fr.* (*GNO* X/1,121,6 n.)

⁵⁶⁷ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,1–5 (*GNO* VII/1,33,13–35,1).

At' už tedy Řehoř zdůvodňuje nutnost hledat jiný než literární význam Písma tím, že biblické vyprávění je morálně nebo teologicky nepřijatelné, nebo tím, že litera Písma nepřináší dostatečný užitek z hlediska ctnosti, nikdy nesměruje pouze k dílčím úpravám v literárním smyslu, nýbrž k přenesení celého vyprávění na vyšší rovinu. Vidíme v tom přesvědčení, se kterým jsme se setkali v alexandrijské exegezi a které je spojeno s metaforikou těla a duše (v případě Filóna), resp. těla, duše a ducha Písma (v případě Órigena): biblický text má více rovin významu, které platí zároveň.⁵⁶⁸ Ve spise *De vita Moysis* pracuje Řehoř se dvěma takovými rovinami: prvním je literární význam Písma, tedy „historické“ vyprávění o Mojžíšovi, ze kterého lze případně také vyvodit nějaké poučení,⁵⁶⁹ druhým pak vyvýšený, inteligibilní smysl biblického textu.

Toto rozlišení dvou základních rovin se projevuje i ve způsobu, jakým Řehoř o vlastním výkladu mluví. Staví totiž proti sobě doslovný smysl a smysl vyvýšený.⁵⁷⁰ První je tvořen vyprávěním o Mojžíšovi, kterému se v Řehořově spise říká *ιστορία*,⁵⁷¹ výjimečně *ψυλλή ιστορία* („pouhé vyprávění“).⁵⁷² Občas Řehoř užívá také slova *γράμμα* („litera“), kterým označuje literární znění biblického textu. U něho je třeba mít na paměti, že nestačí samo o sobě, nýbrž odkazuje k dalšímu smyslu.⁵⁷³ Bylo by velmi nebezpečné upínat se při četbě jenom k němu, být „otrokem litery“.⁵⁷⁴ Vypravování o Mojžíšovi jako o dějinné osobě vychází z takového smyslu biblického textu, který je *πρόχειρος* („po ruce“, „patrný na první pohled“). Toto slovo užívá Řehoř v souvislosti s *historia* jako neutrální pojem, charakterizující celé stručné převyprávění Mojžíšových osudů v první části Řehořova spisu.⁵⁷⁵ Ve druhé části však autorem slovem *πρόχειρος* označuje právě ten smysl, který je nedostatečný a vedle kterého je třeba hledat ještě nějaký

⁵⁶⁸ J. E. Pfister (*Saint Gregory of Nyssa: Biblical Exegete. An Historico-Theological Study of Pentateuchal Exegesis*, Maryland 1964, str. 218–221) považuje přesvědčení o existenci dvojího smyslu Písma za charakteristický rys alexandrijské exegeze a za její odlišnost od exegeze antiochijské.

⁵⁶⁹ Řehoř na základě literárního smyslu například vyzdvihuje Mojžíšovu ctnost, srv. *De vit. Moys.* I,19 (*GNO VII/1,8,14–9,4*), nebo nabízí poučení pro čtenáře, srv. *De vit. Moys.* II,205 n. (*GNO VII/1,104,19–105,8*). Takové případy jsou však v Řehořově spise ojedinělé, většina pozornosti je věnována poučení, které lze odvodit ze smyslu přeneseného.

⁵⁷⁰ K Řehořově exegetické terminologii srv. zejm. J. Daniélou, *La θεοπία chez Grégoire de Nysse*, in: *StPatr* 11, 1972, str. 130–145; též, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, in: *Revue des sciences religieuses*, 27, 1953, str. 219–249; M. Simonetti, *La tecnica esegetica di Gregorio di Nissa nella Vita di Mose*, in: *Studi storico religiosi*, 6, 1982, str. 401–418; P. Mirri, *La Vita di Mosè*, str. 42–52.

⁵⁷¹ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,14; I,15; I,77 (*GNO VII/1,6,21; 7,1; 33,4*). Toto slovo je ve spise *De vita Moysis* užíváno velmi často; občas potkáme také odvozené sloveso nebo adverbium (srv. *De vit. Moys.* II,320 / *GNO VII/1,144,19*). K Řehořově terminologii srv. M. Simonetti, *La tecnica*, str. 401 n.

⁵⁷² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,21 (*GNO VII/1,10,2*).

⁵⁷³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,105 (*GNO VII/1,65,1*).

⁵⁷⁴ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,222 (*GNO VII/1,111,15*): ὁ τῶ γράμματι δουλεύων, srv. také *De vit. Moys.* II,221 (*GNO VII/1,110,24*). Patrně není náhoda, že v těchto souvislostech Řehoř užívá právě slovo *γράμμα*, které se objevuje také v Pavlově výroku v *2K 3,6b*: τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῶοποιεῖ. („Litera zabíjí, ale Duch dává život.“)

⁵⁷⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,77 (*GNO VII/1,33,3*).

další.⁵⁷⁶ V této souvislosti jsou čtenáři před doslovným smyslem opakovaně varováni, neboť by je mohl vést k zavádějícím představám.⁵⁷⁷

Proti Mojžíšovu příběhu, jeho liteře a jeho doslovnému smyslu staví Řehoř jiný způsob čtení a jiný smysl. Na rozdíl od Filóna, který ve svém díle běžně užívá slovo „alegorie“ (ἀλληγορία) a slova příbuzná, se Řehoř těmto pojmům spíše vyhýbá. V Řehořově spise *De vita Moysis* se slovo ἀλληγορία ani žádné příbuzné slovo vůbec neobjevuje. Na jiném místě, v rámci apologie neliterní interpretace Písma v prologu k *Homiliím na Píseň písní* sice Řehoř slovo ἀλληγορία užívá, uvádí je však jako jeden z více souznačných pojmů, přičemž hned vysvětluje, že nezáleží na tom, jakým slovem exegezi označujeme, nýbrž jen na tom, co máme na mysli.⁵⁷⁸ Ačkoli sloveso ἀλληγορέω se objevuje i v Novém zákoně,⁵⁷⁹ o alegorickém výkladu se vyjádřil kriticky i Řehořův starší bratr Basil.⁵⁸⁰ Je tedy možné, že alegorický výklad byl již v Řehořově době podezírán z jisté svévolnosti a nevěrnosti vůči biblickému textu, což mohlo být důvodem Řehořovy zdrženlivosti vůči tomuto pojmu.⁵⁸¹

Řehoř označuje neliterní smysl nejčastěji slovem θεωρία. Toto slovo, které stojí v záhlaví druhé knihy Řehořova spisu, označuje jak vyložený duchovní smysl, tak také proces vykládání, který Řehoř provádí před očima svých čtenářů a k němuž je následně vybízí: θεωρία je tak nejen smysl, k němuž interpretace dospěla, ale také způsob čtení Písma. Stejný pojem hraje navíc velkou roli i v jiných oblastech jeho myšlení a má velmi široký význam.⁵⁸²

Proces *theória* znamená jednak povznesení se nad smyslové skutečnosti k tomu, co je inteligibilní, a nad dílčí jsoucna k pravému, božskému bytí, jednak označuje jakousi (v Řehořových očích vědeckou) metodu, která zahrnuje analýzu zkoumané skutečnosti na prvky, jejich následnou syntézu a snahu o odhalení přesných zákonitostí ve vztazích mezi nimi. O podobný systematický postup se Řehoř pokouší také při výkladu Mojžíšova příběhu, když rozděluje toto biblické vyprávění na jednotlivé epizody a ty ještě na dílčí prvky a následně se zaměřuje na vztahy mezi těmito prvky a na pořadí jednotlivých událostí.

⁵⁷⁶ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,223 (GNO VII/1,111,19).

⁵⁷⁷ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,86; 113; 115; (GNO VII/1,59,1; 67,17; 68,8).

⁵⁷⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant., Prol.* (GNO VI,5,6–9).

⁵⁷⁹ Srv. *Ga* 4,24.

⁵⁸⁰ Srv. Basil z Kaisareie, *Homil. hexaem.* III,9; IX,1 (SC 26^{bis},234–238; 478–482).

⁵⁸¹ K Řehořově obhajobě alegorie srv. R. E. Heine, *Gregory of Nyssa's Apology for Allegory*, in: *VChr* 38, 1984, str. 360–370.

⁵⁸² Ke slovu θεωρία v různých oblastech Řehořova myšlení srv. J. Daniélou, *La θεωρία*. Z tohoto článku, který vyšel původně jako první kapitola knihy J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, str. 1–17, vycházejí i následující poznatky o významu slova θεωρία. Substantivum θεωρία je odvozeno od slovesa θεωρέω – „hledět, sledovat, zkoumat“. Základní význam slova θεωρία je tedy smyslové vidění. Je-li slova užito ve významu „zkoumání“, může označovat jak proces zkoumání, tak jeho výsledek.

Na povahu takového výkladu lze usuzovat také z Řehořem užitých upřesnění slova θεωρία. Vedle velmi obecného označení větší obraznosti takového výkladu oproti literárnímu smyslu (τροπικωτέρα θεωρία)⁵⁸³ je neziídka připomenuto, že jde o výklad týkající se ctnosti (κατ' ἀρετὴν θεωρία)⁵⁸⁴ nebo o výklad vyvýšený, povznesený (διὰ τῶν ὑψηλοτέρων νοημάτων θεωρία).⁵⁸⁵ Záměr Řehořovy interpretace dobře vyjadřuje také slovo ἀναγωγή (doslova „vedení vzhůru“), které se na rozdíl od daleko čteněji užívaného θεωρία vztahuje výhradně a jednoznačně k vyvýšenému, duchovnímu smyslu⁵⁸⁶ a občas je užito jako upřesnění slova θεωρία, které má vyjádřit, z jakého hlediska nebo s ohledem na co je text vykládán. O tom svědčí obraty jako: ἢ κατ' ἀναγωγὴν θεωρία:⁵⁸⁷ výklad je především tím, co čtenáře vyvádí od přízemnosti doslovného smyslu do vyšších oblastí skutečnosti.

Řehoř ve svém spise užívá slova *theória* v celé škále různých významů, od doslovného „vidění“ očima po zcela přenesené „nahlížení“ intelektem, který se ptá, co je to dokonalá ctnost.⁵⁸⁸ Důležité ovšem je, že je to stále stejné slovo, v němž můžeme jednou vidět smyslovou skutečnost, podruhé skutečnost týkající se poznání a etického jednání. Podobně pracuje Řehoř s mnoha dalšími slovy a nakonec s celým biblickým textem. Tento způsob dvojího čtení mu umožňuje spatřovat v liteře biblických událostí zároveň jeho další rovinu: Písmo nevypovídá jen o tom, co je poznatelné smyslovým vnímáním, ale také o tom, co je dostupné toliko intelektem.

Jiným příkladem takového posunu významu může být Řehořovo zacházení s dalším ze slov označujících smyslové vidění, totiž se slovesem βλέπω („hledět“, „vzhlížet“). Řehoř je používá nejprve v doslovném smyslu: Mojžíš hleděl na Boha zezadu⁵⁸⁹ a vzhlížel spíše k Jozuovi, který přinášel dobré zprávy ze zaslíbené země,⁵⁹⁰ než k těm zvědům, kteří vyzývali k malomyslnosti.⁵⁹¹ Izraelci pak hleděli na měděnou nápodobu hada, což je uchránilo od hadího uštknutí.⁵⁹² Ve všech těchto případech však Řehoř ukazuje, že hledění v sobě vždy zahrnuje i to, k čemu se člověk v životě upíná, za čím jde, čím se řídí: hledět na Boha zezadu znamená následovat ho,⁵⁹³ vzhlížet k Jozuovi znamená věřit jeho zprávě o zaslíbené zemi, a tak si uchovat naději⁵⁹⁴ a hledět

⁵⁸³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,43 (*GNO* VII/1,45,11 n.).

⁵⁸⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,191 (*GNO* VII/1,98,20).

⁵⁸⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,149 (*GNO* VII/1,81,7).

⁵⁸⁶ Srv. *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, I: *Abarēs – aōros*, vyd. F. Mann, Leiden 1999, s. v. ἀναγωγή, str. 261; M. Simonetti, *La tecnica*, str. 402.

⁵⁸⁷ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,217 (*GNO* VII/1,109,12). Srv. také *De vit. Moys.* II,136 (*GNO* VII/1,76,13).

⁵⁸⁸ Tento a následující odstavec jsou převzaty z mé úvodní studie k připravovanému překladu Řehořova spisu *De vita Moysis*.

⁵⁸⁹ Srv. *Ex* 33,23 a Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,251–254 (*GNO* VII/1,121,3–24).

⁵⁹⁰ Srv. *Nu* 14,6–9.30.38.

⁵⁹¹ Srv. *Nu* 13,31–33; Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,266 n. (*GNO* VII/1,125,6–16).

⁵⁹² Srv. *Nu* 21,5–9; Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,68; II,272 (*GNO* VII/1,29,22–30,2; 126,19–127,1).

⁵⁹³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,251 n. (*GNO* VII/1,121,2–6).

⁵⁹⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,267 (*GNO* VII/1,125,10 n.).

na měděného hada (což Řehoř s odvoláním na J 3,14 chápe jako hledění na ukřižovaného Krista) znamená učinit prostřednictvím sebeovládání vlastní život jakoby ukřižovaným hříchem.⁵⁹⁵ Na těchto významových posunech, při kterých je však zároveň uchována vazba k původnímu smyslu, můžeme vidět, jak Řehoř chápe interpretaci Písma: učí své čtenáře, aby přímo v biblickém vyprávění spatřovali poučení o ctnosti.

4.3.3 Posloupnost

Pro Řehořovu exegezi Písma je charakteristický pečlivý zájem o řád a strukturu právě interpretované biblické pasáže.⁵⁹⁶ Základním rysem vnitřní struktury textu je podle Řehoře posloupnost (ἀκολουθία) slov, výroků nebo událostí.⁵⁹⁷ Zkoumání takové posloupnosti je dokonce některými interprety považováno za hlavní předmět Řehořovy *theoria*.⁵⁹⁸ Zřetězení prvků a jejich posloupnosti si Řehoř všímá v mnoha různých oblastech a považuje ji za cosi charakteristického pro náš svět. Obecně vzato lze za posloupnost považovat jakékoli lineární uspořádání prvků. Řehoř má však nejčastěji na mysli takovou posloupnost, v níž záleží na pořadí, jinými slovy, v níž být následujícím prvkem je jiný typ vztahu než být předcházejícím prvkem. Posloupnost tohoto druhu spatřuje Řehoř v celkové struktuře kosmu, v lidských dějinách, v biblických textech, ve strukturách lidského myšlení i ve způsobu, jakým se člověk vyvíjí.⁵⁹⁹ Řehoř tedy označuje slovem ἀκολουθία například logické vyplývání,⁶⁰⁰ šíření spásy od Vykupitele do celého lidského rodu,⁶⁰¹ růst ctnosti v životě jedince,⁶⁰² rozhojňování hříchu v průběhu času a důsledky hříchu jako nemoc a smrt,⁶⁰³ ale také pořadí slov, vět nebo delších úseků v Písmu.⁶⁰⁴

⁵⁹⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,274 (*GNO* VII/1,127,9–13).

⁵⁹⁶ Srv. J. E. Pfister, *Saint Gregory of Nyssa*, str. 214 n.; J. Daniélou, *La θεωρία*, str. 144 n.; M. Simonetti uvádí, že pro Řehořův přínos jsou charakteristické dva principy, které byly sice známy už dříve, ale u Řehoře jsou aplikovány daleko soustavněji a důsledněji: cíl (σκοπός), kterým se výklad řídí, a posloupnost (ἀκολουθία) textu, kterou výklad respektuje, srv. M. Simonetti, *Exegesis*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, vyd. L. F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leiden – Boston 2010, str. 331–338, zde str. 336.

⁵⁹⁷ K Řehořovu pojetí posloupnosti srv. zejm. J. Daniélou, *Akolouthia*; v úzké návaznosti na zkoumání Jeana Daniélou jsem se tomuto tématu věnovala v článku *Mojžíš, vzor ctnosti podle Řehoře z Nyssy*, in: *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 24, 2014, str. 111–125.

⁵⁹⁸ Srv. J. Daniélou, *La θεωρία*, str. 143 n.

⁵⁹⁹ Srv. J. Daniélou, *Akolouthia*, str. 219–249. Autor postupně pojednává o tématu posloupnosti v Řehořově logice, kosmologii, historii a exegezi.

⁶⁰⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,33; II,222; II,236 (*GNO* VII/1,42,23; 111,11; 116,2).

⁶⁰¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 16 a 24 (*GNO* III/4, 48,24–49,16; 62,15–18).

⁶⁰² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,39 (*GNO* VII/1,44,6).

⁶⁰³ K různým důsledkům hříchu srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 29 (*GNO* III/4,73,6–74,3); *Or. cat.* 6 (*GNO* III/4,24,21–25,6); *De vit. Moys.* II,279 (*GNO* VII/1,128,26); *De virg.* (*GNO* VIII/1,299,16–23; 302,20); srv. také P. Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, München 1970, str. 217–225.

⁶⁰⁴ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,42; 54; 136 (*GNO* VII/1,45,1; 48,14; 76,14).

Skutečnost, že v mnoha různých sférách stvořeného světa je možno nalézt jakési lineární uspořádání, se pro Řehoře stává důvodem k hledání paralel mezi takovými posloupnostmi a k přisuzování charakteristik jedné posloupnosti nějaké jiné, ba dokonce k přenášení jedné posloupnosti na jinou. Také mu to umožňuje hledat a očekávat jakési logické nebo věcné vyplývání všude tam, kde najde nějakou posloupnost: nejen dílčí kroky v argumentu, ale i po sobě následující události v dějinách nebo jednotlivé úseky v souvislém biblickém textu ze sebe podle Řehoře vyplývají.

Také v případě Mojžíšova životního příběhu a událostí, které se v něm odehrály, se Řehoř ptá, co nám jejich posloupnost říká o vztazích mezi nimi.⁶⁰⁵ Následně převádí jeden typ posloupnosti na jiný: máme-li se z biblických příběhů naučit ctnostně žít, pak nám jistě pořadí událostí v nich popsanych říká něco o tom, jaká je správná následnost kroků v ctnostném životě.

Kromě toho, že posloupnost je zpravidla uspořádaná, tedy že v ní záleží na pořadí členů, je pro většinu posloupností charakteristická také gradace: každý následující člen je překonáním členu předcházejícího.⁶⁰⁶ Proto očekává Řehoř v biblických událostech neustálý růst dokonalosti: každý další Mojžíšův čin by měl být ještě lepším úspěchem a každá další teofanie by měla zjevit něco ještě vzácnějšího. Řehoř chce v Mojžíšově příběhu vidět neustálé zlepšování a skutečnost, že každá posloupnost je pro něj téměř automaticky také gradací, mu to velmi usnadňuje. Jedním ze způsobů, jak upozornit na Mojžíšův postup a růst, je tedy pro Řehoře připomenutí toho, k jakým událostem v Mojžíšově životě dosud došlo a jak šly za sebou.⁶⁰⁷

Další skutečností, která charakterizuje každou ne zcela nahodilou posloupnost, je její zaměření k určitému cíli (σκοπός). Takový cíl rozhoduje o povaze dané posloupnosti: není to toliko poslední bod, do kterého určitá řada prvků dospěje, nýbrž především úběžník, ke kterému je zaměřena jak taková řada jako celek, tak každý z jejích stupňů, nakolik je překonáním předcházejícího stupně ve směru konečného cíle. Chápat cíl především jako úběžník charakterizující každý jednotlivý krok dané posloupnosti je důležité zejména tam, kde Řehoř uvažuje o posloupnostech, které nikdy neskončí, nikdy nedospějí do posledního bodu, v němž by se zastavily, a přesto jsou zaměřeny k cíli. Lidský život, lidská pouť za ctností, tedy za nikdy nedosažitelným Bohem, je právě takovou potenciálně nekonečnou posloupností.

⁶⁰⁵ Řehoř se například ptá, proč Mojžíše jeho soukmenovci v Egyptě nejprve vůbec neposlouchali, ale když se vrátil z Midjánské pouště, uvěřili mu a nechali se jím vést. Také zkoumá vzájemný vztah tří teofanií, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,55; 162; 255 (*GNO VII/1,48,22–49,10; 86,11–87,1; 121,24–122,3*).

⁶⁰⁶ Nemusí jít ovšem jenom o překonání v pozitivním smyslu, také v posloupnosti hříchu existuje stupňování, protože v každé další generaci je hřích čtenější a horší, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,126; 278; 279 (*GNO VII/1,73,5; 128,14; 128,26*).

⁶⁰⁷ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,315–316 (*GNO VII/1,141,20–143,1*). Taková shrnutí se v *De vita Moysis* opakovaně vracejí, jejich seznam uvádí R. E. Heine, *Perfection*, str. 101.

Cílem, kterému je podřízen veškerý Řehořův výklad, je nalézt v Mojžíšových osudech poučení o ctnosti a o tom, co je to dokonalý život.⁶⁰⁸ To ovšem neznamená, že by Řehoř z biblického vyprávění vyvozoval pouze morální poučky. Zvolený cíl je totiž sám o sobě velmi komplexní: ctnost znamená nejen správné jednání, ale také a především zaměření k Bohu, který sám je „absolutní ctnost“ (ἡ παντελῆς ἀρετή).⁶⁰⁹ Součástí ctnostného života jsou tedy správné představy o Bohu, přesněji řečeno stálé očišťování a zlepšování těchto představ.⁶¹⁰ Obě složky jsou navíc podle Řehoře vzájemně provázané: dobrý život, tedy především osvobození se z otroctví vášní, je nutným předpokladem, aby člověk mohl pokročit v poznání Boha.⁶¹¹

4.3.4 Harmonie

Řehořovi velmi záleží na tom, aby duchovní smysl, který přisuzuje vyprávění o Mojžíšově životě, tomuto vyprávění co nejlépe odpovídal. Dobře to můžeme vidět na způsobu, jakým Řehoř o své exegezi mluví, zejména pokud si vedle výše zmíněných jmen všimneme také sloves, která užívá a jimiž popisuje, co vlastně s biblickým textem dělá.

Nápadně často označuje Řehoř vlastní výklad za hledání souladu (užívá přitom jak slovesa ἀρμόζω, „uvádět v soulad, harmonizovat“, tak zejména jeho odvozenin ἐφαρμόζω, προσαρμόζω nebo συναρμόζω). Na konci první knihy spisu *De vita Moysis* popisuje hlavní úkol druhé knihy těmito slovy: „Nyní je asi vhodná chvíle, abychom právě připomenutý život uvedli v soulad (ἐφαρμόσαι) s cílem, který jsme pro toto pojednání stanovili. Tak by nám z toho, co jsme právě říkali, mělo vzejít něco prospěšného pro ctnostný život.“⁶¹² Hlavní záměr celého spisu – představit čtenářům Mojžíšův život jako poučení o ctnosti – je tedy možno popsat také jako hledání souladu mezi cílem pojednání⁶¹³ a oním vzorovým životem. Podobných slov Řehoř užívá, když ve druhé části spisu mluví o hledání souladu nebo korespondence mezi Mojžíšovým životem a jeho duchovním výkladem.⁶¹⁴ Na jiných místech se zase odvolává na to, že si příběh a jeho výklad odpovídají, shodují se (συμβαίνω).⁶¹⁵ Kappadocký otec tedy chápe

⁶⁰⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,77; II,48; II,320 (*GNO VII/1,33,7; 47,1; 144,15 n.*).

⁶⁰⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,7 (*GNO VII/1,4,5–11*).

⁶¹⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,166 (*GNO VII/1,88,5–12*), byť zde se nemluví o ctnosti obecně, ale o zbožnosti.

⁶¹¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,154 n. (*GNO VII/1,83,7–22*).

⁶¹² Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,77 (*GNO VII/1,33,6–9*).

⁶¹³ Tedy poučit se o ctnosti, aby ji bylo možno uskutečnit ve vlastním životě, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,3 (*GNO VII/1,2,19–23*).

⁶¹⁴ Řehoř v takových případech užívá sloves ἐφαρμόζω, srv. *De vit. Moys.* II,223 (*GNO VII/1,111,18*) a προσαρμόζω, srv. *De vit. Moys.* II,31; II,33; II,136; II,153; (*GNO VII/1,42,11; 42,22; 76,13; 82,18*) – v prvních dvou případech je řeč o přisuzování duchovního významu konkrétnímu prvku vyprávění. Srv. *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, III: *Ear – heōsphoros*, vyd. F. Mann, Leiden 2001, s. v. ἐφαρμόζω, str. 631–633; *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, VII: *Pangenēs – pōma*, vyd. F. Mann, Leiden 2007, s. v. προσαρμόζω, str. 733.

⁶¹⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,101; 132; 217; 242 (*GNO VII/1,64,1; 74,24; 109,11; 117,15*).

svůj výklad jako hledání nebo odhalování souladu mezi různými úrovněmi smyslu. Zároveň je přesvědčen, že duchovní smysl má nejen korespondovat s příběhem o Mojžíšovi, ale že má být také vnitřně koherentní: každá jeho další část má být ve shodě s předchozím výkladem.⁶¹⁶

Pokud bychom *historia* a *theória*, tedy literární a vyvýšený smysl biblického vyprávění, chápali jako dvě roviny, pak vidíme, že si Řehoř přeje, aby si tyto dvě roviny co nejvíce odpovídaly: na úrovni *theória* mají všechny prvky velmi odlišný smysl než na úrovni *historia*, měly by však být pokud možno ve stejných vztazích k ostatním prvkům, jako byly na úrovni *historia*. Jiný způsob popisu téhož by mohl znít, že celý Mojžíšův příběh (tedy určitý celek s vlastní strukturou) je nahlížen ze dvou různých perspektiv a v závislosti na tom je nejprve pochopen jako dějinné vyprávění, následně jako příběh postupu ve ctnosti.

Slovem, kterým Řehoř označuje proces hledání nového smyslu, je sloveso μεταλαμβάνω („přenášet“, „vykládat“). V samotném díle *De vita Moysis* se toto sloveso objevuje sice jen čtyřikrát, zato na velmi důležitých místech, kde Řehoř reflektuje své zacházení s biblickým textem.⁶¹⁷ I v jiných Řehořových spisech je tohoto slova nezdědka užíváno v souvislosti s biblickou exegezi, a to i tam, kde Řehoř připomíná výklad starozákonních pasáží v Novém zákoně.⁶¹⁸ Ve spise *De vita Moysis* se autor tímto způsobem odvolává na své předchůdce, když vykládá oblačný sloup jako milost Ducha svatého.⁶¹⁹ Toto sloveso je tedy užito tam, kde Řehoř výslovně navazuje na předchozí

⁶¹⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,295 (*GNO* VII/1,135,7) pro ἀρμόζω. Řehoř zde sice říká, že s předchozími výklady má být uvedena v soulad *historia*, ta je ovšem v soulad uvedena právě tím, že je vyložena, jde tedy skutečně o soulad v rámci výkladu. Srv. také *De vit. Moys.* II,242 (*GNO* VII/1,117,15) pro συμβαίνω; srv. též užití slova συνεργέω v *De vit. Moys.* II,102 (*GNO* VII/1,64,5).

⁶¹⁷ Samotné sloveso se ve spise nachází třikrát, jednou se objevuje ještě slovesné adjektivum. Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,43; II,121; II,167 (*GNO* VII/1,45,11 n.; 70,19; 88,16). V posledním uvedeném případě je sloveso užito mimo exegetický kontext, a to v rámci metafory, kdy je Mojžíšův nepřetržitý postup v duchovním životě přirovnáván k přeskokování z vrcholku na vrcholek. Slovesné adjektivum figuruje v jednom z obecnějších popisů exegeze, srv. *De vit. Moys.* II,49 (*GNO* VII/1,47,12 n.).

⁶¹⁸ Například v Řehořově *Contra Eun.* II, 350 (*GNO* I, 328,1–3) je připomenuto, že mana byla vyložena jako τύπος Πάνα, a to samotným Kristem: ἡ παρὰ τοῦ Μωϋσέως τροφή ἢ οὐρανόθεν τῷ Ἰσραὴλ χορηγομένη εἰς τὸν τοῦ κυρίου τύπον ὑπ' αὐτοῦ τοῦ κυρίου μετείληπται.

⁶¹⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,121 (*GNO* VII/1,70,17–23). Výklad oblačného sloupu jako Ducha svatého nacházíme u Órigena, který vychází ze slov svatého Pavla v *IK* 10,2 (καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ), jež spojuje s Ježíšovým vysvětlením Nikodémovi (Ἄμην ἀμην λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, srv. *J* 3,5). Křest „v oblaku a v moři“ je pro Órigena křtem „z vody a z Ducha“, moře tedy zastupuje vodu a oblačný sloup Ducha svatého, srv. Órigenés, *Homil. Exod.* V,1 (*SC* 321,150). Podobný výklad uvádí Basil z Kaisareie (*De spirit. sanct.* XIV,31 / *SC* 17^{bis},358), podle kterého je oblačný sloup stínem daru Ducha, neboť Duch umrtvováním údů hasí plameny vášní. K tomu a k dalším možným výkladům oblačného sloupu srv. Sv. Gregor z Nyssy, *Život Mojžíša*, úvod, překlad a poznámky Helena Panczová, str. 167, pozn. 323. Srv. též Gregory of Nyssa, *The Life of Moses*, úvod, překlad a poznámky A. J. Malherbe – E. Ferguson, New York – Ramsey – Toronto 1978, str. 171, pozn. 134.

interpretaci Starého zákona, ať už se takto odvolává na novozákonní výklady, které jsou pro něj autoritativní, nebo na exegeze svých předchůdců, které se rozhodl převzít.

Z hlediska exegeze jsou důležité dvě vazby slovesa μεταλαμβάνω. Předložkou εις bývá označen konkrétní význam, jímž je některý prvek biblického textu přeložen nebo interpretován. Tak je tomu ve výše zmíněných příkladech, kde mana symbolizuje Krista a oblačný sloup milost Ducha svatého. Oproti tomu má-li sloveso μεταλαμβάνω předmět řízený předložkou πρός, označuje tento předmět jakýsi způsob vyjadřování, do něhož jsou dané prvky biblického textu přenášeny.⁶²⁰ Stejným způsobem vyjadřuje Řehoř na některých místech překládání výrazu do jiného jazyka.⁶²¹ Také exegezi můžeme tedy chápat jako překlad do jiného jazyka, přesněji řečeno do jiného způsobu myšlení, do jiné roviny smyslu. Přeložíme-li příběh o přechodu Rudým mořem do češtiny, bude slovu νεφέλη odpovídat české „oblak“. Přeložíme-li jej do výpovědi o duchovní cestě člověka, bude slovu νεφέλη odpovídat milost Ducha svatého.

O jakou rovinu smyslu jde v případě výkladu Mojžíšova života, vysvětluje Řehoř v rámci zamyšlení nad vlastní exegezí, když tvrdí, že z biblického vyprávění „by bylo potřeba přenést ty aspekty, u kterých je to myslitelné, z kauzality dané historické situace na rovinu jakéhosi etického učení“ (μεταληπτέον [...] πρός τινα ήθικην διδασκαλίαν).⁶²² Podobně jako při překladu promluvy do jiného jazyka nestačí izolovaně přeložit jednotlivá slova, nýbrž je potřeba vytvořit v jazyce překladu odpovídající ekvivalenty celých vět i větších celků, klade Řehoř při svém překladu Mojžíšova putování do pojednání o dokonalosti důraz na schopnost vytvořit na rovině poučení o ctnosti paralelu k celku Mojžíšova života. Výsledkem je vyprávění o životě ctnosti, tedy etická nauka, která má všechny rysy životního příběhu.

Z výše uvedeného je patrné, že Řehořova interpretace usiluje o to, dát biblickému vyprávění zcela nový smysl, nebo lépe řečeno, odhalit smysl, který je v něm už od počátku – bylo přece sepsáno k poučení čtenářů a kvůli jejich spáse. Tento smysl není patrný na první pohled, neboť se týká skutečností náležejících do sféry intelektu, na něž to, co je smyslově vnímatelné, toliko odkazuje.

Řehoř předkládá svým čtenářům biografii dobrého člověka, neboť je přesvědčen, že takové vyprávění se může stát příkladem, který lidem pomůže dosáhnout ctnosti. Exegetická metoda, kterou užívá, mu umožňuje představit celé toto vyprávění, při zachování všech jeho charakteristických rysů, jako příběh dokonalé ctnosti. Znamená to přiřadit nový význam každému prvku této biografie: na místě biblické postavy stojí najednou zbožná duše. Všechny události vypovídají o tom, jak má taková duše jednat, co ji ohrožuje a kdo jí může pomoci. A Boží působení v biblických dějinách ukazuje,

⁶²⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,43 (*GNO VII/1,45,11 n.*): πρός την τροπικωτέραν μεταληφθειή θεωρίαν.

⁶²¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant.* 13 (*GNO VI,390,11 n.*): ή δὲ Ἑβραϊκή λέξις, εἰ πρὸς τὴν ἡμετέραν μεταληφθειή φωνήν.

⁶²² Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,49 (*GNO VII/1,47,12 n.*).

jakým způsobem má jednotlivec stále lépe rozumět tomu, kdo je Bůh a co znamená ho poznávat. Tímto způsobem je možno vidět v celém vyprávění výhradně to, co je možno svobodně napodobovat a čeho napodobením se člověk stává ctnostným.

Vidíme tedy, jakým způsobem Řehořovi jeho exegetický postup umožňuje nahlédnout vyprávění o životě dobrého člověka z nové perspektivy a vidět v něm příběh o dokonalosti lidské duše. Jak se ukázalo v pasážích věnovaných poslušnosti (ἀκολουθία), je pro Řehoře velmi důležitý také rozvoj tohoto příběhu v čase. Nyní se tedy můžeme vrátit k otázce, na niž jsme narazili již v souvislosti s Řehořovým pojetím biografie,⁶²³ tedy k otázce po vztahu mezi ctností a časem nebo vývojem lidského života v něm.

4.4 Dokonalost života

U Řehořových předchůdců jsme viděli jistý způsob, jak najít smysl týkající se ctnosti v narativních vyprávěních: spatřovat v nich symboly lidského zlepšování se a morálního růstu. To se však u Filóna ani u Órigena netýkalo Mojžíše, nýbrž osob nedokonalých, v jejichž životech se ukazovalo postupné zlepšování a pokrok. Řehoř však na začátku spisu *Mojžíšův život* slibuje, že ukáže lidskou dokonalost, a představuje ji na životě člověka, kterého sám považuje za dokonalého.

4.4.1 Odpověď na otázku po dokonalosti

Viděli jsme, že podle Řehoře hrají dobří lidé roli jakéhosi majáku, podle něhož se mohou orientovat všichni, kdo usilují o ctnost.⁶²⁴ Nyní si můžeme navíc všimnout, jak často kappadocký otec v této souvislosti mluví nejen o dobrých lidech, ale výslovně o jejich životě: v úsilí o dokonalost může člověku – tak jako maják bloudící lodi – pomoci „vzpomínka na některého z těch, kdo se vyznačují dobrým životem“,⁶²⁵ díky níž mohou lidé nasměrovat svůj život (βίος) k dobru.⁶²⁶ Podobně když Řehoř začíná s vyprávěním o Mojžíšovi, které chce následně vyložit a ukázat na něm dokonalost, mluví především o jeho životě:

„Vezměme si proto v tomto pojednání jako životní příklad (εις υπόδειγμα βίου) Mojžíše. Nejprve stručně projdeme jeho život (βίον) tak, jak jsme ho poznali podle božského Písma. Tak budeme moci nalézt patřičný

⁶²³ Srv. výše, kap. 4.3.1 Východisko: biografie.

⁶²⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Bas. fr.* (GNO X/1,115,23–116,1); *De vit. Greg. Thaum.* 2 (GNO X/1,4,7–11); srv. k tomu *De vit. Moys.* I,11 (GNO VII/1,5,8–16).

⁶²⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,13 (GNO VII/1,5,24 n.): ἐνός τινος τῶν κατὰ τὸν βίον εὐδοκίμων ἢ μνήμη.

⁶²⁶ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,13 (GNO VII/1,6,6–8): ὡς ἂν διὰ τῆς τῶν προκατωρθωκότων μιμήσεως ὁ ἐφεξῆς βίος πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀπευθύνοιτο.

smysl vyprávění, díky němuž se poučíme o ctnosti a poznáme, co u lidí znamená dokonalý život (τέλειον ὡς ἐν ἀνθρώποις βίον).⁶²⁷

Život Mojžíše, interpretovaný tak, aby se mohl stát vzorem k následování, je tedy Řehořovou odpovědí na otázku, co je to dokonalá ctnost. To je znovu připomenuto v závěru celého spisu, kde se Řehoř znovu obrací na adresáta:

„Toto vše ti, člověče Boží, toto naše krátké pojednání nabízí jako doporučení, pokud jde o dokonalost ctnostného života. Jako jakýsi předobraz, na němž se ukazuje morální krása, ti totiž nastínilo život velikého Mojžíše.“⁶²⁸

V závěru spisu Řehoř také ukazuje, že Mojžíš dosáhl takové dokonalosti, jaké se jen dosáhnout dá.⁶²⁹ Vzápětí to ale formuluje ještě trochu jinak, když říká, že „život Mojžíše vystoupil až k nejzazší hranici ctnosti“.⁶³⁰ Řehoř je tedy přesvědčen, že oním vzorem, který je třeba představit, a to takovým způsobem, aby bylo možno ho také napodobit, je právě Mojžíšův život. Proč je tím, na čem se ukazuje dokonalost, právě lidský život?

4.4.2 Špatná nenasytnost

Již výše jsme viděli, jaký druh nekonečnosti chce Řehoř na Mojžíšově životě ukázat: dokonalost, jejímž charakteristickým rysem je nikdy se nezastavit v úsilí o větší dobro.⁶³¹ Abychom však mohli tuto nikdy neuhasínající a svým způsobem nenasytnou touhu správně pochopit, musíme ji dobře odlišit od toho, čím není a co se jí jen vzdáleně podobá.

Ve spise *Mojžíšův život* nemluví Řehoř jen o neustálém růstu ctnosti a vzestupu člověka k Bohu, ke skutečnému dobru, kterým se člověk nemůže nikdy přesytit,⁶³²

⁶²⁷ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,15 (*GNO* VII/1,6,24–7,3): Μωϋσῆς τοίνυν ἡμῖν εἰς ὑπόδειγμα βίου προτεθῆτω τῷ λόγῳ, οὗ τὸν βίον πρῶτον ἐν ἐπιδρομῇ διελθόντες καθὼς παρὰ τῆς θείας γραφῆς μεμαθήκαμεν, οὕτω τὴν πρόσφορον τῇ ἱστορίᾳ διάνοιαν εἰς ἀρετῆς ὑποθήκην ἀναζητήσωμεν, δι' ἧς τὸν τέλειον ὡς ἐν ἀνθρώποις βίον ἐπιγνωσόμεθα.

⁶²⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,319 (*GNO* VII/1,143,19–144,1): Ταῦτά σοι, ὦ ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ, περὶ τῆς τοῦ βίου τοῦ κατ' ἀρετὴν τελειότητος ὁ βραχὺς ἡμῶν οὗτος ὑποτίθεται λόγος, οἷόν τι πρωτότυπον ἐν μορφῇ κάλλους τὸν τοῦ μεγάλου Μωϋσέως ὑπογράψας σοι βίον.

⁶²⁹ Dokladem je skutečnost, že Mojžíš byl označen za Božího přítele a Bohem poznán. Podrobněji k tomuto tématu srv. níže, kap. 4.4.5 Dokonalá motivace: touha po přátelství s Bohem a 4.5.3 Přátelství s Bohem.

⁶³⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,319 (*GNO* VII/1,144,13 n.): πρὸς τὸν ἀκρότατον τῆς τελειότητος ὄρον ἀναβεβηκέναι τοῦ Μωϋσέως τὸν βίον.

⁶³¹ Srv. výše, kap. 4.1.1 Otázka dokonalosti.

⁶³² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,232 (*GNO* VII/1,114,17–19): τὸ μὲν γὰρ πληρῶσαι τὴν ἐπιθυμίαν αὐτῷ ἢ τοῦ θεοῦ μεγαλοδωρεὰ κατένευσε, στάσιν δέ τινα τοῦ ποθουμένου καὶ κόρον οὐκ ἐπαγγέλλεται. („Boží štěstí totíž souhlasila s tím, že splní Mojžíšovu touhu, neslibuje mu však, že by se ve svém toužení někdy zastavil nebo přesytil“); II,239 (*GNO* VII/1,116,17–19): καὶ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ ἰδεῖν τὸν

nýbrž zmiňuje také jinou podobu nenasytné touhy, totiž touhu po smyslových potěšeních. Podle Řehoře jde o dva velmi odlišné druhy nenasytnosti, přičemž rozdíl mezi nimi netkví pouze v předmětu jejich zájmu.

Obrazem touhy po materiálním potěšení (ὕλικὴ ἀπόλαυσις) je pro Řehoře výroba cihel, jíž se Izraelci věnovali v Egyptě:⁶³³ jako se forma na cihlu pokaždé naplní blátem a znovu vyprázdní, je také člověk, který se nasytil smyslovými dobry, vzápětí opět prázdný a hladový a znovu lační po jiných dobrech.⁶³⁴ I to je jistý druh nepřesytitelnosti:

„Ačkoli totiž člověk naplní svou touhu po tom, oč usiloval, jakmile se jeho touha obrátí k něčemu jinému, stává se opět prázdným a lačným. A toto se v nás děje stále a nikdy to nepřestává, dokud člověk neunikne materiálnímu způsobu života.“⁶³⁵

Taková nenasytnost přináší nekonečnou frustraci. Forma na cihly má totiž stále stejnou velikost a plná přestává být proto, že se z ní předchozí bláto vyklopí. Podobně také smyslové dobro, kterým se člověk nasytil (nebo ještě spíše potěšení z něj, kterým „nasytil“ svou duši), nedokáže člověka naplnit proto, že příliš rychle pomíjí.⁶³⁶ Touha člověka (symbolizovaná velikostí formy na cihly) je stále stejná a může být i poměrně malá.

To Řehoř ukazuje na jiném místě, v souvislosti s manou, kterou se Izraelci sytili na poušti: velikost lidského žaludku je omezená a ani větší příděl materiálního dobra jeho kapacitu nezvětší. Řehoř tak vykládá slova Písma, podle nichž různí Izraelci sice nasbírali různé množství many, nakonec však nikdo neměl přebytek ani nedostatek, nýbrž každý měl právě tolik, kolik potřeboval:⁶³⁷

„Podle mého názoru se nám tím předkládá jakési doporučení obecného rázu: Když si lidé opatřují materiální prostředky k životu, neměli by překračovat hranice toho, co opravdu potřebují. Měli by si totiž dobře uvědomovat, že každý člověk dokáže za den sníst jenom tolik pokrmu,

θεὸν, τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὑρεῖν. („A to znamená opravdu spatřit Boha: nikdy nedosáhnout přesycení touhy.“)

⁶³³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,59–61 (*GNO VII/1,50,3–20*).

⁶³⁴ Srv. E. Ferguson, *Progress in Perfection*, str. 310. Jako příklad činnosti, která nevede k neustálému pokroku, protože se v ní neobjevuje to, co je typické pro rozvoj čtosti – paradoxní nasycení doprovázené zvětšením kapacity – uvádí Ferguson kromě opatřování si tělesných dober, jak je podle Řehoře reprezentuje výroba cihel, také jednání nejistého a pochybujícího člověka, který jako by stoupal do kopce v sypkém písku (srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,243 n. / *GNO VII/1,118,8–17*).

⁶³⁵ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,61 (*GNO VII/1,50,16–20*): ὁ γὰρ πληρώσας ἑαυτοῦ τὴν ἐπιθυμίαν ἐν τινὶ ὧν ἐσπούδασεν, εἰ πρὸς ἕτερόν τι ἢ ἐπιθυμία ῥέψαι, κενός τε καὶ εὐρύχωρος γίνεται. καὶ τοῦτο οὐ παύεται διὰ παντὸς ἐν ἡμῖν ἐνεργούμενον ἕως ἂν τις ὑπεξέλθοι τοῦ ὑλώδους βίου.

⁶³⁶ O tom, že tělesná potěšení nelze nikdy uspokojit, mluví Řehoř také ve svém spise o blahoslavenstvích, srv. *De beat. 5* (*GNO VII/2,132,24–133,2*).

⁶³⁷ Srv. *Ex 16,17n*.

kolik mu dovolí jeho přirozenost. I kdyby měl k dispozici několikanásobně více, než potřebuje, žaludek není schopen překročit vlastní meze a rozpínat se spolu s neomezenými možnostmi (τῆ ἀπληστία τῆς παρασκευῆς συνεκτείνεται).⁶³⁸

Žaludek není schopen se rozpínat úměrně velikosti dobra, které je mu poskytováno,⁶³⁹ může se pouze, jak jsme viděli výše, vyprázdnit. Neustálé vyprazdňování však vede právě k tomu druhu nenasytnosti, který Řehořův spis odsuzuje.

Všimněme si, že rozpínání, kterého žaludek není schopen, zde Řehoř popisuje slovem συνεκτείνω. Příbuzné sloveso ἐπεκτείνω (které Řehoř přebírá z *Fp* 3,13) a jeho odvozeniny hrají přitom velkou roli v Řehořově pojetí dokonalosti. Právě onoho upínání se za vlastní hranice, které je charakteristické pro ctnost, není tělesná touha schopna.

V rámci výkladu o maně staví Řehoř proti této frustrující nenasytitelnosti lidské touhy po smyslových dobrech ještě jinou nenasytnost, která je chvályhodná: jako si v šestém dni měli Izraelci nasbírat dvojnásobek, také v jistém období lidského života „je zapotřebí dát přednost hrabivosti“ (χρηστέον ἐστὶ τῆ πλεονεκτικῆ προαιρέσει),⁶⁴⁰ a to tehdy, když se schraňují dobra pro sedmý den, tedy budoucí život. Ve vztahu ke skutečným dobrům je nenasytnost žádoucí. Jakou však má podobu?

4.4.3 Rozvoj duše

Touha po pravém dobru a skutečné kráse není nenasytitelná proto, že by pokaždé ztratila to, co získá, nýbrž proto, že se spolu s tím, čeho dosáhne, sama proměňuje – zvětšuje se úměrně velikosti toho, oč usiluje.⁶⁴¹ Takto Řehoř popisuje výstup duše k Bohu:

„A pokud není nic, co by její let shora zarazilo (vždyť morální krása k sobě přitahuje ty, kdo k ní vzhlížejí), pak duše bezpochyby stále převyšuje sebe samu, protože se v touze po nebeských dobrech rozpíná spolu s tím, co je před ní (συνεπεκτεινομένη τοῖς ἔμπροσθεν), jak říká apoštol,⁶⁴² a tak stále letí výš a výš.“⁶⁴³

⁶³⁸ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,141 n. (*GNO* VII/1,78,15–22): τοῦτο δὲ ἐστὶ κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον συμβουλή τις τῶ κοινῷ προκειμένη μὴ παριέναι τοὺς ὅρους τῆς χρείας τοὺς τὰς ἀφορμὰς τοῦ ζῆν ἐκ τῶν ὑλικῶν τούτων ποριζομένους, ἀλλ' εὖ εἰδέναι ὅτι ἔμμετρον τῆ φύσει τῆς ἐδάδης ἐπὶ πάντων ἐστὶν ἡ πρὸς ἡμέραν ἀπόλαυσις, ἐν ἣ κἂν πολλαπλάσια παρασκευασθῆ τῆς χρείας, ἡ γαστήρ τὰ ἴδια διαβῆναι μέτρα φύσιν οὐκ ἔχει οὐδὲ τῆ ἀπληστία τῆς παρασκευῆς συνεκτείνεται.

⁶³⁹ Ve spise *In Eccl.* 1 (*GNO* V,289,3–18) Řehoř vysvětluje, že pokud jde o smyslová dobra, je lidská přirozenost jako moře: ačkoli do ní přitékají další a další potěšení, její schopnost je pojmout nemůže překročit své hranice.

⁶⁴⁰ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,144 (*GNO* VII/1,79,9 n.).

⁶⁴¹ K neustálému zvětšování touhy a kapacity duše srv. také Řehoř z Nyssy, *De an. et res.* (*GNO* III/3,78 n.); L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy*, str. 219–224; 244 n.

⁶⁴² Srv. *Fp* 3,13.

O něco později Řehoř říká:

„Veškerá touha po morálně krásném, kterou to táhne, aby takto stoupala, se však spolu s během toho, kdo spěchá ke krásnému, neustále rozpíná (τῷ δρόμῳ τοῦ πρὸς τὸ καλὸν ἰεμένου συνεπεκτείνεται).“⁶⁴⁴

Duše, která získává nová a nová dobra a takto stále stoupá, se neproměňuje jen díky dosaženým dobrům, ale také tím, že sama její touha se zvětšuje. Tak je možno každý její krok chápat na jednu stranu jako úspěch, jako dosažení toho, oč usilovala, a na druhou stranu vidět, že nikdy nedosáhla skutečného nasycení: při každém dosažení dobra rozpoznala toto dobro jako nikoli poslední a začala toužit po něčem ještě lepším. Její touha se zvětšuje úměrně tomu, čeho dosáhla.⁶⁴⁵

V případech smyslových dober se člověk nasytí a vzápětí je opět prázdný. S čímisi zdánlivě podobným se setkáváme také u pravých dober: podle Řehoře Mojžíš právě ve chvíli, kdy se zdá, že dosáhl toho, po čem toužil, a to v nejvyšší představitelné míře, tedy kdy uviděl Boha „tváří v tvář“, opět prosí, aby se mu Bůh dal poznat, *jako by* se mu tohoto dobra dosud nedostalo.⁶⁴⁶ To však neukazuje vyprázdnění, ztrátu dosažených dober, nýbrž proměnu člověka: spolu s poznáním Boha, kterého se mu dostalo při vidění „tváří v tvář“, se i touha člověka po Bohu stává dokonalejší, což znamená, že se zvětšuje: oč víc dobra je člověku dáno, o to větší je jeho touha dostat ještě víc.⁶⁴⁷

Vidíme tedy, že k Řehořovu pojetí dokonalosti jako neustálého růstu patří přesvědčení o stálém proměňování subjektu, nikoli jen ve smyslu jeho postupného zlepšování a přibližování se k nějakému jednou zvolenému cíli, nýbrž v tom smyslu, že dosažením každého vyššího dobra se člověk teprve stává schopným žádat si pro sebe nějaké dobro ještě větší. Člověk sám se v čase neustále proměňuje, protože se zvětšuje jeho touha.

Nyní se můžeme vrátit k otázce vztahu mezi časem a ctností, o které jsme mluvili v kapitole věnované Řehořově exegezi.⁶⁴⁸ Může nás následnost událostí v čase, charakteristická pro vyprávění, nějak poučit o ctnosti? Jak jsme viděli u Filóna, etickou relevanci dává časovému průběhu vyprávění už to, že v něm vidíme pokrok dané osoby. Řehoř chce však v Mojžíšovi vidět vzor dokonalosti a zároveň je přesvědčen, že tuto dokonalost lze spatřovat jenom v průběhu jeho života, tedy že časový průběh je

⁶⁴³ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,225 (*GNO VII/1,112,16–21*): μηδενὸς δὲ ὄντος ἄνωθεν τοῦ τὴν ὀρμὴν ἐπικόπτοντος (ἐλκτική γὰρ πρὸς ἑαυτὴν ἢ τοῦ καλοῦ φύσις ἐστὶ τῶν πρὸς ἐκείνην ἀναβλεπόντων) αἰεὶ πάντως ὑψηλοτέρα ἑαυτῆς γίνεται τῆ τῶν οὐρανίων ἐπιθυμία συνεπεκτεινομένη τοῖς ἔμπροσθεν, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, καὶ πάντοτε πρὸς τὸ ὑψηλότερον τὴν πτῆσιν ποιήσεται.

⁶⁴⁴ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,238 (*GNO VII/1,116,15–17*): ἀλλὰ πᾶσα πρὸς τὸ καλὸν ἢ ἐπιθυμία, ἢ πρὸς τὴν ἄνοδον ἐκείνην ἐφελκομένη, αἰεὶ τῷ δρόμῳ τοῦ πρὸς τὸ καλὸν ἰεμένου συνεπεκτείνεται.

⁶⁴⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Cant.* 1 (*GNO VI,31*).

⁶⁴⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,230 (*GNO VII/1,114,2*); srv. také týž, *In Cant.* 1; 6 (*GNO VI,31; 181*).

⁶⁴⁷ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant.* 1 (*GNO VI,31,6–32,5*).

⁶⁴⁸ Srv. výše, kap. 4.3.1 Východisko: biografie.

relevantní z hlediska dokonalé ctnosti. Ani ve spise *De vita Moysis* Řehoř pochopitelně netvrdí, že by existence nebo plynutí času byla výsledkem lidského rozhodnutí. Dokonalost, jak ji zde chápe – tedy jako překračování každého dosaženého cíle – nemůže však být pochopena z jediného skutku, nýbrž jen z více událostí v čase.

Ctnost nespočívá jenom v neustálém napřažení k budoucímu dobru, ale také v růstu lidské touhy po dobru. Dokonalý člověk stále koná dokonalou volbu: volí si to nejlepší, čeho je schopen, a toho zpravidla také dosahuje. Nutným předpokladem, aby něco takového mohl činit opakovaně, však je, že jeho schopnost zvolit si dobro stále roste. Použijeme-li výše uvedený příměr, člověk není jen stále se vyprazdňující „formou na cihly“, ale stále se zvětšující formou, která se vždy zcela naplní „jílem“, tedy dobrem, tento „jíl“ v ní zůstane, ale ona sama se zvětší, takže se v ní vytvoří místo na přijetí další náplně. O morální kvalitě člověka vypovídá tedy nejen to, zda je napřažen k budoucím dobrům, ale i to, zda jeho schopnost přijímat dobra stále roste.

Jak jsme viděli výše, podle Řehoře je velmi obtížné v případě ctnosti, která je bezmezná, tedy nemá žádné hranice, mluvit o dokonalosti (τελειότης), protože ta s hranicí (τέλος) dané skutečnosti úzce souvisí. Dosáhnout dokonalosti ctnosti by znamenalo dospět až na její hranice. Ctnost je však nekonečná a nic, co má hranice, skutečná ctnost není.⁶⁴⁹ Ačkoli to Řehoř výslovně neříká, učení, že se touha člověka zvětšuje spolu s dosahováním ctnosti, by mohlo být považováno za jisté řešení tohoto problému. Pokud se spolu s pokrokem v dobru zvětší touha člověka po něm a schopnost je pojmout, lze mluvit o tom, že člověk dosáhl hranic ctnosti, a přece se tato ctnost ukázala jako nekonečná. Každá další hranice, která je z hlediska zlepšujícího se člověka skutečnou hranicí – dosažením vytouženého cíle, se ukazuje jako nikoli poslední, protože lidská touha se upíná ke stále vyšším cílům a ctnost sama je bez hranic.

4.4.4 Řehořova návaznost na předchozí autory

Nyní je možno ukázat, jakým způsobem Řehoř ve svém výkladu Mojžíšova života jako neustálého vzestupu lidské duše navazuje na své předchůdce.

Filónovi, jak jsme viděli, umožňuje pojetí biblických postav jako jistých podob duše vidět příběh o tom, jak se lidská duše rozvíjí a postupuje, nejen v životních osudech jednotlivců, ale i v delším úseku dějin, který zahrnuje více generací.⁶⁵⁰ To ale také znamená, že součástí rozvoje duše jsou úseky, na jejichž konci duše dosahuje maximálního dobra, o něž v tomto úseku usilovala (dosahuje „relativní dokonalosti“), a následně nabývá nové podoby (kterou reprezentuje jiná biblická postava). Tento rozvoj, který v sobě spojuje opakované dosahování cílů i setrvalý vzestup, chápe Filón jako doklad toho, že duše nemůže být přesycena a že dobra, která Bůh duši udílí, jsou nepopsatelná.

⁶⁴⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,5–6 (*GNO* VII/1,3,17–23).

⁶⁵⁰ Srv. výše, kap. 2.4.2 Nenasytost duše v průběhu generací.

U Řehoře není vzorem pro duši několik generací lidí, nýbrž jen jediný člověk (v případě spisu *De vita Moysis* je to Mojžíš), zůstává zde však přesvědčení, že vzestup duše, která v touze po skutečném dobru nezná přesycení, zahrnuje její opakovanou proměnu. Dokonalou duši nespátujeme na čím dál dokonalejších lidech (jako tomu bylo u Filóna), nýbrž na jednom člověku, který se stává čím dál dokonalejším – s každým dalším krokem se totiž stává jiným člověkem, protože se proměňuje v něčem velmi základním, totiž ve své schopnosti žádat si dobro a v maximu, jehož je schopen dosáhnout.

Podobně jako Órigenés je také Řehoř přesvědčen, že pochopíme-li správně biblické příběhy o Mojžíšovi, můžeme v nich odhalit jistý řád, kterým je třeba se řídit v duchovním životě.⁶⁵¹ V interpretaci zastávek na poušti lze u obou autorů najít řadu dílčích podobností. Řehoř ovšem stejným způsobem vykládá nejen zastávky na poušti, ale celý Mojžíšův život. Navíc si na rozdíl od Órigena při interpretaci Mojžíšova života nepomáhá etymologií.⁶⁵² Jako příklad nám může posloužit výklad zastávky Izraele v Elimu,⁶⁵³ kde se oba autoři shodují ve všem kromě etymologie: tak jako Órigenés, vykládá i Řehoř dvanáct pramenů a sedmdesát palem jako symbol apoštolů, pouze Órigenés však tento výklad zdůvodňuje etymologií jména Elim, které překládá jako „skopci“ a vidí v něm odkaz na „vůdce stáda“.⁶⁵⁴

Kromě interpretace dílčích zastávek je pro Řehoře důležitý především Órigenův důraz na nutnost z každé „zastávky“ – tedy z každé dosažené úrovně rozvoje duše – následně odejít a pokračovat dál. Ochota opustit získané dobro a usilovat o něco ještě lepšího se pro duši stává důležitým morálním úkolem. Tento motiv u Filóna nenajdeme. Objevuje se teprve u Órigena a u Řehoře je na něj položen zvlášť velký důraz: Mojžíšova dokonalost spočívá zejména v tom, že se na žádné dosažené úrovni nezastavil, ale stále usiloval o něco ještě dokonalejšího.

Órigenés představuje cestu Izraele pouští, respektive cestu duše k Bohu, jako dlouhé putování za předem známým cílem a přípravu na něj. Vše je završeno překročením Jordánu a vstupem do země zaslíbené.⁶⁵⁵ Řehoř však ve spise *De vita Moysis* nesleduje putování lidu izraelského, nýbrž životní pout' Mojžíše. Obojí sice na nějakou dobu splývá – pouští putuje Mojžíš v čele svého lidu, takže při výkladu

⁶⁵¹ K Órigenově interpretaci srv. výše, kap. 3.4 Písmo a pokrok duše. K otázce řádu duchovního života, který Řehoř ve spise *Mojžíšův život* představuje, srv. H. J. Sieben, *Die Vita Moysis (II) des Gregor von Nyssa – ein geistlicher Wegweiser. Aufbau und Hauptthemen*, in: *ThPh* 70, 1995, str. 495–525.

⁶⁵² Ve spise *De vita Moysis* Řehoř etymologii vůbec nezmiňuje, v jiných jeho spisech se však občas objevuje, srv. *In Cant. cant.* 5; *De an. et res.* (GNO VI,141; 143; III/3,47,14–17).

⁶⁵³ Srv. *Ex* 15,27; *Nu* 33,9.

⁶⁵⁴ Srv. Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,11,1 (SC 461,316–318) a Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,134 (GNO VII/1,75,19–76,3). Hebrejské jméno *Élim* (אֵילִם) je plurálem od slova *ájil* (אֵייל), které může mít též význam „skopec“. Geseniův slovník starozákonní hebrejštiny však odvozuje slovo *élim* (אֵילִם) od slova *ájil* (אֵייל) ve významu „velký strom“, „palma“. Srv. W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, Springer, 2013¹⁸, s. v. אֵיילִם.

⁶⁵⁵ Srv. Órigenés, *Homil. Num.* XXVII,12,13 (SC 461,342).

zastávek na poušti se Řehoř mohl u Órigena velmi dobře inspirovat –, nakonec se ale cesta Mojžíše a cesta Izraele rozejdou: Mojžíš do země zaslíbené nevstoupí. A Řehoř na závěr svého spisu ukazuje, že vzorem dokonalosti je právě Mojžíš, jehož postoj staví do protikladu vůči těm, kdo usilují o nějaká dílčí dobra.

4.4.5 Dokonalá motivace: touha po přátelství s Bohem

Na konci svého spisu musí Řehoř nějak interpretovat skutečnost, že Mojžíš, který přivedl Izraelce až k hranicím zaslíbené země, do ní nikdy nevstoupil, ale zemřel na dohled od ní.⁶⁵⁶ Protože právě Mojžíš je vzorem dokonalé ctnosti, je třeba vysvětlit, jak může k lidské dokonalosti patřit, že nedospěje k cíli a nedostane slíbenou odměnu. Z tohoto hlediska srovnává Řehoř Mojžíše s Izraelci, kteří činili totéž (tedy putovali k zemi zaslíbené), ale s odlišným výsledkem.⁶⁵⁷ Nedomnívá se ovšem, že by Mojžíš na rozdíl od Izraelců svého cíle nedosáhl, nýbrž tvrdí, že důvod Mojžíšova jednání byl ve skutečnosti odlišný.

Za cíl, k němuž Mojžíš šel, označuje totiž Řehoř konec Mojžíšova života. Podobně jako na jiných místech výkladu, také zde pracuje s víceznačností slov a jejich vyšším smyslem, odlišným od smyslu doslovného. V septuagintním překladu knihy *Deuteronomium* je pro Mojžíšovo skonání užito slovesa *τελευτάω*⁶⁵⁸ a Řehoř v návaznosti na to označuje konec jeho života slovem *τέλος* (případně *τελευτή*).⁶⁵⁹ Svou interpretaci pak opírá o další možné významy slova *τέλος*, které neznamená pouze „smrt“, ale i „konec“ nebo „cíl“. Řehoř akcentuje poslední z těchto významů: vysvětluje čtenářům, že za *τέλος* je třeba považovat to, kvůli čemu člověk něco dělá.⁶⁶⁰

Hledíme-li tedy na konec Mojžíšova života a jsme-li schopni vidět jeho vyšší smysl, můžeme pochopit, jaký má být cíl ctnosti, její motivace, tedy důvod, pro nějž člověk žije ctnostně. Čtenáři řeckého textu pochopitelně neunikne ani souvislost s hlavním tématem spisu, jímž je dokonalost (*τελειότης*): na závěr celého pojednání se Řehoř ptá, jaký má být cíl (*τέλος*) ctnostného života, aby takový život bylo možno označit za dokonalý (*τέλειος*). Z hlediska tohoto cíle-motivu staví Řehoř Izraelce, kteří putovali do země zaslíbené, tedy měli za cíl dobra, ve která doufali, protože jim byla přislíbena,⁶⁶¹ do kontrastu vůči Mojžíšovi, jehož cílem bylo přátelství s Bohem:

⁶⁵⁶ Srv. *Dt* 34,1–5. V *Pentateuchu* je to dokonce popisováno jako trest za Mojžíšovu nedostatečnou víru (srv. *Nu* 20,12), tuto skutečnost ale Řehoř přehlíží.

⁶⁵⁷ Ke „dvojí cestě“ Mojžíše a Izraelců, kteří jdou sice delší čas společně, ale cíl jejich putování je jiný, což se ukáže na konci Řehořova spisu, srv. P. F. O’Connell, *The Double Journey in Gregory of Nyssa*, in: *Greek Orthodox Theological Review*, 28, 1983, str. 301–304.

⁶⁵⁸ Srv. *Dt* 34,5.

⁶⁵⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,314 n.; 316 n. (*GNO* VII/1,141,15–20; 143,1–7).

⁶⁶⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,317 (*GNO* VII/1,143,2–5).

⁶⁶¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,265; 269; 313 (*GNO* VII/1,124,19–23; 125,22 n.; 140,24–26). K příslibu země srv. např. *Gn* 50,24; *Ex* 6,8; 33,1; *Dt* 6,23.

„Toto je totiž vpravdě dokonalost: nestrnit se zlého života z otrockého strachu ani nečinit dobro v naději na odměnu, jak to dělají lidé, kteří handlují s ctnostným životem v jakémsi na účinek zaměřeném a obchodnickém stavu myslí, nýbrž v opovržení vůči všem odměnám včetně těch, které jsou pro nás uchovány podle zaslíbení skrze naději, považovat za děsivé jediné odpadnutí od přátelství s Bohem a jako jediné cenné a pro sebe žádoucí hodnotit to, že se člověk stane přítelem Božím. To je podle mého názoru dokonalost života.“⁶⁶²

Řehoř zde užívá rozlišení, které známe od Filóna (zejména z jeho spisu *De Abrahamo*)⁶⁶³ a které se v nějaké podobě objevuje i u dalších autorů.⁶⁶⁴ Koncem života dokonalého člověka, jeho završením ve smyslu cíle, k němuž se člověk upíná, a tedy také motivací všeho jeho jednání není strach z trestu ani žádné slíbené dobro, nýbrž pouze to, co se dozvídáme o Mojžíšovi: „dokonal Mojžíš, služebník Páně“,⁶⁶⁵ tedy to, aby člověk mohl být označen za služebníka a přítele Božího.

Obě méně dokonalé motivace – strach a naději na odměnu – zde Řehoř zmiňuje pouze negativně. V *Homiliích na Píseň písní* má pro tyto motivace větší pochopení.⁶⁶⁶ Ovšem podíváme-li se prizmatem tohoto rozlišení na spis *Mojžíšův život*, můžeme vidět, že také v něm hraje strach před trestem, a především naděje na odměnu pozitivní roli: Řehoř ukazuje, jakým způsobem může strach z trestu (včetně toho, který dopadá na jiné lidi) přivést člověka k hledání nápravy.⁶⁶⁷ Ještě významnější roli hraje v celém spise

⁶⁶² Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,320 (GNO VII/1,144,20–145,4): τοῦτο γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ἡ τελειότης τὸ μηκέτι δουλοπρεπῶς φόβῳ κολάσεως τοῦ κατὰ κακίαν βίου χωρίζεσθαι μηδὲ τῆ τῶν μισθῶν ἐλπίδι τὸ ἀγαθὸν ἐνεργεῖν πρακτικῆ τινι καὶ συναλλαγματικῆ διαθέσει κατεμπορευομένους τῆς ἐναρέτου ζωῆς ἀλλ’ ὑπεριδόντας πάντων καὶ τῶν ἐν ἐπαγγελίᾳ δι’ ἐλπίδος ἀποκειμένων, μόνον ἠγήσασθαι φοβερὸν τὸ τῆς φιλίας ἐκπεσεῖν τοῦ θεοῦ καὶ μόνον τίμιόν τε καὶ ἐράσμιον ἑαυτοῖς κρῖναι τὸ φίλον γενέσθαι θεῷ, ὅπερ ἐστὶ κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον ἡ τελειότης τοῦ βίου.

⁶⁶³ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 124–130; srv. také *Quaest. et sol. in Ex.* II,21.

⁶⁶⁴ Podobné rozlišením mezi úsilím o věc pro věc samu a úsilím o ni z jiných důvodů nacházíme u stoiků: Kleanthés byl podle Diogénova svědectví přesvědčen, že o ctnost je třeba usilovat pro ni samu, nikoli na základě strachu, naděje nebo z nějaké vnější příčiny, srv. Diogenés Laertios, *Vitae* VII,89. U Klementa Alexandrijského se setkáváme s rozlišením tří různých lidských motivací: obavy z trestu, touhy po odměně a touhy po poznání Boha kvůli němu samému. Klement na základě důvodů k dobrému jednání rozlišuje služebníky, věrné služebníky a přátele Boží, srv. např. Klement Alexandrijský, *Strom.* I,173,6; IV,135 n.; VII,5,6; 19,2; 72,5. K rozlišení různých druhů motivace srv. také Órigenés, *Homil. Gen.* VII,4 (SC 7^{bis},204–206); Basil z Kaisareie, *Reg. fus. tract.* (PG 31,896b); Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant., Prol.*; 15 (GNO VI,15 n.; 460–466).

⁶⁶⁵ *Dt* 34,5; srv. také Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,314–317 (GNO VII/1,141,6–143,7).

⁶⁶⁶ V *Homiliích na Píseň písní*, kde se objevuje podobné rozlišení, Řehoř tvrdí, že také strach a touha po odměně mohou vést ke ctnosti, srv. Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant., Prol.* (GNO VI,15 n.). Poněkud jinak pojednává Řehoř různých motivací v *In Cant. cant.* 15 (GNO VI,460–462).

⁶⁶⁷ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,69; II,205 n.; 271–277 (GNO VII/1,30,3–13; 104,19–105,8; 126,11–128,13).

naděje na budoucí dobra, symbolizovaná zaslíbenou zemí, ale i jinými detaily příběhu. Tato naděje je několikrát uvedena jako důvod lidského úsilí o ctnost.⁶⁶⁸

Můžeme si také všimnout, že v průběhu spisu Řehoř dobré jednání motivované pouze nadějí na slíbená dobra nijak nekritizuje. Teprve na samém konci díla, při popisu nejvyšší dokonalosti, které Mojžíš dosáhl, ukazuje autor nedostatečnost obou nižších motivací.⁶⁶⁹ Opět vidíme, že se spis soustředí především na životní pout' jednotlivce: můžeme díky němu pochopit, jakou roli hrají různé motivace v průběhu lidského života. Méně dokonalé motivace nejsou provázány jen s méně dokonalými lidmi, ale také s méně dokonalými fázemi v životě člověka. Teprve na konci své životní pouti je člověk schopen netoužit po ničem jiném než po přátelství s Bohem.⁶⁷⁰

Pojednání o dokonalé ctnosti uzavírá Řehoř zamyšlením nad dokonalou motivací. V samém závěru spisu tak za dokonalost života označuje ctnostné jednání, které není motivováno ničím jiným než přátelstvím s Bohem. Jak souvisí přátelství s dokonalostí? A neznamena zastavení neustálého růstu?

V rámci vyššího smyslu nemá Mojžíšova smrt stejný význam jako v rámci vyprávění, a nemusí se tedy jednat o konec cesty. Na úrovni *historia* jde nepochybně o jedinečnou událost, jíž Mojžíšův život končí. Jak jsme však viděli, na úrovni *theoria* přenáší Řehoř motiv konce života na motiv cíle: z vyprávění o Mojžíšově smrti se máme poučit o tom, že dokonalý je ten člověk, který je v životě motivován touhou po Bohu samém. Takto pochopené „zesnutí“ již tedy nevypovídá o konci ctnostného života, nýbrž o povaze ctnostného úsilí. Něco podobného jsme viděli také v případě Mojžíšova narození: nejenže v něm Řehoř na rovině *theoria* namísto tělesného zrození vidí rozhodnutí pro ctnost, ale navíc vysvětluje, že člověk v tomto smyslu sám sebe neustále „rodí“.⁶⁷¹ Obě jedinečné události (narození a smrt) získávají tedy při výkladu obecnější a trvalejší platnost.

V touze po přátelství s Bohem spočívá podle Řehoře dokonalost. Úsilí o konečné dobro – jakým je dosažení očekávané odměny symbolizované zemí zaslíbenou – nutné dříve nebo později k ukončení cesty vede. Dokonalý člověk se ale nezastaví, ani když dospěje do země, k níž putoval, protože jeho cílem je jedině Bůh sám. Být motivován touhou po Bohu je tedy důležitým rysem dokonalého života. A na druhou stranu právě dokonalý život člověka uschopňuje k tomu, aby se stal Božím přítelem. K této perspektivě se vrátíme na konci následující kapitoly, neboť se týká dynamiky mezi poznáním a nepoznatelností.

⁶⁶⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,34; 46; 132; 193; 245; 248; 265–267 (*GNO* VII/1,43,1–6; 46,5–18; 75,1–9; 99,24–26; 119,4–6; 119,22–120,4; 124,19–125,16).

⁶⁶⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,320 (*GNO* VII/1,144,20–145,4).

⁶⁷⁰ K tomu, jak Řehoř na konci spisu *De vita Moysis* nenápadným způsobem nahrazuje nekonečnost cesty nevyčerpatelností vztahu srv. L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy*, str. 213–216.

⁶⁷¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,1–5 (*GNO* VII/1,33,13–35,1).

4.5 Poznání nepoznatelného Boha

Pokud jde o obecnější filosofické koncepty, za nejvýznamnější filónské dědictví u Řehoře bývá považováno učení o Boží nepoznatelnosti. Na interpretaci Mojžíšova vstupu do temnoty jako na důležitou paralelu mezi Filónem a Řehořem upozornil již Jean Daniélou. Podle tohoto francouzského badatele je pro Řehoře, který o nepoznatelném Bohu mluví kromě spisu *De vita Moysis* například i v *Homiliích na Píseň písni*, temnota symbolem toho, že božská podstata překračuje možnosti každého stvořeného ducha. Duše, která hledá Boha, přechází od počátečního světla k poznání, že vidět Boha znamená ho nevidět a že poznání toho, který překračuje každé poznání, spočívá v hledání samém. Stejnou myšlenku nacházíme podle Jeana Daniélou ve Filónově spise *De posteritate Caini*.⁶⁷² V řehořovské monografii *Platonisme et théologie mystique* Daniélou dále tvrdí, že Řehoř sice téma božské temnoty jako nepoznatelnosti nevynalezl, jeho přínos však spočívá v tom, že ji přenesl z abstrakce na rovinu konkrétní mystické zkušenosti. Na základě srovnání Řehořova výkladu temnoty v různých dílech poukazuje Daniélou na to, že temnota pro kappadockého otce znamená jak oblast nedostupnou běžnému poznání, tak zjištění, že každá zkušenost je vždy nepatrná vůči věci samé. Podle Řehoře Bůh vždy zůstává zářící temnotou.⁶⁷³

Již vícekrát zmiňovaný současný badatel Albert Geljon je přesvědčen, že z celého Filónova myšlení Řehoře nejvíce ovlivnila nauka o Boží transcendenci a velikosti, která přesahuje možnosti lidského poznání, a o propasti mezi Boží nekonečností a lidskou omezenou přirozeností.⁶⁷⁴ Řehoř i Filón se domnívají, že lidé mohou znát jediné Boží existenci, a to z jeho děl a působení ve světě. Důležitý rozdíl mezi oběma autory spočívá ovšem podle Geljona v tom, že pouze Řehoř výslovně zakládá Boží nepoznatelnost na jeho nekonečnosti.⁶⁷⁵ S Boží nekonečností spojuje také nepřetržitý vzestup duše.⁶⁷⁶

Vliv Filónova myšlení je podle Geljona jasně patrný zejména v Řehořově interpretaci Mojžíšova vstupu do sinajské temnoty⁶⁷⁷ jako symbolu Boží nepoznatelnosti: Řehoř i Filón představují Mojžíše jako příklad někoho, kdo usiluje o poznání Boha, ale neuspěje. Mojžíšovu žádost vidět Boha a Boží odpověď⁶⁷⁸ interpretují podle Geljona oba autoři jako doklad Mojžíšovy touhy poznat Boha a jako projev nekonečného pátrání lidské duše po Bohu.⁶⁷⁹ Řehořovo prohlášení, že člověk by

⁶⁷² Srv. Filón Alexandrijský, *De post. Caini* 14; J. Daniélou, *Introduction*, str. 21.

⁶⁷³ Srv. J. Daniélou, *Platonisme*, str. 201–210.

⁶⁷⁴ Srv. A. C. Geljon, *Philonic Exegesis*, str. 58–62; též, *Moses as Example*, zejm. str. 174–183, zejm. str. 182 n.

⁶⁷⁵ Srv. A. C. Geljon, *Philonic Exegesis*, str. 62.

⁶⁷⁶ Srv. A. C. Geljon, *Divine Infinity*, str. 166 n.

⁶⁷⁷ Srv. *Ex* 20,21.

⁶⁷⁸ Srv. *Ex* 33,13.18–23.

⁶⁷⁹ Srv. A. C. Geljon, *Philonic Exegesis*, str. 142–145.

měl vždy znovu rozněcovat svou touhu po Bohu,⁶⁸⁰ může být podle Geljona považováno za ohlas Filónovy interpretace *Ex 33*, podle níž Mojžíšovo přání vidět Boha zůstalo velmi silné i po odpovědi slibující toliko vidění zad.⁶⁸¹ Sama tato odpověď je však u obou autorů interpretována odlišně: podle Filóna jde o doklad toho, že Boží podstata je nepochopitelná. Člověk může vidět moci doprovázející Boha, nikoli však jeho samého. Oproti tomu pro Řehoře vidění Božích zad znamená následování Boha.

Kromě nauky o Boží nepoznatelnosti se Geljon zabývá také související otázkou, zda se již u Filóna objevuje idea Boží nekonečnosti,⁶⁸² a dochází k závěru, že Filón sice nikdy nemluví přímo o tom, že by Bůh byl nekonečný, nachází se však u něj několik úzce souvisejících motivů, které mohou pro myšlenku Boží nekonečnosti sloužit jako východiska. Je to především nauka o Boží nepoznatelnosti, přesvědčení, že dobra, která Bůh udílí člověku, jsou nekonečná a idea nekončícího lidského úsilí o poznání Boha.⁶⁸³ Geljon předkládá své závěry také jako pokus poopravit – alespoň pokud jde o Filóna – tezi Ekkeharda Mühlenberga, že Řehoř vynalezl ideu Boží nekonečnosti.⁶⁸⁴

Řehoř tedy podle interpretů navazuje na Filóna, nejenom pokud jde o základní myšlenku, že Bůh je nepoznatelný, ale také v řadě dílčích motivů této nauky. Kappadocký otec vytváří z těchto detailů vlastní propracovanou koncepci, která je ve spise *De vita Moysis* úzce provázána s hlavním tématem spisu, jímž je Řehořovo pojetí lidské dokonalé ctnosti.

Podíváme se nyní trochu podrobněji na to, jak Řehoř o Boží nepoznatelnosti a poznání Boha uvažuje. Vyjdeme přitom ze dvou otázek, které je možno si klást již nad Filónovými spisy. První se týká vztahu mezi Boží nepoznatelností a Filónovým přesvědčením, že poznávat Boha je nesmírně žádoucí. Jak již bylo řečeno, Filón opakovaně prohlašuje, že božské bytí naprosto překračuje možnosti lidského poznání, a dokonce občas vyzývá k tomu, aby se lidé ani nepokoušeli poznávat něco, co poznat nemohou. Zároveň však na jiných místech velebí touhu po poznání Boha jako něco, co je vzácné samo o sobě.⁶⁸⁵ Jak tomu rozumět? Jak má člověk stále rozněcovat svou touhu po poznání Boha, když ví, že Boha nikdy nepozná? Druhá otázka se týká dvojí interpretace sinajské temnoty a souvisí s rozlišením mezi lidmi, kteří na horu Sinaj vystoupit mohou, a těmi, kteří toho schopni nejsou.

4.5.1 Nepoznatelnost a lidské poznávání Boha

V Řehořově spise *De vita Moysis* je Boží nepoznatelnost úzce spojena s lidským úsilím o stále lepší poznání Boha. To je zřetelně patrné z Řehořovy interpretace tří

⁶⁸⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,239 (*GNO VII/1*,116,17–23).

⁶⁸¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,50.

⁶⁸² Srv. A. C. Geljon, *Divine Infinity*.

⁶⁸³ Srv. např. Filón Alexandrijský, *De post. Caini* 174.

⁶⁸⁴ Srv. E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes*, zejm. str. 58–64; Geljon i Mühlenberg se ovšem shodují v kritice argumentu H. von Guyota.

⁶⁸⁵ Srv. výše, kap. 2.5.4 Boží nepoznatelnost a lidské úsilí.

Mojžíšových teofanií. V první z nich, teofanii v hořícím keři, se o nepoznatelnosti ještě výslovně nemluví. Řehoř zde ovšem rozlišuje mezi skutečně jsoucím, které není ve svém bytí na ničem jiném závislé, nepodstupuje žádnou změnu a je cílem veškeré touhy, a všemi ostatními jsoucný, ať už poznatelnými smysly nebo myšlením, jejichž existence závisí na tom, co skutečně je.⁶⁸⁶ Tato ontologická diference mezi způsobem existence Boha a způsobem existence všeho ostatního je pro Řehořovo učení o Boží nepoznatelnosti zásadní: zatímco Boží bytí je založeno v něm samém, bytí čehokoli jiného je od něj odvozeno. Jedině Bůh je také naprosto neměnný.

Zjevení Boha ve světle hořícího keře však není posledním způsobem, jakým Mojžíš Boha poznává. Následují po něm ještě dvě další teofanie, a jak už víme, jestliže jsou tyto teofanie chronologicky pozdější, znamená to podle Řehoře, že také představují vyšší stupeň poznání.⁶⁸⁷ Vztah mezi první a druhou teofanií, tedy „teofanií ve světle“ a „teofanií v temnotě“, vysvětluje Řehoř takto: poznání Boha je nejprve světlem ve srovnání s temným stavem, kdy člověk Boha neuctívá. Toto světlo poznání se však postupně mění v temnotu, neboť čím dokonaleji člověk Boha poznává, tím lépe chápe jeho nepoznatelnost.⁶⁸⁸

Výstup na horu Sinaj interpretuje Řehoř jako překročení všeho smyslového a očištění se od toho⁶⁸⁹ a následně také jako překročení všeho, co lze poznat toliko myšlením:

„Zanechal za sebou totiž všechny jevy – nejen ty, které zachycuje smyslové vnímání, ale i ty, o nichž se myšlení domnívá, že je nahlíží – a bez přestání spěchá stále hloub do nitra, dokud také svým zvědavým myšlením (τῆ πολυπραγμοσύνη τῆς διανοίας) nepronikne k nenahlédnutelnému a neuchopitelnému a tam neuvidí Boha. V tom totiž spočívá skutečná znalost hledaného a vidění v nevidění (τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν), protože hledané přesahuje každou znalost a ze všech stran ho zakrývá nepochopitelnost jako nějaká temnota. [...] Když tedy Mojžíš vyrostl v poznání, tehdy vyznává, že spatřil Boha v temnotě, jinými slovy tehdy poznal, že božství je ve své přirozenosti právě to, co je výše než každé poznání a pochopení.“⁶⁹⁰

⁶⁸⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,19–26 (*GNO* VII/1,38,25–41,7).

⁶⁸⁷ Srv. výše, kap. 4.3.3 Posloupnost.

⁶⁸⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,162 (*GNO* VII/1,86,11–87,1).

⁶⁸⁹ Srv. Řehoře z Nyssy, *De vit. Moys.* II,156 n. (*GNO* VII/1,83,23–20). Řehoř takto interpretuje biblické příkazy, že hory Sinaj se nesmí dotknout žádné zvíře (srv. *Ex* 19,13; 34,3; *Žd* 12,20) a že před výstupem je třeba se zdržet styku se ženou (srv. *Ex* 19,15).

⁶⁹⁰ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,163; 164 (*GNO* VII/1,87,6–9; 14–17): καταλιπὼν γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον, οὐ μόνον ὅσα καταλαμβάνει ἢ αἰσθησις ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ διάνοια δοκεῖ βλέπειν, ἀεὶ πρὸς τὸ ἐνδότερον ἵεται ἕως ἂν διαδύῃ καὶ τῆ πολυπραγμοσύνη τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀθέατον τε καὶ ἀκατάληπτον κάκει ὃν θεὸν ἴδῃ. ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἰδησις τοῦ ζητουμένου καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν, ὅτι ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον οἷόν τιτι γνόφῳ τῆ ἀκαταληψία πανταχόθεν

Řehoř tedy výstup na horu Sinaj chápe jako překračování všeho smyslového i inteligibilního, zatímco vstup do temnoty interpretuje jako setkání s nepoznatelností, tedy pochopení, že Bůh překračuje veškeré chápání. Výstup na horu přitom bezprostředně předchází vstupu do temnoty: postupným očišťováním se a překračováním všeho poznatelného dospívá člověk nakonec k poznání, že Bůh sám je nepoznatelný. Božství se nachází nad každým pojmem, nad každým poznáním a pochopením.⁶⁹¹ To je patrné také z interpretace prvních přikázání Desatera, ve kterých Řehoř vyzdvihuje zejména myšlenku, že Bůh nemá být připodobňován k ničemu poznatelnému ani pochopitelnému.⁶⁹²

Řehořovo tvrzení, že Bůh se nachází nad každým poznáním a pochopením, tedy nad každým, kterého člověk dosáhl nebo kterého snad jednou dosáhne, je možno číst jako upozornění na to, že Bůh se nachází mimo jakékoli poznání, a proto ho žádným z nich nelze vystihnout. O tom je Řehoř nepochybně přesvědčen. Kromě toho se však můžeme v rámci uvedeného Řehořova přesvědčení soustředit spíše na myšlenku, že se Bůh nachází nad každým poznáním. Máme-li jej tedy vidět, můžeme tak činit jedině překračováním každého dosaženého poznání. Ještě zřetelněji uvidíme tuto myšlenku v Řehořově interpretaci třetí teofanie.

Můžeme si také všimnout Řehořova užití slova πολυπραγμοσύνη. Sloveso πολυπραγμονέω („starat se o mnoho věcí“, „zvědavě, všetečně zkoumat“) má u autorů, kterými se zde zabýváme, často spíše negativní konotace. Například ve Filónově spise *De fuga et inventione* představuje zvědavé zkoumání toho, co je lidem nedostupné, činnost veskrze nežádoucí: Mojžíš je ten, kdo nic takového nedělá, a když se tak výjimečně zachovat chce, Bůh sám mu to rozmluví.⁶⁹³ Podobně negativně užívá slovesa πολυπραγμονέω a slov odvozených na některých místech i Řehoř, a to v rámci vymezování se vůči nemístnému zkoumání nepoznatelných oblastí, z něhož mohou vzejít různá heretická mínění.⁶⁹⁴ Ve výše citované interpretaci Mojžíšova vstupu do sinajské temnoty je to však právě zvědavé zkoumání lidské mysli, jehož prostřednictvím člověk dospívá k poznání Boží nepoznatelnosti.⁶⁹⁵ Zvědavým myšlením pronikne

διειλημμένον. [...] Ὅτε οὖν μείζων ἐγένετο κατὰ τὴν γνῶσιν ὁ Μωϋσῆς, τότε ὁμολογεῖ ἐν γνώφῳ τὸν θεὸν ἰδεῖν, τούτέστι τότε γνῶναι ὅτι ἐκεῖνό ἐστι τῆ φύσει τὸ θεῖον, ὃ πάσης γνώσεως τε καὶ καταλήψεως ἐστὶν ἀνώτερον.

⁶⁹¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,47; II,164 (*GNO VII/1,22,13–23; 87,14–17*).

⁶⁹² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,47; II,165 n. (*GNO VII/1,22,13–23; 87,20–88,12*).

⁶⁹³ Srv. Filón Alexandrijský, *De fuga et inven.* 162. Tento úryvek byl citován výše, kap. 2.5.4 Boží nepoznatelnost a lidské úsilí.

⁶⁹⁴ Ve spise *De vit. Moys.* II,109 (*GNO VII/1,66,12–14*) chápe Řehoř Boží pokyn, podle něhož pesachovému beránkovi nemají být lámány kosti, jako výzvu ponechat význam (λόγος) skrytý v nepoddajných a nerozlousknutelných myšlenkách bez zvědavého zkoumání (ἀπολυπραγμόνητον). S nebezpečím herezí je nemístná zvědavost (πολυπραγμοσύνη) výslovně spojena v *In Cant. cant.* 11 (*GNO VI,339,17*).

⁶⁹⁵ Tvar τῆ πολυπραγμοσύνη v obratu ἕως ἄν διαδυῆ καὶ τῆ πολυπραγμοσύνη τῆς διανοίας v Řehořově *De vit. Moys.* II,163 (*GNO VII/1,87,4 n.*) je spíše instrumentálním dativem prostředku než dativem místa, srv. paralelní vazba διαδῶναι τῆ διανοία v *De vit. Moys.* II,169 (*GNO VII/1,89,10*).

člověk do temnoty a uvidí Boha, protože jedině díky zkušenosti s tím, jak Bůh každému poznání uniká, lze pochopit, že toto zůstávání mimo dosah k Bohu podstatně patří.

Podobně je slova *πολυπραγμανω* užito také na některých místech Řehořových *Homilií na Píseň písní*.⁶⁹⁶ Mysl, která se očistila a učinila pokroky ve ctnosti, musí propátrat celou oblast inteligibilních, duchovních jsoucen, aby nakonec porozuměla, že Bůh překračuje veškeré poznání a pochopení. Takové porozumění má velký význam. Ačkoli se jedná o paradoxní poznání nepoznatelnosti, Řehoř je označuje za vidění Boha. Díky němu může člověk Boha rozpoznat, protože jej odliší od všeho, co jím není.

V Řehořově interpretaci druhé teofanie tedy vidíme, že úsilí o poznání Boha se nestává zbytečným, nýbrž je naopak cestou k pochopení Boží nepoznatelnosti. Výstup k Bohu je spojen s postupným očišťováním se a překračováním všeho, co není Bůh, tedy nejprve všeho smyslového, následně ale také skutečností inteligibilních. Právě mezi nimi hledá člověk Boha, ale nenachází ho. Teprve tato zkušenost ho přivádí k pochopení, že Bůh sám všechno poznatelné přesahuje. Důsledkem tohoto pochopení není ukončení výstupu, nýbrž získání bezpečného kritéria, které člověku napříště brání zastavit se u sebelepšího dosaženého poznání, jako by to již byl Bůh sám.

Úzká spojitost mezi Boží nepoznatelností a stálým růstem lidského poznání je nejlépe zřejmá z Řehořovy interpretace třetí teofanie. Je patrná již z toho, jakým způsobem Řehoř zasazuje Mojžíšovu žádost, aby mu Bůh ukázal sám sebe,⁶⁹⁷ do kontextu Mojžíšova života. Viděli jsme, že Filón chápal tuto žádost jako důsledek teofanie v temnotě: protože Mojžíš vstupem do temnoty, tedy propátráním inteligibilních sfér, Boha nepoznal, ba dokonce pochopil, že ho tímto způsobem vůbec poznat nemůže, tedy že ho o Bohu nemůže poučit nic stvořeného, obrátil se přímo na Boha se žádostí, aby mu zjevil sebe sama.⁶⁹⁸ Mojžíše vede tedy k této žádosti jeho předchozí neúspěch.

Oproti tomu Řehoř dává Mojžíšovu žádost do souvislosti se setkáváním, o němž se v Písmu mluví jen o několik veršů dříve. Zde se říká, že Bůh mluvil s Mojžíšem „tváří v tvář“ (*ἐνώπιος ἐνωπίω*), jako když někdo mluví se svým přítelem.⁶⁹⁹ Podle Řehoře tedy Mojžíšova žádost není důsledkem jeho neúspěšného hledání Boha v temnotě. Naopak se na ní ukazuje, že se Mojžíš nespokojil dokonce ani s poznáním Boha „tváří v tvář“. Ne že by Mojžíš Boha vůbec nepoznal, nýbrž poznal jej tím nejlepším způsobem, jaký si jen mohl přát, a přece jej stále považoval za dosud nepoznaného.

Následně Řehoř interpretuje Boží odpověď z *Ex* 33,20–23. Vysvětluje, proč vidět Boží tvář znamená zemřít: ne snad proto, že by Bůh byl příčinou smrti – vždyť je naopak příčinou života. Podle Řehoře však vidět Boží tvář, lépe řečeno domnívat se, že

⁶⁹⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant.* 6; 9 (*GNO* VI,182,18; 334,18).

⁶⁹⁷ Srv. *Ex* 33,13.

⁶⁹⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De mut. nom.* 8; *De post. Caini* 16.

⁶⁹⁹ Srv. *Ex* 33,11; Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,219 (*GNO* VII/1,110,7 n.).

vidím Boží tvář, znamená považovat něco, co vidím – tedy co jsem poznal – za Boha samého. Nic, co jsem poznal, však Bohem není, a pokud něco poznatelného považuji za Boha (tedy obrazně řečeno „vidím Boží tvář“), znamená to, že se upínám k něčemu, co není Bůh, co není pravý život, a co mi tedy také život nemůže dát. Podle Řehoře je právě v tomto smyslu možno říci, že vidět Boží tvář znamená zemřít.⁷⁰⁰

Mojžíš sice neviděl Boží tvář, uviděl však jeho záda. Aby mohl interpretovat tato slova, vysvětluje Řehoř nejprve, jaká je povaha lidské duše a jaká je povaha Boží. Podobně jako těžká tělesa, začnou-li padat ze svahu, v tomto pádu stále pokračují, dokud je něco nezastaví, tak podle Řehoře také duše, osvobodí-li se z pout přizemnosti, stoupá vzhůru, a pokud její let něco nezastaví, letí stále výš a výš: ať dosáhne čehokoli, vždy ji to jen povzbudí k dalšímu letu.⁷⁰¹ Vzápětí Řehoř svůj výklad ilustruje stručným výčtem událostí z Mojžíšova života: takovým letem duše vzhůru je vyprávění o Mojžíšovi, respektive život ctnosti, který v něm čtenář může spatřovat.⁷⁰²

Kromě popisu stoupající duše zde Řehoř nabízí (v rámci spisu *De vita Moysis* již podruhé) argumentaci ve prospěch Boží nekonečnosti, ze které pak vyvozuje i Boží nepoznatelnost: právě proto, že božství je nekonečné a nelze je obsáhnout, nemůže být ani pochopeno.⁷⁰³ Na základě těchto dvou východisek může Řehoř novým způsobem pojmout napětí mezi nesmírným významem touhy po poznání Boha a Boží nepoznatelností. Odpověď nabízí podle Řehoře Bůh sám, když Mojžíše vyzývá, aby hleděl na jeho záda. Kappadocký otec to spojuje s evangelijní výzvou k následování: hledět na Boží záda znamená jít za Bohem, kamkoli půjde, jinými slovy stále pokračovat v poznávání Boha, který je vždy nad tím, čeho již bylo dosaženo. Duše, která s každým novým úspěchem svou touhu ještě víc rozněcuje, se nikdy nepřesytí a její poznávání Boha, který je nekonečný, se nikdy nezastaví.

Řehoř navíc tento pohyb vzhůru, který je duši vlastní, chápe jako vidění Boha. Na dvou místech vysvětluje, jak je možné Boha uvidět: jednou tvrdí, že spatřit Boha znamená „nikdy nedosáhnout přesycení touhy“, podruhé říká, že to znamená „následovat Boha, kamkoli jen povede“.⁷⁰⁴ Obojí spolu podle Řehoře úzce souvisí: následováním není v první řadě míněno napodobování Božího jednání, nýbrž růst člověka v dobrou, a tedy také v poznání Boha, při němž člověk nikdy nepřestane jít za Bohem, který je vždy ještě výš. Tímto růstem člověk Boha následuje a stává se mu podobným.

⁷⁰⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,233–235 (*GNO VII/1,114,19–115,14*).

⁷⁰¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,224–226 (*GNO VII/1,112,7–113,2*).

⁷⁰² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,227–230 (*GNO VII/1,113,3–114,4*).

⁷⁰³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,236–238 (*GNO VII/1,115,14–116,17*); poprvé dokazoval Řehoř Boží nekonečnost v *De vit. Moys.* I,5–7 (*GNO VII/1,3,6–4,15*).

⁷⁰⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,239 (*GNO VII/1,116,17–19*): καὶ τοῦτο ἐστὶν ὄντως τὸ ἰδεῖν τὸν θεὸν, τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὔρεῖν; srv. také *De vit. Moys.* II,252 (*GNO VII/1,121,4–6*): Οὐκοῦν διδάσκεται νῦν ὁ Μαῦσις, ὁ ἰδεῖν τὸν θεὸν σπεύδων, πῶς ἐστὶν ἰδεῖν τὸν θεόν, ὅτι τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, καθ' ὅπερ ἂν καθηγήται, τοῦτο βλέπειν ἐστὶ τὸν θεόν.

Díky výše připomenutému vysvětlení povahy lidské duše a nekonečnosti Boží můžeme také chápat, že vidění Boha jeho neustálým následováním je v souladu s lidským i božským způsobem bytí. Lidská existence je totiž podle Řehoře neustálá proměna, a proto je člověk právě tím, čím se neustále stává. Z toho důvodu ani duše není totožná s žádným stavem, kterého dosáhla, nýbrž právě s oním letem vzhůru. A pokud tímto způsobem stále překračuje své hranice, je podobná Bohu, který je bez hranic.

Vidíme tedy, jakým způsobem spojuje Řehoř dvě myšlenky, které nacházíme již u Filóna, totiž přesvědčení, že Bůh je nepoznatelný, ale také že by lidé měli o jeho poznání usilovat. Řehoř ukazuje, proč mají lidé usilovat o poznání Boha, přestože je Bůh nepoznatelný. Navzdory Boží nepoznatelnosti není totiž jeho poznávání zbytečnou činností, která by neměla žádný výsledek. Souvisí to s Řehořovým propojením Boží nepoznatelnosti s jeho nekonečností: Boha není možno poznat, protože není možno vyčerpat jeho plnost. Lze však v jeho poznávání postupovat a činit skutečné pokroky, jak to vidíme na Mojžíšovi. Kromě toho je však toto pokračující poznávání Boha, který věčně uniká z dosahu, samo jistým způsobem poznání: člověk, který stále roste v poznání Boha a nikdy se nezastaví, se Bohu stává podobným. Jestliže ve svém úsilí o poznání Boha, který je vždy o krok dál, nikdy nepoleví, můžeme říci, že Boha vidí.

Na vztah mezi nepoznatelností a lidským poznáváním Boha se můžeme podívat také z druhé strany: Boží nepoznatelnost znamená, že se lidé ve svém úsilí o poznání Boha nemohou nikdy zastavit. Díky nepoznatelnosti nemusejí onu nesmírně vzácnou činnost poznávání Boha nikdy ukončit.

4.5.2 Mojžíš a lid

Viděli jsme, že Filón interpretuje sinajskou temnotu, do níž Mojžíš vstoupil, jako neviditelnou a netělesnou, inteligibilní skutečnost. Mojžíš tuto skutečnost poznal, tedy nahlédl inteligibilní vzory našeho světa.⁷⁰⁵ Na jiných místech však Filón ukazuje, že ani prozkoumáním temnoty neboli sféry inteligibilních jsoucen Mojžíš nedokázal nalézt Boha samého. Poznal tak, že nic stvořeného ho o Bohu nepoučí, a pochopil, že Bůh je co do svého bytí nepochopitelný.⁷⁰⁶ V temnotě tedy Mojžíš na jednu stranu získává výjimečné poznání, které pak prostředkuje ostatním lidem, na druhou stranu dospívá k poznání Boží nepoznatelnosti.

To se promítá také do jeho postavení vůči ostatním lidem. Poznání inteligibilních vzorů stvořeného světa činí z Mojžíše jedinečnou, téměř polobožskou bytost a je základem jeho univerzálního, kosmického významu. Skutečnost, že ani on sám Boha nepoznal, jej však naopak staví ostatním lidem po bok.

⁷⁰⁵ Srv. výše, kap. 2.2.2 Poznání inteligibilního vzoru.

⁷⁰⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De post. Caini* 14–16; *De spec. leg.* I,41 n.

Nás nyní zajímá, zda se také u Řehoře nachází dvojí výklad sinajské temnoty – tedy nejen jako pochopení, že Bůh je nepoznatelný, ale také jako výjimečného poznání, dostupného jen některým – a zda Řehoř někdy promýšlí vztah mezi nimi. Dále se podíváme na Řehořovo pojetí vztahu mezi vyvoleným člověkem, který vystupuje na horu Sinaj a vstupuje do temnoty, a těmi, kteří zůstávají dole.

Podobně jako u Filóna, nacházíme také v některých pasážích z Řehořova díla výklad sinajské temnoty jako oblasti, která je dostupná pouze vyvolenému člověku.⁷⁰⁷ Když Řehoř ve svém spise *Výklad k nadpiskům Žalmů* připomíná Mojžíše a jeho osudy, říká o něm dokonce, že byl tím, kdo „v božské temnotě jasně vidí a spatřuje v ní neviditelného“.⁷⁰⁸ Člověkem, který dokáže takto vidět v temnotě, nemusí být ale jenom Mojžíš. Ve chvalořeči na svého staršího bratra Basila Řehoř vysvětluje, že Basil v jistém smyslu také vstoupil do temnoty jako Mojžíš, protože „to, co jiní nejsou schopni spatřit, jemu činila dosažitelným mystagogie Ducha“.⁷⁰⁹ Vyvoleným jedincům je tedy dovoleno vstoupit do temnoty, kde se jim dostane zvláštního poznání.

Rozdíl mezi Mojžíšem, který vystoupil na horu Sinaj, poznal zapovězená tajemství a následně tyto nauky předal lidem, a zbytkem Izraele, který raději zůstal na úpatí hory, počkal na Mojžíšem přinesené zprávy a těm následně důvěřoval, chápe Řehoř jako obraz rozdílů v rámci církve. V ní se také nachází jak zvěstovatelé Božích nauk, jako jsou proroci a apoštolové, tak lidé, kteří ještě nejsou dostatečně očištěni, aby se mohli vznešenými naukami zabývat. S odvoláním na Pavlova slova, že ne všichni jsou apoštolové a ne všichni jsou proroci,⁷¹⁰ vysvětluje Řehoř, že není správné, aby se každý člověk pokoušel sám za sebe proniknout do božských tajemství.⁷¹¹

Kappadocký otec připojuje povzdech nad tím, že se v jeho době na tuto zásadu v mnoha případech nedbá. Na vyprávění o izraelském lidu pod horou Sinaj Řehoř ukazuje, co se v takovém případě může stát. Vyprání oděvů předepsané lidu na úpatí hory spojuje s očištěním od předchozího života,⁷¹² zvířata, která se k Sinaji nesměla přiblížit, se smyslovým, nerozumným vnímáním⁷¹³ a kameny, jimiž měl být zabit ten, kdo by překročil zákaz vystoupit na horu,⁷¹⁴ s heretickými domněnkami, které přinášejí

⁷⁰⁷ K Řehořově interpretaci sinajské temnoty srv. Y. de Andia, *Henosis*, str. 363–366. Řehořovou interpretaci temnoty jsem se zabývala v článku „*Nevěsta Mojžíš*“, str. 165 n., odkud vychází tento odstavec.

⁷⁰⁸ Řehoř z Nyssy, *In inscr. Ps. I,7,54* (GNO V,44,18 n.): ὁ ἐν τῷ θεῷ γνόφῳ ὄψωπαὶν καὶ βλέπων ἐν αὐτῷ τὸν ἀόρατον.

⁷⁰⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Bas. fr.* (GNO X/1,129,5–9): πολλάκις ἔγνωμεν αὐτὸν καὶ ἐντὸς τοῦ γνόφου γενόμενον, οὗ ἦν ὁ θεός. τὸ γὰρ τοῖς ἄλλοις ἀθεώρητον ἐκείνῳ ληπτὸν ἐποίει ἡ μυσταγωγία τοῦ πνεύματος, ὡς δοκεῖν ἐντὸς εἶναι τῆς περιοχῆς τοῦ γνόφου, ᾧ ὁ περὶ τοῦ θεοῦ λόγος ἐναποκρύπτεται.

⁷¹⁰ Srv. *IK* 12,29.

⁷¹¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,161 (GNO VII/1,86,2–10).

⁷¹² Srv. *Ex* 19,10; Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,42; II,154 n. (GNO VII/1,20,1–8; 83,7–22).

⁷¹³ Dotknout se hory Sinaj bylo zakázáno jak lidem, tak zvířatům, srv. *Ex* 19,13; 34,3; *Žd* 12,20; Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,42; II,156 n. (GNO VII/1,20,9–12; 83,23–84,20).

⁷¹⁴ Srv. *Ex* 19,13.

záhubu svému autorovi: tak jako měli být lidé i zvířata, pokud se navzdory zákazu odvážili vystoupit na horu Sinaj, ukamenování, tak jsou také ti, kteří se ještě dostatečně neočistili od dřívějšího života a spoléhají se na nerozumné vnímání, a přece se odváží vystupovat svým myšlením až do božských výšin, ukamenování vlastními heretickými názory.⁷¹⁵ Vytvořili si totiž pomýlené představy o Bohu a ty je zahubí. Lidem, kteří ještě nejsou dostatečně očištěni a připraveni, není tedy dovoleno usilovat o poznání Boha.

Je-li lidu zapovězeno snažit se o výstup na horu Sinaj, která symbolizuje poznání Boha,⁷¹⁶ týká se to tedy především touhy odpovědět na otázky, které člověku vůbec nepřisloušejí. Lidé by se neměli pokoušet zvědavě zkoumat to, co je dalece přesahuje.⁷¹⁷ Také při interpretaci paschální večeře Řehoř uvádí, že není správné usilovat o poznání nedosažitelného, například hledat odpověď na otázku, jaká je podstata Boží. Tak jako není dovoleno lámat kosti velikonočního beránka, neměl by se člověk snažit zkoumat to, co je nedostupné.⁷¹⁸

Takové poznání není však nakonec dostupné ani vyvoleným jedincům. Když Mojžíš vystoupí až na vrchol hory Sinaj, setká se tu s Bohem obklopeným temným mrakem. Izraelský zákonodárce tedy především pochopí, že Bůh sám poznatelný není.⁷¹⁹ Podobný význam mají také první přikázání Desatera, která ukazují, že není dovoleno považovat za Boha jakoukoli lidskou domněnku, jakýkoli pojem nebo teorii, kterou si člověk o Bohu vytvořil.⁷²⁰ Ačkoli to Řehoř na tomto místě výslovně neříká, zákaz zaměňování Boha s pouhými domněnkami o něm můžeme spojit s varováním před herezemi a herezi tak můžeme chápat jako lidský výklad o Bohu postavený na místo Boží.

Učení o Boží nepoznatelnosti nebo nedostupnosti má tedy u Řehoře dvě různé podoby: na jednu stranu se izraelský lid dozvídá, že by se neměl pokoušet poznávat Boha, neboť to překračuje jeho možnosti. Spíše by měl důvěřovat Mojžíšovi a nechat se o Bohu poučit od něj. Na druhou stranu nejvyšší poznání, kterého je plně očištěný člověk, symbolizovaný Mojžíšem, schopen, je poznání Boží nepoznatelnosti. I vyvolený člověk tedy nakonec pochopí, že Bůh přesahuje každý jeho poznatek. Od zbytku lidu se takový člověk liší hlavně tím, že se více očistil od příliš tělesného a přizemního myšlení, a je tedy schopen u každého dalšího a vznešenějšího poznatku pochopit, že to ještě není Bůh sám.

Tyto dva aspekty můžeme najít také v Řehořově výkladu svatostánku. Obecný rámec Řehořovy interpretace tvoří přesvědčení, že vzorový svatostánek odpovídá

⁷¹⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,161 (*GNO VII/1,86,4–10*).

⁷¹⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,158 (*GNO VII/1,84,21 n.*).

⁷¹⁷ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,160 n. (*GNO VII/1,85,16–86,10*).

⁷¹⁸ Srv. *Ex* 12,46; *Nu* 9,12; Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,109–111 (*GNO VII/1,66,9–67,8*).

⁷¹⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,162–164 (*GNO VII/1,86,11–87,20*).

⁷²⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,47; II,165 n. (*GNO VII/1,22,13–23; 87,20–88,12*).

Kristovu božství, resp. duchovním bytostem, které byly stvořeny v něm, a jeho pozemský obraz odpovídá Kristovu tělu, resp. jeho mystickému tělu, tedy církvi. A jako jsme viděli, že nauka o Boží nepoznatelnosti má dvojí podobu, přičemž jedna se týká všeho lidu a druhá vyvolených jedinců, mluví Řehoř také při interpretaci svatostánku o Boží nedostupnosti dvakrát. Poprvé tak činí, když interpretuje části vzorového svatostánku zjeveného Mojžíšovi na hoře Sinaj, podruhé když vykládá jeho obraz. V nebeském, vzorovém svatostánku je podle Řehoře Boží nepoznatelnost symbolizována schránou smlouvy zakrytou křídly cherubů. Podobně jako serafové, kteří v Izajášově vidění (alespoň podle toho, jak křesťanští autoři rozuměli septuagintnímu textu) křídly zakrývají Boží tvář,⁷²¹ i cherubové zakrývající archu smlouvy naznačují, že „vidění zapovězených skutečností je neuchopitelné“ (τὸ ἀκατάληπτον τῆς τῶν ἀπορρήτων θεωρίας).⁷²² V případě pozemského svatostánku pak kappadocký otec neinterpretuje vnitřek svatyně, nýbrž vyjadřuje se k tomu, proč je lidem do některých částí svatostánku zakázáno vůbec vstoupit:

„Vnitřní část, které se říká nejsvětější svatyně, je pro většinu lidí nepřístupná. Ani v tom nehledejme nějaký rozpor s tím, jak jsme dosud chápali vybavení stánku. Pravda o jsoucím je totiž vskutku čímsi svatým a nejsvětějším, většině lidí nepochopitelným a nedosažitelným. Je zasazena ve stánku tajemství, v jeho nedostupné a zapovězené části. A proto je třeba, aby se lidé ve své zvědavosti nepokoušeli dosáhnout pochopení skutečností, které přesahují chápání, a aby věřili, že hledané sice existuje, ale neleží všem na očích, nýbrž zůstává mimo dosah v nejposvátnějších komnatách myšlení.“⁷²³

Vidíme zde podobné rozlišení, s jakým jsme se setkali již u Filóna:⁷²⁴ v případě toho, co je nejtajemnější a nejhůře dostupné, je třeba zůstat u poznatku, že to existuje, a nesnažit se pátrat dál. Protože první svatostánek má být vzorem pro svatostánek druhý, který se stal místem izraelské bohoslužby, můžeme se domnívat, že také výroky o nepoznatelnosti se k sobě nějak vztahují: výzvě, aby si lid některé otázky nekladl a přenechal je pouze vybraným jednotlivcům, odpovídá na vyšší rovině vědomí těchto

⁷²¹ V septuagintním překladu *Iz* 6,2 je řečeno, že cherubové křídly zakrývali tvář, není však jasné, či tvář. Órigenés (*Contra Cels.* VI,18 / *VCS* 54,396) se domníval, že šlo o tvář Boží. O tomtéž je zjevně přesvědčen Řehoř: Boží tvář, podobně jako archa, symbolizuje přítomnost božství. Srv. A. Conway-Jones, *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in Its Jewish and Christian Context*, Oxford 2014, str. 136 n.

⁷²² Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,180 (*GNO* VII/1,94,8 n.).

⁷²³ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,188 (*GNO* VII/1,97,12–21): εἰ δὲ τὸ ἔνδον, ὅπερ ἁγίων ἅγιον λέγεται, τοῖς πολλοῖς ἐστὶν ἀνεπίβατον, μηδὲ τοῦτο ἀπάδειν τῆς τῶν νοηθέντων ἀκολουθίας νομίσωμεν. ἀληθῶς γὰρ ἅγιόν τι χρῆμά ἐστι καὶ ἁγίων ἅγιον καὶ τοῖς πολλοῖς ἄληπτόν τε καὶ ἀπρόσιτον ἢ τῶν ὄντων ἀλήθεια. ἢς ἐν τοῖς ἀδύτοις τε καὶ ἀπορρήτοις τῆς τοῦ μυστηρίου σκηνῆς καθιδρυμένης, ἀπολυπραγμόνητον εἶναι χρῆ τῶν ὑπὲρ κατάληψιν ὄντων τὴν κατανόησιν, πιστεύοντας εἶναι μὲν τὸ ζητούμενον, οὐ μὴν τοῖς ὀφθαλμοῖς πάντων προκεῖσθαι, ἀλλ' ἐν τοῖς ἀδύτοις τῆς διανοίας μένειν ἀπόρρητον.

⁷²⁴ Srv. Filón Alexandrijský, *De fuga et inven.* 162; *De post. Caini* 168.

jednotlivců, že božství samo je nepoznatelné. Obojí – jak zdrženlivost vůči některým otázkám, tak paradoxní poznání nepoznatelnosti – má totiž člověka především ochránit před tím, aby začal něco, k čemu dospěl a co se mu podařilo pochopit, považovat za Boha.

S podobnou myšlenkou přichází Řehoř také ve svých *Homiliích na Píseň písní*, když interpretuje slova z biblické *Písně*, jimiž nevěstin miláček mluví o krůpějích noci na svých kadeřích.⁷²⁵ Kadeřemi jsou podle Řehoře proroci, evangelisté a apoštolové, zatímco noc symbolizuje temné a neviditelné poklady, ze kterých čerpali. Vznesené poznání neviditelných pravd bylo i těmto vyvoleným dáno pouze „v krůpějích“. Lidem, kterým vyvolené „kadeře“ tyto krůpěje přinesly, se sice krůpěje zdály být mohutnou řekou skvělého učení, samy kadeře ale vědí, že tato řeka je ve srovnání s plností pravdy jako pouhá kapka ve srovnání s mořem.⁷²⁶ Vyvolení jedinci, kteří dosáhli vyššího poznání, si tedy zároveň velmi dobře uvědomují, jak nepatrné je toto poznání ve srovnání s Bohem samým.

Vidíme, že se Řehoř inspiroval Filónovým učením o Boží nepoznatelnosti a zužitkoval také mnohé detaily, které se u Filóna s touto myšlenkou pojí. V Řehořově spise *De vita Moysis* je Boží nepoznatelnost úzce spojena s lidskou dokonalostí: ze skutečnosti, že Bůh je nepoznatelný, vyplývá především to, že se člověk nikdy nesmí spokojit s žádným již dosaženým pojetím Boha. Jediné, co člověk ví o tom, kým je Bůh sám o sobě, je skutečnost, že není ničím dosud poznaným. Z Boží nepoznatelnosti tedy neplyne, že by se člověk neměl snažit Boha poznat, nýbrž že s úsilím o stále lepší poznání Boha nesmí nikdy přestat.

Na některých místech vybízí Řehoř své čtenáře k tomu, aby se nepokoušeli poznat to, co poznat nemohou. Tato výzva je jen zdánlivě protikladná vůči zmíněnému důrazu na nikdy nekončící poznávání. Pokyn zdržet se některých nepatřičných otázek je na úrovni církevního společenství tím, čemu v poznání, ke kterému dospívá dokonalý člověk, odpovídá paradoxní pochopení Boží nepoznatelnosti: obojí má především zabránit tomu, aby za Boha začalo být považováno něco, co Bohem není. Aby se lidská pouť k Bohu nezastavila a člověk neupadl do modloslužebnictví, musejí ty nejzásadnější otázky zůstat nezodpovězené.

4.5.3 Přátelství s Bohem

Ani třetí teofanie a interpretace vidění zad jako následování není ovšem tím posledním, co Řehoř ve spise *De vita Moysis* o Mojžíšovi a Bohu říká. Můžeme se tedy nyní ještě jednou vrátit k závěru spisu, o němž jsme mluvili již na konci kapitoly věnované Řehořovu pojetí dokonalosti života.⁷²⁷ Tam nás zajímalo, jakým způsobem Řehoř, který

⁷²⁵ Srv. *Pís* 5,2.

⁷²⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant.* 11 (*GNO* VI,325–327). Touto Řehořovou interpretací jsem se zabývala v článku „*Nevěsta Mojžíš*“, str. 169–171.

⁷²⁷ Srv. výše, kap. 4.4.5 Dokonalá motivace: touha po přátelství s Bohem.

interpretuje Mojžíšův život jako nekonečný růst ve ctnosti, vykládá závěr jeho života a jeho smrt. Nyní budeme konec celého spisu zkoumat z hlediska Mojžíšova poznání Boha a vztahu mezi nimi.

Na závěr spisu se dozvídáme poměrně hodně o tom, kým se Mojžíš ve vztahu k Bohu stal. Řehoř zde interpretuje biblická slova o Mojžíšově smrti,⁷²⁸ přičemž si všímá především toho, jak je v této zprávě Mojžíš pojmenován, totiž jako „služebník Boží“ (οικέτης θεοῦ).⁷²⁹ Další titul, který Řehoř Mojžíšovi v této souvislosti přisuzuje, je „přítel Boží“ (φίλος θεοῦ).⁷³⁰ Slovo „přítel“ se sice na konci *Pentateuchu*, v pasáži věnované Mojžíšově smrti, vůbec neobjevuje, jako doklad jedinečnosti izraelského zákonodárce je zde však uvedeno jeho rozmlouvání s Bohem tváří v tvář. Podobný důvěrný rozhovor (byť popsán trochu jinými slovy) je v *Ex* 33,11 označen za rozmlouvání s přítelem.⁷³¹ Tímto způsobem lze tedy také na konci *Pentateuchu* vidět narážku na Mojžíšovo přátelství s Bohem.

Řehoř hovoří na konci spisu také o tom, v jak velké míře se Mojžíš připodobnil Bohu. Dozvídáme-li se z biblických veršů věnovaných Mojžíšově smrti, že jeho oko nepohaslo a tvář nebyla porušena,⁷³² není to podle Řehoře nijak překvapivé, protože Mojžíš jako dokonale ctnostný člověk překonal lidskou pomíjivost:

„Kdo se stal člověkem podle obrazu Božího a nikdy se neodchýlil od božského vzoru, ten na sobě nese jeho charakteristické rysy a podobností se ve všech ohledech shoduje s předobrazem, protože zdobí vlastní duši neporušitelností, neměnností a čistotou od veškerého zla.“⁷³³

Mojžíš se stal v nejvyšší možné míře podobným Bohu, čímž také naplnil původní určení člověka, stvořeného k Božímu obrazu.

Je vhodné si uvědomit, v jakém kontextu jsou tato slova pronášena: ve spise *Mojžíšův život* pojednává Řehoř o ctnosti jednotlivého člověka. Cíl lidského života je zde tedy nahlížen z individuální perspektivy. Co je cílem životní pouti jednotlivce?

Podle Řehoře ani natolik dokonalé připodobnění se Bohu, jakého dosáhl Mojžíš, neruší rozdíl mezi Bohem a člověkem: i když se člověk „ve všech ohledech shoduje s předobrazem“, stále je jeho obrazem. Mojžíšův výstup tedy nevede ke sjednocení

⁷²⁸ Srv. *Dt* 34,5–7.

⁷²⁹ Srv. *Dt* 34,5.

⁷³⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,314; 319 (*GNO* VII/1,141,11; 144,7).

⁷³¹ Srv. *Dt* 34,10: καὶ οὐκ ἀνέστη ἔτι προφήτης ἐν Ἰσραὴλ ὡς Μωϋσῆς, ὃν ἔγνω κύριος αὐτὸν πρόσωπον κατὰ πρόσωπον; *Ex* 33,11: καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν ἐνώπιος ἐνώπιω, ὡς εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον.

⁷³² Srv. *Dt* 34,7; Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,318 (*GNO* VII/1,143,9–11).

⁷³³ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,318 (*GNO* VII/1,143,14–18): ὁ γὰρ ἀληθῶς κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς καὶ μηδαμοῦ παρατραπείς τοῦ θεοῦ χαρακτηῖρος ἐφ' ἑαυτοῦ τὰ γνωρίσματα φέρει καὶ συμβαίνει διὰ πάντων τῆ ὁμοιώσει πρὸς τὸ ἀρχέτυπον τῷ ἀφθαρτῷ τε καὶ ἀναλλοιώτῳ καὶ πάσης ἀμιγεί κακίας τῆν ἰδίαν καλλωπίζων ψυχῆν.

s Bohem. K čemu však vede? Budeme-li v závěru Řehořova spisu hledat odpověď na tuto otázku, všimneme si, že Mojžíšova dokonalost se zde projevuje zejména v tom, kým se stal pro Boha:

„Nepodařilo se snad Mojžíšovi dosáhnout veškeré možné dokonalosti? Kdo by mohl být důvěryhodnějším svědkem této skutečnosti než Boží hlas, který mu řekl: ‚poznal jsem tě mezi všemi‘?⁷³⁴ Bůh sám ho také nazval přítelem Božím.⁷³⁵ A navíc, když si Mojžíš zvolil spíše zahynout spolu s ostatními, pokud by se také nad nimi a jejich proviněním Bůh pro svou laskavost nesmiloval, zastavil tím hněv proti Izraelcům, protože Bůh odvrátil vlastní soud, aby nezarmoutil přítele.⁷³⁶ Toto a podobné události jsou bezpečným svědectvím a dokladem toho, že život Mojžíše vystoupil až k nejzazší hranici ctnosti.“⁷³⁷

Poznávání Boha dovedlo Mojžíše tak daleko, že byl sám Bohem poznán. Za doklad Mojžíšova přátelství s Bohem považuje Řehoř také Boží chování vůči Mojžíšovi – podobně, jako dokládá Abrahámovo přátelství s Bohem Filón.⁷³⁸ A Řehoř svého čtenáře vyzývá k tomu, aby napodobil Mojžíšovu ctnost. „Tak budeš poznán Bohem⁷³⁹ a staneš se jeho přítelem,“⁷⁴⁰ říká mu. Teprve na samém konci života je tedy o člověku řečeno, že byl poznán Bohem. Bylo by absurdní se domnívat, že to odráží nějakou změnu na straně Boží, jako by se teprve nyní rozhodl člověka poznat. Spíše se člověk teprve v závěru života stává někým, kdo může být poznán Bohem.

Myšlenka přátelství s Bohem s sebou přináší otázku vzájemnosti jejich vztahu a jeho možnosti. V pozadí je totiž antické pojetí přátelství, které bylo chápáno jako vztah dvou osob sobě rovných.⁷⁴¹ Je však vůbec možné mluvit o přátelství mezi Bohem a člověkem? Může v jejich vztahu vůbec existovat nějaká rovnost nebo oboustrannost? Může být člověk Bohu do té míry partnerem, aby s ním mohl vstoupit do vztahu přátelství? I když nebudeme uvažovat o ontologické rovnosti, která je nemyslitelná,

⁷³⁴ Ex 33,12.17 (podle *Septuaginty*).

⁷³⁵ Srv. Ex 33,11.

⁷³⁶ Srv. Ex 32,9–14; 31–34.

⁷³⁷ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,319 (*GNO VII/1,144,4–14*): τοῦ γὰρ κατορθωκεῖν τὸν Μωϋσέα τὴν ἐνδεχομένην τελειότητα τίς ἂν ἡμῖν ἀξιοπιστότερος εὐρεθῆι μάρτυς τῆς θείας φωνῆς ἢ φησι πρὸς αὐτὸν ὅτι Ἔγνων σε παρὰ πάντα, ἀλλὰ καὶ τὸ φίλον αὐτὸν ὀνομασθῆναι θεοῦ παρ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ καὶ τὸ συναπολέσθαι μᾶλλον ἐλόμενον μετὰ πάντων, εἰ μὴ κάκεινοις, ἐφ' οἷς ἐπλημέλησαν, ἰλεωθεῖ δι' εὐμενείας τὸ θεῖον, στήσαι κατὰ τῶν Ἰσραηλιτῶν τὴν ὀργὴν, τὴν ἰδίαν κρίσιν τοῦ θεοῦ παρατρέψαντος, ἵνα μὴ λυπήσῃ τὸν φίλον; καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μαρτυρία σαφῆς ἐστὶ καὶ ἀπόδειξις τοῦ πρὸς τὸν ἀκρότατον τῆς τελειότητος ὅρον ἀναβεβηκεῖν τοῦ Μωϋσέως τὸν βίον.

⁷³⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *De Abr.* 273 a *Gn* 22,16.

⁷³⁹ Srv. *Ga* 4,9.

⁷⁴⁰ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,320 (*GNO VII/1,144,19 n.*): γνωσθῆναι τε ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ φίλον γενέσθαι αὐτῷ.

⁷⁴¹ Srv. např. Aristotelés, *Eth. Nic.* 1155 n.

můžeme uvažovat o nějaké vzájemnosti alespoň z hlediska postojů jednoho i druhého k tomuto vztahu?⁷⁴²

Viděli jsme, že Řehoř mluví o přátelství s Bohem poté, co zdůraznil, že se Mojžíš v nejvyšší možné míře Bohu připodobnil. Vzájemnost jejich vztahu se ukazuje také na tom, že zatímco v průběhu celého spisu byla řeč o poznávání Boha, mluví nyní Řehoř o tom, že Bohem byl poznán Mojžíš. Nijak podrobněji to však nevysvětluje. Na základě celého spisu je možno si klást otázku, zda právě dokonalost není jistým druhem lidské podobnosti vůči Bohu. V prologu říkal Řehoř, že člověk nemůže dosáhnout dokonalé ctnosti, neboť pravou ctností je Bůh, který je neohraňené dobro. Vzápětí dodal, že je vhodné o dokonalost usilovat, už proto, že lidé jsou vyzváni být dokonalí, jako je dokonalý jejich Otec. Dokonalost znamená tedy podobnost s Bohem, předpokládala by ovšem také neohraňenost, která je člověku nedostupná. Když nyní Řehoř v průběhu celého spisu vysvětlit, že jakási neohraňenost je člověku přece jen dostupná – totiž ve smyslu schopnosti každou svou hranici překročit – mluví na konci o tom, že člověk celým průběhem svého života dosáhl dokonalosti (jaká je jen pro člověka možná) a to ho uschopnilo ke vztahu přátelství s Bohem. Dosažení přátelství neznámá, že by člověk přestal usilovat o stále lepší dobro. Právě toto usilování a překračování vlastním mezí, v němž spočívá lidská dokonalost, je totiž nutným předpokladem toho, aby bylo přátelství s Bohem vůbec možné.

4.6 Christologická interpretace

Dosud jsme se u Řehoře zaměřovali především na takové pojetí Mojžíše, díky kterému se ukazuje lidská dokonalost a neustálý růst v poznání Boha. Ve Filónově díle má ovšem Mojžíš ještě jinou důležitou úlohu: předává lidem poznání, které by jim jinak zůstalo nedostupné. Setkáváme se zde s více úrovněmi prostředkování: Mojžíšovi samému je nejprve dáno poznání, a to nikoli přímo Boha, nýbrž inteligibilních vzorů tohoto světa. Mojžíš pak vytváří dílo, díky němuž činí to, co mu bylo zjeveno, do jisté míry viditelným také pro ostatní lidi. Také v tomto ohledu je jeho úloha jedinečná.

Oproti tomu v Řehořově podání je Mojžíš sice vzorem ctnosti, jeho role prostředníka je však na rozdíl od Filóna výrazně oslabena. Ani Řehoř nemůže samozřejmě přehlédnout skutečnost, že již podle biblického vyprávění jedná Mojžíš nezřídka jako prostředník mezi Bohem a Izraelci (například když se setká s hořícím keřem nebo když jako jediný vystupuje na horu Sinaj). Ani tehdy jej však Řehoř nechápe jako někoho zcela jedinečného. Naopak je přesvědčen, že i tyto Mojžíšovy

⁷⁴² Srv. k tomu názor L. Rizzerio (*L'éthique de Clément et les philosophies grecques*, in: *StPatr* 41, 2006, str. 231–246, zde str. 241–245) na otázku rovnosti v případě přátelství s Bohem u Klementa Alexandrijského. Podle této autorky Klement o jistém druhu rovnosti mezi člověkem a Bohem skutečně uvažuje, tato rovnost se však netýká jejich podstaty, nýbrž jejich jednání: tak jako Bůh koná dobro nezištně, také dokonalý gnostik miluje Boha pro něj samého, aniž by toužil po odměně, a podobně nezištně miluje i druhé lidi. (Za upozornění na tyto souvislosti děkuji Veronice Černuškové.)

skutky jsou následováníhodné: jako prostředník se Mojžíš stává vzorem lidí, kteří v církvi zastávají výsadní postavení.⁷⁴³

Nakolik je totiž Mojžíš vzorem, jehož jednání má čtenář napodobit, nemůže být zároveň jedinečným prostředníkem mezi Bohem a lidmi. Hledáme-li takového prostředníka v díle křesťanského autora, jakým je Řehoř, přivádí nás to pochopitelně k otázce po roli Krista. V této kapitole budeme tedy sledovat úlohu Božího Syna v Řehořově spise. Interpretovat starozákonní události prostřednictvím osoby Krista je jedním ze základních principů křesťanské exegeze, jak jí rozumí její teoretik Órigenés. Budeme se tedy také ptát, zda Řehořova christologická exegeze není prostě jen naplněním těchto zásad. Následně se pokusíme srovnat roli Krista jako prostředníka mezi Bohem a lidmi se zprostředkováním, které u Filóna zajišťuje vzorový svět a izraelský zákonodárce.

Nejprve však stručně připomeňme, co o roli Krista v Řehořově spise o Mojžíšovi řekli jiní. Na význam christologie v tomto spise upozornil Everett Ferguson v článku *Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis*, kde upozorňuje, že poznání Boha je v tomto díle pokaždé spojeno s inkarnací: každá ze tří teofanií je vztažena také ke christologii. Kristovým vtělením je umožněno jak poznání Boha, tak pokrok v duchovním životě.⁷⁴⁴

Podrobněji se Ferguson tématem vtělení v Řehořově spise zabývá v článku *Images of the Incarnation in Gregory of Nyssa's Vita Moysis*.⁷⁴⁵ Zde vypočítává šest předobrazů vtělení, které Řehoř vidí v Mojžíšově příběhu.⁷⁴⁶ Podle Fergusonova klade Řehoř ve svých interpretacích týkajících se vtělení trojí důraz. Za prvé na panenství Marie, které nebylo nijak ovlivněno Ježíšovým narozením. Téma panenství hraje podle Fergusonova důležitou roli v Řehořově morální teologii v souvislosti s askezí. Za druhé je pro Řehoře důležitá dvojitá přirozenost Krista: božství sice převládá, Kristus se však zároveň plně sjednotil s lidskou přirozeností a vzal na sebe i lidskou hříšnost, aniž by tím byla ovlivněna jeho božská *apatheia*. Za třetí se v Řehořových christologických interpretacích opakovaně objevuje téma vykoupení člověka, které je cílem vtělení: tím,

⁷⁴³ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,26; 160 n. (*GNO* VII/1,41,2–12; 85,16–86,10).

⁷⁴⁴ Srv. E. Ferguson, *Progress in Perfection*, str. 312.

⁷⁴⁵ Srv. E. Ferguson, *Images of the Incarnation in Gregory of Nyssa's Vita Moysis*, in: *Jesus Christ in St. Gregory of Nyssa's Theology*, Athina 2005, str. 285–305. Ke christologickým výkladům a jejich individualizaci u Řehoře srv. také M. Simonetti, *La tecnica*, str. 414 n.

⁷⁴⁶ Jsou to: hořící keř, ruka stížená malomocenstvím, hůl proměněná v hada, mana, svatostánek a desky Zákona (nové desky popsané Božím prstem). Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,20–26; 27–30; 31–34; 139 n.; 174; 215 n. (*GNO* VII/1,39,6–41,12; 41,13–42,9; 42,10–43,6; 77,16–78,10; 91,11–20; 108,7–109,7). Ferguson připomíná také jejich paralely a možné zdroje v Písmu, v jiných Řehořových spisech a u dalších autorů. Podobným způsobem vypočítává Řehořovy obrazy vtělení také J. Daniélou (*Introduction*, str. 23), který je přesvědčen, že Řehořovu typologickou exegezi ovlivnily spory, jež se na konci čtvrtého století vedly o otázku vtělení.

že byla lidská přirozenost přijata Kristem, byla proměněna a nabyla božské neporušitelnosti.⁷⁴⁷

Stejným tématem jako Ferguson se zabývá také Helena Panczová v článku *Božie vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku (Gregor z Nyssy: Život Mojžiša)*.⁷⁴⁸ Autorka se zde věnuje nauce o zbožštění člověka, která podle ní představuje jakýsi spodní proud Řehořova spisu, a ukazuje, že obnovení člověka úzce souvisí jak s Božím vtělením, tak s ctnostným životem.⁷⁴⁹

Typologickou exegezi se v článku *Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse* zabývá také Jean Daniélou.⁷⁵⁰ Z Řehořovy recepce Mojžiše (v rámci celého Řehořova díla) je zde upozorněno pouze na dva momenty: prvním je vyprávění Mojžišova životního příběhu na způsob židovské *haggady*, tedy jako vzoru ctnosti, druhým pak typologická exegeze, při níž Řehoř ukazuje, jaké předobrazy Kristových tajemství (*figures des mystères du Christ*) Mojžišův život obsahuje.⁷⁵¹ Daniélou však v rámci této typologie zkoumá tajemství Krista v širším slova smyslu, do něhož zahrnuje také tajemství církve, svátostí a křesťanské existence.

Sledujeme-li roli Krista v Řehořově spise, všimneme si, že je v něm sice přítomen, ovšem velmi nenápadným způsobem. Nelze říci, že by Řehořův výklad Mojžiše byl v první řadě christologický. Naopak, v základním rozvrhu spisu *De vita Moysis* nemají tyto interpretace žádné místo. Řehořovým cílem není ukázat v Mojžišovi předobraz Krista a v okamžicích jeho života jakési prorocké předznamenání novozákonních událostí, nýbrž představit Mojžiše jako vzor, jehož ctnost by mohl napodobovat kterýkoli Řehořův čtenář.

Christologické výklady se objevují v rámci spisu až relativně pozdě: celý první úsek věnovaný Mojžišovu narození, dětství a dospívání se obejde bez nich. O Božím

⁷⁴⁷ Srv. E. Ferguson, *Images of the Incarnation*, str. 305.

⁷⁴⁸ Srv. H. Panczová, *Božie vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku (Gregor z Nyssy: Život Mojžiša)*, in: *Studia theologica*, 18, 2016, str. 23–35.

⁷⁴⁹ Autorka také rozděluje druhou knihu Řehořova spisu do šesti částí v návaznosti na to, je-li hlavním aktérem a tím, s kým se má čtenář ztotožnit, Mojžiš, lid Izraele nebo oba dva. Srv. H. Panczová, *Božie vtelenie*, str. 26. Podle Panczové je první částí druhé knihy interpretace Mojžišova narození a mládí (tedy Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,1–18 / *GNO VII/1,33,13–38,25*), druhou jeho povolání a osvobození Izraele (*De vit. Moys.* II,19–129 / *GNO VII/1,38,25–74,10*), třetí část popisuje putování pouští až k úpatí Sinaje (*De vit. Moys.* II,130–151 / *GNO VII/1,74,11–82,3*), čtvrtá se věnuje událostem na Sinaji (*De vit. Moys.* II,152–255 / *GNO VII/1,82,4–122,5*), pátá putování Izraele k hranicím zaslíbené země (*De vit. Moys.* II,256–304 / *GNO VII/1,122,5–138,13*) a poslední část je věnována Mojžišově smrti (*De vit. Moys.* II,305–321 / *GNO VII/1,138,14–145,7*). Izrael je podle Panczové hlavním aktérem ve třetí a páté části, do jisté míry také ve druhé části.

⁷⁵⁰ Srv. J. Daniélou, *Moïse exemple et figure*, str. 267–282.

⁷⁵¹ K typologické exegezi srv. J. Daniélou, *Moïse exemple*, str. 276–282. Srv. také týž, *La typologie biblique de Grégoire de Nysse*, in: *Studi e materiali di storia delle religioni*, 38, 1967, str. 185–196. Řehoř sám, mluví-li ve spise *De vita Moysis* o exegezi, užívá slova τύπος jen výjimečně. V souvislosti s christologickým výkladem tak činí v *De vit. Moys.* II,216 (*GNO VII/1,108,21*).

Synu mluví Řehoř teprve v souvislosti s první teofanií. Následně však tento výklad nabývá na významu: jednak je takto interpretována celá řada detailů Mojžíšova života, jednak se christologický výklad objevuje na klíčových místech spisu, zejména v rámci všech tří teofanií. Z biblického příběhu Řehoř christologicky interpretuje (pomineme-li některá nejednoznačná vyjádření) tyto skutečnosti: hořící keř,⁷⁵² Mojžíšovu ruku, která byla stížena malomocenstvím,⁷⁵³ jeho hůl, která se proměnila v hada,⁷⁵⁴ i Mojžíše samého, když rozepjal ruce nad Egyptem (aby odvolal žáby, egyptskou temnotu nebo vředy).⁷⁵⁵ Dále velikonočního beránka,⁷⁵⁶ dřevo vložené do hořkých vod Mary,⁷⁵⁷ skálu, z níž vytryskla voda,⁷⁵⁸ a chleba, kterým se Izraelci sytili na poušti.⁷⁵⁹ Když se zabývá bitvou Izraelců s Amálečany, vidí Řehoř Krista ve veliteli Jozuovi,⁷⁶⁰ v Chúrovi, který podpíral Mojžíšovy ruce při modlitbě,⁷⁶¹ i v modlícím se Mojžíšovi samém.⁷⁶² Podobným způsobem vykládá kappadocký otec také izraelský svatostánek,⁷⁶³ Mojžíše v okamžiku, kdy rozbil desky Zákona (přičemž nové desky, které si následně vytvořil, symbolizují Kristovo tělo),⁷⁶⁴ a také ve chvíli, kdy se vracel ze Sinaje a jeho tvář zářila.⁷⁶⁵ Při výkladu třetí a nejvýznamnější teofanie je christologicky interpretována skála, o níž se Mojžíš opřel a do níž vstoupil,⁷⁶⁶ i Boží ruka, která jej zakryla.⁷⁶⁷ Jako odkaz na Božího Syna chápe Řehoř také nezničitelné brnění, do něhož se obléká vojín ctnosti,⁷⁶⁸ Jozua nesoucího zprávy o zemi zaslíbené, i hrozen, který vzal s sebou,⁷⁶⁹ a konečně měděného hada, kterého Mojžíš vytvořil na poušti.⁷⁷⁰

Christologické exegeze ve spise *De vita Moysis* jsou sice podmíněny interpretovaným textem *Pentateuchu* i tradičními výklady (přičemž výklady novozákonní jsou pro křesťanského interpreta do značné míry závazné a také dalšími křesťanskými autory se nezřídka inspiruje), Řehoř však s tímto výchozím materiálem

⁷⁵² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,20–26 (*GNO VII/1,39,6–41,12*).

⁷⁵³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,27–30 (*GNO VII/1,41,13–42,9*).

⁷⁵⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,31–34 (*GNO VII/1,42,10–43,6*).

⁷⁵⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,78; 82; 84 (*GNO VII/1,56,1–12; 58,1–3; 11–13*).

⁷⁵⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,95–98 (*GNO VII/1,61,22–63,9*); srv. také *De vit. Moys.* II,109 n. (*GNO VII/1,66,9–67,2*).

⁷⁵⁷ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,132 (*GNO VII/1,75,3–9*).

⁷⁵⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,136 (*GNO VII/1,76,18–22*).

⁷⁵⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,139 n. (*GNO VII/1,77,16–78,10*).

⁷⁶⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,148 (*GNO VII/1,80,13–81,3*).

⁷⁶¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,150 (*GNO VII/1,81,10–13*).

⁷⁶² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,151; 153 (*GNO VII/1,81,18–82,3; 83,4–6*).

⁷⁶³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,174; 179–188 (*GNO VII/1,91,11–20; 93,4–97,21*).

⁷⁶⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,215 n. (*GNO VII/1,108,7–109,7*).

⁷⁶⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,217 n. (*GNO VII/1,109,7–110,2*).

⁷⁶⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,243–248 (*GNO VII/1,118,1–120,4*).

⁷⁶⁷ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,249 (*GNO VII/1,120,5–10*).

⁷⁶⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,262 (*GNO VII/1,124,3–7*); Ř 13,14. Řehoř ovšem zároveň říká, že brněním je Bůh sám.

⁷⁶⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,267 n. (*GNO VII/1,125,8–21*).

⁷⁷⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,271–277 (*GNO VII/1,126,11–128,13*).

zachází tvůrčím způsobem, přizpůsobuje jej svému záměru a vkládá do výkladů vlastní témata. Proto je možné se ptát po christologii tohoto spisu, tedy pojetí Krista, které zde Řehoř (byť pochopitelně útržkovitě a nesystematicky) představuje.

4.6.1 Kristus podle spisu *De vita Moysis*

Začneme stručným shrnutím. Z Řehořových interpretací se dozvídáme, že Kristus je skutečný Bůh: nejdůležitější výpovědi o Bohu se vypovídají také o něm. Je to však také Bůh, který se vtělil, tedy vstoupil do samého jádra lidské situace zasažené hříchem a právě skrze ni zjevuje božství. On sám se „stal hříchem“, ne v tom smyslu, že by zhřešil, ale že na sebe vzal všechno, co z morálního provinění vyplývá.⁷⁷¹ Kristus však svou božskou přítomností toto hříchu propadlé lidství uzdravuje a těm, kteří se s ním setkávají, ukazuje cestu z jejich morálně závadné situace: následují-li ho, mohou hřích a jeho důsledky přemoci. Díky tomu přináší Boží Syn naději na nový život. Lidé, kteří se o tuto naději opřou, dokáží snést obtíže ctnostného života.

Kristovo božství

Osou Řehořovy interpretace Mojžíšova života jsou tři teofanie. Řehoř tvrdí, že se při nich Mojžíšovi zjevil Bůh, aniž by upřesňoval, kterou božskou osobu má na mysli.⁷⁷² Zároveň ale ve všech třech teofaniích má Kristus významné místo. A to hlavní, co se Mojžíš v těchto teofaniích dozvídá o Bohu, je zde vztaženo také na Krista.

V první teofanii si můžeme všimnout dvou motivů: světla a pravého bytí. Řehoř chápe zjevení v hořícím keři jako teofanii ve světle⁷⁷³ a nazývá ji také „osvícením“, doslova „vedením pomocí světla“ (φωταγωγία).⁷⁷⁴ Zároveň výslovně říká, že světlem, které Mojžíše osvitilo, je Boží Syn.⁷⁷⁵ Kromě toho navazuje kappadocký otec na tradici, která začíná již u Filóna a podle níž se Bůh Mojžíšovi v hořícím keři zjevil jako pravé bytí,⁷⁷⁶ jak o tom svědčí především jméno, které mu podle *Ex* 3,14 oznámil. Ve spise *Mojžíšův život* sice Řehoř tento verš přímo necituje, na více místech je však jeho formulace zjevnou narážkou na toto Bohem oznámené jméno a jeho ontologickou

⁷⁷¹ Srv. *2K* 5,21; Řehoř z Nyssy se na tento verš odvolává v *De vit. Moys.* II,32 (*GNO* VII/1,42,19 n.).

⁷⁷² O „Otcích“ ve smyslu první božské osoby nemluví Řehoř v rámci teofanií ani jednou a v rámci celého spisu tak činí jen zcela výjimečně, např. v *De vit. Moys.* II,29 n. (*GNO* VII/1,42,1–7).

⁷⁷³ Klíčová role světla je patrná již z Řehořova popisu v rámci *historia* a následně je vícekrát zmíněna v *theória*, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* I,20; II,19–22; 162; 228 (*GNO* VII/1,9,7–24; 38,25–40,4; 86,12–14; 113,13 n.).

⁷⁷⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,19 (*GNO* VII/1,39,4).

⁷⁷⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,20 (*GNO* VII/1,39,6–16); srv. také *De vit. Moys.* II,26 (*GNO* VII/1,41,4–7).

⁷⁷⁶ Filón Alexandrijský (*De vit. Moys.* I,75) chápe *Ex* 3,14 jako poukázání na rozdíl mezi tím, co je, a tím, co není. K Řehořovu pojetí Božího bytí v této pasáži a jeho různým zdrojům srv. D. L. Balás, *Μετοσσία θεοῦ. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma 1966, str. 100–115; M. Canévet, *Grégoire de Nysses et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983, str. 98–103.

interpretaci.⁷⁷⁷ Z Řehořova výkladu se tak dozvídáme, že od Krista, světla, které sestoupilo do lidské přirozenosti, se Mojžiš (a každý, kdo jej následuje) učí, že Bůh je skutečně jsoucí.⁷⁷⁸

Prostředníkem zjevení je především keř, v němž Řehoř vidí Kristovo lidské tělo. Méně snadná je však otázka, kdo se zjevuje, jinými slovy o kom se vypovídá pravé bytí. Již raná křesťanská exegeze viděla Krista jak v andělovi, který se ukázal v hořícím keři,⁷⁷⁹ tak i v tom, kdo k Mojžišovi z keře promlouval, tedy kdo o sobě řekl, že je tím, který je.⁷⁸⁰ Jak víme z jiného Řehořova spisu, také on sám byl přesvědčen, že se pravé bytí zjevené v hořícím keři vypovídá nejen o Otci, ale i o Synu. Stejně jako jeho starší bratr Basil se totiž Řehoř na zjevení v hořícím keři odvolával v polemice s novoariánským biskupem Eunomiem. Oba bratři shodně tvrdili, že jméno „ten, který je“ z *Ex* 3,14 se týká Krista.⁷⁸¹ Ve spise *De vita Moysis* se sice Řehoř nevyjadřuje tak explicitně, neboť otázka vztahu mezi Božími osobami zde není jeho tématem, o Kristu však mluví jako o „Bohu, kterého jsme viděli v těle“,⁷⁸² a říká o něm, že je světlem a pravdou.⁷⁸³ Svým vtělením Kristus zjevil, že božství je skutečně jsoucí. To nejvýznamnější, co se z první teofanie člověk dozvídá o Bohu, totiž že je jediným skutečně jsoucím a že všechno ostatní je na něm co do svého bytí závislé,⁷⁸⁴ vypovídá tedy Řehoř také o Kristu.

Druhou teofanií míní Řehoř první Mojžišův výstup na horu Sinaj.⁷⁸⁵ Teologicky nejzajímavější částí Řehořova výkladu, na kterou bývá také upírána největší pozornost, je úvodní interpretace vstupu do temnoty jako poznání Boží nepoznatelnosti.⁷⁸⁶ V této části se vůbec nemluví o Kristu, nýbrž jen o Bohu bez dalšího určení. To by naznačovalo, že Kristus v této teofanii nehraje tak významnou roli. Na druhou stranu z různých Řehořových vyjádření je zjevné, že vstupem do temnoty teofanie nekončí,

⁷⁷⁷ Srv. *Ex* 3,14, kde se v *Septuagintě* objevují slova ἐγώ εἰμι ὁ ὄν, a obrat „bytostně jsoucí“ (τὸ ὄντως ὄν), který je užít na několika místech spisu, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,23; 26; 234 n. (*GNO* VII/1,40,8; 41,1; 115,6–9). Řehoř ovšem namísto maskulina užívá neutra, což ho přibližuje platónské tradici (srv. Platón, *Tim.* 52d; *Resp.* 477a; *Phaedr.* 247c–e). K Řehořovu popisu skutečně jsoucího srv. např. Platón, *Symp.* 210e–211b; *Resp.* 380d; Plótinos, *Enn.* III,6,6.

⁷⁷⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,22–26 (*GNO* VII/1,39,21–41,6).

⁷⁷⁹ Srv. *Ex* 3,2.

⁷⁸⁰ Srv. např. Justin Mučedník, *Apol. Maior* 62 n. (*PTS* 38,120–123); *Dial. cum Tryph.* 59 n.; 127 (*PTS* 47,172–174; 290 n.); Irenej z Lyonu, *Adv. haer.* III,6,2 (*SC* 211,68–70).

⁷⁸¹ Srv. Basil z Kaisareie, *Adv. Eun.* II,18 (*SC* 305,70–74); Řehoř z Nyssy, *Contra Eun.* III,9,34–36 (*GNO* II,276,17–277,15).

⁷⁸² Srv. *J* 1,14; *ITm* 3,16; *IJ* 1,1 n.

⁷⁸³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,20; 26 (*GNO* VII/1,39,8–11; 41,2–7).

⁷⁸⁴ Podle Órigena (*De princ.* I,3,6; 8 / *SC* 252,154; 162–164) Boží jméno z *Ex* 3,14 ukazuje, že všechno jsoucí participuje na Bohu Otci. Oproti tomu druhou božskou osobu prohlašuje Órigenés za zdroj racionality: všechny myslící bytosti mají účast na Logu.

⁷⁸⁵ K Řehořovu pojetí tří teofanií srv. výše, kap. 4.2.3 Tři teofanie.

⁷⁸⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,162–164 (*GNO* VII/1,86,11–87,20).

nýbrž že vrcholí poznáním stánku a kněžského oděvu.⁷⁸⁷ Řehoř přitom ve stánku, jehož interpretaci je v rámci spisu věnován velký prostor, spatřuje Krista. A navíc z některých Řehořových vyjádření vyplývá, že nepoznatelnost, tedy nejvýznamnější Boží charakteristika zjevená ve druhé teofanii, platí i pro Božího Syna: také on podle Řehoře přesahuje možnosti lidského poznání.⁷⁸⁸

Pokud jde o třetí a poslední teofanii, tím, co zde bylo Mojžíšovi zjeveno, je jednak Boží nekonečnost, kvůli které zůstává Bůh pro člověka nedostupný a nepochopitelný, jednak skutečnost, že Boha je možno poznat jedinečně tak, že jej člověk následuje. Obojí vztahuje Řehoř také na Krista.

Skutečnost, že Boží sláva je tak nesmírná a nekonečná, že se nevejde do lidského života, což Řehoř vyjadřuje slovem ἀχώρητος,⁷⁸⁹ je totiž nejprve předznamenána christologickou interpretací Mojžíšovy zářící tváře. Tak jako oči Izraelců nebyly schopny snést oslnivost Mojžíšovy slávy, učinila podle Řehoře přemíra slávy také Krista po jeho zmrtvýchvstání nedostupným pro ty, kdo na něj hledí,⁷⁹⁰ což ukazuje nesmírnost Boží, kterou ani celý lidský život nedokáže pojmout. I Boží transcenci a nezměrnost, která jej pro lidi činí nedostupným, vztahuje tedy Řehoř na Krista.⁷⁹¹

Bohem, který při třetí teofanii Mojžíšovi říká, že smí vidět jeho záda, to znamená, že jej má následovat, je podle Řehoře také Boží Syn. Nebo by snad bylo přesnější říci, že Řehoř na tomto místě nechce nijak rozlišovat mezi Otcem a Synem. Po interpretaci Božího příslibu, podle nějž Mojžíš uvidí Boží záda, jako pokynu k následování, je totiž řečeno:

⁷⁸⁷ Řehoř označuje stánek za nejvyšší úroveň, „mez“ (πέρας) Mojžíšova výstupu na horu Sinaj, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,167 (*GNO VII/1,88,13–24*). Srv. také způsob, jakým Řehoř shrnuje druhou teofanii na konci spisu, *De vit. Moys.* II,312; 315 (*GNO VII/1,140,17–20; 142,1–5*).

⁷⁸⁸ O tom, že ani Kristus není poznatelný, svědčí skutečnost, že stánek se podle Řehoře také nacházel v temnotě, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,169 (*GNO VII/1,89,9–14*), dále vysvětlení, že užití takové označení pro Krista neznamena umenšení jeho vznešené Boží přirozenosti, nýbrž pouze užití jednoho z mnoha různých jmen, z nichž žádné není hodno vznešenosti označovaného, každé však může poukázat na nějaký jeho rys, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,176 n. (*GNO VII/1,92,5–20*). A konečně také některé části stánku poukazují na nepoznatelnost božství, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,180; 188 (*GNO VII/1,94,8 n.; 97,12–21*); srv. také výše, kap. 4.5.2 Mojžíš a lid.

⁷⁸⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,220 (*GNO VII/1,110,11–15*), kde se Mojžíš dozvídá, vidět Boha je tak veliké, že to „lidský život nedokáže pojmout“ (ἀχώρητον εἶναι τῆ τῶν ἀνθρώπων ζῶσιν).

⁷⁹⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,217 n. (*GNO VII/1,109,7–110,2*). Řehoř zde říká, že Mojžíšova sláva byla tak oslnivá, „že ji oči těch dole nedokázali pojmout“ (ὡς ἀχώρητον εἶναι τῶ κάτω ὀφθαλμῶ). Sledujeme-li židovského zákonodárce, kterému při sestupu z hory Sinaj září tvář, můžeme vidět, jak se vrací Boží Syn, „obnovitel naší rozbité desky“, který již „není takový, aby ho zrak nehodných dokázal pojmout“ (οὐκέτι χωρητὸς ταῖς ὄψεσι τῶν ἀναξίων γίνεται). Až jednou přijde ve své slávě se svými anděly (srv. *Mk 8,38*), „bude takový, že i spravedliví ho sotva dokáží pojmout“ (μόγις μὲν τοῖς δικαίοις χωρητὸς γίνεται), zatímco bezbožní ho neuvidí vůbec.

⁷⁹¹ Řehoř nevidí žádné napětí mezi tvrzeními, že něco učinil Bůh sám a že to učinil Kristus, srv. např. *De vit. Moys.* II,148; 262 (*GNO VII/1,80,25–81,3; 124,3–7*).

„Ale Pán, který tenkrát vyhověl Mojžíšovi a který naplnil vlastní Zákon, to také podrobně vylíčil svým učedníkům, když jim jinotajné výroky odhalil v podobě jasné myšlenky: ‚Pokud někdo chce jít za mnou,‘⁷⁹² říká, nikoli: pokud chce jít přede mnou. A tomu, kdo si žádal věčný život, doporučuje totéž: ‚Pojď,‘ říká totiž, ‚a následuj mě!‘⁷⁹³ A kdo následuje, hledí na záda.“⁷⁹⁴

Boha, který podle knihy *Exodus* mluví s Mojžíšem, ztotožňuje tedy Řehoř s Kristem, který dává v evangeliích (podle Řehoře významově stejný, ovšem jinak vyjádřený) pokyn svým učedníkům.

Můžeme na základě těchto výroků říci, že mluví-li Řehoř ve spise *De vita Moysis* o Bohu, má tím na mysli Krista? Na úplném konci spisu se autor opět vyjadřuje o Bohu a o Mojžíšovi jako o příteli Božím. Na tomto místě se o Kristu vůbec nezmiňuje. Znamená to snad, že zde Řehoř slovem „Bůh“ míní druhou osobu Trojice? Nebo bychom se naopak měli domnívat, že na konci života dospěl Mojžíš k přímému vztahu k Otci, ve kterém již Kristus nehraje žádnou roli? Je-li Mojžíš Božím přítelem, znamená to, že je přítelem pouze Otce, nikoli Syna? Řehoř na tuto otázku v rámci spisu neodpovídá. Jeho vyjádřením lze však nejspíše rozumět tak, že říká-li Bůh, činí tím výpovědi o všech božských osobách.⁷⁹⁵ Co se Mojžíš dozvěděl o Bohu, platí pro Otce i Syna (případně i pro Ducha svatého, o kterém však Řehoř v tomto spise nemluví příliš často). Pro Řehoře je důležité především to, že Kristus je sice prostředníkem zjevení, ale zároveň je sám Bohem a všechno, co je zjeveno o Bohu, je možno stejně tak vypovídat o božství Kristově.

Božství a hříšný člověk

Neméně důležitá je skutečnost, že Kristovo božství sestoupilo k lidem. Příchod Božího Syna a jeho přítomnost na zemi popisuje Řehoř různými způsoby. Nejčastěji mluví o

⁷⁹² L 9,23.

⁷⁹³ L 18,22.

⁷⁹⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,251 (*GNO* VII/1,120,23–121,3): ἀλλὰ καὶ ὁ κύριος, ὁ τότε τῷ Μωϋσεῖ χρηματίσας, ὁ πληρωτὴς τοῦ ἰδίου νόμου γινόμενος, ὁμοίως πρὸς τοὺς μαθητὰς διεξέρχεται ἀπογομνῶν τῶν ἐν αἰνίγματι ῥηθέντων εἰς τὸ ἐμφανὲς τὴν διάνοιαν· Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, λέγων, οὐκ· εἴ τις ἔμπροσθεν· καὶ τῷ περὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς ἰκετεύοντι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεται· Δεῦρο γάρ, φησίν, καὶ ἀκολουθεῖ μοι. ὁ δὲ ἀκολουθῶν τὸ ὀπίσω βλέπει.

⁷⁹⁵ K Řehořovu připisování biblických výroků různým osobám Trojice srv. např. také *De opif. hom.* 16 (*PG* 44,180d), kde Řehoř interpretuje biblickou nauku o stvoření člověka podle Božího obrazu jako poučení, které nás má přivést k tomu, „abychom v žádném ohledu nedělali rozdíl mezi božstvím Otce a Syna. Vždyť Písmo svaté nazývá Bohem oba stejně, jak toho, který stvořil člověka, tak toho, k jehož obrazu byl člověk stvořen“ (překlad M. Bláhová, in: Řehoř z Nyssy, *O stvoření člověka*, Praha 2013, str. 141): ἵνα [...] μηδενὶ λόγῳ τὴν θεότητα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ διακρίνωμεν, ἐπίσης τῆς ἀγίας Γραφῆς Θεὸν ἐκάτερον ὀνομαζούσης, τὸν τε πεποιηκότα τὸν ἄνθρωπον, καὶ οὐ κατ’ εἰκόνα ἐγένετο. Jak Řehoř upozorňuje, v *Písmu* je řečeno nejen to, že člověk byl stvořen jako Boží obraz, ale nacházíme zde podobné vyjádření také v plurálu: „učíňme člověka jako náš obraz“ (srv. *Gn* 1,26). Podle Řehoře to znamená, že člověk je obrazem celé Trojice, srv. *De hom. opif.* 6 (*PG* 44,140bc).

Kristově těle,⁷⁹⁶ o těle schopném přijmout Boha, o těle, skrze které nám zazářilo božství. Tyto formulace mají sice biblický základ, mohou však evokovat neadekvátní christologii, tedy přesvědčení, že Kristus přijal pouze lidské tělo.⁷⁹⁷ Řehoř je však vyvažuje formulacemi jinými, když říká, že božství zazářilo v lidském životě⁷⁹⁸ a sestoupilo k lidské přirozenosti.⁷⁹⁹ V těchto případech jsou naopak božská a lidská stránka Krista popisovány jako téměř rovnocenné: o božské přirozenosti je řečeno, že „sestupem ke slabé lidské přirozenosti se změnila a přijala stejný vzhled a podobu, jaké máme my“.⁸⁰⁰ A když Řehoř popisuje, jakým způsobem je Kristus symbolizován izraelským svatostánkem, říká o něm, že „ve své preexistenci je nestvořený, ale na základě svého tělesného původu se stal stvořeným“.⁸⁰¹ Kristovo sestoupení k lidem je tedy popisováno tak, že Kristus přijal tělo nebo že přijal lidskou přirozenost nebo že se svým tělesným narozením sám stal také stvořeným.

Dále je pro Řehoře velmi důležité, že to, co Kristus přijal nebo čím se stal, nebyl prostě jen člověk, nýbrž hříšný člověk. S odvoláním na slova apoštola Pavla říká Řehoř o Kristu, že se „stal hříchem“ (ἀμαρτίαν γενέσθαι).⁸⁰² Později toto vyjádření poněkud zmírňuje a upřesňuje, když říká, že od hříchu se člověk osvobozuje „díky tomu, který na sebe vzal podobu hříchu a byl jako my“.⁸⁰³ Kristus na sebe vzal situaci lidského hříchu, protože jedině tak mohl člověka zachránit.

Důraz na hříšnost člověka, jehož úděl na sebe Boží Syn vzal, vede k tomu, že se ve spise *Mojžíšův život* christologická interpretace často objevuje v souvislosti s něčím, čemu Řehoř sám rozumí jako symbolu úpadku, choroby, ba dokonce hříchu. Tak je tomu například v případě hadů⁸⁰⁴ nebo Mojžíšovy ruky stížené malomocenstvím.⁸⁰⁵

⁷⁹⁶ Řehoř pro Kristovo tělo užívá zpravidla slova σάρξ (srv. např. *De vit. Moys.* II,20; 26; 27; 216 / *GNO VII/1,39,11; 41,5; 41,13; 109,1 n.*), řidčeji pak slova σῶμα (srv. *De vit. Moys.* II,139 / *GNO VII/1,77,16–24*).

⁷⁹⁷ O Kristově duši se Řehoř ve spise *De vita Moysis* vůbec nezmiňuje, mluví o ní ale v jiných svých dílech, srv. např. Řehoř z Nyssy, *Antirrh.* (*GNO III/1,140,23–141,10*); *Or. cat.* 16 (*GNO III/4,48,24–49,8*).

⁷⁹⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,21 (*GNO VII/1,39,18*).

⁷⁹⁹ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,20; 32 (*GNO VII/1,39,13; 42,19–21*).

⁸⁰⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,28 (*GNO VII/1,41,20–22*): τῆ δὲ πρὸς τὸ ἀσθενὲς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως συγκαταβάσει πρὸς τὸ ἡμέτερον σχῆμά τε καὶ εἶδος ἀλλοιωθείσης.

⁸⁰¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,174 (*GNO VII/1,91,19 n.*): τῷ μὲν προϋπάρχειν ἄκτιστον, τῷ δὲ κατὰ τὴν ὑλικὴν ταύτην σύστασιν κτιστὴν γενομένην.

⁸⁰² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,32 n. (*GNO VII/1,42,19–43,1*). Řehoř se odvolává na slova z *2K 5,21*, že Bůh kvůli nám Krista „učinil hříchem“ (ἀμαρτίαν ἐποίησεν).

⁸⁰³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,276 (*GNO VII/1,127,21–23*): διὰ τοῦ ὑπελθόντος τὸ τῆς ἀμαρτίας εἶδος καὶ γενομένου καθ' ἡμᾶς. Srv. také celou pasáž *De vit. Moys.* II,275 n. (*GNO VII/1,127,13–128,5*), kde Řehoř cituje *Ř 8,3*.

⁸⁰⁴ Christologicky je vyložen had, ve kterého se proměnila Mojžíšova hůl (srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,31–34 / *GNO VII/1,42,10–43,6*), i nápodoba hada vytvořená Mojžíšem na poušti (srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,271–277 / *GNO VII/1,126,11–128,13*). Poněkud volnější spojení negativního symbolu s christologickou interpretací můžeme vidět na výkladu desek Desatera: Řehoř sice neinterpretuje christologicky přímo rozbité desky, vykládá tak ale desky náhradní, které jsou vyrobeny

Řehoř si je vědom toho, že by čtenáři mohli být takovým výkladem pobouřeni,⁸⁰⁶ odvolává se však na výše zmíněná slova apoštola Pavla, podle nichž se Kristus stal hříchem. Christologický výklad negativních symbolů není náhodný, neboť právě na něm se ukazuje, že Kristus vstoupil do toho, co je v lidském životě pokažené.

Řehořův popis Kristova sestoupení k lidem úzce souvisí s tím, jaký smysl Řehoř tomuto sestupu přisuzuje. Mluví totiž o dvojitým cíli Kristova jednání: prvním je zjevení božství, druhým osvobození člověka.⁸⁰⁷ Tomuto dvojitému cíli odpovídají také dvě (do značné míry protikladné) charakteristiky Kristova lidství: na jednu stranu má Kristus i jako člověk jedinečné rysy, z nichž je patrné jeho božství, na druhou stranu je skutečným člověkem a sdílí s lidmi dokonce i jejich hříšnou situaci. Spojení obojího je patrné například z Řehořovy interpretace hořícího keře. Na jednu stranu šlo o výjimečný úkaz, což symbolizuje jedinečnost Kristovy lidské existence, která zjevila jeho božství: Z hořícího keře vycházela záře (o níž Řehoř tvrdí, že byla jasnější než záře nebeských těles, a kterou považuje za záři božství) a keř hořel, ale neshořel (což podle Řehoře symbolizuje Kristovo panenské zrození).⁸⁰⁸ Na druhou stranu byl tento keř trnitý⁸⁰⁹ (přičemž trny symbolizují hřích).⁸¹⁰ Řehoř také v této souvislosti výslovně připomíná dvojitý cíl Kristova sestoupení k lidem: díky setkání s hořícím trnitým keřem může člověk pochopit, jaký způsob bytí náleží Bohu, a tento keř je také počátkem osvobození z „egyptského“ otroctví, tedy otroctví hříchu.⁸¹¹

Jak si Řehoř lidské osvobození představuje? Již byla řeč o nutném předpokladu, jímž je Kristovo přijetí hříšné lidské situace. Kristus již tím, že se stal takovým jako my,

právě proto, že první desky byly v důsledku lidského hříchu rozbity (srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,215–216 / *GNO VII/1,108,7–109,7*).

⁸⁰⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,27–30 (*GNO VII/1,41,13–42,9*).

⁸⁰⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,31 (*GNO VII/1,42,9–12*).

⁸⁰⁷ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,27 (*GNO VII/1,41,13–16*).

⁸⁰⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,20 n. (*GNO VII/1,39,6–20*).

⁸⁰⁹ V *Septuagintě* (*Ex 3,2*; srv. také *Mk 12,26*; *Sk 7,30*) je hořící keř pojmenován slovem βάτος, které označuje především trnité keře (například ostružiník nebo maliník). Filón Alexandrijský (*De vit. Moys.* I,65) při popisu tohoto keře zdůraznil, že byl trnitý; totéž říká také Klement Alexandrijský, který viděl souvislost mezi trnitým keřem stojícím na počátku Mojžíšova zákonodárství a Kristovou trnovou korunou: trny stojí na počátku i na konci jediného díla Božího Slova, srv. Klement Alexandrijský, *Paed.* II,8,75 (*VCS 61,114–115*).

⁸¹⁰ Řehoř se při interpretaci hořícího keře zmiňuje o trnech hned dvakrát (poprvé mluví o „trnitém keři“, podruhé o „trnitém těle“, srv. *De vit. Moys.* II,20; 26 / *GNO VII/1,39,6*; 41,5), ale nijak je nekomentuje. Na jiných místech ovšem říká, že trny v Písmu označují hřích, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,107 (*GNO VII/1,65,16*); *In diem nat.* (*GNO X/2,248,2–4*). Snad má na mysli *Gn 3,18*; *2S (2Kr podle Septuaginty)*, 23,6; *Ž 31 (32)*,4 n.; *Mt 7,16*; 13,7.22. Kristova trnová koruna podle Řehoře (srv. *De perf. / GNO VIII/1,206,16–21*) symbolizuje hříšnou lidskou přirozenost, která byla smrtí a utrpením proměněna a byla jí navracena sláva.

⁸¹¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,25 n. (*GNO VII/1,41,1–10*).

přenesl naše slabosti na sebe.⁸¹² Následně dochází k překonání hříchu a obnovení původního stavu člověka: tuto změnu popisuje Řehoř jako získání *apatheia* a nesmrtelnosti.⁸¹³ Není přitom zcela jasné, který moment Kristova života považuje za rozhodující pro toto obnovení: na některých místech je spojuje již s vtělením, jinde s návratem k Otci.⁸¹⁴

Řehoř ovšem v tomto spise nezapomíná ani na to, že lidé musejí Kristovo překonání zla a obnovení původního stavu člověka svobodně přijmout. V této souvislosti mluví o Kristově ukřižování a o tom, že budou-li lidé na ukřižovaného hledět,⁸¹⁵ mohou se tím z vlastního hříchu osvobodit. Podobně jako někteří raně křesťanští autoři chápe Řehoř Mojžíše, který se s rozepjatýma rukama modlí za úspěch svého lidu v boji s Amálekem, jako symbol Krista, který rozepjal ruce na kříži.⁸¹⁶ Podobnou interpretaci užívá několikrát také v souvislosti s egyptskými ranami: jako odvolával Mojžíš rozepjatýma rukama egyptské rány, tak také Kristus, pravý zákonodárce, rozepjal ruce na kříži, a tím odstranil zlo z lidských životů.⁸¹⁷

Jak jsme viděli v kapitole věnované exegezi, má „hledění“ ve spise *Mojžíšův život* vyšší smysl, který se neomezuje na pouhé poznávání.⁸¹⁸ Hledět na někoho znamená pro Řehoře nasměrovat svůj život podle něho, nechat se jím vést a napodobovat ho.⁸¹⁹ Osvobození z otroctví hříchu, které Kristus přinesl, si tedy lidé mohou osvojit, pokud se k němu obrátí a stanou se takovými jako on. Tím, k čemu se

⁸¹² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,30 (*GNO* VII/1,42,3 n.). Řehoř zde při výkladu Mojžíšovy malomocné ruky užívá slovesa ἐκμάσσω (τάς ἡμετέρας ἀσθενείας ἐκμάζας): Kristus svým příchodem setřel naše slabosti a obtiskl je do sebe.

⁸¹³ Podle Řehoře je symbolem nově získané nesmrtelnosti nerozbitnost druhých kamenných desek, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,216 (*GNO* VII/1,109,4 n.).

⁸¹⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,30; 216 (*GNO* VII/1,42,4–9; 108,21–109,7).

⁸¹⁵ Jedná se o biblický motiv hledění na probodeného, srv. *Za* 12,10; *J* 19,37; srv. také také epizodu s bronzovým hadem, kterého Mojžíš vyrobil na poušti (*Nu* 21,9), a její novozákonní výklad (*J* 3,14).

⁸¹⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,150 n.; 153 (*GNO* VII/1,81,10–82,3; 83,4–6). Výklad Mojžíšových rukou při modlitbě během bitvy Izraele s Amálekem jako symbolu kříže nacházíme i jinde, srv. *Ep. Barn.* 12,2–3 (*SC* 172,166–168); Justin Mučedník, *Dial. cum Tryph.* 90,4 n.; 131,4 (*PTS* 47,226; 297). Rozpětí rukou – Mojžíšových při modlitbě a Ježíšových na kříži – je zde popsáno slovesem ἐκτείνω. K tomuto slovesu v souvislosti s Kristovým ukřižováním srv. také Athanasios, *De incarn.* 25,3 (*SC* 199,356).

⁸¹⁷ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,78; 82; 84 (*GNO* VII/1,56,1–12; 58,1–3; 58,11–13). Za účelem této interpretace Řehoř dokonce poněkud mění biblické vyprávění, neboť říká, že k odvolání egyptských ran docházelo vztažením Mojžíšových rukou (možná tak činí pod vlivem novozákonních užití, kde je gesto vztahování rukou spojeno s uzdravováním, srv. v *Mt* 8,3 parr; *Sk* 4,30; srv. také *Mt* 14,31). V knize *Exodus* se ovšem odvolání ran děje spíše modlitbou a voláním k Bohu (srv. *Ex* 8,4–9). Oproti tomu slovesa ἐκτείνω je v septuagintním překladu užito, když Hospodin vztahuje ruku proti Egyptu (srv. *Ex* 3,20; 7,5) a když Mojžíš nebo Áron vztahují ruku s holí, aby přivolali některou ránu (tak je tomu právě v případě žab, srv. *Ex* 8,1 n.; ale i jiných ran, srv. *Ex* 7,19; 8,12 n.; 9,22 n.; 10,12; 10,21 n.). Toto sloveso je sice také spojeno se záchranou Izraele, ta však znamená záhubu Egyptanů, srv. *Ex* 7,5; 14,16.21.26 n.; 15,12; v souvislosti se zemí zaslíbenou a jejími obyvateli srv. *Ex* 6,8.

⁸¹⁸ Srv. výše, kap. 4.3.2 Vyvýšený smysl.

⁸¹⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,252; 274 (*GNO* VII/1,121,4–6; 127,9–13).

obrací, je ukřižování, tedy právě okamžik, kdy Kristus plně přijímá nejzazší důsledky lidského hříchu a přemáhá je.

Pathos

Na tomto místě je vhodné upozornit také na Řehořovo užívání slova *pathos* (πάθος), které má v řečtině velmi široký význam. Obecně řečeno vyjadřuje toto slovo trpnost vůči cizímu vlivu, tedy to, co se někomu nebo něčemu děje, co zakouší. Jako takové může označovat změnu nebo duševní stav jí vyvolaný, afekt, nemoc nebo bolest, ale také vášně a hříchy.⁸²⁰ Víceznačnost a problematičnost pojmu *pathos* vyvstává zřetelně právě v souvislosti s Kristem a jeho lidským životem. Uvažujeme-li totiž o *pathos* v případě Božího Syna, který se stal člověkem, narážíme na důležité problémy.

Není to jen rozpor mezi tím, že k božství patří naprostá *apatheia* (ἀπάθεια), a tím, že skutečné lidství může být jen obtížně prosto jakéhokoli *pathos*.⁸²¹ V Řehořově spise *De vita Moysis* hraje významnější roli nejasný vztah mezi Kristem a takovým *pathos*, které je spojeno s morálním selháním a hříchem. Součástí křesťanského učení je přesvědčení, že Kristus přišel člověka osvobodit od hříchu a jeho důsledků (což obojí může být nazván slovem *pathos*). Současně platí (jak na to upozorňuje také Řehoř), že cestou k tomuto osvobození bylo Kristovo přijetí lidského *pathos*. Ale o jaké *pathos* se jednalo a v jakém smyslu můžeme tvrdit, že je na sebe Kristus vzal? A jak se Kristovo přijetí *pathos* mohlo stát příčinou osvobození člověka?

Řehoř se této otázce věnuje při interpretaci dvou událostí Mojžíšova života. První z nich je proměna Mojžíšovy ruky, kterou po vložení do zářadří postihlo malomocenství a následně ji po stejném úkonu opustilo. Podle Řehoře zde Mojžíšova ruka symbolizuje Krista, který je rukou Boží, a zářadřím je míněn Otec:⁸²² Kristus svým příchodem převzal naši slabost (naše „malomocenství“) na sebe a pak se opět vrátil do „zářadří“, tedy k Otci. V tomto kontextu mluví Řehoř o spojení božské *apatheia* s lidským *pathos* jako o spojení, které samo přináší překonání lidského *pathos*:

„Tehdy se nestalo, že by to, co je přirozeně imunní vůči cizím vlivům (τὸ ἀπαθὲς τῆς φύσεως), těmto vlivům podlehlο (εἰς πάθος ἠλλοίωσεν). Naopak to, co je proměnlivé a snadno podléhá cizímu působení

⁸²⁰ Slovem *pathos* a slovy příbuznými jsem se podrobněji zabývala ve studii *Základy křesťanské zvěsti podle Řehoře z Nyssy*, str. 52–62, kde jsou i odkazy na další literaturu.

⁸²¹ Touto otázkou se Řehoř zabývá na jiných místech, srv. např. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 16 (*GNO* III/4,45–48).

⁸²² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,29 (*GNO* VII/1,41,22–42,3) a *J* 1,18. Řehoř na tomto místě užívá slovo κόλπος, které označuje záhyb šatů na hrudi, a může tedy znamenat jak „zářadří“, tak přeneseně také „náručí“ (ale i „ňadra“, „klín“ nebo „luno“). Východiskem Řehořovy interpretace je skutečnost, že se slovo κόλπος objevuje jak ve zmíněném verši z Janova evangelia (kde popisuje „náručí“ Otcovo), tak v septuagintním překladu *Ex* 4,6 n.

(ἐμπαθές), se díky společenství s neměnným přetvořilo a samo se vůči cizímu působení stalo imunním (εἰς ἀπάθειαν μετεστοιχείωσεν).⁸²³

Metafora nakažlivé nemoci umožňuje Řehořovi alespoň obrazně ukázat, jakým způsobem se Kristus, aniž by zhřešil, svou solidaritou s hříšným člověkem dostal do stejné situace jako on. Následně však ukazuje ještě jiný druh spojení, které má soteriologický význam. Jedná se o společenství *pathos* a *apatheia*, proměnlivosti a neměnnosti: protože se v Kristu samém božská *apatheia* spojila s lidským *pathos*, bylo *pathos* překonáno.⁸²⁴

Řehoř ovšem neuvažuje pouze o tom, jakým způsobem se v Kristu spojilo *pathos* s *apatheia*, ale také jakou povahu mělo jeho *pathos*. Rozhodně nechce popírat, že Kristovo utrpení a smrt byly skutečné. Zároveň je však nepovažuje za selhání a slabost – sám na jiném místě říká, že Kristova pasivita byla spíše aktivitou.⁸²⁵

Povahu Kristova *pathos* promýšlí Řehoř v souvislosti s otázkou podobnosti a napodobování. Viděli jsme, že podle Řehoře na sebe Kristus vzal nápodobu těla hříchu a že hříšní lidé mají zase napodobovat jeho (symbolem toho je hledění na Krista, zejména na Krista ukřižovaného), aby se tak z hříchu osvobodili. Již dříve bylo také řečeno, že má-li podle Řehoře člověk někoho napodobovat, musí se mu předem do nějaké míry podobat: musí zde již existovat podobnost, kterou je možno rozvíjet.⁸²⁶ Je-li tedy jak lidský hřích, tak Kristovu smrt možno označit slovem *pathos*, nemusí to vyplývat pouze z nahodilé víceznačnosti tohoto slova, nýbrž může to ukazovat také skutečnou podobnost. Tato podobnost sice rozhodně není totožností a zahrnuje významné rozdíly, má však velký význam, protože umožňuje napodobování.

O podobnosti mezi hříšníkem a ukřižovaným Kristem uvažuje Řehoř při interpretaci hadů. V tomto zvířeti vidí v první řadě ďábla, „otce hříchu“, a také jeho potomstvo, tedy hřích.⁸²⁷ Jak jsme viděli, had jako symbol hříchu je zároveň symbolem

⁸²³ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,30 (*GNO* VII/1,42,7–9): τότε οὐ τὸ ἀπαθὲς τῆς φύσεως εἰς πάθος ἠλλοίωσεν, ἀλλὰ τὸ τρεπτόν τε καὶ ἐμπαθὲς διὰ τῆς πρὸς τὸ ἄτρεπτον κοινωνίας εἰς ἀπάθειαν μετεστοιχείωσεν. Srv. přesvědčení Ireneje z Lyonu (*Adv. haer.* V, *Praef.* / *SC* 153,14), že se Kristus stal tím, co jsme my, abychom se my stali tím, čím je on. O tom, jakým způsobem vtělení Krista, který je jakožto Bůh neměnný a nepodléhá cizím vlivům, přineslo vykoupení lidem, uvažoval Athanasios, srv. např. *De incarn.* 54,3 (*SC* 199,458); *Orat. contra Arian.* III,34 (*AW* I,1,3,345 n.). Otázka proměnlivosti a podléhání působení (πάθος), o nichž zde Řehoř mluví, je v případě vtěleného Krista velmi obtížná, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,272–276 (*GNO* VII/1,126,16–128,4).

⁸²⁴ Řehoř zde nevysvětluje, kdy se tak stalo, protože však těsně předtím mluvil o návratu k Otci, mohl by mít na mysli události po Kristově smrti, a narážet tedy na jeho vzkříšení. Řehořovo vyjádření je však v tomto ohledu příliš stručné, a navíc je podmíněno interpretovaným starozákonním textem, takže z něj nelze činit přílišné závěry.

⁸²⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 16 (*GNO* III/4,46,6–12). Srv. také Órigenův důraz na to, že Kristus nebyl vůči utrpení pasivní, nýbrž dobrovolně se pro ně rozhodl, ve spise *Contra Cels.* II,59; VIII,43 (*VCS* 54,131; 557 n.).

⁸²⁶ Srv. výše, kap. 4.1.2 Napodobování.

⁸²⁷ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,32 (*GNO* VII/1,42,16–19); *Gn* 3,1–15; *J* 8,44; *Zj* 20,2.

Krista, který se kvůli nám stal hříchem, respektive nápodobou hříchu.⁸²⁸ Řehoř se tak různými způsoby pokouší vystihnout nesnadnou skutečnost, že na sebe Kristus sice nějakým způsobem vzal hřích, přesto se však sám nestal hříšným.

Nejlépe patrné je to na výkladu hada, kterého Mojžíš vytvořil na poušti. Východiskem Řehořovy interpretace je literární smysl této události: Izraelce uštknuté jedovatými hady mohl totiž před působením hadího jedu uchránit jen pohled na bronzovou nápodobu hada vytvořenou Mojžíšem. Navíc je v případě této události christologická interpretace zakotvena již v *Novém zákoně*: Kristus v *Janově evangeliu* srovnává toto vyvýšení hada s vlastním ukřižováním.⁸²⁹

Bronzový had je tedy nápodobou hada jedovatého, ale zároveň je z docela jiného materiálu. Kromě toho je symbolem ukřižovaného Krista. A právě na tom ukazuje Řehoř různé podoby *pathos*. Jako je podobnost mezi jedovatým hadem a hadem bronzovým, je podobnost také mezi lidským hříchem, tedy tím, když člověk podléhá vlivu morálního zla, a Kristovou smrtí, tedy tím, že Kristus podlehl nejhoršímu fyzickému zlu:

„Existuje jedna věc, která nás chrání před trpným postojem vůči zlu (τῶν πονηρῶν τούτων παθημάτων): očištění našich duší, k němuž dochází díky zasvěcení do pravé víry. Nejdůležitějším z toho, čemu jsme při tomto zasvěcení uvěřili, je víra v utrpení (πάθος) toho, kdo kvůli nám přijal schopnost trpět (πάθος). Toto utrpení (πάθος) se ukazuje na kříži,⁸³⁰ takže pokud k němu člověk vzhlíží, jak k tomu vybízí náš úryvek, jed žádostivosti mu neublíží.“⁸³¹

Člověk zasažený hříchem, tedy takový, který propadl *pathos* ve smyslu „trpného postoje“ vůči zlu nebo „podlehnutí“ zlu, má vzhlízet ke kříži, to znamená napodobovat *pathos* ukřižovaného. Ukřižovaný musí být natolik podobný hříšníkovi, aby jej hříšník vůbec mohl napodobovat. Zároveň však Kristovo *pathos*, tedy to, jak se stal podobným hříchu, nemůže samo být hříchem. Nejen proto, že Boží Syn nikdy nezhřešil, ale také proto, že napodobení hříchu by člověka z hříchu nevyvedlo. Pohled na bronzového hada nesmí být jedem, nýbrž protijedem.

⁸²⁸ Srv. 2K 5,21; Ř 8,3 a Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,32 n.; 275 n. (*GNO* VII/1,42,19–43,1; 127,13–128,5).

⁸²⁹ Srv. J 3,14.

⁸³⁰ Slovo σταυρός znamená jak „tyč“ nebo „kůl“, tak „kříž“. Řehoř může tedy tímto slovem označovat jak tyč, na kterou Mojžíš připevnil měděného hada (srv. Nu 21,8 n., v *Septuagintě* je tato tyč označena slovem σημειῶν, „znamení, vlajka“), tak Ježíšův kříž.

⁸³¹ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,273 (*GNO* VII/1,127,2–8): ἐν τι τῶν πονηρῶν τούτων παθημάτων ἐστὶν ἀλεξήτηριον, ἢ διὰ τοῦ μυστηρίου τῆς εὐσεβείας γινομένη τῶν ψυχῶν ἡμῶν κάθαρσις. κεφάλαιον δὲ τῶν ἐν τῷ μυστηρίῳ πεπιστευμένων ἢ εἰς τὸ πάθος πιστις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἀναδεξαμένου τὸ πάθος. ἐστὶ δὲ σταυρὸς τὸ πάθος ὧστε τὸν πρὸς αὐτὸν βλέποντα, καθὼς ὑφηγεῖται ὁ λόγος, ὑπὸ τοῦ ἰοῦ τῆς ἐπιθυμίας μὴ βλάπτεσθαι.

Z toho důvodu Řehoř ukazuje, že Kristus na kříži je skutečně podobný hříšníkovi v jeho hříchu, ovšem tak, že to, co je podobné, má zároveň naprosto jiný smysl. Jen díky tomu se hříšník může zachránit tím, když ukřižovaného napodobí:

„Hledět na kříž znamená ve všech ohledech učinit svůj život jakoby mrtvým světu a ukřižovaným,⁸³² takže se ani nepohne, aby spáchal nějaký hřích. Jak o tom mluví prorok: člověk kvůli bázni Boží vlastní údy jakoby přibije hřeby.⁸³³ Hřebem bude asi sebeovládání, které je schopno udržet údy těla.“⁸³⁴

Na tomto místě již Řehoř nežívá slova *pathos*, různými způsoby zde však vyjadřuje myšlenku podobnosti a zároveň odlišnosti mezi Kristem a hříšníkem. Přebírá za tím účelem jednu metaforu od apoštola Pavla: člověk, který chce napodobit ukřižovaného, má podle Řehoře učinit svůj život mrtvým světu. Lidé v důsledku svého hříchu propadli smrti, a když je Boží Syn chtěl zachránit, sám podstoupil smrt. Zároveň ale platí, že se hříšník může zachránit, když Kristovu smrt napodobí. Nikoli ovšem jeho fyzickou smrt, nýbrž „smrt“ v přeneseném smyslu: když se stane „mrtvým hříchu“ (nebo „mrtvým světu“, jak to zde vyjadřuje Řehoř). Smrt, která je nejzazším důsledkem hříchu, zde dostává nový význam: ukazuje se v ní netečnost vůči působení zla, tedy vlastně cosi velmi blízkého *apatheia*.

Podobný význam dává Řehoř také ukřižování. Ačkoli v literním smyslu ukazují údy přibité na kříži naprostou vydanost člověka a konec veškeré vlády nad sebou, Řehoř v nich vidí sebeovládání člověka, díky němuž je naprosto netečný vůči jakémukoli pokušení. Podobnost s *apatheia*, chápeme-li ji v etickém smyslu jako rezistenci vůči každému působení, které by člověka přivedlo k hříchu, je opět nápadná.

Na tomto místě Řehoř nemluví o společenství proměnlivého a neměnného, *pathos* a *apatheia* v Kristu (jak jsme to viděli v případě Mojžíšovy malomocné ruky), ukazuje však, že vyšším smyslem Kristova utrpení na kříži, jeho *pathos*, je netečnost vůči zlu. Spojení lidského hříchu a božské netečnosti vůči němu se tu ukazuje ještě jiným způsobem: tím, že Bůh přijal hřích, se tento hřích sám změnil ve svůj opak. A tento *pathos* proměněný v *apatheia*, smrt, která je smrtí hříchu, a bezmoc, která znamená sebeovládání, to vše být napodobováno hříšným člověkem. Díky podobnosti s vlastní situací člověk toto vše napodobovat může a díky novému smyslu ho to zachrání.

⁸³² Srv. *Ga* 6,14; *Ř* 6,11; srv. také Órigenés, *Homil. Exod.* I,4 (SC 321,52–54).

⁸³³ Srv. *Ž* 118 (119),120.

⁸³⁴ Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,274 (*GNO* VII/1,127,9–13): τὸ δὲ πρὸς τὸν σταυρὸν βλέπειν τοῦτό ἐστι τὸ πάντα τὸν ἑαυτοῦ βίον ὡς νεκρὸν τῷ κόσμῳ καὶ ἐσταυρωμένον ποιῆσαι πρὸς πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀκίνητον ὄντως, καθὼς φησιν ὁ προφήτης, καθηλοῦντα τῷ θεῷ φόβῳ σάρκας τὰς ἰδίας. ἦλος δ' ἂν εἴη σαρκῶν καθεκτικὸς ἢ ἐγκράτεια.

Řehoř se tímto způsobem snaží ukázat, v jakém smyslu Kristus přemohl hřích tím, že jej vzal na sebe, a jak se v nejvyšší možné míře připodobnil hřešícímu člověku, avšak takovým způsobem, že mu tím ukázal cestu z jeho hříchu.

Naděje na budoucí dobra

Dalším důležitým motivem, se kterým je christologická exegeze v Řehořově spise *De vita Moysis* provázána, je naděje (ἐλπίς). V tomto případě ovšem nejde o téma primárně christologické. Řehoř zde navazuje na důležitý biblický motiv, jehož základem je naděje Izraele a Hospodinovy sliby dané praotcům, které byly od počátku spojeny s příslibem země.⁸³⁵ V Novém zákoně pak vidíme, že na zaslíbeních, která byla dána primárně Izraeli, dostali podíl také pohané.⁸³⁶ Kromě toho zde naděje dostává nový význam, takže již nesouvisí jen se zemí a potomstvem. Její obsah není (a snad ani nemůže být)⁸³⁷ přesně určen, je však spojována se vzkříšením,⁸³⁸ věčným životem,⁸³⁹ slávou,⁸⁴⁰ spásou⁸⁴¹ a tím, co je uloženo v nebesích.⁸⁴²

V Řehořově spise *De vita Moysis* se země, do níž Izrael mířil a kvůli níž snášel všechny obtíže spojené s putováním pouští, stává symbolem naděje motivující ctnostné jednání kteréhokoli člověka.⁸⁴³ Kromě toho je tato naděje velmi často spojena s christologickou exegezí:⁸⁴⁴ křesťanská naděje je v Kristu, skrze něhož lidé získávají účast na budoucím životě. Teprve na samém konci spisu je význam naděje přehodnocen, jak už jsme viděli: pravým cílem člověka nemá být ani zaslíbená země, ani vzkříšení nebo jiná dobra, která Kristovo spasitelské dílo lidem přineslo, ale jen Bůh sám.⁸⁴⁵

⁸³⁵ Srv. *Gn* 12,1–3; 50,24; *Ex* 6,8; 33,1; *Dt* 6,23.

⁸³⁶ Srv. *Ef* 2,12.

⁸³⁷ Srv. *1K* 2,9.

⁸³⁸ Srv. *Sk* 24,15; 26,6–8.

⁸³⁹ Srv. *Tt* 1,2; 3,7.

⁸⁴⁰ Srv. *Ř* 5,2; *Tt* 2,13.

⁸⁴¹ Srv. *1Te* 5,8.

⁸⁴² Srv. *Ko* 1,5; *IPt* 1,3–5.

⁸⁴³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,265–267; 313 (*GNO* VII/1,124,19–125,16; 140,25 n.).

⁸⁴⁴ Tak je například Mojžíšova hůl interpretována jako hůl víry, jež „občerstvuje ty, kteří spěchají strmou a neschůdnou stezkou ctnosti. Vždyť,“ jak Řehoř cituje list Židům, „víra je základem našich nadějí“ (Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,34 / *GNO* VII/1,43,3–6; *Žd* 11,1; srv. také *De vit. Moys.* II,108 / *GNO* VII/1,66,6–8). Dřevo, které bylo hozeno do hořké vody v Maře, spojuje Řehoř s tajemstvím vzkříšení, srv. *De vit. Moys.* II,132 (*GNO* VII/1,75,3–9). Podobně i christologická interpretace skály, do níž Mojžíš vstoupil, je zdůvodněna mimo jiné tím, že vstup do skály symbolizuje přijetí vítězného vavřínu a v Kristu je veškerá naděje a všechna plnost dober, srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,247 n. (*GNO* VII/1,119,13–120,4).

⁸⁴⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,320 (*GNO* VII/1,144,20–145,4); srv. také výše, kap. 4.4.5 Dokonalá motivace: přátelství s Bohem a 4.5.3 Přátelství s Bohem.

4.6.2 Christologická exegeze u Órigena a Řehoře

Specifičnost Řehořovy interpretace se nejlépe ukáže ve srovnání s velmi podobnými postupy, které nacházíme u Órigena. Nemůžeme očekávat, že se Řehořova christologická exegeze bude od interpretace Órigenovy lišit nějakým zásadním způsobem. V mnoha případech se oba autoři pochopitelně shodují, ať už proto, že čerpají ze stejného zdroje, především z Nového zákona, nebo proto, že se Řehoř přímo přebírá Órigenovy výklady. Najdeme-li tedy v jejich christologických interpretacích nějaký rozdíl, bude spočívat spíše jen v odlišně položených důrazech a v roli, kterou christologie v exegezi obou autorů hraje.

Órigenés se snaží ukázat, že Stará a Nová smlouva patří k sobě, že knihy Starého zákona jsou božské, což je ovšem patrné právě z jejich vyššího smyslu, který vypovídá o Kristu a stal se pochopitelným teprve díky jeho příchodu na svět. Proto je pro něj důležitá souvislost mezi starozákonními knihami a událostmi Kristova života. Oproti tomu pro Řehoře spojitost mezi Starým a Novým zákonem není hlavním tématem. Nikoli proto, že by ji neuznával, ale spíše proto, že ji považuje za samozřejmou. Zajímá se především o to, jak mohou nově odhalený smysl napodobovat jeho čtenáři.

V centru Řehořovy interpretace je cesta člověka k Bohu. Jak jsme viděli, je pro Řehoře Kristus jednak Bohem, k němuž člověk putuje – v tomto ohledu není možno rozlišovat v rámci božství mezi Otcem a Synem –, jednak tím, kdo člověku tuto pouť umožnil, neboť díky vtělení lidé poznávají božství a jsou zachráněni z otroctví hříchu.

V Řehořově výkladu Mojžíšova příběhu tedy – na rozdíl od Órigena, minimálně od Órigenovy teorie – není Kristus ani hlavním tématem ani univerzálním klíčem, bez kterého je starozákonní příběh nesrozumitelný. Dobře to můžeme vidět na Řehořově interpretaci začátku Mojžíšova života do doby, než se Mojžíšovi zjeví Bůh v hořícím keři.⁸⁴⁶ Zde se totiž s christologickým výkladem vůbec nesetkáme a kromě jedné krátké zmínky o církvi⁸⁴⁷ zde vlastně nic nenasvědčuje tomu, že jde o křesťanskou exegezi. Jak je patrné z této části spisu, k tomu, aby člověk chápal Mojžíše jako vzor ctnostného života a jako takového ho následoval, není podle Řehoře christologická interpretace nezbytně nutná.

Řehoř také na rozdíl od Órigena většinou netvrdí, že by Židé vlastnímu Zákonu nerozuměli. Jak jsme viděli na interpretaci hořícího keře, christologický výklad slouží Řehořovi spíše k tomu, aby ukázal, že křesťanům se díky Kristovu vtělení může dostat stejného poznání, jakého se dostalo Mojžíšovi. Za nedostatečné považuje Řehoř spíše otročení literě⁸⁴⁸ a orientaci pouze na doslovný význam *Pentateuchu*. Takový způsob

⁸⁴⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,1–18 (*GNO* VII/1,33,13–38,25).

⁸⁴⁷ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,12 (*GNO* VII/1,36,22–37,7).

⁸⁴⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,222 (*GNO* VII/1,111,15).

čtení Písma se ovšem se židovstvím nutně nepojí (jak se kappadocký otec mohl přesvědčit při čtení Filónova díla).⁸⁴⁹

Také Řehoř je sice přesvědčen, že cílem a vlastním smyslem Zákona je Kristův kříž,⁸⁵⁰ jeho dílo však v sobě nemá onen silný protižidovský osten, který známe od Órigena. To se projevuje i tam, kde se interpretace obou autorů zdánlivě shodují. Příkladem může být výklad Mojžíšových pozvednutých, resp. spuštěných rukou během boje Izraele s Amálekem. Órigenés proti sobě při interpretaci tohoto místa staví lid, který pozvedá Mojžíšovy ruce, tedy vidí vyšší smysl toho, co Mojžíš napsal, a tak vítězí, a lid, který tak nečiní, a proto prohrává.⁸⁵¹ Také Řehoř nad těmito verši Písma polemickým způsobem zmiňuje židovské učení. V Áronovi a Chúrovi, kteří podpírali Mojžíšovy ztěžklé ruce, vidí obraz toho, jak pravé kněžství „zvedá do výše účinky Zákona stržené k zemi těžkopádným židovským myšlením“.⁸⁵² Výklad Mojžíšových spuštěných rukou jako Zákona chápaného v intencích „židovského myšlení“ se tedy nachází u obou autorů. Pouze Órigenés ovšem – jak je patrné z mnoha jiných výroků v jeho homiliích⁸⁵³ – má skutečně na mysli příslušníky židovského národa, kteří chápou Zákon doslovně. Oproti tomu Řehoř se stejnými slovy vymezuje spíše proti ariánské herezi, tedy proti neuznávání Kristova božství ve specifické podobě: nejde o úplné odmítnutí Ježíšovy osoby, nýbrž o popírání jeho rovnosti Bohu Otci co do božství a jeho soupodstatnosti s ním, jak to tvrdili ariáni, tedy proud možná heretický, ale přece jen vycházející z křesťanství. Řehoř je ovšem považuje za „židovskou“ herezi, protože je spojuje se striktním monoteismem.⁸⁵⁴

Celkově je možno říci, že u Órigena je přítomnost christologie velmi nápadná, protože jak osoba Krista, tak skutečnost, že skrze něj se odkrývá pravý smysl knih Písma, je přímo tématem jeho exegezí. Oproti tomu v Řehořově spise *De vita Moysis* je christologie přítomná spíše skrytě, neboť Řehoř se zde nezaměřuje na dílo Božího Syna ani na dějiny spásy, ale na duchovní pouť jednotlivce.⁸⁵⁵ Spolu s tím, že Řehoř vidí ve vyprávění o Mojžíšovi primárně životní příklad pro kteréhokoli člověka, může také

⁸⁴⁹ Za jistou polemiku s židovskou interpretací by bylo možno považovat Řehořův výklad chleba, který Izraelci jedli na poušti, jako těla (srv. *De vit. Moys.* II,139 / *GNO VII/1,77,16–24*), zde se však jedná o polemiku pouze implicitní a velmi nenápadnou.

⁸⁵⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,150 n. (*GNO VII/1,81,10–82,3*).

⁸⁵¹ Srv. Órigenés, *Homil. Exod.* XI,4 (*SC 321,336*). Není to ale jediný výklad pozvednutých Mojžíšových rukou, Órigenés v nich vidí také vyvýšené skutky a ruce zvednuté k modlitbě, srv. *Homil. Exod.* XI,4 (*SC 321,334–336*).

⁸⁵² Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,150 (*GNO VII/1,81,13–15*): τὰς ἐν τῇ βαρύτητι τῆς Ἰουδαϊκῆς διανοίας εἰς γῆν ἐρριμμένας ἐνεργείας τοῦ νόμου πάλιν πρὸς τὸ ὕψος ἀνάγει; srv. také *De vit. Moys.* II,159 (*GNO VII/1,85,3–15*).

⁸⁵³ Srv. např. Órigenés, *Homil. Exod.* 5; 7 (*SC 321,148–150; 212–214*).

⁸⁵⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *Contra Eun.* I,177; III,7,8 n. (*GNO I,79,9–27; GNO II,217,19–218,7*); srv. také slova o židovské herezi v Řehořově *De vit. Moys.* II,218 (*GNO VII/1,109,22–110,1*).

⁸⁵⁵ Můžeme to vidět i na srovnání s Řehořovými *Homiliemi na Píseň písní*, v nichž se Řehořův zájem přesouvá z jednotlivce na celé dějiny a v nichž stojí také osoba Božího Syna více v popředí.

podrobně promýšlet, jakým způsobem se Kristus projevuje v životě jednotlivce. Christologie tak tvoří integrální součást duchovního života.

4.6.3 Mojžíšova dokonalost

Může však Mojžíš vůbec být pro křesťanského autora vzorem dokonalosti? Tato problematika souvisí jak s christologickou interpretací, tak s otázkou, jakým způsobem a díky čemu lze dokonalost spatřovat v životě.

Jak jsme viděli, Filón a Órigenés se v tomto ohledu neshodují: pro Filóna jsou osudy lidí popisované v *Pentateuchu* vzory ctnostného života žitého v souladu se Zákonem. Oproti tomu podle Órigena je Starému zákonu možno porozumět jen díky tomu, že k němu máme klíč, kterým je Kristus. Kde se mezi těmito odlišnými pojetími nachází Řehoř? Není s Řehořovými křesťanskými východisky neslučitelné, nabízí-li jako vzor dokonalosti Mojžíše?

Význam, který zmínění autoři přiznávají Mojžíšovi jako skutečné dějinné postavě, úzce souvisí s tím, jakým způsobem hodnotí literární smysl starozákonních knih. Ačkoli žádný z nich pravdivost a užitečnost literárního smyslu nepopírá zcela, jejich postoj k němu se liší. Pro Filóna má litera Písma významné postavení. *Pentateuch* nabízí příklady dobrých lidí – žívoucích zákonů – a už samo sledování těchto příběhů může čtenáře přivést ke ctnostnějšímu životu. Proto se Filón věnuje také tomu, aby biblické příběhy poutavým způsobem převyprávěl. Literární smysl je u něj položen vedle smyslu alegorického a platí zároveň s ním. Na druhou stranu je zjevné, že Filón dává alegorickému smyslu přednost a považuje jej za významnější: alegorické výklady spojuje s duší a intelektem a je přesvědčen, že se v nich odhalují důležité nauky dostupné pouze zasvěceným.

Ani Órigenés nepopírá, že Písmo, tedy alespoň některé jeho pasáže, má literární smysl. Tento smysl může být pravdivý a užitečný zejména prostším čtenářům. Zároveň však tento autor ukazuje, jak často literární smysl selhává a jak svou nedostatečností, nesmyslností nebo pohoršlivostí nutí čtenáře hledat v Písmu ještě jiný význam. Vyšší smysl biblického textu (resp. podle Órigena spíše vícero různých vyšších smyslů) byl odhalen teprve příchodem Krista. Takový smysl ukazuje božskou povahu biblických knih, odhaluje vznešenější pravdy a je určen pokročilejším čtenářům. Navíc teprve tento smysl je úplný a koherentní.

V Řehořově spise *De vita Moysis* hraje literární smysl významnější roli než u Órigena. Právě on totiž zajišťuje soudržnost a koherenci celého vyprávění. Čtenář má sice ve všech událostech Mojžíšova života spatřovat jejich vyšší smysl, jednota tohoto vyššího smyslu však není jednotou nauky, nýbrž jednotou životní pouti, a jako taková je odvozena z literárního smyslu. V tom se Řehořův postup liší od Órigenovy exegetické teorie, podle níž je naopak vnitřně jednotný teprve vyšší smysl Písma.⁸⁵⁶

⁸⁵⁶ Srv. výše, kap. 3.3 Harmonie a jednota Písma.

Podobně jako Filón klade tedy také Řehoř velký důraz na životy dobrých lidí v té podobě, jak jsou vyliční v Písmu. Přesto je zároveň přesvědčen, že máme-li tyto lidi napodobit, a tak dosáhnout ctnosti, musíme pochopit vyšší smysl jejich jednání.⁸⁵⁷ Teprve díky vyššímu smyslu se totiž starozákonní postava stává příkladem také pro křesťana. Vidíme to u výstupu na horu Sinaj, který je ve spise *De vita Moysis* představen jako křesťanská cesta k Bohu: díky tomu, že biblickému textu přisuzuje vyšší smysl, může Řehoř v Mojžíšovi vidět vzor křesťanského jednání. Dokud je totiž vyprávění knihy *Exodus* chápáno literně, liší se významně od křesťanské situace, ba dokonce je vůči ní do jisté míry protikladné. To můžeme vidět v Řehořově spise *De oratione dominica*. Zde stojí Mojžíš a Kristus, výstup na horu Sinaj a křesťanská cesta k Bohu ve vzájemném protikladu: zatímco Mojžíš vedl Izraelce na pouhou horu, Kristus vede křesťany do samého nebe. Zatímco Izraelci se před výstupem omývali obyčejnou vodou, křesťané se omývají „vodou“, která pochází z nich samých, totiž slzami a čistým svědomím. Zatímco z Izraelců mohl na Sinaj vystoupit jenom Mojžíš, a i pro toho byla Boží sláva zakryta temnotou, Kristus všem, kdo vedou dobrý život, umožňuje hledět na Boží slávu a dosáhnout příbuzenství s Bohem. Pomocí těchto a podobných kontrastů líčí Řehoř sinajské zjevení jako pouhý nedokonalý předobraz toho, co přišlo teprve s Kristem.⁸⁵⁸

Vidíme zde tedy, jak je možno prizmatem křesťanské zvěsti naložit s textem *Pentateuchu*. Jeho literární smysl může být postaven do kontrastu s novou situací danou příchodem Božího Syna. Ve spise *De vita Moysis* volí však Řehoř jiný postup: proti vyprávění z knihy *Exodus* nestaví něco zcela odlišného, nýbrž vyšší smysl tohoto vyprávění. Díky tomu se starozákonní příběh stává sice křesťanským, ale zároveň si ponechává mnohé své důležité rysy. To je vidět například na výkladu temnoty, již Řehoř sice nechápe doslovně, která však v jeho očích stále ukazuje skrytost a nepřístupnost.

Takové zacházení s biblickým textem staví Řehořův spis do blízkosti Filónovy exegeze. Rozdíl ovšem spočívá v něčem jiném než v odhalování vyššího smyslu (se kterým pracují všichni tři zmínění autoři): Křesťanský interpret může vyzdvihovat skutečnost, že situace křesťanů je odlišná a že teprve oni mohou pochopit vyšší smysl biblického textu, nebo pro něj může být podstatné, že vyšší smysl je obsažen již v tom, co prožíval Mojžíš a Izraelci.

⁸⁵⁷ Otázku, zda v životě Mojžíše jako „historické“ postavy a při pouti Izraelců z Egypta do země zaslíbené již působil Kristus, si Řehoř ve spise *De vita Moysis* neklade a o Kristově působení v původním příběhu nemluví. (Poněkud nejednoznačné jsou v tomto ohledu pouze Řehořovy formulace v *De vit. Moys.* II,139; 174 / *GNO* VII/1,77,23 n.; 91,11–15). Z některých jeho jiných spisů však vyplývá, že o tom přesvědčen byl, srv. *Contra Eun.* III,9,32–41 (*GNO* II,276–279).

⁸⁵⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De or. dom.* 2 (*GNO* VII/2,21,1–14); vycházím také z dosud nepublikovaného překladu M. Marunové. Řehořův přístup je blízký také některým vyjádřením Órigenovým, srv. *Contra Cels.* VI,17 (*VCS* 54,395).

4.6.4 Filón a Řehořova christologie

Uvažujeme-li o Řehořově návaznosti na Filóna na těch místech, kde Řehoř zároveň interpretuje Mojžíšův život skrze osobu Božího Syna, musíme si nejprve uvědomit, že přítomnost christologických témat nemusí ještě nutně znamenat naprostý odklon od Filónovy interpretace daného místa. Řehoř totiž christologické výklady převzaté zpravidla z Nového zákona nebo od některého Řehořova křesťanského předchůdce také sám rozvíjí, přičemž se v jeho exegezi objevují filónské motivy.

Můžeme to vidět například v Řehořově výkladu bronzového hada, kterého Mojžíš vyrobil na poušti. Mluvili jsme o něm již v souvislosti s christologickou exegezí a otázkou *pathos*.⁸⁵⁹ Řehoř ovšem nejenže přebírá interpretaci známou již z Nového zákona, podle níž stejně jako byl tento had „vyvýšen“, musí být také Kristus „vyvýšen“ na kříž, ale navíc rozpracovává symboliku hada, a to ve filónském duchu: v hadech na poušti vidí smyslová potěšení.⁸⁶⁰ V jednom spise židovského exegety najdeme interpretaci měděného hada jako symbolu odolnosti (právě kvůli použitému materiálu), která je opakem potěšení symbolizovaného hady na poušti a rajským hadem.⁸⁶¹ Něco podobného jsme viděli u Řehoře: pohled na bronzového hada znamená připodobnit se Kristu na kříži tím, že člověk jakoby přibije své údy, takže se stanou nehybnými vůči skutečným hadům – hříchům. Plodem pohledu na nápodobu hada je u obou autorů „sebeovládání“ (ἐγκράτεια).⁸⁶²

Vidíme tedy, že v Řehořově díle ani christologická exegeze nemusí znamenat úplné potlačení filónských motivů. Kromě toho je však možné srovnat Řehořovu christologii ve spise *De vita Moysis* s tím, co jí odpovídá v učení Filónově, tedy s Filónovými naukami o různých úrovních, které se nacházejí mezi Stvořitelem samým a jeho tvory. Podívejme se na osobu Krista jako na jistou formu odpovědi na otázku po vztahu mezi Bohem a stvořeným světem a srovnajme ji s odpověďmi Filónovými.

Pokud jde o vztah Boha a stvořeného světa, najdeme mezi oběma autory řadu podobností: oba hájí nauku o radikální Boží transcenci (která se projevuje například Boží nepoznatelností)⁸⁶³ a zároveň jsou přesvědčeni, že Bůh různými způsoby vstupuje do vztahu ke světu, jak je to popsáno v Písmu. Viděli jsme, že Filón uvažuje o různých sférách mezi Bohem a lidmi, ať už je jimi Boží Logos a inteligibilní vzorový svět,⁸⁶⁴

⁸⁵⁹ Srv. výše, kap. 4.6.1 Kristus podle spisu *De vita Moysis*.

⁸⁶⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,276 (*GNO* VII/1,128,2). Ve spise *De or. dom.* 4 (*GNO* VII/2,53,3–55,3) interpretuje Řehoř rajského hada jako nezřízenou touhu po smyslových potěšeních, zejména chuťových. Filón Alexandrijský (*Leg. alleg.* II,84 n.) spatřoval v hadech symbol potěšení. Órigenés (*Homil. Exod.* VII,4 / *SC* 321,220) v nich viděl nečisté duchy a jedovaté demony.

⁸⁶¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De agr.* 97 n. Srv. také další Filónovu alegorii v *Leg. alleg.* II,76–81, na kterou upozorňuje A. C. Geljon v knize *Philonic Exegesis*, str. 148–150.

⁸⁶² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,274 (*GNO* VII/1,127,9–13); Filón Alexandrijský (*Leg. alleg.* II,76–81; *De agr.* 97–101).

⁸⁶³ K tomuto tématu srv. výše, kap. 2.5 a 4.5, shodně nazvané Poznání nepoznatelného Boha.

⁸⁶⁴ Srv. výše, kap. 2.6 Prostředník mezi Bohem a světem.

Boží moci (δυνάμεις) nebo Mojžíš, který ve Filónově myšlení nabývá kosmického významu a někdy i téměř božských rysů.⁸⁶⁵ Bez prostředkující entity si podle Filóna nelze představit ani stvoření světa: přímý kontakt mezi Bohem a světem, nebo alespoň jeho nejzazším aspektem – neuspořádanou látkou – je pro něj nemyslitelný.⁸⁶⁶

Filón ovšem o prostředkujících entitách uvažuje jako o čemsi mezním, co má jen některé charakteristiky jednoho z obou pólů (Boha nebo stvořeného světa) a některé charakteristiky pólu druhého. Příkladem může být inteligibilní vzorový svět, který stojí mezi Bohem a stvořeným světem jako nástroj při tvorbě světa a následně jako to, co je zjeveno Mojžíšovi. Tento vzorový svět je sice v úzké vazbě s Bohem jako jeho plán stvoření, zároveň však může být poznán člověkem, čímž se od Boha, který je nepoznatelný, v podstatném ohledu liší. Dalším takovým prostředníkem je Mojžíš, který je naopak jako člověk na straně stvořeného světa. Mojžíš ve Filónově podání však není pouhý člověk: má kosmický význam i postavení, a tak se stává spíše jakýmsi nadčlověkem, jak o tom svědčí například jeho stálost a neměnnost.⁸⁶⁷ Adekvátním způsobem popsat mezní pozici mezi Bohem a stvořením je velmi nesnadné, což ústí v mnohé nejasnosti a napětí. Příkladem mohou být Filónovy výroky o Božím Logu.⁸⁶⁸

Řehoř uvažuje o prostředkování odlišným způsobem. Jak jsme viděli na christologii Řehořova spisu *De vita Moysis*,⁸⁶⁹ křesťanská nauka o vtělení se projevuje v Řehořově důrazu na Kristovo božství na jedné straně a na jeho sestoupení do lidské situace hříchu na straně druhé. V Kristu se obě krajní polohy – božská a lidská, stvořená a nestvořená – spojily, aniž by jedna nebo druhá přestala být sama sebou. Toto spojení dvou krajností má soteriologický význam: právě to, že se v Kristu božství sjednotilo s lidstvím, nesmrtelnost se smrtelností a *apatheia* s *pathos*, přineslo hříšným lidem záchranu.

Odlišnost obou autorů si můžeme ukázat na různém pojetí stvoření. Filón považuje biblickou nauku o stvoření člověka podle obrazu Boha⁸⁷⁰ za doklad toho, že svět byl stvořen podle Božího Logu, který sám je obrazem Boha.⁸⁷¹ Logos je tedy podle Filóna jak obrazem, tak vzorem, a to jako prostřední ze tří úrovní. Také podle Řehoře je Kristus obrazem i vzorem, ovšem nikoli jako střední člen, nýbrž jako ten, kdo v sobě spojuje obojí: ve svém božství je vzorem, ve svém lidství obrazem.

⁸⁶⁵ Srv. E. Parker, *Philo of Alexandria's Logos*; srv. také výše, kap. 2.2.1 Mojžíšovo společenství s Bohem.

⁸⁶⁶ Srv. Filón Alexandrijský, *De spec. leg.* I,329.

⁸⁶⁷ Srv. Filón Alexandrijský, *De gig.* 47–49; *De sacr.* 9 n.

⁸⁶⁸ Srv. Filón Alexandrijský, *Quis rerum div. her.* 205 n., výše, kap. 2.6.4 Boží Logos.

⁸⁶⁹ Srv. výše, kap. 4.6.1 Kristus podle spisu *De vita Moysis*.

⁸⁷⁰ Srv. *Gn* 1,26 n.

⁸⁷¹ Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 25; *De fuga et inven.* 101; *De conf. linguar.* 147. Srv. k tomu výše, kap. 2.6.2 Biblická východiska.

4.6.5 Božský vzor

Důležitou roli ve Filónově pojetí prostředkování hraje inteligibilní vzor, podle kterého Bůh stvořil svět a který byl ukázán Mojžíšovi na Sinaji. O vztahu mezi božským vzorem a stvořeným obrazem uvažuje také Řehoř. Pro něj je však tímto vzorem Kristovo božství, což celou situaci komplikuje. Protože je vzorem Bůh, je Řehořovo pojetí vzoru ovlivněno filónskou naukou o Boží nepoznatelnosti. Z toho důvodu se u Řehoře objevuje dosti překvapivá myšlenka nepoznatelného vzoru.

Odlíšné pojetí vzoru je patrné již v tom, jak oba autoři chápou výstup člověka k Bohu. Viděli jsme, že Filón ve spise *Stvoření světa* popisuje, jak lidský intelekt zkoumá nejprve celý stvořený svět a dospívá až k nahlížení nebeských těles a jejich pohybů. Odtud stoupá ke světu inteligibilních vzorů, jejichž poznání jej naplní touhou dojít ještě výš a poznat Boha samého. Takové poznání je však již pro lidský intelekt nedosažitelné.⁸⁷²

Řehoř ve spise *Mojžíšův život* mluví o něčem podobném. Mojžíš při výstupu na horu Sinaj přechází od smyslově vnímatelného světa ke světu inteligibilnímu.⁸⁷³ Podobně jako u Filóna zde svou roli hrají oběhy nebeských těles:⁸⁷⁴ Zvuk polnic, které Mojžíš při tomto výstupu slyší, interpretuje Řehoř jako „uspořádání nebeských divů“, které ohlašuje Boží slávu a moudrost. Tímto zvukem může být člověk veden od pozorování jsoucen k poznání Boží moci,⁸⁷⁵ takže dospěje až do sinajské temnoty, tedy k Boží nepoznatelnosti.⁸⁷⁶ Také podle Řehoře vystupuje tedy člověk od poznání smyslově vnímatelného světa ke světu inteligibilnímu a odtud k Bohu. Tehdy člověk „vstupuje do temnoty“, jinými slovy zjišťuje, že Bůh sám překračuje každé poznání a pochopení.

Podle Filóna jsou ovšem inteligibilní vzory smyslového světa poslední úrovní, která je ještě pro lidské poznání dostupná, a teprve Bůh sám je nepoznatelný. Oproti tomu podle Řehoře člověk, který překročil inteligibilní svět a vstoupil do temnoty Boží nepoznatelnosti, touto temnotou teprve dospívá k vrcholu celého výstupu, jímž je svatostánek.⁸⁷⁷

⁸⁷² Srv. Filón Alexandrijský, *De opif. mun.* 69–71 a výše, kap. 2.6.5 Poznatelnost inteligibilních vzorů.

⁸⁷³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,156 n.; 163 (*GNO* VII/1,83,23–84,20; 87,1–6).

⁸⁷⁴ O tom, jaký význam má zrak a jeho schopnost pozorovat nebeská tělesa pro vznik filosofie, mluví také Platón, *Tim.* 47a–c.

⁸⁷⁵ Srv. Ř 1,20.

⁸⁷⁶ Srv. *Ex* 20,21.

⁸⁷⁷ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,167–169 (*GNO* VII/1,88,20–89,14). Popis a interpretaci svatostánku nabízí Řehoř v *De vit. Moys.* I,49–61; 170–188 (*GNO* VII/1,23,8–27,22; 89,15–97,21). Srv. také A. Conway-Jones, *Uncreated and Created: Proverbs 8 and Contra Eunomium III 1 as the Background to Gregory's Interpretation of the Tabernacle in Life of Moses II 173–7*, in: Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies, Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, *VCS* 124, Leiden – Boston 2014, str. 528–539; táž, *Gregory of Nyssa's Tabernacle*, zejm. str. 97–115.

Jak ale může vzor být nepoznatelný? Ve spise *Mojžíšův život* se Řehoř s touto nesnází vyrovnává tím způsobem, že stánek chápe jako symbol jednoho aspektu Kristova božství, totiž toho, že v něm byly stvořeny všechny duchovní bytosti.⁸⁷⁸ Ačkoli je tedy Kristovo božství samo nepoznatelné, stánek, jako pouhý aspekt tohoto božství, poznatelný je. Když dojde na výklad dílčích prvků vzorového stánku, umožňuje navíc Řehořovi tato interpretace přejít od Kristova božství k duchovním bytostem. Vzorový stánek tak představuje duchovní svět,⁸⁷⁹ zatímco nápodoba, kterou Izraelci vytvořili, symbolizuje církev jako Kristovo tělo.⁸⁸⁰ Ani při této interpretaci však Řehoř myšlenku nepoznatelnosti neopouští zcela: na to, že samy Boží skutečnosti zůstávají nedostupné, odkazuje archa zakrytá křídly cherubů.⁸⁸¹

Toto však není jediný způsob, jak se Řehoř vyrovnává s problémem poznatelnosti božského vzoru. K představě vzoru stvořeného světa se totiž vrací také ve svých *Homiliích na Píseň písni*, když interpretuje jeden úsek *Písně*, v němž (alespoň jak mu Řehoř rozumí) nevěsta na otázku, kdo je její Milý, odpovídá tím, že popisuje různé části jeho těla. Protože nevěstíným Milým je podle Řehořovy interpretace *Písně* Kristus a jeho tělem církev, musí Řehoř nyní vysvětlit, proč by Kristus měl být charakterizován popisem jednotlivých částí svého těla, tedy členů církve. Řehoř zde podobně jako ve spise *De vita Moysis* říká, že „Kristus je v jistém ohledu stvořený a v jiném nestvořený.“⁸⁸² Nestvořené je Boží Slovo, které bylo na počátku a je stále u Boha,⁸⁸³ stvořený je pak ten, který se stal tělem a „vybudoval si mezi námi stánek“ (ἐν ἡμῖν σκηνώσαντα).⁸⁸⁴ A protože Kristovo věčné božství je nepoznatelné,⁸⁸⁵ lze jej poznat jedině prostřednictvím jeho těla, tedy církve. Řehoř je přesvědčen, že kdo se dívá na církev, dívá se na Krista.⁸⁸⁶ Církev zde chápe jako nový vesmír a její založení označuje za stvoření světa, neboť v církvi jsou nová nebesa a nová země, nebeská světla, hvězdy a mnohá slunce.⁸⁸⁷ Vedle toho připomíná Řehoř také pavlovskou metaforiku církve jako

⁸⁷⁸ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,176 n. (*GNO VII/1,92,5–20*).

⁸⁷⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,179 (*GNO VII/1,93,4–15*).

⁸⁸⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,184–188 (*GNO VII/1,95,10–97,21*). Interpretaci svatostánku jako církve se navíc nachází i u jiných křesťanských autorů, které Řehoř znal, srv. Órigenés, *Homil. Exod.* IX,3 (*SC 321,288–294*); *Homil. Num.* V,3 (*GCS 30,29 n.*). Podle Órigena má být svatyně, díky níž může být viděn Bůh, zbudována jak v církvi, tak v každém jednotlivci. Srv. také Methodios z Olympu, *Symp.* V,7–8 (*SC 95,158–162*).

⁸⁸¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,180 (*GNO VII/1,93,20–94,9*).

⁸⁸² Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant.* 13 (*GNO VI,380,16*): τοῦ Χριστοῦ τὸ μὲν κτιστόν ἐστι τὸ δὲ ἄκτιστον.

⁸⁸³ Srv. *J* 1,1 n.

⁸⁸⁴ Srv. *J* 1,14 a Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant.* 13 (*GNO VI,381*). Právě obrat „vybudoval si mezi námi stánek“ je nejen téměř doslovnou citací prologu Janova evangelia, ale naráží také na židovský svatostánek, díky němuž byl Bůh přítomen uprostřed svého lidu. Tímto nenápadným způsobem se také v této interpretaci objevuje symbolika židovského svatostánku a jeho vzoru, zjeveného Mojžíšovi na Sinaji.

⁸⁸⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant.* 13 (*GNO VI,381,11 n.*).

⁸⁸⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant.* 13 (*GNO VI,383*).

⁸⁸⁷ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant.* 13 (*GNO VI,384–386*).

Kristova těla složeného z mnoha rozdílných a vzájemně se doplňujících údů, které, přestože je jich mnoho, vytvářejí organickou jednotu.⁸⁸⁸

Je-li ovšem skrze církve možno poznat Kristovo božství, pak jedině proto, že lidé, „údy“ Kristova těla, jeho božství dobrovolně napodobují. Máme-li však něco takového předpokládat, nemuseli bychom tvrdit obtížně představitelnou skutečnost, že lidé napodobují vzor, který neznají? Při odpovědi na tuto otázku nesmíme na jednu stranu přehlédnout, že Kristovo božství zde stojí na stejném místě, na jakém u Filóna stojí celek inteligibilního světa, tedy svět idejí. A je-li pro Řehoře božství nepoznatelné, neznamená to, že by o něm lidé nemohli nic vědět. Jeho dílčí charakteristiky nahlédnout mohou, nikdy je ovšem nemohou poznat v jeho plnosti. Na druhou stranu sledujeme-li, jakým způsobem zde Řehoř popisuje církev, vidíme, že ji Kristovým tělem činí to, jak její různí členové s různými schopnostmi a úkoly vytvářejí organickou jednotu. Právě tento celek je nápodobou Kristova božství. O žádném jednotlivci není tedy zapotřebí předpokládat, že by poznával celek božského vzoru. Teprve všichni společně vytvářejí obraz božství.

Kristus zde není prostředníkem ve stejném smyslu jako Filónův Mojžíš. Není to někdo, kdo nahlíží vzor a podle něj utváří lidské společenství. Již v Řehořově interpretaci svatostánku ve spise *De vita Moysis* ustupuje role Mojžíše jako prostředníka do pozadí. Christologicky zde není vyložen Mojžíš, nýbrž svatostánek sám. Kristus je tedy prostředníkem, ale nikoli proto, že by byl učitelem nebo veleknězem, nýbrž proto, že je svatostánkem, a to v obou jeho podobách: On sám, který je nestvořeným vzorem, se kvůli člověku stal obrazem. Tím umožnil také ostatním lidem, aby se vraceli ke svému původnímu určení – být obrazem Božím.

4.6.6 Různé způsoby prostředkování

Pokusme se na závěr této kapitoly trochu obecněji popsat, jakým způsobem je ve Filónově a Řehořově spise o Mojžíšovi pochopeno prostředkování mezi božskou a lidskou sférou. Podle obou autorů je lidem předáváno poznání Božího plánu s člověkem a ukazuje se jim, jak mají správně žít. Cestou k ctnostnému životu je napodobování: oba autoři mluví o napodobování Mojžíše, Řehoř navíc o následování Krista, zejména Krista ukřižovaného, a o připodobňování se mu.

Prostředkování na sebe ovšem u každého z autorů bere jinou podobu. Podle Filóna je to především Mojžíš, kdo lidem předává jedinečné poznání. Protože však Mojžíš může takto činit díky vzoru, který mu byl zjeven, můžeme říci, že je tu dvojí prostředkování: vzorový svět zjevuje Boží plán Mojžíšovi a ten jej následně předává lidem. Mojžíš je tak jedinečná, nadlidská postava: lidé jej sice podle Filóna mají napodobovat, ovšem tak jako poddaní napodobují krále, tedy jako někoho, kdo je jim podstatným způsobem nadřazen.

⁸⁸⁸ Srv. *IK* 12,12–27; Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant.* 13 (*GNO* VI,382 n.); Řehoř cituje také *Ef* 4,11–13.15 n.

U Řehoře je postavení Mojžíše odlišné: jedinečnost jeho samého i jeho osudu zde nahraje tak důležitou roli. Řehoř je naopak přesvědčen, že adresát jeho spisu může prožít všechno, co prožil Mojžíš. I tehdy, když se již v biblickém vyprávění Mojžíš nachází ve výlučném postavení vůči lidu (např. jako ten, komu jedinému se zjevuje Bůh), vidí v něm Řehoř vzor hodný následování: nikoli sice vzor pro kteréhokoli křesťana, ale pro křesťana pokročilejšího, který dosáhl vyšší dokonalosti a má v rámci křesťanské komunity zvláštní postavení. Vzor, který žádný člověk napodobit nemůže, vidí Řehoř v Mojžíšovi pouze velmi výjimečně, a to tehdy, když v něm spatřuje Božího Syna.⁸⁸⁹

Skutečným prostředníkem, tedy tím, kdo dává lidem něco, co lidskými silami dostupné není, je tedy Kristus. Ten se však na rozdíl od Mojžíše objevuje teprve ve vyšším smyslu biblického vyprávění. V Mojžíšovi jej Řehoř vidí jen výjimečně, daleko častěji tímto způsobem interpretuje jiné okolnosti Mojžíšova života, a to takové, které umožňují Mojžíšovi, ale také Izraelcům poznat Boha, osvobodit se od hříchu a pokračovat na cestě ctnosti.

Jak jsme viděli, pro Filóna je Mojžíš bytostí mezi Bohem a lidmi, někým, kdo poznává božský vzor světa, nikoli však Boha samého. Mojžíš také na nižší úrovni Boží jednání napodobuje, když vkládá inteligibilní vzory do materiálních podstat. Stává se vzorem pro ostatní lidi, ovšem jako někdo, kdo je na odlišné úrovni než oni. Vidíme zde tedy větší množství ontologických rovin a postupné prostředkování: nižší úroveň může sice napodobit úroveň vyšší (jako Mojžíš napodobuje Boha a lidé napodobují Mojžíše), je však od ní zároveň odlišná.

Oproti tomu u Řehoře je základním modelem prostředkování spojení protikladů: Kristus, skutečný věčný Bůh, se stává stvořeným člověkem, ba dokonce vstupuje do lidské situace hříchu. Právě zde, v tom, co je Bohu nejdálčenější, zjevuje božství. Kromě toho svou božskou přítomností hřích přemáhá a bezvýchoďnou lidskou situaci proměňuje. Tuto proměnu mohou lidé napodobovat. Kristus tak představuje Boží pomoc, která se projevuje přímo v životě člověka, v jeho nejobtížnějších momentech.

Prostředkování má také u každého z obou autorů jiný vztah k hlavnímu tématu spisu. U Filóna je Mojžíšova role jedinečného prostředníka, tedy někoho, kdo poznal božský vzor a na základě tohoto poznání vytvořil své dílo, vlastním tématem spisu. Oproti tomu u Řehoře je tématem spisu dokonalá ctnost, to znamená neustálé zlepšování člověka, které můžeme spatřovat v biblickém vyprávění (zpravidla na Mojžíšovi, ale někdy také na Izraelcích) a které může podobným způsobem uskutečnit také čtenář. Kristus – prostředník tento růst v ctnosti umožňuje: bez něj by člověk nemohl poznat Boha, nedokázal by se osvobodit z hříchu ani by nebyl schopen překonat překážky na cestě ctnosti. Kristus je totiž hořícím keřem, ve kterém člověk vidí světlo

⁸⁸⁹ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,151; 153; 215 n.; 217 n. (*GNO* VII/1,81,18–82,3; 83,4–6; 108,7–109,7; 109,7–110,2).

božství,⁸⁹⁰ stánkem, tedy nejvyšší mezí, k níž lze dospět při výstupu na Sinaj,⁸⁹¹ i skálou, odkud lze vidět Boží záda a Boha následovat.⁸⁹² Je také tím, kdo vysvobozuje z egyptského zla,⁸⁹³ umožňuje člověku pokračovat v náročné cestě pouští,⁸⁹⁴ poskytuje mu potravu i nápoj⁸⁹⁵ a chrání ho před nepřáteli.⁸⁹⁶ Řehořova pozornost se však nezaměřuje na to, jak Kristus toto všechno činí, nýbrž jak je možné, aby se člověk, jemuž byla tato možnost dána, stával dokonalým.

⁸⁹⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,20–26 (*GNO VII/1,39,6–41,12*).

⁸⁹¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,174 (*GNO VII/1,91,11–20*).

⁸⁹² Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,243–248 (*GNO VII/1,118,1–120,4*).

⁸⁹³ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,78; 82; 84 (*GNO VII/1,56,1–12; 58,1–3; 11–13*).

⁸⁹⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,132 (*GNO VII/1,75,3–9*).

⁸⁹⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,136; 139 n. (*GNO VII/1,76,18–22; 77,16–78,10*).

⁸⁹⁶ Srv. Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,148; 151; 153 (*GNO VII/1,80,13–81,3; 81,18–82,3; 83,4–6*).

5 Závěr

5.1 Struktura práce

Práce má tři části, z nichž první je věnována Filónovi Alexandrijskému, druhá Órigenovi a třetí Řehořovi z Nyssy. Protože Órigenés není vlastním tématem této práce, je část věnovaná jeho myšlení velmi stručná: jedná se o pouhé intermezzo, jehož cílem je poukázat na ty rysy jeho myšlení a exegeze, které mohly Řehořovu recepci Filóna bezprostředně ovlivnit.

Části věnované Filónovi a Řehořovi jsou rozděleny do několika kapitol, které si vzájemně odpovídají. Takto je u každého autora probráno šest témat, z nichž první tři jsou spíše úvodní. Těžiště práce spočívá ve druhých třech tématech, kterými jsou dokonalost jako charakteristika lidského života,⁸⁹⁷ vztah Boží nepoznatelnosti a lidského poznávání Boha⁸⁹⁸ a prostředkování mezi Bohem a stvořeným světem.⁸⁹⁹

Pokud jde o témata úvodní, nejprve jsou představeny oba spisy věnované Mojžíšovi.⁹⁰⁰ Zde se ukazuje, do jaké míry je možno vidět mezi oběma díly paralely a proč je zároveň třeba při zkoumání filónských východisek Řehořova spisu brát v úvahu i některá další Filónova díla. Následně je představeno pojetí Mojžíše u obou autorů.⁹⁰¹ V případě Filóna se tak ukazuje, odkud pramení myšlenka, že z Mojžíšova života mohou lidé poznat ctnost, a také jakou roli v jeho životě hraje inteligibilní vzor světa. K těmto tématům se práce podrobněji vrací v dalších kapitolách. Ještě předtím jsou však představena exegetická východiska obou autorů.⁹⁰² Zde je připomenut význam biografie, zejména biblické: na životech biblických postav (nejen Mojžíše) se ukazuje, co to znamená být ctnostný a žít podle Zákona.

V hlavních kapitolách práce je pak Řehořova inspirace Filónovým dílem zkoumána na třech tématech. Prvním je dokonalost, která se ukazuje na životě, což v případě Řehoře úzce souvisí s tím, co je to dokonalá ctnost, což je také hlavní téma Řehořova spisu o Mojžíšovi. Otázkou této části práce je, zda Řehořovo osobité pojetí dokonalosti nějak navazovalo na myšlenky Filónovy. Druhým tématem je Boží nepoznatelnost, která je všeobecně považována za jednu z hlavních podobností mezi Filónovým a Řehořovým myšlením. Cílem našeho zkoumání je ukázat, do jaké míry je myšlenka Boží nepoznatelnosti u Řehoře uchopena novým způsobem. Posledním tématem byla otázka prostředníka mezi Bohem a lidmi. Prostředkování souvisí u Filóna

⁸⁹⁷ Srv. kapitoly 2.4 a 4.4 „Dokonalost života“.

⁸⁹⁸ Srv. kapitoly 2.5 a 4.5 „Poznání nepoznatelného Boha“.

⁸⁹⁹ Srv. kapitoly 2.6 „Prostředník mezi Bohem a světem“ a 4.6 „Christologická interpretace“.

⁹⁰⁰ Srv. kapitoly 2.1 „Spis *De vita Moysis* Filóna Alexandrijského“ a 4.1 „Spis *De vita Moysis* Řehoře z Nyssy“.

⁹⁰¹ Srv. kapitoly 2.2 a 4.2, shodně nazvané „Mojžíš“.

⁹⁰² Srv. kapitoly 2.3 a 4.3, shodně nazvané „Exegeze“.

s úlohou Mojžíše jako člověka, který poznal inteligibilní vzor světa a toto poznání předává ostatním lidem, u Řehoře pak s jeho christologií.

5.2 Hlavní témata

Otázce Filónova vlivu na Řehoře se již věnovalo více autorů. Nejpodrobněji tak v nedávné době učinil Albert Geljon, naše práce tedy navazuje zejména na jeho přínos k tomuto tématu. Geljon se ve své (později publikované) disertaci zaměřil především na zkoumání jednotlivých alegorií, které se nacházejí v Řehořově spise, a položil si otázku, zda jsou inspirovány Filónem. V menší míře se Geljon věnuje podobnostem mezi myšlenkovými koncepty u Filóna a Řehoře.⁹⁰³ V předkládané práci jsme navázali zejména na tuto část Geljonova výzkumu a dále ji rozpracovali. Zajímala nás nejen otázka, zda Řehoř Filónovo dílo znal a nechal se jím inspirovat, ale především proč a jakým způsobem si vybíral dílčí prvky Filónova myšlení, nově je kombinoval a dával jim v rámci své filosofie nový smysl.

Jednou z výchozích otázek naší práce bylo, jakou roli v Řehořově spise hraje biblická zpráva o Mojžíšovi.⁹⁰⁴ Přesněji řečeno, proč by se právě na vyprávění o životě dobrého člověka, spíše než kdekoli jinde, měla ukázat dokonalá ctnost.

Tvrzení, že vhodným způsobem, jak někoho poučit o ctnosti, je vyprávět mu o životě některého zvláště dobrého člověka, není bez komplikací. Jak totiž Řehoř sám vysvětluje, vzorem ctnosti pro nás může být pouze to, co vyplývá se svobodné volby, protože pouze to se můžeme také rozhodnout napodobovat. Ovšem biografie nám zpravidla nepředkládá jen jednotlivá rozhodnutí daného člověka, ale především jeho celkový vývoj a proměnu v průběhu času. Jak se však můžeme z tohoto vývoje poučit? Ukazuje nám něco, co nelze pochopit jenom z jednotlivých skutků, ale co přesto můžeme sami dobrovolně napodobovat?

Pokusili jsme se ukázat, že touto zvláštní kvalitou života, již není možno redukovat jenom na jednotlivá rozhodnutí, je právě to, čemu Řehoř říká dokonalost ctnosti. Je možno ji poznat podle toho, že člověk dosáhne nejvyššího dobra, o němž je v dané situaci vůbec schopen usilovat, ale jakmile jej dosáhne, překročí ho a usiluje o něco ještě lepšího. Jedná se tedy o jistou nenasytlost člověka, pokud jde o pravé dobro. Jediněčnou povahu této nenasytlosti nejlépe pochopíme, když ji postavíme do kontrastu s jiným druhem nenasytlosti, o níž Řehoř ve svém spise *De vita Moysis* také mluví, totiž s nenasytnou touhou po smyslových dobrech. Taková touha s sebou přináší neustálou nespokojenost: Člověk ji sice může nasytit, toto nasycení mu však dlouho nevydrží a on musí vzápětí stejnou touhu uspokojovat znovu. Touha po pravých

⁹⁰³ Srv. především Geljonův článek *Divine Infinity*.

⁹⁰⁴ Na tomto místě představujeme naše zkoumání v obráceném pořadí, než v jakém jsme je nabídli výše: ukazujeme nejprve, co nás zajímalo na Řehořově pojetí dokonalosti, a následně se přesouváme ke zdrojům tohoto pojetí u Filóna. To lépe odpovídá postupu zkoumání. V hlavní části disertace jsme se však kvůli přehlednosti drželi chronologického pořadí.

dobrech je však jiného druhu: po dosažení vytoužených dober člověk o tato dobra nepřichází a „lačným“ se stává z jiného důvodu. Změní se totiž sama jeho touha po dobru a kapacita jeho duše, která je tak schopna přijmout větší dobra.

Tímto způsobem se ukázalo, že podstatným rysem Řehořova pojetí dokonalosti je změna na straně člověka, která způsobuje, že člověk po dosažení nejvyššího vytouženého dobra začíná jakoby od začátku. Teprve v té chvíli se totiž stává schopným žádat si dobro ještě vznešenější. Právě tento motiv, který je pro Řehořovo pojetí dokonalosti podstatný, nacházíme v jisté podobě také v myšlení Filónově.

V této fázi našeho zkoumání jsme navázali na Alberta Geljona a jeho upozornění na jednu Filónovu alegorii, v níž se podobně jako u Řehoře dosažený úspěch stává výchozím bodem dalšího vzestupu. Pokusili jsme se dopátrat toho, kde se tato představa ve Filónově myšlení vzala. To nás přivedlo k Filónově exegezi knihy *Genesis*, zejména ke způsobu, jakým Filón interpretuje biblické zprávy o střídání generací a o významných lidech, kteří přicházeli a odcházeli v průběhu dějin popsanych v Bibli. Právě zde vidíme, odkud pochází myšlenka stále nového začátku, který zároveň navazuje na to, co bylo před ním. Alegorický výklad, v němž jsou biblické postavy označeny za podoby duše, Filónovi navíc umožňuje nevidět v těchto lidech jen množství jednotlivců, ale také různé fáze jediné duše. V generačním střídání významných osob *Pentateuchu*, z nichž každá dospěla k tomu nejvyššímu dobru, kterého byla schopna, následně však byla vystřídána osobou jinou, zpravidla ještě dokonalejší, tak Filón vidí rozvoj jediné duše, pro niž se dosažený cíl stává východiskem dalšího vzestupu. Právě na toto pojetí dokonalosti mohl navázat Řehoř: z Filónovy interpretace střídání různých lidí, z nichž každý předčil svého předchůdce, se mohl naučit, že má-li duše podstatným způsobem růst v dobru, musí se postupně zlepšovat také v tom, o jaké dobro je vůbec schopna usilovat.

Toto pojetí dokonalosti je také jistý způsob, jak porozumět, co se lze o ctnosti dozvědět z dlouhodobějšího vývoje člověka v čase. Je to kvalita ctnosti, která se neukazuje v jednotlivém činu, ale teprve v průběhu života, a přesto je zároveň důsledkem svobodného rozhodnutí. Na Mojžíšovi vidíme, jak po dlouhém úsilí dosáhl díky mnoha dílčím krokům všeho, po čem toužil, a přesto se ani s tímto úspěchem nespokojil. Jeho ctnost se podle Řehoře ukazuje právě v tom, že si i v takové chvíli žádá ještě vzácnější dobro.

Důležitým rysem lidské dokonalosti, jak jí Řehoř rozumí, je také skutečnost, že je zaměřena k Bohu samému. To on je absolutní ctnost a pravé dobro, zatímco lidská ctnost spočívá v účasti na něm. Ve spise *De vita Moysis* se ukazuje, že tím, kdo se podílí na Bohu a je tak dokonalý, jak je to jen pro lidi možné, není Mojžíš v některém dílčím okamžiku a jednotlivém rozhodnutí, nýbrž teprve Mojžíš chápaný z celku svého života. Pro něj již totiž neplatí, že usiluje o dílčí dobra a částečné úspěchy, nýbrž je zjevné, že jeho cílem je Bůh sám.

Následně jsme se věnovali tématu, které bývá považováno za hlavní spojnicí mezi Filónem a Řehořem, totiž otázce Boží nepoznatelnosti. Ukázali jsme, jakým způsobem Řehoř uvádí tvrzení, že Bůh je nepoznatelný, do souladu s přesvědčením o

nesmírné hodnotě lidského úsilí o poznání Boha. V tomto ohledu se shodujeme s přesvědčením dalších badatelů, že u Řehoře je nepoznatelnost úzce provázána s nekonečným růstem člověka v dobru, který je pro Řehoře vždy také nekonečným růstem v poznání Boha.

Ve vztahu k interpretaci sinajské temnoty u obou autorů jsme se pokusili rozlišit dva druhy poznání, kterého je možno v této temnotě dosáhnout: první z nich je získání jedinečného vědění dostupného jen vyvoleným jedincům. Druhým je paradoxní poznání Boží nepoznatelnosti. Viděli jsme také, jakým způsobem spolu v Řehořově pojetí obojí souvisí: poznání a důsledné prozkoumání inteligibilních sfér sice člověka nemůže přivést k přímému poznání Boha, umožňuje mu však pochopit Boží nepoznatelnost. Zabývali jsme se také otázkou vztahu mezi vyvolenými jedinci a těmi, kdo na horu Sinaj vystoupit nemohou. Viděli jsme, že obě tyto skupiny se setkávají s Boží nepoznatelností, ovšem v různé podobě: lid, který není dostatečně očištěn a zůstává na úpatí hory, se především dozvídá, že by neměl pátrat po poznacích o Bohu, které mu nepřísluší, neboť by ho to mohlo přivést k herezím. Vyvolený jedinec, který na horu Sinaj vystoupí, dosahuje sice vznešenějšího poznání, zároveň však nahlíží Boží nepoznatelnost i nepatrnost veškerých poznatků ve srovnání s velikostí Boží.

Snažili jsme se také přesněji pochopit, v čem spočívá odlišnost v myšlení obou autorů. To nás přivedlo k hlavnímu věroučnému rozdílu mezi Filónem a Řehořem, tedy k otázkám christologie. Sledovali jsme roli Krista v Řehořově spise a pokusili jsme se ji srovnat s tím, co jí odpovídá v nauce Filónově. Soustředili jsme se při tom na otázku prostředkování mezi Bohem a lidmi.

U Filóna se objevuje větší množství prostředkujících skutečností a úloha prostředníka připadá také Mojžíšovi. To je dobře patrné ve Filónově spise *De vita Moysis*. Ukázali jsme, jak velkou roli hraje v tomto díle sinajské zjevení, zejména pak Mojžíšovo vidění vzorového svatostánku, které Filón chápe jako poznání inteligibilních vzorů tohoto světa. Toto poznání je podle Filóna úzce spojeno s Mojžíšovými úřady, zejména s jeho rolí krále, zákonodárce a velekněze. Mojžíšovým úkolem je vtisknout podobu toho, co poznal na Sinaji a co si nese v duši, do svého díla, tedy do Zákona, bohoslužby i svého vlastního života.

Prostředníkem je tedy na jednu stranu inteligibilní vzor. Filón jej ztotožňuje se vzorovým světem, podle kterého Bůh stvořil věci smyslově vnímatelné. Na druhou stranu je prostředníkem Mojžíš sám, neboť inteligibilní vzory se obtiskly do jeho duše a on jejich podobu následně vtiskl různým částem smyslově vnímatelného světa, čímž je zpřístupnil ostatním lidem.

V Řehořově spise o Mojžíšovi se Kristus sice objevuje dosti často, jeho přítomnost je však spíše nenápadná. Pozornost je upřena na Mojžíše, který je příkladem lidské dokonalosti a jako takový je podobný čtenářům a může jimi být následován. Kristovo prostředkování není tématem spisu, je však předpokladem lidského růstu ve ctinosti: spis se nesoustředí na Kristovo dílo, nýbrž na to, jak díky němu člověk může žít.

Odlíšný je také způsob, jakým oba autoři prostředkování pojmají. U Filóna se setkáváme s více rovinami skutečnosti mezi nedostupným Bohem a lidmi: Boží plán se světem se uskutečňuje na stále nižších a méně dokonalých úrovních. Řehoř naopak stále připomíná, že Kristus, který je Bohem, vstoupil do lidského života, přímo do nitra lidské hříšnosti, aby právě zde zjevil božství a člověka zachránil. Kristus v sobě tedy spojil obě krajní polohy a díky tomu nepředstavuje jen vznešený ideál, který by lidé měli napodobovat, ale také velmi blízkou pomoc v nejtěžších okamžicích lidského života.

Viděli jsme, že Řehořova návaznost na Filóna se projevuje v mnoha ohledech, má však daleko od pouhého přebírání nauk židovského exegety. Podobně jako v případě alegorických výkladů, také u podobností mezi myšlením obou autorů platí, že Řehoř sice převzal řadu motivů z myšlení Filónova, v jejich výběru, domyšlení a zasazení do velmi odlišného kontextu však zároveň prokázal značnou originalitu.

Bibliografie

Prameny

- Aristeas, *Ad Philocratem epistula*, vyd. A. Pelletier (*Lettre d'Aristée à Philocrate*), SC 89, Paris 1962; čes. překl. J. Farský, *Aristeas*, in: *Knihy tajemství a moudrosti, I, Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, Praha 1995, str. 25–77.
- Aristotelés, *Ethica Nicomachea*, vyd. L. Bywater, Oxford 1894 (přetisk 1988).
- Athanasios z Alexandrie, *De incarnatione*, vyd. C. Kannengiesser (*Sur l'incarnation du verbe*), SC 199, Paris 1973.
- Athanasios z Alexandrie, *Oratio III contra Arianos*, vyd. K. Metzler – K. Savvidis (*Die Dogmatischen Schriften*), AW I,1,3, Berlin – New York 2000.
- Basil z Kaisareie, *Adversus Eunomium*, II–III, vyd. G.-M. de Durand – L. Doutreleau (*Contre Eunome*, II), SC 305, Paris 1983.
- Basil z Kaisareie, *De Spiritu Sancto*, vyd. B. Pruche (*Sur le Saint-Esprit*), SC 17^{bis}, Paris 2002.
- Basil z Kaisareie, *Homiliae in Hexaemeron*, vyd. S. Giet (*Homélie sur l'Hexaéméron*), SC 26, Paris 1949; čes. překl. K. Korteová, *Devět kázání o stvoření světa*, Praha 2004.
- Basil z Kaisareie, *Regulae fusius tractatae*, vyd. J.-P. Migne, PG 31, Paris 1857.
- Bible. Písmo svaté Starého i Nového zákona. Český ekumenický překlad včetně deuterokanonických knih*, Praha 1993.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, vyd. R. Kittel, Stuttgart 1984².
- Cicero, *De legibus*, vyd. K. Ziegler, Heidelberg 1963.
- Diogenés Laertios, *Vitae philosophorum*, vyd. T. Dorandi (*Lives of Eminent Philosophers*), *Cambridge Classical Texts and Commentaries*, 50, Cambridge 2013; čes. překl. A. Kolář, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha 1964.
- Epistula Barnabae*, vyd. R. A. Kraft (*Épître de Barnabé*), SC 172, Paris 1971.
- Eusebios z Kaisareie, *Praeparatio evangelica*, IX, vyd. É. des Places (*La préparation évangélique, Livres VIII–IX–X*), SC 369, Paris 1991.
- Filón Alexandrijský, *De Abrahamo*, vyd. L. Cohn (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, IV), Berlin 1902 (přetisk 1962), angl. překl. F. H. Colson, *On Abraham*, in: *Philo in Ten Volumes*, VI, London – Cambridge 1959.
- Filón Alexandrijský, *De agricultura*, vyd. L. Cohn – P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, II), Berlin 1897, angl. překl. F. H. Colson – G. H. Whitaker, *On Husbandry*, in: *Philo in Ten Volumes*, III, LCL 217, London – Cambridge 1960.
- Filón Alexandrijský, *De confusione linguarum*, vyd. L. Cohn – P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, II), Berlin 1897 (přetisk 1962).
- Filón Alexandrijský, *De Decalogo*, vyd. L. Cohn (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, IV), Berlin 1902 (přetisk 1962), angl. překl. F. H. Colson, *On the Decalogue*, in: *Philo in Ten Volumes*, VII, LCL 320, London – Cambridge 1958.
- Filón Alexandrijský, *De Deo*, vyd. F. Siegert [*Über die Gottesbezeichnung „wohlthätig verzehrendes Feuer“ (De Deo)*], *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 46, Tübingen 1988.

- Filón Alexandrijský, *De fuga et inventione*, vyd. P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, III), Berlin 1898; angl. překl. F. H. Colson – G. H. Whitaker, *On Flight and Finding*, in: *Philo in Ten Volumes*, V, LCL 275, London – Cambridge 1958.
- Filón Alexandrijský, *De gigantibus*, vyd. L. Cohn – P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, II), Berlin 1897; čes. překl. M. Šedina, *O gigantech*, in: *O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*, Praha 2001.
- Filón Alexandrijský, *De Iosepho*, vyd. L. Cohn, (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, IV), Berlin 1902.
- Filón Alexandrijský, *De migratione Abrahami*, vyd. L. Cohn – P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, II), Berlin 1897 (přetisk 1962); angl. překl. F. H. Colson – G. H. Whitaker, *On the Migration of Abraham*, in: *Philo in Ten Volumes*, IV, LCL 261, London – Cambridge 1958.
- Filón Alexandrijský, *De mutatione nominum*, vyd. P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, III), Berlin 1898; angl. překl. F. H. Colson – G. H. Whitaker, *On the Change of Names*, in: *Philo in Ten Volumes*, V, LCL 275, London – Cambridge 1958.
- Filón Alexandrijský, *De opificio mundi*, vyd. L. Cohn (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I), Berlin 1896 (přetisk 1962); angl. překl. F. H. Colson – G. H. Whitaker, *On the Account of the World's Creation Given by Moses*, in: *Philo in Ten Volumes*, I, LCL 226, London – Cambridge 1962; angl. překl. D. T. Runia, *On the Creation of the Cosmos according to Moses (Philo of Alexandria Commentary Series, I)*, Leiden – Boston – Köln 2001; čes. překl. M. Šedina, *O stvoření světa*, in: *O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*, Praha 2001.
- Filón Alexandrijský, *De plantatione*, vyd. L. Cohn – P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, II), Berlin 1897 (přetisk 1962).
- Filón Alexandrijský, *De posteritate Caini*, vyd. L. Cohn – P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, II), Berlin 1897 (přetisk 1962); angl. překl. F. H. Colson – G. H. Whitaker, *On the Posterity of Cain and His Exile*, in: *Philo in Ten Volumes*, II, LCL 227, London – Cambridge 1968.
- Filón Alexandrijský, *De praemiis et poenis*, vyd. L. Cohn – P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, V), Berlin 1906.
- Filón Alexandrijský, *De sacrificiis Abelis et Caini*, vyd. L. Cohn (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I), Berlin 1896 (přetisk 1962); angl. překl. F. H. Colson – G. H. Whitaker, *On the Birth of Abel and the Sacrifices Offered by Him and by His Brother Cain*, in: *Philo in Ten Volumes*, II, LCL 227, London – Cambridge 1968.
- Filón Alexandrijský, *De somniis*, vyd. P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, III), Berlin 1898; angl. překl. F. H. Colson – G. H. Whitaker, *On Dreams, that they are God-sent*, in: *Philo in Ten Volumes*, V, LCL 275, London – Cambridge 1958.
- Filón Alexandrijský, *De specialibus legibus*, vyd. L. Cohn – P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, V), Berlin 1906; I–III, angl. překl. F. H. Colson, *The Special Laws*, in: *Philo in Ten Volumes*, VII, LCL 320, London – Cambridge 1958.

- Filón Alexandrijský, *De virtutibus*, vyd. L. Cohn – P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, V), Berlin 1906.
- Filón Alexandrijský, *De vita contemplativa*, vyd. L. Cohn – S. Reiter (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, VI), Berlin 1915.
- Filón Alexandrijský, *De vita Moysis*, vyd. L. Cohn (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, IV), Berlin 1902; angl. překl. F. H. Colson, *On Abraham*, in: *Philo in Ten Volumes*, VI, LCL 289, London – Cambridge 1959; čes. překl. L. Kopecká, *Život Mojžíšův*, Jihlava 2015.
- Filón Alexandrijský, *Legum allegoriarum*, vyd. L. Cohn (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I), Berlin 1896 (přetisk 1962); angl. překl. F. H. Colson – G. H. Whitaker, *Allegorical Interpretation of Genesis*, in: *Philo in Ten Volumes*, I, LCL 226, London – Cambridge 1962.
- Filón Alexandrijský, *Quaestiones et solutiones in Exodum*, vyd. F. Petit (*Quaestiones in Genesim et in Exodum, fragmenta graeca; Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 33), Paris 1978; z arménštiny přel. A. Terian (*Quaestiones et solutiones in Exodum, I–II, e versione armeniaca et fragmenta graeca; Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 34^C), Paris 1992.
- Filón Alexandrijský, *Quaestiones et solutiones in Genesim*, vyd. F. Petit (*Quaestiones in Genesim et in Exodum, fragmenta graeca; Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 33), Paris 1978; z arménštiny přel. Ch. Mercier (*Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 34^{AB}), Paris 1978–1984.
- Filón Alexandrijský, *Quis rerum divinarum heres sit*, vyd. P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, III), Berlin 1898; angl. překl. F. H. Colson – G. H. Whitaker, *Who is the Heir of Divine Things*, IV, LCL 261, London – Cambridge 1958.
- Filón Alexandrijský, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, vyd. L. Cohn (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I), Berlin 1896 (přetisk 1962).
- Filón Alexandrijský, *Quod omnis probus liber sit*, vyd. M. Petit (*Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 28), Paris 1974.
- Irenej z Lyonu, *Adversus haereses libri V*, vyd. A. Rousseau – L. Doutreleau (*Contre les hérésies*), I, SC 263–264, Paris 1979; II, SC 293–294, Paris 1982; III, SC 210–211, Paris 1974; IV, SC 100/1–2, Paris 1965; V, SC 152–153, Paris 1969.
- Justin Mučedník, *Apologia Maior*, vyd. M. Marcovich (*Apologiae pro Christianis*), PTS 38, Berlin – New York 1994 (přetisk 2005).
- Justin Mučedník, *Dialogus cum Tryphone*, vyd. E. J. Goodspeed (*Die ältesten Apologeten*), Göttingen 1915; vyd. M. Marcovich (*Apologiae pro Christianis*), PTS 47, Berlin – New York 1994 (přetisk 2005).
- Klement Alexandrijský, *Paedagogus*, vyd. M. Marcovich, VCS 61, Leiden – Boston 2002.
- Klement Alexandrijský, *Stromata*, I–VI, vyd. L. Früchtel – U. Treu (*Opera*, II), GCS 52, Berlin 1985⁴ (přetisk 2010); VII–VIII, vyd. L. Früchtel – O. Stählin (*Opera*, III), GCS 17, Berlin 1970²; čes. překl. J. Plátová, *Stromata*, I, Praha 2004; V. Černušková a J. Plátová, *Stromata*, II–III, Praha 2006; V. Černušková, *Stromata*, IV, Praha 2008;

- M. Havrda, *Stromata*, V, Praha 2009; M. Šedina, *Stromata*, VI, Praha 2011; V. Černušková, *Stromata*, VII, Praha 2011.
- Methodios z Olympu, *Symposium*, vyd. H. Musurillo (*Le Banquet*), SC 95, Paris 1963.
- Novum Testamentum Graece*, vyd. E. Nestle – K. Aland, Stuttgart 1963²⁵.
- Órigenés, *Contra Celsum*, vyd. M. Marcovich (*Contra Celsum libri VIII*), VCS 54, Leiden – Boston – Köln 2001.
- Órigenés, *Commentarii in evangelium Ioannis*, I–IV, vyd. C. Blanc (*Commentaire sur saint Jean*, I), SC 120^{bis}, Paris 1966; VI, X, vyd. C. Blanc (*Commentaire sur saint Jean*, II), SC 157, Paris 1970; XIX–XX, vyd. C. Blanc (*Commentaire sur saint Jean*, IV), SC 290, Paris 1982.
- Órigenés, *De principiis*, I–II, vyd. H. Crouzel – M. Simonetti (*Traité des principes*, I), SC 252, Paris 1978; *De principiis*, III–IV, vyd. H. Crouzel – M. Simonetti (*Traité des principes*, III), SC 268, Paris 1980; angl. překl. G. W. Butterworth, *On First Principles*, Gloucester 1973; *De principiis* III,1, čes. překl. M. Navrátil, *O svobodě volby*, Olomouc 2007.
- Órigenés, *Homiliae in Exodum*, vyd. M. Borret (*Homélie sur l'Exode*), SC 321, Paris 1985, angl. překl. R. E. Heine, in: Origen, *Homilies on Genesis and Exodus*, Washington, D.C. 2002, str. 225–387.
- Órigenés, *Homiliae in Ezechielem*, vyd. M. Borret, (*Homélie sur Ézéchiél*), SC 352, Paris 1989.
- Órigenés, *Homiliae in Genesim*, vyd. W. A. Baehrens (*Homélie sur la Genèse*), SC 7^{bis}, Paris 2014, angl. překl. R. E. Heine, in: Origen, *Homilies on Genesis and Exodus*, Washington, D.C. 1982 (přetisk 2002), str. 45–224.
- Órigenés, *Homiliae in Iesu Nave*, vyd. A. Jaubert (*Homélie sur Josué*), SC 71, Paris 1960.
- Órigenés, *Homiliae in Numeros*, vyd. W. A. Baehrens, GCS 30 (*Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, II), *Origenes Werke*, VII, Leipzig 1921; *Homiliae in Numeros XX–XXVIII*, vyd. L. Doutreleau (*Homélie sur les Nombres*, III), SC 461, Paris 2001.
- Órigenés, *Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta*, I–XX, vyd. M. Harl (*Philocalie 1–20 sur les Écritures*), SC 302, Paris 1983; XXI–XXVII, vyd. É. Junod (*Philocalie 21–27 sur le libre arbitre*), SC 226, Paris 1976.
- Platón, *Phaedrus*, vyd. J. Burnet (*Platonis opera*, II), Oxford 1901 (přetisk 1964), čes. překl. F. Novotný, *Faidros*, in: *Spisy*, II, Praha 2003.
- Platón, *Protagoras*, vyd. J. Burnet (*Platonis opera*, III), Oxford 1903.
- Platón, *Respublica*, vyd. J. Burnet (*Platonis opera*, IV), Oxford 1902 (přetisk 1968); čes. překl. F. Novotný, *Ústava*, in: *Spisy*, IV, Praha 2003.
- Platón, *Symposium*, vyd. J. Burnet (*Platonis opera*, II), Oxford 1901 (přetisk 1964), čes. překl. F. Novotný, *Symposion*, in: *Spisy*, II, Praha 2003.
- Platón, *Timaeus*, vyd. J. Burnet (*Platonis opera*, IV), Oxford 1902 (přetisk 1968); čes. překl. F. Novotný, *Timaios*, in: *Timaios, Kritias*, Praha 2008.

- Plótínos, *Enneades*, vyd. P. Henry – H. R. Schwyzer (*Plotini opera*, I–III), Oxford 1964, 1977 (přetisk 2004), 1983 (přetisk 1988); vyd. A. H. Armstrong, Cambridge (Mass.) 1966–1988.
- Řehoř z Nyssy, *Antirrheticus (Adversus Apolinarium)*, vyd. F. Müller (*Opera dogmatica minora*, I), *GNO* III/1, Leiden 1958.
- Řehoř z Nyssy, *Apologia in Hexaemeron*, vyd. H. R. Drobner (*In Hexaemeron. Opera exegetica in Genesim*, I), *GNO* IV/1, Leiden – Boston 2009.
- Řehoř z Nyssy, *Contra Eunomium libri I et II (vulgo I et XII B)*, vyd. W. Jaeger (*Contra Eunomium libri*, I), *GNO* I, Leiden 1960.
- Řehoř z Nyssy, *Contra Eunomium liber III (vulgo III–XII)*, vyd. W. Jaeger (*Contra Eunomium libri*, II), *GNO* II, Leiden 1960, angl. překl. S. G. Hall, in: Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies*, vyd. J. Leemans – M. Cassin, *VCS* 124, Leiden – Boston 2014, str. 37–233.
- Řehoř z Nyssy, *De anima et resurrectione*, *GNO* III/3, vyd. A. Spira (*Opera dogmatica minora*, III), Leiden – Boston, 2014, angl. překl. C. P. Roth, *On the Soul and the Resurrection*, New York 2002.
- Řehoř z Nyssy, *De hominis opificio*, vyd. J.-P. Migne, *PG* 44, Paris 1863; čes. překl. M. Bláhová, *O stvoření člověka*, Praha 2013.
- Řehoř z Nyssy, *De oratione dominica*, vyd. J. F. Callahan (*De oratione dominica. De beatitudinibus*), *GNO* VII/2, Leiden 1992.
- Řehoř z Nyssy, *De perfectione*, vyd. W. Jaeger (*Opera ascetica*), *GNO* VIII/1, Leiden 1952 (přetisk 1986).
- Řehoř z Nyssy, *De professione Christiana*, vyd. W. Jaeger (*Gregorii Nysseni opera ascetica*), *GNO* VIII/1, Leiden 1952 (přetisk 1986).
- Řehoř z Nyssy, *De virginitate*, vyd. J. P. Cavanaugh (*Opera ascetica*), *GNO* VIII/1, Leiden 1952 (přetisk 1986).
- Řehoř z Nyssy, *De vita Gregorii Thaumaturgi*, vyd. G. Heil (*Sermones*, II), *GNO* X/1, Leiden 1990.
- Řehoř z Nyssy, *De vita Moysis*, vyd. J.-P. Migne, *PG* 44, Paris 1863; vyd. J. Daniélou (*La vie de Moïse*), *SC* 1^{bis}, Paris 1987; vyd. H. Musurillo, *GNO* VII/1, Leiden 1964 (přetisk 1991); vyd. M. Simonetti (*La vita di Mosè*), Milano 1984; angl. překl. A. J. Malherbe – E. Ferguson, *The Life of Moses*, New York – Ramsey – Toronto 1978; něm. překl. M. Blum, *Der Aufstieg des Moses*, Freiburg im Breisgau 1963, it. překlad M. Simonetti, *La vita di Mosè*, Milano 1984; franc. překl. J. Daniélou, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, Paris 1987; slov. překl. H. Panczová, *Život Mojžiša alebo O ceste k dokonalosti v cnosti (Starokresťanská knižnica, 5)*, Bratislava 2012.
- Řehoř z Nyssy, *In Basilium fratrem*, vyd. O. Lendle (*Sermones*, II), *GNO* X/1, Leiden 1990.
- Řehoř z Nyssy, *In Canticum canticorum*, vyd. H. Langerbeck, *GNO* VI, Leiden 1986, angl. překl. R. A. Norris, *Homilies on the Song of Songs*, Atlanta 2012.
- Řehoř z Nyssy, *In diem natalem*, vyd. F. Mann (*Sermones*, III), *GNO* X/2, Leiden 1996.

- Řehoř z Nyssy, *In Ecclesiasten homiliae*, vyd. P. Alexander (*In inscriptiones Psalmorum. In sextum psalmum. In Ecclesiasten homiliae*), GNO V, Leiden 1986.
- Řehoř z Nyssy, *In inscriptiones Psalmorum*, vyd. J. McDonough (*In inscriptiones Psalmorum. In sextum psalmum. In Ecclesiasten homiliae*), GNO V, Leiden 1986.
- Řehoř z Nyssy, *Oratio catechetica*, vyd. E. Mühlenberg, GNO III/4, Leiden 1996; čes. překl. M. Bláhová, *Katechetická řeč*, Praha 2015.
- Řehoř z Nyssy, *Refutatio confessionis Eunomii (vulgo Lib. II)*, vyd. W. Jaeger (*Contra Eunomium libri, II*), GNO II, Leiden 1960.
- Řehoř z Nyssy, *Vita sanctae Macrinae*, vyd. V. W. Callahan, GNO VIII/1, Leiden 1952 (přetisk 1986).
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, vyd. A. Rahlfs, Stuttgart 1982 (1935¹).
- Stobaeus, Ioannes, *Anthologium*, IV, vyd. O. Hense (*Ioannis Stobaei Anthologii libri duo posteriores, II*), Berlin 1909 (přetisk 1974).
- Stoicorum veterum fragmenta*, I–IV, vyd. I. ab Arnim, Stuttgart 1968.

Sekundární literatura

- Andia, Y. de, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden – New York – Köln 1996.
- Auweele, B. V., *L'Écriture sous le mode du désir. Réflexions sur le statut de l'Écriture dans les Homélie sur le Cantique des cantiques*, in: *Grégoire de Nysse: La Bible dans la construction de son discours, Actes du Colloque de Paris, 2007*, vyd. M. Cassin – H. Grelier, Paris 2008.
- Bailly, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 2000.
- Balás, D. L., *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfection according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma 1966.
- Bendová, M., *The Influence of Philo's De Abrahamo on Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, in: *AUC Theologica*, 2018 [v tisku].
- Bendová, M., *Mojžíš, vzor ctnosti podle Řehoře z Nyssy*, in: *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 24, 2014, str. 111–125.
- Bendová, M., „Nevěsta Mojžíš“. *Role izraelského zákonodárce v Homiliích na Píseň písní Řehoře z Nyssy*, in: *Patristická a středověká recepcia Šalamúna. Kazatel' – Príslovia – Pieseň piesní*, vyd. M. Lichner, Olomouc 2017, str. 153–174.
- Bendová, M., *Napodobování příbuzného. Výkoupení a nový život podle Katechetické řeči Řehoře z Nyssy*, in: *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 26, 2015, str. 25–34.
- Bendová, M., *Základy křesťanské zvěsti podle Řehoře z Nyssy*, in: *Řehoř z Nyssy, Katechetická řeč*, Praha 2015, str. 9–80.
- Biblia patristica. Supplément: Philon d'Alexandrie*, Paris 1982.
- Bláhová, M., *Člověk jako Boží obraz podle Řehoře z Nyssy*, in: *Řehoř z Nyssy, O stvoření člověka*, Praha 2013, str. 9–50.
- Bloch, R., *Moses in Spiegel Philons. Autobiographisches in Philons Moses-Biographie*, in: *týž, Jüdische Drehbühnen. Biblische Variationen im antiken Judentum*, Tübingen 2013, str. 29–52.
- Blowers, P. M., *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of "Perpetual Progress"*, in: *VChr* 46, 1992, str. 151–171.
- Böhm, T., *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden – New York – Köln 1996.
- Borgen, P., *Philo of Alexandria*, in: *Jewish Writings of the Second Temple Period*, vyd. M. E. Stone, Assen – Philadelphia 1984, str. 233–282.
- Borgen, P., *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*, Leiden 1997.
- Botte, B., *La vie de Moïse par Philon*, in: *Moïse, l'homme de l'alliance (Cahiers sioniens 8)*, Paris 1954, str. 55–62.
- Bréhier, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950.
- Canévet, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983.
- Clifford, H., *Moses as Philosopher-Sage in Philo*, in: *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, vyd. A. Graupner – M. Wolter, Berlin – New York 2007, str. 151–167.

- Cohn, L., *Einleitung und Chronologie der Schriften Philos*, in: *Philologus suppl.* 7, 1899, str. 386–436.
- Colson, F. H., *General Introduction; Appendix to De vita Mosis II.*, in: *Philo in Ten Volumes*, VI, London 1959, str. ix–xviii; 605–609.
- O’Connell, P. F., *The Double Journey in Gregory of Nyssa*, in: *Greek Orthodox Theological Review*, 28, 1983, str. 301–304.
- Conway-Jones, A., *Gregory of Nyssa’s Tabernacle Imagery in Its Jewish and Christian Context*, Oxford 2014.
- Conway-Jones, A., *Uncreated and Created: Proverbs 8 and Contra Eunomium III 1 as the Background to Gregory’s Interpretation of the Tabernacle in Life of Moses II 173–7*, in: *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies, Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, vyd. J. Leemans – M. Cassin, *VCS* 124, Leiden – Boston 2014, str. 528–539.
- Damgaard, F., *Recasting Moses: The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th-Century Christianity*, Frankfurt am Main 2013.
- Daniélou, J., *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, in: *Revue des sciences religieuses*, 27, 1953, str. 219–249.
- Daniélou, J., *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*, in: *StPatr* 7, 1996, str. 159–169.
- Daniélou, J., *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.
- Daniélou, J., *Introduction*, in: Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, *SC* 1^{er}, Paris 1968³, str. 7–42.
- Daniélou, J., *Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse*, in: *Moïse, l’homme de l’alliance (Cahiers sioniens 8)*, Paris 1954, str. 267–282.
- Daniélou, J., *Origène*, Paris 1948.
- Daniélou, J., *Philon et Grégoire de Nysse*, in: *Philon d’Alexandrie. Lyon 11–15 Septembre 1966: colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris 1967, str. 333–345.
- Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.
- Daniélou, J., *Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie bibliques*, Paris 1950.
- Daniélou, J., *La θεοπία chez Grégoire de Nysse*, in: *StPatr* 11, 1972, str. 130–145.
- Daniélou, J., *La typologie biblique de Grégoire de Nysse*, in: *Studi e materiali di storia delle religioni*, 38, 1967, str. 185–196.
- Dillon, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1996².
- Dörrie, H., *s. v. Gregor III (Gregor von Nyssa)*, in: *RAC* XII, vyd. T. Klauser et al., Stuttgart 1983, sl. 863–895.
- Dünzl, F., *Gregor von Nyssa’s Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner Vita Moysis*, in: *VChr* 44, 1990, str. 371–381.

- Feldman, L. H., *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism*, Notre Dame 2007.
- Ferguson, E., *Images of the Incarnation in Gregory of Nyssa's Vita Moysis*, in: *Jesus Christ in St. Gregory of Nyssa's Theology*, Athens 2005, str. 285–305.
- Ferguson, E., *Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis*, in: *StPatr* 14, 1976, str. 307–314.
- Gadamer, H.-G., *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke, 1)*, Tübingen 1990.
- Geljon, A. C., *Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria*, in: *VChr* 59, 2005, str. 152–177.
- Geljon, A. C., *Moses as Example: The Philonic Background of Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Providence 2000.
- Geljon, A. C., *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Providence 2002.
- Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, Springer 2013¹⁸.
- Goodenough, E. R., *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, Amsterdam 1969.
- Goodenough, E. R., *Philo's Exposition of the Law and His De vita Mosis*, in: *Harvard Theological Review*, 26, 1933, str. 109–125.
- Gorez, J., *Analyse du traité*, in: *Philon d'Alexandrie, De Abrahamo*, Paris 1966, str. 17–20.
- Gran, M., *Die Theorie des geistlichen Lebens in der „Vita Moysis“ des Gregor von Nyssa*, Frankfurt am Main 2007.
- Heine, R. E., *Gregory of Nyssa's Apology for Allegory*, in: *VChr* 38, 1984, str. 360–370.
- Heine, R. E., *Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Philadelphia 1975.
- Chase, S. L., *What Happens Next?: Biblical Exegesis and the Path of the Soul's Journey in Origen and Gregory of Nyssa*, in: *Patristic and Byzantine Review*, 10, 1991, str. 33–45.
- Kamesar, A., *Biblical Interpretation in Philo*, in: *The Cambridge Companion to Philo*, vyd. A. Kamesar, Cambridge 2009, str. 65–91.
- Karříková, L., „*Celé pole rozmanitých bylin*“ (*Origenova biblická hermeneutika podle Peri archón IV,1–3*), in: *táž, Studie z patristiky a scholastiky*, Praha 1997, str. 9–37.
- Karříková, L., *Patristická exegeze: Origenés a Augustin*, in: P. Pokorný et al., *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha 2005, str. 244–267.
- Karříková, L., *Řehoř z Nyssy: Boží a lidská nekonečnost*, Praha 1999.
- Konstan, D., *Problems in the History of Christian Friendship*, in: *Journal of Early Christian Studies*, 4, 1996, str. 87–113.
- Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, I–X, vyd. F. Mann, Leiden 1999–2014.
- Liddell, H. G. – Scott, R. – Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.

- Lubac, H. de, *Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène (Œuvres complètes, XVI)*, Paris 2002.
- Ludlow, M., *Theology and Allegory: Origen and Gregory of Nyssa on the Unity and Diversity of Scripture*, in: *International Journal of Systematic Theology*, 4, 2002, str. 45–66.
- Mack, B. L., *Imitatio Mosis. Patterns of Cosmology and Soteriology in the Hellenistic Synagogue*, in: *Studia Philonica*, 1, 1972, str. 27–55.
- Mack, B. L., *Moses on the Mountain Top: A Philonic View*, in: *The School of Moses. Studies in Philo and Hellenistic Religion. In Memory of Horst R. Moehring*, vyd. J. P. Kenney, Atlanta (Georgia) 1995, str. 16–28.
- Mackie, S. D., *Seeing God in Philo of Alexandria: the Logos, the Powers, or the Existent One?*, in: *Studia Philonica Annual*, 21, 2009, str. 25–47.
- Macleod, C. W., *Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa*, in: *The Journal of Theological Studies*, 22, 1971, str. 362–379.
- Macleod, C. W., *The Preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses*, in: *The Journal of Theological Studies*, 33, 1982, str. 183–191.
- Mansfeld, J., *Philosophy in the Service of Scripture: Philo's Exegetical Strategies*, in: *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, vyd. J. M. Dillon – A. A. Long, California – London 1988 (přetisk 1996), str. 70–102.
- Maraval, P., *Chronology of Works*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, vyd. L. F. Mateo-Seco – G. Maspero, VCS 99, Leiden – Boston 2010, str. 153–169.
- Martens, J. W., *One God, One Law, Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*, Boston – Leiden 2003.
- Mateo-Seco, L. F., *Epektasis*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, vyd. L. F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leiden – Boston 2010, str. 263–268.
- Mateo-Seco, L. F., *Imitation (Μίμνησις)*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, vyd. L. F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leiden – Boston 2010, str. 502–505.
- May, G., *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, vyd. M. Harl, Leiden 1971, str. 51–67.
- Merki, H., *ἽΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕῶ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952.
- Mirri, P., *La Vita di Mosè di Filone Alessandrino e di Gregorio Nisseno. Note sull'uso dell'allegoria*, in: *Annali della Facoltà di lettere e filosofia Università degli studi di Perugia*, 20, 1982/1983, str. 30–53.
- Montes-Peral, L. A., *Akataleptos Theos: der unfassbare Gott*, Leiden – New York – København – Köln 1987.
- Mühlenberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1996.
- Munnich, O., *La Bible dans l'élaboration d'un modèle de sainteté: l'exemple de l'Éloge de Basile*, in: *Grégoire de Nysse: La Bible dans la construction de son discours. Actes du Colloque de Paris, 2007*, vyd. M. Cassin – H. Grelier, Paris 2008, str. 191–212.

- Nikiprowetzky, V., *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden 1977.
- Panczová, H., *Božie vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku (Gregor z Nyssy: Život Mojžiša)*, in: *Studia theologica*, 18, 2016, str. 23–35.
- Parker, E., *Philo of Alexandria's Logos and Life of Moses*, in: *Dionysius*, 28, 2010, str. 27–44.
- Pépin, J., *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris 1987.
- Pfister, J. E., *Saint Gregory of Nyssa: Biblical Exegete. An Historico-Theological Study of Pentateuchal Exegesis*, Maryland 1964.
- Radice, R., *Philo's Theology and Theory of Creation*, in: *The Cambridge Companion to Philo*, vyd. A. Kamesar, Cambridge 2009, str. 124–145.
- Ramelli, I. L. E., *Philo as Origen's Declared Model: Allegorical and Historical Exegesis of Scripture*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations*, 7, 2012, str. 1–17.
- Ramelli, I. L. E., *Philosophical Allegoresis of Scripture in Philo and Its Legacy in Gregory of Nyssa*, in: *The Studia Philonica Annual*, 20, 2008, str. 55–99.
- Reggiani, C. K., *De Abrahamo, Analisi del trattato*, in: Filone Alesandrino, *De Opificio Mundi, De Abrahamo, De Josepho*, Roma 1979, str. 123–128.
- Rizzerio, L., *L'éthique de Clément et les philosophies grecques*, in: *StPatr* 41, 2006, str. 231–246.
- Roskam, G., *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and Its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven 2005.
- Royse, J. R., *The Works of Philo*, in: *The Cambridge Companion to Philo*, vyd. A. Kamesar, Cambridge 2009, str. 32–64.
- Runia, D. T., *God and Man in Philo of Alexandria*, in: *Journal of Theological Studies*, 39 1988, str. 48–75.
- Runia, D. T., *Introduction; Commentary*, in: Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos according to Moses (Philo of Alexandria Commentary Series, I)*, Leiden – Boston – Köln 2001.
- Runia, D. T., *Logos*, in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, vyd. K. van der Toorn – B. Becking – P. W. van der Horst, Leiden – Boston – Köln 1999, str. 525–531.
- Runia, D. T., *A Neglected Text of Philo of Alexandria: First Translation into a Modern Language*, in: *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, vyd. E. G. Chazon – D. Satran – R. A. Clements, Leiden – Boston 2004, str. 199–206.
- Runia, D. T., *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen – Minneapolis 1993.
- Runia, D. T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986.
- Ryu, J., *Knowledge of God in Philo of Alexandria*, Tübingen 2015.
- Schwartz, D. R., *Philo, His Family, and His Times*, in: *The Cambridge Companion to Philo*, vyd. A. Kamesar, Cambridge 2009, str. 9–31.
- Sieben, H. J., *Die Vita Moisis (II) des Gregor von Nyssa – ein geistlicher Wegweiser. Aufbau und Hauptthemen*, in: *ThPh* 70, 1995, srov. 495–525.
- Simonetti, M., *Exegesis*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, vyd. L. F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leiden – Boston 2010, str. 331–338.

- Simonetti, M., *Introduzione*, in: Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*, Milano 1984, str. IX–XL.
- Simonetti, M., *La tecnica esegetica di Gregorio di Nissa nella Vita di Mose*, in: *Studi storico religiosi*, 6, 1982, str. 401–418.
- Stein, J. A., *Introduction; Commentary*, in: *Encomium of Saint Gregory, Bishop of Nyssa on His Brother Saint Basil, Archbishop of Cappadocian Caesarea*, Washington 1928, str. xvii–xcvi; 62–158.
- Šedina, M., *Filosofie a etika v řeckém konceptu připodobnění Bohu. Od Platóna k Filónovi Alexandrijskému*, in: *Milost v antické, židovské a křesťanské tradici*, vyd. L. Karfiková – J. A. Dus, Jihlava 2008, str. 3–42.
- Tobin, T. H., *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*, Washington 1983.
- Torjesen, K. J., *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*, Berlin – New York 1986.
- Ventura, V., *Órigenova mnohotvárná milost*, in: *Milost v patristice*, vyd. L. Karfiková – J. A. Dus, Jihlava 2011, str. 107–136.
- Winden, C. J. M. van, *The World of Ideas in Philo of Alexandria. An Interpretation of De opificio mundi 24–25*, in: *VChr* 37, 1983, str. 209–217.
- Winston, D., *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1985.
- Winston, D., *Was Philo a Mystic?*, in: *Studies in Jewish Mysticism. Proceedings of Regional Conferences Held at the University of California, Los Angeles and McGill University in April, 1978*, vyd. J. Dan – F. Talmage, Cambridge (Mass.) 1982, str. 15–39.
- Zemp, P., *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa (Münchener Theologische Studien, 38)*, München 1970.

Zkratky knižních řad, slovníků a periodik

<i>AW</i>	<i>Athanasius Werke</i>
<i>GCS</i>	<i>Griechische Christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i>
<i>GNO</i>	<i>Gregorii Nysseni Opera</i>
<i>LCL</i>	<i>Loeb Classical Library</i>
<i>PG</i>	<i>Patrologia Graeca</i>
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i>
<i>StPatr</i>	<i>Studia Patristica</i>
<i>SVF</i>	<i>Stoicorum veterum fragmenta</i>
<i>ThPh</i>	<i>Theologie und Philosophie</i>
<i>VCS</i>	<i>Supplements to Vigiliae Christianae</i>
<i>VChr</i>	<i>Vigiliae Christianae. Review of Early Christian Life and Language</i>