

**Universita Karlova v Praze**

Fakulta humanitních studií

**Význam panenství pro cestu člověka k Bohu podle spisu  
*De virginitate* Gregoria z Nyssy**

Vedoucí práce: Mgr. Josef Kružík, Ph.D.  
Vypracovala: Kateřina Horská

PRAHA 2007

## **Poděkování:**

Ráda bych zde poděkovala vedoucímu této práce, dr. Josefu Kružíkovi, za nasměrování ohledně tématu mé práce na zajímavou filosofii Gregoria z Nyssy, za rady ohledně literatury, inspirativní připomínky a všestranné vedení práce. A v neposlední řadě i za uvedení do platonismu a raně křesťanské filosofie v průběhu poutavých kurzů a seminářů.



# OBSAH

<b>I. SOUHRN .....</b>	<b>5</b>
<b>II. ÚVOD .....</b>	<b>6</b>
2.1. Vymezení cíle práce, význam zvolené tematiky a důvody její volby .....	6
2.2. Použitá metoda .....	7
<b>III. CHARAKTERISTIKY TEXTU <i>O PANENSTVÍ</i> .....</b>	<b>10</b>
3.1. Edice Gregoriova díla .....	10
3.2. Žánr, styl a kontext vzniku spisu <i>O panenství</i> .....	10
3.3. Shrnutí argumentace spisu .....	12
<b>IV. PŘEKLAD INTERPRETOVANÉ PASÁŽE SPISU (<i>Virg.</i>, 6, 2, 1–41) .....</b>	<b>14</b>
<b>V. POJETÍ PANENSTVÍ .....</b>	<b>17</b>
5.1. Význam pojmu panenství ve spise <i>O panenství</i> .....	17
5.2. Stav panenství a platónský filosofický život .....	20
<b>VI. CESTA LIDSKÉ DUŠE K BOHU .....</b>	<b>24</b>
6.1. Připodobnění Bohu .....	25
6.2. Člověk jako obraz Boží .....	28
6.3. Epektasis .....	32
<b>VII. VÝZNAM PANENSTVÍ PRO CESTU LIDSKÉ DUŠE K BOHU .....</b>	<b>37</b>
7.1. Cesta lidské duše k Bohu .....	37
7.2. Význam Panenství .....	39
7.3 Závěr .....	40
<b>VIII. POUŽITÉ ZKRATKY: .....</b>	<b>42</b>
<b>IX. BIBLIOGRAFIE .....</b>	<b>43</b>

## I. SOUHRN

Předkládaná práce patří do filosofického diskursu a zabývá se pojetím panenství a významem panenství pro cestu člověka k Bohu ve spise *O panenství* Gregoria z Nyssy. Metodicky vychází především z hermeneutiky Hanse-Georga Gadamera.

Práce se skládá ze čtyř hlavních částí: v první části se věnuji obecným charakteristikám zkoumaného textu, poté následuje překlad stěžejního úryvku ze spisu *O panenství*. V další části práce se zabývám motivem panenství. Nejprve je nutné objasnit, zda Gregorios panenství chápal jako čistě duševní stav člověka, nebo zda zahrnovalo i stav tělesný. Poté se věnuji konkrétním charakteristikám panenského života, upozorňuji především na paralelu s filosofickým životem z Platónova dialogu *Faidón*. Třetí část se pak zabývá možností setkání lidské duše s Bohem, rozlišuji zde tři hlavní motivy, které Gregorios v tomto kontextu používá, konkrétně pojetí člověka jako obrazu Božího, *epektasis* a připodobnění Bohu. V závěrečné části práce přistupuji k porovnání zmíněných koncepcí a k vysvětlení významu panenství v jejich rámci, aby bylo možné zodpovědět výchozí otázku: jaký je význam panenství pro cestu člověka k Bohu. Panenství se pak v ukazuje být podmínkou sine qua non každého vzestupu lidské duše k Nejvyšší skutečnosti.

## II. ÚVOD

### **2.1. Vymezení cíle práce, význam zvolené tematiky a důvody její volby**

Cílem předkládané studie je vyložit, jaký je význam panenství pro cestu duše člověka k Bohu podle spisu *O panenství* Gregoria z Nyssy.<sup>1</sup> Součástí tohoto záměru je i překlad a výklad pasáže ze zmíněného spisu, kterou považuji v této souvislosti za klíčovou.

Filosofie křesťanských Otců je zatím poměrně málo prozkoumanou oblastí, například žádný ze spisů Gregoria z Nyssy nebyl dosud přeložen do češtiny. Z toho důvodu se domnívám, že i malý příspěvek k bádání v této oblasti je potřebný. Gregorios je mezi kapadockými Otcí významnou osobností, především jeho mystické spisy ovlivnily pozdější křesťanské myslitele; bývá nazýván prvním křesťanským mystikem.<sup>2</sup> Spis *O panenství*, kterým se tato práce zabývá, pak patří právě mezi Gregoriova asketicko-mystická díla a je významným zdrojem informací o rané fázi Gregoriova myšlení v této oblasti. Je také svědectvím o tom, jak se křesťanští myslitelé snažili vypořádat s pohanskou filosofií a jak se v jejich koncepcích uplatňují prvky, které jsou z této filosofie převzaty.<sup>3</sup> V souvislosti se spisem *O panenství* navíc není nouze o nezodpovězené otázky, s některými jeho pasážemi se

---

<sup>1</sup> Oproti L. Karfíkové a dalším (např. V. Němec ve svém překladu Ivánkova *Plato christianus*) nepoužívám jméno tohoto myslitele v počeštěné verzi „Řehoř“, ale zachovávám, stejně jako u ostatních myslitelů, přesný přepis jeho jména do latinky. Neshledávám totiž pro takové změny žádný důvod, pouze podle mého názoru znesnadňují mezinárodní srozumitelnost.

<sup>2</sup> Dodds v této souvislosti říká, že křesťanská mystika pramení z pohanského zdroje. (Ačkoli zdůrazňuje vliv Plótina, zatímco já ve spise *O panenství* shledávám spíše přímý vliv Platónových dialogů.) (Dodds, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, str. 116n.)

<sup>3</sup> Jak v této souvislosti vyzdvihuje E. Ivánka, křesťanský platonismus není pouhým předstupněm scholastiky, ale je svébytnou vyjadřovací formou křesťanského theologického myšlení, dodnes vlivnou zejména ve východní církvi. Dále Ivánka poznamenává: „Právě v této platónsky založené filosofii Otců nicméně našly svůj výraz prvky křesťanské tradice, které při přenesení křesťanského obsahu do aristotelské pojmové řeči leckdy příliš ustupují do pozadí – prvky, které právě dnešnímu theologickému myšlení, dnešnímu prožívání víry leží velmi na srdci...“ (Ivánka, *Plato christianus*, str. 23n.)

badatelé jen obtížně interpretačně vypořádávají a setkáme se i s názorem, že spis je nutno interpretovat jako ironický.<sup>4</sup>

Za významné považuji i samotné téma tohoto Gregoriova spisu, tedy zda je duchovní úsilí slučitelné se „světským“ životem. Problematika života v celibátu<sup>5</sup> je dnes, domnívám se, spíše okrajová, zřeknutí se vstupu do manželství a sexuality je čím dál tím neobvyklejší. Raně křesťanským autorům bývá vyčítán přehnaný asketismus a jejich vysoké hodnocení panenství (či panictví) bývá nahlíženo jako cosi chorobného, křesťanství je za svůj postoj k tělesnosti a k sexualitě často kritizováno. Je proto myslím na místě pokusit se zjistit, jak nad těmito otázkami přemýšlel jeden z nejvýznamnějších raně křesťanských myslitelů, jehož díla ovlivnila i pozdější křesťanské autory. Zároveň je rozpor mezi úsilím o duchovní růst a běžným světským životem podle mého názoru otázkou, která dodnes neztratila aktuálnost.

## **2.2. Použitá metoda**

Jak jsem již zmínila a jak ještě uvidíme, se spisem *O panenství* je spojena řada interpretačních obtíží, které do značné míry vyplývají z toho, že je nám tento text kulturně a historicky vzdálen. Z toho důvodu je uchopení významu pojmů a konceptů, s nimiž se v tomto spise setkáme, problematické. Předmětem diskuzí a neshod badatelů je dokonce samotný význam a obsah pojmu „panenství“, jak jej chápal Gregorios.<sup>6</sup> Proto je před začátkem práce s tímto textem důležitým krokem volba metody. V tomto ohledu se své práci inspiroji především úvahami Hanse-Georga Gadamera,<sup>7</sup> který se zabývá právě vztahem interpreta k předmětu, jenž je historicky či kulturně „jiný“.

Gadamer hovoří o tom, že každý člověk je součástí určité tradice a jeho náhled na předmět (v tomto případě text), který vznikl v minulosti, je nutně ovlivněn jistými předsudky, které z této tradice (tedy z určitého kulturně-historického prostředí) pramení. Účelem Gadamerovy hermeneutiky pak je přivádět tyto předsudky na vědomí. Tradice, z níž vycházíme, tedy určuje naše „předporozumění“ danému textu, které interpret má již při svém prvním setkání

---

<sup>4</sup> Viz níže str. 17n.

<sup>5</sup> Gregoriovo pojetí panenství se, jak uvidíme později, rozhodně neomezuje pouze na život v celibátu, celibát lze nicméně podle mého názoru považovat za součást panenství.

<sup>6</sup> Viz níže str. 17-20.

<sup>7</sup> Viz Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, zejm. str. 48–49.

s tímto textem. Toto předporozumění je jakýmsi výchozím kontextem, v jehož rámci je text interpretován, na ně jsou jako na „háčky“ zavěšovány další poznatky (ať už jde o hlubší seznámení se samotným textem, konfrontaci náhledu na něj se sekundární literaturou atd.). Nejde však o nějaký druh kumulativního sběru poznatků, ale spíše o výchozí kontext, ve kterém se nacházíme a ze kterého můžeme textu začít rozumět – ať už pozitivně skrze shody pramenící z našeho předporozumění, které se v průběhu zkoumání potvrdí ze strany předmětu samého, nebo negativně vymezováním nových poznatků vůči vyvráceným, dříve nevědomým předsudkům, které naše rozumění „zatemňovaly“. Jde o to, poznávat předmět v průběhu otáček tzv. „hermeneutického kruhu“ (v rámci Gadamerova pojetí tohoto starého hermeneutického pravidla): každý další poznatek, který o předmětu získám, ovlivní můj celkový náhled na něj, ale i opačně, celek významu textu ovlivňuje interpretaci jednotlivých poznatků. Při každé otáčce hermeneutický kruh buďto vyřadí, nebo potvrdí další předsudky o předmětu, kterých si dříve interpret nebyl vědom – předsudky tak mají i pozitivní funkci, jde v podstatě o rozumění, které může být ze strany předmětu samého buď potvrzeno nebo naopak předvedeno jako mylné. Celkový přístup interpreta a vůbec jeho ambice na rozumění je ale podle Gadamera prostředkována základním předsudkem či vnitřním „nastavením“: aby se mohl kruh rozumění vůbec roztočit, je třeba přistoupit k textu jako k něčemu, co nás může něčemu naučit, neboť jedině tak je akcentována jeho jinakost a tedy i novost pro rozumění (oproti ostatnímu „známému“). Zároveň však platí, že pohyb hermeneutického kruhu z principu nikdy neustává, žádný výklad není konečný, jinakost textu se zcela neztrácí. Podobně ani naše zakořenění v tradici nelze a ani je není třeba (představuje totiž výchozí kontext rozumění) nijak odbourávat. Cílem tedy není se nějakým způsobem zbavit či vzdát svého zakořenění v tradici, je pouze nutné jej metodicky zohlednit, postavit jeho předpoklady a rozumění vedle horizontu rozumění či tradice, z níž k nám zkoumaná záležitost promlouvá. Takto získané poznatky jsou pak v určitém smyslu „nad horizonty“ obou tradic, a tudíž je lze přijmout jako pro nás do určité míry srozumitelné a pravdivé. Díky tomuto přístupu, zohledňujícímu naši dějinnost, se daným textem můžeme zabývat jako i pro nás aktuálním a snažit se jej otevřít pro porozumění dnešního čtenáře.

Dalším autorem, o něhož se moje práce v jistém ohledu metodicky opírá, je Harold Fredrik Cherniss, který v knize *The Platonism of Gregory of Nyssa*<sup>8</sup> prokazuje, že na Gregoriovo myšlení měly přímý vliv Platónovy dialogy. Chernissovu argumentaci považuji za přesvědčivou, navíc se v průběhu mé práce s textem *O panenství* závislost Gregoriových děl

---

<sup>8</sup> Bibliografický údaj viz bibliografie.



na Platónovi do značné míry potvrdila. Proto tam, kde to podle mého názoru vede k lepšímu pochopení tohoto Gregoriova textu, využívám srovnání s Platónovými dialogy. Za jeden z hlavních hermeneutických klíčů ke spisu *O panenství* považuji Platónův dialog *Faidón*.

Nakonec bych ráda uvedla ještě několik poznámek k formální stránce této práce. Svou práci s textem *O panenství* chci uchopit jako více filosofickou, filologickým problémům se věnuji jen okrajově a jen tam, kde je to podle mého názoru nezbytné. Starořecké výrazy v textu této práce přepisuji do latinky, v řečtině je, pokud to považuji za důležité, uvádím v poznámce pod čarou. Při přepisu do latinky používám zjednodušenou transliteraci, délky používám pro hlásky η (é), ω (ó) a dvojhláskou ου (ú). Pokud jde o název samotného Gregoriova spisu, původní název je samozřejmě řecký: *Peri parthenias*; v odkazech jsem však přijala zavedenou zkratku *Virg.* (z lat. *De virginitate*), v textu pak používám český překlad názvu: *O panenství*. Pokud jde o odkazy do používaných textů, v poznámkách pod čarou uvádím pouze příjmení autora a název (popř. zkratku) textu, kompletní bibliografické údaje jsou k dohledání v bibliografii.

### III. CHARAKTERISTIKY TEXTU O PANENSTVÍ

#### 3.1. Edice Gregoriova díla

Jako je tomu u všech Gregoriových spisů, textová tradice díla *O panenství* je složitá, text se dochoval v množství rukopisů.<sup>9</sup> Souborně byly Gregoriovy spisy poprvé vydány roku 1615 v Paříži, později (1617, 1618, 1638) se tomuto vydání dostalo několika úprav. Takto upravené vydání pak bylo základem pro Migneovu edici (Paříž 1858). Jiná edice, která se měla oproti předchozí opírat o mnohem rozsáhlejší soubor rukopisů, začala vznikat na počátku 20. století v Berlíně. Celý projekt inicioval Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, jeho spolupracovníky byli především Giorgio Pasquali a Werner Jaeger. Jaeger se tomuto projektu vytrvale věnoval až do roku 1935, kdy se rozhodl odejít z Německa a svou práci předal svému žáku Friedrichu Müllerovi. V roce 1939 se Jaeger podílel na založení Harvardského institutu pro klasická studia a získal tak opět prostředky k rozšíření rukopisné základny, což položilo základy dnešní edice *Gregorii Nysseni Opera* (1952). Po válce se Jaeger se svými žáky vrátil do Německa a pokračoval v práci, v roce 1952 vydal ve spolupráci s Johannem P. Cavernem Gregoriovy asketické spisy. Právě Cavernos objevil dvojí verzi úvodní části spisu *O panenství*. Jinou edici tohoto Gregoriova spisu vypracoval pro *Sources Chrétiennes* v Paříži roku 1966 Michel Aubineau.

V této práci jsem používala právě zmíněnou edici M. Abineuaa. Opírala jsem se také o dvě verze anglického překladu: překlad H. Musurilla ze sbírky úryvků z Gregoriových mystických textů nazvané *From Glory to Glory* a překlad W. Moora a H.A. Wilsona ze sbírky nazvané *Dogmatic Treatises, Etc.*

#### 3.2. Žánr, styl a kontext vzniku spisu O panenství

---

<sup>9</sup> V následujícím se opírám o Karfíková, RN, str. 48–54.

Tento spis se svým žánrem řadí k tzv. homiletické literatuře. Nejde sice o komentář k jednomu konkrétnímu úryvku z Písma, citace z Písma však Gregorios často využívá a celý výklad má podobu jakéhosi poměrně dlouhého kázání.

Ačkoli je chronologie Gregoriových děl z velké části nejasná, mezi badateli panuje shoda ohledně raného vzniku tohoto spisu,<sup>10</sup> snad jde dokonce o první Gregoriovu dílo. V době jeho vzniku (tedy okolo roku 370) byl Gregorios s největší pravděpodobností ženatý.<sup>11</sup> Námětem se toto dílo řadí mezi asketicko-mystické spisy, pojednává o výhodách a vznešenosti života ve stavu „panenství“.<sup>12</sup> Pokud jde o záměr, s jakým dílo vzniklo, většina badatelů<sup>13</sup> se shoduje na tom, že jím Gregorios chtěl povzbudit především mladé čtenáře ke vstupu do některé z klášterních komunit, jejichž organizaci se věnoval jeho starší bratr Basileios.<sup>14</sup> Gregorios sám nám ohledně svého motivu říká, že záměrem pojednání je vzbudit ve čtenářích touhu po životě v souladu s dokonalostí; a protože světský život provázejí mnohá vyrušení a těžko se v něm hledá klid pro duchovní úsilí, doporučuje ve svém spise život v panenství.<sup>15</sup>

*O panenství* je tedy spíše „populárním“ dílem, určeným poměrně široké čtenářské obci. Jeho záměrem tak zřejmě nebyly pouze filosofické spekulace, ale také rétorická přesvědčivost; filosofickou stránku díla však Gregorios rozhodně neopomíná. Celkově v tomto spise převažuje filosofická argumentace nad „biblickou“, citace z Písma slouží spíše k dokreslení či potvrzení výkladu. Ve vztahu k biblickým textům navíc používá Gregorios metodu alegorického výkladu, což mu dovoluje nakládat s těmito texty poměrně volně a jaksi je „přizpůsobit“ potřebám argumentace.<sup>16</sup> V tomto spise také často narazíme na platónské koncepce či obrazy zjevně převzaté z Platónových dialogů, Gregorios však Platóna nikde

---

<sup>10</sup> Např. Karfíková, *RN*, str. 38n.; Daniélou, *From Glory to Glory*, str. 4.

<sup>11</sup> Nasvědčují tomu jeho nářky nad tím, že jemu samotnému je ideál panenství již nedostupný. (*Virg.*, 3, 1, 1–36.)

<sup>12</sup> Jak bude vysvětleno dále (viz níže, str. 17n.), tento termín je poněkud problematický. Můžeme se setkat s rozdílnými názory na to, co konkrétně stav panenství u Gregoria vlastně obnáší. Zjevně však jde spíše o duchovní stav člověka, nežli o tělesný; rozhodně není možné jej jednoduše ztotožnit se životem v celibátu.

<sup>13</sup> Např. Karfíková, *RN*, str. 55. Dále Daniélou, *From Glory to Glory*, str. 4.

<sup>14</sup> Ke svému staršímu a v církevní politice úspěšnějšímu bratru Gregorios velmi vzhlížel (viz Karfíková, *RN*, 34nn.). Právě Basileios je zřejmě také oním nejmenovaným biskupem, kterého Gregorios v *O panenství* uvádí jako žijící příklad a vzor kontemplativního života. (*Virg.*, P, 2, 14–22) Proto se zdá být zcela přirozené, že se rozhodl podpořit bratrovo úsilí. Najdou se však i badatelé, kteří mají ohledně záměru spisu *O panenství* jiný názor (viz níže, str. 17n.).

<sup>15</sup> Gregorios z Nyssy, *Virg.*, P, 1, 1–10. (Dále v odkazech na toto dílo již neuvádím jméno autora, pouze zkratku *Virg.*)

<sup>16</sup> Příkladem tohoto postupu může být výklad podobenství o ztracené drachmě, *Virg.*, 12, 3, 13–44.

výslovně nezmiňuje.<sup>17</sup> Styl vyjadřování v tomto spise je velmi emotivní, místy může působit až přehnaně, např. když autor líčí utrpení, jaká člověk zažívá v manželství. To je také částečně příčinou pochybností, zda tyto pasáže nejsou míněny pouze rétoricky či ironicky, o kterých se zmíním níže.<sup>18</sup>

### 3.3. Shrnutí argumentace spisu

Nyní stručně shrnu obsah spisu *O panenství*, aby později, až budu interpretovat jednotlivé pasáže, byla jasná jejich pozice v rámci celku spisu.

Výklad textu *O panenství* můžeme rozdělit do tří hlavních částí. V první části<sup>19</sup> se Gregorios věnuje charakteristikám panenství a jeho protikladu, manželství. Popisuje vznešenost panenství, které je podle něj založeno v Bohu; poté detailně líčí útrapy, které jsou nutně spojeny se životem v manželství. Žádná z těchto strastí nicméně podle Gregoria nemá moc nad člověkem, který se jí sám neodevzdá tím, že žije v připoutanosti ke světskému životu. Cesta úniku od této připoutanosti, kterou Gregorios čtenáři navrhuje, je právě panenství jako jakási „metoda“ takového života, který duši pozvedá k nebeským skutečnostem.

V další části<sup>20</sup> spisu Gregorios svůj výklad z předchozích kapitol ilustruje několika příklady: nejprve hovoří o životě Eliáše a Jana Křtitele, dále objasňuje význam panenství na základě přirovnání lidské mysli k prameni vody. Zabývá se zde také možnou výtkou, že jeho pojednání znevažuje manželství jako instituci, kritizuje fanatický asketismus a zdůrazňuje uměřenost. Věnuje se i tomu, jak by musel vypadat manželský život, který by byl slučitelný s duchovním úsilím.

Poslední, třetí část<sup>21</sup> se pak zabývá možností vzestupu duše člověka k Nejvyšší skutečnosti. Začíná zdůrazněním naprosté nevyjádřitelnosti a neuchopitelnosti této skutečnosti; na něm pak zakládá nutnost výstupu k neviditelné Kráse pomocí smyslů a smyslových jsoucen. Následuje motiv člověka jako obrazu Božího a popis toho, jak je možné

---

<sup>17</sup> Např. variace na mýtus o vozataji z dialogu *Faidros* (246a–d): *Virg.*, 22, 2, 5–18.

<sup>18</sup> Viz níže str. 17n.

<sup>19</sup> *Virg.*, P, 1, 1 – 5, 1, 31.

<sup>20</sup> *Tamt.*, 6, 1, 1 – 9, 2, 26.

<sup>21</sup> *Tamt.*, 10, 1, 1 – 23, 7, 69.

se odkrytím této původní lidské přirozenosti vrátit do rajského stavu. Toto téma Gregoria přivádí k otázce, jak by člověk mohl vstoupit do ráje z tohoto světa, který je pod nadvládou smrti; v odpovědi na tuto otázku pak ukazuje, že panenství v jistém smyslu smrt přemáhá a láme její moc. V dalších kapitolách se Gregorios věnuje ctnostnému životu a tomu, jak je nutno o něj pečovat a chránit se před každou neřestí, opět také vyzdvihuje význam uměřenosti. Dále seznamuje čtenáře s myšlenkou dvojího manželství, které se člověku nabízí, tělesného a duchovního, a vysvětluje, proč není možné uskutečnit obojí současně. Na závěr svého spisu hovoří Gregorios o nutnosti najít si na cestě panenství učitele a vysvětluje, jaký takový „mistr panenství“ má být. Vše pak zakončuje další oslavou vznešenosti panenského života.

#### IV. PŘEKLAD INTERPRETOVANÉ PASÁŽE SPISU (*Virg.*, 6, 2, 1–41)

Nyní uvedu překlad pasáže ze spisu *O panenství*, která podle mého názoru velmi dobře osvětluje zásadní aspekty Gregoriova pojetí panenství a vzestupu lidské duše k Nejvyšší skutečnosti. Tuto pasáž uvádí Gregorios jako příklad pro lepší objasnění své nauky z předchozích kapitol spisu. Použité přirovnání mysli k prameni vody se v díle objevuje opakovaně v nejrůznějších obměnách a vystihuje zásadní charakteristiky Gregoriova pojetí panenství a cesty člověka k Bohu.

*Domnívám se, že tuto nauku jasněji ozřejmí následující příklad. Představme si tedy jakýsi proud vody vytékající z pramene, který se nahodile rozlévá do různých odtoků. Dokud bude téci takto, nebude nikterak prospěšný pro potřeby zemědělství, neboť rozptýlení jeho vod oslabuje každý jednotlivý pramen a tak jej činí slabým, chabým a ztěží pohyblivým. Jestliže by však někdo všechny tyto neuspořádané odtoky spojil a to, co bylo dosud znovu a znovu rozptylováno, by shromáždil do jediného řečiště, pak by tento sjednocený a silný proud bylo možno užít k mnoha prospěšným a pro život blahodárným věcem.*

*Stejně je tomu, zdá se mi, i s lidskou myslí. Jestliže by se rozplývala na všechny strany, za stálého rozptylování se a plynutí k tomu, co je příjemné smyslům, neměla by žádnou citelnější sílu pro cestu za skutečným Dobrem. Kdyby však byla odevšad povolána zpět, shromážděna do sebe samé, a takto sjednocena a nerozptýlena by se pohybovala k tomu, co je její nejvlastnější a přirozenou aktivitou, nic by jí již nebránilo ve vzestupu k vyšším věcem a v dosažení skutečné pravdy věcí. Neboť stejně jako voda uzavřená v úzkém řečišti se mnohdy pod tlakem valí vzhůru na vyvýšená místa, když nemá kam jinam by se rozlila, a tyto potom podle svého přirozeného pohybu zaplavuje, právě tak se to má i s myslí člověka: jestliže je ze všech stran svírána jakoby úzkým řečištěm zdrženlivosti a nemá, kudy jinudy by tekla, bude svým přirozeným pohybem vyzdvižena k touze po vyšších věcech. Mysl se totiž stále pohybuje a nemůže se nikdy zastavit, neboť takto naši lidskou přirozenost vytvořil Stvořitel. A tak je-li zadržována od pohybu oddáváním se bezvýznamným věcem a přimějeme-li ji vyvarovat se odevšad nevhodných věcí, nemůže jinak, než směřovat přímo k pravdě. Vždyť můžeme vidět poutníky, kteří dokonce ani při dlouhém putování neztrácejí přímý směr, jestliže jsou si předem vědomi hrozby, že na jiných cestách zabloudí, a vyhnou se jim.*

*A právě jako ten, kdo je znalý oněch bludných cest, se při postupu v cestování chrání na přímé cestě, tak rovněž naše myšlení tím, když se odkloní od marných věcí, odhalí pravdu ve*

*jsoucnu. A zdá se, že památka oněch velkých proroků nás učí právě tomu, že se nemáme zaplétat do ničeho z těch věcí, o které se ve světě usiluje. Mezi takové věci pak patří i manželství, které je však spíše počátkem a kořenem všeho usilování o marné věci.*<sup>22</sup>

V této pasáži můžeme vyzdvihnout několik základních motivů. Zaprvé jde o nutnost jakéhosi *sjednocení* či usebrání. Toto sjednocení je potřebné ze dvou vzájemně spojených důvodů: proto, že síly lidské mysli jsou omezené, stejně jako voda vytékající z pramene, a je proto nutné jimi neplýtvat, a proto, že usebraná mysl se dá nevyhnutelně do pohybu opačného vůči pohybu rozptylování mezi smyslová jsoucna, tedy do pohybu vzhůru k pravdě.

Tento *pohyb „vzhůru“* je druhým zásadním motivem. Mysl, očištěná od všech smyslových jsoucen, pak bude jako voda, která „se pod tlakem valí vzhůru“ a „podle svého

<sup>22</sup> Δοκεῖ δὲ μοι διὰ ἡποδεύματος ἡναργύστερον διὰ παραστῆσαι τῷ περὶ τούτων δῶγμα. Ὑποθέμεθα γὰρ τι ἄδωρ καὶ πηγῆς προχέμενον ἐκ διαφύρου 'πορροφῆς κατὰ τὴν συμβῆν διασχέζεσθαι. Ὁλοῦν γὰρ διὰ ὅτι φέρεται, ἐκ οὗ οὐδὲν τὸν περὶ τὴν γεωργίαν χρησίων πίπτειον οὔσαι, τῆς ἐκ πολλῆς διαχύσεως ὄλγον τῷ οὐκ ἐστὶ καὶ 'δρανὶ καὶ δυσκνήτον ἡπὶ 'τονὸν ποιοῦση. ἐκ δὲ τῆς πᾶσα ἀλτοῦ τῆς 'τῆς τοῦ 'πορροφῆς συναγχοί καὶ ἐκ οὐ ἐξέθρον τῷ πολλαχῶς τῶν διεσκεδασμένων 'θροῖσιν, ἐκ πολλῆς διὰ τὴν βιωφελὴ καὶ χρησίων 'θροῖ καὶ συντεταμένῃ τῇ ἑσθιῇ χρῆσταιτο. Ὅτι μοι δοκεῖ καὶ ἡ νοῦς ἡ 'νθροῖνον, ἐκ μὲν πανταχοῦ διαχέοιτο περὶ τῷ 'ρῶσκον 'ἐκ τοῦ ἀσθητηρίου •ων καὶ σκεδαννόμενον, μηδεμὴν 'ξίθλον δυνάμιν σχεῖν περὶ τὴν οὐκ τῷ ἡντωφ 'γαθὴν πορεῖαν. ἐκ δὲ πανταχῶθεν 'νακλήθη καὶ περὶ αὐτῶν 'θροῖσιν συνηγμένον καὶ 'δίσχυτο περὶ τὴν οὐκ ἐκ αὐτῶν καὶ κατὰ φύσιν ἡνργίαν κινεῖτο, οὐδὲν τῷ κωλὸν ἀλτῶν οὔσαι περὶ τῆς ὥν φέρεσθαι καὶ τῆς 'ληθεῖας τὴν ἡντων ἡψπεσθαι. Καθὼ γὰρ τῷ περιστεγασμένον διὰ σωλῆνον ἄδωρ ἡρθιον πολλῶς ἡπὶ τῆς 'ναθλιβόνσης βῆας πᾶς ὥν φέρεται, ὁκ ἡχον ὅπως διαχυθῇ, καὶ τὰτα κατωφεροῦ ἀλτῶ τῆς κατὰ φύσιν ὁσση κινέσθω, ὅτι καὶ ἡ νοῦς ἡ 'νθροῖνον οὐκ ἐν τινος σωλῆνον στενοῦ τῆς ἡγκρατεῖας ἀλτῶν πανταχῶθεν περισφιγόνσης 'ναληφθεῖται πᾶς ἡπὶ τῆς τοῦ κινεῖσθαι φύσεως περὶ τὴν ἡψηλὴν ἡπιθυμῶν, ὁκ ἡχον ὅπου παραρρῶ. Ὅτε γὰρ στήνα ποτε δύναιται τῷ 'εἰκνήτον ἡπὶ τοῦ πεποιηκτοῦ ἐληφῆ τὴν φύσιν καὶ ἐκ τῆς μῆταια κεχρῆσθαι τῇ κινέσει κωλυόμενον 'μῆχανον μὲν περὶ τὴν 'λῆθειαν πᾶντοφ ἐλθπορῆσαι, τῷ πανταχῶθεν 'πῶ τὴν 'τῶν 'περγεσθαι. Καὶ γὰρ ἡ τὰς πολυοδῶν ὅτι μάλιστα τοῖς ἡδοιπύρου ἡρῶμεν τῆς ἐλθεῖας ὁλγ Ὑμαρτῶντοφ, ὅταν τὴν τὰς ὁλγαιφ ἡδῶν ἡλῶν προμαθῶντεφ ἡκκλῶνωσιν. Ὅσπερ ὁ ἡ τὴν πεπλανημένων τρῶβων ἡ τῇ ἡδενειν 'ναχωρῶσα πᾶς τῆς ἐλθεῖας αὐτῶν φυλῶσσει, ὅτι ὥς μὲν ἡ δίνωια τῇ 'ποστροφῇ τὴν ματῶν τὴν ἡ τοῦ ὁσιν 'λῆθειαν ἡπινῶσεται. Ὅμοιεν ὁ ἡ τὰτα παιδενειν ἡμῶς μὲν τὴν μεγῶν προφητῶν ἡκῶν τῷ μηδενῶ τὴν ἡ τῇ κῶσθ σπουδαζομένων ἡμῶς κῶσθαι, ἡ δὲ τὴν σπουδαζομένων ἡ γῶμοφ ὁστῶ, ἡμῶν δὲ 'ρχῶ καὶ ὁζα τῆς τὴν ματῶν σπουδῆς. (Virg., 6, 2, 1-41.)

přirozeného pohybu zaplavuje“ vyvýšená místa; taková mysl tedy bude schopna dosáhnout setkání s Božstvím.

Třetí motivem, se kterým se v textu setkáme, je manželství. Právě jemu je nutno se podle Gregoria vyhnout, od něj se očistit, aby myslí byl umožněn zmíněný pohyb vzhůru. Tyto tři motivy, tedy *manželství* (respektive jeho protiklad – *panenství*), *usebrání mysli a její očištění* a *pohyb vzhůru* k vyšší skutečností, jsou tři základní momenty celého textu *O panenství* a jim se budu také ve své interpretaci věnovat. Za tím účelem je nutné nejprve tyto motivy postupně prozkoumat a osvětlit jejich význam.



## V. POJETÍ PANENSTVÍ

### 5.1. Význam pojmu panenství ve spise *O panenství*

Nejprve je nutné se pozastavit nad významem samotných pojmů „panenství“ a „manželství“ v tomto spise. Co pod těmito výrazy Gregorios vlastně rozumí? Je zjevné, že tyto pojmy není možné chápat čistě jako „tělesné“ stavy – nejde tedy pouze o provozování pohlavního styku či abstinenci od něj.<sup>23</sup> To poměrně jasně ukazují některé pasáže tohoto spisu samotného, např. když Gregorios mluví o tom, že panenství je založeno v Bohu a že je to v nejsilnějším smyslu charakteristika Božství,<sup>24</sup> jistě nemůže mít na mysli tělesný stav. Pojmy „panenství“ a „manželství“ tedy Gregorios používá spíše metaforicky a označuje jimi v první řadě stavy dušení (či duchovní),<sup>25</sup> konkrétně jde o stav jakési připoutanosti či nepřipoutanosti k tělesnosti a ke světskému životu.<sup>26</sup>

Jaký je však podle Gregoria vztah tohoto duševního stavu k tělesnému panenství a manželství? Ohledně této otázky se již názory badatelů různí, ačkoli převažuje názor, že záměrem spisu je čtenáře povzbudit také k tělesnému celibátu.<sup>27</sup> Jednou z příčin těchto nejasností je podle mého názoru struktura spisu samotného, výklad totiž probíhá v jakýchsi „cyklech“, kdy po poměrně radikálně asketicky laděných pasážích následují kapitoly, které předchozí výklad poněkud změkčují a vyzývají spíše k uměřenosti. Tak například po dlouhých pasážích, kde Gregorios líčí strasti a neřesti pojící se s manželským životem<sup>28</sup> následuje tvrzení, že cílem spisu rozhodně není znevážení instituce manželství a že duchovní úsilí je možné i v manželském svazku.<sup>29</sup> Názory badatelů se pak rozcházejí v tom, které

---

<sup>23</sup> V tomto bodě také panuje mezi badateli obecná shoda, např. Karras, *A Re-evaluation of Marriage, Celibacy, and Irony in Gregory of Nyssa's On Virginity*, str. 113n; dále Hart, *IPCL*, str. 10.

<sup>24</sup> *Virg.*, 2, 1, 2–8.

<sup>25</sup> Pojmy duše (ψυχῆς), duch (πνεῦμα) a mysl (νοῦς) užívá Gregorios v zásadě zaměnitelně, proto je tak budu používat i v této práci.

<sup>26</sup> Charakteristikami stavu panenství se budu podrobněji zabývat v dalším textu, viz níže, str. 20–23.

<sup>27</sup> Např. Eliade a kol., *Encyklopedie mystiky II*, str. 117; Karras, *A Re-evaluation of Marriage, Celibacy, and Irony in Gregory of Nyssa's On Virginity*, str. 111n.

<sup>28</sup> *Virg.*, 3, 2–6.

<sup>29</sup> Tamt., 7, 1, 1–5.

z těchto pasáží považují za skutečné vyjádření Gregoriova mínění. Je nicméně nutno říci, že asketické pasáže převažují jak co do rozsahu, tak i důrazu.

Poměrně vyhraněný názor zastává k tomuto problému Mark D. Hart.<sup>30</sup> Kapitoly, které kritizují život v instituci manželství, jsou podle něj míněny ironicky a skutečným Gregoriovým názorem je, že „nejvyšším“ možným způsobem života je právě život v manželském svazku, ale současně ve stavu duchovního panenství.

Jedním z dokladů, že spis *O panenství* je nutno interpretovat jako ironický, jsou podle Harta jisté rozpory, které je možné v tomto Gregoriově díle najít. Jde například o dlouhý popis utrpení, které musí člověk v manželství snášet, oproti opakovanému zdůrazňování toho, že libost nemá být kritériem pro naše rozhodování.<sup>31</sup> Podle mého názoru však tato tvrzení nejsou nijak neslučitelná, Gregorios totiž nedoporučuje vyhnout se útrapám manželství za účelem zvolení pohodlnější životní cesty. Cílem tohoto kroku má být spíše vyvarovat se plýtvání silami a soustředit veškerou energii na úsilí o pozvednutí duše. Navíc i kdybychom přiznali, že dovedením některých myšlenek do důsledků je možné v tomto spise odhalit jistou logickou nekonzistentnost, nemusí to být ještě způsobeno tím, že by před námi Gregorios skrýval nějaké tajné učení. Vysvětlením může být, že hlavním záměrem spisu není vytvořit přísně logicky konzistentní filosofické pojednání. Záměr pojící se s tímto žánrem je totiž, jak jsem zmínila, vždy z části „rétorický“ – přesvědčit čtenáře působivostí výkladu.

Dalším Hartovým argumentem je rozšířenost ironie v platónských dialozích, stejně jako u těch pozdně antických autorů, kteří byli Platónem ovlivněni. Mezi takové autory Gregorios nepochybně patří, podle mého názoru to však není dostatečné opodstatnění pro předpoklad, že by sepsal pojednání, jehož drtivá většina by byla míněna ironicky a které by mělo na první čtení zcela protikladné vyznění, než jaký by byl jeho „skutečný“, hlubší smysl. S takovou mystifikací se, pokud vím, v Platónových dialozích nesetkáme.<sup>32</sup>

Dále Hart své tvrzení dokládá několika pasážemi, v nichž Gregorios podle něj „nadřazuje“ člověka, žijícího v manželství, nad toho, kdo žije v celibátu. Konkrétně jde o přirovnání panenství k pevnosti, do níž by se měl uchýlit člověk, který je příliš slabý na to,

---

<sup>30</sup> Viz celkově Hart, *IPCL*.

<sup>31</sup> Hart uvádí ještě některé další příklady, v této práci však není prostor se jimi detailněji zabývat. Všechny jím zmiňované „rozpory“ jsou však podobné povahy jako ten výše uvedený a dají se také podobně vysvětlit.

<sup>32</sup> Podobně argumentuje ve svém článku Valerie A. Karras a dále tvrdí, že rozšířenost ironie v pozdní antice se nevztahovala na theologická pojednání a že její použití by muselo být v díle rozpoznatelné a konzistentní. (Karras, *A Re-evaluation of Marriage, Celibacy, and Irony in Gregory of Nyssa's On Virginity*, str. 111.)

aby obstál ve světském životě a odolal pokušení, které s sebou tento život nese.<sup>33</sup> Podobně v jedné z četných obměn přirovnání lidské mysli k prameni vody<sup>34</sup> se setkáme s tvrzením, že schopný rolník umí odvést z hlavního proudu jen malý pramínek, který bude stačit k pokrytí nějaké vedlejší potřeby (tj. manželství), zatímco nešikovný by se do toho raději neměl pouštět, aby se mu celý pramen nerozlil do stran. Zde Gregorios podle Harta zpochybňuje odvahu těch, kdo zvolí celibát, a tím zpochybňuje také jejich ctnost.<sup>35</sup> Já se však nedomnívám, že by z těchto tvrzení nutně vyplývalo, že Gregorios považoval život v celibátu za méně hodnotný než spojení duchovního panenství s tělesným manželstvím. Z toho, že zde Gregorios doporučuje celibát jako řešení pro ty, kdo by v manželství snadno podlehli pokušení světského života, nijak neplyne, že vstup do celibátu je vhodný *pouze* pro ně a že pro silnější povahy je lepší opačná možnost.<sup>36</sup>

Je pravda, že na jednom místě svého spisu Gregorios připouští, že úsilí o duchovní život je možné i v tělesném manželství.<sup>37</sup> Jako příklad takového života pak uvádí praotce Izáka. Toto Hart vyzdvihuje, přičemž Izáka považuje za ideál, jehož oslavení je hlubším významem celého spisu. Při pozornějším čtení spisu *O panenství* však není možné si nevšimnout, že jedním z klíčových motivů, které se v textu stále vracejí, je představa o omezených silách lidské mysli, jak ji můžeme vidět v přirovnání lidské mysli k prameni vody ve výše přeložené pasáži.<sup>38</sup> Tyto omezené síly je proto podle Gregoria nutno nerozptylovat, ale shromáždit je a upřít k tomu, co je opravdu důležité. I malý odtok z pramene představuje jistou ztrátu. A co je tím jediným důležitým cílem nám Gregorios říká na mnoha místech svého spisu naprosto jasně: je to pozvednutí duše k Bohu.<sup>39</sup> Naproti tomu o tělesném manželství se i v těchto

---

<sup>33</sup> *Virg.*, 8, 1, 41–42.

<sup>34</sup> *Tamt.*, 8, 1, 7–15.

<sup>35</sup> Jak totiž Gregorios píše jinde, ctnosti jsou vzájemně spojeny, z čehož je možné vyvodit, že komu chybí jedna, nebude mít ani ty ostatní. (*Virg.*, 15, 2, 13–18.)

<sup>36</sup> I v tomto bodě s Hartem polemizuje také Karras, která nachází v textu *O panenství* rozlišení čtyř úrovní života člověka, manželství i panenství totiž podle ní existují „vyšší“ a „nižší“. Nešikovným farmářem je pak člověk žijící v „nižším“ panenství, tedy ten, kdo je ke vstupu do panenství motivován vlastní slabostí. Nejvyšším stupněm však není život člověka, který sladil duchovní panenství a tělesné manželství, jak se domnívá Hart, ale život na „vyšším“ stupni panenství, tedy život člověka, který panenství zvolil svobodně na základě své orientace na směřování k nejvyššímu Dobru. S touto interpretací se v zásadě ztotožňuji. (Karras, *A Re-evaluation of Marriage, Celibacy, and Irony in Gregory of Nyssa's On Virginity*, str. 114.)

<sup>37</sup> *Virg.*, 7, 3, 7–14.

<sup>38</sup> *Tamt.*, 6, 2, 1–31. Překlad viz výše, str. 14n.

<sup>39</sup> Např. *Virg.*, 23, 7, 52–54.

„pochvalných“ pasážích vyjadřuje jako o „službě společnosti“ či „výkonu přirozenosti“.<sup>40</sup> Přitom záležitosti „světské“ záležitosti, jak jasně dává najevo na jiném místě,<sup>41</sup> neměly pro Gregoria právě prvořadou důležitost. Pokud jde o „výkon přirozenosti“, má zde Gregorios zjevně na mysli jakousi „nižší“ lidskou přirozenost,<sup>42</sup> od níž se má člověk snažit spíše osvobodit.<sup>43</sup>

Gregorios nicméně v celém textu volně přechází mezi doslovným a metaforickým užíváním výrazů „panenství“ a „manželství“, proto není snadné zcela jednoznačně rozhodnout, jaký jeho postoj k tělesnému manželství a panenství vlastně byl. Přesto se z výše popsaných důvodů domnívám, že pro Gregoria „skutečné“ panenství zahrnuje jak stav duševní, tak i tělesný. Nejvyšším možným způsobem života je mu tedy stav duševní nepřipoutanosti člověka k „tomuto světu“ spojený s takovým životem v celibátu, který si člověk nezvolil na základě „negativní“ motivace (ze strachu z propadnutí svodům světského života), ale na základě motivace „pozitivní“, tedy aby mohl veškeré své síly upřít k získání ctnosti a k výstupu k nejvyššímu Dobru.<sup>44</sup>

## 5.2. Stav panenství a platónský filosofický život

---

<sup>40</sup> Tamt., 7, 3, 5, (τοῦ γὰρ μου λειτουργήσας); Tamt., 8, 1, 3–6.

<sup>41</sup> *Virg.*, 4, 3, 33–41.

<sup>42</sup> Gregoriovo užívání slova „přirozenost“ (φύσις) v textu *O panenství* není konzistentní. Někdy jím označuje jakousi „vyšší“ lidskou přirozenost, stav, do jakého byl člověk stvořen Bohem (viz např. *Virg.*, 6, 2, 28, překlad viz výše, str. 14n. ). Jindy tento výraz užívá v téměř protikladném smyslu k označení jakési „nižší“, animální přirozenosti, do níž člověk upadl po spáchání prvotního hříchu (viz *Virg.*, 8, 1, 6).

<sup>43</sup> Navíc je docela zajímavé povšimnout si, jak by takové „ideální“ manželství, které by neznemožňovalo duchovní úsilí, mělo podle Gregoria vypadat. Muselo být uzavřeno až na konci zralého věku, aby na něj člověk nepromrhal svá nejlepší léta, partneři by spolu žili jen do doby narození prvního dítěte a cílem tohoto svazku by nebylo radostné společenství dvou lidí, ale právě jen zplození potomka. (*Virg.*, 7, 3, 7–14.) Toto již Hart ve svém článku nezmiňuje, zřejmě proto, že to nezapadá do obrazu, který se Hart snaží o Gregoriovi vytvořit, tedy obrazu neasketického a v otázkách sexuality a manželství jaksí „moderního“ myslitele.

<sup>44</sup> Podobný motiv nalezneme i u Platóna v dialogu *Faidón* (68c–69c), kde Sókratés mluví o tom, že skutečná ctnost není ta, jež je založena na strachu před větším zlem. Filosofie (stejně jako u Gregoria panenství) zbavuje člověka starosti o tělo a tím i strachu; ctnost pak není motivována pragmatickými úvahami. Silné podobnosti mezi Platónovým pojetím filosofie z dialogu *Faidón* a Gregoriovým pojetím panenství se ještě tato práce bude věnovat (viz níže, str. 20–23).

Jak jsme viděli, panenství není pro Gregoria čistě tělesný stav, ale především je to stav duše či mysli člověka. Současně je to však jistý způsob života, který je s tímto duševním stavem těsně spojen, dá se říci, že z něj vyplývá a umožňuje jej zároveň. Jak tedy konkrétně tento způsob života vypadá, co vše obnáší, jaké jsou jeho podmínky a k čemu vede?

Pro odpovědi na tyto otázky je zásadní kapitola, kde Gregorios líčí strasti manželského života a staví do protikladu k nim život v panenství.<sup>45</sup> Charakteristikou manželství je zde především připoutanost k tělesnosti a k hodnotám tohoto světa, tedy úsilí o získání hodnot jako je sláva, bohatství či tělesné rozkoše. Gregorios mluví také o tom, že lidé si od vstupu do manželství slibují blahobyť a šťastné a uspokojující soužití s partnerem. Avšak i když jim osud je příznivě nakloněn a daří se jim toto vše získat, opravdu šťastní nikdy nejsou. Do jejich štěstí se totiž, říká Gregorios dále,<sup>46</sup> vždy současně vkrade strach, že by o vše, co mají, mohli přijít. Když se manžel dívá na krásu své milované ženy, jeho radost je zkalena vědomím, že tato krása s časem pomine a obrátí se v nicotu.<sup>47</sup> Každá radost, která je založena na pomíjivých věcech tohoto smyslového světa, je tak ze své povahy nutně spojena s bolestí.

Naproti tomu člověk, jehož mysl je jasná, prohlédne tuto iluzi a uvědomí si, že jestliže všechny věci z tohoto světa s časem pominou, nejsou ve své podstatě vlastně ničím a nestojí za to o ně usilovat.<sup>48</sup> Tak ten, kdo je schopen prohlédnout jevy, ví, že ve skutečnosti mezi bohatstvím a chudobou či zdravím a nemocí není žádný rozdíl. Proto nepřikládá těmto protikladům důležitost a nestará se o tělesné rozkoše, ale všechno své úsilí věnuje pozvednutí své duše. A k tomu je opět nutné duši nerozptylovat ani tělesnými rozkošemi, ani trýzněním těla, ale co nejvíce ji vzdálit od tohoto smyslového světa.<sup>49</sup>

Jak vidíme, zásadní charakteristikou manželství je život uprostřed stálého zvratu protikladů a jistá připoutanost k tomuto dění. Tato připoutanost je však současně těsně spjata s jakousi neschopností hlubšího myšlení a vzhledu do podstaty věcí. Člověk žijící v manželství není schopen prohlédnout iluzi reálnosti protikladů rozkoše a bolesti, kterou mu předkládají smysly, protože tyto pocity si člověka, který se jim poddává, podmaňují. Takovým lidem pak za měřítko slouží libost a nelibost, proto považují věci, způsobující tyto pocity, za skutečnější než ostatní.<sup>50</sup> Naproti tomu charakteristikou člověka, který tuto iluzi prohlédl a žije ve stavu

---

<sup>45</sup> *Virg.*, 3, 2–10.

<sup>46</sup> *Tamt.*, 3, 2, 15–17.

<sup>47</sup> *Tamt.*, 3, 3, 24–41.

<sup>48</sup> *Tamt.*, 3, 4, 1–13.

<sup>49</sup> *Tamt.*, 4, 1, 8–25.

<sup>50</sup> *Tamt.*, 4, 4, 31–34.

panenství, je snaha duši co nejvíce očišťovat a shromažďovat, jak jsme viděli ve výše přeložené pasáži.<sup>51</sup>

Tento Gregoriův výklad se podle mého názoru nápadně podobná Platónovu pojetí filosofického života z dialogu *Faidón*.<sup>52</sup> Sókratés zde také začíná rozhovor s přáteli zmínkou o tom, že libé a nelibé pocity vždy přicházejí ve spojení. Dále hovoří o tom, že „milovník těla“ (stejně jako člověk ve stavu manželství u Gregoria) se nechává mást smysly a zvraty protikladů, způsobujícími mu libost či nelibost. Naproti tomu filosof je ten, kdo nemá žádný zájem o tělesné rozkoše, ale naopak je od těla co nejvíce oddálen a je obrácen k duši, tedy duši od společenství těla co nejvíce oprostuje.<sup>53</sup> Jisté vědění totiž pochází výhradně jen z rozumové činnosti, při které však smysly duši matou. Celý tento výklad pak Platónův Sókratés podniká proto, aby přátelům ukázal, že filosof se nebude bát smrti, protože smrt umožní jeho duši oddělit se od těla a tak poznávat čistě, aniž by byla tělem vyrušována a matena. Podobně i Gregorios říká,<sup>54</sup> že pro toho, kdo žije v panenství, neznamena smrt odloučení od předmětu jeho touhy, ale naopak setkání s ním. Na jiném místě dialogu *Faidón*<sup>55</sup> se dočteme, že u toho, kdo miluje tělo a věnuje mu svou starost, je duše od těla tak matena, že se jí zdá, že skutečné je pouze to, co je smyslově vnímatelné. Při pocitu silné bolesti nebo slasti je duše jaksí nucena soudit, že to, co jí způsobuje takovéto pocity, je skutečnější než jiná jsoucna, ačkoliv tomu tak není. Když se duše nechává od těla takto zavlékat do oblasti smyslových věcí, je zmatena a bloudí.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> Tamt., 6, 2, 1–40, překlad viz výše, str. 14n.

<sup>52</sup> Platón, *Faidón*, 64a–68c.

<sup>53</sup> Platón, *Faidón* 67d: „Tou očištou je jistě to, co se odedávna hlásá, totiž odlučovati co nejvíce duši od těla a zvyknouti ji, aby se sama o sobě odevšad z těla sbírala a shromažďovala...“. (přel. F.N.) Platón mluví o oproštění od těla (σῶμα), Gregorios má vzhledem k Písmu poněkud komplikovanější situaci. Kniha *Genesis* (Gen. 1,27–1,29) totiž naznačuje stvoření člověka jako tělesné bytosti, např. když hovoří o rozdělení pohlaví nebo o tom, co bylo člověku určeno za potravu; toto vše je pak zhodnoceno jako „dobré“. S těmito problémy si však Gregorios v *O panenství* příliš hlavu neláme a podle jeho popisu původního nezkaženého stavu lidské přirozenosti se zdá, že si ji představuje jako spíše duchovní (*Virg.*, 12, 2, 1–17). To mu pak umožňuje mluvit o očištění od tělesnosti v platónském stylu, používá rovněž převážně výraz σῶμα, často mu však jako metafora pro to, od čeho se má člověk očistit, slouží právě manželství. Místy se však přece jen ukazuje, že jeho pojetí tělesnosti je od toho platónského odlišné, např. když mluví o nesmrtnosti panenského těla (viz níže, pozn. 93).

<sup>54</sup> *Virg.*, 3, 8, 22–24.

<sup>55</sup> *Faidón*, 81b, 83c–d.

<sup>56</sup> Bloudění je častým motivem u i Gregoria, viz *Virg.*, 6, 2, 33, překlad viz výše, str. 14n.

Jak u Gregoria, tak i u Platóna tedy vidíme důrazné rozlišení dvou „světů“ či oblastí. „Nižší“ oblast, smyslový svět, je nutně svázána se zvraty protikladů, nic v ní není trvalé, každá libost je spojena s bolestí. Oba myslitelé proto doporučují radikálně změnit cíl lidského snažení a směřovat svou duši k oné „vyšší“ oblasti, k tomu, co je trvalé a co je proto tou jedinou pravou skutečností. Charakteristikou takového života je u Gregoria i u Platóna snaha o očišťování a shromažďování duše. Této změny však v obou případech nejsou schopni „mnozí“, ale jen ti, kdo dokážou prohlédnout iluzi, kterou nás matou smysly a přestat považovat za měřítko libost a nelibost. Toto prohlédnutí pak způsobuje jakýsi radikální zvrát hodnot, hodnoty se stávají vlastně protikladnými vůči těm, které vyznávají „mnozí“. Tak například smrt, která je běžně považována za zlo, se paradoxně stává dobrem.

Na základě těchto paralel, spolu s obdobným pojetím skutečné etnosti, na které jsem upozornila výše, považuji za pravděpodobné, že Gregorios psal pojednání *O panenství* pod přímým vlivem dialogu *Faidón* a že jeho život v panenství je v zásadě platónským filosofickým životem, přeneseným do křesťanského kontextu. Napovídá tomu i jedna z posledních kapitol spisu *O panenství*, která pojednává o tom, že kdo se chce dát na cestu panenství, měl by si najít učitele, který v tomto oboru již dosáhl dokonalosti. V tomto kontextu Gregorios náhle místo panenství hovoří o učiteli, který dosáhl dokonalosti ve filosofii.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> *Virg.*, 23, 2, 27–29.

## VI. CESTA LIDSKÉ DUŠE K BOHU

Co je však tím, pro co stojí za to podstupovat toto úsilí, co je tím posledním cílem snahy o očištění a usebrání duše? Ve *Faidónu* je onou „vyšší“ oblastí, k níž má duše směřovat, oblast *noetických* (tedy rozumem uchopitelných) jsoucen; cílem filosofického života je připodobnění duše *noetickým* jsoucům a její odklon od jsoucen *aisthetických* (smyslově vnímatelných).<sup>58</sup> Pro Gregoria je, jak sám říká v závěru svého spisu, posledním cílem panenství stát se schopným setkání s Bohem.<sup>59</sup> V souvislosti s panenstvím Gregorios mluví také o „duchovním sňatku“, pojímá tedy panenství jako svazek s Bohem. Zde se podle mého názoru ukazuje, že Gregoriova protikladnost života v manželství (tedy světského života s partnerem) a života v panenství (života s Bohem) v zásadě odpovídá Platónově protikladnosti příklon k *aisthetickému* – příklon k *noetickému*.<sup>60</sup>

Avšak Gregorios to, jakým způsobem a na základě čeho je přiblížení Bohu pro člověka možné, vyjadřuje pomocí několika různých představ. Aby bylo možné blíže se zabývat tím, jaký je v této souvislosti význam panenství, je potřeba nejprve tyto představy vzájemně odlišit a upozornit na jejich charakteristické rysy. Abych pro tento rozbor získala podklad, vezmu si jako východiska tři základní koncepty, které se v Gregoriově díle v této souvislosti vyskytují a které badatelé tradičně rozlišují. Pokusím se pak ukázat jejich charakteristiky, jak se objevují v textu *O panenství*. Konkrétně jde o *epektasis*, připodobnění Bohu a představu člověka jako obrazu Božího.

---

<sup>58</sup> *Faidón*, 65a–e.

<sup>59</sup> *Virg.*, 23, 7, 52–54.

<sup>60</sup> Najdeme zde ovšem i jisté rozdíly, které podle mého názoru vyplývají z přenesení tohoto platónského motivu do křesťanského kontextu. Jedním z nich je úloha rozumu. Platónův příklon k *noetickému* je s rozumem těsně spojen, pobývání duše u noetických jsoucen je rozumovou činností samotnou. Naproti tomu u Gregoria je cíl směřování duše, tedy Bůh, ze své podstaty rozumem neuchopitelný. Z toho důvodu má rozum v Gregoriově koncepci menší roli: jeho úlohou je umožnit ono prohlédnutí iluze smyslů a tak duši k Bohu „nasměrovat“; dále pak pořádat všechny části či schopnosti duše (touhu,...) a usměrňovat jejich fungování, aby lidská mysl mohla stoupat vzhůru. (Např. *Virg.*, 18, 2, 13 – 18, 4, 11.) V cíli této cesty, tedy při setkání duše s Bohem, však rozumová činnost již nepostačuje. Jak je tedy člověk s Bohem ve styku? Z Gregoriových popisů tohoto stavu vidíme, že jde o jakési nadpojmové, prožívající poznání Boha v hloubi duše. (Gregoriovo pojetí poznání obecně a rozdíly oproti platonismu také viz Ivánka, *Plato christianus*, str. 166n.)



## 6.1. Připodobnění Bohu

Představu, že nejvyšším cílem lidského života je stát se podobným bohu, můžeme sledovat již dávno před Gregoriem, snad již u pythagorejců a především u Platóna.<sup>61</sup> Gregorios sám s největší pravděpodobností znal pasáž z dialogu *Theaitétos*, kde Platón mluví o připodobnění Bohu jako o úniku z tohoto světa prostřednictvím „napodobování“ božských vlastností, především spravedlivosti.<sup>62</sup> Podobné pojetí je možné najít i v jiných Platónových spisech.<sup>63</sup> Ve *Faidónu* (80e–82c) se setkáme s představou, že lidská duše má schopnost se jaksi „připodobnit“ stylu života, jaký člověk vede na tomto světě, což pak ovlivní její posmrtný úděl. Jde v zásadě o příklon k *noetickému* či k *aisthetickému*, který jsem již zmínila výše.

V *O panenství* se s obdobným motivem setkáme na několika místech. Gregorios také mluví o napodobování božských vlastností, těmito vlastnostmi jsou však především čistota a nepřítomnost vášní.<sup>64</sup> Současně zdůrazňuje, že pouze takový člověk, který dosáhl stavu nejvyšší možné dokonalosti v těchto vlastnostech, se může setkat s božským bytím.<sup>65</sup> Díky těmto vlastnostem se totiž jeho duše stala podobnou samotnému Božství, což jí umožní se k Němu přiblížit.<sup>66</sup> Stane se také schopnou uchopit to, čemu je podobná, a při pohledu na Vzor vši krásy utvořit svou vlastní krásu, tedy ještě více se Bohu připodobnit.

---

<sup>61</sup> Vývoj tohoto motivu viz Merki, *Homoiósis theó : von der platonische Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*.

<sup>62</sup> *Theaitétos*, 176b: „Avšak není možno, aby zlo zmizelo, Theodóre – vždyť musí být stále něco opačného proti dobru – , ani aby se usadilo mezi bohy, nýbrž z nutnosti obchází kolem po smrtelné části přírody a po tomto našem světě. Proto také je třeba se pokoušet utéci odsud onam, a to co nejrychleji. Tím útekem pak jest připodobnění bohu podle možnosti; připodobněním pak je státi se spravedlivým a zbožným na základě rozumového myšlení.“ (přel. F.N.)

<sup>63</sup> Viz např. *Ústava* X, 613b.

<sup>64</sup>  $\pi\leq\theta\eta$ , tento výraz v řečtině zahrnuje význam emocí a citů, dále touhy a zalíbení, ale také utrpení a bolesti (viz LSJ s.v.  $\pi\leq\theta\omicron\phi$ , str. 1285). Gregoriovo použití tohoto výrazu zahrnuje všechny zmíněné významy: jak emoce, tak i schopnost trpět atd., v zásadě jde o platónskou „vznětlivou“ část duše.

<sup>65</sup> Např. *Virg.*, 21, 1, 1–7. Podobně opět Platón ve *Faidónu* (67b): „...neboť nečistému čistého se dotýkati myslím, že asi není dovoleno.“ (přel.F.N.)

<sup>66</sup> Podle Gregoria nemůže Bůh přebývat v duši, která má v sobě neřest, a tak odporuje Jeho povaze. Když proto duše ze slabosti podlehne nějaké neřesti, sama zruší pouto duchovního svazku s božským Ženichem. (*Virg.*, 16, 1, 23 – 16, 2, 10.)

V této souvislosti klade Gregorios velký důraz na čistotu nejen ve smyslu božské vlastnosti, na které se má člověk možnost podílet. Současně je čistota jako nepřítomnost hříchu a neřesti i tím, co nabytí jakýchkoli božských vlastností vůbec umožňuje; Gregorios přirovnává lidskou duši k zrcadlu, které má v blízkosti světla (tj. Božství) schopnost samo se rozzářit (přijmout božské vlastnosti), ale pouze není-li jeho povrch znečištěn.<sup>67</sup>

Dalším místem, kde se setkáme s připodobněním Bohu, je kapitola zabývající se výstupem k neviditelné Kráse.<sup>68</sup> Zde Gregorios mluví o tom, že člověk, který se pozvedl nad všechny nízké pozemské touhy a nad celý univerzum vůbec, se sám stane tak krásným jako ta Krása, které se dotkl a do níž vstoupil.<sup>69</sup> Jeho mysl se v kontaktu s nadpřirozenou Krásou sama stane světlem. Na jiném místě *O panenství* Gregorios jako prostředek, kterým je možno pozvednout svou duši a připodobnit se Bohu, zdůrazňuje nutnost mít myšlenky stále upřeny vzhůru, nemít žádné nízké, pozemské ambice.

Jak vidíme, představa připodobnění Bohu je v díle *O panenství* poměrně významně přítomná. Její struktura je pak následující: člověk má ve svém životě usilovat o nabytí těch vlastností, které jsou charakteristikami Božství.<sup>70</sup> Získání těchto vlastností má, podobně jako u Platóna, umožnit jakýsi únik z tohoto světa a pozvednutí se k tomu, co je božské. Jejich nabytí je podmínkou přiblížení se Bohu. Současně však platí i opačný vztah: jakmile se duši podaří se Bohu přiblížit, připodobňuje se mu na základě této blízkosti ještě více a lze říci, že získává podíl na Jeho bytí.

Je důležité si povšimnout, s jakým náhledem na člověka je tato představa spojena. Člověk je zde chápán jako jakási „mezní“ bytost, která stojí na rozhraní dvou světů, nachází se mezi „vyšším“ a „nižším“. Základní charakteristikou lidské duše je pak schopnost „připodobnit se“ některé z těchto oblastí, tedy měnit svou povahu podle toho, s čím je často ve styku. Tato představa, jak jsem již zmínila, opět odkazuje na dialog *Faidón*. Platón zde<sup>71</sup> tedy hovoří o existenci dvou rovin či oblastí jsoucna: oblast *aisthetického* (jsoucno smyslově vnímatelné a

---

<sup>67</sup> *Virg.*, 11, 4, 35–44.

<sup>68</sup> *Tamt.*, 11, 1, 1 – 11, 3, 18.

<sup>69</sup> *Tamt.*, 11, 4, 13–20.

<sup>70</sup> Vzhledem k tomu, že Platón zdůrazňuje jako božskou vlastnost především spravedlivost, tedy ctnost člověka ve vztahu k obci a k ostatním lidem, projevuje se zde u Platóna jakýsi „spolulidský“ rozměr této představy. Naproti tomu pro Gregoria není v *O panenství* vztah člověka k ostatním lidem podstatný, spíše je součástí toho, od čeho se máme oprostit. Tento rozdíl je podle mého názoru také ukazuje, že u Platóna je připodobnění bohu spíše mravní naukou, kdyžto u Gregoria mystickou.

<sup>71</sup> *Faidón*, 78d–79c.

podléhající stálé změně) a oblast *noetického* (jsoucnost neviditelná, uchopitelná rozumem a nepřijímající žádnou změnu). Duše je sice podle Platóna blízká spíše jsoucnům *noetickým*,<sup>72</sup> její přirozeností však je schopnost se stát podobnou kterékoli z nich, podle toho, se kterou se za života v těle stýká. Pro lidskou duši je tedy charakteristické, že do jisté míry sama rozhoduje o tom, jaký bude její ontologický status. Toto pojetí pak můžeme vidět i v Gregoriově koncepci připodobnění Bohu, dvojici *aisthetické* – *noetické* zde odpovídá dvojici *světský život v manželství* – *panenský život s Bohem*.<sup>73</sup>

I v tomto kontextu má tedy panenství pro přiblížení se Bohu zásadní význam. Panenství je totiž u Gregoria velmi těsně spjata právě se zmíněnými vlastnostmi, kterými se člověk Bohu připodobňuje: čistota a nepřítomnost vášní jsou současně charakteristikami panenského života.<sup>74</sup> Znakem panenství je také nutnost chránit se před hříchem a neřestí,<sup>75</sup> právě ono tedy činí z člověka čisté zrcadlo, které pak může zazářit odrazem božského světla. Panenství tedy člověku umožňuje stát se Bohu podobným a tak se mu přiblížit a získat podíl na Jeho bytí.<sup>76</sup>

Avšak panenství je zásadní pro připodobnění Bohu ještě z jiného hlediska: není totiž jen tím, co nám umožňuje se připodobnit, ale na některých místech spisu *O panenství* o něm Gregorios mluví jako o tom, čemu se máme připodobnit. Panenství je totiž podle Gregoria založeno v Bohu, ono samo je božským stavem a v nejsilnějším smyslu náleží pouze třem Božským osobám.<sup>77</sup> Je také charakteristikou duchovních jsoucností, jeho místo je na nebesích. Člověk tedy musí usilovat o život ve stavu panenství, aby se právě tímto životem podílel na Božství. Zde můžeme vidět poněkud jiný význam panenství, než jak jsme jej

---

<sup>72</sup> Proto je duše ve styku s oblastí *noetického*, kdykoli se odpoutá od těla a smyslů.

<sup>73</sup> Jak upozorňuje Ivánka (*Plato christianus*, str. 192n.), u Gregoria je tento důraz na utváření vlastního bytí a na rozhodnutí vyhocen do té míry, až připomíná moderní existencialismus.

<sup>74</sup> *Virg.*, 1, 1, 1–16. Jako přívlastek, který je s panenstvím spojen a který také dokládá jeho vznešenost, jmenuje Gregorios i výraz „ $\alpha\phi\theta\omicron\rho\omicron\phi$ “, který znamená panenský či cudný, má blízko k výrazu ' $\phi\theta\alpha\rho\sigma\alpha$ ', což je u křesťanských Otců jeden z atributů Boha (neporušitelnost či nesmrtelnost). (Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. ' $\phi\theta\alpha\rho\sigma\alpha$ ', str. 274;  $\alpha\phi\theta\omicron\rho\omicron\phi$ , str. 277.)

<sup>75</sup> *Virg.*, 11, 5, 1–9.

<sup>76</sup> Což znamená jisté povznesení, „zbožštění“ lidské přirozenosti. To, jak Gregorios popisuje stav člověka, který dosáhne cíle této cesty, odpovídá spíše obvyklé představě o životě andělů. A Gregorios skutečně na několika místech výslovně říká, že jako následek toho, že poskytneme sami sebe Bohu, budeme změněni na přirozenost andělů (*Virg.*, 23, 7, 46–48). Jinde zase tvrdí, že můžeme být změněni v „něco lepšího, než jsme“ (*Virg.*, 11, 5, 1–3). Proměna člověka v anděla je velmi zajímavý Gregoriův motiv, na jeho bližší sledování však v této práci není dostatek prostoru.

<sup>77</sup> *Virg.*, 2, 1, 1–2, 3, 11.

popsali výše: nejde o pouhý prostředek, o způsob života, který člověku umožní přiblížit se k Bohu, ale současně je panenství samo božské, je tím, čemu se máme přibližovat.

## 6.2. Člověk jako obraz Boží

Tato představa vychází především z pasáže o stvoření člověka z knihy *Genesis*,<sup>78</sup> podle níž byl člověk stvořen k obrazu Božímu.<sup>79</sup> V textu *O panenství* se tento motiv stává východiskem pro koncepci lidské cesty k Bohu jako návratu k této původní přirozenosti, od níž člověk spácháním prvotního hříchu odpadl.

Gregorios zde mluví o tom,<sup>80</sup> že s přirozeností člověka, který je výtvozem a podobou věčného Boha, nebyla na počátku spojena žádná náchylnost k vášním či ke smrti. Bohu se člověk podobal také neomezenou svobodou své vůle. A čistě na základě svého vlastního rozhodnutí se také odvrátil od ctnosti a spáchal prvotní hřích.<sup>81</sup> Hřích se pak v životě člověka z tohoto nepatrného počátečního bodu rozšířil na onu nesmírnost zla, kterou vidíme v tomto světě.<sup>82</sup> Božská krása duše byla znetvořena ošklivostí neřesti a zakryta špínou tělesnosti. Přesto stále zůstává uvnitř nás, je totiž naší neztratitelnou přirozeností. Proto když se podaří tyto pozemské „nánosy“ z duše očistit, původní krása lidské duše znovu zazáří. Toto odstranění znamená návrat k tomu, co je pro duši blízké a přirozené. To je podle Gregoria

---

<sup>78</sup> „I řekl Bůh: 'Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby'.“ (Gen 1, 26). „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“ (Gen 1, 27.)

<sup>79</sup> Jisté náznaky této představy nicméně najdeme i u Platóna v dialogu *Timaios* (29a), nejde však o výsadu člověka, podle vzoru věčného jsoucna zde vzniká celý svět. Dále se v *Timaiu* (90a–e) dočteme, že člověk v sobě má více „druhů“ duše, přičemž ten nejvyšší jej „pozdvihuje od země ke svému příbuzenstvu na nebi jakožto tvory vyrostlé ne z pozemské, nýbrž z nebeské půdy;...“ (přel. F.N.).

<sup>80</sup> *Virg.*, 12, 2, 1–10.

<sup>81</sup> Tím se člověk, jak Gregorios říká, stal vlastně sám „vynálezcem“ zla a smrti. Ne v tom smyslu, že by objevil něco, co již dříve existovalo jako Boží výtvor, ale sám zlo jaksi „vyrobil“ tím, že položil překážku mezi sebe a Boha. (Gregorios takového člověka přirovnává k někomu, kdo má dánu schopnost vidět, ale dobrovolně zavřel oči a přestal se dívat na slunce.) Zlo je zde tedy chápáno (opět v souladu s platonismem) jako pouhý nedostatek Dobra, či spíše jako vzdálení se od něj. Následkem tohoto vzdálení se od zdroje veškerého bytí a života je pak i smrt. Viz *Virg.*, 12, 2, 35–45.

<sup>82</sup> *Virg.*, 12, 2, 45–48.

také význam Kristova výroku „Království Boží je mezi vámi.“<sup>83</sup> Božské dobro tedy není něco, co by bylo odloučeno od naší přirozenosti.

Odstranění těchto nánosů z naší duše není podle Gregoria možné jinak, než že se navrátíme k tomu, čím jsme byli na počátku stvoření.<sup>84</sup> K tomu je nutné projít pozpátku cestu, kterou se člověk Bohu odcizil – po jednotlivých jejích stupních dojít zpět k původní, nezkažené přirozenosti. Jak ovšem Gregorios zdůrazňuje, tato původní podobnost Bohu rozhodně není lidskou zásluhou; je to Boží milost a veliký dar, věnovaný naší přirozenosti při stvoření.<sup>85</sup> Lidskými silami je možné právě jen očistit nánosy hříchu a tak tento dar znovu odkrýt.

Vidíme tedy, že i tato představa je spojena se specifickým náhledem na člověka. Člověk je ze své podstaty „božský“, byl mu dán dar podobnosti jeho Tvůrci. Cestou, jak se Bohu přiblížit, je tedy odkrytí čehosi, co nám bylo dáno při stvoření. Kniha *Genesis* výslovně neříká, v čem tato počáteční podobnost Bohu konkrétně spočívala; podle Gregoria šlo o svobodnou vůli, ale především také o nesmrtelnost a nepřítomnost vášní. Lidská přirozenost byla na počátku bez vášní a nesmrtelná, tedy v jistém smyslu neměnná a věčná, jako Bůh. K člověku tedy vlastně nepatří žádná proměnlivost či pomíjivost, jak ji vidíme v tomto světě. Zdůrazňování právě těchto vlastností není podle mého názoru u křesťanského autora úplně samozřejmé a opět odkazuje k Platónovu připodobnění noetickému, neměnnost a nesmrtelnost jsou totiž právě vlastnosti příslušející noetickým jsoucům. Tento návrat člověka ke své původní přirozenosti je tedy příklonem k noetickému, současně pak je i oním shromážděním všech bočních odtoků z pramene lidské duše do jediného silného proudu, se kterým jsme se setkali v interpretované pasáži.<sup>86</sup>

Toto pojetí lidské přirozenosti s sebou pak nese velmi vyhrocený vztah k tomuto pozemskému, smyslovému světu. Člověk je, jak bylo řečeno výše, obrazem Božím a v této své pravé přirozenosti nemá v zásadě nic společného s pozemským světem, který je nutně spojen se smrtí a zlem. Součástí tohoto pozemského světa je pak i „nižší“ lidská přirozenost,

---

<sup>83</sup> Lk 17,21: „Ani se nedá říci: 'Hle, je tu' nebo 'je tam'! Vždyť království Boží je mezi vámi!“ ( $\Box \forall \tau \Box \varphi \rightarrow \mu \setminus \nu$  – také „uvnitř vás“, viz LSJ, s.v.  $\Box \forall \tau \Box \varphi$ , str. 577.)

<sup>84</sup> *Virg.*, 12, 2, 62–70.

<sup>85</sup> U Gregoria tedy nehraje roli rozpor mezi přirozeností a milostí: největší milostí, kterou se člověku od Boha dostalo, je právě jeho vlastní přirozenost, které je stvořena tak, že umožňuje člověku setkání s Bohem. Toto vidíme nejsilněji právě v představě člověka jako obrazu Božího, platí to však i v případě *epektasis* a připodobnění Bohu.

<sup>86</sup> *Virg.*, 6, 2, 19–26. Překlad viz výše, str. 14n.

kteřou je potřeba odložit. Člověk ve své pravé podstatě není z tohoto světa, skutečně a přirozeně patří do ráje a do Boží přítomnosti. Když už vinou prvotního hříchu musí životem v tomto smyslově vnímatelném světě projít, měl by si s ním co nejméně „zadat“.

Nyní můžeme přejít k tomu, jaký je v této souvislosti význam panenství. Za prvé, jak říká Gregorios,<sup>87</sup> vstup do manželství, který následoval po vyhnání člověka z ráje, byl tím posledním stupněm odpadnutí člověka od Dobra. Manželství je tedy stavem nejhlubšího úpadku, do jakého se člověk vůbec dostal, je stavem, který je původní lidské přirozenosti nejvzdálenější a nejczizejší. A právě ono proto musí být tím, čeho se člověk jako prvního zřekne při své cestě zpět. Stav panenství je zde tedy prvním krokem a nutnou podmínkou na cestě zpět k původní lidské přirozenosti a k blízkosti Bohu.

To však není jediná souvislost mezi stavem panenství a člověkem jako obrazem Božím, kterou je v textu *O panenství* možné vysledovat. Dále totiž Gregorios mluví o tom,<sup>88</sup> že výše popsaným postupem může být člověk z tohoto světa, který je řiší zla a smrti,<sup>89</sup> opět pozvednut do ráje.<sup>90</sup> Táže se však, jak je to možné. Vždyť člověk je součástí království smrti, zatímco ráj je domovem duchovních bytostí, nad kterými smrt nemá moc. Odpovědí, kterou Gregorios dává, je právě panenství, které podle něj moc smrti láme.

Smrti je totiž podřízena tělesnost, a to díky hříchu. Je proto nutné se od tělesnosti odpoutat a žít takovým způsobem života, který s sebou nenese smrt jako svůj následek. A takovým životem je podle Gregoria právě panenství,<sup>91</sup> což vysvětluje následujícím způsobem. Množení smrtelných těl, které se děje při styku pohlaví, je sice počátkem života, ale zrovna tak je i počátkem smrti. Proto ti, kdo díky panenství od tohoto procesu upustili, učinili ze sebe samých jakousi hranici pro smrt. Nepropůjčili totiž svou mysl ani své tělo tomuto světu smrti a pomíjivosti, nedodali smrti žádné další „pole působnosti“ a tak se svým způsobem stali

---

<sup>87</sup> Tamt., 13, 1, 1–9.

<sup>88</sup> Tamt., 13, 1, 30–34.

<sup>89</sup> Gregorios samozřejmě uznává původní dobrotu smyslového světa, prakticky se to však ve spise *O panenství* nijak výrazně neprojevuje. Svět po prvotním hříchu, tedy takový, jak jej vidíme kolem sebe, Gregorios líčí jako oblast propadlou zlu a smrti a doporučuje únik z tohoto světa v čistě platónském stylu. Jedinou výjimku tvoří výstup ke Kráse pomocí smyslově vnímatelných jsoucen, i ta jsou však chápána platónsky jako pouhé odlesky Krásy samé (viz níže, str. 33 ).

<sup>90</sup> Toto pobývání Boží přítomnosti zde Gregorios nelíčí jako eschatologický stav, ale spíše jako pozdvížení do ráje z tohoto světa, jako mystickou zkušenost. Viz *Virg.*, 13, 1, 30–34.

<sup>91</sup> *Virg.*, 13, 3, 1–8.

nesmrtelní.<sup>92</sup> Smrt nemůže překročit panenství a panenství je tak silnější než smrt. V panenském těle podle Gregoria končí dráha rozpadu a smrti, která začala prvotním hříchem.<sup>93</sup> Stejně tak i v každé duši, která projde tímto životem v těle pod ochranou panenství, je síla smrti zlomena.

Zde tedy vidíme další ohled panenství: není to jen něco, co nám umožní vydat se na cestu zpět k Bohu, ale je to současně i to, díky čemu můžeme dosáhnout cíle této cesty. Jen díky panenství se totiž staneme svým způsobem nesmrtelnými bytostmi, které mohou vstoupit do ráje a žít v něm. Člověk už však v ráji po svém stvoření žil a svou přirozeností tam, jak jsme viděli výše, patří. A panenství je také ochranou této „nadsvětské“ lidské přirozenosti, je tím stavem, v jakém musí člověk projít svým životem na tomto světě, aby se jím neposkvrnil. Současně je panenství i tím stavem, v jakém bude člověk v ráji přebývat. V jistém smyslu je tedy právě ono i zde cílem lidského snažení, stavem, v němž je člověk v přítomnosti Boha a může zažívat stálé potěšení z této přítomnosti. Panenství je tedy zároveň tím, jak se už nyní můžeme podílet na stavu, v jakém budeme žít v příštím světě.

---

<sup>92</sup> Zde přichází podle mého názoru ke slovu pojetí zmnožení jako úpadku, které je, jak ukazuje C. Tresmontant (*Bible a antická tradice*, str. 14–17), typické pro platónskou a novoplatónskou filosofii. Tresmontant hovoří o dvou představách vzniku mnohosti z jednoty: *plodnosti* a *rozpadu*. Zatímco *plodnost* je pozitivní pohyb k většímu bytí, *rozpad* je negativní pohyb (v mnohosti je méně bytí než v jednotě, např. smrt živé bytosti). Podle Tresmontanta jsou v židokřesťanském myšlení obsaženy obě tyto představy a jsou vzájemně odlišeny: plodnost je požehnáním, zatímco rozpad je vyjadřován motivem prachu a vzbuzuje odpor. Naproti tomu (novo)platónská metafyzika tyto představy směřuje. Gregorios tyto dvě představy rovněž spojuje: protože každý výsledek plodnosti se v tomto pomíjivém světě stejně jednou obrátí v prach, je i plodnost chápána jako negativní. A jelikož celý smyslový svět, jak jej dnes vidíme, se od prvotního hříchu rozvíjí právě tímto negativním pohybem, je v této Gregoriově představě implicitně obsažen jistý odpor ke smyslovému světu. Avšak vzhledem k tomu, že prach vzniká až druhotně jako produkt rozpadu, zatímco princip světa je jediný (Bůh), může se člověk opět ocitnout v Boží přítomnosti, jestliže tento proces sám v sobě ukončí.

<sup>93</sup> Oproti většině pasáží textu *O panenství*, kde je tělo tím, od čeho se máme očistit, zde Gregorios mluví o nesmrtelnosti těla. Ukazuje se tak, že opozice smrtelné tělo – nesmrtelná duše zde není tak jasná a neproblematická jako v platonismu. Panenství tedy není jen tím, co očišťuje duši od těla, ale na tomto místě je tím, co činí celého člověka včetně jeho tělesnosti božským a nesmrtelným.

### 6.3. Epektasis

Řecký výraz *epektasis* znamená něco jako „spění vpřed“, <sup>94</sup> tímto výrazem se mezi badateli tradičně označuje Gregoriův motiv nekonečné cesty lidské duše k Bohu. <sup>95</sup> Jde tedy o představu stálého spění duše člověka směrem k Nejvyšší skutečnosti, kdy duše nikdy nemůže dosáhnout svého cíle a zastavit se, protože tento cíl je nekonečný a ve své podstatě neuchopitelný. <sup>96</sup> Silný důraz na nekonečnost v „pozitivním“ smyslu, který s sebou tento motiv nese, je příznačný především pro raně křesťanské myšlení; klasická řecká filosofie spatřovala dokonalost spíše v ohraničenosti a vymezenosti. <sup>97</sup>

Pokud jde o Gregoriovo využití této představy v textu *O panenství*, v této souvislosti je zásadní kapitola zabývající se neuchopitelností a nesdělitelností nadpřirozené Krásy a dále výstupem k této Kráse pomocí smyslů a smyslově vnímatelných jsoucen. <sup>98</sup> Gregorios zde hovoří o tom, že krása skutečného Světla <sup>99</sup> není slovy sdělitelná, každý ji musí vidět na vlastní oči. Pokusit se tuto Krásu někomu popsat by bylo jako popisovat člověku od narození slepému krásu slunečního svitu. Přirovnat neviditelnou Krásu ke smyslově vnímatelnému jsoucnu, byť sebekrásnějšímu, by bylo jako přirovnat Slunce k malé jiskřičce. Nad touto neuchopitelností předmětu naší touhy však podle Gregoria nemusíme zoufat, spíše je nutné usilovat o pozdvižení našich myšlenek tím výše, čím více nám náš rozum ukazuje nesmírnost našeho cíle. <sup>100</sup> Avšak vzhledem k tomu, že Nejvyšší skutečnost je zcela jiná oproti čemukoli, s čím jsme se kdy mohli setkat v pozemském světě, a naše porozumění tedy nemůžeme založit na žádných známých vlastnostech, hrozí nebezpečí, že ji pro její nesmírnost a

---

<sup>94</sup> Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v.  $\epsilon\pi\epsilon\kappa\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ , 2., str. 513.

<sup>95</sup> Např. Karfíková, *RN*, str. 20; Blowers, *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of "Perpetual Progress"*, str. 151. Jak ukazuje L.Karfíková, tento výraz podle jednoho Gregoriova textu začal v tomto smyslu používat Jean Daniélou.

<sup>96</sup> Podrobný rozbor tohoto motivu napříč hlavními Gregoriovými díly viz Karfíková, *RN* celkově.

<sup>97</sup> Např. Platón, *Sofistés* 256e. Karfíková nicméně ukazuje, že s podobnou představou se můžeme setkat i mimo křesťanské prostředí, konkrétně u Plótina (neomezená láska k neomezenému Jednu). Z raně křesťanských myslitelů jde např. o Klementa z Alexandrie. Viz Karfíková, *RN* str. 15–19.

<sup>98</sup> *Virg.*, 11, 1, 1–11, 3, 18.

<sup>99</sup> Gregorios ve spise *O panenství* používá k pojmenování Nejvyšší skutečnosti nejrůznější výrazy: jak etické (Dobro), tak i vizuální či estetické (Krása, Světlo). Výraz „Krása sama“ Gregorios zřejmě používá pod vlivem výstupu ke kráse z Platónova dialogu *Symposion* (208c–212).

<sup>100</sup> *Virg.*, 10, 2, 30–35.



tajemnost zcela mineme. A kvůli této slabosti naší schopnosti myšlení je nezbytné vést mysl k Neviditelnému po stupních pomocí smyslových jsoucen.<sup>101</sup>

Dále pak Gregorios líčí tento výstup vzhůru<sup>102</sup> ke Kráse po jakémsi „žebříku“, jehož příčkami jsou jednotlivé krásné věci, s nimiž se setkáváme na tomto světě.<sup>103</sup> Všechna tato jsoucná musí být v průběhu cesty vzhůru postupně opouštěna a zanechávána pod námi jako příliš nízká a pomíjivá na to, aby dále zaměstnávala síly naší touhy. Pak se již nebudeme obdivovat ničemu pozemskému, ani nebesům a slunečním paprskům, ty nás pouze povedou k touze<sup>104</sup> po nadpozemské Kráse.<sup>105</sup> Stoupající duše tak zanechává pod sebou vše, čeho už dosáhla, žádná z dosažených věcí totiž není Nejvyšší skutečností samou.

V těchto pasážích se objevuje několik motivů, které myšlenku nekonečné cesty lidské duše naznačují. Zaprvé je to onen důraz na nevyjádřitelnost a neuchopitelnost Nejvyšší skutečnosti a především tvrzení, že čím větší je předmět naší touhy, tím výše je nutno pozvednout i naši mysl. Vzhledem k tomu, že božská Krása je předmět ze své podstaty nekonečný, můžeme vyvodit, že i toto pozvedávání mysli bude nutně nekonečné. Za druhé jde o představu, že mysl stoupající ke Kráse se pozvedá stále výše a výše, nikde se nezastavuje a opouští vše, čeho už dosáhla, protože je to vždy nižší než poslední předmět její touhy – Božství samo.

Podobný prvek stálého zaměření vpřed můžeme sledovat i v jiných pasážích spisu *O panenství*, především v motivu poutnictví, který se objevuje velmi často v průběhu celého spisu.<sup>106</sup> Nejde zde sice o pohyb vzhůru, ale přímo kupředu, to však na základním motivu

---

<sup>101</sup> Tamt., 11, 1, 1–3.

<sup>102</sup> L. Karfiková v tomto směřování vzhůru vidí novoplatónský vliv (*RN* str. 65), metafora pohybu vzhůru k nebesům je však jistě přirozená i v čistě křesťanském kontextu.

<sup>103</sup> Tato pasáž je s největší pravděpodobností inspirována výstupem ke kráse z Platónova *Symposia* (208c–212). V tomto dialogu není téma podáno tak, že by si mysl z důvodu vlastní slabosti musela brát na pomoc smysly, ale spíše tak, že touha po kráse, kterou v sobě máme, je spojena s rozmnožovacím pudem a zpočátku přirozeně směřuje ke krásným tělům. Až poté, co s nimi člověk udělá zkušenost, jaksi abstrakcí dojde k touze po vyšší kráse. To je podobné Gregoriovu pojetí touhy (ἐπιθυμία), která po odklonu od smyslových jsoucen nemá zůstat uzavřena v nás, ale má být pozvednuta k nadmyslové oblasti.

<sup>104</sup> Některými badateli (např. Tresmontant, *Bible a antická tradice*, str. 62nn. ) zdůrazňovaný rozdíl mezi křesťanskou ὁρμή a platónským πόθος zde nehraje významnější roli. Gregorios oba výrazy používá jen vzácně, častěji se v *O panenství* setkáme se slovem ἐπιθυμία (touha), kterou chápe především jako sílu, která pomáhá duši v cestě vzhůru, je-li nasměrována ke správnému předmětu.

<sup>105</sup> *Virg.*, 11, 3, 5–14.

<sup>106</sup> Viz např. *Virg.*, 6, 2, 31–37. Překlad viz výše, str. 14n.

neustálého spění k cíli nic nemění. Poutník je zde popisován jako ten, kdo se vždy drží na přímé cestě, nenechá se svést bludnými odbočkami na žádnou stranu.<sup>107</sup> Nezáleží mu příliš na tom, jestli prochází skrze líbeznou krajinu (tedy štěstí a blahobyť), nebo pustinu (nepřízeň osudu), protože je vždy zaměřen pouze ke svému cíli, který má před sebou. Právě v tomto Gregoriově důrazu na zaměření kupředu a míjení všeho již dosaženého můžeme, myslím, i zde spatřovat náznak motivu *epektasis*.

Poslední pasáží, kterou je v této souvislosti potřeba zmínit, je ta, kde Gregorios mluví o nevyčerpatelnosti ctnosti.<sup>108</sup> Dozvídáme se zde, že ctnost, která je jediným majetkem a pokladem člověka, žijícího ve stavu panenství, nemá žádnou hranici a vždy jí bude dostatek pro ty, kdo o ni usilují. Na základě toho se můžeme domnívat, že i úsilí člověka o skutečnou ctnost je nekonečné a je jakousi věčnou cestou.

Na druhou stranu Gregoriový výroky, že neviditelnou Krásu musí každý spatřit sám a že ten, kdo ji z Božího daru spatřil, uchovává tento prožitek v hloubce svého vědomí, naznačují, že cíl této cesty (tedy setkání duše s Bohem) je dosažitelný, ač jen v jakémsi dočasném mystickém vytržení.<sup>109</sup>

Motiv *epektasis* je u Gregoria spjat se specifickým náhledem na lidskou přirozenost, který můžeme vidět ve výše přeloženém úryvku.<sup>110</sup> Lidská mysl je zde chápána jako neustálý pohyb. Tato její přirozenost, umožňující cestu k Bohu, je Božím darem, který nám byl poskytnut při stvoření. Lidská mysl se tedy pohybuje nutně a jediné, co člověk může a má ovlivnit, je směr tohoto pohybu nebo spíše to, nač bude využita síla a energie, která z této povahy duše vyplývá. Když se člověku podaří svou mysl jaksi shromáždit a usebrat a nebude ji rozptylovat smyslovými rozkošemi, dá se zcela nutně do pohybu k Dobru.<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> *Virg.*, 4, 4, 40–55. Tímto Gregorios vyjadřuje důraz na uměřenost: na jednu stranu od přímé cesty vede bludná stezka tělesných rozkoší, na druhou fanatický asketismus a záliba v sebetrýznění.

<sup>108</sup> *Virg.*, 4, 1, 25–37.

<sup>109</sup> *Tamt.*, 10, 1, 18–23.

<sup>110</sup> *Tamt.*, 6, 2, 19–31. Překlad viz výše str. 14n.

<sup>111</sup> Otázkou je, co z této povahy duše vyplývá v opačném případě. Je ona neustálá pohyblivost opravdu jen jakousi energií, kterou člověk v případě, že ji nevyužije na pohyb k Dobru, prostě promrhá? Nebo z ukončení pohybu k Dobru nutně vyplývá pohyb na opačnou stranu – ke „zlu“? Z citovaného úryvku se zdá, že jde spíše o jakousi stagnaci, „rozlítí“ do všech stran pro uspokojení smyslových žádostí. Je však také možné chápat tuto stagnaci jako jakési zabředávání stále hlouběji do smyslovosti a do „tohoto světa“. Takovému výkladu by napovídalo i to, jak se Gregorios vyjadřuje o ohromné síle vlivu, který na nás má zvyk ( $\neq \sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\iota\alpha$ ) (*Virg.*, 9, 1, 1–5). To by pak také znamenalo vzdalování se od Boha, což v zásadě odpovídá tomu, jak Gregorios chápe zlo.

Pokud jde o význam panenství v tomto kontextu, můžeme říci, že výše popsaný výstup ke Kráse je podle Gregoria schopen podniknout pouze ten, kdo žije ve stavu panenství. Nutnou podmínkou cesty mysli vzhůru za pomoci smyslových jsoucen je totiž uvědomění si skutečné povahy těchto jsoucen, toho, že tato jsoucna nejsou krásná ve své podstatě, ale že se pouze podílejí na tom, z čeho všechny krásné věci mají existenci a jméno: na neviditelné, jednoduché a nehmotné Kráse samotné.<sup>112</sup> Pouze člověk, který si toto uvědomil, se u jednotlivých krásných jsoucen nezastaví, ale bude pokračovat stále výše. Ví totiž, že jsou pouze hmotou, na níž se projevuje Krása sama. A toto prohlédnutí iluze smyslového světa je, jak jsme viděli v první kapitole,<sup>113</sup> právě základem panenského života. Zmínili jsme se také o nutnosti shromáždění a usebrání duše a tím, co duši shromažďuje a zaměřuje její pohyb k Bohu, je opět právě panenství. Vidíme tedy, že pokud jde o motiv nekonečné cesty k Bohu, je panenství vlastně podmínkou, aby se člověk na tuto cestu mohl vydat. I poté je nutné o ctnost trvale pečovat a bránit ji před neřestí a smyslovostí, tedy udržovat onen „vodní tok“ duše sjednocený a silný.<sup>114</sup> Toto stálé úsilí o ctnost, které bychom mohli také považovat za jakousi nekonečnou cestu, však již Gregorios nenazývá panenstvím. Panenství v tomto kontextu chápe jako pouhé základy stavby, jejímiž stavebními kameny pak jsou dodržování jednotlivých přikázání a obrana ctnostného života.<sup>115</sup>

Jak jsme viděli, Gregorios ve spise *O panenství* nemluví výslovně o nekonečném přibližování se stále vzdálenému Bohu, jak tento motiv ukazuje Karfíková na jeho pozdějších spisech.<sup>116</sup> Přesto zde můžeme pozorovat jisté náznaky, či spíše předpoklady, z nichž tento motiv zřejmě v Gregoriově myšlení později vyrůstá. Z těch je v souvislosti s panenstvím významné zejména pojetí lidské mysli jako neustálého pohybu. Z takového chápání lidské přirozenosti totiž plyne představa jisté síly, která z tohoto pohybu pramení a která je omezená. Tato představa je pak ve spojení s chápáním života s Bohem a života v tomto světě jako

---

<sup>112</sup> *Virg.*, 11, 1, 21–26.

<sup>113</sup> Viz výše, str. 20–23.

<sup>114</sup> Viz výše, str. 14n.

<sup>115</sup> *Virg.*, 18, 1, 13–36.

<sup>116</sup> Karfíková, *RN*, zejména str. 230–257. Jak ukazuje Karfíková, je v Gregoriových pozdějších spisech motiv nekonečné cesty spojen s protikladností tvora a jeho Stvořitele (*RN*, str. 245). V díle *O panenství* však je jako překlenutí této propasti chápáno právě panenství. Panenství je jakýmsi „kanálem“, které stahuje Božství dolů na zem (zrození Krista skrze Pannu Marii) a zároveň umožňuje člověku vystoupit vzhůru k Nestvořenému. Svým způsobem tak panenství propojuje a harmonizuje celý svět (*Virg.*, 2, 3, 1–11).

pohybů opačným směrem základem zdůvodnění toho, proč duchovní život s Bohem není slučitelný se světským manželstvím.

Představa *epektasis* jako taková však podle mého názoru nemá pro celkovou interpretaci významu panenství v díle *O panenství* zásadní význam, celkově se totiž Gregorios tomto spise kloní spíše k dosažitelnosti cíle lidské cesty k Nejvyšší smutečnosti a motiv jeho nedosažitelnosti není ve většině klíčových pasáží respektován. Tato skutečnost se ukazuje se i v interpretované pasáži,<sup>117</sup> kde Gregorios hovoří o vodě, která „*se mnohdy pod tlakem valí vzhůru na vyvýšená místa, když nemá kam jinam by se rozlila, a tyto potom podle svého přirozeného pohybu zaplavuje...*“. Voda, která zaplavuje „vyvýšená místa“ naznačuje podle mého názoru mysl, uchopující Boha či pobývající ve styku s Ním, tedy mysl, která dosáhla cíle své cesty, což by při spění k nekonečnému cíli dělat nemohla. V kontextu *epektasis* je ostatně význam panenství také poměrně chudý: omezuje se, jak bylo řečeno, na nutnou podmínku nástupu na tuto cestu.

---

<sup>117</sup> *Virg.*, 6, 2, 1–41. Překlad viz výše, str. 14n.

## VII. VÝZNAM PANENSTVÍ PRO CESTU LIDSKÉ DUŠE K BOHU

### 7.1. Cesta lidské duše k Bohu

Jak jsme viděli, každá z popsaných koncepcí, které Gregorios používá pro vyjádření lidské cesty k Bohu, je založena na jiném pojetí lidské přirozenosti a také na jiném pojetí vztahu člověka k Bohu a ke smyslovému světu. V představě *člověka jako obrazu Božího* má původní lidská přirozenost božské vlastnosti a pobývání v Boží přítomnosti je pro člověka přirozené.<sup>118</sup> Pro přiblížení se Bohu tak postačuje navrátit se k původní přirozenosti, „přiblížit“ se sobě samému, zbavit se všeho, co k původní podstatě člověka nepatří. Tato přirozenost je však v jistém smyslu současně „nadpřirozená“, je totiž Božím darem. Je také nutno říci, že ač jde o „pouhé“ očistění lidské přirozenosti, stav, kterého tím máme dosáhnout, je veskrze odlišný od stavu, v jakém lidé běžně v tomto smyslovém světě žijí: jak bylo řečeno, zahrnuje nesmrtelnost, nepřítomnost vášní atd.<sup>119</sup>

Mezi takto pojatou lidskou přirozeností a tímto stvořeným světem, do něhož sám člověk prvotním hříchem přivedl zlo a smrt, se pak nutně otevírá propast. Proto je toto pojetí spojeno se snahou přicházet s tímto světem pokud možno co nejméně do styku. Můžeme tedy říci, že tato koncepce s sebou nese tendence k „introvertní“ mystice,<sup>120</sup> tedy snahu přiblížit se Bohu odklonem od smyslového světa a obratem do vlastního nitra.

---

<sup>118</sup> Ivánka (*Plato christianus*, str. 175nn.) hovoří o tom, že podle této Gregoriovovy koncepce je pro člověka přirozené plné poznání Boha. Z toho pak vyvozuje, že návrat k této přirozenosti by ve svých důsledcích musel vést ke ztotožnění očistěné duše s Božstvím, a tuto představu tak označuje za problematickou a „chybnou“. Pokud však mohu soudit ze spisu *O panenství*, Gregorios nehovoří o *plném* poznávání Boha v původním rajském stavu, to by mu podle mého názoru ani nedovolil jeho důraz na Boží nekonečnost. Mluví spíše o tom, že člověk pobýval v Boží přítomnosti. Na rozdíl od Ivánky ani nevidím nutnost ztotožnění duše s Božstvím v rajském stavu: člověk nebyl stvořen jako Bůh, ale jako obraz Boha; Gregorios klade důraz na to, že člověk stojí již v tomto původním stavu proti Bohu jako svobodná bytost.

<sup>119</sup> Gregorios obecně za lidskou přirozenost nepovažuje „normální“ stav, v němž podle naší běžné zkušenosti žije většina lidí, ale nejvyšší možný stav, jakého je lidský duch schopen díky Boží milosti dosáhnout. Srov. také Ivánka, *Plato christianus*, str. 184nn.

<sup>120</sup> „Mystickou zkušenost“ pro potřeby této práce chápu jako prožitek bezprostředního setkání lidského ducha s Nejvyšší skutečností. Rozdělení na mystiku „extrovertní“ a „introvertní“ přebírá od Doddse (*Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, str. 96). Aplikujeme-li toto rozlišení na Gregoriův text, pak k introvertní mystice vede představa člověka jako obrazu Božího, k extrovertní představa *epektasis*. Třetí představu, nauku o připodobnění

Druhá zkoumaná představa, *připodobnění Bohu*, vidí člověka jako jsoucnu na pomezí dvou světů, které se může stát božským a podílet se na Boží přirozenosti, ale může se také od Boha odvrátit a zabřednout do smyslovosti. Cesta k Bohu má pak podobu odklonu od smyslově vnímatelných jsoucen a snahy stát se podobným Bohu pomocí napodobování božských vlastností. Nejde zde tedy o návrat k původní přirozenosti, ale o cestu vpřed, o volbu oblasti, do níž člověk svou přirozenost zařadí. V textu *O panenství* najdeme v této souvislosti i náznaky možnosti proměny lidské přirozenosti v andělskou. Ve spojení s představou o přitažlivosti podobného k podobnému pak tato představa vede k možnosti dosažení cíle, přímého setkání člověka s Bohem.

Posledním motivem, kterým se zabývala předchozí kapitola, je *epektasis*. Zde je představa o lidské duši jako stálém pohybu spojená se silným důrazem na Boží nekonečnost, neuchopitelnost a naprostou „jinakost“. Z tohoto pak vyplývá o něco lepší vztah ke smyslovému světu: jestliže je Bůh pro lidskou mysl zcela neuchopitelný a „jiný“, vyvstává potřeba vzít si na pomoc odlesky Boží dokonalosti, které se projevují v kráse smyslových jsoucen. Tuto představu bychom tedy mohli označit jako vedoucí spíše k „extrovertní“ mystice. Je však nutné upozornit na to, že uchopení Boha myslí je v tomto kontextu zcela nedosažitelné, pouť mysli k nekonečnému Bohu je nekonečná. Cílem zde tedy je spíše ono věčné přibližování se, setrvání na cestě.

V tomto směru je na první pohled mezi představami člověka jako obrazu Božího a připodobnění Bohu a představou *epektasis* jisté napětí. Obraz Boží i připodobnění Bohu totiž počítají s tím, že člověk je schopen dosáhnout stavu, v němž bude pobývat v Boží přítomnosti, tedy že může dosáhnout cíle své cesty. Naproti tomu v představě *epektasis* je tento cíl bytostně nedosažitelný. Na druhou stranu je ale zřejmé, že s Boží nekonečností počítá Gregorios v celém svém díle, je tedy pravděpodobné, že ani ve zmíněném stavu setkání s Bohem duše Boha neuchopuje či nenazírá v úplnosti Jeho podstaty. Podle Gregoriových popisů tohoto stavu nelze jednoznačně rozhodnout, zda jde spíše o dočasnou mystickou zkušenost, či o trvalý stav. Dočasná mystická zkušenost by se pak s představou *epektasis* nijak zásadně nevyklučovala. Jedním z možných výkladů motivu *epektasis* je, že se Gregorios tímto konceptem vymezoval vůči představě odpadnutí duše od Boha na základě plótinovského

---

Bohu, Dodds označuje pro jím zkoumané období (1.–3. století n.l.) za nikoli mystickou, ale mravní. V díle *O panenství* se však podle mého názoru tato představa funguje jako mystická, a to díky jejímu spojení s představou o přitahování podobného podobným.

(a snad i órigenovského) *koros*, „nasycení“.<sup>121</sup> Vzhledem k tomu, že díky Boží nekonečnosti zřejmě podle Gregoria nasycení nehrozí ani v souvislosti s představou připodobnění Bohu či člověka jako obrazu Božího, tyto představy není podle mého názoru nutné vnímat jako rozporné, spíše vyjadřují jiný ohled vztahu mezi člověkem a Bohem, jiné položení důrazů.

Nicméně v textu *O panenství*, jak již bylo řečeno, je motiv *epektasis* spíše jen naznačen a o nekonečném přibližování se Bohu se zde výslovně nehovoří, naprostá většina pasáží naznačuje možnost dosažení Nejvyšší skutečnosti. Jedním z důvodů je, domnívám se, právě panenství, to totiž v Gregoriově pojetí překlenuje propast mezi Bohem a člověkem a vzájemně je přibližuje. Dalším důvodem může být, že důraz na nekonečnost a neuchopitelnost je v jistém napětí vůči platonismu, z něhož spis *O panenství* do značné míry vychází. Proto jsou podle mého názoru pro celkovou interpretaci textu důležitější dva dříve zmíněné motivy.

## 7.2. Význam Panenství

V souvislosti se třemi popsányými „způsoby“ cesty lidské duše k Bohu jsme v průběhu výkladu mohli také vypořádat poměrně složitou strukturu Gregoriovu představu panenství. Ve svém „základním“ významu, jak Gregorios tento motiv představuje v prvních kapitolách svého spisu, je panenství tím, co člověku umožňuje se na cestu k Bohu vydat. Je to způsob života a současně stav mysli, díky kterému se člověk nenechá mást iluzí smyslů, uvědomí si, o co je pravou skutečností a o co stojí za to usilovat, a obrátí se k tomu. Shromáždí pak svou mysl a všechny její síly napře tímto směrem. V tomto významu je, jak jsme viděli výše, panenství vlastně platónským filosofickým životem. Takto pojaté panenství je tedy prvním stupněm a podmínkou cesty člověka k Bohu.

Další význam či spíše ohled ukazuje pojetí panenství jako duchovního sňatku duše s božským Ženichem. Tento stav je cílem předchozího, panenství jako způsob života a prohlédnutí iluze smyslů má za cíl svazek duše s Bohem. Panenství jako duchovní svazek a jako život s Bohem pak, jak bylo ukázáno výše, odpovídá připodobnění *noetickému* v Platónově dialogu *Faidón*. S tímto významem panenství jsme se setkali i v souvislosti s

---

<sup>121</sup> Např. Kafíková, *RN*, str. 249: „... Řehoř nestaví svou epektasi proti počáteční sytosti duše, která způsobuje prvotní pád, nýbrž spíše proti konečné sytosti, která by znamenala definitivní završení celé cesty, tj. proti plotinovskému „nasycení“ či „opilosti“ intelektu, který překračuje myšlení a dotýká se jednoty.“

pojetím člověka jako obrazu Božího, kde nutně vyvstává otázka, jak je možné, aby se lidskost, jak ji známe (podléhající smrti a vášním), ocitla po svém návratu do ráje v přítomnosti Boha. Právě panenství jako připodobnění *noetickému* je tím, co člověka zbavuje všeho, co je spojeno s nižší lidskou přirozeností, činí ho nesmrtelným a prostým vášní, božským. V tomto aspektu tedy panenství umožňuje dosažení cíle, setkání člověka s Bohem. Je Božím darem lidem, který jim umožňuje i v tomto světě, jenž se po prvotním hříchu stal světem zla a smrti, mít účast na Božství a žít v jeho blízkosti, protože moc hříchu a smrti ruší.

Poslední a také nejvyšší ohled Gregoriova pojetí panenství, který podle mého názoru lze ve spise *O panenství* postřehnout, je panenství jako to, co je samo o sobě božské. Panenství je podle Gregoria atributem Boha, v plném smyslu je můžeme přiřknout pouze Jemu. V tomto ohledu je panenství tím, o co máme usilovat, čemu se máme připodobňovat, je samotným cílem lidské cesty vzhůru k vyšším skutečnostem. Je božským jsoucnem, na kterém díky milosti může získat podíl i člověk. V tomto smyslu je pak panenství také principem, který propojuje a harmonizuje svět tím, že spojuje stvořené a Nestvořené.

### 7.3 Závěr

Předkládaná studie rozebrala význam panenství pro přiblížení se člověka Bohu ve spise *O panenství*. Ukázalo se, že panenství má v této souvislosti význam na několika rovinách: na té první je panenství současně tělesným i duševním stavem, který umožňuje se na tuto cestu vydat. Na druhé rovině umožňuje panenství dosáhnout cíle této cesty, činí člověka schopným setkání s Bohem. A na poslední úrovni je panenství samotným cílem cesty, jedním z aspektů Božství samotného.

Viděli jsme také, že Gregoriovo pojetí panenství je do značné míry ovlivněno Platónovým výkladem z dialogu *Faidón*, zejména představou filosofického života jako snahy o připodobnění duše *noetickým* jsoucňům. U Gregoria jsou tyto platónské představy vytrženy ze souvislosti teorie idejí jako toho, co člověku umožňuje poznání,<sup>122</sup> zato se jim díky přenesení do křesťanského kontextu dostává obohacení novými prvky. Jedním z nich je role milosti, na kterou jsme opakovaně upozorňovali. Právě důraz na milost je v textu *O panenství* nejsilnějším projevem toho, že vztah mezi „vyšším“ a „nižším“ zde, na rozdíl od platonismu,

---

<sup>122</sup> Srov. Ivánka, *Plato christianus*, str. 166n.



není chápán jako jednostranný. Pojetí setkání člověka s Nejvyšší skutečností jako vyvolaného milostí pak souvisí i s dalším, obecnějším rozdílem oproti platonismu, a to je uvedení těchto motivů do souvislosti s nadpřirozenou rovinou. U Platóna je pobývání duše mezi *noetickými* jsoucný rozumovou činností, tedy něčím naprosto přirozeným. Naproti tomu u Gregoria je setkání duše s neuchopitelným Bohem v jistém smyslu nadpřirozeným darem člověku. Platónské připodobnění noetickému zde tak dostává zcela nový rozměr. V tomto ohledu se ztotožňuji s tvrzením E.von Ivánky, že přenesením do křesťanského kontextu získávají platónské prvky hlubší a plnější význam.<sup>123</sup>

Podle spisu *O panenství* je pak největší milostí, které se člověku dostalo, jeho vlastní stvořená přirozenost, která mu směřování k Bohu umožňuje. Tato přirozenost pak dochází svého skutečného naplnění u cíle této cesty. Nicméně dosáhnout takového stavu, který činí člověka schopným setkání s Nejvyšší skutečností, podle Gregoria není, jak jsme viděli, nic jednoduchého. Aby člověk dosáhl naplnění své vlastní přirozenosti, aby se stal skutečně „lidským“, musí dosáhnout takového stavu, který je v příkrém rozporu se skutečností, s níž se běžně setkáváme v tomto smyslovém světě. A Gregoriovou odpovědí na tento rozpor, pramenící z dialogu platónských a křesťanských představ a motivů, je právě panenství. Panenství lidské duši umožňuje, aby jako proud zaplavila ona „vyvýšená místa“<sup>124</sup> a aby tak naplnila úkol náležící lidské přirozenosti.

---

<sup>123</sup> Ivánka, *Plato christianus*, str. 184: „Ačkoli se to často může zdát podivné, vždy znovu je na místě postřeh, že myšlenkové prvky platonismu nabývají svého plného pravdivostního významu teprve tehdy, jsou-li pojaty jako formulace nadpřirozených, z milosti vycházejících procesů a stavů.“

<sup>124</sup> *Virg.*, 6, 2, 19–26. Překlad viz výše, str. 14n.

## VIII. POUŽITÉ ZKRATKY:

Virg.		GREGORIOS Z NYSSY, <i>Peri parthenias</i> , Sources chrétiennes
IPCL		<i>Gregory of Nyssa's Ironic praise of the Celibate Life</i>
RN		<i>Řehoř z Nyssy</i>
LSJ	:	Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., <i>A Greek-English Lexicon</i>
F.N.		František Novotný

## IX. BIBLIOGRAFIE

- Bible: Písmo svaté starého a nového zákona*, Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, Praha 1993, ISBN: 80-900881-6-3.
- BLOWERS, P. M., „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of ‚Perpetual Progress‘“, *Vigiliae Christianae* 46 (1992): 51–171.
- DANIÉLOU, J., *From Glory to Glory*, Charles Scribner's Sons, New York 1961.
- DODDS, E. R., *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Petr Rezek, Praha 1997, ISBN: 80-86027-08-2.
- ELIADE, M. a kol., *Encyklopedie mystiky II.*, Argo, Praha 2000, ISBN: 80-7203-372-7.
- GADAMER, H.-G., *Problém dějinného vědomí*, přel. NĚMEC, J., SOKOL, J., Filosofia, Praha 1994, ISBN: 80-7007-062-5.
- GREGORIOS Z NYSSY, *Peri parthenias*, ed. AUBINEAU, M., Sources chrétiennes, Paris 1966.
- GREGORIOS Z NYSSY, *Dogmatic Treatises, etc.*, in: *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. SCHAFF, P., přel. MOORE, W., WILSON, H. A., Christian Literature Publishing, New York 1892.
- HART, M. D., „Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage“, *Theological Studies* (1990): 450–478.
- HART, M. D., „Gregory of Nyssa's Ironic Praise of the Celibate Life“, *Heythrop Journal* 33 (1992): 2–19.
- CHERNISS, H. F., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, University of California Press, Berkeley 1934.
- VON IVÁNKA, E., *Plato christianus*, přel. NĚMEC, V., OIKÚMENÉ, Praha, 2003, ISBN: 80-7298-070-X.
- KARFÍKOVÁ, L., *Řehoř z Nyssy*, OIKÚMENÉ, Praha 1999, ISBN: 80-86005-95-X.
- KARRAS, V. A., „A Re-evaluation of Marriage, Celibacy, and Irony in Gregory of Nyssa's On Virginité“, *Journal of Early Christian Studies* 13 (2005): 111–121.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996, ISBN: 0 19-864226-1.
- LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1961, ISBN: 0-19-864213-X.
- MERKI, H., *Homoiósis theó: von der platonische Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paulusdruckerei, Freiburg in der Schweiz 1952.

- PLATÓN, *Faidón*, in: *Platónovy spisy, Svazek I.*, přel. NOVOTNÝ, F., OIKÚMENÉ, Praha 2003.
- PLATÓN, *Theaitétos*, in: *Platónovy spisy, Svazek I.*, přel. NOVOTNÝ, F., OIKÚMENÉ, Praha 2003.
- PLATÓN, *Sofistés*, in: *Platónovy spisy, Svazek I.*, přel. NOVOTNÝ, F., OIKÚMENÉ, Praha 2003.
- PLATÓN, *Symposion*, in: *Platónovy spisy, Svazek II.*, přel. NOVOTNÝ, F., OIKÚMENÉ, Praha 2003.
- PLATÓN, *Ústava*, in: *Platónovy spisy, Svazek IV.*, přel. NOVOTNÝ, F., OIKÚMENÉ, Praha 2003.
- PLATÓN, *Timaios*, in: *Platónovy spisy, Svazek IV.*, přel. NOVOTNÝ, F., OIKÚMENÉ, Praha 2003.
- ROTH, C. P., „Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa’s Dialogue on the Soul and Resurrection“, *Vigiliae Christianae* 46 (1992): 20–30.
- TRESMONTANT, C., *Bible a antická tradice*, přel. SOKOL J., Vyšehrad, Praha 1970.