

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Katolická teologická fakulta
Katedra fundamentální a dogmatické teologie
Patrologie

Markéta Bendová

**Řeč o Bohu ve spise Contra Eunomium II
svatého Řehoře z Nyssy**

Diplomová práce

Vedoucí práce: PhDr. Josef Bartoň, Th.D.

PRAHA 2010

Poděkování

Děkuji svému školiteli za ochotnou, včasnou a realistickou pomoc s lečím, zejména pak se snahou o kultivovaný projev. Snad ještě více mu děkuji za to, že mi již dlouho ukazuje, jak krásný může být život křesťanského učence.

Lence Ovčáčkové a Elmaru Csaplovicsovi jsem vděčna za dny, které jsem mohla v jejich vídeňském bytě strávit četbou Řehoře a přemýšlením o něm.

Také děkuji těm, kteří mi pomohli s převáděním řeči mezi různými jazyky: v případě řečtiny Magdaleně Bláhové a Vojtěchovi Hladkému, v případě jazyků živých Magdaleně Michlíčkové.

A pochopitelně děkuji také paní profesorce Karfíkové, především za to, že za nás už dávno všechno přečetla a nás pak uvedla do světa církevních otců.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedla veškeré informační zdroje, které jsem použila.

OBSAH

Úvod.....	6
1 Řeč o Bohu podle Eunomia z Kyziku.....	9
1.1 Historie eunomiánské polemiky.....	9
1.2 <i>Obrana</i>	10
1.2.1 Vyznání víry.....	11
1.2.2 Jak se vypovídá <i>nezrozenost</i>	13
1.2.2.1 Varianty odmítané oběma stranami.....	14
1.2.2.2 Zbavenost.....	14
1.2.2.3 Lidský <i>pojmem</i> (ἄπειρα).....	16
1.2.2.4 Podstata.....	20
1.3 <i>Obrana Obrany</i> (podle <i>Contra Eunomium</i>).....	22
1.4 Proč hájit božská jména.....	24
1.5 Závěr první kapitoly.....	25
2 Lidská slova.....	27
2.1 Jména jsou lidskými <i>pojmy</i>	27
2.2 Povaha jmen.....	27
2.2.1 Tělesnost řeči.....	27
2.2.2 Paměť.....	28
2.2.3 Zhodnocení Řehořových námitek.....	29
2.2.4 Slovo Boží.....	30
2.2.5 Kdo učinil slova.....	30
2.2.6 Meze lidského vědění.....	31
2.3 Význam <i>pojmotvorby</i>	32
2.3.1 Eunomios a <i>pojmotvorba</i>	33
2.3.2 Řehořova obhajoba <i>pojmotvorby</i>	34
2.3.3 Smyšlená jména.....	34
2.4 Závěr druhé kapitoly.....	35
3 Nepojmenovatelnost podstaty poprvé: nutná mnohost jmen.....	36
3.1 Proti „definici“ božství.....	36
3.2 Časovost (stvořené a nestvořené bytí).....	37
3.2.1 Bůh je nekonečný.....	37
3.2.2 Dvojí způsob bytí.....	37

3.2.3	Stvoření a διάστημα	39
3.2.4	Nekonečná jednoduchost	40
3.2.5	Jak vypovědět nekonečno	40
3.2.5.1	Eunomiova námitka proti Basileiovi	40
3.2.5.2	Řehořova odpověď: mluvíme časově	41
3.2.5.3	Podobnost a rozdíl obou autorů	43
3.3	Diastématická řeč	43
3.3.1	Řeč je diference (Mosshammer)	44
3.3.2	Řeč a mezery (Douglass)	45
3.3.3	Řeč mnohosti.....	47
3.4	Nepojmenovatelnost podstaty	47
3.4.1	Více jmen – více hledisek	48
3.4.2	Hrozba zjednodušení.....	49
3.4.3	Nesourodá jména.....	49
4	Nepojmenovatelnost podstaty podruhé: co pojmenováváme	51
4.1	Negativní teologie jako řešení?	51
4.1.1	R. S. Brightman.....	51
4.1.1.1	Apofatický postoj.....	52
4.1.2	Co o tom soudí Řehoř	53
4.1.2.1	Užití negativních jmen.....	53
4.1.2.2	Zaměňování jmen	54
4.1.2.3	Není negace jako negace.....	55
4.1.2.4	Stálé vědomí Boží nepoznatelnosti.....	55
4.2	Podstata a působení	56
4.2.1	Spor o stáří jmen	56
4.2.2	Příklad: „Bůh“	58
4.2.3	Příklady z Bible.....	58
4.2.4	Oslava Boží	59
4.2.5	Nepojmenovatelnost podstaty – pojmenovatelnost působení	60
4.2.5.1	Pluralita.....	60
4.2.5.2	Co jsou ona <i>působení</i>	61
4.3	Jak je Bůh nepoznatelný.....	61

5	Nepojmenovatelnost podstaty potřeží: proč pojmenováváme	63
5.1	Povaha jmen a jejich role	63
5.2	Cesta k Bohu: Abraháмова pouť	63
5.2.1	Alegorický výklad Abraháмова příběhu	63
5.2.1.1	Vzestup od smyslového vnímání	64
5.2.1.2	Vzestup od myšlení.....	64
5.2.1.3	Pouhá víra	65
5.2.2	Stavební kameny Řehořovy exegeze	65
5.2.2.1	Stupně na cestě.....	65
5.2.2.2	Jákobův žebřík	66
5.2.2.3	Pouze poznání, nebo i morálka?	67
5.2.2.4	Víra	68
5.2.2.5	Nahrazuje <i>víra poznání</i> ?	69
5.3	Jména jako stupně cesty	70
	Závěr	72
	Přehled použitých zkratek	74
	Seznam literatury	75

Úvod

Člověk, který se v dnešní době pokouší zabývat teologií, se sotva může nasetkat s otázkou po smyslu a oprávněnosti svého konání. Je-li ve většinové společnosti ještě poměrně respektována víra jako osobní postoj, setkává se snaha vědeckým způsobem rozpracovávat učení o Bohu s naprostým nepochopením. Především se zdá, že je nutně vázána na dnes již překonaný metafyzický systém a bez něho je nemožná. Nechci soudit, je-li stará metafyzika skutečně překonána, případně do jaké míry, nicméně osobně mám potřebu se s mnohými námitkami moderního a postmoderního přístupu ke světu vyrovnávat. Týká se to především pochybností o výpovědní hodnotě řeči a názorů na to, jaký je její vztah ke skutečnosti.

Řehoř z Nyssy je v mnohých otázkách pozoruhodně moderní, ba postmoderní autor. Mám na mysli jeho trvání na radikální nepoznatelnosti Boží podstaty, jeho důvěru v lidskou svobodu a naopak nedůvěru v lidské možnosti poznání a schopnosti řeči. Podobně u něj lze nalézt důraz na nutnou a neredukovatelnou pluralitu výpovědí a potřebu vždy nových interpretací. Přitom zároveň tohoto církevního otce, jehož myšlení sehrálo velkou roli na prvním konstantinopolském koncilu, lze sotva podezírat z toho, že by nebyl pravověrným teologem. Proto se mi zdá, že jeho postoj k teologii může být pro dnešního studenta velmi podnětný a může mu napomoci k novému pohledu na výše zmíněné obtíže.

Řehoř se navíc teoretickými základy teologie výslovně zabýval. Stalo se tak v rámci jeho sporu s ariánským biskupem Eunomiem. Řehoř při něm zpochybnil nejen Eunomiovu závěry, ale i teologickou metodu, která ho k nim dovedla: Eunomiovu teorii o původu a výpovědní hodnotě lidských jmen¹ a o tom, jak můžeme těmito jmény vypovídat o Bohu. Přitom předložil vlastní ucelený názor na tuto problematiku, tedy na teoretické základy teologie odvozené od určité představy o povaze lidské řeči. Tyto názory jsou obsaženy ve druhé knize Proti Eunomiovi,² již se v této práci věnuji. Mým cílem je ukázat, jaké jsou podle Řehoře z Nyssy možnosti a jaký je smysl lidského

¹ Slovem „jméno“ není v této práci míněno vlastní jméno, ale jakékoli označení nějaké skutečnosti, které o ní něco vypovídá, ať už má podobu podstatného nebo přídavného jména, tedy např. „strom“, „člověk“, „Bůh“, „Otec“, „nezrozený“, „věčný“ apod. Výrazy „jméno“ a „slovo“ jsou tedy užívány v zásadě synonymně.

² Jde o druhou z celkem tří knih Proti Eunomiovi (Contra Eunomium). Dále jen CE II.

vypovídání o Bohu. K tomu je také potřeba objasnit jednotlivé názory Eunomiovy, v opozici k nimž Řehoř svou vlastní teorii vyjasňoval.

Členění práce

Nepočítáme-li Úvod a Závěr, je tato práce rozdělena do pěti kapitol. První z nich je věnována Řehořovu protivníkovi Eunomiovi. Po uvedení do historie celého sporu jsou probrány jeho názory na možnost řeči o Bohu, a to nejprve z jeho první *Obrany*, která se dochovala dodnes, a následně i z *Obrany Obrany*, nakolik je nám toto dílo známo zprostředkovaně a torzovitě z Řehořova spisu CE II. Některé další aspekty Eunomiova učení jsou potom představeny v následujících kapitolách v těsné souvislosti s Řehořovými odpověďmi na ně.

Zbytek práce se již zabývá myšlením Řehořovým. Druhá kapitola ukazuje, že řeč potřebují toliko tělesné bytosti a že jednotlivá jména jsou výtvoři lidí, které za svou existenci vděčí lidské schopnosti *pojmotvorby*. Poslední tři kapitoly jsou věnovány klíčové Řehořově tezi, že Boží podstata je nepojmenovatelná. Odlišuji postupně tři různé aspekty a využití této teze. Nejprve se ukazuje (v kapitole 3), že nepojmenovatelnost Boží podstaty (a dokonce nemožnost ji myslet) nutně vyplývá z toho, že lidé jsou stvořené, časové bytosti. Nepojmenovatelnost se potom projevuje především jako nemožnost popsat ji jediným jménem. Kapitola 4 se pokouší odpovědět na otázku, co vlastně můžeme tedy na Bohu pojmenovat a zda můžeme Řehoře považovat za negativního teologa. Potom je vyloženo Řehořovo klíčové rozlišení mezi *podstatou* a *působením*. Nikoli Boží *podstatu*, ale různá jeho *působení* můžeme zachytit slovy.

V poslední, páté kapitole se tematika přesouvá od možností a způsobů pojmenování k tomu, kdy a proč vlastně pojmenováváme. Vlastnosti, které Řehoř připisuje lidským slovům, dobře odpovídají roli, kterou jim přisuzuje v životě křesťana.

Metodologie

Při práci s CE II jsem vycházela z řeckého textu podle edice *Gregorii Nysseni opera*.³ K ruce jsem měla anglický překlad Stuarta George Halla, jenž je součástí sborníku z X. mezinárodního kolokvia o Řehořovi z Nyssy, které proběhlo v roce 2004

³ *Contra Eunomium Libri I et II (vulgo I et XII B)*. JAEGER, Wernerus (ed.). *Gregorii Nysseni opera* I. Leiden: Brill, 1960.

v Olomouci.⁴ Některé pasáže z CE II byly přeloženy i do češtiny, a to Lenkou Karfíkovou. Jsou obsaženy především v příloze k její studii *Jména a věci podle Eunomia z Kyziku a Řehoře z Nyssy*.⁵

Pro odkazování na konkrétní místa z CE II používám dvojí způsob číslování: na prvním místě uvádím číslo oddílů, na které je v Jaegerově edici celý text rozčleněn. Tyto oddíly jsou nestejně dlouhé, odpovídají určitým logickým celkům Řehořova spisu. Toto číslování je také použito jako základní členění v anglickém i českém překladu, se kterými jsem pracovala, a umožňuje tedy snadnou orientaci v nich. Není však příliš podrobné, a proto jsem zároveň odkazovala na stránky a řádky Jaegerovy edice. Tam, kde neodkazuji na konkrétní slova nebo větu, ale na delší pasáž, uvádím obvykle jenom čísla stránek.

Cituji-li Řehoře přímo v hlavním textu, uvádím i český překlad. Pokud využívám překlad Lenky Karfíkové, je na to vždy upozorněno v poznámce pod čarou. Tam, kde tento údaj chybí, jde o mé vlastní překlady. V poznámkách pod čarou uvádím buď pouze odkaz na místa v CE II, nebo, pokud bylo vhodné uvést přesné Řehořovy formulace, cituji řecký text. Český překlad v takovém případě uvádím pouze tehdy, je-li již k dispozici v publikované podobě.

Eunomiovu první *Obranu* cituji ze souborného vydání Eunomiova díla, které vyšlo péčí R. P. Vaggiona.⁶ Toto vydání obsahuje také anglický překlad.

Veškeré citace uvádím v kurzívě. Podobně dávám do kurzívy názvy děl a slova, která jsou užívána jako specifické termíny daných autorů. Při citování sekundární literatury uvádím při první citaci plný bibliografický odkaz, při dalších citacích pak odkaz zkrácený (jméno autora, začátek názvu díla a stránku). Zkratky biblických knih uvádím podle Českého ekumenického překladu, podle kterého také cituji.

⁴ *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies*. Leiden: Brill, 2007. Překlad S. G. Halla je na s. 51–201.

⁵ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Jména a věci podle Eunomia z Kyziku a Řehoře z Nyssy; Příloha: Řehoř z Nyssy, Lidská řeč a pojmenování Boha (výňatky ze spisu Contra Eunomium, II)*. In: *Čas a řeč*. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 88–146 (překlad začíná na s. 119).

⁶ *Eunomius, The Extant Works. Text and Translation*. VAGGIONE, R. P. (ed.) Oxford: Clarendon Press, 1987.

1 Řeč o Bohu podle Eunomia z Kyziku

1.1 Historie eunomiánské polemiky

Kniha *Contra Eunomium*, jejímž druhému dílu se chci v této práci především věnovat, je součástí dlouhé polemiky mezi ariánským biskupem Eunomiem (zemřel asi 395) a kappadockými bratry Basileiem Velikým (asi 329–378) a Řehořem z Nyssy (narozen asi 335–40, zemřel po r. 394).¹

Tato polemika spadá do období mezi koncilem nicejským (325) a prvním konstantinopolským (381). Součástí nicejského vyznání víry bylo učení o soupodstatnosti Syna s Otcem (□μοούσιος). Výraz *soupodstatný* byl ovšem poněkud dvojznačný, neboť nebylo zřejmé, co přesně je zde míněno podstatou.² Proto o něj byly v následujících letech vedeny rozsáhlé teologické spory.

Podle názoru na podobu vztahu mezi Otcem a Synem rozlišujeme také jednotlivé teologické proudy té doby.³ Kromě zastánců soupodstatnosti Otce a Syna, tzv. *homoúsiánů*, tu byly dvě skupiny obhájců jakéhosi středního proudu. Jedna z nich hájila podobnost mezi Otcem a Synem co do podstaty (tzv. *homoiúsiáni*), druhá jakousi jejich podobnost dosti vágní (tzv. *homoiáni*). Nejjasnějším odmítnutím nicejského vyznání bylo učení radikálních ariánů druhé generace, podle nichž není Syn Otcí ani podobný (říká se jim proto *anomoité*).

Vůdčí osobností *anomoitů* byl Eunomios z Kyziku.⁴ Není tedy divu, že byl mezi ním a kappadockými bratry Basileiem a Řehořem z Nyssy, kteří byli naopak zastánci nicejské formule,⁵ veden vleklý teologický spor, který nabýval místy velmi útočné podoby. Už jenom samotná chronologie této polemiky je velmi složitá.

¹ K dataci viz KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 33–47 a 170.

² Viz POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako na nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 281n. Podobně také Týž. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Třetí vydání. Praha: Krystal OP, 2006, s. 130.

³ V rozdělení jednotlivých proudů postupují podle KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy*, s. 169–172 a POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako na nebi*, s. 286n.

⁴ Eunomios z Kyziku pocházel z pomezí Kappadokie a Galatie. V roce 356 nebo 357 odešel do Alexandrie, kde se stal žákem ariánského teologa Aetia. V letech 360–362 byl biskupem v Kyziku. Zemřel kolem roku 395. Viz BAUTZ, Friedrich Wilhelm. *Biographisch–Bibliographisches Kirchenlexikon*. I. Band. Hamm: Traugott Bautz, 1975, sl. 1558, heslo „Eunomius“.

⁵ Ačkoli Basileios se k němu připojil až v šedesátých letech čtvrtého století, neboť původně patřil k *homoiúsiánům*, viz KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy*, s. 171.

Eunomios se snažil získat na svou stranu ariánské *homoiány*. Proto sepsal r. 360 svou první *Obranu* (Εὐνομιῶν ἀπολογητικὸς).⁶ Na tento spis zareagoval Basileios v letech 363–364 třemi polemickými knihami (ἀνατρεπτικός čili *Adversus Eunomium*). Eunomios se bránil v r. 377 prvními dvěma knihami spisu *Obrana Obrany* (ἀπὸ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία), v nichž reagoval na první z Basileiových polemických knih. Protože Basileios v roce 378 nebo 379 zemřel,⁷ odpověděl místo něj na Eunomiovu obhajobu Řehoř. První dvě knihy *Proti Eunomiovi* pocházejí asi z roku 381. Zhruba ve stejné době sepsal ale Eunomios pokračování své *Obrany Obrany*, totiž její třetí knihu, v níž se vyrovnával s druhou knihou Basileiovy polemiky. Na tento spis odpověděl Řehoř třetím dílem spisu *Proti Eunomiovi*. První dvě knihy *Proti Eunomiovi* předčítal Řehoř z Nyssy na konstantinopolském koncili v roce 381 Řehořovi z Nazianzu a Jeronýmovi.⁸

V roce 383 zareagoval Řehoř z Nyssy svým *Vyvrácením* na Eunomiův *Výklad víry* (Εὐνομιῶν ἀκθεσις)⁹ z téhož roku. Eunomios sám napsal zřejmě ještě další dvě knihy *Obrany Obrany*, v nichž reagoval na poslední Basileiovu knihu.¹⁰

Řehoř tedy sepsal celkem tři knihy *Proti Eunomiovi*. Třetí z nich byla záhy rozdělena do deseti částí (knihy III–XII). Asi v šestém století byla zřejmě druhá kniha (po zmíněném rozdělení třetí knihy na deset částí tedy druhá ze dvanácti) nahrazena *Vyvrácením* Eunomiova *Výkladu víry* a následně upadla v zapomnění. Když byla v 9. století opět objevena, byla připojena na konec, jako poslední část 12. knihy (12b).¹¹ Teprve Jaegerova edice rekonstruovala originální uspořádání.¹²

1.2 Obrana

Jak bylo vysvětleno v předchozí podkapitole, v současné době máme zprávy o třech spisech Eunomia z Kyziku, totiž o jeho *Obraně*, *Obraně Obrany* a o *Výkladu víry*. Druhé a pro naše téma patrně nejdůležitější z těchto děl, *Obrana Obrany*, se ovšem jako celek nedochovalo. Známe ho pouze zprostředkovaně, díky citacím a parafrázím

⁶ *Liber Apologeticus*, in: *Eunomius, The Extant Works. Text and Translation*. VAGGIONE, R. P. (ed.) Oxford: Clarendon Press, 1987, s. 33–75. V popisu průběhu sporu vycházím z J. QUASTENA (*Patrology. Vol. III.: The golden age of Greek patristic Literature*. Allen: Christian Classics, (bez vnočení), s. 257n.) a z L. KARFÍKOVÉ (*Řehoř z Nyssy*, s. 172–173 a *Studie z patristiky a scholastiky II*, Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 70.).

⁷ Viz KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy*, s. 37.

⁸ Viz QUASTEN, Johannes. *Patrology III.*, s. 257. Quasten přebírá tuto informaci od Jeronýma.

⁹ *Eunomius, The Extant Works*, s. 149–159.

¹⁰ O jejich existenci se zmiňuje Filostorgios, viz QUASTEN, Johannes. *Patrology III.*, s. 308.

¹¹ Viz QUASTEN, Johannes. *Patrology III.*, s. 257n.

¹² Ještě Migne zachovává členění z 9. století.

v Řehořově *Contra Eunomium*,¹³ jež je věnováno polemice s prvními třemi knihami *Obrany Obrany*. O obsahu dalších dvou knih nic bližšího nevíme. Spis *Contra Eunomium*, který je vlastním tématem mé práce, se jednotlivým pasážím z *Obrany Obrany* věnuje velmi podrobně a uvádí řadu (často doslovných) citací. Zároveň je však – jakožto spis s cílem zesměšnit Eunomiovo učení i jeho samotného – poněkud problematickým zdrojem poučení o tomto biskupovi.¹⁴ Proto snad nezaškodí podívat se nejprve do staršího Eunomiova spisu, do jeho první *Obrany*, v níž vysvětluje svou teologickou pozici, své učení o Otci, Synu a jejich vzájemných vztazích. Zde také vyjde najevo, proč byla v rámci sporu o božství Ježíše z Nazareta vedena tak rozsáhlá diskuse o povahu a ontologický dosah jmen, především jména *nezrozený* (□γέννητος).

1.2.1 Vyznání víry

Eunomios se ve své první *Obraně* odvolává na následující vyznání víry. Označuje je přitom za tradici otců a za určité kritérium víry:¹⁵

Πιστεύομεν ε□ς □να θε□ν, πατέρα παντοκράτορα, □ξ ο□ τ□ πάντα,
κα□ ε□ς □να μονογεν□ υ□□ν θεο□, θε□ν λόγον, τ□ν κύριον □μ□ν
□ησο□ν Χριστ□ν, δι□ ο□ τ□ πάντα,
κα□ ε□ς □ν πνε□μα □γιον, τ□ν παράκλητον, □ν □ π□σης χ□ριτος
διανομ□ κατ□ τ□ν συμμετρ□αν πρ□ς τ□ συμφ□ρον □κ□στ□ δ□δοται
τ□ν □γ□ων.¹⁶

*Věříme v jednoho Boha, všemohoucího Otce, od něhož (pochází)
všechno.*

*Věříme v jednoho jednorozeného Božího Syna, Boha Slovo, našeho pána
Ježíše Krista, skrze něhož (je) všechno.*¹⁷

¹³ P. Vaggione uvádí ve své knize pravděpodobné uspořádání prvních tří knih, jejichž obsah Řehořovým prostřednictvím známe (*Eunomius, The Extant Works*, s. 99–127).

¹⁴ Obraz Eunomia, který čtenáři získávají na základě Řehořova spisu, je velmi nelichotivý: *The traditional view, which owes a good deal to the polemical tactics of Gregory, sees in Eunomius little more than a logic chopper, who by dint of great mental acuity strove to define the inner nature of God and so exclude the Son from a share in the divine nature.* MEREDITH, Anthony. *The Idea of God in Gregory of Nyssa*. In: *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. Leiden: Brill, 1990, s. 132.

¹⁵ Jak ovšem uvádí v poznámce k tomuto místu R. Vaggione, Basileios zpochybňoval dostatečnost tohoto vyznání a kladl jej do souvislosti s arianismem. Viz *Eunomius, The Extant Works*, s. 39, pozn. 2.

¹⁶ *Liber Apologeticus 5*, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 38.

*A v jednoho svatého Ducha, Přímluvce, v němž je každému svatému s ohledem na společné dobro dáván přiměřený podíl na veškeré milosti.*¹⁸

I toto vyznání je ovšem potřeba správně interpretovat, neboť může být také pochopeno špatně. Jako příklad špatného chápání připomíná Eunomios jména tři teologů považovaných za modalisty: Sabellia z Lybie, Markella z Ankyry (z Galatie) a Fóteina.¹⁹ Obavou z modalismu jsou také zřejmě vedeny jeho další úvahy, při nichž se do hry dostává klíčový pojem celého sporu, Boží (tj. Otcova) *nezrozenost* (□γεννησία).

Tento pro Eunomia tak centrální pojem není ovšem převzat ani z některého starobylého vyznání víry, ani z Písma. Na to také kriticky upozorňuje Řehoř.²⁰ Eunomios se místo Písma odvolává na *přirozené pojetí* (φυσικ□ □ννοια)²¹ a *učení otců*, když přichází nikoli hned s pojmem *nezrozený*, ale se základem této myšlenky vyjádřeným slovy *Bůh je jeden a nepochází ani od sebe, ani od někoho jiného*.²² Toto přesvědčení je tedy podle Eunomia nejen plně v souladu s obecně tradovanou vírou, ale také je tím pochopením božství, které jediné je plně rozumné: nelze si myslet, že by Bůh měl původ sám v sobě, protože nic nemůže mít původ samo v sobě. Ani se nemůžeme domnívat, že by Bůh měl původ v něčem jiném, protože Bohem a nikoli tvorem ho činí právě to, že nepochází od jiného – kdyby existovalo něco prvotnějšího než on, bylo by „Bůh“ nazýváno spíše ono. Bůh je tedy nepochybně *nezrozený*. Soustředíme-li se nikoli na termín *nezrozený*, ale na myšlenku Boží primátu před vším, co je, musíme Eunomiovi k dobru uznat, že tato myšlenka je obsažena i ve výše citovaném krédu, totiž ve slovech: *od něhož (pochází) všechno*.

¹⁷ Viz 1 K, 8,6.

¹⁸ Viz 1 K, 12,7 a 8,6 var.

¹⁹ *Liber Apologeticus 6*, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 38–39, včetně pozn. 3. K teologii Markella z Ankyry a Fóteina viz KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy*, s. 171.

²⁰ Viz CE II, 549 / GNO I, 387, 2–3.

²¹ Obrat φυσικ□ □ννοια užíval i Origenes a Klement Alexandrijský. Termín je stoického původu, Eunomios jej ale zřejmě využíval spíše v jeho novoplatónském smyslu, kde označoval vrozené, tj. před vstupem duše do těla získané poznání. Viz KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci podle Eunomia z Kyziku a Řehoře z Nyssy; Příloha: Řehoř z Nyssy, Lidská řeč a pojmenování Boha (výňatky ze spisu Contra Eunomium, II)*. In: *Čas a řeč*. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 92, pozn. 17.

²² Ε□ς τοίνυν κατά τε φυσικ□ν □ννοϊαν κα□ κατ□ τ□ν τ□ν πατέρων διδασκαλίαν □μ□ν □μολόγηται Θε□ς, μήτε παρ□ □αυτο□ μήτε παρ□ □τέρου γενόμενος, □κάτερον γ□ρ ατ□ν □πίσης □δύνατον. *Liber Apologeticus 7*, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 40.

1.2.2 Jak se vypovídá *nezrozenost*

Ariánem se ovšem Eunomios nestal proto, že tvrdil, že Otec je *nezrozený*. V tom by se s ním jeho protivníci Basileios a Řehoř zajisté shodli. A především: to samo nezpochybňuje ještě božství Syna ani jeho soupodstatnost s Otcem. Spor vzniká proto, že podle Eunomia nelze výpověď „Bůh je *nezrozený*“ chápat jinak, než jako výpověď o Boží *podstatě*. Aby to prokázal, vypočítává všechny možnosti, jak by mohla být *nezrozenost* o Otci vypovídána, a všechny, s výjimkou výpovědi o *podstatě*, odmítá. Tento výčet se objevuje už v *Obraně*, autor jej pravděpodobně téměř doslovně zopakoval v *Obraně Obrany*, a ve svých polemikách se k němu vyjadřují Řehoř i Basileios. Proto bude jistě užitečné se na něj blíže podívat:

ο□κο□ν ε□ μήτε κατ□ □πίνοιαν μήτε κατ□ στέρησιν μήτε □ν μέρει,
□μερ□ς γάρ, μήτε □ν α□τ□ □ς □τερον, □πλο□ς γ□ρ κα□ □σύνθετος,
μήτε παρ□ α□τ□ν □τερον, ε□ς γ□ρ κα□ μόνος □γέννητος, α□τ□ □ν
ε□η ο□σία □γέννητος.²³

Jestliže se nezrozený nevypovídá ani jen podle lidské pojmotvorby, ani jako zbavenost, ani jako část – protože nemá části – ani jako něco jiného v něm – je totiž jednoduchý a nesložený – ani jako něco jiného mimo něj – je totiž jen jeden jediný nezrozený –, pak nezrozený musí být podstata.²⁴

Eunomios nám zde podává – podle svého názoru úplný – výčet způsobů, kterými by mohla být *nezrozenost* vypovídána o Bohu:

- a) *jen podle lidské pojmotvorby* (κατ□ □πίνοιαν)
- b) *jako zbavenost* (κατ□ στέρησιν)
- c) *jako část* (□ν μέρει)
- d) *jako něco jiného v něm* (□ν α□τ□ □ς □τερον)
- e) *jako něco jiného mimo něj* (παρ□ α□τ□ν □τερον)
- f) *jako podstata* (ο□σία)

²³ CE II, 65 / GNO I, 245, 1–5.

²⁴ Používám Řehořovu citaci z CE II, 65 / GNO I, 245, 1–5 a její existující český překlad (KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 140). Od stejného místa v *Liber Apologeticus* 8, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 42, se v ničem podstatném neliší.

1.2.2.1 Varianty odmítané oběma stranami

Spor s Kappadočany bude přitom veden o možnosti a) a f): pro Basileia a Řehoře z Nyssy je *nezrozenost* pouhým lidským *pojmem*, zatímco podle Eunomia toto slovo označuje samu *podstatu* Boží. Možnosti c) až e) jsou naopak nepřijatelné pro obě svářící se strany: o Bohu nelze uvažovat jako o bytosti složené, ať už z částí fyzických (že by byl jakoby tělesný) nebo metafyzických (např. ze substance a z akcidentů). Jakákoli složenost by totiž implikovala možnost být rozložen, tedy zaniknout, a připisovat Bohu, že má části, by tak bylo rovno tvrzení, že Bůh je pomíjivý. Možnost e) odmítá Eunomios s odkazem na Boží jedinnost a výlučnost jeho *nezrozenosti*. Jedinost Boží Kappadočané rozhodně nezpochybňovali. *Nezrozenosti* sice nepřikládali takovou váhu jako Eunomios, ale to se týká spíše sporů o to, zda *nezrozenost* je Boží *podstatou*, nebo ne. Vyřešit problém tím, že *nezrozenost* se týká *něčeho jiného mimo* Boha, nedává ovšem přílišný smysl a Eunomios uvedl zřejmě tuto možnost spíše pro úplnost. Sám zjevně nepovažuje možnosti c) až e) za nijak problematické, což je patrné i z toho, že jejich odmítnutí věnuje vždy jen několik slov a na jiných místech svého spisu se k nim nevrací. Větší pozornost si ovšem zaslouží možnost b), totiž otázka, zda se *nezrozenost* o Bohu nevypovídá jako absence zrozenosti, jako určitá zbavenost.

1.2.2.2 Zbavenost

Se slovem *nezrozený* (ἀγέννητος) je trochu potíž. Je odvozené od slova zrozený, jehož je negací (ne-zrozený, resp. ἀ-γέννητος: v češtině pomocí předpony ne-, v řečtině díky tzv. „alfa privativum“). Může Eunomios o takovém slově rozumně tvrdit, že vypovídá samu Boží *podstatu*? Aby to obhájil, musí nejprve vysvětlit, v jakém smyslu slovu *nezrozený* rozumět nesmíme. Především je nelze považovat za privaci (στέρησις, česky bychom snad mohli říct „zbavenost“). Privace je totiž absencí něčeho, co dané věci přirozeně náleží.²⁵ Zrození nebylo ovšem nikdy součástí Boží přirozenosti, aby jí mohlo být teprve později odebráno. Ona byla vždy *nezrozená*.

Abychom lépe pochopili, co zde Eunomios myslí privací, můžeme si vzít na pomoc knihu *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg*, jejíž autor, Thomas Böhm, uvádí Eunomiovy argumenty do kontextu řeckého myšlení,²⁶ v němž existovalo rozlišení mezi

²⁵ εἰ γὰρ τὸ κατὰ φύσιν ἀστέρησις ἐστὶ στέρησις, καὶ τὸ ἐξ ἑω δεύτεραι. *Liber Apologeticus* 8, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 42.

²⁶ Viz BÖHM, Thomas. *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*. Leiden: Brill, 1996, s. 114–118.

privací (στέρησις, zbavenost) a negací (ἀπὸφασις). Negace určité vlastnosti²⁷ platí o všem, co nemá danou vlastnost (kterou negujeme). Pouze o tom, co danou vlastnost má, nelze vypovídat negací. Tak například pro všechny věci kromě koně platí, že nejsou kůň. Privací nějaké vlastnosti nelze ovšem vypovídat o všem, ale pouze o tom, co by danou vlastnost ze své přirozenosti mít mělo. Můžeme to vidět třeba na slově „slepota“: slepé není to, co nevidí, ale to, co by vidět mělo. Strom nemůže být slepý, datel ano. O Bohu tedy nevypovídáme *nezrozenost* jako privací, tedy jako absenci něčeho, co by měl mít.²⁸

T. Böhm nás ovšem upozorňuje, že Eunomios jde ve svých úvahách ještě dál.²⁹ Ani negace není totiž nejvhodnější adept na klíčovou výpověď o Boží *podstatě*. Je sice hezké vědět, čím Bůh není, je ovšem otázka, jestli nám to nějak pomůže poznat, čím je. Tato námitka se objevuje také v Řehořově kritice negativní teologie (viz dále, podkapitola 4.1.2.2).

Podle T. Böhma můžeme Eunomiovým myšlenkám lépe porozumět, podíváme-li se na podobnou debatu, která probíhala mezi dvěma novoplatoniky, Seleukem a Dexippem.³⁰ Zde také zazněla námitka, že říci o podstatě (οὐσία) to, čím není, znamená neříci vůbec nic o tom, čím je.³¹ Dexippos hájil negativní výpovědi s poukazem na to, že jde jednak spíše o popis, než o definici, a navíc i definovat je někdy možné pomocí negativních termínů. Definujeme-li například mravně neutrální jednání, stojící mezi dobrými a špatnými činy, řekneme o něm, že není ani dobré, ani špatné. Vymezujeme je tedy pomocí negace, a přesto jde o dostatečné vysvětlení. Podle Böhma se Eunomios nějakým podobným způsobem pokouší chápat *nezrozenost* jako pojem, který, ač negativní, vypovídá cosi pozitivního o Boží *podstatě*.

Toto chápání, podmíněné snahou vykládat termín *nezrozený* jako významnou (a v jistém smyslu základní) výpověď o Boží *podstatě*, je, jak později uvidíme, ostře

²⁷ Rozumějme zde ovšem slovu „vlastnost“ v co nejširším smyslu, může jít tedy nejen o akcident, ale i o jakoukoli výpověď o podstatě (jak je tomu v případě *nezrozenosti*).

²⁸ V CE II cituje Řehoř Eunomiovu myšlenku, že privace (στέρησις) by neměla být chápána jako neutrální, ale jako negativní pojem, jako nepřítomnost něčeho dobrého, zatímco nepřítomnost špatného bychom privací nazývat neměli: μὴ διάφορον εἶναι καὶ μέσην τῶν τῆς στέρησεως ἴσχυοντων, ἀλλὰ τῶν μὴ τῶν κρείττωνων χωρισμῶν στέρησιν λέγειν, τῶν δὲ τῶν χειρόνων ἰπὸστασιν μὴ δεῖν τῶν ὀνόματι τοῦτῃ διασημαίνειν. CE II, 591 / GNO I, 399, 4–8.

²⁹ Viz BÖHM, Thomas. *Theoria*, s. 117.

³⁰ Dexippos byl novoplatonský filosof, žák Jamblichy, který žil ve století po Kr. Dochoval se jeho komentář k Aristotelovým *Kategoriím*, v němž toto dílo vysvětluje svému žákovi Seleukovi a snaží se vysvětlit, že aristotelismus není neslučitelný s Plótinovou filosofií. Viz KAISER, Christian. *The Review [of the Dexippus' book In defensionem praedicamentorum Aristotelis adversus Plotinum]*. <http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/FastReviews/R20080730.htm>, (27. 4. 2010).

³¹ Viz BÖHM, Thomas. *Theoria*, s. 117.

kritizováno Řehořem, který nemá žádné pochopení pro snahu vyzdvihnout jméno *nezrozený* z roviny lidských slov a přisoudit mu nějaký výlučný statut. Pro něj je to právě jen lidský pojem. Dostáváme se tak opět k základnímu sporu o chápání *nezrozenosti* jako lidského *pojmu* (a), nebo jako samé *podstaty* (f).³²

1.2.2.3 Lidský pojem (ἰπίνοια)

Když Eunomios dospěl k tomu, že Bůh je *nezrozený*, a pokouší se přesněji vysvětlit, jak máme této výpovědi rozumět, je první možností, kterou odmítá, představa, že by *nezrozený* bylo pouhým lidským *pojmem*:

ἰγέννητον δὲ λέγοντες, οὐκ ἰνόματι μόνον κατὰ ἰπίνοιαν ἰνθρωπίνην σεμνύνειν οὐόμεθα δεῖν, ἰποτινύναι δὲ κατὰ ἰλῠθειαν τὰ πάντων ἰναγκαιότατον ἰφλημα τὰ θεῖα, τὰν τοῦ εἶναι ἰστικῖν ἰμολογίαν. τὰ γάρ τοι κατὰ ἰπίνοιαν λεγόμενα ἰν ἰνόμασι μόνοις κατὰ προφορὰν τὰ εἶναι ἰχοντα ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν [...]³³

Slovo nezrozený je podle našeho názoru potřeba chápat nikoli jako úctu vzdávanou Bohu pouze jménem podle lidské pojmotvorby, nýbrž jako splácení toho nejoprávněnějšího ze všech dluhů, totiž vyznání, že je, který je,³⁴ podle pravdy. Vždyť přece to, co vzniklo pojmotvorbou, má svou existenci pouze ve jménech a ve slovním výrazu, a proto to přirozeně zaniká, jakmile tyto zvuky dozní [...]

Eunomios zde staví do protikladu mluvení *pouze podle lidské pojmotvorby* (μόνον κατὰ ἰπίνοιαν ἰνθρωπίνην) a řeč *podle pravdy* (κατὰ ἰλῠθειαν).³⁵ První možnost znamená uctívání pouhými slovy – řeč sice zbožnou, ale bez vztahu ke

³² Viz *Liber Apologeticus* 7, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 40, kde se mluví o tom, že Bůh sám je nezrozená podstata: μῠλλον δὲ ἀτὸς ἰστικῖν οὐσία ἰγέννητος.

³³ *Liber Apologeticus* 8, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 40–42.

³⁴ Viz Ex 3,14.

³⁵ Zde je otázka, jak velký význam máme přikládat slovu μόνον. Stojí proti sobě lidská *pojmotvorba* a pravdivá řeč, nebo jde o to, že nepravdivá je taková řeč, která je *pouze* lidskou *pojmotvorbou* a nemá vztah ke skutečnosti? Pak by pravdivá řeč byla také *pojmotvorbou*, ale nikoli *pouhou* *pojmotvorbou*. Tuto možnost upřednostňuje DEMETRACOPOULOS, John A. *Glossogony or epistemology?* In: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II., An English Version with Supporting Studies*. KARFÍKOVÁ, Lenka – DOUGLASS, Scot – ZACHHUBER, Johannes (ed.). Leiden: Brill, 2007, s. 388.

skutečnosti. Výpověď o Boží *nezrozenosti* je ale něčím mnohem významnějším: je to vyznání (nikoli tedy tvorba, ale poznání a pojmenování toho, co nezávisle na nás je) toho, že Bůh *je, který je*.

Říkáme-li, že Bůh je *nezrozený*, pak to, oč v těchto slovech skutečně jde, je, že on opravdu je *nezrozený* – a byl takový i tehdy, kdy jsme to ještě neříkali, ba dávno před tím, než jsme vůbec byli – nikoli o to, že to o něm říkáme. To, že o něm říkáme, že je *nezrozený*,³⁶ je nahodilá událost, která spočívá v několika vyřčených slovech, a jak tato slova odezní, i skutečnost našeho říkání „Bůh je *nezrozený*“ pomíjí. Co nepomíjí, je fakt, že Bůh skutečně byl, je a bude *nezrozený*. Takto bychom snad dnes mohli rozumět Eunomiovým slovům.

Jedním z užitých argumentů je poukaz na slávu, kterou vzdáváme Bohu: jména, kterými se obracíme na svého Pána, jsou součástí bohoocty, a musejí jí proto být hodna. Úcta je přitom vnímána jako něco, co je od nás vyžadováno, jako dluh vůči Bohu. Řehoř bude naproti tomu zdůrazňovat, že Bůh naši úctu nepotřebuje a že naše slova nemají sloužit k jeho oslavě, ale spíš k našemu poučení.³⁷

Eunomios zdůrazňuje úzkou vazbu mezi tím, co o věcech říkáme, a jimi samými. V kapitole 12 mluví dokonce o totožnosti. S podstatou věci není ovšem ztotožňováno jméno samo (ὄνομα), ale jeho význam (σημαινόμενον): právě tehdy, když je jméno správně přiřazeno k podstatě,³⁸ je význam jména s touto podstatou totožný.³⁹

Autor si tedy je vědom rozdílu mezi jménem a jeho významem. K tomuto tématu se znovu vrací v kapitole 16. Tam jde o to, jak správně rozumět slovům *otec* (πατήρ) a *stvořitel* (δημιουργός), která užíváme o Bohu. Přestože jsou to jména známá i z lidského světa, nesmíme s nimi proto spojovat vše, co je s nimi spojeno v našich podmínkách: například že rodičovství je spojeno s trpností (πίθος), nebo že tvořit je

³⁶ Nezapomínejme, že slovo πίνωια označuje jak činnost (pojmotvorbu), tak její výsledek (pojem). Viz poznámka překladatele S. G. Halla k Řehořovu textu, *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II.*, s. 62, pozn. 10 a KARFIKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy*, s. 178, pozn. 46.

³⁷ Viz CE II, 154 / GNO I, 270, 9–13: τὸ δὲ θεῖον καὶ παρεχούσιν πάντα νοῦν οὐσίαν τῆς τοιαύτης προσηγορίας ἀπιφημίζομεν, οὐκ ἐκείνην γάλλοντες διὰ τὸν νομάζομεν, ἀλλὰ μὲν αὐτοῦ διὰ τὸν λεγομένων ἀδηγοῦντες πρὸς τὸν τὸν κρυπτὸν κατανόησιν. K tomu, že úkolem slov není oslavovat Boha, viz též dále podkapitola 4.2.4.

³⁸ οὐσία, resp. πρόστασις; oba pojmy jsou zde užívány synonymně.

³⁹ οὐχ ἄτερον μὲν τὸν οὐσίαν νοοῦντες, ἄτερον δὲ τι παρὰ αὐτὸν τὸ σημαίνόμενον, ἀλλὰ αὐτὸν εἶναι τὸν πρόστασιν ἢ σημαίνει τὸνομα, ἀπαληθευούσης τὸ οὐσίαν τῆς προσηγορίας. *Liber Apologeticus* 12, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 48.

možno jenom z nějaké už existující látky.⁴⁰ Nesmíme totiž zkoumat jenom to, jak je jméno vyjádřeno, ale především to, jak Boha pojmáme.⁴¹ Zvuková realizace (ἰκφῖνησις) a způsob vyjádření (προφορά) jména nejsou totiž rozhodující: dvě skutečnosti mohou být označeny stejným jménem, a přece se od sebe zásadně lišit. Stejná zvuková realizace může totiž mít pokaždé jiný význam (σημασῖα). Tak je tomu právě u slov z lidského světa, pokud je užíváme o Bohu. Na druhou stranu mohou být také jména, která se svým zvukem liší, ale význam mají stejný, jako třeba jsoucí (τῖν) a jediný pravý Bůh (μῖνος ἰληθῖς θεῖς).⁴²

Jméno a jeho význam nelze tedy ztotožňovat, stejně jako je nelze zcela oddělovat. Musíme se, jak už bylo řečeno, soustředit na ideje podstat (ταῖς δῖ τῖν ἰποκειμῖνων ἰνοῖαις προσῖχοντας),⁴³ k nimž pak správným způsobem připojujeme jména. Vždyť přece přirozenost věcí není následkem nějakého zvuku, nýbrž jsou to naopak slova, která se připojují k věcem.⁴⁴

Eunomios zná dokonce i rozlišení *podstaty* (οῖσία) a *působení* (ἰνέργεια), které bude hrát tak velkou roli u Řehoře. Mluví totiž o dvojím možném způsobu poznání: buď můžeme zkoumat přímo samy *podstaty* věcí, nebo věci poznávat skrze to, co způsobují. První druh poznávání se přitom zdá být stejně dobře možný, jako druhý: Eunomios mluví o jasném soudu, který si o *podstatách* tvoříme.

Jak vidíme, nemůžeme Eunomiovo myšlení (alespoň v té podobě, jak je zachyceno v první Apologii) obviňovat z toho, že by prisuzovalo nějakou nemístně vysokou hodnotu jménům co do jejich zvukové realizace. Eunomios stále zdůrazňuje, že jménům je potřeba správně porozumět a že podstatná není jejich zvuková podoba, ale jejich význam.

Mluvíme-li o významu jména, měli bychom asi dnes tendenci chápat ho jako jakýsi střední článek mezi slovem a věcí, jako v rozumu existující představu/pojem/ideu dané věci. Ale Eunomios sám, jakkoli se slovy „význam“ i „idea“ pracuje, nechce

⁴⁰ V češtině ovšem tento problém není, protože „tvoření“ a zejména „stvořitel“ je už spojeno spíše s představou stvoření s ničeho a vyhrazeno pouze pro božskou sféru. Řecký výraz δημιουργῖς byl zjevně užíván širěji.

⁴¹ Viz *Liber Apologeticus* 16, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 52: μηδῖν τῖς τῖν ἰνομάτων φροντῖζοντες προφορῖς, τῖν δῖ τῖ θεῖ περιπῖπτουσαν ἰνοῖαν διασῖζοντες. Vidíme, že podle Eunomia tím, podle čeho se máme orientovat, je *ennoia*. K Eunomiovu užití slov *ennoia* a *epinoia* viz konec této podkapitoly.

⁴² *Liber Apologeticus* 17, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 54.

⁴³ *Liber Apologeticus* 18, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 54.

⁴⁴ Viz *Liber Apologeticus* 18, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 54–56: μηδῖ ταῖς φωναῖς πῖφικεν ἰκολουθεῖν τῖν πραγμῖτων ἰφῖσις, τοῖς δῖ πρῖγμασῖν ἰφαρμῖζεσθαι κατῖ τῖν ἰξῖαν ἰ τῖν ἰνομῖτων δῖναμῖς.

zřejmě vztah mezi jménem a věcí chápat jako trojstupňový (zvuk – idea – věc), ale jako dvojstupňový. To je vidět například na tom, že význam jména je podle něj *totožný* s podstatou věci a že jsou to jména, která se připojují přímo k věcem. Výhrady ohledně vztahu jmen a jejich významů se tedy netýkají toho, že by jména byla k věcem připojena nějakým nepřímým, zprostředkovaným způsobem, ale spíše toho, že je s užitkem nemůže užívat každý, že je potřeba jim správně rozumět. Jméno, rozumíme-li mu správně, vypovídá ovšem už o podstatě samé.⁴⁵

Spíše než o nějaké „magické“ pojetí jmen v jejich zvukové realizaci⁴⁶ jde tedy o velký noetický optimismus: lidé jsou schopni poznávat a pojmenovávat samy podstaty věcí, a také podstatu Boží. Eunomios mluví též o tom, že jména z lidského světa můžeme užívat o Otci nebo Synu pouze analogicky.⁴⁷ Tím ovšem říká pouze to, že slova neznamenaají v každé situaci totéž, ale nikoli, že by poznání Boha bylo nějak odvozené, méně dokonalé, pouze v náznacích. Lidská řeč (spojená s porozuměním) se dotýká samé *podstaty* Boží a člověk může z této *podstaty* usuzovat na další Boží vlastnosti.

Že pro Eunomia nehraje žádnou roli rozdíl mezi Boží existencí a lidským poznáním této existence, je patrné také z jeho výše citovaného důkazu, podle něž se slovo *nezrozený* připisuje přímo *podstatě*. V tomto důkazu je slučována noetická a ontologická rovina: na otázku, jakým způsobem užíváme slova *nezrozený* o Bohu (tedy vlastně, jak Boha poznáváme) se odpovídá, že toto slovo (resp. poznání) se týká samotné Boží *podstaty*, protože v Bohu (který je dokonale jednoduchý), přece nic odlišného od jeho podstaty není.

Aby mohl Eunomios tento nenápadný překrok udělat, musí nejprve odmítnout, že by se *nezrozenost* vypovídala pouze jako *pojem*, že by tedy v případě našeho poznání šlo právě jen o poznání, které není možno nijak směřovat s bytím poznávané věci. V tomto smyslu považují tedy kappadockou kritiku Eunomiovy teorie řeči za

⁴⁵ Není ovšem tak docela jasné, odkud čerpáme „správné“ porozumění jménům. Asi ne ze jmen samotných, protože ta právě musíme posoudit, ale zároveň to měla být právě jména, která nás poučují o podstatě věcí. Na tento problém upozorňuje Lenka Karfíková: *Znát vztahy mezi věcmi samými je tedy rozhodující pro správné užití a porozumění řeči, nikoli naopak, jakkoli zároveň užití týchž, resp. různých slov cosi důležitého o věcech samých napovídá a může se stát východiskem jejich poznání. Tuto dialektiku, jakkoli s ní sám pracuje, však Eunomios (pokud je nám známo) do svého pojetí řeči nezahrnul a jeho „platonismus“ se tím stává poněkud rigidní.* KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 109n.

⁴⁶ Viz kritika teze o blízkosti Eunomiova a Jamblichova pojetí řeči: DEMETRACOPOULOS, John A. *Glossogony or epistemology?* In: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II.*, s. 394, pozn. 23. K tomuto tématu viz též KARFÍKOVÁ, Lenka. *Jména a věci*, s. 107n.

⁴⁷ Viz *Liber Apologeticus* 17, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 54.

oprávněnou, jakkoli je v jejím rámci na jeho adresu snesena také řada zcela nespravedlivých výtek (obviňujících ho z přečeňování slov jakožto zvuků).

Jistou dvojnásobnost Eunomiových tvrzení můžeme pozorovat také na tom, jak zachází s pojmy *ennoia* (ἐννοια) a *epinoia* (ἐπινοια). Tyto dva velmi blízké pojmy klade téměř do protikladu. Zatímco ἐπινοια (spojená daleko víc s procesem myšlení a úvah) je pro něj něčím pouze lidským, časově podmíněným, pomíjejícím, a proto také nijak závazným, ἐννοια je naopak hluboké uchopení a pochopení *podstaty* věcí, ἐννοια je tím, na co se Eunomios často odvolává jako na posledního arbitra.⁴⁸ ἐννοια je ale sotva co jiného než lidské uchopení božství, lidská myšlenka. Eunomios by jí ovšem chtěl přiřknout velmi vysoký statut, popřít její původ v (nestálém a nespolehlivém) procesu lidského myšlení.⁴⁹ Odtud by snad mohla vést logická cesta k Eunomiovu učení o nadpřirozeném původu lidských jmen.

Než se ovšem dostaneme k této nauce, známé pouze z nepříliš vstřícného zprostředkování Řehoře z Nyssy, chtěla bych se alespoň krátce zastavit nad důsledky, které má Eunomiova teorie řeči pro jeho teologii, především christologii.

1.2.2.4 Podstata

Když Eunomios nazývá Boha Otce *nezrozeným* a považuje to za výpověď o samotné *podstatě* Boží, musíme si především uvědomit, co všechno to znamená. V souvislosti se slovem *nezrozený* by nám mohlo připadat, že tento termín úzce souvisí s Božím otcovstvím a také s Kristovým synovstvím, že je na stejné úrovni jako označení zrozený a jím do určité míry podmíněn: nelze zřejmě říct, že by před zrozením Syna Otec nebyl *nezrozený*,⁵⁰ ale minimálně právě existence někoho, kdo je zrozen, je základem pro to, abychom považovali za potřebné u někoho jiného zdůrazňovat jeho *nezrozenost*. To ostatně souvisí úzce právě s tím, zda chápeme *nezrozenost* jako cosi úzce spojeného s otcovstvím: žádný otec přece není otcem, dokud nemá potomka.

⁴⁸ Viz *Liber Apologeticus* 7, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 40, kde se Eunomios jako na závažnou autoritu vedle tradice otců odvolává na φυσικὴ ἐννοια. Podobně tamtéž, kapitola 16, s. 52.

⁴⁹ Podle Lenky Karfíkové rozlišuje Eunomios *na jedné straně pojmy* (ἐννοια) *vyjadřující věci samé, jež jsou v podobě jakýchsi zárodků člověku vrozené a podle nichž má člověk uzpůsobovat názvy věcí, na druhé straně pojmy tvořené pouze lidskou* ἐπινοια *(uvažování, vytváření pojmů, pojmotvorba), které nevyjadřují věci samy, nýbrž jen lidskou fikci.* KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 94. Viz též poznámku k tomuto místu, která shrnuje diskusi o Eunomiově chápání *epinoie*.

⁵⁰ Pokouším se zde rozvinout možné (nesprávné) pochopení Eunomiova pojetí; v pojetí Řehořově pochopitelně o žádném „před zrozením Syna“ nemůže být řeč.

Pro Eunomia jsou ovšem Boží *nezrozenost* a jeho otcovství dvě skutečnosti zcela jiného řádu. Zatímco *nezrozený* označuje Boží *podstatu*, je tedy vyjádřením toho, čím Bůh jako takový je, podobně jako Syn vyjadřuje *podstatu* Krista, slovo „Otec“ označuje toliko *působení* Boží.⁵¹ To nám může znít překvapivě. Nesouvisí-li *nezrozenost* s otcovstvím, co potom označuje?

Podle Eunomia není tento termín specifickou vlastností první osoby trojičního Boha, ale spíše všemi lidmi poznatelnou a obecně přijímanou „definicí“ božství. Pokud bychom měli vyjádřit, co pro lidi znamená slovo Bůh, museli bychom říci: to je ten, který je *nezrozený*. Tak je zřejmě možno chápat, proč se Eunomios vedle *učení otců* odkazuje na *přirozené pojetí* (φυσικὴ φύσις).⁵² Následuje v tom (jak nás upozorňuje Mühlenberg) řeckou filosofickou tradici: pro ni je otázka Boží *nezrozenosti* zcela klíčová, v jejím rámci skutečně platí, že Bůh je právě *nezrozeností*, neboť je definován a chápán jako první příčina.⁵³ S touto představou *nezrozenosti* jsou také úzce spojeny další Boží atributy: Bůh existoval vždy a není na ničem závislý, neboť nemá žádnou příčinu své existence. Je jediným počátkem všeho, nic neexistovalo před ním ani spolu s ním; naopak, všechno pochází od něj. Je věčný, v žádném ohledu nepodléhá zániku, je tedy dokonale jednoduchý. Svou základní podstatu – *nezrozenost* – nemůže nikomu předat, neboť všechno ostatní už ve své existenci závisí na něm. Je naprosto transcendentní a nemůže být s ničím srovnán.

Bůh ze své svobodné vůle plodí a tvoří Syna. Eunomios nijak nerozlišuje mezi zrozením a stvořením Syna: upozorňuje, že obě tato slova musíme chápat jiným způsobem, než jak je chápeme v lidském světě. Slova stvoření – užitého o Synu ovšem velmi odlišným způsobem než o ostatních tvorech – se podle něj nemusíme bát.

⁵¹ Viz *Liber apologeticus* 24, Eunomios, *The Extant Works*, s. 66: τὸς μὲν υἱὸς προσηγορίας τὸν οὐσίαν δηλοῦσης, τὸς δὲ πατρὸς τὸ γεννησαντος φύσει.

⁵² *Liber apologeticus* 7, Eunomios, *The Extant Works*, s. 40. Viz též UTHEMANN, Karl-Heinz. *Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt*. *Studia Patristica*, 24, 1993, s. 337: *Mit dem Wort γέννητος habe der Christ, sagt Eunomios, sowohl aus seiner ureigenen christlichen Überlieferung, als auch aus allgemein menschlicher, seit urher bestehender Tradition, gewissermaßen aus einem Urwissen eine Kenntnis des Wesens Gottes empfangen, ‘gelernt’ (bei Eunomios φύσις genannt): Wenn Gott wirklich Gott ist, dann ist er ‘der Ungewordene’, d. h. absolut Transzendente.*

⁵³ Viz MÜHLENBERG, E. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, s. 96: *Wenn man sich klarmacht, daß alle Theologen der damaligen Zeit mehr oder minder in der mächtigen Tradition der griechischen Philosophie stehen, so kann man das hieraus entstandene Problem verstehen. Denn die trinitarische Unterscheidung zwischen ‘ungezeugt’ und ‘gezeugt’ verwickelte sich dann gleichzeitig in die Frage nach dem Grundbegriff der griechischen Gotteslehre. Das Wesen Gottes kann gemäß der Lehre von der Archē nur ‘ungeworden’ sein. [...] In dem Begriff der Ungezeugtheit ist eingeschlossen, was der Grieche unter Gott als der alleinigen φύσις versteht.*

Eunomios se při jeho užívání odkazuje také na Písmo.⁵⁴ Syn tedy není ani stejné *podstaty* jako Otec, ani mu není podobný (protože Otec nemůže být s ničím srovnáván, ani k ničemu připodobněn). Otec je Synu nadřazen a Syn je na něm závislý co do své existence i co do vůle.⁵⁵ Syn je ovšem také – odvozeným způsobem – Bůh, moudrý, nesmrtelný a dobrý.

Syn tvoří na příkaz Otce všechno ostatní, co je. Proto se dozvídáme, že skrze něho je všechno stvořeno. Proto je také Bohem pro všechno, co existuje skrze něj.⁵⁶ Syn je jedinečný prostředník Otcových záměrů.

Prvním stvořením Syna je Duch svatý, který je třetí co do úrovně i přirozenosti. Postrádá božství i moc tvořit, ale má moc posvěcovat a vyučovat.⁵⁷

Taková je tedy Eunomiova teologie v jeho první *Obraně*. K její obhajobě předložil také základy svého pojetí řeči. Po Basileiově kritice svou pozici jasněji vysvětlil a snad i v některých ohledech radikalizoval. V *Obraně Obrany* pak přichází na scénu také otázka původu slov.

1.3 *Obrana Obrany (podle Contra Eunomium)*

Jak už bylo řečeno, Eunomiovo druhé, z hlediska pojetí řeči zřejmě nejdůležitější dílo, se jako celek nezachovalo. Na jeho obsah můžeme tedy usuzovat pouze na základě citací a parafrází Řehořových. Z těch je zřejmé, že Eunomios zde svou tezi o úzké souvislosti jmen s *podstatami* věcí zakládá na určitém výkladu o původu jmen a o způsobu, jakými se dostala k lidem.

Eunomios je totiž přesvědčen o tom, že jména dal věcem Bůh sám. Svědčí o tom podle něj i vyprávění z počátku knihy Genesis, podle něhož Bůh tvořil slovem. Jména všech věcí pocházejí tedy od něho a jsou starší než sami lidé, protože vznikla spolu s věcmi, které označují.⁵⁸ Popírat tuto Boží vládu nad jmény by znamenalo popírat samu jeho stvořitelenskou moc: *Bud' totiž není záhodno připisovat Bohu ani vznik věcí, nebo –*

⁵⁴ Viz *Liber apologeticus* 12, *Eunomius, The Extant Works*, s. 46–48, kde se odvolává na Př 8,22 (přičemž slova o moudrosti vztahuje v duchu 1 K 1,24 na Krista). Toto místo z knihy Přísloví bylo nejdůležitějším ariánským biblickým argumentem pro stvořenost Syna. K posouzení tohoto argumentu viz POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako na nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP, 2007, 274n. Eunomios cituje také Ko 1,15 (viz *Liber apologeticus* 24, *Eunomius, The Extant Works*, s. 64).

⁵⁵ Viz *Liber apologeticus* 21, *Eunomius, The Extant Works*, s. 60–62.

⁵⁶ Viz *Liber apologeticus* 15, *Eunomius, The Extant Works*, s. 52.

⁵⁷ Viz *Liber apologeticus* 25, *Eunomius, The Extant Works*, s. 66–68.

⁵⁸ Viz CE II, 198 / GNO I, 282, 31 – 283, 2: βλάστην καὶ βοτάνην καὶ χόρτον καὶ σπέρμα καὶ ξύλον καὶ τὰ τοιαῦτα κατωνόμασε πρὸ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς ἢ θεῶς ἢ τῶ παράγειν εἰς κτίσιν τῶ γεγονότα διὰ προστάγματος.

*pokud to činíme – mu nesmíme upírat ani dávání jmen.*⁵⁹ Stvoření světa a jeho pojmenování jsou tedy pro Eunomia dvěma částmi jediného vznešeného Božího díla: *nejen velikost tvůrce je patrná z jeho děl, ale také Boží moudrost se ukazuje ve jménech, neboť Bůh každé vzniklé věci přizpůsobil její vlastní a náležitě pojmenování.*⁶⁰

Tato náležitá pojmenování předal potom Bůh lidem, aby díky nim mohli poznávat svět, ve kterém žijí. Není úplně jasné, jak si Eunomios toto předávání představoval. Řehoř mu podsouvá dosti naivní pojetí, když se mu vysmívá, že podle něj *se Bůh jako nějaký vychovatel či učitel abecedy posadil s prvními lidmi a dával jim lekci o slovesech a jménech.*⁶¹ O něco takového ale ariánskému biskupovi zřejmě nešlo. Jak vysvětluje Lenka Karfíková, Eunomios měl spíše na mysli jakousi obecnou schopnost poznat strukturu věcí, aktivizovanou snad samotným Stvořitelem v prvních lidech, kteří potom tato správná jména předávali svým potomkům.⁶²

Důležitější než způsob, jakým toto Boží vyučování probíhalo, jsou jeho dopady na epistemologickou hodnotu lidských slov: tato slova, která se nám dochovala až do dnešních dnů, totiž věrně vyjadřují *podstaty* věcí. Garantem pravdivosti naší řeči, a tím i našeho poznání skutečnosti, je sám Bůh, původce jmen.

Naopak kappadockou představu, že by původci jmen byli sami lidé, považuje za zcela nepřijatelnou. A to zejména v případě jmen, která se vypovídají o Bohu. Znamenalo by to totiž tvrdit, že pojmenovávané věci, např. Boží důstojnost, jsou mladší, než lidé. My ale víme, že *Boží důstojnost je starší než pojmotvorba.*⁶³ Z toho už podle Eunomia vyplývá, že pojmenování důstojnosti nepochází od lidí, ale od Boha, *vždyť jméno je totéž, co důstojnost.*⁶⁴

⁵⁹ ἢ μηδὲ τῶν γένεσιν τῶν ὄντων τὸ θεὸς συγχωρεῖν ἢ δόντας ταύτην μὴ παραινεῖσθαι τῶν τῶν ὀνομάτων θέσιν. CE II, 411 / GNO I, 346, 13–15. Překlad KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 124.

⁶⁰ μὴ μόνον τοῦ ποιήμασιν ἔμφαινεσθαι τῶν τοῦ δημιουργοῦ μεγαλοπρέπειαν, ἄλλὰ καὶ τοῦ νόμασι διαδείκνυσθαι τῶν τοῦ θεοῦ σοφίαν ὀκείως καὶ προσφυῶς ἑκάστῳ τῶν γενομένων τῶς προσηγορίας ἁρμόσαντος CE II, 403 / GNO I, 344, 8–13. Překlad KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 122.

⁶¹ τῶν θεῶν τοῦ πρωτοπλάστοις καθάπερ τινὲ παιδαγωγῶν ἢ γραμματιστῶν παρακαθήμενον ἡμάτων τε καὶ ὀνομάτων ἔφηγεσθαι διδασκαλίαν· CE II, 397 / GNO I, 342, 19–21. Překlad KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 121.

⁶² Viz KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 91–92.

⁶³ πρεσβυτέραν λέγει τοῦ θεοῦ τῶν ἰξίαν τῶς τοῦ μετέρου καθηγητοῦ ἰπινοίας. CE II, 544 / GNO I, 385, 11–13. Překlad KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 31.

⁶⁴ τὸ ὄνομα ἢ ἰξία ἢ στίβ. CE II, 545 / GNO I, 385, 19. Překlad KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 131.

1.4 Proč hájit božská jména

V následujících kapitolách se budeme věnovat velmi odlišnému pojetí řeči, jak jej v rámci polemiky předložil Řehoř z Nyssy. Ten ovšem považuje nejen Eunomiovu teologii, ale i jeho představy o původu a poznávací hodnotě jmen za zcela scestné. Než se přesuneme k tomuto odmítnutí, bylo by snad vhodné se krátce zastavit nad tím, proč by Eunomiovy názory na povahu řeči mohly mít svou přesvědčivost a zajímavost i mimo rámec sporu o *nezrozenost*.

Eunomios nebyl jistě první, kdo si povšiml, jak pozoruhodné je, že dokážeme mluvit, a jak je nadto veškeré naše myšlení a teoretické rozvažování o světě na řeči závislé. Proto je pro něj nepřijatelná představa, že by něco tak klíčového záviselo na lidském úsudku. Lidé se přece ve svých poznacích velmi často mýlí. Pokud by už samotná řeč, tento naprostý základ a podmínka našeho myšlení, byla závislá na velice nejisté činnosti lidského rozumu, neznamenalo by to nepřijatelnou pochybnost o veškerém našem poznání? Snaha vyhnout se tomuto nebezpečí by mohla být jedním z důvodů, proč trvat na eunomiánských představách o řeči.

Pro sledovanou polemiku je navíc důležité, že se celá odehrává v rámci křesťanského náboženství. Vždyť vlastním jádrem sporu jsou jména Boží. Křesťanství se zakládá na Božím Zjevení, na faktu, že se Bůh sám z vlastní vůle dal člověku poznat. Protože toto Zjevení, jak je známe, není představitelné bez lidské řeči, je touha zajistit této řeči dostatečně významný statut pochopitelná.

Vždyť jsou-li lidská slova médiiem Zjevení, a tím i spásy, nemusejí být sama božské povahy, aby bylo možno se na ně spolehnout? Neznamenala by jakákoli nejistota týkající se výpovědní hodnoty řeči také nejistotu ohledně celého Zjevení? A nepoznáváme-li svého Boha pravdivě, jaký smysl má potom naše víra? Tyto otázky možná již překračují rámec, v němž o celém problému přemýšlel Eunomios (o přesné podobě tohoto rámce ostatně, jak jsem výše vysvětlovala, tolik nevíme), ale právě na nich se ukazuje, jak je celá debata významná a proč je i eunomiánská pozice hodna pozornosti.

Moderní komentátoři mají leckdy za to, že spor mezi Eunomiem a Řehořem je čímisi, co se v dějinách v různých modifikacích stále vrací. Někteří z nich nešetří navíc silně hodnotícími slovy na adresu některé ze stran sporu. Jako jeden příklad za všechny

může sloužit kniha Massimiliana Zupiho *Incanto e incantesimo del dire*.⁶⁵ Autor vidí velkou podobnost mezi postojem Eunomia z Kyziku, Platónova Kratyly (postavy stejnojmenného dialogu) a raného Wittgensteina (z období Traktátu). Přes odlišný kulturní kontext nachází u všech tří autorů velmi přesné analogie, které jsou podle něj projevem archetypálního instinktu člověka, jeho touhy po jednoznačném jazyce, po vyčerpávajícím uchopení reality, pravé podstaty věcí. Zupi mluví v této souvislosti dokonce o prvotním hříchu: ten spočívá v touze být jako Bůh, překonat limity vlastní stvořenosti.⁶⁶ I takto příkrého hodnocení se tedy Eunomios v moderní době dočkal.

1.5 Závěr první kapitoly

Platnost Eunomiovy argumentace proti božství Syna, přestože se průběžně odvolává také na Písmo svaté, není omezena pouze na křesťanské prostředí. Jejím základem je totiž určité poznání božství, poznání, které by mělo být obecně lidské. Takto chápanému Bohu odporuje ovšem sdílení své *podstaty* někomu, kdo od něj pochází.

Učení o božském původu slov, jak ho Eunomios předložil v *Obraně Obrany*, může být potom chápáno jako snaha obhájit lidskou schopnost poznat *podstatu* čehokoli, tedy nakonec i *podstatu* Boží. Můžeme se ovšem ptát, jak dalece je oprávněné připisovat Eunomiovi názor, že naše slova jsou zjevenými *podstatami* věcí. Kdyby to mělo znamenat, že daný zvuk vyjadřuje *podstatu* nezávisle na nás a na tom, jestli mu správně rozumíme, pak bychom museli přiznat, že Eunomios nic takového netvrdí. Je ale přesvědčen, že jména vystihují *podstaty* věcí a jsou něčím, z čeho se můžeme a máme o věcech dozvídat. V tomto smyslu nás také upozorňuje Theo Kobusch, že pro ariánského biskupa jméno není výtvorem myšlení: *Eunomios velmi často zdůrazňuje, že jména věcí předcházejí lidskému myšlení a nelze je považovat až za jeho důsledek*.⁶⁷ Narážky na božské vyučování a následné předávání jmen, které Řehoř tak výsměšně

⁶⁵ ZUPI, Massimiliano. *Incanto e incantesimo del dire. Logica e/o mistica nella filosofia del linguaggio di Platone (Cratilo e Sofista) e Gregorio di Nissa (Contro Eunomio)*. Řím: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2007.

⁶⁶ *Conoscere la verità, afferrare le cose nella loro identità, è istinto archetipo dell'uomo, attiene alla natura umana: è istanza meta-fisica, in quanto risponde all'esigenza di porsi al di sopra del mondo per dominarlo, per comprenderlo; è istinto (peccato) originale dell'uomo, in quanto tale insopprimibile: il desiderio di diventare come Dio, di superare cioè il proprio limite trascendentale (creaturale)*. Tamtéž, s. 287.

⁶⁷ Viz KOBUSCH, Theo. *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*. Leiden: Brill, 1987, s. 52: *Eunomios betont sehr oft, daß die Namen der Dinge dem menschlichen Denken vorgegeben und nicht erst als das Werk dieses Denkens anzusehen sind [...]*.

kritizuje, dávají pak smysl právě jako Eunomiova snaha garantovat obecnou platnost našeho vystižení *podstat*.

V rámci takového rozvrhu je řeč o Bohu jakousi vědeckou disciplínou, která může deduktivním způsobem (jak to vidíme u vyvozování ze slova *jednorozený*) zkoumat a popisovat božskou přirozenost. Vazba získané pravdy na vlastní proces lidského poznávání, v němž byla tato pravda získána, není přitom považována za nijak důležitou, neboť tyto výsledky (Boží jména) činí pravdivými právě jejich totožnost s původní (nečasovou) skutečností.

Aby mohla celá tato úvaha platit, musí Eunomios pochopitelně odmítnout, že by jméno *nezrozený* bylo toliko výtvořem lidské *pojmotvorby* (□πίνοια). Skutečná Boží jména nemohou být podle Eunomia lidskými *pojmy*, závislými ve své poznávací hodnotě na nejistých schopnostech člověka, ale musejí to být Stvořitelem ustanovená a lidmi toliko tradovaná jména, slova, za jejichž pravdivost ručí Bůh sám.

2 Lidská slova

2.1 Jména jsou lidskými pojmy

Podle Řehoře z Nyssy (který v tom přebírá a rozvíjí názor svého bratra Basileia) nejsou jména dávaná Bohu, včetně jména *nezrozený*, ničím jiným než lidskými *pojmy*. Tím Řehoř spojuje dvě oblasti, jež byly v pojetí Eunomiově naprosto nesrovnatelné: jména popisující samo božství na jedné straně a pomíjivou lidskou činnost na straně druhé. Řehoř ale žádný rozpor mezi těmito dvěma oblastmi nevidí. Je to jednak proto, že jména pro něj nejsou zdaleka tak závažná jako pro Eunomia. Z druhé strany se Řehoř zastává lidské *pojmotvorby*, kterou vůbec nepovažuje za něco zcela nespolehlivého a v důsledku toho zanedbatelného. Jména jsou skutečně tvořena lidmi, a proto nemohou odhalit Boží přirozenost. Právě proto mohou ale také sdělovat různé pravdivé (byť dílčí) poznatky.

Tímto způsobem se Řehoř staví nejen proti Eunomiovým ariánským závěrům, ale také proti celé jeho teologické metodě. Nezdá se přitom, že by zpochybnění metody bylo pouhým prostředkem, jak vyvrátit jeho argumenty. Spíše se ukazuje, že Řehořovo chápání řeči je pevně zakotveno v rámci jeho vlastní teologie a že v ní hraje nemalou roli.¹

2.2 Povaha jmen

2.2.1 Tělesnost řeči

Aby objasnil absurdnost Eunomiových postojů, vyzdvihuje Řehoř ve svém výkladu slov jejich zvukovou stránku a říká: *každé slovo, tedy alespoň skutečné slovo, je jakýsi zvuk označující pohyby myšlení*.² Velmi detailně také popisuje, co všechno je potřeba k tomu, aby byl takový zvuk vydán: jak musejí pracovat hlasové orgány, co přesně se v nich děje s proudem vzduchu, jak se do toho zapojují rty a zuby atd.³ Tímto barvitým líčením dává najevo, že slova jsou ryze tělesnou záležitostí a nelze je připisovat vyšším bytostem, jako jsou andělé. A už vůbec ne samotnému Bohu.

¹ To je vidět například i na tom, že tři Řehořovy knihy *Proti Eunomiovi*, které jsou celé zaměřené na polemiku s tímto ariánským biskupem a v nichž spor o povahu řeči hraje významnou roli, jsou mnohými považovány za Řehořovo *obsahově nejzávažnější dílo*. Viz např. KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy*, s. 169.

² Πᾶς λόγος ἔστι γὰρ κίνησις λόγου σημαντικῆς ἐστὶν κατὰ νομοὶα κινήματων φωνῆ. CE II, 572.

³ Viz např. podrobný popis fungování řečových orgánů v CE II, 200–202 / GNO I, 283, 11–20.

Vždyť netělesné bytosti řeč ani nepotřebují. Oni si totiž mohou *pohyby své mysli* sdělovat přímo, nezprostředkovaně. To jenom my lidé, právě proto, že jsme tělesní, musíme, chceme-li jeden druhému dát vědět, co si myslíme, užívat jmen jako prostředníků.⁴

Domnívat se, že by se Bůh neobešel bez takovýchto jmen, je absurdní a rouhavé. Eunomios dokládá svou tezi o božském původu jmen slovy z Geneze, že Bůh stvořil svět slovem.⁵ Řehoř to ale považuje za obrazné vyjádření, které nemáme chápat v tom smyslu, že by Bůh při tvoření světa skutečně mluvil. Písmo přece často vyjadřuje duchovní věci tělesnými obrazy.⁶ Mojžíš chtěl těmito slovy jenom ukázat, že Bůh svou mocí stvořil svět, ale nechtěl tím říci, že by u toho skutečně mluvil. Řehoř udává příklady dalších biblických antropomorfismů, které přece také nemůžeme brát doslova:⁷ jsou to pouhé obrazy a příměry, užívané v Písmu proto, abychom to my lidé pochopili.

Kdyby Bůh skutečně mluvil, musel by vydávat určité zvuky. K tomu by ovšem potřeboval mít řečové orgány. Orgány jsou ale součástí stavby těla, Bůh by tedy musel mít určité prostorově ohraničené tělo. Tělesnost však nutně implikuje složení, a tedy možnost být rozložen, zaniknout.⁸ Až do takových konců Řehoř celou úvahu dovede: kdyby Bůh mohl mluvit, musel by být pomíjivý.

2.2.2 Paměť

Kromě mezilidské komunikace uvádí Řehoř ještě další důvod, proč potřebujeme řeč. Protože totiž nemůžeme mít všechny věci stále *na očích*, tedy nemůžeme v jednom

⁴ Viz CE II, 1, 237,1-4: ὁ πῶς γὰρ τῶς οὐλοῦ καὶ νοερῶς φύσεως ἢ κατὰ τὴν νοῦν ἐνέργεια λόγος ὁστὶν οὐδὲν τῶ ὀλικῶ τῶν ὀργάνων ὀπηρεσίῳ συγχρόμενος. καὶ γὰρ ὁ πῶς τῶς ὀνθρωπίνης φύσεως οὐδὲν ὀν ὀδέησεν ὀμῶν τῶς τῶν ὀημάτων καὶ ὀνομάτων χρήσεως, εἰ δυνατὸν ὀν γυμνῶ προδεικνύειν ὀλλήλοις τῶ τῶς διανοίας κινήματα· νυνὸ δὲ τῶν ὀγγενομένων ὀμῶν νοημάτων διὰ τῶ τῶ σαρκίνῶ περιβολῶ τῶν φύσιν ὀμῶν περιείργεσθαι φανερωθῆναι μῶ δυναμένων, ὀναγκαίως καθάπερ σημεῖα τοῶς πράγμασι τῶς ποιῶς τῶν ὀνομάτων θέσεις ὀπιβάλλοντες διὰ ὀκείνων τῶς τοῶ νοῦ κινήσεις ὀλλήλοις δημοσιεύομεν. Překlad KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 119–120: *U duchovních bytostí prostých látky je intelektuální aktivita řeči (logos), která neužívá tělesné pomoci orgánů. Vždyť ani my lidé bychom nepotřebovali slovesa a jména, kdybychom si mohli ukazovat pohyby své mysli přímo. Kvůli obestření naší přirozenosti tělesným obalem se však myšlenky, které nás napadají, nemohou takto zjevit, a proto musíme věcem přiřazovat jména jako jakési znaky a jejich pomocí si pohyby své mysli sdělovat.*

⁵ Viz CE II, 96nn. / GNO I, 283 a CE II, 262–263 / GNO I, 302, 28 – 303, 10.

⁶ Viz CE II, 222 / GNO I, 290, 4–7: πολλὰκις ὀ γραφῶ πρῶς ὀναργῶ κατανόησιν τοῶ δηλουμένου πράγματος σωματικώτερον διασκευάζει τῶν τῶν νοητῶν θεωρίαν.

⁷ Viz CE II, 233n. / GNO I, 293n.

⁸ Viz CE II, 202n., zejména 203–204 / GNO I, 284, 11–17: ὀ γὰρ ποιῶ τῶν τῶν φωνῶν ὀκτελούντων μορίων διάπλασις ὀν σχήματι πάντως ὀστί· σχῶμα δὲ σώματος πέρας· πῶν δὲ σῶμα τῶ σύνθετον εἶναι ὀ διαπέφευγεν. ὀπου δὲ θεωρεῖται σύνθεσις, ὀκεῖ καταλαμβάνεται πάντως καὶ ὀ τοῶ συνθέτου διάλυσις· ὀ δὲ διάλυσις ταῦτῶν κατὰ τῶν ὀννοϊάν ὀστι τῶ φθορῶ.

okamžiku vnímat najednou vše, ukládáme si to, s čím jsme se setkali, do paměti. Aby se nám ale všechny naše vzpomínky neslily dohromady, musíme je uchovávat v podobě ohraničených a navzájem odlišených jmen, nebo přesněji řečeno významů jmen.⁹

Bůh se však, jak vysvětluje Řehoř dále, nemusí seznamovat s věcmi takto postupně, a nepotřebuje tedy paměť: pro něj je všechno stále přítomné, na všechny věci hledí a vládne jim, aniž by je musel označovat jmény.¹⁰ Řeč byla vytvořena lidmi a kvůli lidem, což ovšem nijak nesnižuje Boží vládu nad stvořeným světem, neboť ta není vázána na užívání jmen.

2.2.3 Zhodnocení Řehořových námitek

Představené námítky proti Eunomiovi mají ukázat, že slova jsou čímsi ryze lidským, pouhými praktickými nástroji, které nemají ani nic společného s Bohem, ani nejsou v žádném úzkém vztahu k *podstatám* věcí.

Řehoř odsuzuje především snahu povýšit slova v jejich zvukové realizaci na nástroje Boží. Vzhledem k jádru Eunomiova učení o řeči to není (jak jsme viděli) tak docela oprávněná námitka. Řehoř ji ovšem používá především jako argument proti příliš doslovnému chápání zprávy o stvoření z Geneze. Je-li zde napsáno, že Bůh mluvil, je přece zjevné, že to nemůžeme brát doslovně. Je tedy vhodnější chápat tato slova čistě jako metafory Božího tvořitelského působení, než si představovat jakási slova, sice nikoli zvukově realizovaná, ale přesto velmi podobná slovům našim. V tomto kontextu se mi Řehořova námitka zdá rozumná.

Jak jsme viděli v souvislosti s pamětí, mají jména ještě další vlastnosti, které ukazují na jejich ne-božský původ. Každé jméno, každý pojem znamená totiž pro Řehoře určité ohraničení, uchopení („pojmutí“) věci a tím také omezení její plnosti, neboť jméno nikdy nezahrne všechno. Oproti tomu z hlediska Božího jsou věci stále přítomny v celém svém bytí. Chápání jmen vždy jako jistých omezení se pak promítá do dalších Řehořových úvah o tom, co a jak můžeme pojmenovávat na Bohu.

⁹ Viz CE II, 282 / GNO I, 309, 16–21: Διὸ γὰρ τὸ μὴ πάντοτε δυνατὸν εἶναι πάντα ἴσως ὀφθαλμοῦς ἔχειν τὰ πάντα τὰ μὲν τι τῶν ἐκ παρόντων γινώσκουμεν, τὸ δὲ τὸ μνήμη ἴσως ἀπογράφουμεν. ἄλλως δὲ οὐκ ἔστιν ἐσύγχυτον φυλαχθῆναι ἢ μὴν τῶν μνήμην, μὴ τῶν νομάτων σημασίας διαστελλούσης ἐπὶ ἀλλήλων τὰ ἀποκεείμενα τὰ διανοίᾳ πράγματα.

¹⁰ Viz CE II, 282 / GNO I, 309, 21–23: θεὸς δὲ πάντα πάρεστι καὶ οὐδὲν δεῖ μνήμης ἀπὸ πάντων τὸ διορατικὴ δυνάμει περικρατουμένων τε καὶ θεωρουμένων.

2.2.4 Slovo Boží

Dosavadní Řehořovy úvahy o řeči nám možná znějí velmi překvapivě, vzpomeneme-li na janovskou teologii Božího Slova. Kappadočané ovšem Janovu teologii znali a hojně využívali. Ani Řehoř nechce popírat vznešenost a důstojnost Slova Božího, které je přeci samo Bohem.¹¹ Jeho argumentace míří jinudy, když zdůrazňuje, že Boží Slovo je ale něčím docela jiným než všechna jména, o kterých mluví Eunomios, a než celá lidská řeč. Je zcela absurdní a směšné srovnávat toto tak velké a vznešené Slovo se slovy lidskými a připisovat tak Bohu to, co má svou existenci jenom jako pomíjivý zvuk, co spočívá pouze ve jménech, slovesech a spojovacích výrazech.¹²

2.2.5 Kdo učinil slova

Řehoř důrazně trvá na tom, že tvůrci jednotlivých jmen jsou lidé. Neznamená to ale omezení Boží stvořitelské aktivity? Jestliže Bůh je jediným původcem všeho, je vůbec možné o něčem říkat, že by to nepocházelo od něho? Odpověď na tuto otázku poskytuje Řehoř v následujícím úryvku:

οὐτως οὐ καὶ τὸ νομάζειν τῶν θεῶν τὰ κατὰ τὴν φύσιν
περὶ στίβου μὴ ἀτία κατὰ τὴν κοινὴν λόγον εἰς ἀστὴν
κεκονομημένον τῶν ναφορῶν χειρὶ, ὁ δὲ ξουσία τοῦ τῶν νοηθέντων πάντα
τοῦ σδε ἢ ἢς τέρως κατονομάζειν ἢ τὴ φύσει κεταί.¹³

Původ pojmenování Boha, ať už je on sám ve své přirozenosti čímkoli, se tedy podle obecně uznávaného argumentu připisuje Bohu; výkon této schopnosti, totiž nazývat vše, co nahlížíme, tím nebo jiným jménem, náleží však k (naší) přirozenosti.¹⁴

Bůh je nepochybně původcem, totiž stvořitelem všech věcí. Netrápil se ovšem s tím, aby k nim připojoval ještě nějaké zvuky, ale svěřil tento úkol lidem. Řehoř rozlišuje u schopnosti *pojmenovávat* (νομάζειν) její *příčinu* (ἀτία), která leží

¹¹ Viz CE II, 236n. / GNO I, 295.

¹² Viz CE II, 237 / GNO I, 295, 13–16: τοιούτου τοίνυν ἄντος καὶ τοσούτου τοῦ λόγου τοῦ περὶ τῶν θεῶν νοουμένου οὐτως τῶν ἢ νόμασι καὶ ἢήμασι καὶ συνδέσμοις συναπαρτιζόμενον λόγον ἢς τι μέγα χαρίζεται τῶ θεῶ [...].

¹³ CE II, 396 / GNO I, 342, 7–11.

¹⁴ Překlad KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 121

v Bohu, tvůrci všech věcí: když utvářel lidskou přirozenost, vložil do ní vedle lečcehos dalšího i schopnost pojmenovávat. Něčím docela jiným je ovšem *výkon* (ἔξουσία) této schopnosti, totiž samotné vymyšlení jmen. To už je záležitostí lidí a konkrétní podoba slov závisí tedy na jejich rozhodnutí. S tím se také dobře shoduje skutečnost, že jména se u jednotlivých národů různí.¹⁵

Jako jsme viděli už v případě úvah o paměti, čelí Kappadočané neustále obvinění, že svou teorií řeči popírají Boží prozřetelnost a jeho péči o svět.¹⁶ Řehoř musí tedy opakovaně zdůrazňovat, že ačkoli Bůh nevytváří a neužívá slova, nijak to neomezuje jeho dokonalé poznání a jeho panování, protože to je nezávislé na slovech. Nebo také obráceně: ukazuje, že slova nejsou božská, právě proto, aby vyjasnil, že nijak nezaručují dokonalou znalost věcí, neřku-li panování nad nimi.

Řehoř tedy nakonec nepopírá, že schopnost pojmenovávat je Božím darem. A naopak Eunomios si zase zjevně nepředstavoval Boží předávání jmen lidem nějakým primitivním způsobem. Rozdíl mezi nimi je tedy daleko subtilnější, byť přesto velmi významný. Jak vysvětluje Lenka Karfíková, liší se především v představě o podobě schopnosti pojmenovávat, která je pro oba Božím darem: *Zatímco Eunomios předpokládá, že Bůh sám dal věcem jména, která vyslovují jejich podstatu, a člověku daroval schopnost tato jména odečítat podle jakýchsi zárodků ve vlastní duši, chápe Řehoř dar řeči jako formální vložku tvořit a užívat jména podle vlastního uvážení a užitku.*¹⁷

2.2.6 Meze lidského vědění

Co tedy mohou tato lidmi vytvářená slova vlastně vyjádřit? Jak už jsme viděli (v podkapitole 2.2.1), jsou slova podle Řehoře způsobem, jak sdělit myšlenky. Proto je výpovědní hodnota jmen odvozená od toho, jak dokážeme svým myšlením uchopovat různé skutečnosti, jména jsou tedy závislá na naší schopnosti poznání – v řeči nemůže být nic, co by člověk předtím nepoznal.

Řehoř je přitom velice skeptický ohledně naší schopnosti poznávat, co věci skutečně jsou. Jak se s věcmi kolem sebe setkáváme, činíme nějakou zkušenost s tím, jak na nás působí. Tato působení – projevy věcí, jejich pohyby – skutečně poznáváme, a tím se také o věcech něco dozvídáme. Ale proniknout až k jejich samotnému jádru, až

¹⁵ Viz CE II, 246nn / GNO I, 298n.

¹⁶ Viz např. CE II, 289 / GNO I, 311, 24nn.

¹⁷ Viz KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 105.

k tomu, co věci skutečně jsou (ať už to nazveme *podstatou* nebo *přirozeností*)?¹⁸ Nic takového ve skutečnosti nedokážeme. Nepoznáváme tedy *podstaty* stvořených věcí, o to méně pak *podstatu* Boží.

My totiž nakonec nepoznáváme ani sami sebe.¹⁹ Ani Písmo nám v tom nijak nepomůže. Vždyť ačkoli jeho autoři mluví o různých stvořených věcech, nevysvětlují nám, co přesně jsou.²⁰ Nakonec je tedy možné říct, že my lidé neznáme ani sebe, ani nic jiného.²¹

Tato slova znějí velmi skepticky, ba beznadějně. Řehořovi ale nejde o to, že bychom neměli vůbec žádné pravdivé poznání – ať už o sobě samých, nebo o věcech kolem sebe. Neznáme ale jejich *podstatu*. Ačkoli o nich leccos víme na základě toho, jak jsme se s nimi už setkali, nedokážeme poznat jejich *bytí*,²² nedokážeme o nich vědět *vše*. I stvořené věci nám nakonec unikají, jsou něčím víc, než tím, co dokážeme svým rozumem uchopit.

Řehoř vyčítá eunomiánům jejich přesvědčení, že znají Boží přirozenost. Podle něj tím říkají, že o Bohu plně vědí, kým je. Do kontrastu k tomu předkládá řadu otázek, týkajících se člověka (např. jednoduchost nebo složenost lidské duše, spojení duše a těla apod.),²³ které my lidé nedokážeme vyřešit. Vždyť člověk nezná ani sám sebe, jak by si potom mohl myslet, že zná *podstatu* Boží?²⁴

2.3 Význam *pojmotvorby*

Vzdor tomu, co bylo právě řečeno, bychom se neměli domnívat, že si Řehoř lidské *pojmotvorby* vůbec neváží. On ji naopak obhajuje proti eunomiánskému zlehčování. Cituje slova ariánského biskupa, podle nichž to, co je řečeno podle lidské *pojmotvorby*, mohou být buď pouhé zvuky, které nemají vůbec žádný význam, nebo jsou to jména věcí, které ve skutečnosti neexistují. Sem patří smyšlené bytosti, vzniklé

¹⁸ Řehoř užívá výrazy „podstata“, „přirozenost“ a „bytí“ víceméně synonymně, když jimi označuje to, co je věc sama o sobě, co ji činí tím, čím je.

¹⁹ Viz CE II, 107n / GNO I, 258, 1nn.

²⁰ Viz CE II, 103 / GNO I, 256, 25–28: καὶ γὰρ καὶ τὰ ἄλλα πάντα οὐ μὲν γέγονε διηγήσαντο, οὐρανὸν γὰρ θάλασσαν χρόνους ἀπὸ νῆας καὶ τὸν οὐρανὸν τοῦτοις κτίσιν, οὐ τὸ δὲ τούτων ἕκαστον καὶ ἄνω καὶ ἄθεν πεσιώπησαν. Překlad KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 146: *Také u všech ostatních věcí, nebe, země, moře, časů, věků i stvoření, které je v nich obsaženo, dovedli [proroci a patriarchové] vysvětlit, že vznikly, pomlčeli však o tom, co, jak a odkud je jedna každá z nich.*

²¹ Viz CE II, 106 / GNO I, 257, 28 – 258, 1: ἄθεν οὐ γνοίμεν πάντων διάγομεν πρὸς τὸν αὐτοῦ οὐ γνοῦντες οὐκ ἄνθρωποι, οὐ περὶ δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα.

²² „Bytím“ zde není míněn fakt, že věci jsou, ale právě to, co je činí tím, čím jsou.

²³ Viz CE II, 106–116 / GNO I, 257, 26 – 260, 6.

²⁴ Viz CE II, 117 / GNO I, 260, 6–7: οὐδὲ αὐτὸν γνοῦν πρὸς οὐ τι τὸν ἄπρ αὐτὸν ἄπυγνοίη;

zvětšováním, zmenšováním nebo kombinací různých částí těl bytostí skutečných.²⁵ Pokud bychom si pod těmito Eunomiovými slovy představili nějaké příklady z češtiny, mohli bychom do první skupiny zařadit slova jako „šišlimišli“, do druhé skupiny potom slova „obr“, „skřítek“, „kentaur“ apod.

2.3.1 Eunomios a pojmotvorba

Tímto výčtem je ale lidská *pojmotvorba* (*epinoia*) zcela diskreditována. Jeden z badatelů (spíše filosoficky zaměřený), Theo Kobusch spatřuje ve sporu o *epinoii* jádro celé eunomiánské polemiky.²⁶ Podle něho se tímto původně stoickým pojmem v řeckém myšlení poprvé objevilo slovo pro specificky lidské, tj. konečné vědomí.²⁷ Kobusch považuje za nesmírný přínos Kappadočanů, že obhájili význam a hodnotu *epinoie* proti jiným křesťanským myslitelům, totiž proti ariánům a Athanasiovi. Eunomios svým výše připomenutým katalogem různých výmyslů, jichž je schopna lidská *epinoia* zlehčil totiž lidské myšlení jako takové.²⁸ Podle T. Kobusche je tedy spor o *epinoii* především sporem o lidskou svobodu.²⁹

Není ovšem docela jasné, zda měl Eunomios opravdu v plánu takto radikálně odsoudit onu lidskou schopnost, kterou označoval pojmem *epinoia*, a v ní dokonce i lidské myšlení a svobodu. Například John Demetracopoulos se Eunomia velmi výrazně zastává. Podle něj není ve skutečnosti žádný velký rozdíl mezi Eunoiovým a Basileiovým pojetím *epinoie*.³⁰ Basileiovu referenci o Eunomiově pojetí *epinoie*, která se nese v podobném duchu jako výše uvedená pasáž z CE II, považuje za falešnou.³¹ To je ale poněkud v rozporu s naším místem z CE II, které působí jako doslovná citace. Víme, že Řehoř Eunomiovy myšlenky často karikuje, aby je mohl snáze odmítnout. Pokud ovšem cituje, činí tak poměrně přesně. Demetracopulovo pojetí souvisí také

²⁵ Viz CE II, 179 / GNO I, 276, 22–29: τὸν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ ἀπὸ τοῦ κατὰ φύσιν λεγομένου φησὶ τὸ μὴν κατὰ τὸν προφορῶν ἔχειν μόνην τὴν ἀπαρξίν ὡς τὸ μηδὲν σημαίνοντα, τὸ δὲ κατὰ φύσιν διάνοιαν· καὶ τούτων τὸ μὴν κατὰ ἀξίωσιν ὡς ἄπὸ τὸν κολοσσιαίων, τὸ δὲ κατὰ μείωσιν ὡς ἄπὸ τὸν πυγμαίων, τὸ δὲ κατὰ πρόσθεσιν ὡς ἄπὸ τὸν πολυκεφάλων ἢ κατὰ σύνθεσιν ὡς ἄπὸ τὸν μιξοθήρων.

²⁶ Viz KOBUSCH, Theo. *Die Epinoia – Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie*. In: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II.*, s. 11.

²⁷ Viz tamtéž, s. 3.

²⁸ Viz KOBUSCH, Theo. *Sein und Sprache*, s. 53.

²⁹ Viz tamtéž: *Es ist kein Zufall, daß zwei Christen dieser Lehre so heftig widersprochen haben. Wenn das Bewußtsein von menschlicher Freiheit durch das Christentum und die Stoa in die Welt gekommen ist, kann es niemanden verwundern, daß Basilius und Gregor v. Nyssa die erste aller Freiheiten, die Spontaneität des Bewußtseins und das geistige Sprechen, theoretisch verteidigen.*

³⁰ Viz DEMETRACOPOULOS, John A. *Glossogony or epistemology?*, s. 391.

³¹ Viz tamtéž, s. 391: *Needless to say, Basil's restriction of Eunomius' φύσιν to imaginary things, such as mythological monsters, or to senseless words, is false.*

s jeho výkladem 8. kapitoly Eunomiovy první *Obrany*, o němž byla řeč v předchozí kapitole.

Tento problém chápu tak, že Eunomios skutečně lidské *epinoii* příliš nedůvěřuje. Tímto slovem označuje nejspíše lidský myšlenkový postup, jednotlivé kroky nějaké úvahy.³² Ty sice nejsou bezcenné, ale samy nemohou dospět k pravdivému poznání. Pouhým myšlením si můžeme právě jenom vymýšlet, zatímco skutečné poznání a porozumění světu kolem nás musí být garantováno božským darem. Jenom díky němu odpovídají naše jména skutečnosti a nejsou *pouhými lidskými pojmy*.

Takový postoj nelze jistě hodnotit jako úplné odmítání lidské svobody. Pravda ovšem je, že Eunomiovi připadá omezenost a nespolehlivost lidského poznání natolik závažná, že považuje za nutné zajistit spolehlivost jmen jiným způsobem. Hledá-li jisté poznání, nemůže se opírat o něco, co by mohlo selhat.

2.3.2 Řehořova obhajoba *pojmotvorby*

Podle tohoto pojetí je lidská *pojmotvorba* pouze jakýmsi bájivým fantazírováním. To Řehoř naprosto odmítá: redukovat *pojmotvorbu* na výmysly znamená dehonestovat jednu z nejvýznamnějších lidských schopností. Sám Řehoř ji naopak považuje za základ veškerého lidského vědění teoretického i praktického,³³ vši vědy a objevů od matematiky³⁴ po vyšívání.³⁵ Proto nepovažuje za nemístné označit *pojmotvorbu* za ten vůbec nejvzácnější dar, který Bůh člověku dal.

2.3.3 Smyšlená jména

Eunomiův popis různých možných výmyslů připomíná však navíc jeden vážný problém, se kterým se každá teorie řeči musí nějak vyrovnat: existenci a užití nepravdivých jmen.³⁶ Pro eunomiány byla situace vcelku jednoduchá: nepravdivé jsou výmysly vzešlé z lidské *pojmotvorby*, zatímco všechna správná a pravdivá jména odvozují svůj původ v posledku od Boží stvořitelské a pojmenovatelské činnosti. Větší

³² Viz také užití tohoto slova v *Liber apologeticus* 18, *Eunomius, The Extant Works*, s. 56.

³³ Viz KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy*, s. 178n.

³⁴ Výpočet různých druhů lidského vědění, za něž vděčíme *pojmotvorbě*, najdeme v CE II, 181 / GNO I, 277, 7nn.

³⁵ K vyšívání, kterému se spolu s tkaním ženy naučily od Boha (jak vypráví Jb 38,36 podle LXX), viz CE II, 184 / GNO I, 278, 9.

³⁶ Pojem nepravdivé jméno není tak docela jednoduchý. Eunomios si zde zřejmě představuje taková slova, jejichž denotáty vůbec neexistují, např. „chiméra“, „kentaur“ apod. Řehořův výklad bychom snad mohli rozšířit i na nepravdivé přířazení jména k nějaké věci. Bylo by možno namítat, že se otázka pravdivosti a nepravdivosti ve vlastním smyslu objevuje až na úrovni predikace.

problém by zde mohl nastat s tím, jak se taková jména od sebe odliší. V Eunomiových očích to ale zřejmě člověk, který má dostatečné znalosti a porozumění jménům, rozlišit dokáže.

Jak si s nepravdivými jmény poradí Řehoř, který zná pouze jeden zdroj slov, totiž *pojmotvorbu*? Podle něj to není žádná námitka, ba naopak, existence takových jmen prý přímo podporuje jeho teorii. Vychází to z jeho výše uvedeného pojetí *pojmotvorby* jako lidské schopnosti, darovaná sice Bohem, ale vykonávané lidmi. Jako taková je tato schopnost podřízena svobodnému lidskému rozhodování a může být použita jak k dobrému, tak i ke zlému. Stejně je tomu i s jinými schopnostmi: například lékař může ulevit nemocnému pomocí léku, ale stejně dobře může, právě proto, že ovládá léčitelské umění, podat takovému člověku jed. Podobně máme díky *pojmotvorbě* nejen pravdivá jména, ale i mnoho slov, která nic skutečného neoznačují.

2.4 Závěr druhé kapitoly

Jak jsme viděli, jsou podle Řehoře všechna naše slova výtvořena naší schopností pojmenovávat, naší *pojmotvorby* (ἰσχυρία). Důvod jejich existence je ryze praktický: pomáhají nám sdělovat si navzájem myšlenky a také si vlastní myšlenky a poznatky uchovávat v paměti. Co se týče jejich schopnosti vypovídat o věcech, které označují, nemohou nikdy překročit meze lidské poznávací schopnosti. Jména sdělují právě jen to, co kdy zjistili lidé, respektive ještě o něco méně, neboť při přeměně myšlenek ve zvuky se vždycky něco ztratí.

Otázka zní, jak je vůbec možno takovými slovy vypovídat o Bohu.

3 Nepojmenovatelnost podstaty poprvé: nutná mnohost jmen

3.1 Proti „definici“ božství

Nyní máme alespoň základní představu o tom, jaký je podle Řehoře statut lidských slov. Dostáváme se tak k hlavní otázce: jakým způsobem a do jaké míry je možno těmito slovy vypovídat o transcendentní skutečnosti? Centrální výpovědi Řehořova učení o jménech dávaných Bohu je, že žádné naše jméno nemůže vyjádřit Boží podstatu.¹ Ta je pro nás nepoznatelná, a proto ji nelze ani pojmenovat, ani myslet. V následujících kapitolách bych chtěla podrobněji probrat, co přesně tím Řehoř vlastně myslí. Domnívám se, že tato jeho výpověď má více (byť vzájemně propojených) významů a na různých místech spisu se jí má vyjádřit pokaždé něco trochu jiného.

V této kapitole se budeme zabývat souvislostí mezi nevypověditelností podstaty a nutnou mnohostí jmen. Prvotní motivací Řehořových úvah je přece vyvrácení Eunomiova argumentu *nezrozenosti* Boží a tedy neúplnosti božství Zrozeného: ariánský biskup považoval slovo *nezrozený* za výlučné vyjádření, jakousi definici toho, čím Bůh je. A argumentoval dále, že jelikož Bůh je jednoduchý (a tato jednoduchost se podle něj vztahuje nejen na Boží bytí, ale i na vypovídání o něm), pak může být *nezrozenost* výpovědí jedině o samotné Boží *podstatě*. Každá další výpověď o Bohu musí být v důsledku toho nějak slučitelná, ba dokonce zahrnutelná do výpovědi o *nezrozenosti*. Snad není příliš neoprávněnou interpretací Eunomiova učení představovat si to jako jakousi matematickou definici: definujeme-li například přímku, máme tím plně určeno, co je tato geometrická entita zač, a každá další výpověď o ní musí být nějak slučitelná s její definicí, ba spíše z ní musí nějakým (byť velmi složitým) způsobem vyplývat. Podobně vyjadřuje podle Eunomia slovo *nezrozený* samu *podstatu* Boží.

Součástí Řehořovy odpovědi je poukaz na pouze lidskou hodnotu a dosah slov. To ale není jediný důvod, proč nemůžeme pochopit Boží podstatu. Ani andělé by to totiž nedokázali. Podle Řehoře se božské bytí zcela vymyká z dosahu tvorů, protože je věčné. Než se budeme moci zabývat odpovědí na Eunomiovo učení, musíme se nejprve věnovat Řehořovu rozlišení mezi časnou, stvořenou skutečností a nestvořeným bytím.

¹ Viz např. CE II, 149 / GNO I, 268, 28.

3.2 Časovost (stvořené a nestvořené bytí)

3.2.1 Bůh je nekonečný

Abychom pochopili Řehořovy úvahy, je třeba vědět, jak vlastně chápe a snaží se popsat onu odlišnost Boží, díky níž se nemůžeme domnívat, že bychom jej mohli skutečně a dokonale poznat. Bůh je neuchopitelný především proto, že je nekonečný.² Nekonečný ve smyslu časovém i prostorovém, přičemž ovšem časový (respektive, jak dále vysvětlím, spíše ne-časový) aspekt jeho nekonečnosti je zdůrazňován a rozebírán daleko více, otázka nekonečné prostorovosti nebo nepodřízenosti prostoru bývá přidána jenom v drobné zmínce.³ Ostatně i pro Eunomia hraje Boží nekonečnost významnou roli, jak je vidět na centrálním sporném bodě, pojmu *nezrozený*. V samé otázce, je-li, nebo není-li Bůh nekonečný, se Řehoř od Eunomia pochopitelně neliší. Velmi se ale liší ve způsobu, jak tuto nekonečnost chápou a co z ní odvozují.

3.2.2 Dvojí způsob bytí

V CE II se Řehoř rozdílem mezi konečnou a nekonečnou existencí výslovně zabývá na dvou místech.⁴ Prvním z nich je pasáž, v níž objasňuje, že *podstata* Boží je neuchopitelná nejen pro nás (jako bytosti tělesné, smyslové, vyjadřující se zvukově realizovanou řečí), ale také pro jakékoli jiné stvořené bytosti, včetně například andělů.⁵ V Řehořově univerzu hrají totiž rozdíly mezi tělem a duchem, rozumem a smysly a všechna další podobná rozčlenění až druhořadou roli. Základní a nejpodstatnější ontologickou diferencí, nejvýznamnější „trhlinou“, která rozděluje všechno, co je, do dvou zcela neslučitelných oblastí, je rozdíl mezi stvořeným a nestvořeným bytím:⁶ *Zed', která odděluje nestvořenou přirozenost od stvořeného bytí, je*

² Boží nekonečnost je tedy důvodem jeho nepoznatelnosti. Tak tomu alespoň rozumím na základě pasáže CE II, 67n. / GNO I, 245n. Robert S. Brightman chápe ale tuto závislost obráceně: *At least from the epistemological point of view, it would appear that St. Gregory is arguing that we discover that God is incomprehensible and that the fact that he is infinite is learned afterwards. Further, from a logical point of view, it would appear that St. Gregory would want to say that the infinity of God is a function of his incomprehensibility, rather than the reverse.* BRIGHTMAN, Robert S. *Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*. The Greek Orthodox Theological Review, 18, 1973, s. 109. Brightman má jistě pravdu v tom, že ani výrok o Boží nekonečnosti se nevymyká těm omezením, která se týkají našich výroků o Bohu obecně.

³ Viz CE II, 70 / GNO I, 246, 16nn.

⁴ Viz BALÁS, David L. *Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium*. In: *Gregor von Nyssa und die philosophie*. Leiden: Brill, 1976, s. 138–142.

⁵ Viz CE II, 67n. / GNO I, 245n.

⁶ Toto téma hraje centrální roli i v ostatních Řehořových spisech. Viz např. komentář k *Oratio catechetica magna: Der erste Hauptgrund für den Fall des Menschen ergibt sich aus der*

*silná a nepřeklenutelná.*⁷ V tomto smyslu jsou tedy i andělé velmi blízko člověku, poměřováno totiž nekonečnou vzdáleností, v níž jsou obě skupiny od Boha. Do jaké míry je pro Řehoře tato hranice významná a všechny ostatní ve srovnání s ní zanedbatelné, můžeme vidět i na tom, že o kousek dál mluví o uzavření stvořené přirozenosti do času a prostoru, čímž klade anděly velmi těsně vedle prostorových jsoucen, aniž by měl potřebu nějak zdůrazňovat, že oni se od ostatních liší svou netělesností. Nejdůležitější totiž je, že andělé jsou stvořené bytosti stejně jako člověk.

Toto rozdělení – díky němuž je hlavní hranice vedena mezi tvory a stvořitelem, nikoli mezi tělesností a myšlením – se u Řehoře objevuje poprvé právě ve spise *Contra Eunomium*. Jak uvádí A. A. Mosshamer, v ranějších dílech kappadockého otce se pojem *diastéma* týkal pouze tělesných bytostí.⁸ Zdá se mi srozumitelné, že právě v diskusi s ariánským biskupem potřeboval Řehoř vysvětlit, že tvorové jsou od svého Stvořitele vzdáleni nejen ve své tělesnosti, ale i ve svém myšlení. K oběmu se přitom váže lidská řeč.

V čem vlastně spočívá a jak se projevuje rozdíl mezi stvořeným a nestvořeným? Proč je právě tento rozdíl tak podstatný? První a nejzákladnější odpověď zní, že rozdíl mezi tvory a Bohem je rozdílem omezené sféry proti sféře neomezené, tvorů podřízených určité rozumné míře proti bytosti naprosto nezměrné, rozdíl spočívající v existenci nebo neexistenci počátku a konce.⁹ To zní jako vcelku intuitivní rozlišení konečného a nekonečného. Pro pochopení dalších Řehořových úvah je ovšem potřeba se na tyto jeho výpovědi podívat podrobněji.

unvermeidbaren, fundamentalen Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf. Die entscheidende ontologische Differenz, das wird in der or[atio] cat[echetica] und im gesamten Werk Gregors immer wieder deutlich, ist nicht die zwischen νοητ[ον] und α[σθητ]ο[ν], zwischen Geistigem und Sinnlichem, sondern die zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem. Diese ontologische Hauptdifferenz ist die Grundlage aller theologischen Aussagen. KEES, Reinhard Jakob. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. Leiden: Brill, 1995.

⁷ πολ[ύ] γ[ὰρ] τ[ὸ] μέσον κα[ὶ] ἀ[νεξίτητον], ἢ πρ[ὸ]ς τ[ὸ]ν κτιστ[ὸν] ο[ὐ]σίαν ἢ ἀκτιστος φύσις διατετείχισται. CE II, 69. Řehoř užívá metaforu zdi, ačkoli my bychom v podobné souvislosti užili spíše obrazu propasti.

⁸ Viz MOSSHAMMER, A. A. *Disclosing but not Disclosed: Gregory of Nyssa as Deconstructionist*. In: *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. DROBNER, H. R., KLOCK, Ch. (ed.). Leiden: Brill, 1990, s. 105: *In his earlier works, διάστημα is a property of bodily nature, while intelligible or intellectual nature is not subject to its limitations. In his more mature thought, the debate with Eunomius marking the turning point, Gregory makes διάστημα the essential distinguishing mark between the uncreated nature and the creation as a whole, the intellectual as well as the sensible.*

⁹ Viz např. CE II, 70 / GNO I, 246–7.

3.2.3 Stvoření a διάστημα

V základu těchto úvah stojí přesvědčení, že božské bytí má existenci samo v sobě, neexistuje tak, že by se podílelo na bytí někoho jiného, ale je samo plně vším, čím je. Proto se také ničím nestává, nepodléhá žádné změně. Oproti tomu cokoli, co není Bohem, existuje jenom díky tomu, že bylo stvořeno, jen díky svému podílu na existenci někoho jiného. Tvor má tak počátek své existence a také její konec. Mezi nimi je určitý interval, rozpětí, v němž se onen tvor pohybuje. Toto rozpětí – *diastéma* (διάστημα), je pro Řehořovo pojetí velmi typické a v jeho spisech se často mluví o rozdělení na diastématické a adiastrématické bytí. Existence v rámci rozpětí je hlavním charakterem tvorů – jde přitom o rozpětí časové, stejně jako prostorové. Stvořená bytost se tedy vždy pohybuje v tomto intervalu od svého počátku ke svému konci.¹⁰ Oproti tomu Bůh nejenže nemá žádný počátek a konec, ale nemá ani tento interval mezi nimi: jeho nekonečnost není nekonečným časem, ale absencí času,¹¹ plnou přítomností, která neexistuje v žádném rozpětí, časovém ani prostorovém.

Takové rozlišení mezi věčným, v sobě samém existujícím Bohem a stvořeným světem by zřejmě přijal i Eunomios. Problém pochopitelně nastává v souvislosti se zasazením druhé a třetí osoby Trojice do tohoto rozvrhu. Synu, který má počátek svého bytí od Otce, nemůže podle Eunomia náležet ona plně věčná a naprosto neodvozená existence Otce, a proto je druhá božská osoba božská pouze v odvozeném smyslu, jakožto střední článek mezi Bohem a tvory. Pro Řehoře je ovšem jakékoli snižování rovnosti božských osob nepřijatelné. Proto musí interpretovat původ Syna v Otci tak, aby z něj nemusel odvodit Synovu příslušnost ke stvořenému, časovému bytí. Za tímto účelem rozlišuje v první knize *Proti Eunomiovi* (CE I, 359–385) zrození (zplození), které se děje zcela mimo čas, a proto nesnižuje věčnost zrozeného, od stvoření, které naopak samo časový interval zakládá.¹²

¹⁰ A také se při tom mění. V jiných spisech (například v *Oratio catechetica magna*) popisuje Řehoř podobné skutečnosti poněkud jinými slovy: stvoření je změna z nebytí do bytí, a proto je každá stvořená bytost touto změnou už provždy určena. Není v plném smyslu bytím, ale stáváním se. K tomu viz např. KEES, Reinhard Jakob. *Die Lehre*, s. 130.

¹¹ D. L. Balás užívá slov *not eternal life but timeless life*. BALÁS, David L. *Eternity and Time*, s. 139.

¹² Podrobně k této otázce viz KARFÍKOVÁ, L. *Otec není „starší“ než Syn. Představa o vzniku času podle Řehoře z Nyssy*, *Contra Eunomium, I, 341–385*. In: Táž. *Studie z patristiky a scholastiky II*, Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 68–91.

3.2.4 Nekonečná jednoduchost

Boží nekonečnost není tedy čímsi na způsob nekonečného časového intervalu, ale spíše existencí mimo jakýkoli čas.¹³ Přitom ale nesmíme zapomenout, že pro Řehoře je právě tato nečasovost dokonalou plností, že není jakýmsi strnutím času, ale něčím, co čas překračuje, a v tomto smyslu je skutečně nekonečností, nevyčerpatelností, naprostou přesazností. Podobně jako Boží jednoduchost (ve smyslu nesloženosti), která rozhodně nemá nic společného s tím, že by Bůh byl nějak jednoduše pochopitelný.

To je třeba mít na paměti, abychom si Boží věčnost nepředstavovali nesprávně. Za nečasové a v tomto smyslu věčné dnes totiž často považujeme inteligibilní předměty, tedy to, co můžeme myslet. Představujeme si, že ačkoli ve světě, jehož se účastníme svou tělesností, se všechno stále mění, náš rozum dokáže uchopovat předměty, které této změně nepodléhají, například geometrické objekty. Takové předměty dokážeme rozumem uchopit dokonce daleko lépe a úplněji, než věci, které se mění. Proto se nám zdá, že předměty neměnné, tedy věčné, jsou nejlépe přístupné myšlení.

Kdybychom z toho chtěli vyvozovat, že nečasového Boha můžeme uchopit jediným aktem svého rozumu, minuli bychom se naprosto s Řehořovým záměrem. On totiž nečasovost, kterou přiznává Bohu, naprosto upírá nám, a to nejen v oblasti života a jednání, ale i v oblasti myšlení: také naše myšlenky, tak jako naše slova, jsou vždycky proměnlivé, jak už to přísluší naší přirozenosti. Nejsme schopni skutečně abstrahovat od času a prostoru – a uchopit zároveň celou nekonečnost Boží. Proto je pro nás Bůh sám (tedy jeho *podstata*) nepoznatelný, nepojmenovatelný a také nemyslitelný.

3.2.5 Jak vypovědět nekonečno

3.2.5.1 Eunomiova námitka proti Basileiovi

Otázkou Boží věčnosti ve vztahu k našim výpovědním schopnostem se Řehoř zabývá na dalším místě, v oddílu CE II, 459. Jde o součást delší argumentace, v níž autor obhajuje svého bratra Basileia proti Eunomiovi. Podle Eunomia vyjadřuje slovo *nezrozený* plně Boží nekonečnost. Basileios oproti tomu prosazuje užití dvou termínů vymezujících Boží věčný život: slovo *nezrozený* (□γέννητος) objasňuje, že jeho bytí

¹³ Jak upozorňuje Anthony Meredith, ačkoli Řehořovo učení o Boží nekonečnosti je v mnoha ohledech originální, zrovna představu o Boží věčnosti ve smyslu nečasovosti můžeme najít jasně uchopenou už v předchozí filosofické a teologické tradici: *The timelessness of God, as distinct from his everlastingness was a truth that had been assumed or proved from Philo onwards.* MEREDITH, Anthony. *The Idea of God*, s. 135.

nemá žádný počátek, zatímco slovo *nezničitelný* (□φθαρτος)¹⁴ vyjadřuje absenci konce. Těchto slov užíváme, když se díváme na všechny věky a poznáváme, že Bůh v nich nikde nemá začátku ani konce. Pro Eunomia ale to, že slova *nezrozený* a *nezničitelný* vyjadřují něco ve vztahu k věkům, k času (neboť to je běžný význam oněch slov, jež užíváme také o Bohu), znamená, že samy popisované skutečnosti – Boží *nezrozenost* a *nezničitelnost* – odvozujeme od času. Proto vyčítá Basileiovi, že podle něj je *nezrozenost* závislá na existenci věků.¹⁵

3.2.5.2 Řehořova odpověď: mluvíme časově

Řehořovou odpovědí je opět učení o dvojím způsobu existence. Proti nestvořené, nečasové, adiastrématické bytosti stojí její tvorové, kteří existují v rozpětí času a prostoru. Pokud se tyto stvořené bytosti (například my lidé) pokoušejí nějakým způsobem popsat věčnost Boží, nemohou to dělat jinak, než s pomocí vlastního pojmového aparátu, vytvořeného na základě vlastní zkušenosti:

□πειδ□ γ□ρ □ □νθρωπίνη ζω□ διαστηματικ□ς κινουμένη □πό τινος □ρχ□ς ε□ς τι τέλος προϊ□σα διέξεισι κα□ μεμέρισται πρ□ς τ□ παρ□χηκός τε κα□ προσδοκώμενον □ τ□δε βίος, □ς τ□ μ□ν □λπίζεσθαι τ□ δ□ μνημονεύεσθαι, τούτου χάριν □ς πρ□ς τ□ν □μετέραν σχέσιν τό τε παρ□χηκ□ς κα□ τ□ προσδοκώμενον τ□ς διαστηματικ□ς παρατάσεως □ννοο□ντες, ο□τως κα□ □π□ τ□ς □περκειμένης φύσεως □κ καταχρήσεως λέγομεν, ο□χ □ς το□ θεο□ δι□ τ□ς □διάς ζω□ς κατόπιν □αυτο□ τι καταλιπόντος διάστημα κα□ πρ□ς τ□ προκείμενον πάλιν □ν τ□ ζ□ν διοδεύοντος, □λλ□ □ς τ□ς □μετέρας κατανοήσεως □ς πρ□ς τ□ν □διαν □μ□ν φύσιν περινοούσης τ□ πράγματα κα□ τ□ □ΐδιον □ν τ□ παρ□χηκότητι κα□ μέλλοντι διαμετρούσης, □ταν μήτε τ□ κατόπιν περικόπτ□ προϊ□σαν ε□ς τ□ □πειρον το□ □ορίστου τ□ν □ννοϊαν, μήτε τ□ □μπροσθεν σύστασίν τινα κα□ □ρον τ□ς □πείρου ζω□ς □παγγέλληται.¹⁶

¹⁴ Toto slovo bychom také mohli přeložit jako „nesmrtelný“. □φθαρτος je odvozeno od φθορά – zánik, zničení, smrt.

¹⁵ Viz CE II, 455 / GNO I, 359, 19–20: παρ□ τ□ν α□ώνων προξενε□ Βασίλειος κατ□ πάντων τ□ν γεννητ□ν τ□ θε□ τ□ πρεσβε□α. Viz také *Liber Apologeticus* 10, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 44.

¹⁶ CE II, 459 / GNO I, 360, 17 – 361, 3.

Lidský život se totiž pohybuje v určitém intervalu (διαστηματικῶς) a ubíhá postupně od nějakého začátku k nějakému konci a naše zdejší pobývání se člení na to, co už minulo, a to, co teprve přijde, jak je toto očekáváno a tamto vzpomínáno. Z tohoto důvodu, jako ve své situaci nazíráme minulost a budoucnost časového rozpětí (διαστηματικῶς παρατάσεως), mluvíme stejně tak – jaksi nenáležitě – také o transcendentní přirozenosti, nikoli proto, že by Bůh ve svém vlastním životě zanechal za sebou nějaký interval a pokračoval dál k tomu, co ho v žití očekává, ale proto, že naše myšlení promýšlí věci jakoby ve vztahu k naší přirozenosti a měří věčnost za pomoci minulosti a budoucnosti, přičemž [myslíme-li věčnost] minulost nezastaví myšlení jdoucí do bezmezné nekonečnosti, ani budoucnost nikdy nepřislíbí nějakou hranici či omezení nekonečného života.

My lidé žijeme v čase, to znamená, že máme nějaký začátek a konec a pohybuje se mezi nimi – existujeme vždy *diastématicky*, v rámci určitého rozpětí. Tak je tomu, jak víme, se všemi stvořenými bytostmi. Protože takto žijeme a jediné s časovým bytím máme nějakou zkušenost, není divu, že také naše řeč a naše myšlení mají *diastématický* charakter, že jinak ani myslet neumíme. My ovšem víme, že Bůh není konečný jako my. Chceme-li ho ale nějak popsat, nedokážeme to stejně udělat jinak, než na základě slov převzatých z vlastní zkušenosti: představíme si jakoby minulost a budoucnost Boží. O minulosti potom řekneme, že jde do nekonečna, tedy že nemá žádný počátek. Tomu odpovídá slovo *nezrozený*. Když si naopak představíme Boží budoucnost, můžeme o ní nanejvýš říci, že ať v ní svým myšlením jdeme jakkoli daleko, nikdy nedojdeme na konec. Bůh má tedy také nekonečnou budoucnost, což vyjadřujeme slovem *nezničitelný*.

Řehoř nás ovšem zároveň upozorňuje na to, že obě tato jména jsou ve skutečnosti neadekvátní, protože Bůh nejenže nemá žádný počátek ani konec, ale nemá ani žádné směřování odněkud někam, nemá žádnou minulost a budoucnost, jež by mohly být nekonečné.

Už zde je možné si všimnout, že podle Řehoře je sice náš zvyk popisovat Boží věčnost jako plynutí času, které nemá začátek ani konec, nepatřičný (přímo zde užívá výrazu *κατὰχρησιν*), ale přesto není hoden odsouzení. Autor by jistě mohl říci, že mluvit o Bohu jako o *nezrozeném* a *nezničitelném* je zcela nevhodné, protože to

implikuje představu ubíhání času, a vyvodit z toho nutnost najít nějaké jiné, přiměřenější označení Boží věčnosti. Řehoř ale nic takového nedělá. Právě naopak: obhájí Basileem užívanou dvojici slov a vysvětluje, proč by nestačilo mít jenom jedno z nich.

3.2.5.3 Podobnost a rozdíl obou autorů

Můžeme si všimnout, že Eunomios uvažuje do jistého bodu podobně jako Řehoř, když upozorňuje na nadbytečnost dvou termínů popisujících Boží věčnost, která přece neznamená nějaký specifický způsob existence v čase – jednak v minulosti, jednak v budoucnosti – ale jediný způsob Božího bytí, který předchází čas a je na něm nezávislý.

V tom mu, zdá se mi, dává náš kappadocký otec za pravdu. Boží věčnost opravdu neexistuje až díky času, jako nekonečná minulost a budoucnost – ona vlastně vůbec neexistuje v čase. Oba autoři se ale rozcházejí v tom, že Řehoř odmítá jméno *nezrozený* považovat za adekvátní vyjádření Boží věčnosti. (Za neadekvátní by pochopitelně považoval každé slovo, včetně slova věčnost, kterým si nyní pomáháme.) Toto slovo není nějakým výsostným termínem, který by nám umožnil popsat něco, co překračuje hranice naší stvořenosti. I slovo *nezrozený* je ve svém významu časové: je totiž založeno na představě minulosti, která je bez počátku. Proto musí být doplněno ještě slovem *nezničitelný*, které doplňuje náš pojem o Bohu za pomoci představy budoucnosti. Pro Řehoře je totiž přirozené, že člověk popisuje Boha po způsobu své vlastní existence. Jak jinak by to také dělal? Je ale potřeba být si této nedostatečnosti našich jmen dobře vědom.

3.3 Diastématická řeč

Z Řehořova spisu je zjevné, že v řeči se projevuje jednak tělesnost člověka, jednak jeho stvořenost, *diastématicnost*. V předchozí kapitole (2.2.1) jsme viděli argumenty ve prospěch tělesnosti lidských slov. Obtížněji uchopitelná, ale z hlediska Řehořovy teologie zřejmě významnější je však druhá charakteristika řeči, která nevyplývá z tělesnosti, nýbrž z časovosti. Tato charakteristika má také daleko větší rozsah: týká se i myšlení, a to nejenom lidského, ale myšlení všech stvořených bytostí.

Pro nás je ale především důležité, že se týká lidských slov. Problém je v tom, že není tak docela jasné, co to vlastně znamená. Samo *diastéma* není u Řehoře tak docela jednoznačným termínem. A pokud bychom i pochopili, co přináší *diastématicnost* lidem

a dalším tvorům, stále nevíme, jak si ji promítnout do řeči. Co znamená, že jména jsou časová?

Různí interpreti se s tímto problémem pokusili vypořádat a nabízejí určitý jednotící způsob, jak *diastéma* vysvětlit, jakéhosi společného jmenovatele, na kterého lze všechny Řehořovy úvahy převést. Podíváme se nyní na dvě taková řešení, z nichž každé se zaměřuje na něco trochu jiného.

3.3.1 Řeč je difference (Mosshammer)

Alden Mosshammer ve svém výše citovaném článku s provokativním názvem *Disclosing but not Disclosed: Gregory of Nyssa as Deconstructionist* zdůrazňuje momenty oddělení (*separation*) a rozdílnosti (*difference*), které jsou podle něj pro Řehořovo chápání řeči klíčové. To mu také umožňuje vést paralelu mezi myšlením kappadockého otce a moderních literárních teoretiků.¹⁷ Důvodem existence řeči jsou právě rozdíly, a to na mnoha úrovních: mezi duší a tělem jediného člověka, mezi lidmi (kteří si tak své myšlenky nemohou sdělovat jinak než řečí), mezi vnímáním a myšlením.¹⁸ Právě strukturu takových rozdílů označuje podle Mosshammera Řehořovo slovo *diastéma*. Navíc, jak už jsme viděli výše, tento pojem byl v průběhu Řehořova myšlenkového vývoje rozšířen z prostorového rozpětí také na interval časový, čímž se *diastematicčnost* začala týkat nejen lidí, ale i netělesných, čistě rozumových bytostí.¹⁹

Hlavní problematičnost řeči (alespoň podle Mosshammerovy interpretace) tkví ovšem v tom, že ačkoli jejím úkolem je existující rozdíly překonávat, není toho zároveň schopna, protože sama podléhá rozdělení, je stejné povahy jako to, o čem vypovídá: je také *diastematická*.²⁰ Podle autora článku tak řeč nemůže překlenout rozdílnosti, které jsou vlastní všemu stvořenému, ale přesto může o tvorech v jistém smyslu adekvátně vypovídat: jsouc sama založena na rozdílnosti, může rozdílnost dobře popisovat.²¹

¹⁷ Viz MOSSHAMMER, A. A. *Disclosing but not Disclosed*, s. 104: *This notion of separation and difference is at the heart both of Gregory's understanding of language and of modern linguistic and literary theory.*

¹⁸ Tamtéž, s. 104–105.

¹⁹ Viz tamtéž, s. 106: *Although the intellectual nature may not be bound by the limitations of spatial extension, it is subject of temporal extension.*

²⁰ Viz tamtéž s. 105–106: *But language can never accomplish its task of eliminating separation, because language itself belongs to the bodily διάστημα and depends for its efficacy on interval and separation.*

²¹ Viz tamtéž, s. 107: *Because of interval, language cannot coincide with reality; but because language expresses difference, it can at least be meaningful in describing difference. Since difference is the distinguishing characteristic of the created order, language shares the structure of the creation as a whole.*

Daleko víc ovšem selhává, má-li vypovídat o přirozenosti, která je jiné než *diastématické* povahy, tedy o přirozenosti nestvořené, božské. V božském bytí neexistuje žádná odlišnost, žádný interval, jen dokonalá jednota, a řeč tak ve své snaze o vypovězení božství zcela selhává.

Nebudu nyní pokračovat v reprodukci Mosshammerových velmi komplexních, podnětných, ovšem nikoli neproblematických pokusů vyložit Řehořovu filosofii. Chtěla bych ale zdůraznit některé důležité momenty jeho interpretace. Velmi zřetelně nás upozornil na to, že *diastématická* povaha řeči (ať už to znamená cokoli) vyplývá nejen z lidské tělesnosti, ale také z jeho stvořenosti, a proto není v lidských silách ji žádným způsobem překročit. Dále, jakkoli jména nejsou bezproblémovým nástrojem ani při popisu stvořených skutečností, obtíže, s nimiž se potýkají při pojmenování Boha, mají daleko závažnější a principiálnější ráz. Mosshammer správně ukazuje, že zachycovat řeči božskou skutečnost vždycky znamená vkládat do času a prostoru něco, co je dokonale jednoduché. Jiná otázka ovšem je, je-li jeho pojem *diference* adekvátní pro vyjádření diastématickosti řeči, a není-li příliš poplatný snaze přiblížit Řehoře strukturalismu.²²

3.3.2 Řeč a mezery (Douglass)

O jednotný výklad Řehořova pojetí řeči se pokouší také Scot Douglass. Pro něj ovšem klíčovým slovem není *diference*, ale *mezera*, *trhlina* (*gap*). Toto anglické slovo, které figuruje i v názvu celé Douglassovy knihy, je kromě jiného také první z možností, které autor navrhuje jako překlad slova *diastéma*.²³ V souvislosti se slovem Bůh, které užíváme jako jméno transcendentní skutečnosti (což činíme podle Řehoře také na základě Božího působení, nikoli jeho podstaty) přichází v Douglassových očích do hry dokonce pět takových *mezer* (*gaps*) nebo vzdáleností (*distanciations*): (1) mezi *podstatou* a *působením*, (2) mezi slovem a *působením* (mezi nimi prostředkuje epinoetická reflexe nad působením), dále (3) *mezera* způsobená obrazností (neboť naše reflexe nad božským působením se vždy obrací k věcem tohoto světa, které máme

²² To je obzvlášť nápadné na s. 106, kde Mosshammer (za použití velmi neobvyklé a silné interpretace jednoho místa z CE II) výslovně tvrdí, že Řehoř, právě tak jako o mnoho století později Ferdinand de Saussure, si myslel, že jazyk je *diference*.

²³ Viz DOUGLASS, Scot. *Theology of the Gap*, s. 6.

k dispozici²⁴), (4) časová *mezera* mezi událostí a jejím slovním popisem a konečně (5) *vzdálenost* Boží, která vyžaduje, abychom se k němu obraceli vírou.²⁵

Pokusím se nyní tyto různé *mezery* neboli *vzdálenosti* krátce okomentovat. Důležitému rozdílu mezi Boží *podstatou* a jeho *působením* (1) se budeme ještě věnovat. Zde postačí říci, že podle Řehoře je božská *podstata* nedosažitelná a pojmenováváme-li nějak nestvořenou bytost, činíme tak jen na základě jejího *působení* v našem světě. Jen to je nám totiž přístupné. Poznáme-li ho, můžeme se mu potom pokusit přiřadit nějaké slovní označení (2) – to děláme díky své schopnosti *pojmotvorby* (jeden z významů slova *epinoia*). Podle Douglasse tak zřejmě nemůžeme činit jinak, než pomocí nějakých obrazů, figur převzatých z našeho světa (3). Tato interpretace Řehořovy představy o tvoření slov je ovšem založena na pravděpodobně zavádějícím překladu jednoho krátkého úseku řeckého textu (zde se Douglass např. zcela rozchází s anglickým překladem Stuarta G. Halla, uvedeným ve sborníku *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II.*).

Další *mezera*, o níž byla řeč (4) je dána prostým faktem, že mezi naším poznáním nějakého Božího *působení* a jeho pojmenováním uplyne určitá doba. Nejsm si vědoma toho, že by Řehoř zrovna tento časový interval nějak zdůrazňoval, obecně ale hraje čas v jeho pojetí řeči velkou roli. Pokud jde o vztah našeho myšlení a jmen, kterými toto myšlení zachycujeme, je si Řehoř vědom toho, že jméno nikdy nevyjádří vše, což ovšem s časovou následností souvisí přinejlepším velmi volně.

Konečně poslední *mezera* (5) vzniká mezi naší přítomností (jakožto mluvících subjektů) a vzdáleností Boha, jehož pojmenováváme, oslovujeme a vzýváme. K božství, které je nepřítomné a pro nás vždy neznámé, se musíme obracet svou vírou. Vztah řeči a víry hraje u Řehoře také velkou roli a bude o něm ještě řeč.

Vidíme tedy, že Scot Douglass zde nastiňuje řadu velmi důležitých aspektů Řehořova učení. Je-li přiměřené a vhodné je takto položit vedle sebe a označit je všechny bez rozlišení jedním slovem *mezera*, to je ovšem jiná otázka.²⁶

²⁴ Doslova: *máme jako příruční*.

²⁵ Viz DOUGLASS, Scot. *Theology of the Gap*, s. 70: *In calling upon θεός as θεός, at least five diastemic gaps are implied: (1) the distanciation between operation and essence, (2) the distanciation between word and operation mediated by an epinoetic reflection upon operation, (3) the distanciation due to the figurative nature of this reflection's turn to comprehensible diastemic things ready-to-hand (οὐκ ὄν καὶ ἀτὰρ τοῦτο τὸ κτὸ πρόχειρον λεγόμενον), (4) the inherent temporal distanciation in describing an operation after the fact, and (5) the distanciation of the presence of God that requires faith as a foundation for calling upon Him.*

²⁶ Už vůbec bychom ve všech případech nemohli užít řehořovského termínu *diastéma*. *Diastéma* se totiž týká pouze stvořené přirozenosti a v Bohu vůbec není. Nezdá se mi ani vhodné mluvit o

3.3.3 Řeč mnohosti

Viděli jsme dva pokusy o bližší vysvětlení termínu *diastéma*, zejména vzhledem k řeči. Vedle těchto řešení bychom také neměli zapomínat na to, že lidská řeč, výtvar stvořených bytostí, je vždycky nutně určitou mnohostí, a to i tehdy, když se vztahuje na nekonečnou jednoduhost Boží. To se ostatně objevuje i ve výše referovaných interpretacích.

Mosshammer zdůrazňuje mnohost navzájem se lišících prvků – vždyť rozdílnost (diference) je možná pouze mezi více prvky. Mnohost v jazyce, projevující se na několika úrovních (mnohost vzájemně odlišných hlásek, slov, způsobů vyjádření, interpretací jednoho vyjádření atd.) zrcadlí mnohost ve světě obecně. Mluvit o dokonale jednoduchém Bohu prostřednictvím mnoha jmen je neadekvátní. Jinou možnost ale lidská řeč neposkytuje.

Jestliže Mosshammer zdůrazňoval diferenci, pro Douglass je podstatná mezera mezi jednotlivými členy. S touto mezerou je potřeba počítat a na jejím základě vypovídat o Bohu. Taková mezera je ovšem opět možná jedině mezi mnohými prvky, které jsou od sebe odděleny. Douglass jde ještě o krok dál, protože činí božství samotné jakoby jedním z těchto prvků, když klade mezi ně a ostatní jsoucna *mezeru* stejným způsobem, jakým se tato *mezera* objevuje mezi stvořenými jsoucnými samými. Tato interpretace se mi nezdá šťastná. Raději bych se zatím přidržela toho, že *diastéma* je bytostná charakteristika stvořené skutečnosti, zatímco Bůh je zásadním a neporovnatelným způsobem jiný, a tak se mnohost, diference, přítomnost mezer atd. vypovídají pouze o tvorstvu, nikoli o tvorstvu ve srovnání se Stvořitelem.

3.4 Nepojmenovatelnost podstaty

Co tedy znamená, že Boží *podstatu* není možné pojmenovat? Eunomios jí dává jméno *nezrozený* a Řehoř mu to vyčítá. Nedává jí ale sám také nějaká jména? Říká přece o Bohu, že je *jednoduchý*. Podobně o něm říká, že je *věčný* a *mimo čas*. To jsou

diastématu mezi námi a Bohem, leda snad v nějakém pozměněném smyslu, jak to navrhuje T. P. Vergheze: Διάστημα here [v CE II, 69] cannot be understood as a spatial gap between the Creator and the Creation, for that would mean that the διάστημα is the limit of the Creator as well. It is a unilateral gap – from the side of the creation. VERGHESE, T. Paul. ΔΙΑΣΤΗΜΑ and ΔΙΑΣΤΑΣΙΣ in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem. In: DÖRRIE, H. – ALTENBURGER, M. – SCHRAMM, U. Gregor von Nyssa und die philosophie. Leiden: Brill, 1976, s. 253.

dostatečně silné výpovědi, které se přece týkají toho, co Bůh skutečně je. Nebo ne? A v jakém smyslu?

3.4.1 Více jmen – více hledisek

Pokud je naše řeč časová, pak to především znamená, že nedokážeme vyjádřit všechno najednou. Tak jako se náš život uskutečňuje v postupně se odvíjejících okamžicích, jejichž souhrn (pokud by bylo možno je shrnout, tedy pokud by lidský život byl konečný) by teprve zahrnoval celého člověka, podobně se řeč odvíjí v jednotlivých slovech, z nichž každé skutečně cosi zachycuje, žádné si ale nemůže činit nárok být úplným vyslovením pojmenovávané věci.

Řehoř se tak staví proti Eunomiově představě, že jméno *nezrozený* vyslovuje Boží *podstatu* a že všechna ostatní jména jsou v něm nějak zahrnuta, jsou z něj odvoditelná a v posledku s ním souznačná. Kappadocký otec proti tomu (s pomocí objasnění povahy času) nejprve staví nikoli rovnou neadekvátnost řeči, ale především její nutnou částečnost. I kdyby slova mohla přesně vypovídat o Bohu, přesto to vždy budou pouze dílčí výpovědi, takže nám nemůže stačit slovo jediné:

φεύγοντες δὲ παντὶ τρόπῳ τῶν ἰσότητων τινῶν νοημάτων ἢν ταῖς περὶ θεοῦ δόξαις συνενεχθῆναι πολλαῖς καὶ ποικίλαις ἰσωνυμίαις ἢπῳ αἰτοῦ κεχρήμεθα, κατὰ τῶν τῶν ἰσπνοιῶν διαφορῶν τῶν προσηγορίας ἰσρμόζοντες. ἰσπειδὲ γὰρ ἢν οἰδῶν ἰσνομα περιληπτικῶν τῶν θείας ἰσξερῆται φύσεως κατὰ αἰτοῦ τοῦ ἰσποκειμένου προσφυῶν τεταγμένον, διὰ τοῦτο πολλοῶν ἰσνόμασι, ἰσκάστου κατὰ διαφορῶν ἰσπιβολῶν ἰσδιάζουσάν τινα περὶ αἰτοῦ τῶν ἰσνοιαν ποιουμένου, τῶ θεῶν προσαγορευόμεν, ἰσκ τῶν πολυειδοῶν καὶ ποικίλης κατὰ αἰτοῦ σημασίας ἰσναύσματά τινα πρὸς τῶν κατανόησιν τοῦ ζητουμένου θηρεῦντες.²⁷

Ve snaze se jakýmkoli způsobem vyhnout uvíznutí v nesprávných domněnkách o Bohu užíváme pro něj označení mnohá a rozmanitá a přizpůsobujeme pojmenování různosti pojmů. Jelikož nebylo nalezeno jediné jméno takové, které by vyjádřilo souhrnně božskou přirozenost a

²⁷ CE II, 144–5 / GNO I, 267, 18–28.

bylo adekvátním způsobem přiřazeno k samému pojmenovávanému, z tohoto důvodu nazýváme božství mnoha jmény, jak si o něm každý vytváří nějakou vlastní představu podle rozličných hledisek, a tak ve snaze poznat toho, kterého hledáme, lovíme o něm jakési jiskry z mnohotvarého a rozmanitého významu.

Řehoř nám zde ukazuje, proč vlastně potřebujeme větší množství jmen. Pro nás, kteří o Bohu mluvíme, by bylo samozřejmě jednodušší mít jedno jediné jméno, které by souhrnně vyjádřilo všechno, co charakterizuje božství, které by vystihlo samu Boží přirozenost. Takové jméno ale nemáme. Řehoř přitom neříká, že nebylo nalezeno žádné jméno, které vypovídá o Bohu, ale že nebylo nalezeno jedno jediné, které by samo vypovídalo vše. Proto je o nestvořené bytosti možno mluvit jediné množstvím vzájemně se doplňujících jmen, z nichž každé ji popíše pouze z určitého hlediska. Naše řeč je nutně jakousi pluralitou, jak to odpovídá (jak jsme viděli výše) konstituci našeho světa.

Řehoř zde říká, že si *každý vytváří nějakou vlastní představu*, má tedy zřejmě na mysli mnohost lidí, z nichž každý má s Bohem jinou zkušenost. Podobně bychom mohli myslet i na různé jiné podoby této mnohosti, která je nutným průvodním znakem stvoření, především na velké množství zkušeností v životě jediného člověka.

3.4.2 Hrozba zjednodušení

Boží jména jsou tedy rozmanitá a je jich mnoho. S touto rozmanitostí je třeba pracovat a není vhodné pokoušet se ji nějakým umělým způsobem redukovat. Tehdy by nám totiž hrozilo *uvíznutí v nesprávných domněnkách o Bohu*. Řehoř zde tyto nesprávné domněnky nijak nespecifikuje, není ale zas tak obtížné si domyslet, že Eunomiovy vývody by byly přímo vzorovým příkladem. Povýšení některého dílčího jména na dostatečné, všezahrnující označení Boha je vždycky nebezpečným zúžením a zploštěním toho, co znamená Bůh, neboť jeho přirozenost – ač sama o sobě dokonale jednoduchá – se nám jeví jediné v *mnohotvarém a rozmanitém* setkávání s ní.

3.4.3 Nesourodá jména

V této souvislosti se také můžeme pokusit o určité vysvětlení toho, proč Řehoř odmítá, že bychom mohli vypovídat přímo o Bohu, a přesto o něm sám cosi vypovídá (například, že je *adiastématický*). Pojmenování *podstaty* by totiž znamenalo její

vystižení jediným jménem. To ale právě není možné. Ani v případě *adistematicnosti* Boží se Řehoř nespokojuje s tvrzením, že Bůh je věčný – vždyť o věčnost ve smyslu nekonečného intervalu tu vůbec nejde. Proto musí říct, že je věčný a zároveň jednoduchý, což lze sice nějakým způsobem vysvětlovat a projasňovat, ale nakonec musíme přiznat, že vlastně sloučení těchto dvou pojmů nedokážeme pojmenovat, ba ani myslet. Přitom ani sloučení pojmů věčnost a jednoduchost není vyčerpávajícím vyjádřením toho, kým je Bůh. Známe totiž ještě další Boží jména, která nejsou pouze nějakou podskupinou věčnosti a jednoduchosti, ani je z těchto dvou pojmů nelze odvodit.

V dalších kapitolách bude řeč ještě o jiných důležitých souvislostech teze o nevyslovitelnosti *podstaty*, zdá se mi ale, že toto bychom měli mít stále na mysli: nemůžeme-li pojmenovat božské bytí, neznamena to, že všechna jména jsou stejně bezcenná, ale především, že žádné nedostačuje samo, že se ve svém mluvení o Bohu nikdy nemůžeme zbavit potřeby mnohých, různorodých a na sebe navzájem nepřevoditelných jmen.

4 Nepojmenovatelnost podstaty podruhé: co pojmenováváme

4.1 Negativní teologie jako řešení?

Mluvili jsme o tom, že jména, která dáváme Bohu, musejí být nutně mnohá. Přesto jsme se stále nezbavili otázky, co vlastně pojmenováváme, když o Bohu mluvíme.

Víme, že Bůh je podle Řehoře nepoznatelný, že je naprosto jiný, než my, časoví a proměnliví tvorové. Víme, že slova, která známe, jsou lidská slova, která pochopitelně nemohou zachytit a vyjádřit něco, co existuje naprosto jinak. Toto základní nastavení nás přímo vybízí k tomu, abychom jako možné řešení zvažovali negativní teologii. Mohli bychom uvažovat takto: jsou-li slova, která o Bohu říkají, jaký je, nedostatečná, bylo by přece možné uchýlit se ke slovům, která říkají, jaký není. Naše jména ho nedokážou vystihnout, vždyť mohou mluvit pouze o našem světě. Jestliže se však budeme snažit vymezit božství „z druhé strany“, skrze to, čím není, mohly by naše výpovědi být konečně pravdivé a přiměřené svému tématu.

Od Řehoře bychom tedy očekávali, že bude zastáncem nějaké formy negativní teologie. V tomto smyslu ho ostatně interpretují i mnozí komentátoři. Pokusme se alespoň na některé z těchto interpretací trochu blíže podívat.

4.1.1 R. S. Brightman

Robert Brightman považuje ve svém článku *Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa* negativní teologii za centrální bod Řehořova učení. Upozorňuje nejprve, že Řehoř neodmítá ani pozitivní, katafatickou teologii, té však vymezuje jasné hranice.¹ O Bohu můžeme mluvit pomocí svých pojmů a slov, kterými tyto pojmy vyjadřujeme. Protože ovšem tato slova nemohou vyjádřit podstatu Boží, je jejich role, a s tím role pozitivní teologie, velmi omezená. Proto musí být, alespoň podle Brightmanovy interpretace, katafatický přístup doplněn apofatickým.² Na principiální nepoznatelnost a nepojmenovatelnost Boží *podstaty* reaguje prý Řehoř mimo jiné tím, že přechází od výpovědi o tom, co Bůh je, k tvrzením negativním, že tedy říká, co Bůh není.

¹ Viz BRIGHTMAN, Robert S. *Apophatic Theology*, s. 99.

² Viz tamtéž, s. 100.

4.1.1.1 Apofatický postoj

Užitím negativních jmen se ovšem nevyčerpává celý význam apofatické teologie, jak jí Brightman rozumí. Uvádí totiž výslovně,³ že apofatismus nespočívá v pouhém užití záporů, ale spíše v určitém postoji vůči Bohu. Je totiž především potřeba být si neustále vědom nedostatečnosti našich pojmů a po vyčerpání všech možností rozumu a vědecké spekulace stanout v tichu před tajemstvím Božím.

Co to znamená zacházet se jmény v duchu negativní teologie, ilustruje potom Brightman na příkladu výpovědi o Boží nekonečnosti. Tento pojem je pro Řehoře velmi významný a je úzce svázán s jeho apofatickou teologií.⁴ Přitom ale (jak jsem zmínila už v minulé kapitole) interpretuje Brightman Řehořovy úvahy tak, že právě Boží nepoznatelnost je výchozím bodem veškerých teologických úvah, a teprve v jejím světle vidíme i Boží nekonečnost. Také výpověď o Boží nekonečnosti, *adiastématicnosti*, stejně jako další výpovědi, např. o jeho dokonalé jednoduchosti, jsou podle Brightmana výpověďmi apofatickými. To znamená, že sice můžeme říci, že „v Bohu není žádné diastéma“, „Bůh nemá začátek ani konec“ nebo „Bůh nemá žádné části“, ale nikoli „absence diastématu definuje Boží přirozenost“, „nekonečnost a nezrozenost Boží popisují jeho podstatu“, „jednoduchost je definicí božského bytí“ apod.⁵ Boha je totiž potřeba nikoli definovat, ale velebit a uctívat.

Řehořova negativní teologie není tedy podle Brightmana pouze preferováním jisté formy výpovědi (totiž té záporné), ale především chápání každé výpovědi o Bohu jako popisu, který o něm sice skutečně cosi říká, zároveň ale nikdy neřekne, čím on sám je, nikdy ho – v tomto smyslu *pozitivně* – nepopíše. Proto se autor článku ohrazuje i vůči některým dalším řehořovským badatelům,⁶ kteří chápou pojem Boží nekonečnosti jako *pozitivní* vymezení božství.⁷ Řehoř ovšem Boha nikdy nevynezuje – a to ani nekonečností.

³ Viz tamtéž, s. 101n.

⁴ Viz tamtéž, s. 105.

⁵ Na s. 105–106 uvádí Brightman tyto a několik dalších příkladů, všechny ve formě otázek.

⁶ Konkrétně proti Jamesovi Hennessymu, Bernardu Barmannovi a Ekkehardu Mühlenbergovi. Viz tamtéž, s. 106n.

⁷ Minimálně v případě Mühlenbergově je ovšem situace složitější, neboť on si je dobře vědom zvláštního statutu „pojmu“ nekonečnosti. (Viz MÜHLENBERG, Ekkehard. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, s. 197nn.) I jeho výklad považuje ale Brightman v posledku za nepřijatelný: *But when all points are taken into consideration, Mühlenberg's thesis must be rejected as forcefully as is Hennessy's, for Mühlenberg's seemingly valid statements are finally negated by his attempts to ascribe to St. Gregory words that speak of the nature of the divine essence*. BRIGHTMAN, Robert S. *Apophatic Theology*, s. 110.

Kromě toho smyslem *Contra Eunomium* opravdu není nabídnout nám nějaký nový a konečně správný způsob, jak mluvit o Bohu. Řehoř kritizuje naopak Eunomia za to, že přichází se slovem *nezrozený*, pro něž nelze v Bibli a u otců nalézt dostatečné opodstatnění.⁸ Deklarovaným cílem kappadockého otce je naopak umožnit správné chápání původní křesťanské zvěsti a očistit ji od nánosů pohanské filosofie. Potřebná Boží jména známe přece už od svatopisců. Snažit se vypátrat víc je velmi nemoudré.⁹

Viděli jsme, že pojem negativní teologie má v Brightmanově porozumění Řehořovi (přinejmenším) dvojí význam. Jednak jím označuje preferování záporných výpovědí o Bohu jakožto výpovědí adekvátnějších, než jsou věty kladné. Za druhé je to určitý postoj úcty před Božím tajemstvím, v němž každou výpověď o Bohu, ať už pozitivní, nebo negativní, považujeme za nedostatečnou.

4.1.2 Co o tom soudí Řehoř

4.1.2.1 Užití negativních jmen

Zamysleme se nejprve nad prvním možným významem pojmu negativní teologie (který také doslovněji odpovídá jejímu názvu). Je možné v rámci Řehořova myšlení mluvit o tom, že nám samy negativní výpovědi mohou (díky své formě) pomoci více, než výpovědi pozitivní?

V CE II se o rozdílu mezi pozitivními a negativními výpověďmi výslovně mluví. Svou úvahu uvádí autor (s odvoláním na svého učitele Basileia) připomenutím slabosti a nedostatečnosti našeho poznání Božské přirozenosti. I toto chabé poznání je však pro nás dostatečné.¹⁰ Po tomto ujištění rozebírá Řehoř, jak je možno mluvit o Bohu. Lze to dělat dvojím způsobem: buď o něm můžeme něco tvrdit, nebo můžeme naopak něco v souvislosti s ním popírat. Příkladem prvního způsobu vypovídání je slovo *spravedlivý* (δικαιος), které Bohu přisuzuje spravedlnost (δικαιοσύνη), naopak slovo *nepomíjející* (ἄφθαρτος) mu cosi upírá, totiž zánik (φθορά).¹¹ Potud je tedy zjevné, že Řehoř mluví o

⁸ Řehoř mu přímo vyčítá: οὐδεὶς γὰρ τῶν πρώτων μέχρι τοῦ νῦν ἀνθρώπων προσηγορεύσας τοιοῦτον ἀφθέγηται, *nikdo z dřívějších lidí před tebou tento výraz nevyslovil*. CE II, 549 / GNO I, 387, 2–3, překlad KARFÍKOVÁ, L. *Jména a věci*, s. 132.

⁹ Viz CE II, 97n. / GNO I, 255n.

¹⁰ Viz CE II, 130 / GNO I, 263, 21–26: Ὅσοι ἐρηται παρὰ μὲν (οὐκ εἰσὶν οὐκ εἰσὶν οὐκ εἰσὶν) διδασκάλου τῶν λόγων ἵτι τῆς θείας φύσεως μυστήριον μὲν καὶ βραχυτάτην ἔχομεν διὰ τῶν λογισμῶν τῶν ἀντίληψιν, ἀποχρησάντων δὲ μὲν τῆς βραχύτητι τῆς δυνάμεως μὲν διὰ τῶν ὀνομάτων τῶν περὶ ἀτῶν λεγομένων ἐσβεβῆσεν τῶν γινώσκοντων ἁρτιζόμεθα.

¹¹ Viz CE II, 131 / GNO I, 263, 26 – 264, 2: τούτων δὲ φαμεν τῶν ὀνομάτων οὐκ εἰσὶν πάντων εἶναι τῶν σημασίαν, ἀλλὰ τῶν μὲν τῶν προσόντων τῶν θεῶν, τῶν δὲ τῶν ἀποπεφυκότων ἔχει τῶν ἀφασιν, οὐκ εἰσὶν δίκαιον ἀτῶν καὶ ἀφθαρτον λέγομεν, τῶν μὲν δίκαια τῶν προσεῖναι δικαιοσύνην, τῶν δὲ ἀφάρτων τῶν μὲν προσεῖναι φθορῶν ἀνδεικνύμενοι.

negativních jménech (jinde jich dokonce vyjmenovává daleko více).¹² Tím ovšem ještě neříká nic tak objektivního či originálního.

4.1.2.2 Zaměňování jmen

Důležité totiž je, jak chápe vztah pozitivních a negativních jmen. Podle něj je totiž možné pozitivní jméno libovolně zaměnit za (jemu opačné) negativní a naopak.¹³ Vyjdeme-li z výše zmíněných příkladů, pak místo abychom řekli, že Bůh *je spravedlivý*, můžeme říci, že *není nespravedlivý* (□δικον μ□ ε□ναι). Podobně namísto toho, že *je nepomíjející* (čímž mu upíráme zánik), můžeme říci, že *je věčný* (□εί ε□ναι). Stejně tak to můžeme činit i s jinými jmény: použijeme-li slovo s opačným významem, lze změnit výpověď kladnou na zápornou a naopak. Forma jmen se tím sice změní, ale to, co těmito slovy vyjadřujeme, zůstane zachováno.¹⁴ *Pokud jde o význam těchto slov*, říká Řehoř, *není mezi nimi žádný rozdíl, ale prostřednictvím obou je označena jedna skutečnost, ačkoli zdánlivě jedno z nich něco tvrdí, zatímco to druhé to popírá*.¹⁵

Vidíme tedy, že pro Řehoře jsou negativní jména (resp. forma věty, v níž něco popíráme) sice v teologii použitelná, ale jsou plně záměnná se jmény pozitivními (nebo s pozitivní formou věty). Můžeme se sice trochu pozastavit nad jím užitými příklady, zejména tam, kde dochází ke dvojímu záporu (jako ve větě *Bůh není nespravedlivý*), ale je zcela zřejmé, co se snaží ukázat: negativní jména nejsou žádnou privilegovanou formou vyprávění, nepřinášejí oproti jménům pozitivním žádnou výhodu.¹⁶ I pro ně tedy platí, že mohou sice zachycovat jednotlivé poznatky o Bohu, ale samu jeho přirozenost vyjádřit nedokážou.

Nesmíme totiž zapomenout, že všechny tyto úvahy jsou motivovány polemikou s Eunomiem a snahou vyvrátit názor, že by slovo *nezrozený* mělo přímý vztah k Boží přirozenosti. Protože Eunomios obhajoval své závěry mimo jiné poukazem na speciální status negativních jmen, Řehoř naopak naprosto odmítá, že by tato jména byla cennější

¹² Viz CE II, 142 / GNO I, 266n.

¹³ Viz CE II, 132n. / GNO I, 264.

¹⁴ Viz CE II, 133 / GNO I, 264, 14–18: δύναται γ□ρ □καστον α□τ□ν □λλως κα□ □λλως μεταληφθ□ν κα□ τ□ προσ□ν κα□ τ□ μ□ προσ□ν □π□ τ□ς θείας □νδείξασθαι φύσεως, □στε το□ σχήματος τ□ν □νομάτων □παλλασσομένου τ□ν ε□σεβ□ περ□ τ□ □ποκείμενον διάνοιαν μένειν □κίνητον.

¹⁵ ο□δεμίαν γ□ρ □ν τούτοις κατ□ τ□ σημαίνόμενον διαφορ□ν □ννοούμεν, □λλ□ □ν δι□ □κατέρων τ□ν λόγων □ποσημαίνομεν, κ□ν τ□ μ□ν θέσιν τ□ δ□ □ναίρεσίν τινος □χειν δοκ□. CE II, 134 / GNO I, 264, 21–23. Podobnou úvahu najdeme v CE II, 595 / GNO I, 400, 14–21.

¹⁶ K Řehořovým názorům na apofatickou teologii viz též KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy*, s. 186.

než jména pozitivní. Negativní jména přece říkají, co Bůh není, a o jeho přirozenosti neříkají nic.¹⁷ Kromě toho lze například skutečnost, že Bůh je *nezrozený*, stejně dobře vyjádřit i různými jinými způsoby, třeba i pozitivně.¹⁸ Na tom se ukazuje, jak málo znamená konkrétní forma pojmenování. Spíše záleží na myšlence, která má být jménem vyjádřena.

4.1.2.3 Není negace jako negace

Zde je třeba si uvědomit ještě jednu věc. Mluví-li Řehoř o negativních jménech Božích, má na mysli popírání takových vlastností, které bychom Bohu, jak ho poznáváme, určitě nechtěli přisoudit. Domníváme se pochopitelně, že Bůh není nespravedlivý nebo že nepodléhá zániku.

V negativní teologii, jak ji známe dnes, se ale Bohu upírají i ty vlastnosti, které bychom mu jinak (a často zároveň) chtěli přiřknout. Upíráme mu je proto, abychom tím dali najevo, že Bůh není nositelem těchto vlastností ve stejném smyslu, jako mohou být nositeli těchto vlastností různí tvorové. Tak například *o Bohu říkáme, že není moudrý, neboť v něm není ona moudrost, kterou známe a jmenujeme*.¹⁹

O takovýchto negativních výpovědích ale Řehoř v CE II vůbec nemluví: jeho pozornost je zaměřena výhradně na to, jak upírat Bohu věci nenáležitě a nedůstojné. Taková jména lze potom při troše snahy převést do pozitivní formy.

4.1.2.4 Stálé vědomí Boží nepoznatelnosti

Vraťme se ale k tomu, je-li oprávněné považovat Řehoře z Nyssy za negativního teologa. Viděli jsme, že Řehoř odmítá považovat negativní jména za nějakou privilegovanou formu vypovídání o Bohu. Jinak by totiž hrozilo, že od nich budeme očekávat zvlášť závažnou výpověď o božství a budeme si tedy myslet, že díky nim poznáváme samu Boží podstatu, o níž ve skutečnosti nic nevíme. Přílišná úcta

¹⁷ Viz CE II, 582 / GNO I, 396, 10–13: τί γὰρ οὐκ ἔστι τὸ θεῖον τὸ ἐν νομάτων τούτων σημασίας προδεικνυούσης, τί ἐστὶν κενὸν κατὰ τὴν φύσιν ἢ ταῦτα οὐκ ἐστὶν ἐν δήλῳ μένει.

¹⁸ Řehoř uvádí v CE II, 137 / GNO I, 265, 16–19 hned celou řadu možností: ἐπεὶ γὰρ ἄρχον ἀτὸν καὶ ἀπτιον τοῦ παντός ἐναι λέγοις ἐπεὶ ἄρχον ἀτὸν νομάζοις ἐπεὶ γεννήτως ἐναι ἐπεὶ ἐξ ἰδίου φεστάναι ἐπεὶ τοῦ παντός ἀπτιον ἐπεὶ ἐξ οὐδενός ἀπίου μόνον.

¹⁹ PEROUTKA, David. *Negativní teologie*. Teologické texty 5, 2005, s. 210. Důvodem takovýchto výpovědí je Boží transcendence vůči světu, viz POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha: Krystal OP, 2005, s. 111: *[M]usíme konstatovat, že Bůh není spravedlivý v tom smyslu jako lidé a jejich zákony. Dostáváme se na výrokovou rovinu kroku popření, kterým činíme zadosť Boží transcendenci vůči světu, čímž se vyznačuje „negativní – apofatická teologie“.*

k určitému druhu jmen (např. negativních) by mohla snížit naše vědomí, že každé jméno je bezvýznamné vůči Boží nesmírnosti.

Důraz na Boží nepoznatelnost vyzdvihuje také Brightman. Domnívá se ale, že Řehoř doporučuje – jako nejlepší cestu k uvědomování si Boží neuchopitelnosti – užívání negativních jmen. Má to svou logiku. Zdá se totiž, že tato jména nám už svou formou neustále připomínají, že o tom, o kterém takto vypovídáme, více nevíme, než víme. Přesto i ona mohou začít být postupně chápána nesprávně a považována za jakousi „definici“ božství, jak to vidíme v Eunomiově zacházení se slovem *nezrozený*. V obavě z tohoto nepochopení Řehoř negativní slova nijak neprosazuje, ale naopak ukazuje, že ani ona o Boží *podstatě* nic říci nemohou.

Domnívám se tedy, že s Brightmanovou tezí, podle níž Řehoř upřednostňuje negativní formu jmen, souhlasit nemůžeme. Naopak za velmi důležitý přínos článku považuji objasnění, že každé slovo máme chápat jako „negativní“ (v Brightmanově smyslu), totiž jako slovo, které nám o samotné *podstatě* Boží nic neříká.

Řehoř sám ovšem doporučuje jiné způsoby, jak nezapomínat na omezené možnosti jmen, než negativní teologii: opakovaně zdůrazňuje potřebu mnohosti Božích jmen. Kromě toho objasňuje možnosti našeho vypovídání o Bohu skrze rozlišení *podstaty a působení*.

4.2 Podstata a působení

4.2.1 Spor o stáří jmen

V CE II, 148n. argumentuje Řehoř proti Eunomiovu přesvědčení, že Boží jména jsou starší než lidé. Podle Eunomia musí být totiž tato jména tak stará, jako Bůh sám. Za tím lze snadno vidět ono ztotožňování řeči a bytí, které, jak jsme viděli, je pro ariánského biskupa tak typické: jména chápe jako cosi bytostně svázaného s tím, co označují, tedy v tomto případě s určitými Božími charakteristikami. A protože Boží vlastnosti²⁰ jsou stejně staré, jako Bůh sám, je pro Eunomia nepředstavitelné, že by jejich jména měla být mladší – dokonce mladší než lidé. Dříve než bylo cokoli stvořeno, byl Bůh *nezrozený* – *nezrozenost* je tedy starší než lidé.

Řehoř ale odděluje užití jmen (τὸς τὸν νομάτων θεσεις)²¹ od toho, co je jimi označováno, a mluví-li o jménech, má na mysli právě ono užití, ony lidmi

²⁰ Z nedostatku vhodných synonym užívám občas slovo „vlastnosti“. Nejsou tím ovšem míněny nějaké Boží akcidenty, nějaká složenost v Bohu.

²¹ CE II, 148 / GNO I, 268, 22–23.

vytvořené pojmy. Proto podle něj není vůbec nic špatného na tom, že jména jsou mladší než to, co je pojmenovááno, a to v případě stvořených věcí, stejně jako v případě Božích jmen. To potom dále vysvětluje:

ο γρ μα θες οδς ν φων κα φθόγγ χει τ εναι.
λλ μν θεός στιν καθ αυτόν, τι ποτ κα εναι
πεπίστευται, νομάζεται δ παρ τν πικαλουμένων οκ ατ
στιν (φραστος γρ φύσις το ντος), λλ ξ ν νεργεν τι
περ τν ζω μν πεπίστευται τς πωνυμίας χει, οον κα
ατ τοτο τ κ το προχείρου λεγόμενον θεν γρ ατν
λέγοντες τν φορον κα πόπτην κα διορατικν τν κεκρυμμένων
νοντες πικαλούμεθα.²²

Bůh totiž není slovo, ani jeho bytí nespočívá ve zvuku a hlasu. Bůh je sice sám o sobě takový, jak byl ve víře poznán, ale těmi, kdo ho pojmenovávají, není označováno samo to, co on je (neboť přirozenost toho, který je, je nepopsatelná), ale má jména na základě těch věcí, jež, jak jsme ve víře poznali, působí v našem životě, jak vidíme i v tomto příkladě: Když totiž říkáme „Bůh“, pojmenováváme ho tak, protože myslíme, že je [jakýmsi] pozorovatelem a svědkem, který prohlédne i skryté věci.

Opět zde vidíme zdůraznění rozdílu mezi *slovem* (které je jakoby ztotožněno se svou zvukovou realizací, neboli se *zvukem* a *hlasem*) a samotným *bytím*. Tím není ovšem nikterak zpochybněna pravdivost našeho poznání: v kontextu Řehořova skepticismu zní snad poněkud překvapivě věta, že *Bůh je sám o sobě takový, jak byl ve víře poznán*. Řehoř má stále na mysli nějaké pravdivé a v jistém smyslu vlastně i adekvátní poznání Boha. Limity, o kterých mluví, nejsou způsobeny nějakými lidskými chybami nebo omyly (můžeme si také všimnout, že omezení lidské poznávací schopnosti následkem hříchu zde pro něj není nijak důležitým tématem), nýbrž nutnými mezemi, vyplývajícími prostě z toho, kým lidé jako lidé jsou.

²² CE II, 148–149 / GNO I, 268, 24 – 269, 2.

My lidé, přestože Boha poznáváme pravdivě, nemůžeme svými slovy pojmenovávat samo jeho bytí neboli jeho přirozenost, protože ta se svou bytostnou povahou něčemu takovému naprosto vymyká. Ve skutečnosti označují slova něco jiného: pojmenovávají to, co Bůh působí v našem životě, jak se v něm projevuje. Proto Řehoř říká, že Boží jména pojmenovávají jeho *působení* (ἐνέργεια), nikoli *podstatu* (οὐσία).²³

4.2.2 Příklad: „Bůh“

U mnohých jmen, kterými označujeme transcendentní bytost, je vcelku patrné, že se týkají toho, jak se tato bytost projevuje vůči nám tvorům. Protože je však Řehoř přesvědčen, že nic jiného než *působení* vůbec pojmenovat nemůžeme, chápe všechna Boží jména jako označení jeho projevů. Ukazuje to na nejzákladnějším označení Božím, na samotném slově *Bůh* (θεός). I to se týká Božího chování k nám lidem. Řehoř to tvrdí na základě falešné etymologie, v jeho době široce přijímané, podle níž je θεός odvozeno od slovesa θεῖσθαι („dívat se, pozorovat“).²⁴ Bůh je tedy zván Bohem proto, že pozoruje a prohlíží všechno, co je.²⁵

4.2.3 Příklady z Bible

Argumentace proti Eunomiovi pokračuje dále²⁶ citátem žalmu (103,8 / 104,8 dle LXX), kde se mluví o Božím milosrdenství a slitování. Řehoř se ptá: vypráví zde David o Boží přirozenosti, nebo spíše o jeho působení?²⁷ Ovšemže o jeho působení, vždyť Bůh je nazýván milosrdným proto, že se chová milosrdně, a to ke svým tvorům, lidem, poté, co zhřešili – vždyť právě od té doby potřebují milosrdenství. Boží milosrdné jednání i jeho jméno jsou tedy pozdější než lidé.

Nejenže jsou naše výpovědi o Bohu nutně omezeny přirozenou povahou naší řeči a našeho myšlení, ale navíc se samy nemohou zakládat na ničem jiném, než na naší zkušenosti s Bohem. To je ovšem vždy zkušenost s Božím *působením* v našem světě. Se samou jeho přirozeností zkušenost nemáme. Ovšemže věříme tomu, že Bůh je pravdivý

²³ Viz např. CE II, 586 / GNO I, 19–21: ὅστε καὶ διὰ τούτου μερικὴν τινα τῆς θείας φύσεως ἐνέργειαν διδασχθέντες τῆς οὐσίας ἀποτῆς ἐν περινοίᾳ διὰ τῆς φωνῆς ταύτης οὐκ ἐγενόμεθα· Řehoř mluví o této problematice velice často, opisuje ji však různými způsoby, aniž by vždycky užil zrovna slov *podstata* a *působení*.

²⁴ Viz poznámka k anglickému překladu: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*, s. 91, pozn. 52. Tato etymologie se objevuje už u Eirénaia a Klémenta, viz tamtéž, s. 191, pozn. 221.

²⁵ Viz k tomu také CE II, 585n. / GNO I, 397, 8nn.

²⁶ CE II, 151n. / GNO I, 269, 15nn.

²⁷ Viz CE II, 151 / GNO I, 269, 20: ἐνεργείας ἔχειν τὴν σημασίαν ἐ φύσεως;

a jeho jednání odpovídá tomu, kým je. To by Řehoř jistě nepopíral. Odmítá ale připustit, že bychom mohli svým myšlením udělat ještě další krok, že bychom mohli na základě Božích skutků uchopit, kým on nezávisle na těchto skutečích je.

Můžeme se ale ptát: byl by Bůh *milosrdný* (φιλήμων), i kdyby lidé nezhřešili? Řehoř, který zde chápe slovo *milosrdný* právě jako označení určitého jednání, by zřejmě nesouhlasil. Být milosrdný znamená prokazovat skutky milosrdenství a Bůh pochopitelně neprokazoval skutky milosrdenství, dokud nebylo komu. To by zjevně mělo platit pro každé slovo, které o Bohu užíváme.

Podívejme se, kam až Řehoř ve své argumentaci dochází. Nejprve tvrdil, že jména co do své zvukové podoby jsou teprve lidským výtvozem. V tom by s ním nakonec asi i Eunomios souhlasil. Také on neměl ve svých úvahách zřejmě na mysli přímo konkrétní zvuk, spíše tvrdil, že jméno (respektive význam jména, který známe, pokud tomuto jménu správně rozumíme) přesně odpovídá struktuře skutečnosti a zachycuje její nejvnitřnější povahu. Podle Řehoře ale ani pohyby našeho myšlení, které potom vyjadřujeme jmény, nezachycují podstatu skutečnosti, ale pouze to, jak se tato skutečnost projevuje. V případě Božím potom, jak on působí na nás, své tvory. Toto Boží působení nemůže být sice v rozporu s jeho přirozeností, nějakým způsobem jí odpovídá, ale rozhodně s ní není totožné. Mezi Božím jménem a jím samým je tedy několikanásobná odstupňovanost. Kromě toho ale vlastním předmětem našich pojmenování jsou božská *působení*, která by zřejmě takovýmto způsobem neexistovala, nebýt nás.

4.2.4 Oslava Boží

Jak jsme viděli už v souvislosti s Eunomiovým odporem vůči tomu, že by slovo *nezrozený* bylo lidským pojmem, pro ariánského biskupa hraje velkou roli argument Boží slávy a důstojné Boží oslavy: naše slova jsou poctou vzdávanou Bohu, poctou, která mu odevždy přísluší, poctou starší, než lidé sami. Považovat naše slova za pouhé lidské pojmy by pro Eunomia bylo snižováním Božího majestátu.

Řehoř neupírá Bohu slávu, která je věčná a předchází lidské pokolení. Ta však nemá nic společného s našimi slovy a nijak nepotřebuje naše přičinění. Zde se autor opět odvolává na slova žalmisty, podle nějž Bůh nepotřebuje žádná z našich dober (Ž 16,2; 15,2 dle Septuaginty).²⁸ Nepotřebuje tedy ani, abychom mu vzdávali slávu,

²⁸ Řehoř sám vycházel ze znění Septuaginty, nikoli z hebrejského originálu, jak je zrovna na tomto místě dobře vidět.

vždyť ji má i bez nás. Boží jména zde proto nejsou kvůli Bohu, aby ho velebila, ale kvůli nám, abychom pod jejich vedením porozuměli skrytým věcem.²⁹ Přidat něco k Boží slávě je totiž nad lidské síly. Můžeme se ale o něm něco dozvídat, nakolik na to naše schopnosti stačí. To je také základní účel a smysl lidských slov.

Nejenže Boží sláva je nezávislá na našem úsilí. Na naší neschopnosti poznat Boží přirozenost se navíc velmi dobře ukazuje jak naše vlastní slabost, tak Boží velikost. Nedostatečnost lidských jmen tedy Boží slávě nepřekáží, ale naopak ji podtrhuje.³⁰

4.2.5 Nepojmenovatelnost podstaty – pojmenovatelnost působení

Kappadocké učení, že nepojmenováváme podstatu, nýbrž působení, nezní snad na první poslech nijak tajuplně a na příkladu některých jmen je dobře představitelné. Přesto při delším zamyšlení vyvolává řadu otázek. Proto se chvíli zastavíme nad snahou postihnout, co všechno toto učení v kontextu Řehořova myšlení o řeči znamená a jak lze v jeho světle rozumět možnostem teologie.

4.2.5.1 Pluralita

Pojmenovávat různá Boží působení a nikdy neoznačit samu jeho *podstatu* znamená především užívat o něm mnoha jmen na základě různých zkušeností četných jednotlivců. Protože jsem se tomuto tématu věnovala podrobně již v předchozí kapitole, nechci se jím zde příliš zdržovat. Nebylo by ale rozumné je vůbec nezmínit, protože Řehoř se k němu opakovaně vrací a připomíná je v těsné blízkosti učení o tom, že Boží jména jsou vždy založena na jeho *působení*.³¹ Logická návaznost je přitom zhruba takováto: žádná jména (ani negativní) nemohou vyjádřit samu *podstatu* Boží, neboť ta je nevyslovitelná. Nemůžeme se jí dotknout přímo ani ji označit jediným slovem, popisujeme ji tedy mnoha způsoby a z mnoha úhlů. Co pojmenováváme, není podstata sama, ale různá její *působení*.

²⁹ Viz CE II, 154 / GNO I, 270, 9–13: τὸ δὲ θεῖον καὶ ἀπερχοῦσθαι πάντα νοῦν οὐσίαν τῆς τοιαύτης προσηγορίας ἀπιφημίζομεν, οὐκ ἐκείνην γάλλοντες διὰ τὸ νομάζομεν, ἀλλὰ μὴ αὐτὸς διὰ τὸν λεγομένων ἀδηγοῦντες πρὸς τὸν τὸν κρυπτὸν κατανόησιν.

³⁰ Viz CE II, 587 / GNO I, 397, 23–28: ἡ γὰρ δύναμις τῆς τῶν νεκφωνήτων ἔξαγορεύσεως κατηγοροῦσα τῆς κατὰ τὴν φύσιν ἡμῶν πτωχείας μείζονα τῆς τοῦ θεοῦ δόξης τὸν ἀπόδειξιν ἡχει διδάσκουσα ἡμῶς, καθὼς φησιν ἡ ἀπόστολος, ὅτι μόνον ἡστὸ θεοῦ προσφυῆς ἡνομα τὸ πᾶρ πᾶν ἀτὸν εἶναι πιστεύειν ἡνομα.

³¹ Viz CE II, 144nn. / GNO I, 267n. a CE II, 577 / GNO I, 394, 27 – 395, 3.

4.2.5.2 Co jsou ona působení

Na výkladu slova „Bůh“ je vidět, že Řehoř nepřipouští žádné výjimky: všechna Boží jména popisují pouze různá jeho *působení*. Mělo by se to vztahovat i na pojmy *nezrozený*, *adiastématický*, *jeden*, stejně jako na Boží *nepoznatelnost*, *nekonečnost* nebo samotný fakt, že Bůh je. Nesmíme tedy kategorii *působení* (□véργεια) chápat příliš úzce. Nejde o to, že bychom poznávali něco odlišného od Boha. Spíše se učením o *působení* chce říci, že naše myšlení a řeč nemohou proniknout božství v tom, co ono samo je. Poznáváme ho, skutečně ho poznáváme, ale pouze odvozeně, pouze díky jednotlivým zkušenostem nás lidí s Bohem. Všechny tyto zkušenosti nás ale vedou především k poznání, že ten, s kým se setkáváme, nás přesahuje a našemu myšlení stále uniká.

Svou zkušenost neschopnosti dosáhnout až k tomu, co hledáme, vyjadřujeme slovy „Bůh je *nepoznatelný*“. Svě porozumění, že tato nepoznatelnost je naprosto nepřekonatelná, protože odpovídá bytostné transcendenci Boží vůči všem tvorům, popisujeme jako Boží *nekonečnost*. Poznání, že každé námi užívané jméno je pouze nedokonalým pokusem vyjádřit nějaký dílčí poznatek o Bohu, sdělujeme tím, že říkáme, že všechna naše jména popisují pouze Boží *působení*, nikoli jeho *podstatu*.

Nyní bychom se mohli začít ptát, co vlastně označují slova *nepoznatelný*, *nekonečný* a *podstata* a jestli vlastně neoznačují Boha samotného, jak je nezávisle na nás, vždyť jsme je přeci zavedli, abychom od něj odlišili to, co jedině z něj dokážeme uchopit. Taková otázka má z hlediska logiky naší řeči své oprávnění, mívá se ale se smyslem Řehořovy teologie, jejímž cílem je lidskou řečí, nakolik to jen lze, ukázat za její hranice.

4.3 Jak je Bůh nepoznatelný

V minulé kapitole jsme tezi o nepoznatelnosti Boží *podstaty* chápali především jako poukaz na nutnou pluralitu různých dílčích poznatků o Bohu a věčnou nemožnost vyjádřit vše. Tato potřeba mnohosti jmen se nám stále vrací. Ukazuje se ale také, že nepoznatelnost Boží znamená víc.

Božské přirozenosti nelze přisoudit jméno nejen proto, že by jí bylo možno dát vždy ještě nějaké další jméno. Definici Boží nejsme schopni podat nejen proto, že by byla nekonečně dlouhá. Bůh bytostně překračuje výpovědní možnosti řeči, naše poznání ho vždycky zásadním způsobem mívá. Ačkoli různá Boží *působení* cosi důležitého a pravdivého ukazují, nejsou Bůh sám. Mezi souhrnem našich poznatků o Stvořiteli a jím

samým je nejen kvantitativní, ale i kvalitativní rozdíl. Proto nás také naše hledání a poznávání Boha vede nejen k dalšímu hledání, ale také k úctě, chvále a mlčení.

Domnívám se, že musíme podržet oba tyto aspekty. Kdybychom totiž zachovali jenom potřebu nových a nových jmen a nemožnost v lidském čase završit svoje hledání, uniklo by nám, že hledaný je opravdu bytostně jiný – což je také důvod, proč ho hledáme. Kdybychom ale naopak zdůraznili pouze tuto jeho odlišnost, které se nemůže dotknout žádné jméno, přestalo by jakékoli pojmenovávání a hledání dávat smysl. Řehoř stále opakuje, že Bůh je nepoznatelný, ani v náznaku ho ale nenapadne z toho vyvozovat, že bychom proto měli rezignovat na jeho poznávání.

Tím už se dostáváme k otázce po smyslu dávání jmen Bohu, které se budeme věnovat v další kapitole.

5 Nepojmenovatelnost podstaty potřetí: proč pojmenováváme

5.1 Povaha jmen a jejich role

Podle Eunomia jsou jména, kterých my lidé užíváme, úzce svázána s bytím věcí. Sám Stvořitel dal člověku schopnost odečítat pravá jména. Z nich se člověk poučuje a poznává, co vlastně věci jsou. Podobně je schopen poznat, jaký je Bůh. Eunomios předkládá svým žákům jména objasňující přirozenost božství a učí je, jak jim správně rozumět. Učí je, aby se nestyděli přiznat k tomu, co jim předal, i když jim kvůli tomu budou hrozit nějaké nepříjemnosti. Víru (ve smyslu tohoto předaného učení) je potřeba uchovat nezviklanou a čistou.¹ Řeč, je-li jí správně porozuměno, předává tedy jakési vědění, nad jehož stabilitou je potřeba bdít.

Řehoř z Nyssy má, jak jsme viděli, dost jinou představu o původu a hodnotě lidských pojmenování. Ta také velmi dobře odpovídá tomu, co od nich vlastně chce, jak si představuje proces poznání božství a jakou roli v něm mají hrát Boží jména.

5.2 Cesta k Bohu: Abrahámová pout'

V CE II nevěnuje Řehoř zdaleka takovou pozornost popisu křesťanské životní cesty jako v jiných svých spisech. Přesto se i zde jedna taková důležitá pasáž objevuje. Řehoř ukazuje svou vizi postupného poznávání Boha na Abrahámově příběhu,² který interpretuje alegoricky (aniž by přitom popíral, že je pravdivý i v historické rovině). Při výkladu tohoto příběhu se také opírá o jeho novozákonní interpretaci, jak ji předkládá zejména 11. kapitola listu Židům. To mu umožňuje pojmout Abrahámův příběh především jako příběh *víry*.³

5.2.1 Alegorický výklad Abrahámová příběhu

Starý zákon vypráví o tom, jak Abrahám opustil na Boží příkaz svou zemi a své příbuzenstvo a vydal se na cestu do neznáma. V tom nemáme podle CE II vidět jenom vylíčení Abrahámová fyzického pohybu z místa na místo, ale především zprávu o povznesení jeho myšlení k Bohu.⁴ Na této cestě musel Abrahám dvakrát překročit

¹ Viz *Liber Apologeticus* 27, in: *Eunomius, The Extant Works*, s. 72.

² Viz CE II, 84nn. / GNO I, 251nn.

³ Viz LAIRD, Martin. „*By Faith Alone*“: *A Technical Term in Gregory of Nyssa*. *Vigiliae Christianae* 54, 2000, s. 66.

hranice toho, co dosud znal. Nejprve šlo o smyslové vnímání, posléze i o poznání pojmové.

5.2.1.1 Vzestup od smyslového vnímání

Nejprve musel Abrahám překročit to, s čím se lze běžně setkat, to jest věci viditelné nebo jinými smysly vnímatelné. Podle Řehoře je v biblickém příběhu takové poznání zastoupeno chaldejskou filosofií, zaměřenou na to, co lze spatřit.⁵ Tuto filosofií Abrahám překročil, když pozvedl své oči od krásy viditelných věcí a pozoruhodného uspořádání nebeských divů k samému vzoru krásy.⁶ Proto na něj Řehoř vztahuje slova apoštola Pavla (2 K 5,7)⁷ a říká, že Abrahám putoval skrze víru a ne skrze to, co viděl. Aby mohl poznat Boha, který je neviditelný, musel se pozvednout nad smysly. To ale samo o sobě nestačilo.

5.2.1.2 Vzestup od myšlení

Podobně jako na své cestě za vzorem krásy opustil nakonec smyslové poznání (ačkoli díky němu se s krásou poprvé setkal), musel při svém putování postupně opouštět i všechny ostatní poznatky o Bohu, kterých dosáhl tentokrát už myšlením. Řehoř zde ve zjevné polemice s Eunomiem zmiňuje moc, dobrotu, existenci bez počátku a neomezenost hranicemi.⁸ Totéž se týká i jakýchkoli dalších rozumových poznatků: všechno jsou to jen prostředky na cestě, jakési stupně, které je třeba uchovávat v srdci,⁹ ale které samy o sobě nestačí. Nejdůležitější totiž je u žádného z nich se nezdržovat, na žádném z nich neulpět, nezaměnit žádný z nich s cílem cesty, Bohem samotným. Neboť všechno, co jsme schopni pochopit vlastními silami, co dokáže pojmut naše myšlení, je menší než to, co skutečně hledáme.

⁴ Viz CE II, 86 / GNO I, 251n.

⁵ Viz CE II, 89 / GNO I, 25n.

⁶ Viz CE II, 89 / GNO I, 252, 24 – 253, 1: ἄλλο ἴσπερ τῶν ἰγχώριον ἀποσοφίαν, τῶν Χαλδαϊκῶν λέγω φιλοσοφίαν, μέχρι τῶν φαινομένων ἴσταν τῶ λογισμῶ διαβῆς καὶ ἰψηλότερος τῶν διῶ τῶς ἀσθήσεως γινωσκομένων γενόμενος ἴκ τοῦ κάλλους τῶν θεωρουμένων καὶ ἴκ τῶς εἰαρμοστίας τῶν οἰρανίων θαυμάτων τῶ πρωτότυπον κάλλος ἴδεῖν ἴπεθύμησεν [...].

⁷ Viz CE II, 86/ GNO I, 252, 9–10.

⁸ Viz CE II, 89 / GNO I, 252–253, zejména 253, 1–5: [...] τῶ ἴλλα πάντα, ἴσα προἴν τῶ λογισμῶ κατελάμβανεν, εἴτε δύναμιν εἴτε ἴγαθότητα εἴτε τῶ ἴνάρχως εἴναι εἴτε τῶ πρῶς οἴδῶν πέρας ἴρίζεσθαι εἴτε τι τοιοῦτον ἴτερον νόημα περῶ τῶν θείαν φύσιν εἴρίσκειται [...].

⁹ Viz Ž 84, 6 (83, 6 podle LXX).

Jediná jistota, která přitom putujícímu zůstává, je to, že nikdy nesmí ve svém výstupu přestat, neboť Bůh je větší než všechno, čeho dosud dosáhl, větší než jakékoli poznávací znamení.¹⁰

5.2.1.3 Pouhá víra

Když se poutník dokáže takto pozvednout nad smysly i nad myšlení, jediné co mu zbude, je víra, očištěná od veškerých pojmů.¹¹ Doklad pro to nachází Řehoř v Abrahámových slovech: *jsem prach a popel*,¹² jimiž chce podle něj Abrahám vyjádřit, že oněměl a není schopen vyličit poznaná dobra. Tímto způsobem nás starozákonní příběh učí, že k Bohu se nemůžeme přiblížit zvědavostí a touhou poznávat, ale jedine vírou.¹³ Ona je také tím, co bylo Abrahámovi připočteno za spravedlnost. Víra, nikoli poznání, je základem křesťanského života. Víra, zaměřená k tomu, co nevidíme, v co pouze doufáme.

5.2.2 Stavební kameny Řehořovy exegeze

Takovým způsobem užívá tedy Řehoř Abrahámovu příběhu jako vzoru cesty k Bohu. Zkusme se nyní nad některými jeho aspekty trochu více zamyslet.

5.2.2.1 Stupně na cestě

Jak jsme viděli, musí člověk v rámci svého výstupu k Bohu postupně překonávat jednotlivé smyslové nebo rozumové poznatky. Těmito stupni, po kterých je potřeba kráčet stále vzhůru, jsou právě jména, která člověk dává Bohu. Jak velký je přitom jejich význam?

Připomenutá abrahámovská metafora je polemicky zaměřena proti eunomiánům, kterým Řehoř vyčítá právě to, že zaměnili rozumový poznatek (konkrétně jméno *nezrozený*) za Boha samotného. Proto se zde zdůrazňuje hlavně nedostatečnost všeho smyslového i rozumového poznání: Bůh sám je naprosto nedosažitelný a můžeme se k němu vztahovat jedine vírou. Neměli bychom ale jednostranně přecenit toto negativní hodnocení smyslových a rozumových poznatků a považovat je proto za zcela zbytečné,

¹⁰ Viz CE II, 89 / GNO I, 253, 14–17: [...] το□το σημε□ον □ποιήσατο τ□ς το□ θεο□ □πιγνώσεως □πλανές τε κα□ □κδηλον, τ□ κρείττω κα□ □ψηλότερον παντ□ς γνωριστικο□ σημείου τ□ν θε□ν ε□ναι πιστε□σαι.

¹¹ Viz CE II, 89 / GNO I, 253, 12–14: [...] □κκαθήρας τ□ν λογισμ□ν τ□ν τοιούτων □πονοι□ν □μιγ□ τε κα□ καθαρ□ν πάσης □ννοίας τ□ν πίστιν □ναλαβών [...].

¹² Gn 18, 27, podle Českého ekumenického překladu.

¹³ Viz CE II, 93–94 / GNO I, 254.

za pouhou přítěž na cestě, která nám brání v postupu k cíli. Jako jsme totiž viděli v případě krásy, že se s ní setkáváme u viditelných věcí, a jedině díky tomu můžeme hledat vzor vši krásy, který už fyzicky spatřit nelze, jsou pro nás i jednotlivé rozumové poznatky o Bohu cennými pomocníky na cestě k němu. Překážkami se stávají až tehdy, když se na ně upneme a zaměníme je s cílem.

Jak nás upozorňuje komentátorka daného místa z CE II, Morwenna Ludlow,¹⁴ k docenění počátečních etap výstupu napomáhá právě abrahámovská metafora putování, která jasně ukazuje, že žádnou etapu cesty není možno vynechat, má-li se dospět k cíli.¹⁵

5.2.2.2 Jákobův žebřík

U zmíněné studie můžeme ještě chvíli setrvat. Její autorka se věnuje především Řehořově zmínce o stupních, které by poutník měl *uchovávat v srdci*.¹⁶ Vidí v nich odkaz na Jákobův žebřík¹⁷ a nachází k tomuto místu paralely v dalších knihách biskupa z Nyssy. Dvě z nich jsou z děl starších, než je CE II: *De virginitate* a *De beatitudinibus*.¹⁸ Tam se mluví především o epistemologickém výstupu, ve zřetelné návaznosti na podobný motiv v Platónově *Symposiu*. Originálním způsobem se s tímto obrazem pracuje především ve spise *De beatitudinibus*, kde je tato (platónská) myšlenka čím dál lepšího poznání spojena s myšlenkou postupu ve víře (a ctnosti): výstup duše má zahrnovat morální i intelektuální sféru.¹⁹

Jiné významné motivy přicházejí na scénu v dílech *In Canticum canticorum* a *De vita Moysis*.²⁰ Zde je lidský výstup kromě morálního a intelektuálního rozměru spojen ještě s aspektem touhy. Navíc se tu objevuje typicky řehořovská myšlenka věčného lidského postupu, který je jedinou adekvátní odpovědí na věčnost Boží.

¹⁴ LUDLOW, Morwenna. *Divine Infinity and Eschatology: the Limits and Dynamics of Human Knowledge according to Gregory of Nyssa (CE II, 67–170)*. In: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*, s. 217–237.

¹⁵ Viz tamtéž, s. 235: *The idea of pilgrimage, on the other hand, has the advantage of suggesting that the earlier stages are important and necessary stages through which one must travel.*

¹⁶ Viz CE II, 89 / GNO I, 253, 7–9: τὸ καλὸν καὶ τὸ κείναις ἀναβάσεις, καθὼς φησιν ὁ προφήτης, ὁ ἐν τῷ καρδίᾳ διατιθέμενος. Jde o narážku na Ž 84, 6 (83, 6 podle LXX).

¹⁷ Gn 28, 12. Viz LUDLOW, Morwenna. *Divine Infinity*, s. 226.

¹⁸ Přesné odkazy viz LUDLOW, Morwenna. *Divine Infinity*, s. 229n.

¹⁹ Viz tamtéž, s. 232.

²⁰ Viz tamtéž, s. 231.

5.2.2.3 Pouze poznání, nebo i morálka?

Vidíme tedy, že pro Řehořovu teologii je typické propojení epistemologického postupu s růstem ve ctnosti. Jediný adekvátní způsob, jak Boha poznávat, je stále více se mu připodobňovat: *Vidět Boha je totiž možné jen tak, že ho následujeme.*²¹ Otázka ovšem je, můžeme-li motiv tohoto následování najít i v abrahámovském příběhu z CE II, ve kterém je hlavním tématem touha po poznání Boha.

Jména a na ně navázané učení o Bohu, o které se Řehoř s Eunomiem přou, mají své místo ve věrouce a nikoli v morálce, alespoň ne bezprostředně.²² Pochopitelně i Eunomios považuje za mravně relevantní, jakého Boha křesťan vyznává a co o něm učí. V Řehořových očích nejde ovšem jen o to, že dobrým křesťanem je ten, kdo hájí správný obraz Boha. Pro něj je i samotné užívání Božích jmen a porozumění jim vždy nutně zasazeno do rámce konkrétní cesty víry. Navíc „správná“ jména a poučení se z nich už nehrají prvořadou úlohu. Tak jako se Řehoř v průběhu celého spisu vysmívá přílišnému přečeňování jednotlivých dílčích pojmů o Bohu a různým sofistickým úvahám, které nad nimi mohou být vedeny, ukazuje i zde, že hlavní hodnota jmen je být stupni při cestě vzhůru, ukazovat nad sebe, k tomu, co přesahuje možnosti sebegeniálnějšího myšlení.

Hlavním poučením této abrahámovské pasáže je tedy neuchopitelnost Boží: pohled upřený vzhůru ukazuje, že cíl ční nade všemi stupni, ať smyslovými, ať rozumovými. Je ale také pravda (jak nás opět upozorňuje Morwenna Ludlow), že kromě tohoto vertikálního rozměru se v Abrahámově příběhu tematizuje i rozměr horizontální.²³ Děje se tak především díky metafoře pozemského putování. Nejen Boží nedosažitelnost, ale i lidský postup zde tedy Řehoře zajímají.

Důležitá je ale otázka, je-li tento postup pouze pokrokem v poznání, nebo také růstem v ctnosti. O morálním postupu přímo ve smyslu určitého jednání zde řeč není. Zároveň se ale jako zcela nedostačující ukazuje i samotné vědění. Nikoli ono, ale jediné víra nás může zaměřit k nedosažitelné přirozenosti, být naší prostřednicí, dokonce nás

²¹ KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy*, s. 212 (v kapitole věnované Životu Mojžíšovu).

²² Podle Řehoře má ovšem už samo myšlení, které je založeno na svobodném rozhodování, morální kvalitu – totiž v tom, že je, nebo není zaměřeno k pravdě. K tomu viz KOBUSCH, Theo. *Sein und Sprache*, s. 56n.

²³ Viz LUDLOW, Morwenna. *Divine Infinity*, s. 235: *Gregory has added to the vertical image of the epistemological ascent a horizontal dimension which gives the ascent to God in Gregory its characteristic dynamic. Gregory seems to be pointing not towards a timeless moment of ecstatic contemplation, but towards an earthly life of faith.*

s ní sjednotit.²⁴ A je to také zase právě víra, která může být křesťanu, tak jako kdysi Abrahámovi, *přičtena za spravedlnost*. Co je na tom zvláštního, přijímat něco, co známe? Podstatou křesťanského života je ale doufat v to, co nevidíme. Tímto způsobem se tedy přece jen jakýsi morální rozměr našeho vztahu k Bohu objevuje i v CE II.

Můžeme také vidět, jak mnohostranně důležité je, že cíl putování není známý. Za první, výstup, který má být skutečným překročením myšlení, tak jako je nejprve překročením vnímání, musí být výstupem do neznáma, jinak by byl jenom postupem v myšlení samotném. Za druhé, cíl tohoto výstupu zůstane navěky neznám, protože tímto cílem je nekonečný, neuchopitelný Bůh. A za třetí, *víra*, tento základní rozměr křesťanského života, musí být upřena do neznáma, protože jak jinak by nám mohla být přičtena za spravedlnost?

5.2.2.4 Víra

Klíčovému pojmu *víra* (πίστις) se ve své studii „*By Faith Alone*“: *A Technical Term in Gregory of Nyssa* věnuje Martin Laird. Podle něj má *víra* v tomto abrahámovském příběhu přesně daný význam, který se v Řehořově díle objevuje opakovaně. Pokaždé je to v kontextu apofatického postoje k nekonečnému božství: lidský rozum se snaží poznat Boha, naráží přitom ale na své hranice, zjišťuje, že svými schopnostmi nemůže božskou přirozenost uchopit. Když se veškeré poznání ukáže jako nedostatečné, zbývá člověku už jenom *víra*, která může udělat to, co rozum nikdy nedokáže: sjednotit duši s nedosažitelným Bohem.²⁵

Řehoř se ve svém postoji k *víře* (πίστις), kterou hodnotí výše nežli *poznání* (γνῶσις) odlišuje od alexandrijské tradice, jejímž je jinak dědicem a která naopak předpokládala, že pouhá *víra* bude *poznáním* nakonec nahrazena. Alexandrijský postoj ostatně dobře zapadal do kontextu řecké filosofie, kde byla *víra* značně zdiskreditována a považována za nedostatek poznání. Zdroj Řehořova odlišného pojetí spatřuje M. Laird u sv. Pavla.²⁶

Citovaná studie si všímá několika míst ze spisů našeho kappadockého otce, kromě jiného také abrahámovského příběhu z CE II. Tomu věnuje značnou pozornost,

²⁴ Viz CE II, 91 / GNO I, 253, 25–28: οὐκ ἔστιν ἄλλως προσεγγίσει θεῷ, μὴ πίστεως μεσιτευούσης καὶ συναπτούσης διὰ ἑαυτῆς τὴν ἀπίζητοῦντα νοῦν πρὸς τὴν ἀκατάληπτον φύσιν.

²⁵ Viz LAIRD, Martin. „*By Faith Alone*“: *A Technical Term in Gregory of Nyssa*. *Vigiliae Christianae* 54, 2000, s. 62.

²⁶ Viz tamtéž, s. 78n.

neboť v něm spatřuje nejvýznamnější užití termínu πίστις.²⁷ Na tomto vyprávění vidíme, jak je celá pouť člověka k Bohu nesena vírou, jež je zprvu v součinnosti s věděním: díky víře roste člověk v diskursivním poznání. V určitém bodě narazí ale na hranice tohoto vědění, neboť vidí, že žádný získaný poznatek není tím, co hledal. Proto musí překročit všechny tyto dílčí úspěchy a očistit se od nich. Právě v této apofatické fázi výstupu přichází ke slovu zvláštní funkce víry: sjednocení s Bohem.²⁸ Kromě toho dodává ale víra také určitý poznatek, který bychom mohli nazvat diskursivním: že totiž Bůh je větší než všechno, co o něm můžeme vědět. Podle Lairda je důležité si uvědomovat, že ačkoli je zde víra chápána jako cosi vyššího než vědění, není postavena p r o t i němu, nýbrž do úzké souvislosti s ním, jako jeho překonání a vyvrcholení.²⁹

Víra, v níž vyúsťuje rozumové poznání, víra, která přináší poznání nového druhu a stává se tak jakousi *docta ignorantia*, umožňuje skutečné sjednocení s Bohem. M. Laird se v tomto bodě³⁰ odchyluje od Mühlenbergovy interpretace Řehoře a tvrdí, že sjednocení s Bohem v Řehořových očích možné je. Umožňuje ho právě víra, a to aniž by tím byl popřen a překonán rozdíl mezi stvořeným a nestvořeným bytím. Dosáhnout Boha vírou neznámá, že by člověk překonal jeho nedosažitelnost, omezil a uchopil nekonečné a neuchopitelné božství.³¹ To hrozí podle Lairda jenom tehdy, chceme-li Boha dosáhnout věděním, zatímco víra umožňuje sjednocení jiného druhu, apofatické sjednocení, které tuto rozdílnost zachovává.

5.2.2.5 Nahrazuje víra poznání?

Viděli jsme, že existují i interpretace, které kladou důraz na víru, jež je podle nich výsostnou formou poznání Božího. Není teď mým úkolem zkoumat, co přesně ono sjednocení s Bohem skrze víru znamená. Důležitější pro nás ale je otázka, do jaké míry víra nakonec nahradí poznání a užívání jmen.

²⁷ Viz tamtéž, s. 66.

²⁸ Viz tamtéž, s. 68: *Indeed, in this apophatic context of epistemological ascent, which has brought the mind through knowledge to silence, we see the specific function of πίστις; Gregory says that πίστις „unites the searching mind to the incomprehensible nature of God.”*

²⁹ Viz tamtéž, s. 69: *This is not πίστις in opposition of γνῶσις; nor is it the irrational πίστις of, for example, Porphyry’s anti-Christian derision. It is an exalted πίστις, higher than γνῶσις, the apex of apophatic ascent, having shed all images, concepts and movement.*

³⁰ Jak sám uvádí, viz tamtéž, s. 77.

³¹ Viz tamtéž, s. 77: *While Gregory consistently maintains that the divine nature cannot be grasped by the mind (διάνοια), and the boundary is never blurred, he does, never the less, know the „language of grasping“. It is “the grasp of faith” that allows for union between finite and Infinite without compromising their distinction.*

V popisu Abrahámovy příběhu v CE II je skutečně řeč o jakési fázi cesty, v níž je potřeba očistit svou mysl od pojmů, a jediné, co zbude, je víra, upřená do neznáma, a vědomí, že Bůh přesahuje každý pojem.

Jak upozorňuje už M. Laird, tato víra není ovšem alternativou poznávání, ale spíše (v první fázi) jeho motorem a nakonec jeho vyvrcholením, pokračováním výstupu od bodu, do kterého až člověka přivedly „stupně“ poznávání. Tam, kde je víra kladena do protikladu k poznání, se tím chce zdůraznit, že Bůh veškeré poznání přesahuje.³² Řehoř nás nevaruje před užíváním Božích jmen, ale před jejich absolutizováním, před jejich byť nenápadným zaměňováním s tím, kdo je jimi označen.

5.3 Jména jako stupně cesty

Řehoř, v návaznosti na list Židům, dává Abraháma za vzor života z víry. Vyčítá svým protivníkům, že jsou daleko od křesťanské naděje a spásné víry, což dokládá právě tím, že se vzdálili od lůna Abraháma, *otce víry*.³³ Jeho cestu z rodné země interpretuje přitom jako pouť myšlení, postupného stále lepšího poznávání Boha. Řehoř si (jak vidíme obzvláště zřetelně v jiných jeho spisech) uvědomuje i morální rozměr lidského výstupu, nicméně zároveň platí, že poznávat Boha je podle něj důležitým úkolem křesťana.

Na cestě od pozemského způsobu myšlení užívá člověk jednotlivých smyslových a posléze inteligibilních poznatků o Bohu jako stupňů na cestě.³⁴ Aby jich užíval správně, musí je chápat právě jako stupně, jako cosi, co je potřeba překonat a pokračovat dál. Jména jsou tedy nutnou součástí cesty, jejíž jedinou skutečnou orientací je, že jejího cíle nemůže člověk dosáhnout, a jediným poznávacím znamením božství je, že ono samo je nade všemi poznávacími znameními. Cesta k Bohu je cestou do

³² Viz také shrnutí Lenky Karfíkové, podle něhož víra není nějakým zvláštním druhem přístupu k Bohu, paralelním k myšlení a poznání, ale spíš způsobem myšlení, v němž si člověk uvědomuje nemožnost poznat Boha: *Teprve v tomto stálém dějství opouštění získaných představ a oprošťování se od nalezených pojmů, jehož příkladem je pro Řehoře Abraham, ochotný opustit vlastní zemi, se rodí náležité uvažování (λογισμός) o Bohu, totiž víra, že Bůh je větší a vyvýšenější než každý význam přístupný našemu poznání. Jedině taková víra nás podle Řehoře může přivést k Bohu, jehož nelze uchopit. Tato víra není ovšem základem jiného poznání než toho, o němž byla právě řeč, není ve vlastním smyslu základem poznání, ale naděje, jak praví apoštol (Žd 11,1).* KARFÍKOVÁ, Lenka. *Jména toho, co nemá jméno. Pojmenování Boha podle Řehoře z Nyssy.* <http://www.ktf.cuni.cz/KTF-374.html#12> (26. dubna 2010).

³³ Viz CE II, 84 / GNO I, 251, 19–22, kde říká o Eunomiovi a jeho spojencích: □σ□ τ□ μέτρ□ τ□ς □λπιδος τ□ν Χριστιαν□ν □φορίσθησαν· ο□□ χάσματι πρ□ς τ□ν σ□ζουσαν πίστιν διετειχίσθησαν· □σον τ□ν κόλπων το□ πατρ□ς τ□ς πίστεως □βρα□μ □π□κίσθησαν.

³⁴ Můžeme si zde představit příčky žebříku nebo stupně schodiště, vedoucího do chrámu.

neznáma, protože ospravedlnit nás může jenom víra, která se upíná k tomu, co nevidíme.

Závěr

Eunomios z Kyziku byl přesvědčen, že lidé jsou schopni poznat přirozenost stvořených věcí i Boha. Zaručují jim to jména, která pocházejí od Boha a byla předána lidem. Taková jména potom, je-li jim správně rozuměno, odhalují podstaty věcí. Podobně nám odhalují i přirozenost Boží, takže na jejich základě můžeme např. poznat, že Syn není ani stejné ani podobné podstaty s Otcem, neboť Syn je *zrozený* a Otec *nezrozený*. V pochopení, jak se to má s Bohem i s jeho Synem a s Duchem svatým, spočívá pravé poznání.

Podle Řehoře z Nyssy naše jména nepocházejí od Boha a nejsou přirozeně spjata s věcmi, které označují. Jsou toliko lidskými nástroji a neexistovala, dokud je lidé nevymysleli. Proto také nemohou postihnout podstaty věcí, ale pouze to, co jsou lidé svými silami schopni poznat.

Bůh je naprosto jiný než lidé a všechny ostatní stvořené bytosti, protože je mimo čas, ve věčnosti, která je naprostou jednoduchostí. Lidé jsou naproti tomu bytosti *diastématické*, pohybující se v určitém rozpětí. Tento způsob existence – v rámci *diastématu* – se týká také myšlení a řeči. Proto nemůže žádné jednotlivé lidské jméno vystihnout podstatu Boží. O Bohu je nutno vypovídat množstvím jmen, z nichž každé jej popíše z určitého úhlu. Protože Bůh je nekonečný, bude také množství jmen, kterými ho můžeme nazývat, v posledku nekonečné. Jeho bytí nelze totiž nikdy projít až do konce. Je-li nekonečný Bůh popisován *diastématickou* řečí, ukazuje se jako interval, v němž nelze dojít ani na počátek, ani na konec.

Avšak božské bytí samo, ačkoli si ho my lidé představujeme jako nekonečný interval (jinak ani nemůžeme), existuje ve skutečnosti nezávisle na každém intervalu, mimo jakékoli rozpětí. Nestačí tedy říci, že žádná naše jména nevyčerpají plnost božské přirozenosti – ona se jí totiž zároveň ani nedotknou, neboť tato přirozenost existuje na jiné úrovni, než jména. Co řeč skutečně popisuje, není sama Boží *přirozenost*, ale jeho rozličná *působení*.

Řehoř tedy, ačkoli trvá na nepojmenovatelnosti Boží podstaty, naprosto nepopírá význam mluvení o Bohu. Taková řeč je nutná a přínosná, zároveň ale nikdy nedokáže skutečně vysvětlit, co Bůh je. Největším poznáním, ke kterému nás může dovést, je, že Bůh je vyšší, než každé naše poznání.

Takto chápaná jména se nám potom stávají stupni na cestě k Bohu. Jejich úkolem je vést nás stále dál k tomu, kterého v sobě nijak neobsahují, který je neskonale vyšší než jména sama. Jediným pravým poznáním je pro Řehoře víra, očištěná od pojmů a zaměřená do neznáma.

Co potom znamená mluvit o Bohu? Bylo by krásné, kdyby měl člověk při svých úvahách k dispozici nějaké spolehlivé vodítko, kdyby mu byla dána slova a pojmy, jež by pro něj byla zárukou, že se nemýlí. Tak to ovšem nejenže není, ale ani by být nemohlo, vzhledem k tomu, co jsou pojmy (to, co dokážeme „pojmut“ myšlením) a co věci samy, neřku-li Bůh sám. Nezbyvá tedy, než přiznat, že pojmy jsou právě jen tím, co jsme dokázali intelektem uchopit, a slova právě jen vyjádřením pojmů, a nečekat od nich, co nemohou dát.

Nesnáz je právě v tom, že chce-li člověk mluvit o Bohu, nemůže tak činit jinak, než prostřednictvím právě takových pojmů a slov. Slova vždy pouze částečných, slov závislých na jeho proměnlivém bytí, slov, za jejichž pravdivost zodpovídá člověk sám svými rozhodnutími.

Obrací-li se člověk k Bohu, uvědomuje si zároveň, že ten, o něhož jde, je sám vším, čím naše jména nejsou. On, o němž můžeme mluvit jen mnohostí jmen, je sám dokonalou jednotou. On, o němž můžeme vytvářet vždy jen částečné výpovědi, je sám nekonečnou plností. Tento rozpor nás může znova a znova trápit, ale zároveň víme, že k jeho jednotě se můžeme přiblížit právě jen mnohostí. Pokusíme-li se jednotu cíle uskutečnit už na úrovni prostředků, vezmeme-li jedno jméno, jeden přívlastek, jednu charakteristiku, buďsi jakkoli vhodná a důstojná, a vyhlásíme ji za adekvátní vyjádření božství, bude to znamenat použití jména v naprostém protikladu k jeho smyslu: ze stupně cesty učiníme modlu. Tím se ovšem zcela mineme s tím, koho hledáme.

Putuje-li člověk k Bohu, kráčí do neznáma. Jednotlivé kroky mu sice pomáhají postupovat, ale zároveň ho žádný z nich nepřipraví na to, co přijde. Tak jako smyslové poznání musí být postupně překonáno něčím docela jiným, tak i myšlení a jména jsou už způsobem svého bytí a svého sdělování pravdy něčím, co nestačí. Vystoupáme-li svým pohledem nad všechna jména, zbude nám nakonec jenom víra. Ani ona sama není však ničím jiným, než právě oním pohledem do neznáma. Jediná jistota a jediné měřítko, které člověku na jeho cestě zbývá, je vědomí, že nic z toho, co poznal, Bohem není.

Přehled použitých zkratk

CE II Druhá kniha Proti Eunomiovi

GNO I Gregorii Nysseni Opera, Leiden, 1. díl

Zkratky biblických knih jsou podle Českého ekumenického překladu.

Seznam literatury

Prameny

ŘEHOŘ z Nyssy. *Contra Eunomium Libri I et II (vulgo I et XII B)*. JAEGER, Wernerus (ed.). Gregorii Nysseni opera I. Leiden: Brill, 1960.

GREGORY, bishop of Nyssa. *The Second Book against Eunomius*. HALL, George Stuart (překladatel). In: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies*. KARFÍKOVÁ, Lenka – DOUGLASS, Scot – ZACHHUBER, Johannes (ed.). Leiden: Brill, 2007, s. 51–201.

Eunomius, The Extant Works. Text and Translation. VAGGIONE, R. P. (ed.) Oxford: Clarendon Press, 1987.

ŘEHOŘ z Nyssy, *Lidská řeč a pojmenování Boha (výňatky ze spisu Contra Eunomium, II)*. KARFÍKOVÁ, Lenka (překladatel). In: *Čas a řeč*. Praha: OIKOYMENH, 2007.

Sekundární literatura

BALÁS, David L. *Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium*. In: *Gregor von Nyssa und die philosophie*. DÖRRIE, H. – ALTENBURGER, M. – SCHRAMM, U. (ed.). Leiden: Brill, 1976, s. 129–155.

BAUTZ, Friedrich Wilhelm. *Biographisch–Bibliographisches Kirchenlexikon*. I. Band. Hamm: Traugott Bautz, 1975.

BÖHM, Thomas. *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*. Leiden: Brill, 1996.

BRIGHTMAN, Robert S. *Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*. *The Greek Orthodox Theological Review*, 18, 1973, s. 97–114.

DEMETRACOPOULOS, John A. *Glossogony or epistemology?* In: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies*. KARFÍKOVÁ, Lenka – DOUGLASS, Scot – ZACHHUBER, Johannes (ed.). Leiden: Brill, 2007, s. 387–397.

DOUGLASS, Scot. *Theology of the Gap. Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*. New York: Peter Lang, 2007.

KAISER, Christian. *The Rewiew [of the Dexippus' book In defensionem praedicamentorum Aristotelis adversus Plotinum]*. <http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/FastReviews/R20080730.htm>, (27. 4. 2010).

KARFÍKOVÁ, Lenka. *Jména a věci podle Eunomia z Kyziku a Řehoře z Nyssy*. In: *Čas a řeč*. Praha: OIKOYMENH, 2007.

- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Jména toho, co nemá jméno. Pojmenování Boha podle Řehoře z Nyssy*. <http://www.ktf.cuni.cz/KTF-374.html#12>, (26. dubna 2010).
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Otec není „starší“ než Syn. Představa o vzniku času podle Řehoře z Nyssy, Contra Eunomium, I, 341–385*. In: Táž. *Studie z patristiky a scholastiky II*, Praha: OIKOYMENH, 2003.
- KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*. Praha: OIKOYMENH, 1999.
- KEES, Reinhard Jakob. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. Leiden: Brill, 1995.
- KOBUSCH, Theo. *Die Epinoia – Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie*. In: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II., An English Version with Supporting Studies*. KARFÍKOVÁ, Lenka – DOUGLASS, Scot – ZACHHUBER, Johannes (ed.). Leiden: Brill, 2007, s. 3–20.
- KOBUSCH, Theo. *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*. Leiden: Brill, 1987.
- LAIRD, Martin. „By Faith Alone“: *A Technical Term in Gregory of Nyssa*. *Vigiliae Christianae* 54, 2000, s. 61–79.
- LE GRYS, J. *Names for the Inefable God: St. Gregory of Nyssa's Explanation*. *The Thomist* 62, 1998, s. 333-354.
- LUDLOW, Morwenna. *Divine Infinity and Eschatology: the Limits and Dynamics of Human Knowledge according to Gregory of Nyssa (CE II, 67–170)*. In: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II, An English Version with Supporting Studies*. KARFÍKOVÁ, Lenka – DOUGLASS, Scot – ZACHHUBER, Johannes (ed.). Leiden: Brill, 2007, s. 217–237.
- MEREDITH, Anthony. *The Idea of God in Gregory of Nyssa*. In: *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. Leiden: Brill, 1990, s. 127–148.
- MOSSHAMMER, A. A. *Disclosing but not Disclosed: Gregory of Nyssa as Deconstructionist*. In: *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. Leiden: Brill, 1990, s. 99–123.
- MÜHLENBERG, Ekkehard. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- PEROUTKA, David. *Negativní teologie*. *Teologické texty* 5, 2005, s. 209–211.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha: Krystal OP, 2005.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako na nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP, 2007.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Třetí vydání. Praha: Krystal OP, 2006.

QUASTEN, Johannes. *Patrology. Vol. III.: The golden age of Greek patristic Literature.* Allen: Christian Clasiccs, (bez vřočení).

UTHEMANN, Karl-Heinz. *Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt.* *Studia Patristica*, 24, 1993, s. 336–344.

VERGHESE, T. Paul. ΔΙΑΣΤΗΜΑ and ΔΙΑΣΤΑΣΙΣ in Gregory of Nyssa. *Introduction to a Concept and the Posing of a Problem.* In: *Gregor von Nyssa und die philosophie.* DÖRRIE, H. – ALTENBURGER, M. – SCHRAMM, U. (ed.). Leiden: Brill, 1976.