„Správná chvíle, která rodí do života“ Čas a ctnost v *Homiliích na knihu Kazatel* Řehoře z Nyssy

Markéta Dudziková

“One Moment which Produces Live Offspring”: Time and Virtue in Gregory of Nyssa’s Homilies on Ecclesiastes. According to Gregory of Nyssa, the aim of the Book of Ecclesiastes is to show the futility, that is the unsubstantiality, of the sensible nature, thereby turning a reader from the sensible towards the intelligible. Gregory’s description of right and wrong desires makes clear that the intelligible could be understood through its difference as well as its similarity to the sensible. This paper focuses on Gregory’s concept of the right moment (καιρός) for virtue, which is not determined by any specific time but rather by human decision – yet there are still some temporal characteristics to the right moment for virtue.

Keywords: Gregory of Nyssa, *In Ecclesiasten homiliae*, Time, *Kairos*, Virtue

Při výkladu starozákonní knihy *Kazatel* navazuje Řehoř z Nyssy na Órigenovu[1] interpretaci tří knih tradičně připisovaných Šalamounovi, tedy *Přísloví*, *Kazatele* a *Písně písní*, jako tří částí křesťanské filosofie a tří stupňů na cestě k dokonalosti:[2] *Kazatel*, pochopený jako pojednání z oblasti fysiky (přírodní filosofie), je podle Órigena spojen s odvratem od smyslového světa ke světu inteligibilnímu[3] a tvoří tak mezistupeň mezi etikou reprezentovanou knihou *Přísloví* a epoptikou (nazíráním) popsanou v *Písni písní*. Spojení biblického poselství s těmito částmi filosofie nacházíme již

1 Órigenův výklad knihy *Kazatel*, který Řehoř zřejmě znal, se dochoval pouze fragmentárně, dílčí zmínky o této knize se nacházejí i v dalších Órigenových spisech (srv. např. *Comm. Cant. cant.*, *Prol.* 3,6; 14 n./SC 375,132; 137 n.). Více k tomu Sandro Leanza, *L’esegesi di Origene al libro dell’Ecclesiaste*, Reggio Calabria: Edizioni parallelo 38, 1975; k órigenovské inspiraci Řehořovy interpretace *Kazatele* srv. např. Ronald E. Heine, Exegesis and Theology in Gregory of Nyssa’s Fifth Homily on Ecclesiastes, in: Stuart George Hall (ed.), Gregory of Nyssa, *Homilies on Ecclesiastes*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1993, 197–222.

2 Srv. Órigenés, *Comm. Cant. Prol.* 3,1–16 (*SC* 375,128–138); Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant. Prol.* (*GNO* VI,17,7–22,17).

3 Jako „inteligibilní“ nebo „myšlené, poznatelné myslí“ označuji v tomto článku to, co je dostupné pro lidský νοῦς („mysl“, „intelekt“). V řečtině tomu odpovídají pojmy νοητικός, případně další odvozeniny od slova νοῦς.

u Klementa Alexandrijského,[4] právě díky Órigenovi a jeho interpretaci Šalamounových knih se však toto spojení stalo důležitým východiskem křesťanské exegeze na východě i na západě.[5] V návaznosti na Órigenovu interpretaci považuje také Řehoř z Nyssy za cíl knihy *Kazatel* snahu ukázat marnost a neuspokojivost smyslově vnímatelného světa a tím čtenáře přivést k usilování o skutečné dobro, které je jiného řádu.[6]

Podle Řehoře ukazuje rozlišení mezi smyslovým a myšleným dvojí lidskou potencialitu: jako tělesná bytost žije člověk ve smyslově vnímatelném světě, je podřízen jeho zákonitostem a usiluje o jeho dobra, zatímco jako bytost nadaná schopností myslet může poznávat inteligibilní svět a usilovat o dobro, které se smyslům vymyká.

Sama biblická interpretace je pro Řehoře vzestupem od smyslově vnímatelného k inteligibilnímu: když *Kazatel* popisuje, že si vybudoval domy a vysázel vinice,[7] ale shledal, že je to marnost, Řehoř nejprve podrobně vylíčí luxus domů a vinic a odsoudí jejich zbytečný a zcela neužitečný přepych a vzápětí tentýž popis reinterpretuje jako popis domů a vinic ctnosti, které jsou pravým bohatstvím křesťana.[8] V osmé homilii Řehoř říká:

4 Klement Alexandrijský spojuje ve *Strom.* I,28,176,1–2 (*GCS* 15,108) „etiku", „zkoumání přírody" a „nazírání" (*epopteia*) se čtyřmi částmi „Mojžíšovy filosofie". K různým způsobům dělení filosofie v antice srv. Pierre Hadot, Die Einteilung der Philosophie im Altertum, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36 (1982), 422–444.

5 Srv. Marguerite Harl, Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques (d'Origène aux Chaîne exégétiques grecques), in: Jürgen Dummer et al. (eds.), *Texte und Textkritik: eine Aufsatzsammlung*, *TU* 133, Berlin: Akademie-Verlag, 1987, 249–269; Theo Kobusch, Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie, in: Stuart George Hall (ed.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes*, 299–317, zde 301 n. Ani v pozdější exegezi se uvedené členění neomezuje pouze na Šalamounovy spisy – příkladem může být interpretace žaltáře u Ambrože z Milána, srv. k tomu David Vopřada, Ambrose's Access to the Greek Text of Origen's Homilies on the Psalms in his Exegesis on Psalm 36, *Adamantius* 26 (2020), 450–460, zejm. 452.

6 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* I (*GNO* V,279,20–280,8). K Řehořovým homiliím na knihu *Kazatel* srv. sborník Stuart G. Hall (ed.), Gregory of Nyssa, *Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St Andrews, 5–10 September 1990)*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1993; Françoise Vinel, *Introduction*, in: táž (ed.) Grégoire de Nysse, *Homélies sur l'Ecclésiaste*, Paris: Cerf, 1996, 7–97; v češtině Lenka Karfíková, *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*, Praha: OIKOYMENH, 1999, 93–109.

7 Srv. *Kaz* 2,4.

8 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* III (*GNO* V,319,11–334,3).

> „A tak jelikož mezi jsoucny je něco pravého a něco marného (μάταιον), je třeba poznat marné, abychom pochopili přirozenou povahu skutečně jsoucího skrze jeho protikladnost [vůči marnému]."[9]

Smyslová rovina, která je lidem bezpečně známá a bezprostředně srozumitelná, je pro ně dobrým východiskem pro poznání roviny inteligibilní. Slovem „marné" (μάταιος) je zde označován smyslově vnímatelný svět, který není sám o sobě zlý, ale je „marný" v tom smyslu, že není skutečným dobrem.

Lidská ctnost ovšem předpokládá víc než jen odvrat od smyslově vnímatelného. Člověk, který sám má jak smyslovou, tak inteligibilní stránku a který je stvořenou bytostí, se totiž musí obrátit k pravému dobru, kterým je Bůh, jeho Stvořitel. Při uvažování o ctnosti je tedy třeba zohlednit obojí dělení veškeré skutečnosti, o kterém Řehoř ve svém díle mluví: nejen rozdíl mezi tím, co je vnímatelné smysly, a tím, co je uchopitelné myšlením, ale také (pro Řehoře ještě důležitější) rozdíl je mezi vším, co je stvořené, a Bohem, který je nestvořený.[10]

Zatímco svět smyslový a svět inteligibilní jsou v osobě člověka propojeny, mezi Bohem a stvořením je podle Řehoře nepřekročitelná ontologická propast: všechno tvorstvo je co do svého bytí závislé na Bohu, je však od něj zároveň podstatně odlišné, a to do té míry, že jej ani není schopno poznat.[11] V tom spočívá problematický charakter lidského zaměření k pravému dobru: ačkoli je člověk schopen překročit meze smyslově vnímatelného a obrátit svou pozornost k inteligibilním dobrům, přesto nemůže přestat být stvořenou bytostí, nemůže překonat ontologickou bariéru, která jej dělí od Stvořitele. Jak tedy může být ctnostný, jestliže to znamená podílet se na pravém dobru, jímž je Bůh?

Na následujících stranách sleduji dva motivy Řehořova uvažování o ctnosti. Prvním z nich je otázka, jakým způsobem člověk touží po dobru

---

9 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VIII (*GNO* V,423,15–18): ἐπεὶ οὖν ἐν τοῖς οὖσι τὸ μέν τι ἀληθές ἐστι, τὸ δὲ μάταιον, γνῶναι προσήκει τὸ μάταιον, ἵνα διὰ τῆς ἀντιπαραθέσεως τὴν τῶν ἀληθῶς ὄντων φύσιν νοήσωμεν. (Všechny překlady z Řehořova spisu *Homilie na knihu Kazatel* pocházejí od autorky tohoto článku.)

10 Ke dvojí ontologické distinkci srv. David L. Balás, Μετουσία θεοῦ. *Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma: Herder, 1966, 34 nn.; Alden A. Mosshammer, Disclosing but not Disclosed: Gregory of Nyssa as Deconstructionist, in: Hubertus R. Drobner – Christoph Klock (eds.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden: Brill, 1990, 99–123; Markéta Bendová, Základy křesťanské zvěsti podle Řehoře z Nyssy, in: Řehoř z Nyssy, *Katechetická řeč*, Praha: OIKOYMENH, 2015, 9–80, zde 21–24.

11 Srv. např. Řehoř z Nyssy, *Contra Eun.* II,69 n. (*GNO* I,246,14–247,4); srv. také níže, kap. „Člověk a Bůh".

a sytí se jím, druhým otázka správného okamžiku (*kairos*) pro ctnostné jednání. Jak uvidíme, Řehoř charakterizuje lidskou touhu po pravém dobru tak, že ji odlišuje od touhy po dobrech smyslových. Takový postup předpokládá nejen odlišnost, ale také podobnost obou druhů touhy. Totéž platí analogicky také v případě správného okamžiku pro ctnostné jednání.

První z těchto témat, tedy otázka touhy po dobru, poslouží jako jakési uvedení otázky druhé (která je vlastním tématem tohoto článku): popisem dvojího druhu touhy si připravím půdu pro hledání správného okamžiku pro ctnost, který není ani v čase tohoto světa, ani ve věčnosti. Jak se pokusím ukázat, v obou případech platí, že člověk, který je zaměřen na pravé dobro, překračuje limity smyslově vnímatelného světa a nemusí se podřizovat jeho zákonitostem, protože dobro, o něž usiluje, transcenduje stvořený svět. To však zároveň neznamená, že by lidské usilování o skutečné dobro mělo stejnou povahu jako toto dobro samo. Na následujících stranách budu sledovat, jak Řehoř chápe tuto rovinu skutečnosti, která již není úrovní smyslového světa, ale ještě není úrovní božství.

Touha po smyslovém dobru

Jak už bylo řečeno, Řehoř navazuje na órigenovské pojetí knihy *Kazatel* jako pojednání z oblasti „fyziky", resp. přírodní filosofie, tedy pojednání, které ukazuje marnost smyslově vnímatelného světa i dober, která nabízí, a tak přesouvá čtenářovu pozornost k tomu, co je věčné a trvalé.[12] V tomto duchu interpretuje kappadocký otec výroky z první kapitoly *Kazatele*: moudrý král Šalamoun na obrazech převzatých z okolního světa ukazuje, jaká je lidská touha po smyslových dobrech, aby tím své čtenáře přivedl k pochopení odlišné povahy pravého dobra a lidské touhy po něm.[13]

Proto Šalamoun svým čtenářům staví před oči slunce, které vychází a zapadá ve stále stejném koloběhu. Ačkoli jsou sluneční paprsky tím nejjasnějším a nejzářivějším z viditelného světa, po západu slunce okamžitě zanikají.[14] Jiným příkladem je moře, do kterého neustále přitékají další a další řeky, a ono přesto nikdy nepřekročí své hranice, jak Řehoř říká nad slovy Kazatele „Všechny řeky směřují do moře, a moře se nepřeplní" (*Kaz* 1,7a).[15]

12 Srv. Órigenés, *Comm. Cant. Prol.* 3,6; 14 n. (*SC* 375,132; 137 n.). Viz také pojetí marnosti u Řehoře z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,281,3–282,9; 289,18–20).

13 Dvojím druhem touhy se Řehoř z Nyssy zabývá také např. ve svých homiliích na novozákonní blahoslavenství, *De beat.* IV (*GNO* VII/2,119–122).

14 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,288,4–6).

15 Srv. *Kaz* 1,5–7 a Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,286,8–13).

Tyto obrazy ukazují podle Řehoře zákonitosti lidského života a pravou povahu potěšení, která poskytuje tělesný svět: „Toto [Kazatel] říká, aby na samotných prvcích, které utvářejí lidský život, předem vysvětlil, jak málo skutečné (ἀνυπόστατον) je to, oč usilujeme."[16] Tak jako sluneční světlo, jakkoli je oslnivé, okamžitě pomíjí, jakmile slunce zapadne za obzor, i pro smyslová potěšení platí, že trvají jen po dobu činnosti, která je způsobuje.[17] Příkladem je požitek z utišování žízně nebo hladu, který netrvá déle než do okamžiku napojení nebo nasycení:[18]

> „Z ničeho, co se odehrává v těle, totiž není možno se těšit stále, naopak rozkoš z pití pomíjí spolu s napojením (κόρῳ) a stejně tak v případě jídla nasycení (πλησμονή) potlačilo žádost, a byla-li nějaká jiná touha stejným způsobem naprosto uhašena tím, že se jí dostalo, po čem toužila, pak i kdyby znovu vznikla, opět hasne. Nic z toho, co je po chuti smyslům, nevydrží navždy ani nezůstává ve stejném stavu."[19]

Řehoř zde potěšení pramenící ze smyslových dober prezentuje jako něco, co trvá pouze omezenou dobu, totiž do okamžiku uspokojení dané potřeby (např. hladu). Za povšimnutí stojí také motiv uspokojení žádosti, tedy „napojení" nebo „nasycení", dokonce „přesycení".[20] O touze po smys-

16 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,286,13–15): ταῦτα λέγει, ἵνα ἐξ αὐτῶν τῶν στοιχείων, ἐν οἷς ἐστιν ἡ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων, προερμηνεύσῃ τῶν ἐν ἡμῖν σπουδαζομένων τὸ ἀνυπόστατον. Srv. také tamt., V,287,4–8. Podobnou monotónní stálost nepřetržitého opakování, jaká je v přírodě, je možno vidět také ve střídání lidských pokolení, srv. *Kaz* 1,4 a Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,286,23–287,3). V knize *Kazatel* je podobnost mezi přírodními jevy a lidskými životy zvlášť jasně vyjádřena paralelismem mezi kruhovými oběhy slunce a kroužením lidského ducha podle *Kaz* 1,6. Řehoř (*In Eccl.* I/*GNO* V,287,17–288,3) totiž slovo *pneuma* (πνεῦμα) v tomto verši nechápe jako „vítr", nýbrž je přesvědčen, že zde již na literní rovině označuje lidského ducha. *Septuaginta* navíc na rozdíl od masoretského textu výpověď v *Kaz* 1,6a přisuzuje slunci z verše 1,5.

17 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,288,4–13).

18 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* II (*GNO* V,312,19–313,4); srv. k tomu Platón, *Gorg.* 497b1–2; c6–d1; *Phil.* 31d8–32b8.

19 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* II (*GNO* V,312,21–313,5): οὐ γὰρ ἔστιν ἐπ' οὐδενὶ τῶν ἐν τῷ σώματι γινομένων διαρκῶς ἡσθῆναι, ἀλλ' ἡ τοῦ πίνειν ἡδονὴ συναπολήγει τῷ κόρῳ, καὶ ἐπὶ τοῦ ἐσθίειν ὡσαύτως ἡ πλησμονὴ τὴν ὄρεξιν ἔσβεσε, καὶ εἴ τις ἄλλη ἐπιθυμία κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τῇ τοῦ ἐπιθυμητοῦ μετουσίᾳ κατεμαράνθη, κἂν πάλιν γένηται, πάλιν μαραίνεται· διαρκεῖ δὲ οὐδὲν εἰς ἀεὶ τῶν τῇ αἰσθήσει τερπνῶν οὐδὲ ὡσαύτως ἔχει.

20 Myšlenka nasycení dobrem, vyjádřená pojmy πλησμονή („plnost") a zejména κόρος („přesycení, znechucení, malátnost"), hrála v Řehořově myšlení významnou roli, a to zřejmě i v reakci na Órigena, ať už se jednalo o polemiku s ním nebo spíše o jeho reinterpretaci v duchu ortodoxie čtvrtého století. Srv. k tomu např. Ronald E. Heine, *Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundation, 1975; Marguerite Harl, Recherches sur l'origénisme d'Origène: la „satiété" (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes, in: táž, *Le déchiffrement du sens. Étu-*

lovém potěšení, jak ji tu Řehoř představuje, totiž platí, že se snadno přesytí, a přesto je nenasytná.

Jak je to možné? Potěšení ze smyslového dobra trvá pouze tak dlouho, jak dlouho trvá ona potřeba – přesně v okamžiku, kdy ji člověk uspokojí (např. utiší hlad), potěšení končí. Jinými slovy, touha po smyslových dobrech se velice snadno přesytí. Nemá-li člověk hlad, není mu již jídlo příjemné, dokonce se mu může znechutit.

Zároveň však platí, že lidská touha po tělesných dobrech je neuspokojitelná. I to souvisí s nestálostí tělesného dobra, které není trvalé a nic po něm člověku nezůstává. Nasycení brzy odezní a celý koloběh uspokojování začíná nanovo. Kvůli této nestálosti přirovnává Řehoř snahu uspokojit touhu po smyslových dobrech k budování hradu z písku.[21] Projevem nestálosti je též proměnlivost tělesného dobra v průběhu lidského života: v každém věku touží člověk po něčem jiném.[22] Toto dobro má jasné hranice, z nichž nejvíce patrnou je smrt, na jejímž prahu se všechna tělesná dobra zastavují.[23]

Obrazem tohoto nekonečného koloběhu, v němž nikdy není možné překročit dané hranice, je podle *Homilií* moře, které se stále plní vodou, a přesto nikdy ani o píď nepřekročí své hranice. Podobně se i lidská schopnost těšit se ze smyslových dober nepřetržitě sytí stále novými potěšeními, ale přesto při vychutnávání přicházejících požitků nikdy nepřekročí své přirozené meze:

> „Někdo se ve své propastné nenasytnosti podobá moři, dává najevo nezměrnou touhu a ani sebevětší zisk, ačkoli k němu proudí ze všech stran, jej naprosto nemůže uspokojit. Jen ať se podívá na skutečné moře, to ho vyléčí z jeho choroby! Ani ono totiž navzdory tisícům vodních přítoků nemůže překročit svou vyměřenou velikost (μέτρον), nýbrž je stále stejně plné, jako by v něm vůbec žádná voda nepřibyla. Stejně tak je i lidská bytost při užívání si toho, co k ní přichází, držena v určených mezích a nemůže přizpůsobovat vlastní lačnost hojnosti přicházejících potěšení, takže do ní sice stále něco přichází, ale její schopnost se z toho těšit vězí v určených hranicích.“[24]

---

des sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégorie de Nysse, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1993, 191–223.

21 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,290,1–6) a Homér, *Il.* 15,363 n.

22 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* II (*GNO* V,313,5–8).

23 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,290,1–291,14).

24 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,289,3–15): εἰ δέ τις κεχηνὼς πρὸς τὴν πλεονεξίαν καθάπερ τινὰ θάλασσαν τὴν ἀμετρίαν τῆς ἐπιθυμίας ἁπλώσας πρὸς τὰ πανταχόθεν εἰσρέοντα κέρδη ἀπλήστως ἔχοι, οὗτος πρὸς τὴν ὄντως θάλασσαν βλέπων θεραπευέσθω τὴν νόσον. ὡς γὰρ ἐκείνη τὸ ἑαυτῆς οὐ παρέρχεται μέτρον ἐν ταῖς μυρίαις τῶν ὑδάτων ἐπιρροαῖς, ἀλλ' ἐν τῷ ἴσῳ διαμένει πληρώματι, καθάπερ οὐδεμιᾶς αὐτῇ γινομένης ἐξ ὑδάτων προσθήκης, κατὰ τὸν

Nedostatečnost lidské touhy po smyslových dobrech a schopnosti se z nich těšit se ukazuje na neschopnosti překročit určené hranice: i když člověk vrší jedno potěšení za druhým, jeho radost z nich neroste.

Lidská touha po smyslově vnímatelných dobrech je tedy v jistém ohledu nenasytná. Jedná se však o nenasytnost vlastní tělesnému světu, v němž všechno neustále pomíjí a znovu se vrací: touha po smyslovém dobru není doopravdy trvalá, naopak se každým okamžikem mění a její nenasytnost spočívá jen v tom, že nasycení nikdy nevydrží dlouho, nýbrž je brzy vystřídáno novou lačností.[25] Není tu ale žádný vývoj, jen monotónní vracení se ke stále témuž. Pokud jde o smyslová dobra, není totiž člověk schopen „přizpůsobovat vlastní lačnost hojnosti přicházejících potěšení".[26] Právě to je jeden z rysů, jimiž se, jak ještě uvidíme, smyslová potěšení liší od radosti z morálního dobra.

Pravé dobro a lidská účast na něm

Vylíčením marnosti smyslových dober přivádí podle Řehoře kniha *Kazatel* své čtenáře k hledání toho dobra, které není dočasné, nýbrž stálé:

> „Já však, říká [Kazatel], jsem hledal ono dobro, které je stejně dobré v každém věku a v každém období života, u něhož člověk neočekává přesycení (κόρος) a nedosahuje plného uspokojení (πλησμονή), u něhož se spolu s tím, jak na něm má člověk účast, rozpíná i usilování o ně (ὄρεξις). Po takovém dobru člověk nejvíce prahne ve chvíli, kdy z něj má největší požitek. Zisk toužícího zde není omezen, nýbrž oč více se těší z dobra, o to víc se s potěšením (τῇ τρυφῇ) rozpaluje i touha (ἐπιθυμία) a s touhou sílí (συνεπιτείνεται) i potěšení. Po celé trvání (διάστημα) života je toto dobro stále žádoucí (καλόν) pro ty, kdo je hledají…"[27]

αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις <τοῖς> ἰδίοις μέτροις ἐν τῇ ἀπολαύσει τῶν προσιόντων διειλημμένη συμπλατῦναι τῷ πλήθει τῶν προσόδων τὴν ἀπολαυστικὴν λαιμαργίαν οὐ δύναται, ἀλλὰ τὸ μὲν εἰσρέον οὐ παύεται, ἡ δὲ τῆς ἀπολαύσεως δύναμις ἐν τῷ ἰδίῳ ὅρῳ φυλάσσεται.

25 Například slast z jídla končí v okamžiku nasycení, protože však člověk dostane zanedlouho znovu hlad, celý proces se opakuje, srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* II (*GNO* V,312,19–313,5).

26 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,289,12 n.; citováno výše).

27 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* II (*GNO* V,313,8–16): ἐγὼ δέ, φησίν, ἐζήτουν ἐκεῖνο τὸ ἀγαθόν, ὃ πάσῃ ἡλικίᾳ καὶ παντὶ τῷ χρόνῳ τῆς ζωῆς ἐπ' ἴσης ἀγαθόν ἐστιν, οὗ κόρος οὐκ ἐλπίζεται καὶ πλησμονὴ οὐχ εὑρίσκεται, ἀλλὰ συμπαρατείνεται τῇ μετουσίᾳ ἡ ὄρεξις, καὶ συνακμάζει τῇ ἀπολαύσει ὁ πόθος καὶ τῇ τοῦ ἐπιθυμητοῦ ἐπιτυχίᾳ οὐ περιγράφεται, ἀλλ' ὅσῳ μᾶλλον ἐντρυφᾷ τῷ ἀγαθῷ, τοσούτῳ μᾶλλον ἡ ἐπιθυμία τῇ τρυφῇ συνεκκαίεται, καὶ ἡ τρυφὴ τῇ ἐπιθυμίᾳ συνεπιτείνεται καὶ κατὰ πᾶν διάστημα τῆς ζωῆς ἀεὶ καλὸν τοῖς μετιοῦσι γίνεται…

Řehořovu pojetí pravého dobra a lidské účasti na něm bývá v odborné literatuře oprávněně věnována velká pozornost.[28] Pro účely tohoto článku však postačí všimnout si, jakým způsobem kappadocký otec na tomto místě odlišuje touhu po pravém dobru od výše popsané touhy po dobrech smyslových.

Pravé dobro je na jednu stranu charakterizováno svou stabilitou, tedy jako to, co je trvalé a neměnné, co zůstává pro všechny lidi a ve všech fázích života stejné. To Řehoř vyzdvihuje také v pokračování výše citované pasáže, kde se mimo jiné dozvídáme, že tímto skutečným dobrem, které chtěl Šalamoun spatřit, je dílo víry, jehož působení je stejné pro všechny, jež je nabídnuto všem, kdo chtějí, a trvá po celý život.[29]

Na druhou stranu zde zaznívá také myšlenka neustálého růstu: čím více člověk z tohoto dobra získá, tím více po něm touží a naopak. Řehoř tím chce jistě především ukázat, že pravé dobro člověka nikdy neznechutí a neunaví, že se ho nelze přesytit a touha po něm zůstává stále tak silná jako na začátku. Jeho formulace ale dobře ukazují, že lidská touha po dobru ani účast na něm nemůže prostě jen zůstávat stále stejná, nýbrž musí se nějakým způsobem vyvíjet. Dobro může být stálé a neměnné, ale lidská účast na něm nikoli, a nemá-li stagnovat a slábnout, musí růst.

Jednou z charakteristik potěšení ze smyslových dober je neschopnost překročit předem dané hranice. Nabízí se tedy otázka, zda účasti na pravém dobru není naopak vlastní schopnost všechny dosažené hranice překonávat. V citovaném úryvku však tato myšlenka ještě není rozpracována a lidská neslábnoucí touha po dobru je zde vysvětlena tím, že člověk nedosahuje plného uspokojení a každý zisk jeho touhu ještě více roznítí. Stálosti a neměnnosti dobra odpovídá ze strany člověka touha po něm a účast na něm, které jdou ruku v ruce a společně také neustále rostou.

Ačkoli člověk svou tělesnou stránkou podléhá zákonitostem smyslově vnímatelného světa, svým myšlením je schopen se nad ně povznést a zaměřit se k pravému, věčnému a neměnnému dobru. Lidská účast na dobru je prosta cyklického opakování a je stálá, ovšem jinak než dobro

28 K Řehořovu pojetí ctnosti srv. např. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris: Aubier, 1944, 309–326; Heine, *Perfection*, 63–114; Paul M. Blowers, Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of "Perpetual Progress", *Vigiliae Christianae* 46 (1992), 151–171; Colin W. Macleod, The Preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses, *The Journal of Theological Studies* 33 (1982), 183–191; Everett Ferguson, Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis, *Studia Patristica* 14 (1976), 307–314; Lucas F. Mateo-Seco, Epektasis, in: L. F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden – Boston: Brill, 2010, 263–268; Karfíková, *Řehoř z Nyssy*.

29 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* II (*GNO* V,313,8–314,10).

samo. Něco podobného budu nyní sledovat také v případě času: pokusím se ukázat, že vystihnout správnou chvíli ctnosti znamená vymanit se ze zákonitostí tělesného světa a člověku to umožňuje podílet se na pravém dobru, nečiní ho to však bytostí mimo čas.

Čas a správný okamžik

Poslední tři Řehořovy homilie jsou věnovány výkladu třetí kapitoly knihy *Kazatel*, která začíná slovy „Všemu [náleží] čas a správný okamžik [náleží] každé věci pod nebem"[30] a pokračuje řadou veršů připomínající správný okamžik (καιρός) té které činnosti.[31]

V šesté homilii interpretuje Řehoř čas (χρόνος) jako „míru" (μέτρον).[32] Čas se totiž týká všeho toho (a jen toho), co je, respektive vzniká (τὸ γινομένον), což je podle Řehoře vše, co bylo stvořeno. Tvorové vznikají v čase (ἐν χρόνῳ), který se podle Řehořova názoru rozpíná spolu s každou vznikající věcí (παντὶ τῷ γινομένῳ συμπαρατείνεται).[33] Spolu s trváním nebo rozpínáním (τῇ παρατάσει) kterékoli stvořené věci trvá neboli rozpíná se také časový interval (τὸ διάστημα τοῦ χρόνου συμπαρατείνεται).[34] Proto je možné považovat čas za míru kterékoli věci, tedy míru naprosto univerzální.

A právě jako tato obecná míra náleží čas každé věci: nic by takovou míru nemělo ani překročit, ani jí nedosáhnout. Vystižením správné míry je charakterizována také ctnost, uvádí Řehoř v narážce na aristotelské pojetí ctnosti jako střednosti.[35] Tímto způsobem převádí kappadocký otec,

30 *Kaz* 3,1 podle *Septuaginty*: Τοῖς πᾶσιν ὁ χρόνος καὶ καιρὸς τῷ παντὶ πράγματι ὑπὸ τὸν οὐρανόν· Slovo χρόνος je zde překlad hebrejského זְמָן(„určený čas"), slovo καιρός pak hebrejského slova עֵת, které je běžnějším výrazem pro čas, může ale znamenat také „určený, vhodný čas". V následujících verších se pak opakuje slovo עֵת, resp. καιρός.

31 K Řehořovu pojetí času srv. např. Andreas Spira, Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse: Stabilité et instabilité dans la pensée grecque, in: Jean-Marie Leroux (ed.), *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge III^e–XIII^e siècles*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1984, 283–294. K pojetí času v *Homiliích na knihu Kazatel* srv. Vinel, *Introduction*, 59–65.

32 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,374,19 n.).

33 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,374,19 n.); srv. také tamt., 377,1–4.

34 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,377,3 n.).

35 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* 6 (*GNO* V,375,4–16) a Aristotelés, *Eth. Nic.* 1106b8–1107a8; srv. také interpretaci královské cesty jako středu mezi dvěma extrémy u Filóna Alexandrijského, *Quod Deus sit immut.* 159–165; *De spec. leg.* IV,168; u Kappadočanů se tato myšlenka objevuje častěji, srv. Řehoř z Nazianzu, *Or.* 2,34 (*SC* 247,132); 32,6 (*SC* 318,96–98); Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,288 n. (*GNO* VII,132,11–133,4); *In Cant. cant.* 9 (*GNO* VI,284,5–18).

alespoň v případě morální kvality jednání, otázku času na otázku míry. Tuto myšlenku ovšem dále nerozvíjí a přesouvá svou pozornost k pojmu správného okamžiku (*kairos*),[36] o kterém kniha *Kazatel* mluví i v řadě následujících veršů: Vedle času ve smyslu správné míry musí mít každá věc také správný *kairos*. Podle Řehoře je třeba obojího – komu by se jednoho nebo druhého nedostávalo, chodil by jakoby po jedné noze.[37]

Původní význam řeckého slova *kairos* (καιρός) je „rozhodující, podstatný bod", nejčastěji s pozitivním zabarvením: to, co je vhodné, náležité, přiměřené, a to ve smyslu prostorovém, věcném nebo časovém.[38] Postupně bylo slovo *kairos* užíváno především v souvislosti s časem, u Řehoře pak toto užití naprosto převládá: *kairos* (alespoň v literním smyslu) je vhodný, přiměřený okamžik, vhodná chvíle pro nějakou věc nebo činnost.[39]

Řehoř sám při výkladu verše *Kaz* 3,1 objasňuje význam slova *kairos* na příkladech ze zemědělství, mořeplavectví nebo lékařství: *kairos* souvisí s nutností vystihnout přiměřený okamžik, správnou chvíli pro danou činnost. Existuje období sklizně nebo vhodná chvíle k vyplutí a trefit správný *kairos* znamená takovou chvíli ani nepředběhnout, ani nepromeškat. Kappadocký otec zde svůj výklad ukončuje se slovy, že více není třeba, neboť v knize *Kazatel* se najde dostatek příkladů.[40]

Toto nepříliš překvapivé pojetí slova *kairos* se však významně mění, když se Řehoř od zmíněných lidských činností přesune k otázce ctnostného života. Ačkoli i ctnost vyžaduje podle Kappadockého otce správný okamžik a Bůh dal člověku schopnost takový okamžik vyhodnotit,[41] vystihnout *kairos* zde neznamená dočkat se správného času, tedy neučinit něco příliš brzy nebo příliš pozdě.

---

36 České slovo „okamžik" odpovídá řeckému *kairos* zejména v tom, že se s ním pojí představa jedinečnosti a závažnosti. Na rozdíl od českého „okamžik" však řecké *kairos* neznamená nutně velmi krátký úsek času („mžik oka"), nýbrž může označovat např. i sezónu, lidský život nebo dokonce přítomný věk v protikladu k věku budoucímu nebo k věčnosti (srv. Geoffrey W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1961, *s. v.* „καιρός"). Z toho důvodu užívám v následujícím textu jako český ekvivalent slova *kairos* vedle slov „správný okamžik" také obrat „správná chvíle".

37 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,376,12–21).

38 Srv. Gerhard Kittel, *s. v.* „καιρός", in: týž (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, *Θ–K*, Stuttgart : Kohlhammer, 1938, 456–463; Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 693, *s. v.* „καιρός".

39 Srv. *s. v.* καιρός, in: Friedhelm Mann (ed)., *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, V: καγχασμός–κωφόω, Leiden: Brill, 2003, 55–64. Srv. také výměr slova *kairos* u Filóna Alexandrijského, *De opif. mun.* 59: ἔννοια γὰρ καιροῦ τίς ἂν εἴη πλὴν χρόνος κατορθώσεως; („Jaký jiný by byl výměr vhodné chvíle než čas, kdy lze uspět?" Čes. překlad M. D.).

40 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VI (*GNO* V,375,16–376,11).

41 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VIII (*GNO* V,438,7–10).

Sobota

Morální dobro nezávisí na čase, a proto ani lidský dobrý skutek nemění svou hodnotu v závislosti na tom, kdy k němu dojde. Dobře je to vidět na Řehořově interpretaci verše „[je] správný okamžik vrhat kameny a správný okamžik sbírat kameny". Řehoř začíná svůj výklad vysvětlením, že ti, kdo se ohlížejí jen na literu,[42] by tyto verše mohli spojit s kamenováním, které Mojžíšův zákon stanovuje jako trest za některá zvlášť závažná přestoupení. Jako příklad uvádí kappadocký otec porušení soboty a krádež posvátných předmětů a opakovaně připomíná událost z knihy *Numeri*, kdy jeden z Izraelců na poušti porušil sobotní klid a byl za to – na Mojžíšův pokyn a na základě Božího rozhodnutí – ukamenován.[43] Řehoř odmítá přiznat této biblické pasáži doslovný smysl.

S kým nebo s čím tu kappadocký otec polemizuje? Odpověď, která je naznačena v kritické edici a s odvoláním na ni uvedena i na jiných místech, zní, že se Řehoř svým odmítnutím „těch, kdo se ohlížejí jen na literu" vymezuje vůči antiochijské exegezi.[44] Z částečně dochovaného komentáře na knihu *Kazatel*, jehož autorem je Řehořův současník Didymos Slepý, víme, že zmíněný biblický verš byl v Řehořově době skutečně dáván do souvislosti s trestem ukamenování.[45] Ačkoli však Didymos ve svém komentáři k tomuto verši skutečně mluví o kamenování podle Mojžíšova zákona, není dobrým příkladem autora, který „hledí pouze k liteře", neboť vzápětí přechází k výkladu alegorickému – ve svém komentáři přináší totiž střídavě oba druhy výkladu.[46] Didymos sám ostatně Řehořovým zdrojem patrně nebyl, neboť jeho komentář vznikl zřejmě o něco později než Řehořův,[47] jeho výklad však navazuje na starší exegetickou tradici. Jako pří-

42 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VII (*GNO* V,390,13 n.).

43 Srv. *Nu* 15,32–36 a Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VII (*GNO* V,391,1–3; 392,1–10); k trestu smrti za porušení soboty srv. *Ex* 31,14; 35,2.

44 Srv. *GNO* V, aparát *ad loc.*; *SC* 416, pozn. 4 na str. 340 n.; Kobusch, *Zeit und Grenze*, 304, navrhuje některého zástupce antiochijské exegetické školy, Apolinaria z Laodiceje nebo Didyma Slepého.

45 Srv. Didymos Slepý, *Comm. Eccl.* 3–4 (73–75). K Didymovu komentáři srv. Justin M. Rogers, *Didymus the Blind and the Alexandrian Christian Reception of Philo*, Atlanta: SBL Press, 2017, zejm. 78–81; Sandro Leanza, *Le Omelie di Gregorio di Nissa e l'interpretazione cristiana antica dell' Ecclesiaste*, in: Gregory of Nyssa, *Homilies on Ecclesiastes*, 337–359; týž, *L'Ecclesiaste nell'interpretazione dell'antico cristianesimo*, Messina: EDAS, 1978, 37–39.

46 Srv. Didymos Slepý, *Comm. Eccl.* 3–4 (73,21–75,2); Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus). Tl. 2. Kommentar zu Eccl. Kap. 3–4,12*, in Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo; herausgegeben und übersetzt von Michael Gronewald, Bonn: Rudolf Habelt Verlag, 1977, 46–52.

47 Srv. Leanza, *Le Omelie di Gregorio di Nissa*, 341 n.

klad trestů zasluhujících ukamenování uvádí Didymos neúctu k rodičům a cizoložství. O porušení sobotního klidu, které je centrálním Řehořovým tématem, se však vůbec nezmiňuje.

Proč se tedy Řehoř nad slovy „někdy je vhodné házet kameny" stále vrací k epizodě o ukamenování za porušení sobotního klidu? Otázka křesťanských pramenů této Řehořovy interpretace by si zasloužila další zkoumání, kromě toho bude ale dobré vzít v potaz také možný vliv Filóna Alexandrijského. Zmíněné ukamenování za porušení sobotního klidu je totiž podrobně probíráno a pozitivně hodnoceno ve Filónově spise *Život Mojžíšův*, který Řehoř s největší pravděpodobností znal nejpozději někdy ke konci svého života.[48] Mojžíšův prorocký duch se podle Filóna projevil mimo jiné tím, že Mojžíš navrátil lidem znalost soboty, výročního dne stvoření světa.[49] V souvislosti s uctíváním soboty uvádí Filón zmíněnou biblickou událost s ukamenováním, chápe ji doslovně a v ukamenování vidí projev Mojžíšovy úcty k sobotě a k Bohu.[50]

Vzhledem k tomu, že se jedná o biblickou, byť marginální epizodu, není vyloučeno, že si na ni Řehoř v souvislosti se starozákonním nařízením kamenovat vzpomněl nezávisle na Filónovi nebo jiném nebiblickém zdroji. Ve Filónově a Řehořově popise se objevují některé další podobnosti jdoucí nad rámec biblického vyprávění, ty však nejsou tak specifické, aby něco dokazovaly.[51] Není pravděpodobné, že by Řehoř považoval Filóna za představitele příliš doslovného výkladu Písma. Filón také zmíněnou epizodu nijak nespojuje s knihou *Kazatel*, které obecně nevěnoval přílišnou pozornost.[52] Co je ale skutečným tématem tohoto Řehořova výkladu?

Řehořova interpretace knihy *Kazatel* obecně a začátku třetí kapitoly zvlášť je charakteristická velkou mírou koherence a sledováním obec-

48 Srv. např. Albert C. Geljon, *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Providence RI: Brown Judaic Studies, 2002.

49 Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,206 n.; II,263–269; Filónovým výkladem Mojžíšových proroctví o sobotě jsem se zabývala v článku „Mojžíš a svět idejí. Poznání dané podle Filóna Alexandrijského izraelskému králi, zákonodárci, veleknězi a prorokovi," *Reflexe* 59 (2020), 53–79, zejm. 71–77, kde jsou také odkazy na další literaturu.

50 Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,213–220.

51 Zatímco v *septuagintním* překladu *Nu* 15,32 se objevuje sloveso συλλέγω, Řehoř i Filón používají pro zakázanou činnost sloveso συγκομίζω (viz Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VII/*GNO* V,392,5; Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,214; 220/250,7; 251,15), oba také uvádějí, že se jednalo o dřevo na oheň (Řehoř tamt. + 393,14; 395,15; 20; Filón Alexandrijský vidí v této okolnosti zvláštní důkaz bezbožnosti onoho činu, protože oheň je podle něj základ všech řemesel a činností, srv. *De vit. Moys.* II,219 n./251,8–16). Zatímco Filón zdůrazňuje, že se jednalo o bezbožnost (ἀσέβημα), Řehoř argumentuje, že to přece nebyla žádná nespravedlnost (ἀδικία).

52 Filón cituje knihu jen ojediněle – v *Biblia Patristica* jsou zachyceny dva takové případy v celém Filónově díle.

ných filosofických a teologických otázek.[53] Nejde zde tedy jen o (literní nebo jiný) výklad konkrétního verše, nýbrž především o vztah mezi časem a dobrým jednáním. Přikázání sobotního klidu není jen příkladem skutku, který podle Mojžíše spadá pod trest kamenování, nýbrž je jednou možnou odpovědí na otázku, jaký je správný *kairos* pro dobré jednání. Sobota je ukázkovým příkladem času, který se pro něco nehodí: je to den odpočinku, a kdo to ví a respektuje, zná správný *kairos*.

Právě takové pojetí však Řehoř odmítá. Sobota je podle něj den jako každý jiný, mezi ní a dalšími dny v týdnu není žádný podstatný rozdíl.[54] V tomto ohledu má smysl se vymezovat vůči Filónovi, který navzdory vší alegorii nepopíral doslovnou platnost židovských předpisů a v jehož myšlení hrála sobota důležitou roli.[55] Řehoř ukazuje naopak nový smysl etického jednání, jehož podstatou je svobodné rozhodnutí pro dobro, na něž časové určení nemá žádný vliv. Tentýž skutek nemůže být přece v pátek přijatelný a v sobotu hříšný. Boží přikázání platí univerzálně a také je možné dílčí přikázání zobecnit, shrnout je všechna pod přikázání lásky:

> „Kdyby někdo zkoumal pojem hříchu, řekneme zajisté: nesmí se činit nic proti bližnímu, jako je ‚nesesmilníš', ‚nezabiješ', ‚nepokradeš'[56] a tak dále. Existuje jakýsi obecný a souhrnný zákon, který v sobě toto vše zahrnuje, a sice zákon milovat bližního jako sebe sama. Jsou-li tato nařízení kterýkoli den naplněna nebo porušena, je takové jednání stejným způsobem buď bezvýhradně krásné, nebo hodnocené protikladně."[57]

Proto je třeba přikázání sobotního klidu chápat spíše tak, že každý den je třeba „mít sobotu" (σαββατίζειν) od špatného jednání, tedy upustit od něho.[58] Dále Řehoř vysvětluje, že ctnost závisí výhradně na svobodném

53 Srv. Sandro Leanza, *Le Omelie di Gregorio di Nissa*, 337–359. Autor v tom vidí Řehořovu specifičnost ve srovnání s ostatními nám známými starověkými výklady *Kazatele* (str. 337 n.).

54 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VII (*GNO* V,392,15–21).

55 K Filónovu pojetí sedmého dne srv. Herold Weiss, Philo on the Sabbath, *The Studia Philonica Annual* 3 (1991), 83–105; Horst R. Moehring, *Arithmology as an Exegetical Tool in the Writings of Philo of Alexandria*, in: John P. Kenney (ed.), *The School of Moses. Studies in Philo and Hellenistic Religion. In Memory of Horst R. Moehring* (*Studia Philonica Monographs*, 1), Atlanta: Scholars Press, 1995, str. 141–176.

56 Srv. *Ex* 20,13–15.

57 Řehoř z Nyssy: *In Eccl. hom.* VII (*GNO* V,393,1–8): ἐὰν δέ τις τὴν τοῦ ἁμαρτήματος ἐξετάσῃ διάνοιαν, τὸ μὴ δεῖν τι κατὰ τοῦ πέλας ποιεῖν πάντως ἐροῦμεν, οἷον Οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις καὶ τὰ λοιπά, ὧν γενικός τις καὶ περιληπτικός ἐστι νόμος τὰ καθ' ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ περιέχων καὶ ὁ περὶ τοῦ ἀγαπῆσαι τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν. ταῦτα δὲ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν ἐπ' ἴσης κατορθούμενά τε καὶ παρανομούμενα ἢ καλὰ πάντως ἐστὶν ἢ ἐκ τοῦ ἐναντίου νοούμενα.

58 Srv. Řehoř z Nyssy: *In Eccl. hom.* VII (*GNO* V,395,6–8).

rozhodnutí: „co nezávisí na nás, by nikdo nedefinoval jako ctnost nebo špatnost“.[59] V sedmé homilii pak říká:

> „Kdo by nevěděl, že všechno, co se děje, je hodnoceno podle své vlastní přirozené povahy – je-li to zlé, či nikoli – ale čas (χρόνος), během něhož je daný skutek učiněn, se nachází mimo přirozenou povahu toho, co se děje? Vždyť jak souvisí časový interval (χρονικὸν διάστημα) s výsledkem našeho rozhodnutí?“[60]

Není možné, aby morální hodnotu skutku ovlivnilo něco, co nezávisí na lidské vůli. A protože zasazení v čase na lidské vůli bezprostředně nezávisí, je třeba je z etického hlediska považovat za irelevantní.[61]

Ctnostné jednání není tedy podmíněno časem, je-li čas chápán jako vnější okolnost nezávislá na lidské vůli.[62] Jak jsme viděli, má to dva důvody. První z nich leží na straně dobra samého: morální dobro nebo ctnost má univerzální platnost. Druhý důvod leží na straně jednajícího člověka. Morální kvalita jednání je určena výhradně svobodným rozhodnutím, nemůže tedy záviset na jakékoli vnější okolnosti.

Na okraj by bylo možno poznamenat, že Řehořova snaha najít v každém biblickém výroku poučení o ctnosti spojená s přesvědčením, že dobro je jen jediné, činí Řehořův výklad sice kompaktním, ale také poněkud monotónním. Jsou-li všechny Kazatelovy výroky o správné chvíli převedeny na otázku, jak se postavit k dobru a zlu, může odpověď být těžko jiná, než že je vždy zapotřebí volit dobro a odmítat zlo. Spíše než tato ústřední myšlenka stojí pak za pozornost různé detaily Řehořova výkladu.

Kairos přijetí dobra a odmítnutí zla

Když Kazatel mluví o tom, že je správná chvíle se narodit a správná chvíle zemřít, vidí v tom Řehoř narození a smrt, jež jsou eticky relevantní, tedy

59 Řehoř z Nyssy: *In Eccl. hom.* VI (*GNO* V,379,20–22).

60 Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VII (*GNO* V,392,10–14): τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι τῶν γινομένων ἕκαστον τῇ ἰδίᾳ κρίνεται φύσει, εἴτε κακὸν εἴτε μὴ τοιοῦτόν ἐστιν, ὁ δὲ χρόνος, καθ' ὃν ἐνεργεῖται ἡ πρᾶξις, ἔξωθεν τῆς τοῦ γινομένου φύσεως θεωρεῖται; τί γὰρ κοινὸν ἔχει τὸ χρονικὸν διάστημα πρὸς τὸ ἐκ προαιρέσεως ἡμετέρας ἀποτελούμενον;

61 Srv. Řehořovo přesvědčení, že „dobro spočívá v rozhodování, nikoli v čase“ (ἐν γὰρ προαιρέσει τὸ ἀγαθόν, οὐκ ἐν χρόνῳ), Řehoř z Nyssy, *In Bas. fr.* (*GNO* X/1,111,3 n.). Srv. také Zénón podle Stobaia, *Ecl.* II,57,18 (= *SVF* I,190) a podle Cicerona, *Acad. Post.* I,35 (= *SVF* I,188).

62 Na skutečnost, že ctnost předpokládá výstup nad oblast času, klade důraz Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa. An Anagogical Approach*, Oxford: Oxford University Press, 2015², viz zejm. 27–33; srv. také Basil Lourié, Temporality and a Metric for Created Natures in Gregory of Nyssa: Toward Two Recent Monographs on His Concept of Time, *Scrinium* 12 (2016), 340–351.

svobodně zvolené: narodit se znamená stát se svým svobodným rozhodnutím dítětem Božím. Řehoř říká, že jsme svými vlastními otci: „rodíme se" svými rozhodnutími, protože jimi určujeme, kým se staneme.[63] Umírání je pak umírání hříchu. Každá chvíle je tedy tou správnou chvílí, a to jak pro zrození k podobě Boží, tak pro umírání hříchu. Podobně říká Řehoř na jiném místě, že „je tatáž správná chvíle přijímat spásný výhonek víry a vytrhávat koukol nevíry".[64]

Myšlenku spojenou s běžným užitím slova *kairos*, totiž že je třeba vystihnout správnou chvíli, která je jen jedna, zatímco chvil příliš brzkých nebo příliš pozdních je mnoho, převádí Řehoř na vztah jediného dobra a mnohých podob zla:

> „Je totiž jedna správná chvíle, která rodí do života, nikoli mnohé. Kdo ji promeškal porodem v nesprávný čas, plodil sebe sama do zkázy a svou duši porodil do smrti."[65]

Slova „je vhodná chvíle milovat a vhodná chvíle nenávidět"[66] interpretuje Řehoř tak, že jejich časový význam převádí na význam obsahový. *Kairos* milování tak podle Řehoře ukazuje, co je třeba milovat:

> „Kdo tedy řekl: ‚Je správná chvíle (*kairos*) milovat', ukázal, co je skutečně hodno zamilování a lásky, a ten, kdo přisoudil správnou chvíli nenávidění, vysvětlil, od čeho je třeba se odvrátit."[67]

Zatímco nedospělý člověk se rozhoduje na základě smyslů a domnívá se, že dobrem je potěšení a slast, dospělý člověk se řídí myšlením a usiluje o dobra inteligibilní. Onou správnou chvílí pro milování je tedy dospělost: člověk má milovat, jako by byl dospělý, tedy milovat pravé, inteligibilní (νοητόν) dobro.[68] Dobrem hodným lásky je nakonec jedině Bůh, takže správná chvíle pro milování odkazuje k přikázání lásky k Bohu.[69]

---

63 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,380,3–5); podobný výrok se nachází také v Řehořově pozdním spise *De vit. Moys.* II,3 (*GNO* VII/1,34,11–14).

64 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,382,21–383,2): ὁ αὐτὸς καιρός ἐστι τό τε σωτήριον τῆς πίστεως φυτὸν παραδέξασθαι καὶ τὸ τῆς ἀπιστίας ἀποτῖλαι ζιζάνιον.

65 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,380,19–21): εἷς γὰρ καιρὸς ὁ εἰς ζωὴν τίκτων καὶ οὐ πολλοί. οὗ ὁ διαμαρτὼν ἐν τῇ ἀκαιρίᾳ τοῦ τόκου τῇ ἀπωλείᾳ ἑαυτὸν ὥδινε καὶ τῷ θανάτῳ τὴν ψυχὴν ἐμαιεύσατο.

66 *Kaz* 3,8a.

67 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VIII (*GNO* V,424,15–18): ὁ τοίνυν εἰπὼν ὅτι Καιρὸς τοῦ φιλῆσαι τὸ φιλητὸν ὡς ἀληθῶς καὶ ἀγαπητὸν ἐνεδείξατο, καὶ ὁ τῷ μίσει τὸν καιρὸν προσγράψας ὧν χρὴ τὴν ἀποστροφὴν ἔχειν ἐδίδαξεν.

68 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VIII (*GNO* V,418–422).

69 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VIII (*GNO* V,425,4–8), kde Řehoř cituje *Dt* 6,5.

Také při popisu správného okamžiku (*kairos*) pro nějaký skutek se však ukazuje, že Řehoř neuvažuje o lidském jednání jako o jednání bytosti existující mimo čas. Je pravda, že každý *kairos* je vhodný pro konání dobra a odmítání zla. Tyto dvě podoby správného jednání na sobě však mohou záviset, a to nejen tak, že se jedná o dvě strany téže mince, ale také tak, že jedno vyplývá z druhého. Například při výkladu verše „správná chvíle objímat a správná chvíle objímání zanechat" Řehoř vysvětluje:

> „Kdykoli tedy milující touha přilne k tomu, co je morálně krásné (právě to totiž znamená vystihnout správnou chvíli), má to nepochybně za následek (ἐπηκολούθησε) odcizení od toho, co je morální kráse protikladné."[70]

Následkem přilnutí k dobru je odmítnutí zla. To by samozřejmě mohl být pouze logický, nikoli časový důsledek. Nad Kazatelovými výroky, jejichž negativní část předchází té pozitivní (jako je např. *Kaz* 3,3: „je správná chvíle zabíjet a správná chvíle léčit, je správná chvíle bořit a správná chvíle stavět"), však Řehoř vysvětluje, že dobro a zlo nemůže existovat pospolu, takže je třeba *nejprve* odstranit zlo, aby mohlo vzejít dobro: bez zabití červa se člověk neuzdraví, dobré a špatné materiály nelze propojovat, dobro nemá nic společného s temnotou, proto je třeba nejprve odstranit díla tmy a až poté budovat příbytky světla.[71]

I když zkoumáme lidské jednání pouze ve vztahu k dobru a zlu, a tedy odhlížíme od všeho, co je z etického hlediska irelevantní, stále platí, že v lidské duši nemůže existovat všechno najednou, a proto se jí týká rozlišení mezi „předtím" a „potom": zlo musí být odstraněno *dříve*, než se rozšíří dobro.

Radostná naděje na budoucí dobra

Řehoř ve svém uvažování o správné chvíli pro ctnost zohledňuje také vztah mezi přítomným životem a budoucím cílem člověka. Přivádějí ho k tomu Kazatelova slova „je správná chvíle rodit a správná chvíle umírat".[72] Jakkoli platí, že ctnostným rozením a umíráním je v první řadě to, které se děje ze svobodného rozhodnutí daného člověka,[73] také skutečnost, že tělesné zrození a smrt nejsou v lidských rukou, může čtenářům, budou-li na ni myslet,

70 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,399,13–15): ὅταν οὖν ἡ ἀγαπητικὴ διάθεσις περιφυῇ τῷ καλῷ (τοῦτο δέ ἐστι τὸ εὔκαιρον), ἐπηκολούθησε πάντως ἡ πρὸς τὸ ἀντικείμενον ἀλλοτρίωσις.

71 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,383–385).

72 *Kaz* 3,2a; Řehoř tato slova interpretuje v šesté homilii, viz *In Eccl.* 6 (*GNO* V,378–381).

73 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,379,16–20).

pomoci ve ctnostném životě. Vědomí, že byl okamžik, kdy jsem se zrodila, a stejně tak přijde okamžik, kdy budu po smrti, mne totiž učí nevkládat své naděje do dober tohoto života a raději zaměřit své úsilí „k tomu, co díky víře leží v naději před námi" (πρὸς τὸ διὰ πίστεως ἐν ἐλπίσι προκείμενον).[74]

S poukazem na eschatologickou budoucnost je v *Homiliích* interpretován také nářek a smích, o jejichž správném okamžiku *Kazatel* mluví.[75] Podle Řehoře se to první vztahuje k neveselé přítomnosti a to druhé k tomu, co očekáváme: „Pro nářek je tedy správná chvíle nyní, zatímco chvíle pro smích je uschována díky naději."[76] Také následující Kazatelova slova, že někdy je správná chvíle bít se, jindy naopak správná chvíle tančit, jsou Řehořem vyložena podobně. Bití se (míněno do hlavy nebo do hrudi) je symbolem hlubokého smutku a ten se vztahuje k přítomnému životu. Oproti tomu tanec jako symbolické vyjádření silné radosti patří do eschatologické budoucnosti. Kappadocký otec zde ovšem nově dodává ještě další motiv: člověk má dvě složky – skládá se z duše a těla –, tudíž je také jeho život dvojí. A proto „by zřejmě bylo správné, když se v tělesném životě bijeme do hrudi (a k tomuto způsobu života se pojí mnohé příležitosti k nářku), v duši si připravit tanec plný harmonie."[77] Čím je totiž náš přítomný život smutnější, tím větší důvod k radosti z budoucí odměny tím člověk získává.[78]

Eschatologická budoucnost neznamená jistě v první řadě uspokojení smyslových dober: ctnostný je přece právě ten, kdo o taková dobra nejen neusiluje, ale také od nich neodvozuje své štěstí, neposuzuje podle nich, co je dobré a co zlé.[79] Řehoř však zároveň netvrdí, že bychom již nyní mohli být dokonale blažení nezávisle na dalších okolnostech. Jako charakteristické znaky blaženosti uvádí Řehoř absenci bolesti, smrti i rozlišení na „mé" a „tvé" a také to, že se člověk svou důstojností rovná andělům, žije v důvěrném vztahu k Bohem a září v něm krása Božího obrazu.[80] Těchto dober člověk v přítomném životě dosáhnout nemůže a v tomto smyslu zůstává okamžikem radosti budoucnost, již teprve očekává. Na rozdíl od

74 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,379,12 n.). Viz také celý úsek *In Eccl.* VI (*GNO* V,378,6–379,13).
75 Srv. *Kaz* 3,4a.
76 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,386,2–3): νῦν οὖν ἐστιν ὁ τοῦ κλαῦσαι καιρός, ὁ δὲ τοῦ γελάσαι δι' ἐλπίδος ἀπόκειται·
77 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,389,10–12): καλὸν ἂν εἴη τῇ σωματικῇ ζωῇ κοπτομένους (πολλαὶ δὲ τῶν θρήνων κατὰ τὸν βίον τοῦτον αἱ ἀφορμαί) τῇ ψυχῇ παρασκευάζειν τὴν ἐναρμόνιον ὄρχησιν.
78 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,389).
79 Srv. např. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VIII (*GNO* V,418–422).
80 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,386,5–387,1).

smyslové stránky člověka, která je plně ovládána přítomností, je však lidská duše schopna prostřednictvím naděje onu budoucnost předjímat a již nyní se z ní radovat. I to ukazuje dílčí nezávislost člověka na čase, ve kterém žije.

Člověk a Bůh

V rámci svých výkladů o správném okamžiku pro ctnostné jednání připomíná Řehoř také zásadní rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením. Činí tak při výkladu slov „je správná chvíle (*kairos*) mlčet a správná chvíle mluvit".[81] Po připomenutí novozákonních i starozákonních výroků o tom, kdy je vhodné mluvit a kdy mlčet,[82] přechází Řehoř k otázce mlčení a mluvení o Bohu. Když se člověk – podle bezprostředně předcházejícího Kazatelova výroku[83] – vytrhne ze spojení se zlem, hledá to, co je nad každé jméno, aby se k tomu připojil (doslova „přišil"). Právě tehdy přichází okamžik mlčení, neboť o tom, co převyšuje naprosto všechno, není možné mluvit.[84] Správná chvíle mluvení přijde až „později" – zde se však jedná o ontologickou, nikoli časovou následnost: mluvit je totiž možno pouze o Božích činech, projevech a působení ve světě.[85]

Zůstaňme ale ještě chvíli u nutnosti mlčet, jde-li o Boha samého. Řehoř zde lidskou nemožnost mluvit o Bohu vysvětluje tím, že vše stvořené existuje ve svých přirozených hranicích a nemůže poznávat nic, co by se těmto hranicím zcela vymykalo. K popisu podstatného rozdílu mezi Bohem a stvořením je zde užito termínu *diastéma* („rozpětí", „interval").[86]

81 *Kaz* 3,7b.
82 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,409,13–410,15).
83 *Kaz* 3,7a: „Je správná chvíle trhat a správná chvíle sešívat."
84 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,410,15–411,9).
85 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,414,12–416,10). Srv. přesvědčení Filóna Alexandrijského (*De fuga et inven.* 165; *De post. Caini*, 169), že můžeme mluvit pouze o tom, co je „po Bohu", a že jej můžeme poznat pouze z mocí (δυνάμεις), které ho následují.
86 K Řehořovu pojmu *diastéma* a rozlišení diastématického a adiastématického bytí srv. např. Paul Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, München: Max Hueber, 1970, 63–72; Brooks Otis, Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time, *Studia Patristica* 14 (1976), 327–357; T. Paul Verghese, Διάστημα and διάστασις in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem, in: H. Dörrie – M. Altenburger – U. Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18.–23. September 1972*, Leiden: Brill, 1976, 243–260; Alden A. Mosshammer, Time for All and a Moment for Each: The Sixth Homily of Gregory of Nyssa on Ecclesiastes, in: Gregory of Nyssa, *Homilies on Ecclesiastes*, 249–276.

Právě toto *diastéma* Řehoř Bohu upírá a všemu stvořenému přisuzuje:[87] říká dokonce, že stvoření není nic jiného než *diastéma*,[88] a toho, kdo chce mluvit o Bohu, přirovnává k člověku, který stojí na okraji propasti a chtěl by do ní vstoupit: jeho noha se naprosto nemá oč opřít, a tudíž mu nezbude než se obrátit zpátky k tomu, co je pro něj schůdné.[89]

Proto tam, kde Řehoř výslovně uvažuje o vztahu mezi člověkem a Bohem a o lidské účasti na Bohu samém, vychází nejjasněji najevo, že nestačí uvažovat o jediném okamžiku lidského rozhodnutí pro dobro, protože ve vztahu k transcendentnímu dobru je správným okamžikem (*kairos*) celý lidský život. Zřetelné je to v případě poznání Boha, o němž Řehoř mluví nejen v souvislosti s mlčením a mluvením, ale třeba také při interpretaci Kazatelových slov „je správná chvíle hledat".[90] Řehoř zde s odvoláním na různé biblické výroky o hledání Pána vysvětluje, že tím, koho je třeba hledat, je Bůh sám. Následně ukazuje, že takové hledání musí mít smysl v sobě samém:

> „Z těchto slov jsem poznal, co je třeba hledat, u čeho platí, že nalezení znamená samo ono věčné hledání. Není totiž něco jiného hledat a něco jiného nalézt, nýbrž zisk z hledání je hledání samo. Chceš se také naučit, co znamená vystihnout správnou chvíli (εὐκαιρίαν), jaká je ona správná chvíle (καιρός) hledat Pána? Řeknu to stručně: celý život (ὁ βίος ὅλος). U tohoto jediného totiž tou pravou chvílí (εἷς καιρός), kdy je třeba o to usilovat, je celý běh života (ἡ ζωὴ πᾶσα). Vždyť hledat Pána není dobré v nějakém určeném období a vymezeném čase, ale vystihnout správnou chvíli (εὐκαιρία) znamená vůbec nikdy nepřerušit hledání."[91]

87 Poněkud nejasná je otázka, zda se *diastéma* týká i duchovních bytostí včetně andělů. Podle Mosshammera (Time For All) došlo v průběhu Řehořova života k jistému posunu, neboť rozdíl mezi stvořeným a nestvořeným nabyl postupně větší důležitosti a spolu s tím bylo *diastéma* přisouzeno všemu stvořenému bez výjimky, tedy i duchovním bytostem. Právě *Homilie na knihu Kazatel* údajně tuto změnu dosvědčují: pojem *diastéma*, který Řehoř ve svých raných spisech spojuje s prostorovou a smyslovou stránkou světa, v tomto a pozdějších spisech zahrnuje také čas. Srv. také Verghese, Διάστημα and διάστασις.

88 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,412,14).

89 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,410,15–414,9; příměr k propasti V,413,5–414,9).

90 *Kaz* 3,6a.

91 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,400,20–401,8): ἔγνων τοίνυν διὰ τῶν εἰρημένων, ὅπερ ζητῆσαι χρή, οὗ ἡ εὕρεσίς ἐστιν αὐτὸ τὸ ἀεὶ ζητεῖν. οὐ γὰρ ἄλλο τί ἐστι τὸ ζητεῖν καὶ ἄλλο τὸ εὑρίσκειν, ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ ζητῆσαι κέρδος αὐτὸ τὸ ζητῆσαί ἐστι. βούλει καὶ τὴν εὐκαιρίαν μαθεῖν, τίς ὁ καιρὸς τοῦ ζητεῖν τὸν κύριον; συντόμως λέγω· ὁ βίος ὅλος. ἐπὶ τούτου γὰρ μόνου εἷς καιρὸς τῆς σπουδῆς ἐστιν ἡ ζωὴ πᾶσα. οὐ γὰρ ἀποτεταγμένῳ τινὶ καιρῷ καὶ χρόνῳ ἀφωρισμένῳ τὸ ζητεῖν τὸν κύριον ἀγαθόν ἐστιν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ὅλως διαλείπειν ἀεὶ ζητοῦντα τοῦτό ἐστιν ἡ ἀληθὴς εὐκαιρία.

Hledá-li člověk Boha, není to záležitost jediného rozhodnutí, jímž by bylo dosaženo cíle (jako tomu snad může být v případě ctnosti).[92] Konečného cíle, tedy dokonalého poznání Boha, ani není možné dosáhnout, a cílem se tak stává hledání samo.[93] Tímto důrazem na proces hledání vystupuje zřetelně do popředí dynamická povaha lidské bytosti: jediným možným úspěchem, jediným vystižením správné chvíle je hledat stále a nikdy v takovém hledání nepolevit. Správnou chvílí hledání se tak stává celý život.[94] V tomto případě se snad lidská schopnost pozvednout se nad zákonitosti tělesného světa ukazuje právě v tom, že člověk dokáže tak vysoko hodnotit činnost, o níž ví, že nemůže dosáhnout svého cíle.

Závěr

Podle Řehoře kniha *Kazatel* poukazem na marnost smyslově vnímatelného světa vede své čtenáře k tomu, aby toužili raději po tom, co takto vnímat nemohou. Odvrátí-li se člověk od tělesného světa, může uniknout jeho marnosti a bezcílné monotónní cykličnosti a zaměřit se na pravé dobro, které je neměnné a pro všechny lidi a ve všech obdobích života stejné. Neměnnosti pravého dobra odpovídá stálost na straně člověka, ta však zřejmě nemůže mít povahu neměnnosti, nýbrž spíše rostoucí intenzity. Člověk, který se podílí na skutečném dobru, se jím nikdy nepřesytí, neboť čím víc se z dobra těší, tím víc po něm touží.

Jiným způsobem uvažuje Řehoř o lidském vymanění se z pout tělesného světa a schopnosti zaměřit se na pravé dobro v souvislosti s otázkou správného okamžiku (*kairos*) pro ctnost. V centru Řehořových výkladů je myšlenka, že ctnostné jednání je nezávislé na vnějších okolnostech

92 Jako příklady uvádí Řehoř obrácení svatého Pavla nebo Řehoře Thaumatúrga, kterého svobodná volba učinila ihned dokonale ctnostným, srv. Řehoř z Nyssy, *In Bas. fr.* (*GNO* X/1,131,20–23); *De vit. Greg. Thaum.* 11 (*GNO* X/1,8,22–9,2).

93 Srv. Filón Alexandrijský, *De post. Caini*, 21 („S milovníky Boha, kteří hledají to, co je, i kdyby to nikdy nenašli, se radujeme – vždyť hledání krásného, i kdyby nedosáhlo cíle, samo o sobě stačí, aby člověka již předem rozradostnilo…“ – τοῖς μὲν οὖν φιλοθέοις τὸ ὂν ἀναζητοῦσι, κἂν μηδέποτε εὕρωσι, συγχαίρομεν – ἱκανὴ γὰρ ἐξ ἑαυτῆς προευφραίνειν ἐστὶν ἡ τοῦ καλοῦ ζήτησις, κἂν ἀτυχῆται τὸ τέλος); *De spec. leg.* I,36 („Není totiž nic lepšího než hledat pravého Boha, i kdyby se jeho nalezení vymykalo lidským možnostem, protože již usilovné přání porozumět působí samo o sobě nepopsatelné potěšení a radost.“ – ἄμεινον γὰρ οὐδὲν τοῦ ζητεῖν τὸν ἀληθῆ θεόν, κἂν ἡ εὕρεσις αὐτοῦ διαφεύγῃ δύναμιν ἀνθρωπίνην, ἐπειδὴ καὶ ἡ περὶ τὸ βούλεσθαι μαθεῖν σπουδὴ καθ’ αὑτὴν ἀλέκτους ἡδονὰς καὶ εὐφροσύνας ἐργάζεται.)

94 Podle Řehoře je celý život správnou chvílí pro hledání Boha, uchovávání toho, co člověk při tomto hledání nalezl (což jsou zejména ctnosti, které tvoří jakési nádvoří Boží, srv. *In Eccl.* VII/*GNO* V,404,1–10), a pro milování Boha, srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII; VIII (*GNO* V,401,2–5; 405,3–5; 425,16–18).

včetně času. Morální dobro má obecnou platnost a v kterémkoli okamžiku je stejně dobré. Ani morální kvalita jednání není závislá na čase, nýbrž výhradně na svobodném rozhodnutí daného člověka. V tomto ohledu se člověk, stejně jako dobro samo, vymyká času i zákonitostem tělesného světa. Lidská bytost je schopna se namísto smyslů řídit myšlením, posuzovat morální hodnotu jednání, odmítat zlo a volit si dobro. Jako je ve smyslovém světě zapotřebí pečlivě vystihnout správnou chvíli mezi mnoha špatnými, v životě ctnosti je třeba zvolit jediné dobro mezi mnoha podobami dobra toliko zdánlivého. Každý okamžik života je však oním *kairos*, v němž je třeba zvolit mezi dobrem a zlem.

Ani nezávislost na čase tělesného světa však člověku neumožňuje dosáhnout dobra nezávisle na proměnlivém charakteru vlastní existence. V *Homiliích na knihu Kazatel* lze tedy také nalézt zamyšlení nad zvláštním časem lidské ctnosti. Popis nutné následnosti mezi některými stupni duchovního života ukazuje, že v čase lidské ctnosti existuje nějaké „předtím" a „potom", které nejsou libovolně zaměnitelné. Také lidská schopnost skrze naději předjímat budoucí blaženost a radovat se z ní, která však zároveň uchovává rozdíl mezi tímto a budoucím věkem, ukazuje jistou, nikoli však neomezenou nezávislost člověka na čase. Dalším takovým rysem je vztah k Bohu, k němuž člověk obrací celý svůj život. Na jednu stranu je možno v tom vidět schopnost člověka chápat svůj život jako celek odlišný od Boha a jako takový jej k Bohu zaměřovat, na druhou stranu člověk svůj vlastní život stále prožívá postupně, v okamžicích, které na sebe navazují.

Tato zvláštní pozice člověka mezi smyslovým světem, časným, stále se proměňujícím a opakujícím, a pravým dobrem, jediným a trvalým, je snad také důvodem, proč Písmo své čtenáře vede ke ctnosti klopotnou cestou pochopení zákonitostí smyslového světa a pozvedání se nad něj.[95]

95 Tato studie byla připravena za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu „Vztah mezi nestvořeným Bohem a stvořenými bytostmi podle Řehoře z Nyssy v návaznosti na alexandrijskou biblickou exegezi", č. 19-18046S.