

Překlad a úvodní studie
Lenka Karfíková

ŘEHOŘ
Z NYSSY
o Trojici

Vyšehrad

Řehoř z Nyssy o Trojici

Pojednání Pro Řeky, Pro Eustathia a Pro Simplicia
s doprovodnými studiemi

Vyšlo také v tištěné verzi

Objednat můžete na
www.ivysehrad.cz
www.albatrosmedia.cz



Řehoř z Nyssy, Lenka Karfíková
Řehoř z Nyssy o Trojici – e-kniha
Copyright © Albatros Media a. s., 2026

Všechna práva vyhrazena.
Žádná část této publikace nesmí být rozšiřována
bez písemného souhlasu majitelů práv.

ALBATROS  MEDIA

**Řehoř z Nyssy
o Trojici**

ŘEHOŘ Z NYSSY o Trojici

Přeložila, poznámkami opatřila
a studie napsala Lenka Karfíková

VYŠEHRAĐ

Tato kniha je výsledkem badatelské činnosti
na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci.

Odborně recenzovaly Markéta Dudziková, PhD., a Magdalena Marunová, PhD.

© Univerzita Palackého v Olomouci, 2026
Translation, Study & Commentary © Prof. Lenka Karfíková, Dr. theol., 2026

ISBN tištěné verze 978-80-267-3479-6
ISBN e-knihy 978-80-267-3480-2 (1. zveřejnění, 2026) (ePDF)
ISBN e-knihy 978-80-267-3481-9 (1. zveřejnění, 2026) (epub)
ISBN e-knihy 978-80-267-3482-6 (1. zveřejnění, 2026) (mobi)

Obsah

Řehořova trojiční pojednání (Úvod) / 9

Řehoř z Nyssy

Pro Řeky na základě obecných pojmů / 15

Řehoř z Nyssy

Simpliciovi o víře / 26

Řehoř z Nyssy

Eustathiovi o Trojici / 34

Krystalizace trojiční nauky

v Řehořově pojednání *Pro Řeky* / 47

Trojice v Řehořově *Katechetické řeči* / 81

Bibliografie / 105

Prameny / 105

Literatura / 109

Zkratky periodik a edičních řad / 117

Ediční poznámka / 118

Jmenný rejstřík / 119

Věcný rejstřík / 122

Rejstřík citací a odkazů / 128

Řehořova trojiční pojednání (Úvod)

„... najednou nám o neuchopitelných věcech důstojně filosofují sluhové, darebáci a uprchlí otroci. Dobře víte, o kom mluvím. Celé město je jich plné, průchody, tržiště, náměstí, ulice: obchodníci s oblečením, dohližitelé nad stoly s penězi, prodavači potravin. Když se zeptáš na hodnotu mincí, dostane se ti poučení o zrozeném a nezrozeném. Když chceš znát cenu chleba, odpoví, že Otec je větší a Syn podřízený. Na otázku, zda je lázeň připravená, prohlásí, že Syn pochází z nejsoucího.“¹

Tato knížka přináší výběr trojičních pojednání jednoho z nejzajímavějších a nejvlivnějších starokřesťanských teologů řeckého jazyka Řehoře z Nyssy (narozen asi 335–340, zemřel po 394).² Po

¹ Řehoř z Nyssy, *De deitate filii et spiritus sancti* (GNO X/2, 120,9–121,12): ... τάχα τινὲς οἰκείται καὶ μαστιγίαὶ καὶ τῶν δουλικῶν διακονημάτων δραπέται, σεμνῶς ἡμῖν περὶ τῶν ἀλήπτων φιλοσοφοῦσιν. Οὐκ ἄγνοεῖτε πάντως πρὸς τίνας ὁ λόγος βλέπει. Πάντα γὰρ τὰ κατὰ τὴν πόλιν τῶν τοιούτων πεπλήρωται, οἱ στενωποί, αἱ ἀγοραί, αἱ πλατεῖαι, τὰ ἄμφοδα, οἱ τῶν ἱματίων κάπηλοι, οἱ ταῖς τραπέζαις ἐφεστηκότες, οἱ τὰ ἐδώδιμα ἡμῖν ἀπεμπολοῦντες. Ἐὰν περὶ τῶν ὀβολῶν ἐρωτήσης, ὁ δέ σοι περὶ γεννητοῦ καὶ ἀγεννήτου ἐφιλοσόφησεν· κἂν περὶ τιμήματος ἄρτου πύθῃ, μείζων ὁ πατήρ, ἀποκρίνεται, καὶ ὁ υἱὸς ὑποχείριος· εἰ δὲ τὸ λουτρόν ἐπιτήδειόν ἐστιν εἰποῖς, ὁ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν εἶναι διωρίσατο. Uvedené odpovědi prozrazují (novo)ariánské přesvědčení mluvčích; viz ariánský biblický argument „Otec je větší“ (J 14,28; srv. *Ad Simpl.* GNO III/1, 64n.) a rovněž formulaci odsouzenou již na nicejském koncilu r. 325: „Syn pochází z nejsoucího“ (srv. COD 5,22).

² K Řehořovu životu a dílu srv. L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy: Boží a lidská nekonečnost*, Praha 1999, 33–47. K jeho nauce o Trojici srv. kupř. G. Maspero, *Trinity*, in: L. F. Mateo-Seco – G. Maspero (vyd.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden – Boston 2010, 749–760; K. Anatolios, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Grand Rapids (Mich.) 2011, 157–240.

smrti svého bratra Basila z Caesareje Řehoř patrně sehrál velmi důležitou roli na koncilu v Konstantinopoli (381), který byl této problematice věnován a z něhož se odvozuje vyznání víry užívané ve většině křesťanských církví dodnes.³ Jak ukazuje úvodní citát, otázky týkající se Trojice božských osob byly v Řehořově době diskutovány nejen na církevních koncilech, ale také na tržištích a v lázních.⁴

Na rozdíl od Augustina, který této problematice věnoval celých patnáct knih svého díla *O Trojici*,⁵ není Řehoř autorem obsáhlejšího výkladu o tomto tématu. Zabýval se jím dosti podrobně v klíčové polemice svého života *Proti Eunomiovi*, kde se vůči novoariánským protivníkům snažil obhájit rovnost Syna (a částečně i Ducha) Otci,⁶ stručně rovněž na začátku své *Katechetické řeči*,⁷ a monote-micky v krátkých spíše příležitostných statích, z nichž některé hraničí s žánrem dopisu, tzv. „malých systematických dílech“ (*Opera dogmatica minora*).⁸ Ne všechna z osmi stručných pojednání shromážděných pod tímto názvem v poslední edici Řehořových spisů (*Gregorii Nysseni Opera*) se ovšem týkají Trojice (dvě jsou věnována především christologii) a zase jiná drobná díla s touto

³ Srv. nicejsko-konstantinopolské vyznání čili „vyznání sto padesáti otců“, srv. COD 24. K Řehořově roli na tomto koncilu srv. L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy*, 40–42.

⁴ Jak upozorňuje V. H. Drecoll, uvedená pasáž je spíše Řehořovým útokem na úroveň jeho ariánských protivníků než popisem skutečné situace; srv. V. H. Drecoll, *Introduction*, in: V. H. Drecoll – M. Berghaus (vyd.), *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism (Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa, Tübingen, 17–20 September 2008)*, Leiden – Boston 2011, ix–xxii, zde xii.

⁵ Augustin, *De trinitate*, CCL 50–50A (česky *O Trojici*, Praha: Vyšehrad 2024).

⁶ Řehoř z Nyssy, *Contra Eunomium*, GNO I–II. K této polemice srv. L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy*, 169–196.

⁷ Řehoř z Nyssy, *Oratio catechetica*, GNO III/4. K Trojici zejména *Or. cat.* GNO III/4, 5–16.

⁸ *Opera dogmatica minora*, GNO III/1. K těmto pojednáním srv. Th. Ziegler, *Les petits traités de Grégoire de Nyse – témoins d'un itinéraire théologique (379–383)*, disertace Strasbourg 1987; V. H. Drecoll – M. Berghaus (vyd.), *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises*.

tematikou jsou vydána ve sbírce Řehořových dopisů⁹ či kázání.¹⁰ U některých z těchto výkladů není Řehořovo autorství zcela jisté.¹¹

Pro naše vydání jsem zvolila tři z těchto „malých systematických děl“, spojovaných obvykle přímo či nepřímo s konstantinopolským koncillem roku 381 a datovaných do jeho blízkosti,¹² totiž výklad

⁹ Srv. *Ep.* 5 „těm, kdo nedůvěřují jeho pravověrnosti“ (GNO VIII/2², 31–34); *Ep.* 24 „heretiku Herakleianovi“ (GNO VIII/2², 75–79); *Ep.* (32) „mnichu Filipovi“. Poslední list není celý dochován řecky (frg. PG 46, 1112c), nýbrž jen v syrské a (spolehlivější) latinské verzi. Viz G. Bardy, *Saint Grégoire de Nyse, Ep. ad Philippum*, in: *RechSR* 11, 1921, 220–222 (s fragmenty a franc. překladem syrské verze od M. Nau); lat. verzi vydal G. Mercati, *Di alcuni manoscritti Ottoboniani non conosciuti*, in: týž, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1938, 169–202, zde 191–196. Viz k tomu A. M. Silvas, Gregory of Nyssa: *The Letters. Introduction, Translation and Commentary*, Leiden – Boston 2007, 225–232 (s angl. překladem lat. verze). Autorka dává listu číslo 32 a připisuje latinský překlad Dionysiu Exiguovi; srv. také táž, *In Search of the Latin Translator of Gregory of Nyssa's Letter to the Monk Philip*, in: V. H. Drecoll – M. Berghaus (vyd.), *The Minor Treatises*, 567–575.

¹⁰ Srv. *De deitate filii et spiritus sancti* (GNO X/2, 115–144).

¹¹ Kupř. pojednání *Adversus Arium et Sabellium* (GNO III/1, 69–85); k otázkám jeho autenticity srv. J. Daniélou, rec. *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*, in: *Gnomon* 31, 1959, 612–615, zde 613n.; V. H. Drecoll, *Introduction*, xii–xiii. Někdy bývá naopak Řehořovi připisován výklad „bratru Petrovi o rozdílu mezi podstatou a hypostasí“, chápaný tradičně jako Basilova *Ep.* 38 (Courtonne I, 81–92). Diskusi shrnuje V. H. Drecoll, *Introduction*, xiv–xxi. K autorství pojednání *Ad Eustathium* str. níže, str. 13, pozn. 18.

¹² J. Daniélou (rec. *Opera dogmatica minora*, 614n.) datoval pojednání *Pro Simplicia* do r. 383, výklady *Pro Eustathia* a *Pro Řeky* až do r. 388. G. May navrhl dataci pojednání *Pro Eustathia* kolem roku 380, u druhých dvou si není datací jist; srv. G. May, *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, in: M. Harl (vyd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse (Actes du Colloque de Chevetogne, 22–26 septembre 1969)*, Leiden 1971, 51–67, zde 57n. Podrobnější analýzu okolností vzniku tohoto spisu přináší A. Radde-Gallwitz, který se rovněž kloní k r. 380; srv. A. Radde-Gallwitz, *Ad Eustathium de sancta trinitate*, in: V. H. Drecoll – M. Berghaus (vyd.), *The Minor Treatises*, 89–109, zde 91–99. Pojednání *Pro Simplicia* bývá pokládáno za pozdější (383–385); srv. A. Ojell, *Gregory on the Christocentric Simplicity of the Trinitarian Worship: The Contribution of Gregory of Nyssa's Short Treatise Ad Simplicium tribunum*, in: V. H. Drecoll – M. Berghaus (vyd.), *The Minor Treatises*, 169–227, zde 190n. Výklad *Pro Řeky* platí jako patrně nejstarší (379–380); srv. k tomu níže, str. 49, pozn. 9.

o trojiční terminologii, jejím významu a užití (*Pro Řeky na základě obecných pojmů*), dále pojednání o rovnosti božství Otce, Syna a Ducha svatého (*Simpliciovi o víře*) a konečně převážně pneumatologickou úvahu, reagující na teology, kteří se neodvažují Duchu svatému přiznat plnou rovnost s Otcem a Synem (*Eustathiovi o Trojici*). Pojednání *Pro Ablabia* (*Proč neříkáme, že jsou tři bohové*) stejně jako Řehořova *Katechetická řeč* jsou v českém překladu již k dispozici,¹³ rovněž jeho polemika *Proti makedoniánům* (kteří pochybovali o božství Ducha svatého) byla českému čtenáři již představena.¹⁴

Patrně nejtechničtější z Řehořových trojičních výkladů, pojednání *Pro Řeky na základě obecných pojmů*, se pokouší vysvětlit, co vlastně označuje jméno „Bůh“, aby se ukázalo, že to není božská osoba čili hypostase, nýbrž Boží podstata (substance či bytnost, tj. přirozenost). Tento pojem ji však pro její nepostižitelnost neoznačuje přímo, nýbrž prostřednictvím Boží příznačné vlastnosti vyjádřené v tradiční etymologii výrazu „Bůh“ (θεός) spojovaného s θεωρεῖν („pozorovat, nahlížet“).¹⁵ Okolnosti vzniku, obsah i název tohoto spisu jsou natolik zamotané, že jim věnuji samostatný rozbor v připojené stati *Krystalizace trojiční nauky v Řehořově pojednání „Pro Řeky“*. Zde se také pokouším toto pojednání srovnat s patrně pozdějším výkladem *Pro Ablabia*, kde výraz „Bůh“ nebude již vyjadřovat příznačnou vlastnost, nýbrž Boží působení společné všem osobám.

Obsah druhého pojednání *Simpliciovi o víře* je přesněji vystižen alternativním názvem, který uvádím jako podtitul: *O Otcí, Synu a Duchu svatém*.¹⁶ Řehoř zde vysvětluje, že Syn ani Duch nejsou

¹³ Řehoř z Nyssy, *Ad Ablabium* (GNO III/1, 35–57); česky: *Proč neříkáme, že jsou tři bohové (Pro Ablabia)*, Praha 2009; Řehoř z Nyssy, *Oratio catechetica* (GNO III/4); česky *Katechetická řeč*, Praha 2015.

¹⁴ *Adversus Macedonianos* (GNO III/1, 87–115). Viz k tomu L. Karfíková, *Duch tvůrce a posvětitel. Řehoř z Nyssy, O Duchu svatém proti makedoniánům pneumatomachům*, in: táž, *Studie z patristiky a scholastiky II*, Praha 2003, 124–146.

¹⁵ K této etymologii srv. níže, str. 44, pozn. 40; str. 54, pozn. 41.

¹⁶ K trojímu rukopisně doloženému názvu „Simpliciovi o víře“, „Tribunu Simpliciovi o Otcí, Synu a Duchu svatém“, resp. „Tribunu Simpliciovi proti ariánům, anomoiům a pneumatomachům“, srv. F. Mueller, GNO III/1, 61, titulus *ad loc.*

nějací „noví“ či „cizí“ bohové, před kterými varuje Písmo, nyní sdílejí touž podstatu s Otcem. Postupně tedy Řehoř vyvrací biblické argumenty jak ariánů proti rovnému božství Syna, tak i makedoniánů čili „pneumatomachů“ („odpůrců Ducha“) proti rovnému božství Ducha. Ukazuje, že je třeba odlišovat výroky o vtěleném Synu od charakteristik jeho božství; v případě Ducha pak usuzuje na skutečné božství z jeho nesporně božských přívlastků a působení. Stejně jako ve své polemice proti novoariánům v otázce božství Syna, navázal Řehoř také v obhajobě božství Ducha na dílo svého staršího bratra Basila z Caesareje, dokonce byl ve výslovném tvrzení o božství Ducha otevřenější než jeho bratr.¹⁷

Rovněž v případě posledního pojednání *Eustathiovi o Trojici* (které je ve zkrácené podobě tradováno také jako dopis Basila z Caesareje)¹⁸ nám o jeho obsahu přesněji napoví dodatek k jeho názvu: *a o tom, že Duch svatý je Bůh*.¹⁹ Zde Řehoř zmiňuje obvinění, jimž jeho (a Basilova) teologie musela postupně čelit, totiž podezření z trojbožství, pokud mluví o třech hypostasích, nebo naopak ze sabellianismu (který rozdíl mezi osobami stírá), pokud jména charakterizující božství uvádějí v jednotném čísle. Posledním protivníkem jsou i zde ti, kdo zpochybňují božství Ducha svatého. Řehoř jim odpovídá opět odkazem k božským přívlastkům

¹⁷ Srv. Basil z Caesareje, *De spiritu sancto*, SC 17bis. Viz k tomu L. Karfíková, *Předložky a křestní ritus. Basil z Caesareje, O Duchu svatém*, in: táž, *Studie z patristiky a scholastiky II*, 92–123.

¹⁸ Srv. Basil z Caesareje, *Ep.* 189 „velkému lékaři (ἀρχίατρος) Eustathiovi“ (Courtonne II, 132–141); k tradování textu mezi Řehořovými traktáty srv. F. Mueller, GNO III/1, xi–xxiv; k jeho identifikaci jako Řehořova pojednání, resp. dopisu srv. G. Mercati, *La lettera ad Eustazio de sancta Trinitate ossia la 189 tra le lettere di S. Basilio*, in: *Varia Sacra*, I, Roma 1903, 57–70; W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom heiligen Geist*, Leiden 1966, 5; A. M. Silvas, *The Letters*, 233–235. Adresát listu je též jako u Basilova listu 151 (Courtonne II, 76n.); jde o lékaře Eustathia, vybízejícího Kappadočany k polemice proti svému jmenovci Eustathiovi ze Sebasté, který se již s Basilem rozešel v otázce božství Ducha svatého.

¹⁹ Rukopisný název zní „Eustathiovi o svaté Trojici“ srv. *Ad Eust.* (GNO III/1, 3, titulus *ad loc.*). Jeden z rukopisů však uvádí v závěru charakteristiku širší a výstižnější: „Eustathiovi o svaté Trojici a o tom, že Duch svatý je Bůh“; srv. *Ad Eust.* (III/1, 16,21 *ad loc.*). Tak některé rukopisy i v záhlaví, srv. A. M. Silvas, *The Letters*, 236, pozn. 82.

a působení Ducha, a navíc připomíná křestní pověření z Mt 28,19, kde je Duch spolu s Otcem a Synem uveden jako původce spásy, i pomazání Duchem samého Ježíše.

V závěru knihy připojuji stať věnovanou pojetí Trojice v *Katechetické řeči*, kde se Řehoř snaží trojiční nauku vysvětlit jednak Řekům, jednak Židům jako určitou kombinaci prvků přejatých z mnohobožství i přísného monoteismu.²⁰ Nejen tato stať, ale především Řehořova pojednání v knize uveřejněná ukazují kappadockou představu jediné božské podstaty (substance či bytnosti) a tří osob čili hypostasí, která se přes všechny rozdíly důrazu zásadně neliší od pojetí Trojice, jež se především díky Augustinově teologii prosadilo na křesťanském Západě.

²⁰ Tato stať byla ve své anglické verzi *The Trinity in Gregory of Nyssa's Oratio catechetica* připravena pro konferenci 16th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Duke University, NC, USA, 9.–12. 6. 2026).

Řehoř z Nyssy

Pro Řeky na základě obecných pojmů

V jakém smyslu říkáme, že jsou v božství tři osoby,
a přitom netvrdíme, že jsou tři bohové¹

*Jméno „Bůh“ neoznačuje osobu, nýbrž podstatu
prostřednictvím příznačné vlastnosti*

(19) Kdyby jméno „Bůh“ označovalo osobu, pak když říkáme „tři osoby“, jistě bychom také říkali „tři bohové“.² Jestliže však jméno „Bůh“ označuje podstatu, pak vyznáním jediné podstaty svaté Trojice jistě tvrdíme, že Bůh je jeden. „Bůh“ je totiž jediné jméno jediné podstaty. Proto je Bůh nutně jak svou podstatou, tak svým jménem jeden, nikoli tři. Neříkáme přece „Bůh a Bůh a Bůh“, tak jako mluvíme o „Otcí a Synu a Duchu svatém“ a přitom jména osob svazujeme spojkou „a“.³ Osoby totiž nejsou totožné, nýbrž naopak různé a liší se navzájem významem svého jména. Ke jménu „Bůh“, které označuje podstatu na základě jakési vlastnosti, jež podstatě náleží, však nepřidáváme spojku „a“, abychom říkali „Bůh a Bůh a Bůh“. Je to přece táž podstata, o jejíž osoby se jedná a kterou označuje jméno „Bůh“. Proto je to také týž Bůh. Spojka „a“ se však nikdy neužívá pro totéž ani k označení téhož.

(20) Jestliže říkáme, že Otec je Bůh a Syn je Bůh a Duch svatý je Bůh, nebo mluvíme o Bohu Otcí a Bohu Synu a Bohu Duchu svatém, pak spojkou „a“ ve svých myšlenkách svazujeme jména osob, kupř. Otce, Syna, Ducha svatého. Říkáme tedy: „Otec a Syn a Duch svatý“, tj. osoba a osoba a osoba, a tedy také tři osoby. Jméno „Bůh“ se však vypovídá absolutně a stejně o každé z osob beze spojky „a“. Proto nemůžeme říkat: „Bůh a Bůh a Bůh“,

¹ K názvu i obsahu pojednání srv. níže, str. 47–80.

² K původu této formulace srv. níže, str. 52. K Řehořově užití pojmu „osoba“ srv. níže, str. 62, pozn. 74; str. 76.

³ Srv. Basil, *De spir.* s. 18,44–45 (SC 17bis, 404,20–408,34). K užití spojky „a“ ve spojení božských osob srv. *ibid.* 25,59 (SC 17bis, 460,33–41).

ale musíme rozumět, že <druhé a> třetí jméno sice vyslovujeme s ohledem na osoby, o něž se jedná, přitom však jméno v pořadí druhé a třetí připojujeme beze spojky „a“, protože nejde o bohy různé.⁴ Otec přece není Bůh v tom, čím se liší od Syna; potom by totiž Syn nebyl Bůh. Kdyby byl Otec Bohem právě proto, že je to Otec, pak by Syn nebyl Bohem, protože to není Otec. Je-li Syn Bůh, pak nikoli proto, že je to Syn. Podobně ani Otec není Bohem proto, že je to Otec, ale protože je „takovouto“ podstatou, která náleží Otci a Synu a díky níž je Otec Bůh a Syn Bůh a Duch svatý Bůh. Podstata se přitom nedělí na jednotlivé osoby, aby to byly tři podstaty stejně jako tři osoby. Proto je jasné, že se nedělí ani jméno vyjadřující podstatu, tj. „Bůh“, aby to byli tři bohové. Ale jako je Otec podstata, Syn podstata, Duch svatý podstata, a přece to nejsou tři podstaty, podobně je také Otec Bůh, Syn Bůh, Duch svatý Bůh, a přece to nejsou tři bohové. Je to totiž jediný a týž Bůh, a proto i jediná a táž podstata, (21) ačkoli se o každé z osob říká, že jí náleží podstata a že je Bůh. Buď je totiž třeba mluvit o třech podstatách Otce a Syna a Ducha svatého, protože je každá z osob podstatou. To je však zcela nerozumné, protože přece neříkáme, že Petr a Pavel a Barnabáš jsou tři podstaty. Podstata takovýchto osob je totiž jedna a táž. Anebo budeme mluvit o jedné podstatě, k níž patří Otec a Syn a Duch svatý. Víme sice, že každé z osob náleží podstata, právem a důsledně však mluvíme o jediném Bohu, jakkoli věříme, že každá z osob je Bůh na základě společné podstaty.

Stejně jako na základě odlišnosti Otce od Syna a od Ducha svatého mluvíme o třech osobách Otce a Syna a Ducha svatého, podobně říkáme, že podstata Otce a Syna a Ducha svatého je jedna, protože se Otec ani od Syna ani od Ducha svatého podstatou neliší. Jestliže tam, kde je odlišnost, je vlivem této odlišnosti trojice, pak také tam, kde je totožnost, je vlivem této totožnosti jednota.⁵ Co do podstaty je však mezi osobami totožnost, proto

⁴ Novoarián Eunomios, proti kterému Kappadočané polemizovali, naopak předpokládá sestupné řazení osob Trojice; srv. Eunomios apud Řehoř z Nyssy, *C. Eun.* I,151 (česky in: L. Karfíková, *Označují souznačná jména totéž? Bůh Otec podle první knihy proti Eunomiovi Řehoře z Nyssy*, in: táž, *Duše zrcadlo. Studie ke Kappadočanům, Augustinovi a Abélardovi*, Praha 2016, 77–111, zde 109).

⁵ K výrazu „jednota“ (μονάς) srv. níže, str. 48; 72.

je mezi nimi co do podstaty jednota. Pokud je však svatá Trojice svou podstatou jednota, pak totéž platí o jménu „Bůh“. Také ono vyjadřuje podstatu, aniž by vypovídalo, čím tato podstata je (je totiž jasné, že to o božské podstatě nahlédnout ani pochopit nelze),⁶ nýbrž ukazuje ji (22) na základě nějaké vlastnosti, která jí náleží. Podobně schopnost řehtat či schopnost smát se jako vlastnosti určitých přirozeností označují přirozenosti, jejichž jsou vlastnostmi.⁷ Vlastností věčné přirozenosti, k níž patří Otec a Syn a Duch svatý, je všechno pozorovat, nahlížet a znát, nejen to, co se vskutku odehrává, ale také to, co je uchopováno myslí. To je vyhrazeno této podstatě jako příčině všeho, která všechno vytvořila a nad všemi svými výtvoři vládne, všechny lidské věci pak spravuje jakýmsi prospěšným a nevýslovným rozumem. Odtud je odvozeno jméno „Bůh“, které ve svém vlastním významu označuje tuto přirozenost, jež skutečně nade vším vládne jako tvůrce všeho.⁸

Je-li tedy jedna podstata, k níž patří Otec a Syn a Duch svatý, a jedno jméno, které ji označuje (totiž „Bůh“), pak bude ve vlastním smyslu a logicky jeden Bůh i podle výměru své podstaty. Žádný důvod nás nenutí mluvit o třech božích, stejně jako nemluvíme o třech podstatách. Jestliže v případě Petra a Pavla a Barnabáše nemluvíme o třech podstatách, protože patří k podstatě jediné,⁹ tím oprávněněji to nebudeme dělat ani v případě Otce a Syna a Ducha svatého. Jestliže není záhodno dělit podstatu na tři kvůli osobám, pak je jasné, že to není záhodno ani v případě Boha, protože výraz „Bůh“ nevyjadřuje osobu, nýbrž podstatu. Kdyby totiž výraz „Bůh“ označoval osobu, pak by jen jedna jediná (23) z osob označovaná tímto jménem byla nazývána Bůh. Podobně je jen Otec nazýván Otcem, protože toto jméno vyjadřuje osobu.¹⁰

⁶ K nepostižitelnosti božské podstaty srv. níže, str. 53; 69.

⁷ K „příznačné vlastnosti“ srv. níže, str. 53n.

⁸ K tradiční etymologii výrazu θεός („Bůh“) srv. níže, str. 44, pozn. 40; str. 54.

⁹ Řehoř má zde na mysli druhou, nikoli první podstatu v aristotelském smyslu, tj. druh; srv. Aristoteles, *Cat.* 2a11–19. Viz tomu níže, str. 65. K analogii tří lidských osob srv. níže, str. 56–58; 70–73.

¹⁰ K „otcovství“ (πατρότης) jako příznačné vlastnosti Otce, jíž se liší od druhých dvou božských osob, srv. Basil, *Ep.* 214,4 (Courtonne II, 205,14); 236,6 (Courtonne III, 53,13).

Snad ale někdo řekne, že Petra a Pavla a Barnabáše označujeme jako tři podstaty dílčí [tj. jednotlivé].¹¹ Má-li to ovšem platit, musíme vědět, že mluvíme-li o dílčí, tj. jednotlivé podstatě, nemíníme nic jiného než individuum čili osobu. Proto také mluvíme-li o třech dílčích, tj. jednotlivých podstatách, neříkáme nic jiného než „osoby“. Jméno „Bůh“ se však nedává osobám, jak jsme ukázali, tedy ani dílčí, tj. jednotlivé podstatě. Neboť jednotlivá podstata, která se vypovídá o individuích, je totéž co osoba.

Plurální užití pojmů označujících podstatu

Co tedy odpovíme na námitku, že o Petru a Pavlovi a Barnabášovi mluvíme jako o třech lidech? Jsou to přece osoby, osoby se však neoznačují jménem, které znamená obecnou podstatu, stejně jako se jím neoznačuje ani tzv. dílčí neboli jednotlivá podstata, která je totéž co osoba. Proč tedy říkáme, že jsou to tři lidé, ačkoli patří k jediné podstatě nazývané „člověk“, ne-li s ohledem na osoby nebo proto, abychom vyjádřili dílčí, tj. jednotlivou podstatu? Říkáme to, protože mluvíme v nevlastním, nikoli ve vlastním smyslu, podle jakéhosi zvyku, který se prosadil z nutných důvodů, jež však pro svatou Trojici neplatí, a proto se tomu v jejím případě vyhýbáme.

Důvody jsou (24) to následující: Definice člověka neplatí vždy o týchž individuích čili osobách. Když dřívější osoby zemřely, nastupují na jejich místo jiné a ještě za jejich života přibývají další. Definice přirozenosti, tj. člověka, tak platí někdy pro jedny, jindy pro druhé, někdy pro více, jindy pro méně osob. Z důvodu přibývání a úbytku, umírání a zrodu individuí, o nichž platí definice člověka, jsme nuceni mluvit také o více a méně lidech. Vzhledem k výměně a proměňování¹² osob se tak prosadil obecný zvyk

¹¹ Vysvětlivku „tj. jednotlivé“ (δῆλον ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ἰδικάς) připojuje jeden rukopis a starší edice; srv. F. Mueller, GNO III/1, 23,5 *ad loc.*

¹² K výrazům „výměna, změna, proměnlivost“ (τροπή) a „proměňování, zjinačení, metamorfosa“ (ἀλλοίωσις), které charakterizují stvořené bytosti, srv. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 95–115.

dokonce u samotného výměru podstaty, takže spolu s osobami jakýmsi způsobem počítáme i podstaty.

V případě svaté Trojice však nic podobného nikdy nenastává. Je totiž na místě mluvit o týchž osobách, nikoli jednou o těchto, podruhé o jiných. Trvají stále jako tytéž, nepřibývá jich do čtveřice, ani neubývá do dvojice. (Z Otce ani z jiné osoby se totiž nerodí ani nevychází jiná osoba, aby se tak z Trojice stala čtveřice, ani žádná z těchto tří osob nikdy ani na okamžik nezaniká, aby se tak Trojice stala dvojicí. Nic takového si nelze ani představit.) V případě tří osob Otce a Syna a Ducha svatého nedochází k žádnému přibývání ani úbytku, k žádné výměně ani proměňování, proto naše myšlení není ničím sváděno k tomu, aby tyto tři osoby nazývalo třemi bohy.

Druhým důvodem je, že všechny (25) lidské osoby neodvozují své bytí bezprostředně z téže osoby, ale některé z jedné, druhé z jiné, takže zapříčiněné účinky mají také mnohé a rozmanité příčiny.

Avšak v případě svaté Trojice tomu tak není. Je to jedna a táž osoba, totiž osoba Otce, z níž se rodí Syn a z níž vychází Duch svatý.¹³ Z toho důvodu se také odvažujeme nazývat jedinou příčinu spolu s účinky, které zapříčiňuje, ve vlastním smyslu jediný Bůh, protože příčina existuje spolu s nimi. Božské osoby nejsou navzájem odděleny ani časem, ani místem,¹⁴ ani vůlí, ani zaměstnáním, ani působením, ani tím, čemu podléhají, ani ničím podobným, jak to vidíme u lidí. Liší se jediné tím, že Otec je Otec, a nikoli Syn, a Syn je Syn, nikoli Otec. Podobně také Duch svatý není Otec ani Syn. Proto nás žádná nutnost nesvádí k tomu, abychom tři osoby nazývali třemi bohy, jako v našem případě mluvíme z uvedených důvodů o více osobách jako o více lidech.

Z následující úvahy snad bude jasné, že více lidských osob nazýváme více lidmi z uvedených důvodů, nikoli z logické nutnosti. Táž věc nemůže být z téhož hlediska jedna i mnohá. Jak se všichni

¹³ Srv. J 15,26. K vycházení Ducha z Otce srv. také níže, str. 57; 73; 95–98.

¹⁴ K rozdílu mezi lidským a božským na základě času a místa, resp. jejich absence, srv. C. Eun. I,371 (GNO I, 136). Viz k tomu E. Mühlenberg, *Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern Contra Eunomium*, in: M. Harl (vyd.), *Écriture et culture*, 231–251, zde 237.

shodnou, Petr a Pavel a Barnabáš jsou z hlediska označení „člověk“ jediný člověk. Z téhož hlediska, tj. z hlediska označení „člověk“, tedy nemohou být mnozí. Více lidmi se tak nazývají v nevlastním, a nikoli ve vlastním smyslu.¹⁵ Co se však říká v nevlastním smyslu, nebudou ti, kdo uvažují správně, pokládat za platné ani dostatečné (26) vyvrácení toho, co je a vypovídá se ve vlastním smyslu. V případě tří osob božské podstaty tedy není na místě mluvit o třech bozích, protože z hlediska označení „Bůh“ je to jeden a týž Bůh pro totožnost podstaty, kterou výraz „Bůh“ uvedeným způsobem označuje.

Pokud někdo namítne, že Písmo mluví o „třech mužích“,¹⁶ a tedy je počítá, pak se marně snaží naši úvahu vyvrátit našimi vlastními argumenty a neukazuje se jako správný a zbožný posluchač Písma. Takový posluchač by se totiž s námi nepřel, zda je na místě nazývat tři osoby božské podstaty třemi bohy. Spíše by si uvědomil, že Písmo mluví o Otci a Synu a Duchu svatém,¹⁷ stejně jako předává zprávu o Bohu Slově, Bohu, který není Slovo (tj. Bohu Otci),¹⁸ Bohu Duchu svatém, a přitom zcela zapovídá mluvit o třech bozích. Mnohobožství totiž pokládá za bezbožnost a zvěstuje zcela jasně jediného Boha,¹⁹ aniž by směšovalo osoby nebo božství rozdělovalo. Naopak uchovává totožnost božství ve svérázu tří hypostasí neboli osob.

Kdyby to byl správný posluchač Písma, který by argumentoval spravedlivě, nesnažil by se uvažováním o výrocích Písma posílit vlastní výklady. Spíše by hledal důvod, proč Písmo mluví o třech mužích, ačkoli ví, že celá přirozenost je jediný člověk. Říká přece: „Člověk, jehož (27) dny jsou jako tráva“,²⁰ a tím vyjadřuje obecnou přirozenost v jednotném čísle. Ukazuje totiž, co náleží přirozenosti

¹⁵ Tato Řehořova představa je dosti ojedinělá; kupř. Řehoř z Nazianzu naopak uvádí, že jednota lidí, na rozdíl od jednoty božských osob, je pouze konceptuální (μόνον ἐπινούα); srv. *Or.* 31,15 (SC 250, 304,5). Srv. také níže, str. 56–58; 71n.

¹⁶ Gn 18,2.

¹⁷ Srv. Mt 28,19.

¹⁸ Srv. J 1,1.

¹⁹ Srv. Dt 5,7; 6,4.

²⁰ Ž 102(103),15.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázkou z knihy Řehoř z Nyssy o Trojici.
Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.