Putovanie Izraela a obnovenie Božieho obrazu v človeku:

Analýza alegorickej exegézy v *Živote Mojžiša* II,256–304 od Gregora z Nyssy

Helena Panczová

V II. knihe diela *Život Mojžiša*[1] Gregor z Nyssy podáva alegorický výklad udalostí exodového cyklu a na jeho základe predostiera svoju náuku o duchovnom rozvoji človeka. V predchádzajúcom článku[2] sme načrtli, že hybnou silou Gregorovej argumentácie je učenie o zbožštení človeka – o tom, že Božie Vtelenie umožňuje obnovenie Božieho obrazu v človeku. Božské vlastnosti, ktoré mal človek pred prvým pádom, je možné znovuzískať úsilím o cnosť. Táto teória je v duchovnej tradícii gréckeho kresťanstva takpovediac všadeprítomná, preto nie je prekvapujúce, že ju nachádzame aj u Gregora. Pozoruhodné však je Gregorovo spracovanie.

V tomto príspevku sa zameriame na to, ako Gregor vo svojej argumentácii používa významový potenciál motívu putovania, konkrétne pasáž o putovaní Izraela od Sinaja do Zasľúbenej zeme (II,256–304). Po krátkom úvode do problematiky symbolizmu putovania sa pozrieme, ako tento motív využívali Gregorovi židovskí a kresťanskí predchodcovia v exegéze. Potom bude nasledovať prehľad Gregorovho spracovania. V závere uvidíme, že Gregorov výklad tejto pasáže – konzistentný s jej hlbokým symbolickým významom – výborne zapadá do autorovho širšieho výkladu v *Živote Mojžiša* práve preto, že vo svojom jadre má myšlienku o obnovení Božieho obrazu v človeku.

---

1 Používame členenie na kapitoly podľa vydania Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse*, SC 1 bis, Paris: Cerf, 2000. To preberá aj slovenské vydanie tohto diela Sv. Gregor z Nyssy, *Život Mojžiša alebo O ceste k dokonalosti v cnosti*, Bratislava: Dobrá kniha, 2012 (úvod, preklad, poznámky a indexy H. Panczová). Tento spis ako aj iné diela starovekej literatúry, ktoré sú dostupné v slovenskom preklade, budeme ďalej citovať pod ich slovenskými názvami na rozdiel od ostatných, ktoré citujeme po latinsky.

2 Porov. H. Panczová, „Božie Vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku (Gregor z Nyssy: *Život Mojžiša*),“ *Studia theologica* 18, č. 3 (2016): 23–35.

1. Naratívny motív putovania

Motív[3] ťažkého putovania za vznešeným cieľom, ktorý sa v mýtoch, legendách a folklóre vyskytuje v mnohých podobách, patrí medzi univerzálne symboly.[4] V jeho základnom scenári vidí religionistika cestu iniciačných skúšok, ktorá hrdinu vedie k záverečnému prieniku do božskej sféry.[5] Hĺbková psychológia zase v rozprávaniach tohto typu pozoruje príbehy o ľudskom osobnostnom rozvoji, o procese individuácie.[6] Cieľom tejto celoživotnej cesty je dosiahnutie duševnej celosti a harmónie.[7]

Existujú dva podtypy scenára o putovaní. V najčastejšej forme sa hrdina usiluje získať nejaký cenný predmet (bylina nesmrteľnosti, božský oheň, zlaté rúno, svätý grál), ktorý sa nachádza v „strede sveta", v tomto prieniku ľudskej a božskej sféry. Keď ho získa, vráti sa domov, odkiaľ

---

3 Členenie a klasifikáciu motívov možno nájsť v dielach folkloristov: S. Thompson, *Motif-index of Folk-literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, FF communications 106–109, 116–117, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica 1932–1936; J. Garry – H. El-Shamy (ed.), *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature: A Handbook*, Armonk (NY) – London: M. E. Sharpe, 2005. Tento materiál využívajú aj iné vedné disciplíny: literárna kritika, hĺbková psychológia a religionistika. Porov. N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982; N. Frye, *Words with Power: Being a Second Study of 'The Bible and Literature'*, San Diego – New York – London: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1992; H. von Beit, *Symbolik des Märchens: Versuch einer Deutung*, Bern: Francke, 1952; M. Eliade, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, Princeton: Princeton University Press, 1991; J. Chevalier – A. Gheerbrant, *A Dictionary of Symbols*, Oxford – Cambridge (MS): Penguin Books, 1994.

4 Porov. „Journey," in Chevalier – Gheerbrant, *A Dictionary of Symbols*, s. 555–557; D. Leeming, „Quest," in *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York 1987.

5 Porov. M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth,* New York 1958; M. Eliade, *Images and Symbols: Studies in religious Symbolism*, Princeton 1991, s. 27–56.

6 Porov. E. F. Edinger, *The Eternal Drama: The Inner Meaning of Greek Mythology*, Boston – London: Shambhala, 1994, 102, 116; E. F. Edinger, *The Bible and the Psyche: Individuation Symbolism in the Old Testament*, Studies in Jungian Psychology by Jungian Analysts 24, Toronto: Inner City Books, 1986; J. Russo, „A Jungian analysis of Homer´s Odysseus," in: *The Cambridge Companion to Jung*, ed. P. Young-Eisendrath – T. Dawson, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 240–254.

7 Porov. Chevalier – Gheerbrant, *A Dictionary of Symbols*, s. 555.

prišiel, a jeho život pokračuje na vyššej úrovni, obohacujúc celé spoločenstvo, do ktorého patrí.[8]

Druhý podtyp je zriedkavejší, no patria sem práve dva veľké epické príbehy starovekého Stredomoria[9] – Exodus a Odysseia.[10] Tu nejde o cestu „tam a zase naspäť", ale o jednosmerné putovanie, o „návrat". Hrdina sa po dlhom a strastiplnom pobyte v cudzine vydáva na neľahkú cestu domov. Tento domov je jeho konečný cieľ, tam náš hrdina skutočne patrí, tam je pravý život.

2. Židovsko-kresťanská exegéza putovania Izraela

Základným faktorom, ktorý umožnil výkladový posun významu putovania Izraela už v židovskom prostredí, bol širší biblický kontext výkladu Exodu. V čase babylonského vysídlenia (či „zajatia") bol tento príbeh o vyslobodení nádejou, že v budúcnosti sa podobná udalosť zopakuje. A tak sa aj stalo. No ani v poexilovom období, keď sa Židia vrátili do svojej vlasti a boli (relatívne) politicky slobodní, témy exodu a exilu nestratili svoju závažnosť, pretože boli posunuté na duchovnú rovinu. Poexiloví proroci nechápali exil ako minulú udalosť, ale predstavovali ho ako stav, v ktorom sa ich súčasníci stále nachádzali. Napriek politickému oslobodeniu čas skutočnej slobody ešte nenastal. „Pretrvávajúci exil" vyjadroval duchovné vzdialenie, odcudzenie sa od Boha a následné duchovné utrpenie. Na takéto vyhnanstvo neexistuje politické riešenie. Je to existenciálny stav, ktorý si vyžaduje vykúpenie. A tak sa Exo-

---

8 Porov. J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton 1968, s. 245.

9 Porov. J. L. Henderson, *Thresholds of Initiation*, Middleton (Connecticut): Wesleyan University Press, 1967, s. 181.

10 Oba príbehy majú nielen podobnú naratívnu štruktúru, ale aj dejiny alegorickej exegézy. Porov. Ph. S. Alexander, „‚Homer the Prophet of All' and ‚Moses Our Teacher': Late Antique Exegesis of the Homeric Epics and of the Torah of Moses," in *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven: Peeters, 1998, s. 127–142. M. R. Niehoff, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011. V kresťanskom prostredí sa Mojžiš aj Odysseus stali predobrazmi Krista, prípadne vzorom pre kresťana. Odysseovo putovanie je predobrazom namáhavej cesty kresťana do nebeskej vlasti. Porov. H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich: Rhein-verlag, 1945.

dus postupne stal predzvesťou mesiášskych čias, ktoré prinesú skutočnú slobodu.[11]

Po vyslobodení z Egypta nastáva dlhé obdobie putovania Izraela. Reinterpretáciu tejto časti Exodu v Biblii nenachádzame. Prvý nám známy autor, ktorý sa mu venoval, bol Filón Alexandrijský. Aj preňho „exil" znamenal duchovné vzdialenie človeka od Boha. Putovanie Izraela do Zasľúbenej zeme následne interpretoval ako púť človeka k Bohu.[12]

Pre raných kresťanských exegétov bolo toto rozprávanie obrazom cirkvi putujúcej do nebeskej vlasti.[13] Téma putovania sa z naratívneho hľadiska člení na dve časti: (1) cesta z Egypta po Sinaj a (2) od Sinaja do Kanaánu. Predelom je, samozrejme, majestátna epizóda o teofánii na Sinaji. V prvej časti sa nachádza niekoľko epizód, v ktorých cirkev videla predobrazy sviatostí krstu a eucharistie – prechod cez Červené more, vyvedenie vody zo skaly a manna, chlieb z neba. Vďaka tomu sa táto časť putovania Izraela často diskutovala predovšetkým v mystagogických katechézach a podobne zameraných dielach.[14]

Druhá, oveľa dlhšia časť si získala oveľa menej pozornosti: venujú sa jej prevažne len exegéti alexandrijskej školy (nadväzujúc na Filóna Alexandrijského). Putovanie Izraela do Zasľúbenej zeme sa stáva metaforou duchovnej cesty človeka k Bohu. Rôzne dobrodružstvá, ktoré zažil Izrael, získali hlbší význam vďaka tomuto interpretačnému kľúču.

Východiskovým bodom tejto morálno-mystickej tradície sa stal biblický verš o Kráľovskej ceste (Nm 20,17). Kráľovská cesta bola staroveká obchodná cesta, ktorá viedla z Arábie na sever do Damašku cez zajor-

---

11 Porov. M. A. Halvorson-Taylor, *Enduring Exile: The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible,* Leiden – Boston: Brill, 2011.

12 Helenistickú židovskú exegézu pred Filónom poznáme iba v zlomkoch, teda nevieme posúdiť, do akej miery bol originálny. Je možný aj grécky vplyv: v platónsko-pythagorovskej tradícii nachádzame podobný výklad Odysseovho putovania z Tróje domov, na Ithaku. Porov. K. Berthelot, „Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry's *De antro nympharum*)," in *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters,* ed. M. Niehoff, Leiden – Boston: Brill, 2012, s. 155–174, o tomto s. 170–172.

13 Porov. Irenej, *Adversus haereses* IV,30,4 (SC 100/2, 784).

14 Gregor z Nyssy však v *Živote Mojžiša* túto tradíciu vôbec nevyužíva: v udalostiach putovania Izraela k Sinaju vidí mystérium Božieho Vtelenia, základ učenia cirkvi, ktoré sa postupne odhaľuje človeku, čo sa vydal na cestu k Bohu. No základný význam motívu putovania je zachovaný v oboch exegetických prístupoch: oba hovoria o *postupnom* prenikaní do mystérií cirkvi. Porov. Panczová, „Božie Vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku," s. 27–30.

dánske kráľovstvá Edóm, Moab a Ammón. Po nej sa chcel Izrael uberať na svojej púti do Kanaánu. No hoci Mojžiš edómskemu kráľovi sľuboval, že sa od nej neodchýlia ani naľavo, ani napravo (a nebudú devastovať jeho krajinu), nedostali povolenie. A tak si Izraeliti museli nájsť alternatívnu trasu do Zasľúbenej zeme.

Výraz „Kráľovská cesta" sa však odpútal od svojho biblického pozadia a získal si samostatný život. Tomuto vývoju pomohli niektoré vyjadrenia v samotnej Biblii, ktoré motív cesty, od ktorej sa človek nemá odchýliť ani naľavo, ani napravo, používajú ako metaforu správneho morálneho postoja. V Knihe prísloví nachádzame radu: „Neodchyľuj sa ani napravo, ani naľavo, odvracaj svoju nohu od zlého!"[15] Kráľ Josiáš sa ňou riadil:

> Konal, čo je správne v Pánových očiach, chodil po všetkých cestách svojho otca Dávida a neodchýlil sa ani napravo, ani naľavo.[16]

Ďalší biblický prvok, ktorý napomohol metaforickú exegézu tohto pojmu, sa nachádza priamo v kontexte verša o Kráľovskej ceste. Prvé kráľovstvo, cez ktoré táto cesta viedla, bol Edóm (hebr. *e'dóm*). Toto meno etymologicky súvisí s výrazom pre „zem" (*a'dámáʰ*). Oba spomenuté výkladové prúdy nachádzame prepojené u Filóna Alexandrijského. Človek putuje cez tento pozemský svet k jedinému Kráľovi a Vládcovi všetkého. Vedie ho Kráľovská cesta, múdrosť, od ktorej sa nechce odkloniť ani na jednu stranu.[17]

Filóna nasledovali kresťanskí exegéti v Alexandrii, Klement Alexandrijský[18] a Órigenés. Pre Órigena Kráľovská cesta, vedúca cez pohanské kráľovská do Izraela, symbolizovala jediný bezpečný spôsob, ako prejsť cez tento svet, ktorý je v moci diabla, do nebeskej Zasľúbenej zeme.[19]

---

15 Prísl 4,27.

16 2 Krľ 22,2.

17 Porov. Filón Alexandrijský, *De gigantibus* 64, *Quod Deus sit immutabilis* 140–165, *De posteritate Caini* 101–102, *De migratione Abrahami* 146–147, *De specialibus legibus* IV,168, *Quaestiones et solutiones in Exodum* II,26. Porov. aj J. Pascher, *Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ: Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1931.

18 Porov. Klement Alexandrijský, *Stromata* IV,2,5,3 (SC 463, 64), VII,12,73,5 (SC 428, 228), VII,15,91,5 (SC 428, 278).

19 Porov. Órigenés, *Homiliae in Numeros* 12.4 (SC 442, 106–108).

Zastávky Izraela počas putovania zase dostali interpretáciu ako štádiá v duchovnom rozvoji.[20]

Gregor z Nyssy nadviazal na túto židovsko-kresťanskú tradíciu.[21] „Putovanie"[22] vnímal ako súčasť veľkej drámy ľudstva: strata raja – bolestný exil – návrat do raja. Naša pravá vlasť, domov či domáci kozub bol v raji či v nebesiach. Zem, kde sa teraz nachádzame, je vyhnanisko.[23] Tu človek podstupuje stroskotania na mori, upadá do rúk zbojníkov, stáva sa zajatcom a otrokom.[24] Východiskom z tejto nepohody a otroctva je návrat domov, k nášmu Otcovi, ktorý je na nebesiach.[25] Cieľom životného putovania teda nie je nič iné ako návrat k prvotnému životu,[26] obnovenie pôvodného stavu,[27] či presnejšie obnovenie Božieho obrazu do pôvodného stavu[28] alebo pripodobnenie k Bohu.[29]

V diele *Život Mojžiša* je motív putovania zapojený do podobného kontextu. V pasáži o teofánii na Sinaji vyvrcholil výklad o Božom Vtelení ako predpoklade obnovenia Božieho obrazu v človeku.[30] Na to, aby

---

20 Porov. Órigenés, *Homiliae in Numeros* 27 (SC 461, 270–346).

21 Aj v jeho prípade sú – podobne ako u Filóna (porov. pozn. 12) – možné novoplatónske vplyvy interpretácie Odysseovho putovania ako putovania duše. Porov. R. Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1986. Podobný prístup nachádzame aj v modernej gréckej poézii (Konstantinos P. Kavafis, báseň *Ithaka*).

22 Porov. heslo πορεία, *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa,* VII: παγγενής – πῶμα, Leiden – Boston: Brill, 2009, s. 619–620; heslo ὁδός, *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa,* VI: λαβή – ὀψοφόρος, Leiden – Boston: Brill, 2007, s. 666–667.

23 Porov. Gregor z Nyssy, *In Basilium fratrem* (GNO X.1, 116).

24 Porov. Gregor z Nyssy, *De beatitudinibus* 5 (GNO VII.2, 131–132).

25 Porov. Gregor z Nyssy, *De oratione dominica* 2 (GNO VII.2, 25–27). Gregor tu do výkladu prvého verša Otčenáša zapája podobenstvo o márnotratnom synovi, ktorý sa po dlhých trampotách v cudzine rozhodne vrátiť domov, k otcovi.

26 Porov. Gregor z Nyssy, *De hominis opificio* 17 (PG 44, 188C: ἐπάνοδος ... ἐπὶ τὴν πρώτην ζωήν). Porov. aj *De oratione dominica* 2 (GNO VII.2, 27, 25–26): ἡ πρὸς τὴν πατρῴαν ἑστίαν ἐπιστροφή.

27 Porov. Gregor z Nyssy, *De mortuis* (GNO IX, 51, 16–17: ἡ πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις). O rôznych významoch pojmu „apokatastáza" u Gregora porov. I. L. E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Supplements to Vigiliae Christianae 120, Leiden – Boston: Brill, 2013, s. 372–440.

28 Porov. Gregor z Nyssy, *De virginitate* 12 (GNO VIII.1, 302: ἡ τῆς θείας εἰκόνος εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις).

29 Porov. Gregor z Nyssy, *De oratione dominica* 2 (GNO VII.2, 28).

30 Porov. Panczová, „Božie Vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku," s. 30–34.

akákoľvek snaha v tomto smere priniesla žiaduce výsledky, je potrebné poznať originál. Boha však vidieť nemožno, možno ho len nasledovať. Nasledovanie Boha je úsilie o cnosť[31] – cnostný život je prostriedok, ako v sebe obnoviť Boží obraz. Nasledujúca časť *Života Mojžiša*, putovanie Izraela od Sinaja ku hraniciam Zasľúbenej zeme (II,256–304), sa venuje práve praktickej ilustrácii tejto teórie.

3. Synopsa a analýza Gregorovho výkladu (*Život Mojžiša* II,256–304)

3.1 Závisť: vzbura Árona a Miriam (II,256–263)

Prvá epizóda, ktorej sa Gregor venuje po teofánii na Sinaji, je vzbura Árona a Miriam proti Mojžišovi.[32] Jej motiváciou je závisť, ktorá nevyhnutne sprevádza úspechy. Mojžiš, privilegovaný príjemca teofánie, sa akosi automaticky stáva objektom závisti. Mojžišova veľkosť, ktorá je príčinou závisti jeho súrodencov, je však aj liekom na ňu. Duchovne pokročilý človek je nielen imúnny voči takýmto útokom, ale jeho imunita prináša zdravie aj závistlivcom.

3.2 „Telesné túžby": pády ľudu (II,264–277)

Ďalšie tri epizódy hovoria o pádoch väčšej časti ľudu. Ich spoločným symptómom je utrpenie „telesnej túžby" – v našom kontexte ide o hlad a smäd.[33] Izrael znova zatúžil po hojnosti jedla, ktorú mal v Egypte

---

31 Porov. Gregor z Nyssy, *Život Mojžiša* I,7.

32 Porov. Nm 12.

33 Výraz, ktorý Gregor používa, ἐπιθυμία, sa môže používať na označenie mnohých aspektov ľudského správania a veľmi často označuje sexuálnu túžbu. Na tomto mieste však skôr označuje nenásytnosť v jedle a pití, obžerstvo. Prvá epizóda hovorí explicitne o tom, že Izraeliti túžili po egyptských „hrncoch mäsa", v druhej epizóde sú smädní. Tretia epizóda hovorí o jedovatých hadoch, ktoré symbolizujú „telesné túžby" – v II. knihe síce nie sú konkrétnejšie určené, ale I. kniha hovorí jednoznačne, že to bola „túžba napchať si brucho" (Gregor z Nyssy, *Život Mojžiša* I,67).

(II,264–268),[34] na púšti trpel smädom (II,269–270)[35] a trápili ho uštipnutia hadov (II,271–277).[36]

Všetky tieto epizódy hovoria o utrpení spôsobenom hladom a smädom. Tento pocit však nemá fyziologický základ, preto jeho utíšením nie je jedlo a nápoje. Jeho príčinou je strata nádeje a následná duchovná dezorientácia. Túžba „po egyptských hrncoch mäsa" je nostalgia po zdanlivom blahobyte v krajine otroctva. Liekom na túto regresiu je pripomenutie terajšej slobody a nádeje na dosiahnutie krajiny oplývajúcej mliekom a medom. To urobili vyzvedači, ktorí priniesli zo Zasľúbenej krajiny strapec hrozna. Strapec hrozna na drevenej žrdi[37] je jedným z tradičných symbolov Kristovho utrpenia, ktoré prináša vykúpenie. Rovnaký výklad má obraz medeného hada, ktorý bol „vyzdvihnutý na púšti"[38] a ktorý vyliečil uštipnutia jedovatých hadov. Voda po druhýkrát vyvedená zo skaly takisto tíši tento druh utrpenia, lebo symbolizuje sviatosť pokánia, možnosť druhej šance.

3.3 Pýcha: vzbura pre kňazstvo (II,278–286)

Pokušením pokročilejších na duchovnej ceste, ktorí prekonali telesné hriechy, je pýcha. O nej hovorí epizóda o vzbure kvôli kňazstvu.[39] Niektorým sa nepozdávalo Božie rozhodnutie, že by kňazstvo malo byť vyhradené len pre Árona a jeho rodinu, a žiadali ho aj pre seba. To je však nezdravé sebapovyšovanie, pýcha.

---

34 Porov. Nm 13.

35 Porov. Nm 20,2–11.

36 Porov. Nm 21,4–9.

37 Porov. Hippolyt Rímsky, *Benedictiones Isaac et Iacob* (PO 27,82), Klement Alexandrijský, *Paedagogus* II,2,19,3 (SC 108, 46–48). Tento výklad buduje na symbolike vína a viniča. Tmavočervená šťava z hrozna získaná lisovaním reprezentuje krv a utrpenie, ktoré prináša úžitok. V spojení s Ježišovými slovami o tom, že on je pravý vinič (Jn 15,1), vznikla táto symbolická reprezentácia – strapec hrozna na drevenej tyči je obrazom Krista na kríži. Obraz viniča dáva Gregor do súvisu s utrpením aj vo *Výklade Veľpiesne (In Canticum canticorum)* 3 (GNO VI, 94–97). Slovenský preklad porov. Sv. Gregor z Nyssy, *Výklad Veľpiesne: 1. časť: Prológ a Homílie 1–5*, Bratislava 2015, úvod, preklad, poznámky a indexy H. Panczová, s. 129–132.

38 Jn 3,14. Porov. *Barnabášov list* 12,6–7, Cyril Jeruzalemský, *Catecheses* XIII,20 (PG 33, 797A–B).

39 Porov. Nm 16–17.

Tak ako všetky neresti v aristotelovskom chápaní, ku ktorému sa hlási aj Gregor, aj pýcha je jednostrannou deviáciou od zdravého stredu, kde spočíva cnosť.[40] Grécky výraz pre pýchu, ὑπερηφανία, obsahuje predponu ὑπερ- „nad, hore", od čoho sa odvíja Gregorov výklad. Pýcha je nezdravé vychýlenie „nahor", človek sa „povyšuje" nad úroveň, na ktorú v skutočnosti patrí. Prirodzeným následkom je vychýlenie opačným smerom (princíp kompenzácie, *enantiodromia*), ktoré po istom čase nevyhnutne príde – v tomto prípade teda pád. V diskutovanej biblickej epizóde sa to udialo fyzickým spôsobom – tí, čo sa domáhali kňazstva pre seba, sa prepadli pod zem.

To isté sa však deje aj na duchovnej úrovni. Tí, čo preceňujú svoje možnosti a schopnosti, nakoniec utrpia bolestivý pád. Rozumný človek sa obom týmto extrémom vyhýba. To je postoj skromnosti (μετριάζειν), ktorá v gréckom jazykovom prostredí znamená dodržiavanie zdravej miery (μέτρον). Táto myšlienka nás pripravuje na nasledujúcu časť.

3.4 Kráľovská cesta cnosti (II,287–304)

Po prekonaní týchto pádov sa Izrael konečne dostane na Kráľovskú cestu cnosti (II,288–290). Tá vyzerá tak,

> ako keď sa na vrchole horského chrbta vinie jediný uzulinký chodníček a po oboch jeho stranách klesajú strmé zrázy – pre toho, kto tadiaľ kráča, je nebezpečné odkloniť sa od stredu tam či onam, lebo po oboch bokoch hrebeňa zíva priepasť, očakávajúca toho, kto stúpi vedľa.[41]

Od tejto cesty sa teda neradno odkloniť ani naľavo, ani napravo. Už Filón Alexandrijský[42] interpretoval tento obraz v aristotelovskom duchu ako zlatú strednú cestu cnosti, ktorá spočíva uprostred medzi dvoma neresťami. V tomto chápaní sú neresti zlé nie samy osebe, ale preto, že

---

40 Porov. Aristotelés, *Etika Nikomachova* II,5–6, 1106a–1107a. Porov. aj Platón, *Zákony* VII,792D.

41 Gregor z Nyssy, *Život Mojžiša* II,287. Tento opis pripomína scénu z Odysseie (XII,73–110), kde hrdina a jeho posádka musia prejsť pomedzi Skyllu a Charybdu, nenásytnú príšeru na vrchole útesu a skazonosný vír, čo všetko sťahuje do morských hlbín. Chybný krok na jednu či druhú stranu by znamenal smrť – treba neochvejne prejsť stredom.

42 Porov. Filón Alexandrijský, *Quod Deus sit immutabilis* 159–166, *De migratione Abrahami* 147.

im chýba kompenzácia opačnou hodnotou. Cnosť je rovnovážny postoj, ktorý kombinuje sily dvoch protikladov. Podľa Gregora:

> Každá neresť totiž vzniká vtedy, keď je cnosti buď nedostatok, alebo nadbytok. Napríklad v prípade odvahy – nedostatok tejto cnosti je zbabelosť, jej nadbytok je opovážlivosť. To, čo je čisté od oboch a nachádza sa uprostred medzi týmito nerestami, je cnosť. (...) Nemožno chváliť ani úskočnosť hada, ani naivitu holubice, ak by sme jedno či druhé brali samo osebe. Ale spojením a zmiešaním oboch týchto spôsobov správania vzniká cnosť.[43]

Pomaly sa nám tu kryštalizuje istý exegetický scenár. V predchádzajúcej časti sme mali dramatický obraz pýchy a následného pádu. Vychýlenie od zdravého stredu jedným smerom malo za následok tragické vychýlenie opačným smerom. V obraze Kráľovskej cesty, po ktorej Izrael začal kráčať, sa nám črtá možnosť udržať rovnováhu. Kompozícia nasledujúcej časti podporuje túto myšlienku.

Balaam, zaklínač spolupracujúci s démonmi, sa pokúsil zoslať kliatbu na Izrael, no neuspel a namiesto prekliatia ich požehnal (II,291–296).[44] Zlomyseľnosť je totiž neúčinná voči tým, čo žijú bezúhonne.[45] No Gregor neukončuje obraz putovania Izraela touto chválou jeho veľkosti. Nasleduje varovná epizóda o stretnutí s moabskými ženami, ktorých vnadám niektorí izraelskí muži neodolali (II,297–304).[46] Žiadostivosť sa tu predstavuje ako neustála hrozba pre všetkých, aj pre doterajších víťazov. Triumfálny tón, ktorý na chvíľu zaznel v epizóde o Balaamovom neúspechu, vzápätí vyváži obraz ľudskej slabosti.

Téma putovania sa teda končí obrazom, ako Izrael kráča po Kráľovskej ceste cnosti, ktorá ho nakoniec bezpečne privedie k jeho cieľu. Je to najvyšší stupeň, ktorý sa dá v živote dosiahnuť – rovnovážny stav medzi dvoma protikladnými silami a neustály postup vpred.

---

43 Gregor z Nyssy, *Život Mojžiša* II,288–289.

44 Porov. Nm 22–24.

45 Izrael sa tu, trochu oneskorene, dostáva na tú úroveň, na ktorej bol Mojžiš v prvej epizóde, keď mu závisť už nemohla uškodiť.

46 Porov. Nm 25,1–9.

4. Harmónia protikladov – obnovenie Božieho obrazu v človeku

Tento záverečný obraz harmónie protikladov si zasluhuje osobitnú pozornosť. Nie je tu totiž prítomná iba aristotelovská predstava cnosti.[47] Analýza Gregorovej exegézy nás vedie k presvedčeniu, že na tomto mieste sa znovu vynára aj myšlienka o obnovení Božieho obrazu v človeku, ktorá tvorí spodný prúd diela *Život Mojžiša*. Harmonická rovnováha medzi protikladmi je jednou z výrazných charakteristických čŕt raja a „návrat do raja" je len inak formulovaná myšlienka o obnovení Božieho obrazu v človeku.

4.1 Harmónia raja

Harmónia protikladov,[48] resp. neexistencia boja medzi nimi, je jednou z univerzálnych charakteristík raja. Tento *locus communis* náboženských vyjadrení nachádzame aj v Biblii v rozprávaní o raji na počiatku vekov. Uprostred raja sa nachádzal Strom poznania dobra a zla – jeden strom, ktorý zjednocoval protiklady. Neexistoval tu konflikt medzi mužom a ženou, ľuďmi a Bohom, ľuďmi a zvieratami či medzi zvieratami navzájom – všade vládla harmónia. A tá sa po páde stratila.[49]

---

47 Filozofickému aspektu Gregorovej teórie cnosti bolo venovanej dosť vedeckej pozornosti. Porov. napr. D. L. Balás, *Μετουσία Θεοῦ: Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa,* A Dissertation for the Doctorate Presented to the Faculty of Theology of the Pontifical Institute of St. Anselm, Rome 1966; H. Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg: Paulusverlag, 1952; R. E. Heine, *Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Patristic Monograph Series 2, Cambridge (MA), 1975; R. Slesinski, „The Doctrine of Virtue in St. Gregory of Nyssa's 'The Life of Moses'," *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Brisbane: Australian Catholic University, 1998, s. 341–352; H. Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach*, Oxford: Oxford University Press, 2013. Literatúru k epektáze porov. Panczová, „Božie Vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku," s. 23, pozn. 1.

48 „Coincidentia oppositorum", porov. M. Eliade, *Mefisto a androgyn*, Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 97–98.

49 Porov. D. M. Slivniak, „The Garden of Double Messages: Deconstructing Hierarchical Oppositions in the Garden Story," *Journal for the Study of the Old Testament* 27, č. 4 (2003): 439–460. Po páde sa stratila aj jednota tela a duše a objavila sa možnosť ich oddelenia, teda smrť, porov. H. Crouzel, *Théologie de l´image de Dieu chez Origène*, Paris:

Vystriedalo ju vnímanie týchto opozícií ako vzájomne nepriateľských síl, identifikácia s jedným členom a zavrhnutie druhého. V alexandrijskej exegetickej tradícii sa prvý hriech ľudstva vykladal práve v tomto zmysle.[50] Okúsenie z ovocia Stromu poznania dobra a zla spôsobilo, že ľuďom „sa otvorili oči"[51] a začali vnímať protiklady.[52] Tento stav odvtedy charakterizuje ľudskú prirodzenosť.[53]

Nádej na budúce obnovenie raja v mesiášskych či eschatologických časoch sa v Biblii vyjadruje najmä absenciou boja v ríši zvierat a ich poslušnosťou voči človeku, napr.:[54]

> Vtedy bude vlk bývať s baránkom a leopard spočívať s kozliatkom; i teliatko a lev a kŕmny vôl budú spolu a drobný chlapček ich bude zavracať. Krava i medveď budú sa pásť, ich mláďatá budú ležať spolu a lev bude ako vôl žrať slamu.[55]

Aubier, 1956, s. 223. Tejto téme sa budeme venovať v nasledujúcom článku venovanom Mojžišovej smrti.

50 Rekonštrukciu alexandrijskej exegetickej tradície podala M. Harl, „La prise de conscience de la 'nudité' d'Adam," in M. Harl, *Le déchiffrement du sens: Études sur l'herméneutique chrétienne d´Origène a Grégoire de Nysse*, Paris: Institut d'études augustiniennes, 1993, s. 291–300. Výraznou črtou tohto interpretačného prúdu (Órigenés, Bazil Veľký, Gregor z Nyssy, Nemesius z Emesy) je to, že za podstatu prvého hriechu nepokladá sexuálny priestupok, v čom sa odlišuje od židovskej a dominantnej kresťanskej exegézy.

51 Porov. Gn 3,6–7.

52 Je zaujímavé, že k podobnému výkladu sa hlásia aj niektorí moderní autori z oblasti analytickej psychológie, ktorí rozprávanie o páde chápu ako počiatok rozvoja ľudského vedomia. Vnímanie protikladov je nevyhnutnou počiatočnou polarizáciou energií, čo si vyžaduje duševný rozvoj. Porov. E. Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, New York: Pantheon, 1954; E. Neumann, *The Child*, London: Karnac, 1988; M. Jacoby, *Longing for Paradise: Psychological Perspectives on an Archetype*, Boston: Sigo Press, 1985; M. Jacoby, *Shame and the Origins of Self-esteem: A Jungian Approach*, London – New York: Routledge, 1994; A. Cunningham, „Psychoanalytical Approaches to Biblical Narrative Gen 1–4," in *A Traditional Quest: Essays in Honour of Louis Jacobs*, ed. Dan Cohn-Sherbok, JSOT Supplement Series 114, Sheffield: Academic Press, 1991, s. 113–132. Základnou polarizáciou v týchto výkladoch je vedomie vs. nevedomie. O variantoch symbolických vyjadrení tejto opozície porov. H. Panczová, „Racionalita ako základ duchovného rozvoja: Analýza alegorickej exegézy v *Živote Mojžiša* II,1–18 od Gregora z Nyssy," *Studia theologica* 18, č. 1 (2016): 21–32, o tomto s. 25–30.

53 Porov. Gregor z Nyssy, *De hominis opificio* 19 (PG 44, 179A, SC 6, 174–175).

54 V evanjeliách Ježiš používa na vyjadrenie Božieho kráľovstva rôzne paradoxné výrazy, napr. že dospelý človek sa má stať dieťaťom (Mt 18,3; 19,14; Mk 10,14; Lk 18,16) či znova sa narodiť (Jn 3,3–5). Téme paradoxných vyjadrení sa budeme venovať v nasledujúcom článku, ktorý bude skúmať paradoxné okolnosti Mojžišovej smrti.

55 Iz 11,6–7 (slovenský preklad 1995). Porov. aj Iz 65,25.

Tento obraz má veľký symbolický potenciál, ktorý bohato využila alegorická exegéza, aplikujúc ho na ľudskú psychológiu. Zvieratá, iracionálne tvory, sú prirodzeným symbolom najhlbších vrstiev ľudského nevedomia.[56] Pre alegorických exegétov[57] predstavovali iracionálne duševné hnutia, vášne, pudy, emócie.[58] Ľudský pastier, ktorý vládne týmto prejavom, zase zodpovedal rozumu, racionalite.[59]

4.2 Pád človeka

Človek bol stvorený na Boží obraz[60] a mal všetky skvostné kvality, ktoré k tomu patrili. Po páde však bol Boží obraz v človeku prikrytý „koženým odevom"[61] a človek tak stratil mnohé fyzické, psychické aj duchovné vlastnosti.[62] V našom kontexte nás zaujíma predovšetkým jeden aspekt ľudskej psychológie – prítomnosť, resp. neprítomnosť vášní.

Pred pádom človek nepoznal vášne, ktoré by ho ťahali tým či oným smerom a nad ktorými by nemal kontrolu.[63] Nie že by tieto mohutné du-

---

56 Porov. Chevalier – Gheerbrant, *A Dictionary of Symbols*, s. 24.

57 Porov. J. Daniélou, „Terre et Paradis chez les Pères de l'Église," *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953): 433–472 (o tomto s. 469–471); J. Daniélou, *Sacramentum futuri: Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris: Beauchesne, 1950, s. 45–52.

58 Porov. Filón Alexandrijský, *Legum allegoriae* II,9; Ambróz, *De paradiso* 11 (CSEL 32,1, s. 308). Porov. aj alegorický výklad Izaiášových obrazov, kde rôzne zvieratá reprezentujú rôzne charakterové vlastnosti, napr. Ján Zlatoústy, *In Isaiam* 2,2 (SC 304, 106–108), Theodorét z Kyrrhu, *In Isaiam* 4 (SC 295, 46–48), 20 (SC 315, 330).

59 U Gregora je táto symbolika výrazne prítomná v obraze Mojžiša ako pastiera oviec v Madiáne (*Život Mojžiša* II,18. Porov. Panczová, „Racionalita ako základ duchovného rozvoja," s. 29–30.

60 Porov. Gn 1,26–27. O Gregorovej antropológii porov. R. Leys, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse: Esquisse d'une doctrine*, Museum Lessianum, Section théologique N° 49, Paris: L'Édition universelle, 1951; J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden – Boston – Köln: Brill 2000; G. B. Ladner, „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa," *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958): 59–94.

61 Porov. Gn 3,21; Gregor z Nyssy, *Život Mojžiša* II,22.

62 Boli to predovšetkým fyzická neporušiteľnosť, nesmrteľnosť, neprítomnosť vášní a neustála kontemplácia Boha. Porov. Gregor z Nyssy, *De anima et resurrectione* (GNO 3.III, 113–115), *De virginitate* XII,4 (SC 119, 416–420), *In canticum canticorum* 2 (GNO VI, 60, porov. *Výklad Veľpiesne*, s. 97–98).

63 Podľa Gregora správny život je výsledkom správneho poznania. Vášne bránia intelektu poznať dobro a toto zatemnenie poznania je príčinou nesprávnych rozhodnutí, hriechov.

ševné hnutia neexistovali. No boli v rovnováhe, harmonicky vyvážené, podriadené rozumu. Ľudská duša bola vnútorne jednotná (μονοειδής),[64] nerozdelená, nepoznajúca protiklady – človek tak odrážal podobu Boha, jediného, nerozdeliteľného.

Pád[65] však spôsobil, že sa z protikladov stali nepriateľské sily. Ak sa človek identifikuje s jedným členom dvojice, vzniká jednostrannosť, ktorej chýba kompenzácia opačným postojom. A to je počiatok nerestí, ktoré sú pliagou ľudstva po páde. Príkladom môže byť dvojica protikladov opatrnosť/odvaha. Ak prvý člen nie je vykompenzovaný druhým, vzniká zbabelosť. Ak zase druhému chýba zdravá dávka prvého, vzniká trúfalosť.[66] A vzhľadom na to, že existuje mnoho dvojíc protikladov, ľudská duša vlastne nebola rozštiepená len na dvoje, ale bola priam roztrieštená. Vášne rozbíjajú dušu na mnoho kusov a ťahajú ich rozličnými smermi.[67]

Cieľom života „v súlade s cnosťou" je obnoviť prvotnú jednotu ľudskej duše – teda zabezpečiť rovnovážny stav medzi týmito mnohými protikladnými silami.[68] Keď sa Izrael dostal na Kráľovskú cestu a dosiahol rovnováhu, znovuzískal jednu dôležitú charakteristiku Božieho obrazu v človeku. Gregor to naznačuje aj v prípade zbožnej cisárovnej Flaccilly, ktorá v závere svojho života dosiahla paradoxnú harmóniu. Charakterizovala ju „vľúdna dôstojnosť, poddajnosť nevzbudzujúca pohŕdanie, vznešená skromnosť a odvážna plachosť".[69]

---

64 Porov. Gregor z Nyssy, *De anima et resurrectione* (GNO 3.III, 59, r. 16; 69, r. 16). Podobne aj Platón (*Faidón* 78d) a Plotínos (*Enneades* VI,9,3) používajú tento výraz ako opis charakteristickej črty pôvodného stavu človeka.

65 Ako príčinu prvého pádu Gregor uvádza, že prví ľudia boli oklamaní diablom. Porov. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 387–388. Gregor nepripúšťa možnosť zámernej, vedomej neposlušnosti. Porov. J. J. O'Keefe, „Sin, ἀπάθεια and Freedom of Will in Gregory of Nyssa," *Studia Patristica* 22 (1989): 52–59.

66 Porov. Gregor z Nyssy, *Život Mojžiša* II,288–289, *In Ecclesiasten homiliae* 6,2 (SC 416, 306–308), *In Canticum canticorum* 9 (GNO VI, 284), *De virginitate* XVII,2 (SC 119, 456–462).

67 V diele *In Canticum canticorum* 8 (GNO VI, 258–260) Gregor hovorí o snahe dosiahnuť „jednu" dušu, čiže takú, ktorá nie je vášňami rozštiepená a vlečená na mnoho strán.

68 O harmónii medzi protikladmi ako o základe pokoja porov. E. Neumann, „Frieden als Symbol des Lebens," *Eranos-Jahrbuch* 27 (1958): 7–50 (s. 11–13).

69 Porov. Gregor z Nyssy, *In Flaccillam* (GNO IX, 480, 18–20: ἡ εὐπρόσιτος σεμνότης, ἡ ἀκαταφρόνητος ἡμερότης, ἡ ὑψηλὴ ταπεινοφροσύνη, ἡ πεπαρρησιασμένη αἰδώς, ἡ σύμμικτος τῶν ἀγαθῶν ἁρμονία).

4.3 Obnovenie Božieho obrazu

Téma obnovenia Božieho obrazu v človeku sa po prvýkrát v *Živote Mojžiša* objavuje v komentári biblickej epizódy o tom, ako sa Boh zjavil Mojžišovi v horiacom kríku. Mojžiš vtedy dostal príkaz zobuť si sandále z nôh, čiže zbaviť sa „kože", ktorá od spáchania prvého hriechu zakrýva Boží obraz v človeku:

> S obťaženými nohami sa totiž nedá bežať k tej výške, kde sa zjavuje svetlo pravdy. Naše duševné chodidlá sa najprv musia zbaviť mŕtveho pozemského obalu z kože, do ktorého bola naša prirodzenosť odetá už na počiatku, keď sme sa pre neposlúchnutie Božej vôle stali nahými.[70]

Povolanie Izraela javí isté paralely s povolaním Mojžiša. Po návrate do Egypta Mojžiš oslovil Izrael rečou o slobode.[71] Pripomenul im „vznešenosť ich rodu" a spochybnil nutnosť hrbiť sa nad nekonečnou prácou s bahnom. Jedným v prvkov Božieho obrazu je kráľovská dôstojnosť človeka.[72] Prvým krokom k jej znovuzískaniu je vymanenie sa z otročenia pozemským veciam, ktoré reprezentuje bahno, blato.

Vo *Výklade Veľpiesne* Gregor tieto myšlienky prepája s obrazom Kráľovskej cesty a potvrdzuje paralelizmus týchto obrazných vyjadrení. Nevestine slová „Umyla som si nohy – mám si ich znova zašpiniť?"[73] interpretuje v tom zmysle, že po ceste svätosti

> nemôžeme kráčať, ak prv neodstránime obal mŕtveho človeka. (...) Keď Nevesta už raz vykročila na Kráľovskú cestu, dáva si pozor a neobracia sa ani naľavo, ani napravo, lebo si nechce zašpiniť nohy blatom, ktoré sa nachádza mimo cesty.[74]

---

70 Porov. *Život Mojžiša* II,22 a analýzu H. Panczová, „Oslobodenie Izraela z Egypta: výklad Ex 3–14 v diele Gregora Nysského *Život Mojžiša* (II,19–129)," *Studia theologica* 16, č. 2 (2014): 91–102, o tomto s. 94–95.

71 Porov. *Život Mojžiša* II,54–62 a analýzu Panczová, „Oslobodenie Izraela z Egypta," s. 96.

72 Porov. Gregor z Nyssy, *De hominis opificio* 4,1–5,2 (PG 44, 136–137), 12,9 (PG 44, 161), 15,11 (PG 44, 176–177), 16 (PG 44, 184B), *De mortuis oratio* (GNO IX, 54), *Život Mojžiša* II,320.

73 *Veľp* 5,3.

74 *In Canticum canticorum* 10 (GNO VI, 329–331).

Keď sa Izrael v rozprávaní objavil po prvýkrát, trpel v otroctve a „už nehľadel na nebo, ale skláňal sa k zemi".[75] No Boh ho povolal znovuzískať svoju slobodu a pôvodnú kráľovskú dôstojnosť. V záverečnej scéne nám autor predstavuje hrdinu, ktorý sa hrdo vzpriamil a je schopný udržiavať rovnováhu na „uzulinkom chodníčku na vrchole horského chrbta". Proces, ktorým Izrael prešiel, sa podobá na akúsi duchovnú fyzioterapiu. Namáhavá cesta, ktorá vedie k znovuzískaniu telesného zdravia, je tu paralelou pre duchovný proces obnovenia Božieho obrazu v človeku.

Záver: putovanie Izraela a obnovenie Božieho obrazu

Motív putovania Izraela od Sinaja po hranice Zasľúbenej zeme má v Gregorovej kompozícii *Života Mojžiša* dôležité miesto. Ako sme už spomenuli, biblické rozprávanie o Exode má dvoch hlavných hrdinov: izraelský ľud a Mojžiša. Gregor to rešpektuje.[76] Hoci jeho pozornosť je sústredená na Mojžiša, osudy Izraela tvoria paralelnú dejovú líniu. Z kompozičného hľadiska je vedľajšia, no obsahovo je identická: obidvaja protagonisti sa usilujú o obnovenie Božieho obrazu.[77]

„Boží obraz v človeku" je Boží obraz v ľudskej prirodzenosti. Preto Božím obrazom – podľa Gregora – je nielen človek ako jednotlivec, ale aj celé ľudstvo. Všetci ľudia spolu, všetky generácie od stvorenia sveta až do jeho konca, sú Božím obrazom.[78] V *Živote Mojžiša* sa Gregor koncentruje na Mojžiša, teda na cestu individuálneho kresťana. No prítomnosť línie, v ktorej dominuje Izrael, mu dáva možnosť zasadiť tento príbeh jednotlivca do širších súvislostí.

---

75 *Život Mojžiša* II,59.

76 Porov. Panczová, „Božie Vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku," s. 25–26.

77 Naša analýza diela nepodporuje tézu Patricka O'Connela, podľa ktorého Mojžiš a Izrael majú – prinajmenšom od Sinaja – divergentné trajektórie: Mojžišova cesta je vraj vertikálna, duchovná, zatiaľ čo cesta Izraela je horizontálna, pozemská. Porov. P. F. O'Connel, „The Double Journey in Saint Gregory of Nyssa: 'The Life of Moses'," *The Greek Orthodox Theological Revue* 28 č. 4 (1983): 301–324.

78 Porov. *De opificio hominis* 16 (PG 44, 185c). M. Bláhová, „Člověk jako Boží obraz podle Řehoře z Nyssy," in Řehoř z Nyssy, *O stvoření člověka,* úvodní studie, překlad a poznámky Magdalena Bláhová, Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 25–33.

Strata a znovuzískanie Božieho obrazu je ľudská dráma, ktorá má niekoľko dejstiev: strata raja – bolestný exil – príchod Spasiteľa – návrat do raja (osobne aj na konci vekov). Pokračujúc v línii biblických prorokov aj Gregor v rozprávaní o exile Izraela vidí smutnú realitu ľudskej existencie, ktorú môže napraviť len príchod Mesiáša. V prvých dvoch častiach *Života Mojžiša* Gregor hovoril o aktivizovaní ľudskej racionality[79] a slobodnej vôle,[80] dvoch čŕt Božieho obrazu v človeku, ktoré nám zostali aj po páde. No už v druhej časti začal rozvíjať myšlienku o Božom Vtelení. To je hlavná téma nasledujúcich dvoch častí.[81] Tento prúd kulminuje v epizóde, keď Mojžiš zostúpil zo Sinaja s obnovenými Tabuľami zákona a tvár mu žiarila. V Gregorovej interpretácii je to obraz Spasiteľa, ktorý svojím zostupom z neba na zem obnovil ľudskú prirodzenosť.[82]

Vďaka tejto širokej perspektíve môže Gregor nasledujúcu, piatu časť *Života Mojžiša*, o putovaní Izraela od Sinaja do Zasľúbenej zeme, koherentne interpretovať ako cestu k obnoveniu Božieho obrazu v človeku, ako cestu, ktorá vedie človeka/ľudstvo do raja. Príchod Izraela do Zasľúbenej zeme Gregor nespomína – posledný obraz, ktorý nám poskytuje, je Izrael na Kráľovskej ceste. No tento obraz so svojou harmóniou protikladov už má silnú predchuť raja.

Israel's Journey and Restoration of God's Image in Humans: An Analysis of Allegorical Exegesis in the *Life of Moses* II,256–304 by Gregory of Nyssa

Keywords: God's Image in Humans; Virtue; Passions; Journey/Quest; Exodus

Abstract: In the part of the *Life of Moses*, discussing the journey of Israel from Sinai to the Promised Land, Gregory follows the exegetical tradition that saw here a liberating spiritual

---

79 Porov. Panczová, „Racionalita ako základ duchovného rozvoja", s. 21–32.

80 Porov. Panczová, „Oslobodenie Izraela z Egypta," s. 91–102.

81 Tretia časť *Života Mojžiša* hovorí o putovaní Izraela od Červeného mora po Sinaj, štvrtá časť sa venuje teofánii na Sinaji. O kompozičnej štruktúre *Života Mojžiša* porov. Panczová, „Božie Vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku," s. 25–26.

82 Porov. Panczová, „Božie Vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku," s. 32–33. V pasáži o teofánii na Sinaji je hlavným hrdinom Mojžiš, ktorý je ako predstaviteľ ľudstva vzorom pre jednotlivého kresťana. No práve v epizóde o Tabuliach zákona Gregor mení interpretačný kľúč a Mojžiš je predstaviteľom „pravého Zákonodarcu", čiže Boha. Táto nekoherentnosť sa však ukazuje ako zmysluplná práve v rámci širšieho kontextu.

journey of humans to God. This traditional exegesis is incorporated into a wider exposition on virtuous life, i.e. striving for the restoration of God's image in humans. During the journey Israel overcomes a number of vices and at the end reaches the "Royal Highway" of virtue, which leads between two vices. Israel can keep his balance on it and proceed ahead to the Promised Land. What appears in this final image of a harmony of opposites is not only the Aristotelian concept of virtue, but also the idea of restoration of God's image in humans. The unity of the human soul was damaged with the First Fall and humans began to succumb to vices that splintered the soul. By striving for virtue, however, it is possible to restore the primordial balance, unity and harmony.

Mgr. Helena Panczová, PhD.
Katedra biblických a historických vied
TF Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173
814 99 Bratislava
helena.panczova@gmail.com