

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

PhDr. Ladislav Chvátal

**Pohyb lidské existence.
Studie k pojetí „pohybu“ (*kinésis*) u Maxima Vyznavače
(580-662).**

Disertační práce

Studijní program: Filozofie
Studijní obor: Filozofie
Vedoucí práce: prof. Lenka Karfíková, Dr. Theol.

Praha 2010

„κίνησις [...] οἷον ζωή τις οὕσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν.“

„Pohyb ... jako jakýsi život všeho, co existuje od přírody.“

Aristotelés, *Phys.* VIII 1 (250b11-15).

„Pohyb není něco vnějšího, co se s bytostí děje, nebo pouhá změna jejích vztahů, nýbrž cosi vnitřního, co vytváří a buduje bytost v jejím jsoucnu; je určování neurčitého nebo nedourčeného podkladu působností bytostného jádra, jehož přítomnost rozvíjí všechny *vlohy* či *síly* jisté *přirozenosti*.“

J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, Praha 1964, str. 9.

Čestně prohlašuji, že jsem tuto disertační práci vypracoval samostatně pod odborným dohledem vedoucí práce a uvedl jsem všechny použité podklady a literaturu.

V Olomouci, 17. prosince 2010

Ladislav Chvátal

Chtěl bych velmi poděkovat prof. Lence Karfíkové, Dr. Theol., za odborné, důsledné a vstřícné vedení disertační práce, za trpělivé poskytování konzultací a všestrannou podporu. Jsem vděčný prof. Dominiku O'Mearovi z Université de Fribourg (Suisse), že mi v rámci vládního stipendia švýcarské vlády (Bourse du Gouvernement de Confédération suisse, ESKAS - Suisse) umožnil tři semestry badatelsky pracovat a studovat na oddělení antické filosofie a metafyziky, Département de philosophie, Faculté des lettres, Université de Fribourg, Suisse, a že mi spolu s cennými radami dal k dispozici množství těžko dostupné literatury a materiálu. Můj dík patří též členům ÚFARu FF UK v Praze, kolektivu Katedry filosofie a patrologie CMTF UP v Olomouci a badatelům Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty UP v Olomouci za mnohé podněty a plodnou spolupráci. A konečně zvláštní poděkování patří všem mým blízkým za jejich trpělivost a podporu.

Obsah:

Výchozí otázka a dosavadní příspěvky	8
Uvedení do tématu	11
Postup práce	13
Maximův literární odkaz a textové vymezení práce	15
Datace a literární styl	17
Textové vymezení práce	18
<i>Ambigua</i>	19
<i>Ambiguum 7</i>	20
I. oddíl „Sklouzli jsme sem shůry“. Maximovo pojetí pohybu v rámci protiorigenistické polemiky	23
I.1. Henadická nauka a Maximova reinterpetace založená na pojmu pohybu	23
I.1.1. Henadická nauka origenistů	23
I.1.2. Proklovo pojetí henad	29
I.1.2.1. Henady a Proklova teorie participace	29
I.1.2.2. Srovnání s henadou pozdních origenistů	32
I.1.3. Předběžný rozvrh Maximova chápání „sklouznutí shůry“	35
I.1.3.1. Pohyb	35
I.1.3.2. Přesycení a zkušenost opaku	37
I.2. Předpoklady pohybu	39
I.2.1. Obecný dynamismus vesmíru - (<i>διαστολή – συστολή</i>)	39
I.2.2. Kategorie „kdy“ a „kde“	42
I.2.2.1. Kategorie „kde“ a místo	48
I.2.2.2. Kategorie „kdy“ a čas	51
I.2.3. Shrnutí	58
I.3. Druhy pohybu v textech Maxima Vyznavače	61
I.3.1. Pohyby lidské duše	61
I.3.2. Druhy pohybů na základě cíle	63
I.3.3. Druhy pohybů na základě přirozenosti pohybujících se	66
I.3.4. Druhy pohybů na základě trajektorie	69
I.3.4.1. Aristotelés	71
I.3.4.2. Themistios, Simplikios a Jan Filoponos	73
I.3.4.3. Proklos, Hermias, Dionysios	74
I.3.4.4. Shrnutí	80
I.4. Maximova definice pohybu	83
I.4.1. Výkladové proudy Aristotelovy definice pohybu	84
I.4.1.1. Pohyb jako proces aktualizace	84
I.4.1.2. Pohyb jako aktualita potence	85
I.4.1.3. Pohyb jako konstitutivní aktualita	86
I.4.1.4. Pohyb jako akt dvojí aktualizace	88
I.4.1.5. Pohyb jako „vnitřní život“. Patočková interpretace Aristotelova pojetí pohybu	90
I.4.2. Maximova definice pohybu	94

I.4.3. Shrnutí	100
I.5. Pohyb „lidské existence“	102
I.5.1. Kontext pohybu lidské existence: bytí - dobré bytí - věčné bytí	102
I.5.2. Maximovo pojetí člověka: <i>logos</i> lidské přirozenosti	105
I.5.3. Obraz a podoba	107
I.5.4. Člověk v ráji	108
I.5.5. Hřích a jeho důsledky	109
I.5.6. Vůle a svobodné rozhodování	111
I.5.7. Aktivní spolupráce člověka na „díle milosti“	113
I.5.8. Zbožštění	114
I.5.9. Shrnutí	117
II. „Jsme části Boha.“ Nauka o „principech“ (<i>logoi</i>) stvoření a vztahu k Bohu ..	118
II.1. Nauka o <i>logos</i> u Maxima Vyznavače	118
II.1.1. Multifuncionalita <i>logů</i>	119
II.1.2. Teleologický rozměr <i>logu</i>	120
II.1.3. Volní rozměr <i>logu</i> : <i>logoi</i> jako úradky božské vůle	121
II.1.4. Christologický rozměr <i>logů</i>	123
II.1.5. Vztah $\Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma - \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\iota$	124
II.2. Maximova interpretace „částí Boha“	127
II.3. Shrnutí	131
III. oddíl „Konečné spočinutí.“ Dialektika eschatologického stavu	133
III.1. <i>Stasis aeikinétos – tautokinésis stasimos</i>	134
III.1.1. Pohyblivé versus nehybné	134
III.1.2. Věčný pohyb poznání a touhy	135
III.1.3. Chvalozpěv věčného pohybu	137
III.1.4. Proměna (lidské) přirozenosti	137
III.2. Filosofické základy a implikace	141
III.2.1. Platón	141
III.2.2. Aristotelés	145
III.2.3. Plótinos	146
III.2.4. Proklos	150
III.2.5. Řehoř z Nyssy	151
III.2.6. Dionysios Areopagita	153
III.3. Shrnutí	155
IV. Závěr	159
IV.1. Maximovo pojetí pohybu	159
IV.2. Kontext Maximových úvah o pohybu	165

Exkurzy	
Exkurz I: Proklovo pojetí henad	170
Exkurz II: Pohyb přímý, kruhový a spirálovitý v řecké antické filosofické tradici	177
Exkurz III: Patočkovovo pojetí pohybu	199
Přílohy	
Příloha I: Český překlad <i>Ambiguum ad Iohannem 7</i> (PG 91, 1068d1-1077b15)	208
Seznam zkratk	214
Bibliografie	215
Spisy Maxima Vyznavače	215
Ostatní prameny	216
Sekundární literatura	220

Výchozí otázka a dosavadní příspěvky

„Jestliže existují rozumem obdařené bytosti, pak jsou naveskrze v pohybu, protože se pohybují svým bytím samým, na základě přirozenosti, vzhledem ke svému původu a navíc svým dobrým bytím, na základě svého rozhodnutí, vzhledem ke svému cíli. Cílem pohybu toho, co se pohybuje, je to, čemu náleží věčné dobré bytí, a totéž bytí je i počátkem. Je to Bůh, který je dárce bytí i milostivý [původce] dobrého bytí, protože je počátek i cíl: z něho jakožto z počátku nám [byl dán] prostý pohyb (τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι) a k němu jakožto cíli směřuje určený pohyb (τὸ πῶς κινεῖσθαι).“¹

Tato slova můžeme bez nadsázky považovat za základní vyjádření celého filosoficko-teologického rozvrhu Maxima Vyznavače i za základní rámec jeho duchovního programu. Bytostným rysem rozumových stvořených bytostí je pro Maxima jejich proměnlivost a pohyblivost a jejich bytí je poznamenáno napětím mezi stavem počáteční nedokonalé přirozenosti a plností přirozenosti dokonale završené ve věčném bytí s Bohem. Prostředkem k zdokonalení a naplnění stvořené bytosti je její „pohyb“, který ji může vést ke stále vzrůstající účasti na božství, a tím k jejímu zbožštění.

Na důležitost motivu „pohybu“ u Maxima poukázal již H. U. von Balthasar, a to zejména ve spojení s Maximovou představou bytnosti (οὐσία) a bytí (τὸ εἶναι) jednotlivin i vesmírného celku. Bytnost každého jsoucna je dle Balthasara u Maxima určována vyváženým vztahem klidu a pohybu, bytí jednotliviny pak je „dynamickým vztahem“ (*ein dynamischer Bezug*) a jakýmsi „pohybem mezi“ („*Bewegung zwischen*“).² Též bytnost veškerenstva je určena harmonickým dvojím pohybem od universálního k partikulárnímu a zpět.³ „Pohyb“ je tak „ontologickým výrazem stvořeného bytí“

¹ Maxim, *Ambigua ad Iohannem* 7 (PG 91, 1073c1-10): εἰ τοίνυν γενητὰ ὑπάρχει τὰ λογικὰ καὶ κινεῖται πάντως, ὡς ἐξ ἀρχῆς κατὰ φύσιν διὰ τὸ εἶναι, πρὸς τέλος κατὰ γνώμην διὰ τὸ εἶναι κινούμενα. τέλος γὰρ τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως αὐτὸ τὸ ἐν τῷ αἰεὶ εἶναι ἐστίν, ὡσπερ καὶ ἀρχὴ αὐτὸ τὸ εἶναι ὅπερ ἐστὶν ὁ θεός, ὁ καὶ τοῦ εἶναι δοτὴρ καὶ τοῦ εἶναι χαριστικός, ὡς ἀρχὴ καὶ τέλος· ἐξ αὐτοῦ γὰρ καὶ τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι ἡμᾶς, ὡς ἀρχῆς, καὶ τὸ πῶς κινεῖσθαι πρὸς αὐτὸν ὡς τέλος ἐστίν.

² Srv. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner's*, Einsiedeln ²1961, str. 132-148; 150-154 (první vydání *Kosmische Liturgie. Höhe und Krisis des griechischen Weltbildes*, Freiburg i.B. 1941; pokud není vyznačeno jinak, vycházíme v následujících citacích z druhého přepracovaného vydání).

³ Srv. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 154-162.

(*ontologischer Ausdruck des Geschaffenseins*).⁴ Hlavní Balthasarův zájem se však týkal celkové struktury Maximova myšlení a prokázání originality jeho spekulativních syntéz. P. Sherwood vyzdvihl roli pojmu pohybu v kontextu protiorigenistické polemiky. Maxim v rámci ní kritizuje kosmologickou nauku pozdních origenistů, která se opírala o následnost pojmů „setrvání – pohyb – vznik“ (*μονή – κίνησις – γένεσις*). Maxim svoji argumentaci zakládá na posloupnosti „vznik – pohyb – klid“ (*γένεσις – κίνησις – στάσις*).⁵ E. von Ivánka stručně představil zásadní úlohu „pohybu“ jakožto prostředku a cesty k zdokonalení a konečnému naplnění „nedokonalé a proměnlivé“ stvořené bytosti v kontextu Maximovy „ontologie stvořeného bytí“ (*eine Ontologie des kreatürlichen Seins*),⁶ která překonává protiklad aristotelského imanentismu a platónského dualismu jejich originální syntézou v rámci křesťanského učení.⁷

L. Thunberg potvrdil důležitost pojmu „pohybu“ v Maximově kosmologii,⁸ avšak zejména obrátil pozornost k „pohybu“ či vývoji v rámci Maximovy koncepce člověka a spirituality. Stručně řečeno, člověk je po celý svůj život v ustavičném pohybu, zejména co se týče jeho duše, a jeho životní úsilí by mělo směřovat k zacílení a dovedení tohoto pohybu ke konečnému zbožštění.⁹

I. P. Sheldon-Williams z filosofického hlediska vylíčil Maxima jako originálního myslitele, který čerpal z novoplatónských i aristotelských pramenů a rozpracoval některé myšlenkové motivy pocházející zejména od Řehoře z Nyssy a Dionysia Areopagity.¹⁰ V Maximově myšlení především vyzdvihl roli různých rovin existence a ústřední úlohu pohybu na úrovni podmíněného smysly vnímatelného bytí. Pro Sheldon-Williamse je pohyb v Maximových textech primárně „předurčeným průvodním rysem (podmíněné smysly vnímatelné) existence mezi *genesis* a *stasis* a skýtá pole, na němž vůle dostává prostor uplatnit svou volbu mezi dobrem a zlem“.¹¹

⁴ Srv. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 136.

⁵ Srv. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Roma 1955, str. 21-29; 90-102.

⁶ Srv. E. von Ivánka, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, str. 300.

⁷ Srv. E. von Ivánka, „Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus“, *JÖBG* 7 (1958) 23-49; tento článek se později stal základem kapitoly „Maximos Vyznavač“ v Ivánkově velkém díle *Plato christianus*, Praha 2003, str. 309-321 (v původním prvním vydání E. von Ivánka, *Plato christianus*, str. 291-306).

⁸ L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago – La Salle (IL) 1995, str. 49-93 (první vydání Lund 1965).

⁹ Srv. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator, passim*.

¹⁰ Srv. I. P. Sheldon-Williams, „Svatý Maximos Vyznavač“, in: A. H. Armstrong (vyd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha 2002, str. 555-570 (v původní verzi A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967).

¹¹ Srv. I. P. Sheldon-Williams, „Svatý Maximos Vyznavač“, str. 556-566.

A. Riou podrobněji zpracoval Sherwoodem a Ivánkou předestřené téma „pohybu“ v kontextu Maximovy protiorigenistické polemiky pojednání *Ambigua ad Iohannem 7* zejména s ohledem na origenistickou a Maximovu představu božské „ekonomie“.¹²

P. C. Plass¹³ a J.-Cl. Larchet¹⁴ se posléze věnovali roli „pohybu“ v rámci Maximovy eschatologie, v níž pohyb stvořených bytostí nabývá podoby prapodivného „stále se pohybujícího klidu“.

P. G. Renczes¹⁵ a A. Lévy¹⁶ se ve svých dílech velmi stručně a okrajově dotýkají pojmu „pohybu“ u Maxima, když oba z odlišných úhlů pohledu zpracovávají Maximovo pojetí „působnosti“ (*ἐνέργεια*).

A konečně v roce 2007 byla v Oxfordu na 15th International Conference on Patristic Studies pořádána odpolední sekce věnovaná Maximovu textu *Ambiguum ad Iohannem 7*, v rámci níž T. T. Tollefsen analyzoval Maximovu koncepci kauzality a pohybu¹⁷ a Vl. Cvetkovič vyložil svoji představu Maximova pojetí pohybu se zaměřením na různá členění druhů pohybu a jejich – dle nás pomýlenou¹⁸ – interpretaci.¹⁹

Souhrnná studie o Maximově pojetí pohybu však doposud chybí. Cílem této práce je v Maximově literárním odkazu prozkoumat motiv „pohybu“ (*κίνησις*) v jeho filosofických předpokladech a implikacích. „Pohyb“ se u Maxima jeví být jedním ze základních „metafyzických“ principů, a proto se chceme podrobně podívat, v jakých kontextech a tematických oblastech se „pohyb“ u Maxima objevuje, jak s tímto pojmem Maxim pracuje a jak „pohyb“ vůbec pojímá.

¹² Srv. A. Riou, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973, str. 40-71.

¹³ Srv. P. C. Plass, „‘Moving rest’ in Maximus the Confessor“, *Classica et Mediaevalia* 35 (1984) 177-190.

¹⁴ Srv. J.-Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996, str. 665-674.

¹⁵ Srv. P. G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003, str. 154-178.

¹⁶ Srv. A. Lévy, *Le créé et l'incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris 2007, str. 129-205.

¹⁷ Srv. T. T. Tollefsen, „Causality and Movement in St. Maximus' *Ambiguum 7*“, *StPatr* 48 (2010) 85-94.

¹⁸ Srv. níže str. 67-68 a podkapitola I.3.4. *Druhy pohybů na základě trajektorie*.

¹⁹ Srv. Vl. Cvetkovič, „St Maximus on Πάθος and Κίνησις in *Ambiguum 7*“, *StPatr* 48 (2010) 95-104.

Uvedení do tématu

Maxim Vyznavač je jedním z nejvýznamnějších a nejskvělejších myslitelů 7. stol.²⁰ Období jeho života (580-662) bylo poznamenáno silnými teologicko-politickými spory.²¹ Byzantští císařové usilovali o jednotné vyznání obyvatelstva říše, které mělo zaručit její klid a soudržnost. Několikrát se toho pokusili dosáhnout zavedením „oficiálního“ učení o monoenergismu, resp. monotheismu, jež mělo přiblížit monofysitské obyvatelstvo východních a jižních provincií, neuznávající dvojí přirozenost Ježíše Krista, ortodoxnímu učení o dvojí, lidské i božské, přirozenosti druhé božské osoby. Maxim zasvětil svůj život boji proti těmto naukám, neboť dle něj neodpovídaly christologickým vyjádřením předchozích ekumenických koncilů. Za to byl několikrát vězněn, mučen a poslán do vyhnanství, kde nakonec v důsledku zmrzačení (byl mu vyříznut jazyk a useknuta pravá ruka), stáří a drsných klimatických podmínek v roce 662 umírá. Jeho úsilí přineslo své plody až posmrtně ve vyjádřeních třetího konstantinopolského koncilu (680-681),²² který Maxima plně rehabilitoval a prohlásil jeho učení o dvojí vůli a dvou energiích Krista za pravověrné.

V této práci se však budeme věnovat filosofickému aspektu Maximova myšlení a jeho originalitě. Ta dochází svého výrazu zejména v tom, že Maxim dokázal do svého teologicko-filosofického rozvrhu zahrnout, organicky zapracovat a spojit rozličné aspekty myšlení křesťanské filosofické tradice včetně těch, které pocházely od autorů či směrů pokládaných za heterodoxní. Maximovou reinterpretací však byly získány pro ortodoxii a mohly se stát opěrnými body následné teologické reflexe.²³ Co se týče podezřelých, či dokonce odsouzených proudů, jde zejména o části origenovského, evagriánského a dionysiovského myšlenkového dědictví.²⁴

²⁰ Srv. kupř. M. L. Gatti, „Maximus Confessor“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VII, 3 1998, str. 9; „Maximus ist der bedeutendste und scharfsinnigste Theologe des 7. Jhds“; B. R. Suchla, „Maximus Confessor“, in: Döpp, S. - Geerlings, W. (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i.B. 1998, str. 434; W. Völker, „Zur Ontologie des Maximus Confessor“, in: U. Meckert (Hrsg.), ...und fragten nach Jesus, Berlin 1964, str. 57; ad.

²¹ Primární texty vztahované k Maximovu životu vyšly v kritickém vydání *Scripta saeculi VII: Vitam Maximi Confessoris illustrantia*, ed. P. Allen – B. Neil, CCSG 39, Turnhout 1999. K Maximovu životu srv. zejména J.-Cl. Larchet, *Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, Paris 2003, str. 13-25, kde je i uvedena veškerá sekundární literatura k tématu.

²² Srv. R. Riedinger (Hrsg.), *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium (Acta Concilium Oecumenicorum, series 2, II.1-2)*, Berlin 1990-1992.

²³ Srv. E. von Ivánka, „Der philosophische Ertrag“, str. 23.

²⁴ K Maximovým zdrojům a vlivům, které na něj působily, srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 115-126, kde je uvedena i veškerá sekundární literatura k tomuto tématu.

Jedním z příkladů této zdařilé syntézy je Maximova ontologicko-kosmologická spekulace, v níž hraje stejně jako u Aristotela klíčovou roli „pohyb“ (κίνησις) a jejíž základní kontury se utvářejí v rámci jeho polemiky s učením origenistů.²⁵ Maxim se vyrovnává s jejich pojetím stvoření, zejména s jejich naukou o původní jednotě duchovních bytostí s Bohem, o preexistenci racionálních bytostí a s možností cyklického opakování „dějin“, kterou jejich kosmologie implikuje. Této problematice Maxim věnuje zejména text *Ambigua ad Iohannem 7*, který je pro jeho korekci origenismu zásadní²⁶ a jenž jsme zvolili za centrální text celé práce. S tímto pojednáním jsou spjata všechna témata rozpracovaná níže a skze něj budou představena další Maximova díla a rozličné aspekty jeho myšlení. V *Ambiguum ad Iohannem 7* jde o ortodoxní interpretaci slov Řehoře z Nazianzu „jsme částmi Boha a sklouzli jsme [sem] shůry“ (μοῖραν ἡμᾶς ὄντας θεοῦ καὶ ἄνωθεν ῥεύσαντες), na která se origenisté často odvolávali.²⁷ Nejasný úryvek, „ambiguum“, jež text reinterpretuje, ve své plnosti zní:

„Co je to podle mě za moudrost? Co je tímto velkým tajemstvím? Chce snad, abychom, když jsme byli povýšeni a vyzdviženi nikoli kvůli [své] důstojnosti, pohrdali Stvořitelem my, kteří jsme částmi Boha a kteří jsme [sem] sklouzli shůry (μοῖραν ἡμᾶς ὄντας θεοῦ καὶ ἄνωθεν ῥεύσαντες, *partem nos esse dei et desursum fluentes*), [nebo spíše máme] v tomto zápase a boji proti tělu stále hledět k Němu a připojená slabost [má] být výchovou pro [naši] důstojnost?“²⁸

²⁵ K osobnostem a nauce počátečního období origenistické kontroverze konce 4. a začátku 5. stol. n.l. srv. E. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992; k pozdějšímu proudu origenismu srv. B. E. Daley, „What did ‘Origenism’ Mean in the Sixth Century?“, in: Dorival, G. - Bouluéc, A. de (eds.), *Origeniana sexta*, Leuven 1995, str. 627-638.

²⁶ K textu *Amb. Io. 7* srv. níže podkapitola *Ambiguum 7*. Ke vztahu Maxima a origenismu srv. např. J. Meyendorff, „Sv. Maxim Vyznavač“, in: *Sv. Dionýsios Areopagita, O mystické teologii, O božských jménech, s komentáři sv. Maxima Vyznavače*, Praha 2003, str. 281-282, E. von Ivánka, „Der philosophische Ertrag“, str. 23; P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 72-92; H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 122-131; K. Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, St. Ottilien 1997, str. 85-86; I.-H. Dalmais, „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l’origenisme monastique“, in: *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, str. 411-421.

²⁷ K tomu srv. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 21-22.

²⁸ Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1068d1-1069a3; Řehoř z Nazianzu, *De pauperum amore - Or. 14,7*, PG 35, 865C): τίς ἢ περὶ ἐμὲ σοφία, καὶ τί τὸ μέγα τοῦτο μυστήριον; ἢ βούλεται μοῖραν ἡμᾶς ὄντας θεοῦ καὶ ἄνωθεν ῥεύσαντες, ἵνα μὴ διὰ τὴν ἀξίαν ἐπαιρούμενοι καὶ μετεωρίζομενοι καταφρονώμεν τοῦ κτίσαντος, ἐν τῇ πρὸς τὸ σῶμα πάλη καὶ μάχη πρὸς αὐτὸν ἀεὶ βλέπειν, καὶ τὴν συνεξευγμένην ἀσθενεῖαν παιδαγωγίαν εἶναι τοῦ ἀξιώματος; Maxim, *Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem* III,1-7 (CCSG 18, 21): Quae erga me sapientia et quod magnum mysterium? An vult patrem nos esse dei et desursum fluentes, ut non per dignitatem exaltati et caelestia contemplantes despiciamus creatorem in luctatione ac pugna, quae contra corpus est, ad ipsum semper aspiciendum, et coniunctam infirmitatem nutrituram esse dignitatis?

Maximův výklad tohoto textu lze rozdělit do tří hlavních bloků: za prvé Maxim kritizuje origenistickou interpretaci výše uvedeného úryvku a koriguje základní kosmologickou řadu origenistů „setrvalost-pohyb-vznikání“ (μονή / ἵδρυσις – κίνησις – γένεσις) (PG 91, 1069a-1077b); za druhé vysvětluje sousloví „jsme částmi Boha“ (1077c-1089d); za třetí zasazuje inkriminovaný úryvek do kontextu myšlení Řehoře z Nazianzu (1089d-1101c).²⁹

Postup práce

V této práci se budeme věnovat klíčovým tématům textu *Ambiguum ad Iohannem 7*, která sice v dosavadním maximovském bádání byla porůznu zdůrazňována, avšak bez detailního zpracování. Společným prvkem těchto témat je skutečnost, že všechna souvisejí s Maximovým pojetím „pohybu“ (κίνησις). Třem hlavním tematickým blokům Maximova textu odpovídají tři hlavní oddíly naší studie. V prvním oddíle představíme Maximovu koncepci pohybu v kontextu jeho protologie, která reaguje na neorthodoxní origenistické nauky a snaží se pravověrným způsobem vyložit slova „sklouzli jsme sem shůry“ Řehoře z Nazianzu. V první kapitole (I.1.) představíme nauku o prapůvodní jednotě všech racionálních bytostí s Bohem, z níž je měl pohyb vytrhnout, a Maximovu kritiku této koncepce. Druhá kapitola (I.2.) je věnována předpokladům pohybu, když je nejprve přiblížena Maximova představa dynamismu celého vesmíru, a poté jakési „apriorní“ podmínky pohybu vůbec, kterými jsou kategorie „kdy“ a „kde“ ve vztahu k času a místu. Třetí kapitola (I.3.) přibližuje různé typy pohybu, jak je nacházíme v Maximových dílech, a kapitola čtvrtá (I.4.) představuje Maximovu zvláštní definici pohybu jako specifickou interpretaci slavné Aristotelovy formulace „pohyb je entelechie jsoucna v možnosti, nakolik je takové“ (*Phys.* III 1, 201a10-11). Pátá kapitola (I.5.) se dotýká vztahu pohybu a člověka a prezentuje pohyb v Maximově chápání jakožto specifický způsob bytí lidské bytosti.

Druhý oddíl je věnován Maximově reinterpetaci slov „jsme částmi Boha“ Řehoře z Nazianzu, která je založena na učení o „principech“ (λόγοι) stvoření.

Třetí oddíl se zabývá eschatologickým tématem konečného spočinutí, které je – paradoxně – u Maxima též poznamenáno pohybem, a odhaluje filosofický základ, na němž Maxim staví. Maxim totiž popisuje eschatologický úděl racionálních bytostí

²⁹ K podrobnému členění textu *Amb. Io. 7* srv. níže podkapitola *Ambiguum 7*.

v pojmech „stále se pohybující klid“ a „totožný pohyb v klidu“ (στάσις ἀεικίνητος – ταυτοκίνησις στάσιμος).

V celé práci budeme postupovat metodou synchronního zpracování Maximova literárního odkazu, a to ze dvou důvodů: za prvé proto, že většina Maximových spisů sestává z kratších či delších odpovědí, aforismů či komentářů k nejrozličnějším tématům a problémům, které se navzdory časovým odstupům navzájem podmiňují a doplňují,³⁰ a za druhé proto, že u Maxima nezaznamenáváme výraznější vývoj co do chápání a formulací „problému“ pohybu.

³⁰ K tomu srv. následující podkapitola *Maximův literární odkaz a textové vymezení práce*.

Maximův literární odkaz a textové vymezení práce

Maximovo dochované dílo, jež v Migneově edici *Patrologia graeca* zabírá necelé dva svazky,³¹ můžeme, pokud pomineme nepravá Maximova díla a ta, u nichž je Maximovo autorství pochybné,³² rozčlenit z hlediska literárních útvarů na pět hlavních celků: 1. *erotapokriseis* (díla ve formě otázek a odpovědí), 2. komentáře, 3. *capita*-sbírky, 4. dialogy a 5. dopisy a jiné.³³

Do první skupiny děl, jež jsou koncipována jako komentáře k interpretačně obtížným pasážím z děl uznávaných autorit (zejména Řehoře z Nazianzu a Dionysia Areopagity) ve formě otázek a odpovědí, patří následující Maximova díla: *Quaestiones ad Thalassium*,³⁴ *Ambiguorum liber*,³⁵ *Quaestiones ad Theopemptum*³⁶ a *Quaestiones et dubia*³⁷.

Ke druhé skupině děl náležejí dva exegetické komentáře, systematicko-teologický výklad otčenáše *Expositio orationis dominicae*³⁸ a *Expositio in Psalmum LIX*,³⁹ sepsaný

³¹ PG 90 a 91, Paris 1865.

³² Srv. A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor*, Leiden 2002, str. xxxii-xxxiii; též M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987, str. 87-97.

³³ Oproti členění A. E. Kattana, *Verleiblichung und Synergie*, str. xxxv-xlix, přidávám pro úplnost poslední, pátou sekci „dopisy a jiné“. J.-Cl. Larchet rezignuje na začlenění jednotlivých děl do skupin (výslovně odmítá umělé a Maximovu stylu nepřiměřené, avšak v teologii obvyklé, „žánrové“ dělení na spisy spirituální, exegetické, dogmatické atd.) a jednotlivě představuje každý z Maximových spisů, řazených alfabeticly dle tradičních latinských názvů; srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 27-114. Ze stejného hlediska přistupuje k představení Maximových děl i M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 36-86.

³⁴ *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena iuxta posita*, ed. C. Laga – C. Steel, CCSG 7 (Q. I-LV) a 22 (Q. LVI-LXV), Turnhout 1980, 1990. K představení tohoto díla, edicím, moderním překladům a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 89-94; srv též A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xxxvii-xxxviii; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 79-81.

³⁵ K podrobnějšímu výkladu srv. níže podkapitola *Ambigua*.

³⁶ Ed. F. Combefis, PG 90, Paris 1865, 1393a-1400d. Srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 95-96; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xli; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 81-82.

³⁷ *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*, ed. J. H. Declerck, CCSG 10, Turnhout 1982. K představení tohoto díla, edicím, moderním překladům a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 96-99; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xl-xli; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 82-83.

³⁸ *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo*, ed. P. van Deun, CCSG 23, Turnhout 1991, str. 25-73. K představení tohoto díla, edicím, moderním překladům a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 59-63; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xlii-xliii; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 77-79.

³⁹ *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo*, ed. P. van Deun, CCSG 23, Turnhout 1991, str. 1-22. K představení tohoto díla, edicím, moderním překladům a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 58-59; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xliii; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 63-64.

dle některých badatelů v reakci na obléhání Konstantinopole Peršany a Avary r. 626,⁴⁰ a jeden filosoficko-teologický komentář k „božské liturgii“ zvaný *Mystagogia*⁴¹.

Na rozdíl od apofthegmat pouštních otců a pozdějších sbírek florilegií jsou *capita*-sbírkou dílem jediného autora a byly jím zveřejněny písemně. Obsahují různě dlouhé „výroky“ či kapitoly, jež jsou spojeny do stočlenných celků, centurií. Od Maxima pocházejí *Capita de caritate*,⁴² *Capita theologica et oeconomica*,⁴³ *Capita XV*⁴⁴ a *Capita X*⁴⁵.

Čtvrtá skupina zahrnuje jeden dialog „paidagogický“ a jeden „apologetický“, vztahující se k monothelétské teologické kontroverzi.⁴⁶ Jsou to spisy *Liber asceticus*,⁴⁷ didakticko-parenetický rozhovor prezentující christocentricky orientovanou monastickou askezi a mystiku, a *Disputatio cum Pyrrho*,⁴⁸ shrnující Maximovu disputaci

⁴⁰ Srv. např. R. Cantarella, *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Firenze 1931, str. LVIII; P. Hauptmann, „Maximus Confessor“, in: M. Greschat (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. II *Alte Kirche*, Stuttgart 1984, str. 277. K jiným názorům a dataci srv. zejména P. van Deun, „Introduction“, in: *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo*, str. XX-XXI.

⁴¹ Srv. Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, ed. Ch. G. Sótéropoulos, Athénaí 1978, str. 191-259. Kritickou edicí pro CCSG, jež by měla být publikována v dohledné době, připravuje Ch. Boudignon na základě své disertace *La « Mystagogie » ou traité sur les symboles de la liturgie de Maxime le Confesseur (580-662). Edition, traduction, commentaire*, Université de Provence, Aix-Marseille I 2000. K představení tohoto díla, edicím, moderním překladům a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 65-69; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xliii-xliv; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 66-67.

⁴² *Massimo Confessore. Capitoli sulla carità*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1963. Na kritické edici pro CCSG pracuje již od začátku 80. let minulého století C. de Vocht; srv. C. de Vocht, „Note additionnelle sur la provenance des codices Vind. theol. gr. 109 et Vat. gr. 1502“, *Codices manuscripti* 10 (1984) 84; P. van Deun, „Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les chaînes sur l'évangile de Matthieu“, in: P. van Deun – A. Schoors (eds.), *Philohistor*, Leuven 1994, str. 295, pozn. 5. K představení tohoto díla, edicím, moderním překladům a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 39-43; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xlv-xlvi; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 41-43.

⁴³ Ed. F. Combefis, PG 90, 1084a-1173a. K představení tohoto díla, edicím, moderním překladům a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 43-45; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xlvi; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 43-44.

⁴⁴ Ed. F. Combefis, PG 90, 1177a-1185c. K představení tohoto díla, edicím, moderním překladům a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 37-39; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xlvii; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 40-41.

⁴⁵ Ed. F. Combefis, PG 90, 1185c-1189b. K představení tohoto díla, edicím, moderním překladům a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 35-37; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xlvii.

⁴⁶ Srv. A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xlvii. Nejde tedy o filosoficko teologické dialogy, jež měly svůj vzor v dialozích „pohanských“, zejména Platónových, viz např. *De anima et resurrectione* Rehoře z Nyssy.

⁴⁷ *Maximi Confessoris Liber asceticus*, ed. P. van Deun – S. Gysens, CCSG 40, Turnhout 2000. K představení tohoto díla, edicím, moderním překladům a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 63-65; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xlvii-xlviii; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 64-66. Oproti „západním“ kolegům, pro něž je autenticita *Liber asceticus* nezpochybnitelná, vyslovilo se několik řeckých badatelů pro nepravost tohoto spisu na základě odlišnosti literárního stylu od jiných Maximových děl; srv. A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xxxiii a pozn. 55.

⁴⁸ Ed. F. Combefis, PG 91, 288a-353b; M. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. Introduction, texte critique, traduction et notes*, nepubl. diss., Montréal 1972, str. 542-610. K představení tohoto díla, edicím, moderním překladům a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 46-50;

s konstantinopolským patriarchou Pyrrhonem a prezentující monothelétskou (Pyrrhos) a dyothelétskou (Maximus) doktrinární pozici.

Poslední celek tvoří *Epistulae XLV*,⁴⁹ spis *Opuscula theologica et polemica*,⁵⁰ sdružující téměř třicet malých prací v různých formách (krátká pojednání, dopisy, soubory definic, florilegia, shrnutí argumentace atp.), dílo *Computus ecclesiasticus*,⁵¹ osvětlující církevní počítání svátků a času, a různé fragmenty⁵².

Datace a literární styl

Co se týče datace představených spisů, bývá vznik drtivé většiny Maximových děl kladen mezi léta 626-640.⁵³ Je to doba jeho exilu v severní Africe (626-633/634) a první fáze monothelétské kontroverze (633/634-640).⁵⁴

Maximův literární styl byl poměrně záhy ohodnocen velmi nelichotivně. Dle Fótia, když hodnotí spis *Quaestiones ad Thalassium*, si Maxim mimo jiné libuje v předlouhých souvětích, v užívání hyperbat, překypujících dalšími a dalšími dodatky, a v nevhodném frázování, následkem čehož se text stává „drsným“. Dále nedbá na vlastní (literární) smysl výrazů, jeho metafory nevynikají krásou a šarmem, nýbrž jich užívá jednoduše a bez rozvahy, z čehož vyplývá dílo špatně přístupné a obtížně sledovatelné.⁵⁵

A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xlviii-xlix; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 45-47.

⁴⁹ Ed. F. Combefis, PG 91, 364a-649c. K členění a krátké prezentaci jednotlivých dopisů srv. zejména M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 47-63. K podrobnějšímu úvodu k dopisům srv. J.-Cl. Larchet, „Introduction“, in: *Maxime le Confesseur. Lettres*, Paris 1998, str. 7-62.

⁵⁰ Ed. F. Combefis, PG 91, 9a-276b, 280ab. K podrobnějšímu úvodu k tomuto dílu viz J.-Cl. Larchet, „Introduction“, in: *Maxime le Confesseur. Opuscules théologiques et polémiques*, Paris 1998, str. 7-108; srv. též M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 68-77.

⁵¹ Ed. D. Petau, PG 19, Paris 1857, 1217a-1280c. K představení tohoto díla, edicím a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 46; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 44-45.

⁵² K nim srv. zejména M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 98-109.

⁵³ Základním dílem, věnujícím se dataci Maximových děl, je P. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma 1952, a to i navzdory pozdější kritice v některých bodech (srv. např. P. van Deun, „Introduction“, in: *Maximi Confessoris Liber asceticus*, CCSG 40, Turnhout 2000, str. xix; J.-Cl. Larchet, „Introduction“, in: *Maxime le Confesseur. Lettres*, Paris 1998, str. 41-42; I.-H. Dalmais, „L'oeuvre spirituelle de S. Maxime le Confesseur“, *Supplément de la Vie Spirituelle* 21 (1952) 223-225.

Obecně k Maximovu životu srv. např. nedávné práce J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 13-25; A. Louth, *Maximus the Confessor*, London – New York 1996, str. 3-18.

⁵⁴ K exilu srv. Maxim, *Ep.* 30 (PG 91, 624c), a zejména vydání sedmi dokumentů vztahujících se k Maximově životu a exilu P. Allen – B. Neil (eds.), *Maximus the Confessor and His Companions. Documents from Exile*, Oxford 2002. Nejpodrobnější a nejaktuálnější příspěvek k monothelétismu 7. stol. a Maximově pozici vůči němu představuje D. Bathrellos, *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of St Maximus the Confessor*, Oxford 2004, zejména str. 60-174.

⁵⁵ Fótiος, *Bibl. cod.* 192A, 156b26-157a1 (Henry III, 80-81): Ἔστι δὲ τὴν φράσιν σχοινοτενὴς τε ταῖς περιόδοις, καὶ χαίρων ὑπερβατοῖς, ἐνακμάζων τε ταῖς περιβολαῖς, καὶ κυριολογεῖν οὐκ ἐσπουδασμένος· ἐξ ὧν αὐτοῦ τῆ συγγραφῆ καὶ τὸ ἀσαφὲς καὶ δυσεπισκόπητον διατρέχει. Τῷ τραχεῖ δὲ τοῦ ὄγκου, ὅσα περὶ συνθήκην καὶ

Nicméně odhlédneme-li od formy a budeme-li hodnotit obsah spisu, dodává ihned Fótios, nenajdeme dílo myšlenkově pestřejší a skvostnější, vyznačující se větší precizností a ostrovtipem.⁵⁶ Přestože se toto hodnocení týká jediného spisu, lze je bez potíží vztáhnout na většinu Maximových děl. Při jejich četbě jsme stále vystaveni obtížnosti, až obskurnosti stylu, který však ukrývá hluboký a originální myšlenkový odkaz.⁵⁷

Textové vymezení práce

Stručná prezentace Maximova literárního odkazu již mohla napovědět, že si od něj nemůžeme slibovat přílišnou systematičnost a „dogmaticnost“ výkladu. O tom poznamenal G. Florovsky, že Maxim „psal ve fragmentech“.⁵⁸ Drtivá většina jeho díla totiž sestává z krátkých kapitolek apoftegmatického rázu, odpovědí na zaslané otázky a pojednání velmi skromného rozsahu.⁵⁹ Pro naše zkoumání má zcela stěžejní význam spis *Ambigua*, neboť v něm nacházíme nejsystematičtější a nejobsáhlejší výklad týkající se „pohybu“ (κίνησις). Konkrétně jde o text *Ambiguum ad Iohannem 7*, jež v následujícím představíme podrobněji.

ἀναπαύσεις, τὸν λόγον ὑποβάλλων οὐδ' ἠδὺς εἶναι σπουδάζει τῇ ἀκοῇ. Καὶ ἡ μεταφορὰ αὐτῶ τῶν λέξεων οὐκ εἰς τὸ χαρίεν καὶ γεροητευμένον περιήνδισται, ἀλλ' οὕτως ἀπλῶς καὶ ἀπεριμερίμωτος παραλαμβάνεται. Ὁ δ' ἐγγυς καὶ τοὺς περὶ αὐτὸν ἐσπουδακότας ἀποκναίει, πόρρω τοῦ γράμματος καὶ τῆς ἐγνωσμένης ἱστορίας, ἢ μᾶλλον καὶ αὐτοῦ τοῦ ἠπορημένου, αἱ λύσεις αὐτῶ περινοοῦνται.

Tento Fótiiův odsudek podrobil přezkoumání C. Laga v článku „Maximus as a stylist in *Quaestiones ad Thalassium*“, in: F. Heinzer – Ch. von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor*, Fribourg (Suisse) 1982, str. 139-146. Dle něj je přetížený a komplikovaný styl výsledkem Maximovy snahy o co možná největší úspornost slov (economy of words, která se patrně chce vyhnout prázdné rétorické nabubřelosti), k níž se připojuje přesnost a velké bohatství slovní zásoby. K Maximově literárnímu stylu srv. dále zejména A. Ceresa-Gastaldo, „Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur“, in: F. Heinzer – Ch. von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor*, str. 123-137; a též např. G. Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, Vaduz 1987, str. 213; L. Thunberg, *Man and the Cosmos. The Vision of the St Maximus the Confessor*, New York 1985, str. 28, 30.

⁵⁶ Fótios, *Bibl. cod. 192A*, 157a1-9 (Henry III, 81): *πλὴν εἴ τιμι φίλον ἀναγωγαῖς καὶ θεωρίαις τὸν νοῦν ἀνελίσειν, οὐκ ἂν ποικιλωτέρας οὐδ' ἐσπουδασμέναις μᾶλλον ἢ ταύταις περιτύχοι. συλλέγει μὲν γὰρ καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ εἰς ἓνα τῶν ἠπορημένων εἰρημένα, ἐπισυνάπτει δὲ καὶ τῆς οἴκοθεν φιλοπονίας οὐδὲν ἔλαττον, εἰ μὴ καὶ μᾶλλον, τὸ γλαφυρόν τε καὶ περινενοημένον προβεβλημένα. πανταχοῦ δὲ τὸ εὐσεβὲς αὐτοῦ καὶ τοῦ εἰς χριστὸν πόθου τὸ καθαρόν καὶ γνήσιον διαλάμπει.*

Srv. též svědectví císařovny Anny Komnéné (1083-1153 n.l.) o Maximově obtížném stylu na jedné straně, a vznešenosti jeho myšlenek na straně druhé; Anna Comnēna, *Alexias* V 9,3,5-21 (ed. B. Leib, vol. II, Paris 1943, str. 38).

⁵⁷ Srv. např. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 7-9. Originalita Maximova myšlení byla poprvé v historii moderního bádání popsána a představena H. U. von Balthasarem v jeho knize *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis des Griechischen Weltbildes*, Freiburg i.B. 1941 (toto dílo bylo později přepracováno a jeho druhé vydání nese název *Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Maximus des Bekenner*, Einsiedeln 1961).

⁵⁸ G. Florovsky, *The Byzantine Fathers*, str. 213.

⁵⁹ Srv. A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xxx-xxxii.

Ambigua

Spis zvaný *Ambigua* či *Ambiguorum liber*⁶⁰ zahrnuje dvě odlišná díla, totiž dvě série obtížných otázek napsaných v odlišných obdobích a obracejících se na různé adresáty. První série, *Amb.* 1-5, je nazývána *Ambigua ad Thomam*,⁶¹ druhá, *Amb.* 6-71, se jmenuje *Ambigua ad Iohannem*.⁶² Obě sbírky spadají do literárního žánru „otázky a odpovědi“⁶³ a nabízejí komentáře či výklad nejasných, temných nebo obtížných pasáží, s nimiž se čtenář může setkat při četbě spisů Řehoře z Nazianzu a (v menší míře) Dionysia Areopagity.

Ambigua ad Iohannem byla redigována pravděpodobně na začátku Maximova pobytu v severní Africe kolem r. 628-630.⁶⁴ Jan, kyzický biskup, s nímž Maxim vedl mnoho rozprav během své přítomnosti v klášteře sv. Jiří z Kyziku v letech 624-626,⁶⁵ ho

⁶⁰ Pojem „ambiguum“ zvolil v devátém stol. Jan Scotus Eriugena pro překlad řeckého slova *ἄπορον*. Srv. E. Jeaneau, „Introduction“, in: *Maximi Confessoris Ambigua*, str. IX-XI.

⁶¹ *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, ed. B. Janssens, CCSG 48, Turnhout 2002. K představení tohoto díla, edicím, moderním překladům a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 33-35; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xl; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 38-39.

⁶² Pojmenovaná dle svého adresáta biskupa Jana z Kyziku. Protože prozatím není k dispozici současná kritická edice řeckého textu tohoto díla, je nutné vycházet z edice F. Oehlera, PG 91, Paris 1865, 1065b-1417c, s přihlédnutím k Sherwoodovým návrhům na jiné čtení textu některých ambiguií; srv. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 24-25 a 43. Nicméně existuje soudobé kritické vydání latinského překladu *Ambigui* od Jana Scota Eriugeny, který nejen svým překladem, ale též užitím jeho myšlenkového dědictví ve svém vlastním díle Maxima zpřístupnil latinskému západu; srv. *Maximi Confessoris Ambigua in Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem*, ed. E. Jeaneau, CCSG 18, Turnhout 1988. K představení tohoto díla, edicím, moderním překladům a studiím srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 28-33; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. xxxix-xl; M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, str. 37-38. Ke vztahu Jana Scota Eriugeny k Maximovi srv. kupř. E. Jeaneau, „Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena“, in: E. Jeaneau, *Études érigéniennes*, Paris 1987, str. 175-187 (pův. in: U.-R. Blumenthal, ed., *Carolingian Essays*, Washington D.C. 1983, str. 137-149); E. Jeaneau, „Jean l'Érigène et les *Ambigua ad Iohannem* de Maxime le Confesseur“, in: E. Jeaneau, *Études érigéniennes*, str. 189-210 (pův. in: F. Heinzer – Ch. von Schönborn, eds., *Maximus Confessor*, str. 343-364); E. Jeaneau, „La traduction érigénienne des *Ambigua* de Maxime le Confesseur : Thomas Gale (1636-1702) et le *Codex Remensis*“, in: E. Jeaneau, *Études érigéniennes*, str. 423-434 (pův. in: *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie. Laon, 7-12 juillet 1975*, Paris 1977, str. 135-144). K debatě o významu Maxima pro západní křesťanství srv. např. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998.

⁶³ K představení tohoto žánru srv. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. XXXV-XLI; dále též W. Hörandner, „Erotapokriseis“, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. II, Tübingen 1994, str. 1418; G. Bardy, „La Littérature patristique des *Quaestiones et Responsiones* sur l'Écriture sainte“, *Revue biblique* 41 (1932) 210-236.

⁶⁴ Srv. P. Sherwood, *An annotated Date-liste*, str. 31-32.

⁶⁵ Srv. *Ambigua* prol. (PG 91, 1064b). K Maximově pobytu v Kyziku srv. P. Sherwood, „Notes on Maximus the Confessor“, *The American Benedictine Review* 1 (1950) 350-352; J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 15-16.

požádal o písemné zachycení obsahu jejich diskuzí.⁶⁶ Interpretačně obtížné texty, které Jan shromáždil, se úzce vztahovaly k problémům kyzičské církevní obce. Šlo zejména o spory se skupinou nebo skupinami, jež hájily origenistické pozice a na podporu svých tezí se mimo jiné dovolávaly jistých pasáží z díla Řehoře z Nazianzu. Maximova snaha a úkol spočívaly v prezentaci „orthodoxního“ smyslu těchto pasáží.⁶⁷ Z hlediska hloubky pochopení origenistické nauky a originálního, filosoficko-teologického úhlu pohledu, z něhož Maxim ke kritice přistupuje, je Maximova kritika origenismu⁶⁸ zcela ojedinělým zjevem v celé patristické literatuře.⁶⁹

Ambiguum 7

*Ambiguum 7*⁷⁰ má zcela zásadní význam pro korekci stěžejní kosmogonické pojmové řady origenistů „trvání/setvalost – pohyb – vznikání“ (*μονή/ἵδρουσις – κίνησις – γένεσις*).⁷¹ Jednak na základě kritické analýzy zcela převrací sled této pojmové řady, jednak vyvrací origenistickou nauku o prvotní henadě. Text se jinak řečeno zaměřuje na origenistickou „protologii“, kosmologii a eschatologii.⁷² Jedná se o Maximovu „orthodoxní“ interpretaci slov Řehoře z Nazianzu, na něž se origenisté často odvolávali:⁷³ „Jsme částmi Boha a sklouzli jsme sem shůry.“⁷⁴

Text *Ambiguum 7* lze rozdělit do tří hlavních celků. Maxim (1) nejprve ukáže slabá místa origenistické interpretace úryvku a opraví výše zmíněnou kosmogonickou řadu origenistů *μονή – κίνησις – γένεσις* (PG 91, 1069a-1077b). Po ustavení nového principu kosmologie „*γένεσις – κίνησις – σπάσις*“ se Maxim věnuje (2) otázce, jakým způsobem

⁶⁶ Srv. *Ambigua* prol. (PG 91, 1064b).

⁶⁷ Srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 29-30.

⁶⁸ K osobnostem origenistické kontroverze a jejich nauce v počátečním období (4.-5. stol.n.l.) srv. E. Clark, *The Origenist Controversy*; A. Guillaumont, *Les Kephalaia gnostica d'Evagre le pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris 1962. K origenismu 6. stol. srv. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, str. 59-89; B. E. Daley, „What did ‘Origenism’ mean?“.

⁶⁹ K Maximově kritice origenismu viz P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, zejm. str. 72-102; H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 122-131; K. Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung*, str. 85-86; I.-H. Dalmais, „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origenisme monastique“. K filosofickému významu této kritiky viz E. von Ivánka, „Der philosophische Ertrag“.

⁷⁰ K představení *Ambiguum 7* viz např. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 21-30; A. Riou, *Le monde et l'église*, str. 45-49; K. Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung*, str. 85-101.

⁷¹ To vyzdvihl především P. Sherwood v svém hlavním díle *The Earlier Ambigua*.

⁷² Srv. též *Ambiguum 15* (PG 91, 1217a-1221b) a *Ambiguum 42* (PG 91, 1328a-1345d).

⁷³ Srv. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 21-22 s dalšími odkazy.

⁷⁴ Maxim, *Ambiguum 7* (PG 91, 1068d1-1069a3; zde 1068d3-4): *μοῖραν ἡμᾶς ὄντας θεοῦ, καὶ ἄνωθεν ἐξέσσαντες*. Řehoř z Nazianzu, *De pauperum amore – Oratio 14,7* (PG 35, 865b11-c4).

můžeme být části Boha (1077c-1089d). Opíraje se o nauku o *λόγοι* Maxim předkládá vysvětlení ontologické (1077c-1081c), asketicko-spirituální (1081c-1085a6) a na základě božské ekonomie (1085a-c). S hojným užitím novozákonních citací zasazuje závěrečná „exegetická“ pasáž (3) inkriminovaný úryvek do kontextu myšlení Řehoře z Nazianzu, aby prokázala jeho „pravověrnost“ (1089d-1100a). *Ambiguum* 7 končí filosofickým výkladem o vztahu lidské duše a těla (1089d-1101c).⁷⁵

Oproti Sherwoodovi,⁷⁶ Riou⁷⁷ a Savvidisovi⁷⁸ nabízíme nové, podrobnější rozdělení první části *Ambiguum* 7. Dle našeho názoru jejich hrubé dělení sleduje pouze povrchní sled textu, aniž by v první řadě vzalo v úvahu jeho rétoricko-argumentativní strukturu. Návrh nového dělení je následující:

Ambiguum 7, rozdělení první části (PG 91, 1068d1-1077b15):

1068d1-1069b4 Úvod

1068d1-1069a3 – úryvek textu Řehoře z Nazianzu

1069a4-b2 – jeho origenistická interpretace

1069b2-4 – přechod k Maximovu výkladu a předběžné hodnocení

1069b4-1072a10 Důsledky origenistické interpretace

1069b4-14 – první argument (*εἰ γὰρ...*): vyvrácení toho, že bychom hned na začátku, v primordiálním stavu, dosáhli první a finální příčiny: žádná stvořená bytost neustala ve svém pohybu, protože nic ještě nedosáhlo svého posledního cíle, k němuž směřuje na základě své touhy.

1069b14-c12 – druhý argument (*εἰ δέ...*): vyvrácení toho, že mezi stvořenými bytostmi a Bohem nastalo odloučení: jestliže by jednou mohly opustit svou finální příčinu, nutně by mohly „odpadávat“ znovu a znovu.

1069c12-1072a10 – třetí argument (*εἰ δέ...*): vyvrácení „pedagogiky opaku“: pokud by stvořené bytosti mohly opustit pravé Dobro a Krásu, aby se díky zkušenosti se zlem naučily vážit si ho, zlo by bylo cennější než dobro a přirozenost a stalo by se tak příčinou dobra a lásky.

⁷⁵ Detailněji je tento problém zpracován v *Ambiguum* 42.

⁷⁶ P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 23, 25-29.

⁷⁷ A. Riou, *Le monde et l'église*, str. 45-49.

⁷⁸ K. Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung*, str. 87-88, 107-108.

1072a11-1073c1 Vztah *kinésis* – *genesis* na základě nové definice *kinésis* a její analýzy

1072a11-a14 – úvod: origenistická teze, že *kinésis* předchází *genesis*, je dle Maxima neudržitelná.

1072a14-1073c1 – Maximova teorie *kinésis* na základě nauky „nejpečlivějších pozorovatelů jsoucen“

1072a14-b6 – první část teorie

b6-9 – opakování úvodní teze

b9-13 – definice *kinésis*

b13-c11 – analýza jednotlivých částí definice

c11-d2 – první závěr (*ἄρα*) ve vztahu k origenistické koncepci

d3-1073a14 – doklady z Písma

1073a14-b4 – druhý závěr na základě definice *kinésis*

b4-11 – atributy Boha a stvořených bytostí

b11-c1 – Maximovo pojetí *pathos*

1073c1-1077b9 – Vztah *kinésis* – *stasis*

1073c1-10 – nauka o *kinésis* ve vztahu k dvojici „počátek-konec“

c10-1076a10 – popis finální *stasis* – „mystické“ vysvětlení

1076a10-b9 – teologická interpretace biblického „podřízení“

b9-c13 – *autexúision* ve finální *stasis* u Boha

c13-1077a1 – první závěr a argument vzatý z díla Řehoře z Nazianzu

1077a1-b9 – druhý závěr, příklad hvězd a světla, „filosofické“ poznání, další argument vzatý z díla Řehoře z Nazianzu

1077b9-15 – Shrnutí a přechod k tématu „části Boha“

I. oddíl „Sklouzli jsme sem shůry“. Maximovo pojetí pohybu v rámci protiorigenistické polemiky

Tento oddíl je věnován Maximově pojetí pohybu v kontextu jeho protiorigenistické polemiky a týká se výkladu slov „sklouzli jsme sem shůry“. V první kapitole představíme základní linie kosmologické či protologické spekulace pozdních origenistů ve srovnání s texty samého Origena a zastavíme se u otázky, zda jejich koncepce vychází z filosoficky propracované Proklovy nauky o henadách. Kapitola druhá zasazuje Maximovo pojetí pohybu do širšího rámce obecné dynamiky celého vesmíru a přibližuje podmínky pohybu vůbec, kterými jsou v Maximově podání kategorie „kde“ ve vztahu k místu a kategorie „kdy“ ve vztahu k času. Třetí kapitola přibližuje různá členění pohybu a jeho druhy v Maximově díle a kapitola čtvrtá představuje Maximovu ojedinělou definici pohybu jako jednu z interpretací Aristotelova výměru pohybu. Jelikož vyjde najevo, že Maxim ve shodě s Aristotelem chápe pohyb primárně jako základní ontologický faktor, který jsoucna činí jsoucími, a jako způsob existence jsoucna, zabývá se pátá kapitola pohybem ve vztahu k lidským bytostem jakožto pohybem „lidské existence“.

I.1. Henadická nauka a Maximova reinterpetace založená na pojmu pohybu

I.1.1. Henadická nauka origenistů

Dříve než se Maxim pustí do výkladu, jak si sám představuje význam slov „sklouzli jsme sem shůry“, ve stručnosti představí základní teze origenistů, s nimiž hodlá polemizovat. Nikoho ovšem neuvádí jménem (τινές).⁷⁹ Podle jeho referátu origenisté tvrdí, že všechny logem obdařené bytosti tvořily s Bohem jednotu (οἶσαν... τῶν λογικῶν ἐνάδα)⁸⁰, byli „s ním srostlí“ (συμφυεῖς ὄντες θεῷ) a spočívaly ve stavu stálosti, nehybnosti, setrvalosti (τὴν ἐν αὐτῷ [scil. θεῷ] μονὴν ἔχομεν καὶ ἴδρυσιν). Později však opustily setrvalost v Bohu, byly uchváceny vzniklým pohybem (ἡ γενομένη κίνησις) a

⁷⁹ K tomu srv. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 122. S největší pravděpodobností se jednalo o různé mnišské skupiny v Palestině ze 6. stol., zvané též „isochristé“, kteří ve velké míře přejali nauku Evagria Pontika, vyjádřenou zejména v jeho díle *Capita gnostica*; srv. H. Crouzel – M. Simonetti, „Commentaire“, in: *Origène. Traité des principes*, vol. II, SC 253, Paris 1978, str. 207.

⁸⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069a9; 1072d1; 1077b10; 1089b14); *Amb. Io.* 15 (PG 91, 1220c13; 1221a3).

vyloučeny z původní jednoty. Jejich odpad od Boha měl za následek vznik aisthetického kosmu (*πρὸς γένεσιν τοῦ σωματικοῦ τούτου κόσμου*) a rozumové duchovní bytosti byly za trest upoutány do těl (*χάριν τοῦ ἐνδῆσαι αὐτὰ σώμασιν ἐπὶ τιμωρία τῶν προημαρτημένων*).⁸¹

Nakolik tato koncepce souvisí s představou samého Origena? Vysvětlení nauky o preexistenci logem obdařených bytostí se nachází na víceru místech díla *Peri archón*, přičemž jako hlavní kořeny této nauky lze uvést jednak koncepci preexistence duší u Platóna,⁸² jednak stoickou teorii o ochladnutí *πνεῦμα* v *ψυχή*.⁸³ Dle Origena existoval celek racionálních bytostí před stvořením hmotného, smysly vnímatelného světa. Rozumné bytosti tvořily jakousi jednotnou mnohost „mysli“ (*νοῦς, mens*),⁸⁴ která dosud nebyla rozčleněna na anděly, lidské duše a démony.⁸⁵ Tato pozdější ontologická diversifikace je záležitostí svobodné volby jednotlivých bytostí,⁸⁶ které byly dobrým Bohem stvořeny se svobodou volby či rozhodování (*τὸ ἀντεξούσιον, liberi arbitrii facultas, libertas voluntatis*).⁸⁷ Díky schopnosti svobodné volby⁸⁸ si tyto bytosti samy

⁸¹ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069a4-b2).

⁸² Srv. kupř. Platón, *Faidros, Faidón, Ústava, Menón* aj.; k pozdější platónské nauce o preexistenci duše srv. kupř. M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus: Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. VI.2, Stuttgart 2002, B.171, str. 12-16; 154-163.

⁸³ Srv. *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. I. ab Arnim, vol. II, Leipzig 1903 (dále jako SVF), §806, str. 222,19-22 (z Plutarcha *De stoic. repugn.*): ὅταν δὲ τεχθῆ, ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῶον ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τὴν ψυχὴν ὠνομάσθαι παρὰ τὴν ψῦξιν. Dále SVF II 804-807; Origenés, *De princ.* II 8,3 (SC 252, 346,151-158).

⁸⁴ Srv. Origenés, *De princ.* II 8,3 (SC 252, 348,175-178).

⁸⁵ Srv. Origenés, *De princ.* II,1,1 (SC 252, 236); II 9,6 (SC 252, 364,188-190): aequales creavit omnes ac similes quos creavit, quippe cum nulla ei causa uarietatis ac diuersitatis existeret.

⁸⁶ K tomu srv. např. Origenés, *De princ.* II 1,2 (SC 252, 236,47-238,50); *Comm. Io.* XX 21 (GCS 10, 353,23-25); *Comm. Rom.* VIII 11 (PG 14, 1194c); Th. Kobusch, „Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie“, *Theologische Quartalschrift* 165 (1985) 94-105, zejm. 97-102; L. Karfíková, „Přirozenost završená vůlí: Augustín a Origenés“, in: L. Chváta – V. Hušek (eds.), „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti, Brno 2008, str. 91-108, zejm. 100-102.

⁸⁷ Srv. zejm. Origenés, *De princ.* II 9,6 (SC 252, 364,190-195); k různým pojetím „svobody“ v antice srv. např. R. Chlup, „Antická pojetí svobodné volby“, in: R. Chlup – M. Havrda, *Mediterranea*, Praha 2002, str. 111-135.

⁸⁸ Tento důraz na svobodnou volbu ještě před vstupem do vlastního „života“ připomíná některé prvky ze závěrečného mýtu Platónovy *Ústavy* (614a-621d). Duše, které se z podsvětí vracejí znovu do tohoto života, přicházejí na své cestě k nebeské ose, která se otáčí v klíně Nutnosti. Kolem sedí její tři dcery, symbolizující dimenze času: Lachésis (minulost), Klóthó (přítomnost) a Atropos (budoucnost). Střed světa, místo Nutnosti, je současně místem svobody. Hlasatel vyzývá duše ve jménu Minulosti k základnímu aktu lidské svobody, totiž k volbě života: „Slyšte, co praví Nutnosti dcera, panenská Lachesis. Duše krátkověké, toto jest počátek nového kola smrtonosného pro smrtelné pokolení. Váš životní osud nebude určen tím, že by daimon dostal losem vás, nýbrž vy sami si daimona vyvolíte. [...] Odpovědnost má ten, kdo volí; bůh není odpovědný.“ (617de). Volba života je jediný akt lidské svobody a děje se mimo čas určený Nutností. Teprve po této volbě vstupuje duše do času. Co přesně volba daimóna znamená? Jde o volbu charakteru, který určuje jednotlivá rozhodnutí člověka. „Duševní vlastnosti však tam nebyly zařazeny, poněvadž podle toho, jaký život si každá duše zvolí, takovou se nutně stává.“ (618b) Lachésis pak danému člověku přidělí zvoleného daimóna jako strážce jeho života a naplňovatele jeho volby.

zvolily buď účast na Bohu a připodobnění se Bohu (*dei participatio imitatioque*), což znamenalo zdokonalení vlastní přirozenosti (*profectus*), nebo svou nedbalostí (*negligentia*), leností (*desidia*) a nechutí (*taedium*) tuto možnost zanedbaly, a to mělo za následek jejich vzdálení se od Boha a úpadek (*defectus*).⁸⁹ Ty bytosti, které se svojí volbou připodobnily Bohu, se staly anděly, ty, které touto možností pohrdly, se v závislosti na míře své nedbalosti staly buď lidskými dušemi, „ochladlicemi“ (*ψυχαι*),⁹⁰ nebo bytostmi d'ábelskými⁹¹.

„Můžeme nalézt nějakou jinou příčinu této rozmanitosti světa než rozmanitost a různost pohybů a pádů (*diuersitas ac uarietas motuum atque prolapsuum eorum*) těch, kteří vypadli z původní jednoty a sjednocenosti (*ab illa initii unitate atque concordia*), v níž byli v prvopočátku Bohem stvořeni?“⁹²

Rozmanitost světa v celé jeho ontologické struktuře, zahrnující jak různost živých bytostí od andělů po nejnižší živočichy, tak diverzitu míst od étheru po podzemí,⁹³ je tedy dle Origena zapříčiněna „rozmanitostí a růzností pohybů“ (*diuersitas ac uarietas motuum*), či „různými pohyby a tužbami duší“ (*diversi animorum motus ac desideria*)⁹⁴. O jaký pohyb se však přesně jedná? Jde o „pohyb mysli“ (*motus mentis*), který buď je nebo není v souladu se svobodou volby (*[non] contra arbitrii libertatem*).⁹⁵ V případě části rozumových bytostí, jak jsme výše zmínili, nebyl pohyb jejich mysli v souladu s původním božím záměrem, a proto vznikl tak rozmanitý smyslový svět.

Nicméně tomuto „pohybu mysli“ logem obdařených bytostí předcházela jiný, původnější pohyb, který zakládá nestálou a proměnlivou povahu všeho stvořeného včetně samého pohybu rozhodování. Je to pohyb, kterým bylo vše včetně rozumných bytostí uvedeno z ne-bytí v bytí, jinak řečeno jde o akt stvoření:

⁸⁹ Srv. Origenés, *De princ.* I 6,2; II 9,2; II 9,6 (SC 252, 198-200; 354; 364-366).

⁹⁰ Srv. Origenés, *De princ.* II 8,3 (SC 252, 344,119-346,158; 346,170-171); též první anathema proti Origenovi, H. Denzinger – P. Hünermann (eds.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i.B. 392001 (dále jen DH), str. 189-190, §403, text níže str. 27.

K významové blízkosti pojmů „duše“ a „chladný“ srv. již např. Platón, *Crat.* 399de; Aristotelés, *De an.* I 2 (405b24-29); Filón Alexandrijský, *De somn.* I 31 (Savinell 19, 34-36) aj.

⁹¹ Srv. např. Origenés, *De princ.* I 6,2; I 6,3 (SC 252, 196,52-198,63; 200,109-202,121).

⁹² Origenés, *De princ.* II 1,1 (SC 252, 239,23-26): *quam aliam causam putabimus tantae huius mundi diuersitatis, nisi diuersitatem ac uarietatem motuum atque prolapsuum eorum, qui ab illa initii unitate atque concordia, in qua a deo primitus procreati sunt, deciderunt?* Srv. též *De princ.* I 6,3 (SC 252, 200,109-110): *qui ex illo ono principio dilapsi sunt.* *De princ.* I 6,3 (SC 252, 202,118-119): *qui sine ullo respectu de statu meliore dilapsi sunt.*

⁹³ Srv. Origenés, *De princ.* II 1,1 (SC 252, 234,8-15).

⁹⁴ Srv. Origenés, *De princ.* II 1,1 (SC 252, 236,27-28).

⁹⁵ Srv. Origenés, *De princ.* II 1,2 (SC 252, 236,47-48).

„Protože tyto rozumné bytosti, [...] byly stvořeny, zatímco dříve nebyly, jsou – protože nebyly a začaly být – nutně nestálé a proměnlivé (*conuertibiles et mutabiles*). Ať již v jejich podstatě byla jakákoli mohutnost, nenáležela jim přirozeně, nýbrž na základě [božího] obdarování. To, čím jsou, tedy není nic jim vlastního ani stále trvajícím, neboť jim to bylo dáno Bohem. A ani jim to nebylo dáno navždy: vše darované může být odebráno nebo být opuštěno. Příčina k takovému opuštění nastane, pokud duše nebudou vést svůj pohyb řádným a chvályhodným způsobem. Stvořitel totiž propůjčil myslím, které stvořil, svobodné volní pohyby (*voluntarii et liberi motus*), aby se v nich, budou-li je vlastní vůlí zachovávat, mohlo dobro stát něčím [jim] vlastním.“⁹⁶

Nestálost a proměnlivost rozumných bytostí vychází z faktu jejich stvoření, které je chápáno jako přechod z nebytí v bytí. Tato nestálost a proměnlivost jsou též příčinou nutnosti volit způsob svého bytí, který posléze ovlivňuje samu přirozenost té které bytosti.⁹⁷

Srovnáme-li tuto Origenovu představu s Maximovým referátem, musíme konstatovat, že základní stavební kameny obou koncepcí jsou shodné. „Jednosti“ logem obdařených bytostí (*ἐνὰς τῶν λογικῶν*)⁹⁸ origenistů odpovídá u Origena „jednota a sjednocenost“ (*unitas atque concordia*) myslí, z nichž se některé posléze stanou dušemi. „Vzniklý pohyb“ (*ἡ γενομένη κίνησις*), který duchovní bytosti náhle zachvátil a vyvrhl z původní jednoty, koresponduje s Origenovým „pohybem myslí“ (*motus mentis*), jež má podobu „svobodného volného pohybu“ (*voluntarii et liberi motus*) nesměřujícího k vlastnímu završení. Následkem tohoto pohybu nastal u origenistů „vznik smyslového světa“ (*γένεσις τοῦ σωματικοῦ κόσμου*). Origenés klade primární důraz na to, že takový pohyb je zodpovědný za „rozličnost a různorodost světa“ (*uarietas ac diversitas mundi*) a všeho v něm. Oproti Origenovi samému pozdní origenisté zdůrazňují, že „upoutání lidských

⁹⁶ Origenés, *De princ.* II 9,2 (SC 252, 354,31-43): Verum quoniam rationabiles istae naturae, [...] factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario conuertibiles et mutabiles substiterunt, quoniam quaecumque illa inerat substantiae earum uirtus, non naturaliter inerat sed beneficio conditoris effecta. Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum, sed a deo datum. Non enim semper fuit, et omne quod datum est, etiam auferri et recedere potest. Recedendi causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigatur motus animarum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id uoluntate propria seruaretur.

⁹⁷ Srv. Th. Kobusch, „Die philosophische Bedeutung“, str. 99; L. Karfiková, „Přirozenost završená vůlí“, str. 101-102.

⁹⁸ K vývoji nauky o henadě logem obdařených bytostí srv. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 72-92.

duši do těl“ je přímým „trestem za jejich předchozí hříchy“ (*χάριν τοῦ ἐνδῆσαι αὐτὰ σώμασιν ἐπὶ τιμωρία τῶν προημαρτημένων*).⁹⁹

V jedné důležité věci si však obě koncepce odporují. Origenisté interpretují původní henadickou jednotu jako stav stálosti a setrvalosti (*μονή καὶ ἰδρυσίς*), v níž není pohyb přítomen. Naproti tomu Origenés ukazuje, že homogenní jednota myslí byla podrobena pohybu, a to pohybu svobodné volby, kterým měly duchovní bytosti dosáhnout celistvosti a dokonalosti. Jakožto stvořené jsou rozumné bytosti od samého počátku nestálé a proměnlivé, neboť byly vystaveny pohybu „substanciální změny“ z nebytí v bytí.¹⁰⁰ Pohyb je tak u Origena bytostně spjat se samou povahou všeho stvořeného a toto přesvědčení, jak uvidíme, je vlastní i Maximovi.

Z Maximova výkladu se nikterak nedozvídáme, jak origenisté zdůvodňovali onen náhle „vzniklý pohyb“. Na základě synodálních a koncilních odsouzení částí origenistické nauky můžeme Maxima doplnit především o to, že důvodem zničení původní jednoty a odpadu logem obdařených bytostí od Boha mělo podle origenistů být „přesycení se“ (*κόρος*)¹⁰¹ nazírání Boha a touha po zkušenosti (*πειρα*) opaku.¹⁰²

„Jestliže někdo říká nebo má [za to], že lidské duše preexistovaly (*προϋπάρχειν*) jakožto dříve jsoucí myslí a svaté síly, [že] se přesytily (*κόρον δὲ λαβεῖν*) patření na Boha, odvrátily se k horšímu, a kvůli tomu ochladly (*ἀποψύχειν*) v lásce k Bohu, z tohoto důvodu [že] byly nazvány dušemi (*ψυχαί*) a [že] byly za trest seslány do těl, ať je stížen klatbou.“¹⁰³

„Jestliže někdo říká nebo má [za to], buď že je moc Boha omezená a [že] stvořil tolik [věcí], kolik mohl obsáhnout a myslet, nebo [že] stvořené [bytosti] jsou souvěčné (*συναίδια*) s Bohem, ať je stížen klatbou.“¹⁰⁴

⁹⁹ K představení celé origenistické koncepce „božské ekonomie“ srv. např. A. Riou, *Le monde et l'église*, str. 34-38.

¹⁰⁰ Srv. též Origenés, *De princ.* II 1,5 (SC 252, 244); *Comm. Io.* I 17,54-55 §103 (SC 120bis, 110): *ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ θεός.*

¹⁰¹ K Origenově a origenistické koncepci *κόρος* srv. N. J. Torchia, „Satiety and the Fall of Souls“, *StPatr* 18/3 (1989) 455-462; M. Harl, „Recherches sur l'origénisme d'Origène: la 'satiété' (*κόρος*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes“, *StPatr* 8/2 (1966) 373-405.

¹⁰² Srv. zejména první a osmé anathema z protiorigenovského ediktu císaře Justiniana, který byl zveřejněn na synodě v Konstantinopoli r. 543; DH, str. 189-190: §403 a §410.

¹⁰³ DH §403: *εἴ τις λέγει ἢ ἔχει, προϋπάρχειν τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς, οἷα πρώην νόας οὔσας καὶ ἀγίας δυναμεις, κόρον δὲ λαβοῦσα τῆς θείας θεωρίας, καὶ πρὸς τὸ χεῖρον θεραπείας, καὶ διὰ τοῦτο ἀποψυχεῖσας μὲν τῆς τοῦ θεοῦ ἀγάπης, ἐντεῦθεν δὲ ψυχὰς ὀνομασθεῖσας, καὶ τιμωρίας χάριν εἰς [τὰ] σώματα καταπεμφθεῖσας, ἀνάθεμα ἔστω.*

¹⁰⁴ DH §410: *εἴ τις λέγει ἢ ἔχει, [...] τὰ κτίσματα συναίδια εἶναι τῷ θεῷ, ἀνάθεμα ἔστω.*

Podle představy pozdních origenistů tedy vznikl materiální svět jen díky pádu racionálních bytostí. Není pro ně dobrým dílem svobodného rozhodnutí Boha, nýbrž nese záporné předznamenání.

Maxim se ve svém výkladu v první části *Amb. Io. 7* věnuje třem neuralgickým bodům origenistické nauky: pojetí pohybu, přesycení a zkušenosti opaku. Dříve však než přijde ke slovu Maxim, zastavme se u otázky, zda henadická koncepce origenistů nespočívá na hlubším filosofickém základě, totiž zda nebyla inspirována Proklovým pojetím henad.

I.1.2. Proklovo pojetí henad

Athénský skolarcha Proklos (410-485 n.l.) obohatil antickou diskuzi o jednotě a mnohosti o *novum*, kterým je pojetí henad¹⁰⁵ a které nacházíme rozpracované především v jeho dílech *Základy teologie* a *Platónská teologie*. Nakolik může být jeho henadická koncepce vzorem pro pozdně origenistickou nauku o původu veškerenstva, která vychází z pojmu *ένάς τών λογικῶν*, jak jsme ji poznali v referátu Maxima Vyznavače ze začátku pojednání *Ambigua ad Iohannem 7?*¹⁰⁶ Pro oprávněnost naší otázky po příbuznosti origenistické protologie s Proklem hovoří nejen proklovské pojmy *ένάς*¹⁰⁷ či *μονή*¹⁰⁸ v rámci pojmosloví pozdních origenistů, nýbrž i Maximův odkaz na blíže nespécifikované „nauky pohanských filosofů“ (*δόγματα τῶν Ἑλληνικῶν*), z nichž měli origenisté svoji pozici odvodit.¹⁰⁹ Maxim jim totiž vyčítá, že „nevynaložili dostatek úsilí při hledání pravdy a utekli se k tomu, co je nenáročné a co má dostatek opor (*πολλὰ ἀφορμαί*) v řeckých naukách“.¹¹⁰ Jak tedy ve stručnosti vypadá Proklovo pojetí henad?¹¹¹

I.1.2.1. Henady a Proklova teorie participace

¹⁰⁵ Není sporu, že „the henads are one of the crucial Neo-Platonic developments after Plotinus“ (tak L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven – London 1996, str. 168).

¹⁰⁶ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1069a4-b2).

¹⁰⁷ K dalším výskytům pojmu *ένάς* u Maxima srv. např. *Amb. Io. 7* (PG 91, 1069a9; 1072d1; 1077b10; 1089b14); *Amb. Io. 15* (PG 91, 1220c13; 1221a3).

¹⁰⁸ K pojetí *μονή* u Prokla srv. J. Trouillard, „La MONH selon Proclus“, in: *Le Néoplatonisme, Royaumont 9-13 juin 1969*, Paris 1973, str. 229-238; Ch. Schäfer, „*Moné, proodos* und *epistrofē* in der Philosophie des Proklos und des Areopagiten Dionysius“, in: M. Perkams – R. M. Piccione (eds.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden – Boston 2006, str. 340-362.

¹⁰⁹ Je poněkud obtížné zcela přesně určit, které „řecké“, tj. pohanské, filosofy či školy si máme pod pojmem *ék τῶν Ἑλληνικῶν δογμάτων* představit. Mueller-Jourdan uvádí, že „il est fort probable que la notion d'hénade ait fait l'objet d'importantes variantes de sens chez les penseurs de l'Antiquité tardive;“ P. Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine*, Leiden 2005, str. 150. K některým paralelám mezi Proklovým systémem henad a jeho možnou recepcí u Maxima, zejména co se týče jeho pojetí logů, srv. tamtéž, str. 147-150.

¹¹⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1069a4-7): *μηδένα, ὡς ἔοικεν, ὑπὲρ τοῦ πονεῖν τῆς ζητήσεως ἔνεκεν τοῦ ἀληθοῦς μισθὸν ἐκδεχόμενοι, πρὸς τὸ εὐκόλον καὶ πολλὰς ἔχον ἤδη ἐκ τῶν Ἑλληνικῶν δογμάτων τὰς ἀφορμὰς καταφεύγουσι.*

¹¹¹ K podrobnému rozboru srv. Exkurs I: *Proklovo pojetí henad*.

Proklovo masivní rozpracování (Syrianovy?)¹¹² henadické koncepce je vedeno jistou metafyzickou nutností.¹¹³ Pokud je Jedno pojímáno jako ničím nedotknutelný, vše překračující, absolutně jednoduchý princip, nelze dle Prokla žádným způsobem dospět k mnohosti hypostazí, inteligibilních forem a všeho dalšího, aniž bychom předpokládali jistou prostředkující instanci.¹¹⁴ Jsou jí právě henady jakožto první vyzáření jednoty a dobroty Jedna, jež v sobě odrážejí základní jednotu Jedna, avšak též předobsahují, v umenšené míře, mnohost vlastní přirozenosti dalších hypostazí. Jednota je pro Prokla „největším dobrem“ (τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν)¹¹⁵ a tím, co drží pohromadě každou úroveň jsoucna i každou jednotlivinu a dává jim jejich formu.¹¹⁶ Všechny entity předpokládají jistý druh integrity, jednoty, kterou přijímají z jim nadřazené instance. Při pohledu „zdola“, první redukcí vedoucí k jednotě je na každé rovině skutečnosti monada (μονάς).¹¹⁷ Monady jsou hypostazemi, jako např. Intelekt, Duše a *Fysis*.¹¹⁸ Na monadách participují jednotlivá jsoucna příslušející dané monadě, např. jednotlivé intelekty na hypostazi intelektu. Nad monadami je však třeba postulovat další, ještě silnější jednotící faktor, jenž monady vztahuje k Jednu. Jsou jím henady, Proklem interpretované jako bohové, které vládou monadám.¹¹⁹ Henady jsou božské reprezentace prvního Boha, jímž je Jedno, a jsou participovány hypostazovanými monadami. Díky henadám, jež jsou vyzářené „obrazy“ Jedna, jednota prostupuje všemi úrovněmi veškerenstva a pro každé nižší jsoucno je zdrojem jeho identity.¹²⁰ Zatímco monady představují „neparticipovanou celistvou esenci roviny skutečnosti (např.

¹¹² K autorství této koncepce srv. H. D. Saffrey – L. G. Westerink (eds.), *Proclus. Théologie platonicienne*, vol. III, Paris 1978, str. ix-x; li-lii; G. Bechtle, „Göttliche Henaden und Platonischer Parmenides: Lösung eines Missverständnisses?“, *Rheinisches Museum für Philologie* 142 (1999) 358-391.

¹¹³ Srv. Proklos, *Theol. plat.* III 5 (Saffrey – Westerink 17,18-19): τάξις γὰρ ἀνάγκη τῶν ἐνάδων ὑπάσχειν.

¹¹⁴ Srv. např. Proklos, *In Tim.* (Diehl III, 12,22-27). K problému derivace plurality inteligibilních forem z absolutně jednoduchého Jedna a k Proklově kritice Plótina v tomto bodě srv. C. D'Ancona, „Primo principio e mondo intelligibile nella metafisica di Proclo: problemi e soluzioni“, *Elenchos* 12 (1991) 271-302; R. Chlup, *Proklos*, Praha 2009, str. 63-97.

¹¹⁵ Srv. Proklos, *In Parm.* VI (Cousin 1043,16-17); obšírněji v *El. theol.* 13 (Dodds 14,24-16,8); *Theol. plat.* II 3 (Saffrey – Westerink 23,14-30,26).

¹¹⁶ Srv. Proklos, *In Parm.* I (Cousin 703,12nn.); *Theol. plat.* II 1-3 (Saffrey – Westerink 2,6-30,26).

¹¹⁷ Srv. Proklos, *El. theol.* 21; 91 (Dodds 24,1-3; 82,17-22); T. Kukkonen, „Proclus on Plenitude“, *Dionysius* 18 (2000) 103-128; E. Moutsopoulos, „L'idée de multiplicité croissante dans la *Théologie platonicienne* de Proclus“, in: L. G. Benakis (ed.), *Neoplatonisme et philosophie médiévale*, Turnhout 1997, str. 59-65.

¹¹⁸ Srv. Proklos, *Theol. plat.* III 2 (Saffrey – Westerink 11,9-10); *El. theol.* 22; 63 (Dodds 26,10nn.; 60,16nn.).

¹¹⁹ Srv. Proklos, *In Parm.* VI (Cousin 1047,26-30).

¹²⁰ Srv. Proklos, *El. theol.* 129 (Dodds 114,12-32); A. C. Lloyd, „Procession and division in Proclus“, in: H. J. Blumenthal – A. C. Lloyd (eds.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, Liverpool 1982, str. 34-38. K problému „absolutní“ jednoduchosti henad – z teologického úhlu pohledu – na jedné straně, a jejich složenosti z Omezeného a Neomezeného – z pohledu ontologického – na straně druhé, srv. G. van Riel, „Les hénades de Proclus, sont-elles composées de limite et d'illimité?“, *Révue des sciences philosophiques et théologiques* 85 (2001) 417-432.

univerzální Intelekt s velkým I)¹²¹, tj. jsou jistou redukcí na jednotu v mnohosti, henady jsou prvotní aktivní reprezentací této jednotící mohutnosti.¹²²

Obohacením metafyzické koncepce o henady se Proklos snaží odpovědět na problémy vztahu mezi nezávislou, transcendentní formou, ideou, na jedné straně, a množstvím entit, jejichž individuální charakteristiky závisejí na této transcendentní formě, na straně druhé. Proklova henadická koncepce je proto úzce spjata s jeho teorií participace.¹²³

Základní pojmová triáda, již Proklos užívá pro vyjádření vztahů v rámci participace, je „neparticipované“ (*ἀμέθεκτον*), „participované“ (*μετεχόμενον*, participatum) a „participující“ (*μετέχον*, participans). V základním náčrtu je *ἀμέθεκτον* ona transcendentní idea, *μετέχον* k této formě vztažené jsoucno, ať v řádu světa inteligibilního nebo smyslového, a *μετεχόμενον* označuje tu „formu“ ideje, jež je imanentní danému jsoucnu a pochází z neparticipované ideje.¹²⁴

Tento tripartitní systém *ἀμέθεκτον* – *μετεχόμενον* – *μετέχον* by vedl k paradoxu neparticipovaného modelu, který navzdory své neparticipovatelnosti uděluje participujícím jisté individuální charakteristiky a je zodpovědný za subsistenci participujících jakožto jejich „princip“ (*ἀρχή*), pokud bychom nevyjasnili vztah mezi *ἀμέθεκτον* a *μετεχόμενον*. Podle Prokla „vše neparticipované samo ze sebe ustavuje to, co je participované,¹²⁵ a „každá působící příčina uvádí v existenci entity sobě podobné dříve než nepodobné,¹²⁶ a to tak, že plně transcenduje svůj účinek,¹²⁷ i přes své působení zůstává neumenšena¹²⁸ a nikterak není obsažena v účinku či výsledku svého působení (přestože naopak to neplatí: účinky jsou „předobsaženy“ ve své příčině). Vlastním pojítkem mezi *ἀμέθεκτον* a *μετεχόμενον* je „mohoucnost“ (*δύναμις*)¹²⁹ neparticipované entity, která zajišťuje podobnost mezi těmito dvěma instancemi, aniž by

¹²¹ Srv. R. Chlup, *Proklos*, Praha 2009, str. 100.

¹²² Srv. H. D. Saffrey – L. G. Westerink (eds.), *Proclus. Théologie platonicienne*, III, str. lvi.

¹²³ Srv. P. A. Meijer, „Participation in Henads and Monads in Proclus’ Theologia Platonica III, chs. 1–6“, in: E. P. Bos – P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden – New York – Köln 1992, str. 65–87; L. M. de Rijk, „Causation and Participation in Proclus. The Pivotal Role of ‘Scope Distinction’ in His Metaphysics“, in: E. P. Bos – P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence*, str. 1–34.

¹²⁴ Tak dle Proklos, *El. theol.* 23; 24 (Dodds 26,22–28,20); srv. R. Chlup, *Proklos*, str. 97–99.

¹²⁵ Srv. Proklos, *El. theol.* 23 (Dodds 26,22–23): *πᾶν τὸ ἀμέθεκτον ὑφίστησιν ἀφ’ ἑαυτοῦ τὰ μετεχόμενα.*

¹²⁶ Srv. Proklos, *El. theol.* 28 (Dodds 32,10–11): *πᾶν τὸ παράγον τὰ ἅμωια πρὸς ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησιν.*

¹²⁷ Srv. Proklos, *El. theol.* 75 (Dodds 70,28–72,4).

¹²⁸ Srv. Proklos, *El. theol.* 26–27 (Dodds 30,10–32,9).

¹²⁹ K tomu srv. E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford²1992, str. 243–244.

ta vyšší přestala být plně transcendentní a neparticipovaná. Jinými slovy jde o „vyzáření“ (ἐλλάμψεις)¹³⁰ nižší úrovně z vyšší na základě její δύναμις.¹³¹

Na základě této participační struktury již nyní můžeme docenit roli henad v Proklově metafyzickém systému. Jedno je absolutně transcendentní počátek a příčina všeho¹³² a samo o sobě zůstává neparticipované (ἀμέθεκτον). Jako jeho nejvlastnější obrazy co do jednotnosti z něj vzcházejí dokonalé henady (αἱ αὐτοτελεῖς ἐνάδες), jež se od Jedna liší svojí participovatelností a mnohostí. První monadě, hypostazi intelektu, svými jednotícími vyzářeními (ἐλλάμψεις ἐνώσεων) henady prostředkují v umenšené míře jednost Jedna a jsou nutně více jednotné než intelekt.¹³³ Intelekt o sobě tak v jistém smyslu participuje na jednotě Jedna (μετέχον), aniž by Jedno přestalo být neparticipované (ἀμέθεκτον).¹³⁴ Nižším úrovním se tak mediací henad dostává jednoty, jež je předchází a zakládá samu jsoucnost.

I.1.2.2. Srovnání s henadou pozdních origenistů

Mohlo být Proklovo pojetí henad vzorem pro origenistické úvahy o „henadě racionálních bytostí“ (ἐνάς τῶν λογικῶν)? Výše jsme vyložili základní prvky této představy v porovnání s Origenem¹³⁵ a nahlédli, že tato koncepce je ve svém jádru snahou o vysvětlení mnohosti našeho smyslového světa a pravé podstaty a úkolu lidských duší.

Bližší srovnání Proklovy henadické koncepce s protologickou spekulací pozdních origenistů, jak ji shrnuje Maxim Vyznavač,¹³⁶ vykazuje zásadní rozdíly mezi oběma pojetími. Za prvé, origenistická ἐνάς τῶν λογικῶν není žádnou prostředkující instancí mezi absolutním principem a nižšími hypostazemi, které jsou poznamenány mnohostí. Za druhé, Bůh origenistů nezůstává vůči henadě transcendentní a sám o sobě neparticipovaný. Dle origenistů jsou racionální bytosti συμφυῆ s Bohem, což lze

¹³⁰ Srv. kupř. Proklos, *El. theol.* 64 (Dodds 60,20-22).

¹³¹ Srv. Proklos, *El. theol.* 81 (Dodds 76,12-21).

¹³² Srv. Proklos, *El. theol.* 11 (Dodds 12,8): πάντα τὰ ὄντα πρόεισιν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας, τῆς πρώτης.

¹³³ Srv. Proklos, *In Tim.* (Diels III 12,22nn.).

¹³⁴ Tuto strukturu nalézáme na všech hypostatických úrovních, srv. kupř. Proklovo rozlišení „neparticipovaného a božského intelektu“ (ὁ ἀμέθεκτος καὶ θεῖος νοῦς), „participovaného intelektu“ (ὁ μετεχομένος νοῦς) a „individuálního intelektu“ (ὁ μερικὸς νοῦς) ze začátku jeho *In Parm.* I (Cousin 628,1-22). Srv. dále E. Moutsopoulos, „The Participability of the One through the Henads in Proclus’ *Platonic Theology*“, in: T. Frost (ed.), *Henologische Perspektiven*, Bd. II, Amsterdam – Atlanta 1997, str. 83-93.

¹³⁵ Srv. výše podkapitola I.1.1. *Henadická nauka origenistů*.

¹³⁶ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069a4-b2).

doslovně přeložit jako „srostlé“. Nicméně v teologickém úzu se tento výraz používá např. pro vyjádření jednoty božské přirozenosti Otce a Syna¹³⁷ či všech osob Trojice.¹³⁸ Proto je třeba obrat *συμφυεῖς ὄντες θεῶν* interpretovat tak, že racionální bytosti byly „s Bohem jedno co do přirozenosti“, což je velmi silné a v křesťanské teologii neortodoxní vyjádření. Za třetí, podle origenistické představy vznikl smyslový svět jen vinou pádu racionálních bytostí a nese tak naprosto záporné předznamenání.¹³⁹ Pro Prokla a celý novoplatonismus není čirou negativitou aisthetický kosmos sám, nýbrž látka. Náš materiální kosmos si jakožto produkt vyšších hypostazí, díky nimž je vše „spjato“ s nejvyšším a jediným principem, Jednem, stále uchovává jistou pozitivní hodnotu.

Za čtvrté, oproti Proklovu propracovanému participačnímu schématu (*ἀμέθεκτον* ≈ [δύναμις] → *μετεχόμενον* ↔ *μετέχον*), které umožňuje vznik nižších úrovní univerza jakožto „vyzáření“ (*ἐλλάμψεις*)¹⁴⁰ úrovní vyšších, jehož příčinou je mimovolné, nezamýšlené plodivé působení nejvýše dokonalého Dobra-Jedna,¹⁴¹ nám u origenistů není objasněn princip či spouštěcí moment přechodu z jednoty do mnohosti. V Maximově referátu se hovoří pouze o „vzniklém pohybu“ (*ἡ γενομένη κίνησις*), nikoli však o příčině tohoto pohybu.¹⁴²

Musíme tedy konstatovat, že origenistická „henada logem obdařených bytostí“ (*ἐνάς τῶν λογικῶν*) nemá spojitost s Proklovým pojetím henad jakožto nad-hypostatických instancí umožňujících přechod od jednoty k mnohosti a vyjadřuje jen jakýsi druh prapůvodní jednoty mezi Bohem a racionálními bytostmi.¹⁴³ Maximova zmínka o mnoha oporách

¹³⁷ Srv. např. Basil z Caesereje, *Adv. Eun.* II 15,31 (SC 305, 58), a další odkazy v G. W. H. Lampe (ed.), *Patristic Greek Lexicon*, Oxford 142000, str. 1291-1292.

¹³⁸ Srv. např. Pseudo-Athanasios, *Conc. pers. fidei* (Pitra II, 272).

¹³⁹ K pozitivnímu „estetickému“ aspektu dobra a krásy světa jako dobrého díla pocházejícího ze svobodného rozhodnutí Boha v rámci diskuze Maxima s origenisty srv. K. Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung*, str. 95-96.

¹⁴⁰ Srv. kupř. Proklos, *El. theol.* 64; 81 (Dodds 60,20-22; 76,12-21).

¹⁴¹ Srv. např. Proklos, *El. theol.* 123 (Dodds 108,25-110,9); R. Chlup, *Proklos*, str. 63-65.

¹⁴² K tomu srv. výše str. 27.

¹⁴³ Snad by se této origenistické koncepci spíše blížila představa buď gnostického (antropického) plérómatu (srv. kupř. E. Thomassen, *The Spiritual Seed*, Leiden – Boston 2006, str. 193-247; L. Karfiková, „Pléróma a epektasis. K eschatologii Řehoře z Nyssy“, in: J. Šubrt (vyd.), *Apokatastasis, nebo apokalypsis? Antické představy o konci světa*, Olomouc 2001, str. 81-87; F. Culdautová, *Nástin gnostické theologie*, Praha 1999, str. 55-56; K. Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, New York 1987, str. 58, 67-113; P. Pokorný, *Počátky gnose. Vznik gnostického mýtu o božstvu Člověk*, Praha 1969) nebo představa dvojího stvoření v jejich dochovaných modifikacích, např. u Filóna Alexandrijského, Origena nebo Řehoře z Nyssy (srv. např. Filón Alexandrijský, *De opif. mund.* 134; 16-18; 76 (Cohn I 32; 4; 17); *Leg. alleg.* I 53-55; II 13 (Cohn I 74; 93); A. M. Mazzanti, „L'aggettivo *methorios* e la doppia creazione dell'uomo in Filone di Alessandria“, in: U. Bianchi (ed.), *La „doppia creazione“ dell'uomo: negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978, str. 25-42; T. H. Tobin, *The creation of man: Philo and the history of interpretation*, Washington 1983; Origenés, *De princ.* II 3,1 (SC 252, 250); G. Sfameni Gasparo, „Doppia creazione e peccato di Adamo nel Peri archon di Origene: fondamenti biblici e

v naukách pohanských filosofů se tak s největší pravděpodobností týká obecného hrubého (platónsko-novoplatónského) konceptu pádu duší do tělesnosti a nelze ji považovat za aluzi na Proklova zpracovanou henadickou koncepcí.

presupposti platonici dell'esegesi origeniana“, in: U. Bianchi (ed.), *La „doppia creazione“*, str. 43-82; Řehoř z Nyssy, *De hominis opificio* 16; 22 (PG 44, 185cd; 204d); U. Bianchi, „Presupposti platinici e dualistici nell'antropologia di Gregorio di Nissa“, in: U. Bianchi (ed.), *La „doppia creazione“*, str. 83-115; H. U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, str. 52-53; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, str. 57-58; L. Karfiková, *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*, Praha 1999, str. 122-126).

I.1.3. Předběžný rozvrh Maximovy interpretace „sklouznutí shůry“

Po vyložení základních rysů origenistické kosmologie se nyní podíváme na dva hlavní směry, kterými se ubírá Maximova argumentační strategie a které jsou základem jeho reinterpretace slov „sklouzli jsme sem shůry“. Prvním z nich je výklad vztahů a „kauzálního“ spojení mezi pojmy „pohyb“, „vznik“ a „klid“, druhý se týká kritiky „příčiny“ vzniku pohybu, kterou u origenistů mělo být přesycení se boží blízkostí a touha po zkušenosti opaku.

I.1.3.1. Pohyb

V Maximově představení protologicko-kosmologické nauky pozdních origenistů je uvedena i jejich stěžejní pojmová řada *μονή / ἴδρουσις – κίνησις – γένεσις*. Maxim se snaží ukázat rozpornost jejich argumentace: pohyb nemůže být v žádném případě produktem setrvalosti/klidu, ani nemůže předcházet vznikání.¹⁴⁴

Podle Maxima není možné, aby byla zachována posloupnost *κίνησις – γένεσις*.¹⁴⁵ Origenisté genesí rozuměli zabydlení se preexistujících a nemateriálních duší v tělech, tj. vznik aisthetického kosmu.¹⁴⁶ Oproti nim Maxim myslí vznikáním stvoření inteligibilních i smyslově vnímatelných jsoucen (*νοητά και αἰσθητά*) z ničeho dle jim vlastních „principů“ (*λόγοι*).¹⁴⁷ Sám fakt stvořenosti, tzn. onen prvotní a fundamentální přechod z nebytí do bytí,¹⁴⁸ je primární příčinou pohybu, který se tak stává základním atributem stvořeného, „proměnlivého“ (*τρεπτόν*) jsoucna.¹⁴⁹ Příčina pohybu stvoření tedy neleží v něm samém, avšak není jí ani neproměnné, „nehybné“ (*ἀκίνητον*) božství, nýbrž

¹⁴⁴ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a11-b9).

¹⁴⁵ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a11-b9). Srv. též Aristotelés, *Met.* XI,11 (1068a1-3); XI,11 (1068a23-25).

¹⁴⁶ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069a11-14); P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 97, pozn. 52.

¹⁴⁷ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a11-12): *πάν ἐκ θεοῦ γενομένων νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἢ γένεσις*. Srv. níže podkapitola II.1.1. *Multifuncionalita logů*.

¹⁴⁸ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069b6-7): *πάν δὲ τὸ ἐκ μὴ ὄντων τὸ εἶναι λαβὼν καὶ κινητόν*. Srv. např. též Řehoř z Nyssy, *De hom. opif.* 16 (PG 44, 184cd).

¹⁴⁹ Srv. fundamentální rozlišení jsoucna na „proměnlivé“ (*τρεπτόν*) a „neměnné“ (*ἄτρεπτον*), kterého užíval Řehoř z Nyssy; srv. např. *De hom. opif.* 21 (PG 44, 201b6-8); E. von Ivánka, „Der philosophische Ertrag“, str. 26.

je odvozena z božího působení.¹⁵⁰ Sám pojem *γένεσις* tedy podle Maxima implikuje *κίνησις*, která z něj vychází.

Pohybem je dle Maxima buď „přirozená mohutnost (*δύναμις φυσική*), která se žene ke svému cíli, nebo trpný stav (*πάθος*), totiž pohyb, udělovaný jedním [jsoucnem] druhému, jehož cílem je stav, kdy již jsoucno nebude podléhat vnějšímu působení (*τὸ ἀπαθές*), nebo činné působení (*ἐνέργεια δραστική*), jehož cílem je vlastní završení.“¹⁵¹

Nic stvořeného nemůže být podle Maxima „svým vlastním cílem, a tedy ani příčinou sebe sama, ani nevzniklé, ani samovládne, ani nepohyblivé“.¹⁵² Něco stvořeného není svým cílem, není samo v sobě dokonalé (*αὐτοτελές*), protože takové jsoucno jakožto úplné (*πλήρες*) je již nečinné (*ἀνεέργητον*), své bytí nemá odnikud jinud (*μηδαμῶθεν τὸ εἶναι ἔχον*) a je bez příčiny (*ἀναίτιον*).¹⁵³ O stvořené věci neplatí, že nepodléhá vnějšímu působení (*ἀπαθές*), neboť by pak musela být též jediná (*μόνον*), nekonečná (*ἄπειρον*) a neomezená/neohraničená (*ἀπερίγραφον*).¹⁵⁴

Celé stvoření je tedy poznamenáno pohybem, který neustane, dokud pohybované nedosáhne „oné první a jediné příčiny, z níž mají jsoucna bytí, posledního cíle své touhy“.¹⁵⁵

Cíl přitom Maxim definuje jako „to, kvůli čemu vše [existuje], sám však není kvůli něčemu“.¹⁵⁶ Tato pozice může být připsána jen Bohu: „Pouze Bohu přísluší být cílem,

¹⁵⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1069b). Příčinou pohybu a klidu se Maxim zabývá i na jiném místě. Jsoucna, a zde zejména logem obdařené bytosti, si sama nemohou zajistit pohyb, nýbrž jeho příčina, stejně jako podstata klidu neleží v nich samých. Bůh je příčinou i cílem jsoucna, protože jim dopřává jak vznik, tak impuls pohybu, tak i konečné spočinutí; srv. Maxim, *Amb. Io. 15* (PG 91, 1216a-1218b).

¹⁵¹ Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1072b9-13): ταύτην δὲ τὴν κίνησιν δύναμιν καλοῦσιν [scil. οἱ ἐπιμελέστεροι τῶν ὄντων θεάμονες] φυσικὴν, πρὸς τὸ κατ' αὐτὴν τέλος ἐπειγομένην, ἢ πάθος, ἢ τοὶ κίνησιν ἐξ ἑτέρου πρὸς ἕτερον γινομένην, τέλος ἔχουσαν τὸ ἀπαθές, ἢ ἐνέργειαν δραστικὴν, τέλος ἔχουσαν τὸ αὐτοτελές. Srv. též Nemésius z Emesy, *De natura hominis* 16 (Morani 74,6-15); a níže podkapitola I.4.2. *Maximova definice pohybu*.

¹⁵² Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1072b13-c1): οὐδὲν δὲ τῶν γενητῶν ἑαυτοῦ τέλος ἐστίν, ἐπειδὴ οὔτε αὐταίτιον, ἐπεὶ καὶ ἀγένητον καὶ ἀναρχον καὶ ἀκίνητον.

¹⁵³ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1072c5-7).

¹⁵⁴ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1072c7-9).

¹⁵⁵ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1069b4-14; b6-13): ...κίνητὸν, ὡς πρὸς τινα πάντως φερόμενον αἰτίαν, οὐπω δὲ οὐδὲν κινούμενον ἔσται, ὡς τῆς κατ' ἔφεσιν κινήσεως τὴν δύναμιν μήπω τῷ ἐσχάτῳ προσαναπαῦσαν ὀρεκτῷ, [...] οὐδὲν ἄρα κινούμενον ἔσται, ὡς τοῦ ἐσχάτου μήπω τυχὸν ὀρεκτοῦ. *Amb. Io. 7* (PG 91, 1072c11-14): οὐδὲν ἄρα κινούμενον ἔσται, ὡς τῆς πρώτης καὶ μόνης αἰτίας, ἐξ ἧς τὸ εἶναι τοῖς οὔσι περίεστι, μήπω τυχὸν, ἢ τοῦ ἐσχάτου ἐντὸς γενόμενον ὀρεκτοῦ. Srv. též další Maximovy úvahy o dosažení cíle a o zastavení pohybu, např. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1073a14-b11; 1076a10-1077b9).

¹⁵⁶ Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1072c4-5): τέλος ἐστίν οὗ ἕνεκεν τὰ πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκεν. Tato definice patrně odkazuje k Aristotelovu pojetí; srv. Aristotelés, *Met. I 2* (994b9-16); dále *Met. III 4* (999b8-12); *De motu anim.* (700b15-18); Alexandr z Afrodisiady, *In met.* (CAG 1, 181,35-182,3). Sherwood se domnívá, že zde, stejně jako v *Thal.* 60,33-38 (CCSG 22, 75) Maxim cituje nikoli přímo podle Aristotela, nýbrž dle Evagria; srv. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 25. S tím nesouhlasí P. M. Blowers – R. L. Wilken, *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ – St Maximus the Confessor*, Crestwood (NY) 2003, str. 48, pozn. 10. K záhadnému autoru této definice srv. V. Cvetkovič, „On the Identity of

[stejně jako] i dokonalým a nepodléhajícím vnějšímu působení, protože je neměnný, dokonalý a nepodléhá vnějšímu působení“.¹⁵⁷

Protože setrvalost přísluší jen Bohu a spočinutí v NĚm je posledním cílem i touhou tvorstva, nelze klást tento stav na počátek všeho a tvrdit, že z něj vychází pohyb. Naopak: pohyb (*κίνησις*) musí předcházet setrvalosti (*μονή / ἵδρυσις*), neboť k té pohybu směřuje a v ní ustává. Stvořené jsoucno pak bude plně participovat na Bohu, aniž by se co do přirozenosti stalo „neurčeným, prostým kvalit“ (*τὸ ἄποιον*).¹⁵⁸ Tato účast na božství je záležitostí budoucí, nikoli minulou.¹⁵⁹

V Maximově interpretaci je třeba zdůraznit jednak to, že pohyb není jen a pouze negativním pohybem odpadu, odtržení se od Boha, nýbrž prostředkem dosažení dokonalosti, a jednak, že bytí světa a všeho v něm není vězením, z něhož se logem obdařené bytosti musí co nejrychleji dostat „zpět“,¹⁶⁰ nýbrž má svůj pozitivní „estetický“ aspekt dobra a krásy (*τὸ εἶ εἶναι*).¹⁶¹

Maxim tedy zcela převrací sled původní kosmologické řady origenistů *μονή / ἵδρυσις – κίνησις – γένεσις* v „orthodoxní“ řadu *γένεσις – κίνησις – στάσις*.

I.1.3.2. Přesycení a zkušenost opaku

Jak již víme, pouze božství je dle Maxima „neměnné/nehybné“ (*ἀκίνητον*). Celé stvoření je poznamenáno pohybem, který neustane, dokud pohybované nedosáhne své finální příčiny, cíle své touhy.¹⁶² Pokud však origenisté tvrdí, že duchovní bytosti dosáhly svého posledního cíle, tj. již v Bohu setrvaly, a posléze se od něho odtrhly, nemají odpověď na námitku, že se tento děj může znovu a znovu opakovat.¹⁶³ Logem obdařené bytosti pak budou nutně donekonečna podléhat týmž pohybům a pádům, které je od Boha odvedly! Ba co víc, uzavírá Maxim: „Pokud by se logem obdařené bytosti takto pohybovaly a neměly či nemohly doufat v žádný neměnný základ jistoty [spočinutí]

ἀλλότριος and His Definition in *Ambiguum 7* of St Maximus“, *StPatr* 48 (2010) 105-110.

¹⁵⁷ Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1073b4-6): *μόνου γὰρ θεοῦ τὸ τέλος εἶναι καὶ τὸ τέλειον καὶ τὸ ἀπαθές, ὡς ἀκίνητου καὶ πλήρους καὶ ἀπαθούς.*

¹⁵⁸ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1073b4-11).

¹⁵⁹ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1076a5-10).

¹⁶⁰ Srv. E. von Ivánka, „Der philosophische Ertrag“, str. 27.

¹⁶¹ Srv. K. Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung*, str. 95-96. K „dobrému bytí“ srv. níže podkapitola I.5.1. *Kontext pohybu lidské existence: bytí - dobré bytí - věčné bytí.*

¹⁶² Srv. výše str. 36, pozn. 12.

¹⁶³ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1069b14-c11).

v dobru, co jiného by mohlo být ubožejšího?¹⁶⁴ To je ve stručnosti Maximova námitka proti tezi origenistů o přesycení.¹⁶⁵

Pokud též tvrdí, že se duchovní bytosti mohly v důsledku touhy po zkušenosti opaku odvrátit od dobra, pak již dobro není dobrem o sobě a naplněním jejich touhy. Naopak zlo bychom museli považovat za milost, neboť teprve ono by nám zjevovalo dobro a plodilo lásku k němu.¹⁶⁶ Jednalo by se totiž o jakousi „pedagogiku opaku“, kterou bychom mohli shrnout v heslo „Poznej zlo, abys poznal dobro a vážil si ho“. Z Maximova hlediska by se tak zlu dostalo větší pozornosti, důležitosti a hodnoty, než jakou skutečně má. Stvoření a sama přirozenost by totiž za svůj vznik nevděčily dobrému Bohu, ale právě zlu, neboť „zlo“ tělesné existence by teprve umožňovalo poznání a přijetí dobra.¹⁶⁷ Tak v krátkosti Maxim argumentuje proti zkušenosti opaku.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069c9-12): τοῦ δὲ οὕτω φέρεσθαι τὰ λογικὰ καὶ μηδεμίαν ἔχειν ἢ ἐλπίζειν βάσιν ἀμετάθετον τῆς ἐν τῷ καλῷ παριότητος, τί ἄλλο γένοιτ' ἂν ἐλπεινότερον;

¹⁶⁵ K Origenově a origenistické koncepci *kóros* srv. N. J. Torchia, „Satiety and the Fall of Souls“, *StPatr* 18/3 (1989) 455-462; M. Harl, „Recherches sur l'origénisme d'Origène: la 'satiété' (*kóros*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes“, *StPatr* 8/2 (1966) 373-405.

¹⁶⁶ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069c11-1072a10).

¹⁶⁷ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a 1-10).

¹⁶⁸ K Maximovu novému pojetí „zkušenosti“ (*πειρα*) jako stupňovanému zakoušení božství v rámci výstupu člověka k Bohu srv. P. Miquel, „Πειρα. Contribution à l'étude du vocabulaire de Maxime le Confesseur“, *StPatr* 7/1 (1966) 355-361.

I.2. Předpoklady pohybu

Po představení origenistické nauky o původu veškerenstva a základů Maximovy kritiky se nyní, dříve než se budeme zabývat Maximovým pojetím pohybu, věnujme předpokladům pohybu vůbec. Každý místní, kvalitativní, kvantitativní nebo celkový „životní“ pohyb jakéhokoli jsoucna či lidské bytosti je součástí mnohem původnějšího a širšího pohybu, kterým je nadán celý vesmír jako svým bytostným rysem. Avšak ani tento ani jakýkoli jiný pohyb není myslitelný bez vztahu k místu a času, které zase v Maximově podání závisejí na kategoriích „kdy“ (ποτέ) a „kde“ (πού).

I.2.1. Obecný dynamismus vesmíru (διαστολή – συστολή)

Koncepce světa, kterou předkládá Maxim, je bytostně poznamenána pohybem. Pohyb je charakteristickým rysem každé bytnosti, včetně bytnosti veškerenstva (ἡ ἀπλῶς λεγομένη οὐσία), která zahrnuje jak bytnosti podrobené vzniku a zániku, tak ty, jež se co do svého „principu“ (λόγος) i co do svého „způsobu“ (τρόπος) pohybují.¹⁶⁹ Avšak jakýmsi „ontologickým“ pohybem je ustaven a udržován sám kosmos. Přesněji řečeno se jedná o dvoj pohyb, který se děje v souladu s principem a způsobem expanze a kontrakce (διαστολή – συστολή).¹⁷⁰ Pomocí těchto pojmů Maxim vyjadřuje obecný dynamismus, kterému je podroben celý vesmír od počátku stvoření.¹⁷¹ Pohyb expanze jde od nejobecnějšího rodu k nejspecifičtějším formám konkrétních jednotlivin, systolický pohyb směrem opačným.¹⁷² Tento pohyb má svoji mez, která je dána samým charakterem stvořeného bytí: není nic partikulárnějšího než konkrétní jednotlivina chtěná a stvořená Bohem, a není nic univerzálnějšího než fakt, že vše je, tzn. je stvořené, což především znamená omezenost limitem jak prostorovým, tak časovým.¹⁷³

Bytnost veškerenstva totiž nepodléhá principu nekonečnosti (λόγος τῆς ἀπειρίας), nýbrž

¹⁶⁹ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1177b9).

¹⁷⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1177b11-c2): ἡ [οὐσία] τῶν ὄντων ἀπάντων καὶ κελίηται καὶ κινεῖται τῷ κατὰ διαστολὴν καὶ συστολὴν λόγῳ τε καὶ τρόπῳ.

¹⁷¹ Srv. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 154-155; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 60-61; T. T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oslo 1999, 118-138, zejm. str. 135-138.

¹⁷² Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1172c2-13; zde 1177c2-5): κινεῖται ἀπὸ τοῦ γενικωτάτου γένους διὰ τῶν γενικωτέρων γενῶν εἰς τὰ εἶδη δι' ὧν καὶ εἰς ἃ διαιρεῖσθαι πέφυκε, προοῖσα μέχρι τῶν εἰδικωτάτων εἰδῶν.

¹⁷³ Srv. P. Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle*, str. 95-96 a níže podkapitola I.2.2. *Kategorie „kdy“ a „kde“*.

má svůj počátek a konec.¹⁷⁴ Tato rozepjatost implikuje pohyb, kterému je bytnost nutně podrobena. Nic totiž, tvrdí Maxim, co by nebylo absolutně jednoduché a mohlo by být at' již myšlením, nebo skutečně rozloženo a opět složeno, nemůže být ani „naprosto nehybné“ (*ἀκίνητον παντάπασιν*) ani „bez počátku“ (*ἄναρχον*) ani „nezrozené“ (*ἀγένητον*). Podrobenost pohybu je prvním důsledkem stvořenosti, neboť aktem stvoření vše „přijalo i bytí i pohyb od jediného a jednoho, nezrozeného a nehybného [Boha]“.¹⁷⁵

Pohyb expanze má patrně též ukázat, že pluralita jsoucen podléhá jistému uspořádání, které zakládá možnost vzájemného sjednocení všech jsoucen. Pohyb kontrakce na straně druhé vyzvedá vzájemnost ontologických vztahů a podtrhuje základní ontologickou jednotu všech stvořených jsoucen. Podíváme-li se na svět z hlediska jeho „rozpínavého“ pohybu, ukáže se mnohost konkrétních jsoucen. Nahlédneme-li jej v jeho dostředném pohybu, vytane jeho základní jednota. Tato myšlenka „jednoty-v-mnohosti“ a „mnohosti-v-jednotě“ stojí též v základu Maximových úvah o poslání člověka jako „mikrokosmu“ (*ὁ μικρὸς κόσμος*) a „prostředníka“ (*μεσιτεύων*).¹⁷⁶

Maximův diastolický a systolický pohyb lze též nahlížet i na úrovni principů stvoření (*λόγοι*), kde nachází své vyjádření v pohybu od jednoty k mnohosti a od mnohosti k jednotě.¹⁷⁷ Jednotu a rozrůzněnost principů Maxim popisuje na pozadí novoplatónsko-areopagitského schématu *πρόοδος – ἐπιστροφή* a jejich vztah líčí ze dvou hledisek: z pohledu svého (s)tvořitelského a soudržného vycházení (*πρόοδος*) je božský Logos mnohými *λόγοι*; na základě jejich vztahu (*ἀναφορά*) k Logu, tzn. jejich zpětného pohybu ke zdroji a počátku své existence, a díky prozřetelnosti (*πρόνοια*), skrze kterou Logos vládne a řídí celé stvoření, jsou mnohé *λόγοι* jediným Logem.¹⁷⁸

Diastolický a systolický pohyb, jak jej předkládá Maxim, lze též nahlížet jako schéma, které vyjadřuje základní jednotu prostupující celým stvořením.¹⁷⁹ Jednota rozrůžňujícího pohybu dosahuje až k nejzazším rozdílům konkrétních jednotlivin, a právě v nich zachovává svoji působnost a stálost, neboť na této nejzazší hranici se obrací v sjednocující zpětný pohyb směřující k nejobecnější jednotě všeho stvořeného. Jednota celku stvoření prostupuje vše, co má partikulární existenci, a jednotliviny uchovávají svoji identitu v rámci společného podílu na stvořeném bytí.¹⁸⁰

¹⁷⁴ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1177c12-13).

¹⁷⁵ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1177d11-1180a10; zde 1180a7-8): *καὶ ἐκ τοῦ μόνου καὶ ἐνὸς ἀγενήτου τε καὶ ἀκινήτου τὸ εἶναι τε καὶ τὸ κινεῖσθαι λάβων.*

¹⁷⁶ Srv. níže podkapitola I.5.7. *Aktivní spolupráce člověka na „dile milosti“.*

¹⁷⁷ Srv. níže podkapitola II.1.5. *Vztah Λόγος – λόγοι.*

¹⁷⁸ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1981b10-c7).

¹⁷⁹ Srv. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 60.

¹⁸⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1177bc).

L. Thunberg ve své teologické interpretaci považuje diastolický pohyb diferenciacie za pohyb boží kondescence ke stvoření, který vrcholí v inkarnaci druhé božské osoby, a systolický sjednocující pohyb přirovnává k návratu stvoření k Bohu, či jinak řečeno, k pohybu zbožštění.¹⁸¹

Ačkoli chce T. Tollefsen v pohybu expanze a kontrakce vidět „svědectví platónských kořenů Maximovy nauky“,¹⁸² zdá se nám, že schéma odstředivého a dostředivého pohybu by ze systematického hlediska spíše korespondovalo s tonickým pohybem (τονική κίνησης) stoiků¹⁸³ jakožto napětím pneumatu, které prostupuje svět i každou bytost ve dvojnásobném směru: od středu k okrajům a od krajů zpět ke středu.¹⁸⁴ Napětí ve své odstředivé tendenci utváří každé jsoucno co do jeho individuální formy, vytváří jeho „velikosti a kvality“ (μεγέθη και ποιότητες), dostředivý pohyb napětí přináší konkrétní jednotlivě „jednotu a bytnost“ (ένωσις και ούσία).¹⁸⁵ Tím rozhodně nechceme tvrdit, že Maxim čerpal ze stoických zdrojů, přestože znal části jejich nauky kupř. díky Nemésiovi z Emesy.¹⁸⁶ Blíže by Maximovi spíše byla Plótínova recepce a transformace těchto stoických motivů, které našly své vyjádření např. v Plótínově nauce o ustavení Intelktu.¹⁸⁷ V bezčasém zrození Intelktu hrají zásadní roli dva na sobě závislé pohyby: prvním, „odstředným“ pohybem vystupuje z Jedna nezformovaná potencialita, ve druhém, „zpětném“ pohybu se tato potencialita navrácí k Jednu, čímž dostává omezení a formu a stává se Intelktem (νοῦς) a bytím (ούσία).¹⁸⁸ Dle stejného principu se podle Plótína děje i utváření přírodní smyslové skutečnosti. I zde působí dva pohyby: odstředivý pohyb vycházení, který je expanzí látky, a zpětný pohyb návratu, jenž

¹⁸¹ Srv. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 60-61; též H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 278; Maxim, *Amb. Io.* 33 (PG 91, 1288a).

¹⁸² Srv. T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology*, str. 138.

¹⁸³ Srv. kupř. D. R. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio 1977, str. 165-173; S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Princeton 1987, str. 29-33; F. Karfík, „Předpoklady stoické kosmologie“, in: F. Karfík, *Duše a svět*, Praha 2007, str. 163-166.

¹⁸⁴ Srv. např. SVF II 441; 447; 458 (=Filón Alexandrijský, *Quod deus immut.* 35,4-36,1, Wendland II, 278): „Tato soudržnost je pneumatickým vracením se k sobě samému. Začíná se rozpínat od středu k okrajům, a když dosáhne nejzazšího povrchu, obrací se zpět a vrací na totéž místo, odkud vyšel jeho první impuls. Tento nepřetržitý dvojnásobný běh, vytvářející nezníčitelné pouto vnitřní soudržnosti...“ (přel. M. Šedina) ἡ δὲ ἐστὶ πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ’ ἑαυτό· ἀρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, ψαῦσαν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπτει πάλιν, ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ’ οὗ τὸ πρῶτον ὠρμήθη. ἔξωθεν ὁ συνεχῆς οὗτος διάυλος ἀφθαρτος... Též D. R. Hahm, *The Origins*, str. 165-166.

¹⁸⁵ Srv. SVF II 452; 451 (=Nemésios z Emesy, *De nat. hom.* 2, Morani 18,5-9): εἰ δὲ λέγοιεν καθάπερ οἱ Στωϊκοὶ τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα εἰς τὸ εἶσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω κινουμένην, καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιότητων ἀποτελεστικήν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἐνώσεως καὶ οὐσίας, ἐρωτητέον αὐτούς...

¹⁸⁶ Srv. W. Lackner, *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitatzen bei Maximus dem Bekennner*, nepubl. diss., Graz 1962.

¹⁸⁷ Srv. P. Hadot, „Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin“, in: *Les sources de Plotin. Fondation Hardt: Entretiens sur l’Antiquité classique*, tom. V, Genève 1960, str. 135-136;

¹⁸⁸ Srv. např. Plótín, *Enn.* II 4 [12] 5,28-39; V 1 [10] 5; VI 7 [38] 17; F. Karfík, „Plótínos mezi německým idealismem a francouzským spiritualismem“, in: F. Karfík, *Duše a svět*, str. 211.

expanzi stanovuje mez a utváří formu.¹⁸⁹ Proces sebeformace přírody je tak obrazem sebeformace Intelktu a jeho důsledkem je stálý dynamismus a tvarové bohatství přírodní skutečnosti.¹⁹⁰

Nicméně odstředivý pohyb vycházení a dostředivý pohyb návratu nacházíme i na vertikální ose Plótínova systému, kde na sebe bere podobu vstupování v mnohost a zpětného sjednocování. Z jediného plně jednotného Jedna vystupuje Intelkt jakožto „jednota-v-mnohosti“, dále se ustavuje hypostaze Duše jako „mnohost-v-jednotě“, až dospějeme k mnohosti přírodních jednotlivin. Ve zpětném pohybu nahlížení lze (snad!) dospět k čiré a nezformované jednoduchosti Jedna pouze tím, že sjednocení s Intelktem vystoupíme nad Intelkt sám a opustíme přirozenost, která mu náleží. Domníváme se, že právě tento Plótínův náhled recipovaný a formalizovaný pozdějšími novoplatoniky, kupř. Proklem,¹⁹¹ který ze systematického hlediska nabývá u Dionysia Areopagity podoby vycházejícího pohybu božního sebesdílení ve stvoření, zjevení a osvícení na straně jedné, a zpětného pohybu návratu k Bohu chápaného jako připodobnění Bohu (*ὁμοίωσις θεῶ*)¹⁹² skrze jeho napodobování (*θεομιμησία*)¹⁹³ na straně druhé,¹⁹⁴ byl Maximovi předlohou pro jeho systolický a diastolický pohyb vyjadřující dynamismus celého stvoření.

I.2.2. Kategorie „kdy“ a „kde“

Avšak žádný z partikulárních pohybů ani celkový pohyb veškerenstva nejsou myslitelné bez vztahu k tomu, *kde* a *kdy* se pohyb děje. Od „ontologického“ pohybu univerza se nyní přesuneme spíše k pohybu „fyzikálnímu“. Pojmy pohybu, místa a času jsou spolu úzce spjaty již od Aristotela, který je pojednává společně jak v *Kategoriích* v rámci „nepřetržitého“ (*τὸ συνεχές*),¹⁹⁵ tak ve čtvrté knize *Fyziky*.¹⁹⁶ Spojení místa a času se pak objevuje u všech pozdně antických komentátorů Aristotela, a to nikoli pouze proto, že

¹⁸⁹ Srv. Plótín, *Enn.* III 8 [30] 3-4; F. Karfík, *Plótínova metafyzika svobody*, Praha 2002, str. 141-145.

¹⁹⁰ Srv. F. Karfík, „Plótínos mezi německým idealismem a francouzským spiritualismem“, str. 212-213.

¹⁹¹ Koncepce vycházení a návratu byla formalizována a detailně popsána zejména Jamblichem a Proklem; srv. R. Chlup, *Proklos*, str. 65-66.

¹⁹² Srv. Dionysios Areopagita, *DN I 2*; IX 6 (Suchla 110,14; 211,13-212,8).

¹⁹³ Srv. např. Dionysios Areopagita, *DN I 4* (Suchla 112,14); *Ep.* VIII 1 (Heil-Ritter 171,3-9).

¹⁹⁴ Srv. B. R. Suchla, *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg – Basel – Wien 2008, str. 89-103.

¹⁹⁵ Srv. Aristotelés, *Cat.* VI (4b20-5a14; zejm. 4b24-25; 5a6-14).

¹⁹⁶ Srv. Aristotelés, *Phys.* IV 1-14 (208a27-224a17).

tak činí Filosof.¹⁹⁷ Důležitou roli zde hrál novoplatónský předpoklad, že pojmy „čísla“, „místa“ a „času“ jsou spolu úzce spjaté, neboť mají sjednocující, limitující a uspořádávající „funkci“. V oblasti své působnosti jsou analogické „funkci“ Jedna, protože brání to, co je ponořeno v dělitelnost a rozlehlost, před naprostým rozptýlením a roztržštěním tím, že mu poskytují patřičné proporce.¹⁹⁸ Navíc, minimálně od dob Jamblichy, z něhož často čerpá Simplicios ve svém komentáři k Aristotelovým *Kategoriím* i *Fyzice*,¹⁹⁹ jsou pojmy místa a času pozvedány z „fyzikální“ úrovně stále blíže k prvnímu principu a stávají se formami nadanými jistou sjednocující mohutností. Přestávají být pouhými doprovodnými faktory jsoucna a mění se v jedny ze základních podmínek jejich bytí vůbec.²⁰⁰ Podobné pojetí v ještě radikálnější podobě, jak uvidíme, nacházíme u Maxima.

Za východisko našeho zkoumání místa a času ve vztahu k pohybu u Maxima jsme zvolili část textu *Ambiguum* 10, který je systematicky nejkompexnější formulací Maximova pojetí času a místa.²⁰¹

„Abych neopomněl, tvrdím, že i samo bytí jsoucna je bytím určeným, nikoli absolutním (a to je první forma omezení), což je silnou a velkou [pomocí] při důkazu, že jsoucna mají počátek vzhledem k bytnosti a vzniku. Kdo by nevěděl, že každé jsoucno, ať je jakékoli – vyjma onoho božského a jedinečného, které však je správně řečeno nad samým bytím, – je nahlíženo jako podřízené [kategorii] „kde“, s níž je vždy a v každém případě nutně spjata [kategorie] „kdy“? Vždyť není možné uchopit [kategorii] „kde“ [jakožto zcela] oddělenou od [kategorie] „kdy“ ([obě] jsou totiž průvodními [faktory

¹⁹⁷ Srv. Ph. Hoffmann, „Les catégories ΠΟΥ et ΠΟΤΕ chez Aristote et Simplicius“, in: P. Aubenque (eds.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, str. 217-245.

¹⁹⁸ Srv. např. J. Combès (éd.), „Introduction“, in: Damascius, *Traité des premiers principes*, eds. L. G. Westerink – J. Combès, vol. I, Paris 1986, str. XLI; Simplicios tuto myšlenku připisuje Jamblichovi, srv. Simplicios, *In cat.* (CAG 8, 362,29-364,1).

¹⁹⁹ Srv. Simplicios, *In cat.* (CAG 8, 3,2-4). Právě díky Simplikiovým referátům se nám zachovaly alespoň části Jamblichova ztraceného komentáře ke *Kategoriím*. Srv. Ph. Hoffmann, „Les catégories aristotéliciennes ΠΟΤΕ et ΠΟΥ d’après le commentaire de Simplicius. Méthode d’exégèse et aspects doctrinaux“, in: M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris 2000, str. 355-376.

²⁰⁰ Srv. P. Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle*, str. 45.

²⁰¹ Srv. Maxim, *Amb.* 10 (PG 91, 1180b-1181b). *Amb.* 10 se věnuje interpretaci úryvku Řehoře z Nazianzu, *Or.* 21,2,1-8 (ed. J. Mossay, SC 270, Paris 1980, str. 112-114), v němž se mimo jiné praví (21,2,4-8, SC 270, 114): „Jak je šťastný, kdo se *odsud* pozvedá a je zbožtěn *tam*! Tuto milost získává ten, kdo upřímně žil životem filozofa a pozvedl se nad materiální dyádu díky indendované jednotě v Trojici.“ (μακάριος οὗτος, τῆς τε ἐντεῦθεν ἀναβάσεως, καὶ τῆς ἐκεῖσε θεώσεως, ἣν τὸ γνησίως φιλοσοφῆσαι χαρίζεται, καὶ τὸ ὑπὲρ τὴν ἴλικὴν δυάδα γενέσθαι, διὰ τὴν ἐν τῇ Τριάδι νοουμένην ἐνότητα); srv. Maxim, *Amb.* 10 (PG 91, 1106c10-d6).

jsouceni] a [jejich] podmínkami *sine qua non*), ani [kategorii] „kdy“ [jakožto zcela] oddělenou od [kategorie] „kde“, s níž je přirozeně spjata.

[Kategorií] „kde“ se všechna jsoucna ukazují jako jsoucí na [nějakém] místě. Neboť nad samým vesmírem není [nějaký] vesmír vesmíru (bylo by jistě nerozumné a nemožné hlásat, že je sám vesmír nad vesmírem samým!), nýbrž [vesmír] je sebou samým a v sobě samém ohraničen (v souladu s nekonečnou mohutností příčiny všeho, která zahrnuje všechny věci) [a] sám je svou vlastní nejzazší mezí. A to je právě ‘místo’ veškerenstva, jak i někteří definují místo, když tvrdí: Místo je [bud’] vnější obvod vesmíru, nebo vnější umístění/poloha vesmíru, nebo mez obsahujícího, v němž je obsaženo obsažené.

[Kategorií] „kdy“ se [všechna jsoucna] spoluukazují jako veskrze jsoucí v čase, protože vše, co povstalo po Bohu, má nikoli bytí absolutní, nýbrž bytí určené. A proto nejsou bez počátku. Každé [jsoucno], ať již je čímkoli, přijímá *logos* určeného [bytí], a přestože [nyní] je, [dříve] nebylo. Naopak když tvrdíme božské bytí, nevypovídáme tím, že je bytím určeným. Proto když o něm říkáme „je“ nebo „byl“, tvrdíme to způsobem absolutním, neomezeným a bezvztažným. Božství je totiž neuchopitelné jakýmkoli slovem či myšlením a ani o něm nevypovídáme bytí, když říkáme, že je. Bytí totiž [povstává] z něho, ale ono samo není bytím. Je nad samým bytím, ať již je vypovídáme nebo myslíme způsobem určeným či absolutním.

Jestliže jsoucnům náleží bytí určené, a nikoli absolutní, pak [jejich] bytí „kde“ je určeno umístěním a mezi jejich přirozených *logoi*, a [jejich] bytí „kdy“ [jejich] počátkem.²⁰²

²⁰² Maxim, *Amb.* 10 (PG 91, 1180b4-1181a2): ἴνα δὲ ἐάσω λέγειν ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων, τὸ πῶς εἶναι ἔχον, ἀλλ’ οὐκ ἀπλῶς, ὅπερ ἐστὶ πρῶτον εἶδος περιγραφῆς, ἰσχυρόν τε καὶ μέγα πρὸς ἀπόδειξιν τοῦ ἤρξθαι κατ’ οὐσίαν καὶ γένεσιν τὰ ὄντα, τίς ἀγνοεῖ ὅτι παντὸς τοῦ ὀπωσοῦν ὄντος, πλην τοῦ θεοῦ καὶ μόνου, τοῦ καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι κυρίως ὑπάρχοντος, προεπινοεῖται τὸ ποῦ, ᾧ πάντῃ τε καὶ πάντως ἐξ ἀνάγκης συνεπινοεῖται τὸ πότε; οὐ γὰρ τοῦ ποτὲ διωρισμένου κατὰ στέρησιν δυνατὸν ἐστὶν ἐπινοῆσαι τὸ ποῦ (τῶν γὰρ ἅμα ταῦτά ἐστιν, ἐπειδὴ καὶ τῶν οὐκ ἄνευ τυγχάνουσιν) ἢ δὲ τοῦ ποῦ τὸ ποτὲ, ᾧ συνεπινοεῖσθαι πέφυκεν, οὐδαμῶς διωρίσθαι κατὰ στέρησιν. ὑπὸ τὸ ποῦ δὲ πάντα, ὡς ἐν τόπῳ ὄντα, δείκνυται. οὐ γὰρ ὑπὲρ τὸ πᾶν αὐτὸ τὸ πᾶν τοῦ παντὸς (τοῦτο γὰρ πῶς καὶ ἄλογον καὶ ἀδύνατον αὐτὸ τὸ πᾶν ὑπὲρ τὸ ἑαυτοῦ πᾶν εἶναι θεοπίξιν), ἀλλ’ ὑφ’ ἑαυτοῦ ἐν ἑαυτῷ τὴν περιγραφὴν ἔχον, μετὰ τὴν πάντα περιγράφουσαν τοῦ παναιτίου ἄπειρον δύναμιν, αὐτὸ τὸ πέρασ ἑαυτοῦ τὸ ἐξώτερον. ὅπερ καὶ τόπος ἐστὶ τοῦ παντὸς, καθὼς καὶ ὀρίζονται τινες τὸν τόπον λέγοντες· τόπος ἐστὶ ἢ ἔξω τοῦ παντὸς περιφέρεια, ἢ ἢ ἔξω τοῦ παντὸς θείσις, ἢ τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος ἐν ᾧ περιέχεται τὸ περιεχόμενον. καὶ ὑπὸ τὸ ποτὲ, ὡς ἐν χρόνῳ πάντως ὄντα, συναποδεικνύσθαι, ἐπειδὴ μὴ ἀπλῶς, ἀλλὰ πῶς τὸ εἶναι ἔχουσι, πάντα ὅσα μετὰ θεῶν τὸ εἶναι ἔχει. καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀναρχα. πᾶν γὰρ ὅπερ κατ’ ὀτιοῦν τὸν τοῦ πῶς ἐπιδέχεται λόγον, καὶ εἰ ἐστὶ, ἀλλ’ οὐκ ἦν. ὅθεν τὸ θεῖον εἶναι λέγοντες οὐ τὸ πῶς εἶναι λέγομεν· καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸ „Ἔστι“ καὶ τὸ „Ἦν“ ἀπλῶς καὶ ἀορίστως καὶ ἀπολελυμένως ἐπ’ αὐτοῦ λέγομεν. ἀνεπίδεκτον γὰρ παντὸς λόγου καὶ νοήματος τὸ θεῖον ἐστὶ, καθ’ ὃ οὔτε κατηγοροῦντες αὐτοῦ τὸ εἶναι λέγομεν αὐτὸ εἶναι. ἐξ αὐτοῦ γὰρ τὸ εἶναι, ἀλλ’ οὐκ αὐτὸ τὸ εἶναι. ὑπὲρ γὰρ ἐστὶ καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι, τοῦ τε πῶς καὶ ἀπλῶς λεγομένου τε καὶ νοουμένου. εἰ δὲ πῶς, ἀλλ’ οὐκ ἀπλῶς, ἔχει τὰ ὄντα τὸ εἶναι, ὥστερ ὑπὸ τὸ ποῦ εἶναι διὰ τὴν θείσιν καὶ τὸ πέρασ τῶν ἐπ’ αὐτοῖς κατὰ φύσιν λόγων, καὶ ὑπὸ τὸ ποτὲ πάντως εἶναι διὰ τὴν ἀρχὴν ἐπιδέχεται.

Jedna z důležitých charakteristik Maximových výkladů je to, že neusilují o svoji vlastní originalitu, nýbrž stojí pevně zakotveny v tradici, ať filosofické, nebo teologické. Maximův text začíná uvedením běžného, obecného názoru, s nímž nelze než souhlasit: „Kdo by nevěděl, že...“ Dále jsou neurčitým zájmenem (τινες) označeni ti, od nichž Maxim přejímá různé definice místa,²⁰³ a posléze Maxim zmiňuje „znalce těchto věcí“ (οἱ περὶ ταῦτα δεινοί).²⁰⁴

Náš text začíná důležitou specifikací, která se vztahuje ke stvořeným jsoucům (τὰ ὄντα). V první řadě však nejde o ně samé, nýbrž o samo jejich bytí (αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων), které je vždy již nějakým způsobem bytím určeným, determinovaným (τὸ πῶς εἶναι), nikoli bytím absolutním (οὐχ ἀπλῶς). To je dle Maxima první a fundamentální forma vymezení (περιγραφή), jež úzce souvisí se skutečností, že jsoucná „začala být“ vzhledem ke své bytnosti a vzniku (κατ’ οὐσίαν καὶ γένεσιν).²⁰⁵ Maxim patrně přikládá rozlišení určeného a absolutního bytí zcela zásadní význam, neboť ho v textu nacházíme ještě několikrát.²⁰⁶ Bytí tedy může být dvojího druhu: jednak bytím absolutním, jednoduchým, nepodmíněným a nezávislým na jakýchkoli existenčních podmínkách a jakýchkoli jiných věcech (τὸ ἀπλῶς εἶναι), jednak bytím ne-absolutním, určeným, podrobeným jistým podmínkám (τὸ πῶς εἶναι, τὸ οὐχ ἀπλῶς εἶναι). První připadá Bohu a jen jemu jedinému, přestože je správně vzato nad samým bytím (τὸ [θεῖον] καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι κυρίως ὑπάρχον). Druhé náleží „každému jsoucnu, ať již je čímkoli“ (πᾶν τὸ ὄπωσοῦν ὄν).

Maximovu pojmu „určeného bytí“ (τὸ πῶς εἶναι) by ze systematického hlediska mohla odpovídat třetí stoická kategorie „způsobu bytí“ / „bytí v jistém stavu“ / „dispozice“ (πῶς ἔχον).²⁰⁷ Dle nemnoha dochovaných svědectví²⁰⁸ se zdá, že tato stoická kategorie zahrnovala situace nebo stavy jednotlivin, jako kupř. určení času, místa, děje, velikosti, barvy ad.²⁰⁹ Nepopisovala tedy trvalé a příznačné rysy nějaké věci, nýbrž různé stavy jsoucí (první stoická kategorie) kvalitativně určené (druhá stoická kategorie)

²⁰³ Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1180c): καθὼς καὶ ὀρίζονται τινες τὸν τόπον λέγοντες...

²⁰⁴ Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1181b). Srv. ten samý výraz v *Thal.* 55,493-495 (CCSG 7, 511), kde od nich Maxim čerpá znalost ohledně povahy kruhového pohybu.

²⁰⁵ Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1180b7).

²⁰⁶ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1180b5; c14-15; d1-4; d11-12).

²⁰⁷ K aristoteliskému, nikoli stoickému původu kategorie „jak je“ (ὅπως ἐστίν), kterou v odlišení od kategorie „co je“ (τί ἐστί) ve své trinitární teologii užívali Basil z Caesareje a Řehoř z Nyssy, srv. L. Karfiková, „Nevymezené božství, jeho tři hypostaze a trojjediné božské působení (Řehořovo pojednání pro Ablabia)“, in: *Řehoř z Nyssy. Proč neříkáme, že jsou tři bohové (pro Ablabia)*, Praha 2009, str. 45-50.

²⁰⁸ Srv. zejm. Simplicios, *In cat.* (CAG 8, 66,32 nn.; = SVF II, 369), Dexippos, *In cat.* (CAG 4/2, 34,18 nn.; = SVF II, 399) a Plótinos, *Enn.* VI 1,30 (=SVF II, 400).

²⁰⁹ Srv. A. A. Long, *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 201-202; J. M. Rist, *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 177-182.

jednotliviny. Nejdůležitějšími určeními v rámci kategorie „způsobu bytí“ se zdají být určení časové a prostorové.²¹⁰

Také Maxim ve svém textu upřesňuje, co určené bytí dle něj znamená v první řadě: je to spacio-temporální charakteristika bytí každého jsoucna. Bytí jsoucna je podřízeno kategoriím *ποῦ* a *ποτέ*, které z původního *τὸ πῶς εἶναι* činí *τὸ ποῦ εἶναι* a *τὸ ποτέ εἶναι*. Navíc tato určení jsou spolu „nutně, všude a v každém případě“ nerozlučně spjata, neboť dle Maxima není možné uchopit „kde“ oddělené privací od „kdy“, ani „kdy“ nezávisle na „kde“. Takto „přirozeně“ spojené tvoří *ποῦ* a *ποτέ* podmínku *sine qua non* bytí jsoucna a nejsou od něj reálně oddělitelné.²¹¹ Pro absolutní bytí z toho vyplývá, že se těmito – a všem dalším – kategoriálním určeními vymyká.

Je velmi zajímavé a z hlediska tradičního aristotelismu nezvyklé, že tyto dvě „malé“ kategorie jsou podmínkou *sine qua non* nejen pro bytí jsoucna, ale i pro všechny ostatní kategorie, včetně kategorie substance!²¹² Maxim píše:

„Jestliže není možné, aby bytnost veškerenstva (*ἡ πάντων οὐσία*) – ačkoli je v něm mnoho jsoucna – byla neomezená (mez totiž zahrnuje numerickou kvantitu těchto mnoha jsoucna, která vymezuje *logos* jejich bytí (*λόγος τοῦ εἶναι*), tzn. jejich určeného bytí, neboť bytnost veškerenstva není nezávislá), je zřejmé, že ani individuální bytnost (*ἡ τοῦ καθ' ἕκαστον ὑπόστασις*) žádného jsoucna nebude bez omezení, neboť [jsoucna] se vzájemně vymezují co do počtu a bytnosti v souladu se [svým] principem bytí. Jestliže žádné ze jsoucna není zbaveno omezení, pak se zajisté všem jsoucnům úměrně jim samým dostalo jak časově, tak místně určeného bytí. Bez nich nemůže být naprosto nic ani bytností (*οὐσία*), ani kvantitou, ani kvalitou, ani vztahem, ani činností, ani trpností,

²¹⁰ Srv. A. A. Long, *Hellénistická filosofie*, str. 202; J. M. Rist, *Stoická filosofie*, str. 179.

²¹¹ Srv. *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1180b8-c2). Stejnou myšlenku Maxim vyjadřuje v tom samém *Ambiguu* 10 (PG 91, 1153b7-11) následovně: „Bůh je jednoduchým a nekonečným způsobem nade všemi jsoucnými, které jsou obsahující a obsažené, a nad samou přirozeností toho, bez čehož by nic nebylo (mám tím na mysli čas, věk a místo, v nichž je kosmos uzavřen ve všech částech), a není ničím uchopitelný.“ (*ὁ δὲ θεὸς ἀπλῶς καὶ ἀορίστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστὶ, τὰ περιέχοντα τε καὶ περιεχόμενα καὶ τὴν ὡν οὐκ ἄνευ ταῦτα, χρόνου φημί καὶ αἰῶνος καὶ τόπου φύσιν, οἷς τὸ πᾶν περικλείεται, ὡς πᾶσι παντελῶς ἄσχετος ὢν.*) Ke dvojici „obsahující a obsažené“ (*περιέχοντα - περιεχόμενα*), které užíval ve svých výkladech Jamblichos, srv. Simplicios, *In cat.* (CAG 8, 363,9-14).

²¹² Mueller-Jourdan je z tohoto důvodu nazývá „matečnými kategoriemi“ (les catégories ‘mères’); srv. P. Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle*, str. 97. K přednostnímu postavení kategorie substance v Aristotelově systému srv. zejména E. Berté, „Logical and ontological priority among the genera of substance in Aristotle“, in: J. Mansfeld – L. M. De Rijk (eds.), *Kephalaion*, Assen 1975, str. 55-69; K. Bärthlein, „Zur Entstehung der aristotelischen Substanz-Akzidens-Lehre“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50 (1968) 196-253; D. M. MacKinnon, Aristotle's conception of substance“, in: R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London 1965, str. 97-119; z hlediska analytické filosofie např. M. Wedin, *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford 2000, zejm. str. 157-196.

ani pohybem, ani dispozicí, ani žádným jiným atributem, do nichž znalci těchto věcí uzavírají veškerenstvo.²¹³

Nejprve se zastavme u otázky, jak Maxim nahlíží vztah mezi bytím (*τὸ εἶναι*) a bytností (*οὐσία*).

Maxim užívá pojem bytnosti (*οὐσία*) ve dvou odlišných významech.²¹⁴ V první z nich je bytnost nejvyšší ontologickou kategorií, která zahrnuje veškerá jednotlivá jsoucna včetně jejich druhů a rodů.²¹⁵ Jde o „bytnost veškerenstva“ (*ἡ πάντων οὐσία*), jak jsme kupř. viděli ve výše uvedené pasáži. V Maximově podání však nejde o pouhý univerzální pojem, nýbrž o „reálnou totalitu univerza“.²¹⁶ Proto Bůh stojí nad bytností, je *ὑπερούσιος*.²¹⁷ Takto chápaná bytnost není věčná (*ἀίδιος*), jak tvrdili „Řekové“,²¹⁸ ani neomezená (*ἄπειρος*),²¹⁹ ani bez protikladu, jímž je nejsoucí (*τὸ μὴ ὄν*),²²⁰ ani jednoduchá, neboť vyžaduje akcidenty a je s nimi vždy spjata.²²¹ Bytnost v tomto prvním významu se významově u Maxima z části kryje s pojmem „přirozenosti“ (*φύσις*), který vyjadřuje to, co je společné všem jednotlivinám spadajících pod týž rod a druh a který tedy zhruba odpovídá aristotelskému konceptu „druhé bytnosti“.²²²

Ve druhém významu užívá Maxim pojmu bytnosti ve vztahu k jednotlivinám. Jde o „jednotlivou bytnost“ (*οὐσία καθ' ἑκάστον*),²²³ která vznikla v souladu se svým „principem“ (*λόγος*) dle božího záměru a která vyžaduje realizaci ve smyslu sebenaplnění. Z tohoto důvodu je nadanost pohybem charakteristickým rysem každé jednotlivé bytnosti,²²⁴ neboť právě skrze pohyb dochází každá bytnost svého určení a naplnění.

²¹³ Srv. *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1181a6-b9): *εἰ ἡ πάντων οὐσία πολλῶν ὄντων τῶν πάντων ἄπειρος εἶναι οὐ δύναται (πέρας γὰρ ἔχει αὐτῶν πολλῶν ὄντων τὴν ἐν πλήθει ποσότητα, περιγράφουσαν αὐτῆς τὸν τε τοῦ εἶναι καὶ τοῦ πῶς εἶναι λόγον, οὐ γὰρ ἄφετος ἡ τῶν πάντων οὐσία), οὐδὲ ἡ τοῦ καθ' ἑκάστον δῆλον ὑπόστασις ἔσται δίχα περιγραφῆς, ἀλλήλαις τῶ ἀριθμῶ καὶ τῆ οὐσίᾳ κατὰ λόγον περιγεγραμμένα. εἰ δὲ περιγραφῆς οὐδὲν τῶν ὄντων ἐλεύθερον, πάντα τὰ ὄντα δηλονότι ἀναλόγως ἑαυτοῖς καὶ τὸ ποτέ εἶναι καὶ τὸ ποῦ εἶναι εἴληφε. τούτων γὰρ ἄνευ τὸ παράπαν οὐδὲν εἶναι δυνήσεται οὐκ οὐσία, οὐ ποσότης, οὐ ποιότης, οὐ σχέσις, οὐ ποίησις, οὐ πάθος, οὐ κίνησις, οὐχ ἕτερον τι τῶν οἷς τὸ πᾶν περικλείουσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί.*

²¹⁴ Nejpravděpodobnějším zdrojem inspirace byl zde Maximovi Leontinos Poustevník; srv. např. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 214; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 83-84.

²¹⁵ Srv. např. *Thal.* 48,178-193 (CCSG 7, 343-344).

²¹⁶ Srv. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 214.

²¹⁷ Srv. např. *Amb. Io.* 1; 7; 17 (PG 91, 1036b; 1081b; 1224b); *Th. oec.* I 4 (PG 90, 1084cd).

²¹⁸ Srv. *Car.* III 28 (Ceresa-Gastaldo 156).

²¹⁹ Srv. např. *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1181a).

²²⁰ Srv. *Car.* III 28,6 (Ceresa-Gastaldo 156).

²²¹ Srv. *Amb. Io.* 67 (PG 91, 1400c).

²²² Srv. *Ep.* 12; 15 (PG 91, 488b1; 545a); *Theol. pol.* 23 (PG 91, 264a-265c); H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 214-215; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 84-90.

²²³ Srv. např. *Amb. Io.* 17 (PG 91, 1228d6).

²²⁴ Srv. *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1177b2-5); L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 85.

Oproti „bytnosti“ stojí pojem „bytí“ (τὸ εἶναι), který zahrnuje a podtrhuje „existenční“ aspekt jsoucen.²²⁵ Maxim užívá tento pojem zejména ve škále „bytí – dobré/špatné bytí – věčné dobré/špatné bytí“ (τὸ εἶναι - τὸ εἶ /φεῖ εἶναι - τὸ ἀεὶ εἶ /φεῖ εἶναι).²²⁶ „Bytí“ a „princip bytí“ (λόγος τοῦ εἶναι) jsou nadřazenějšími a širšími pojmy než „bytnost“ a „princip bytnosti“ (λόγος τῆς τοῦ καθ' ἑκάστον οὐσίας).²²⁷ Z Maximových textů vyplývá, že teprve díky stružce „určeného bytí“ (τὸ πῶς εἶναι), které kontrastuje s božím „jednoduchým bytím“ (τὸ ἀπλῶς εἶναι), může vzniknout bytnost (οὐσία) se svými dalšími určeními, ať již to je bytnost veškerenstva (ἡ πάντων οὐσία), nebo bytnost jednotliviny (οὐσία καθ' ἑκάστον). „Určené bytí“ pak pro Maxima v první řadě znamená časově a místně určené bytí. Kategorie ποῦ a ποτέ jsou jakýmsi strukturálním určením *a priori* bytí jsoucen, jsou to základní limity jsoucen a jejich neoddělitelnými průvodními znaky: τῶν ἅμα ταῦτα ἐστίν.²²⁸ Teprve díky nim jsoucna vůbec mohou začít být a stát se „jsoucny na (nějakém) místě“ (τὰ ἐν τόπῳ ὄντα) a „jsoucny v (určitém) čase“ (τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα).²²⁹ Pojmy „čas“ a „místo“ se tedy nekryjí s kategorií „kdy“ a „kde“, nýbrž jsou jejich vyjádřením ve stvořeném světě.

I.2.2.1. Kategorie „kde“ a místo

Kategorie ποῦ tedy předchází jakékoli místní určení a teprve díky ní se jsoucna vůbec mohou ukázat: „Kategorií ‘kde’ se všechny věci (πάντα) vyjevují jakožto jsoucí na [nějakém] místě.“²³⁰ Toto tvrzení však dle Maxima neplatí jen pro „veškeré věci“, nýbrž pro „sám vesmír“ (τὸ πᾶν αὐτό), který je třeba chápat jako celek zahrnující vše jsoucí, který nepřipouští další stupňování, tzn. že by bylo možné myslet nějaký „vesmír vesmíru“ (τὸ πᾶν τοῦ παντός).²³¹ Vesmír je sebou samým v sobě samém (ὑφ' ἑαυτοῦ ἐν ἑαυτῷ) vymezen a má svoje „ohraničení“ (περιγραφή). Sám je dle Maxima svou vlastní „nejzazší mezí“ (πέρας ἐξώτερον). Tato zmínka dává vzpomenout na Aristotela, dle něhož

²²⁵ Srv. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 216: „Einai unterstreicht die existenzhafte Seite des Seins.“

²²⁶ Srv. níže podkapitola I.5.1. *Kontext pohybu lidské existence: bytí - dobré bytí - věčné bytí*.

²²⁷ Srv. *Ep.* 12 (PG 91, 488a-c); *Amb. Io.* 17 (PG 91, 1228d); L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 85.

²²⁸ Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1180b). Aristotelés tuto „průvodnost“ tvrdí o vztahu místa a „věci“; *Phys.* IV 4 (212a29-30): ἔτι ἅμα τῷ πράγματι ὁ τόπος· ἅμα γὰρ τῷ πεπερασμένῳ τὰ πέρατα.

²²⁹ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1180c): ὑπὸ τὸ ποῦ δὲ πάντα, ὡς ἐν τόπῳ ὄντα, δείκνυται. [...] ὑπὸ τὸ ποτέ, ὡς ἐν χρόνῳ ὄντα, συναποδεικνύσεται.

²³⁰ Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1180c2-3): ὑπὸ τὸ ποῦ δὲ πάντα, ὡς ἐν τόπῳ ὄντα, δείκνυται.

²³¹ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1180c3-6).

„je mez (πέρας) tím nejzazším (τό ἔσχατον) u každého [jsoucna], jednak jako první, mimo něž nelze z věci nic nalézt, a jednak jako první, uvnitř něhož se nalézá všechno, co jsoucnu náleží.“²³² Teprve díky vymezení je u jsoucnů zjevný vid velikosti (εἶδος μεγέθους), jejich cíl (τέλος), podstata (οὐσία) i bytnost (τὸ τί ἦν εἶναι), tzn. je umožněna jejich poznatelnost (γνώσις). Sám počátek a princip (ἀρχή) jsoucna je dle Aristotela „jakousi mezí“ (πέρας τι), avšak sama mez nikterak není vlastním principem jsoucna.²³³ Maxim je s tímto náhledem ve shodě, neboť veškeré věci (πάντα) se objevují – v našem případě „jakožto jsoucí na nějakém místě“ – spolu s ohraničením a mezí veškerenstva. To samozřejmě platí, pokud hovoříme o oblasti stvořeného. Vesmír totiž dle Maxima nemá tuto limitu a mez sám ze sebe: dostává se mu jich od principu, který Maxim nazývá „nekonečnou mohutností příčiny všeho, která zahrnuje všechny věci“ (ἡ πάντα περιγράφουσα τοῦ παναιτίου ἄπειρος δύναμις). Tato „nekonečná mohutnost“ pochází od Boha nahlíženého jako příčina všeho.²³⁴

Ukazují-li se všechna jsoucna díky kategorii ποῦ jsoucí na nějakém místě (ἐν τόπῳ), jak si představit místo samo? Maxim o něm hovoří jako o „místě veškerenstva“ (τόπος τοῦ παντός) a s odvoláním na nejmenované autority (τινες) předkládá tři různé definice:

„Tedy je místo veškerenstva, jak i někteří definují místo, když tvrdí: Místo je [bud'] vnější obvod vesmíru (ἡ ἔξω τοῦ παντός περιφέρεια), nebo vnější umístění/poloha vesmíru (ἡ ἔξω τοῦ παντός θέσις), nebo mez obsahujícího, v němž je obsaženo obsažené (τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος ἐν ᾧ περιέχεται τὸ περιεχόμενον).“²³⁵

Maximovi toto odvolání stačí a blíže jednotlivé definice nerozvádí.²³⁶ Všechny zmíněné hlavní pojmy (περιγραφή, περιφέρεια, θέσις, πέρασ) však mají podobný sémantický základ:

²³² Aristotelés, *Met.* V 17 (1022a4-5): πέρασ λέγεται τό τε ἔσχατον ἐκάστου καὶ οὐ ἔξω μηδὲν ἔστι λαβεῖν πρώτου καὶ οὐ ἔσω πάντα πρώτου. (překl. A. Kříž, lehce upraven)

²³³ Srv. Aristotelés, *Met.* V 17 (1022a4-13).

²³⁴ Srv. Maxim, *Myst.* 1,7-9 (Sótéropoulos 197): ὁ θεὸς πάντα τῇ ἀπειρῷ δυνάμει ποιήσας καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγῶν συνέχει καὶ συνάγει καὶ περιγράφει...

²³⁵ Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1180c9-13).

²³⁶ K bližšímu systematickému historickému rozboru srv. P. Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle*, str. 56-62. Považujeme však za nutné upozornit, že třetí zmíněná definice byla velmi rozšířená jak kupř. mezi novoplatónskými komentátory Aristotela (srv. např. Damaskios, *In Parm.*, Westerink II, 91,4-8) tak u křesťanských autorů (srv. např. Nemesios z Emesy, *De nat. hom.* 3, Morani 41,21-42,1: τόπος γὰρ ἐστὶ πέρασ τοῦ περιέχοντος καὶ ὁ περιέχει τὸ περιεχόμενον. Jan Damašský, *Exp. fidei* 13,2-3, PTS 12, str. 37: τόπος ἐστὶ σωματικὸς πέρασ τοῦ περιέχοντος, καὶ ὁ περιέχεται τὸ περιεχόμενον). Souhlasíme s Louthem, že tato definice je odvozena z Aristotelovy čtvrté úvahy o místě ze čtvrté knihy *Fyziky*, Aristotelés, *Phys.* IV 4 (212a5-21), zejm. závěr pasáže ř. 20-21): ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος. Srv. A Louth, *Maximus the Confessor*, str. 209, pozn. 100.

vyjadřují totiž jistou limitu. Právě díky této limitaci, kterou je „místo veškerenstva“, dostává určitý tvar nejen sám vesmír, nýbrž i veškerá jsoucna v něm obsažená, a jsou zjevná i jejich partikulární „místa“ ve světě. Limitace sama s sebou nese rozlišenost, která je nutná pro samo bytí jsoucna. Na čem však omezení místem závisí a jak se ho jsoucnům dostává? Dle Maxima jde o určení jsoucna skrze jejich principy bytí, dle nichž byla jsoucna stvořena. „Jestliže mají jsoucna určené bytí, a nikoli bytí absolutně jednoduché, pak se jim místně určené bytí dostane polohou a mezí (*διὰ τὴν θέσιν καὶ τὸ πέρασ*) jejich přirozených principů.“²³⁷ Jak si představit „polohu a mez“ samých *logoi* jsoucna? Jak ještě uvidíme níže,²³⁸ v Maximově podání plní principy (*λόγοι*) jsoucna v první řadě úlohu ontologické báze božského stvořitelského aktu *ex nihilo*. Každé ze jsoucna, ať viditelné nebo neviditelné, bylo stvořeno podle jemu vlastního logu,²³⁹ který tvoří jeho ontologicky definující princip, základ bytí a vzor.²⁴⁰ Maxim tyto principy vymezuje jako „definice a míry“ (*ὄρος καὶ μέτρον*),²⁴¹ díky nimž je každé jsoucno tou kterou konkrétní jednotlivinou. Principy samy však mají svou „polohu a mez“, kterými je pro Maxima druhá božská osoba, aniž by spolu s ní byly nestvořené či souvěčné. Syn jako božský Logos v sobě od věčnosti v jednotě sdružuje mnohost logů stvoření. Je „místem“ (*τόπος*), v němž jsou logy ukotveny a kde spočívají.²⁴² Jsou totiž „v Bohu a u Boha“ (*ἐν τῷ θεῷ καὶ πρὸς τὸν θεόν*)²⁴³ jako „Slovo bylo u Boha“ (srv. *J* 1,1). Díky svému pevnému vztahu (*ἀναφορά*) k Logu jsou logy nahlíženy jako jednotné a sjednocené²⁴⁴ a jako takové jakoby splývají s druhou božskou osobou.²⁴⁵ Nejsou však Synem co do přirozenosti (*κατ' οὐσίαν*), nýbrž jsou s ním spojeny jako mohoucnosti boží vůle (*θελήματα*).²⁴⁶ Rozhodně však není Logos pouhou sumou logů.²⁴⁷ Vzhledem k nim zůstává božský Logos transcendentní a s nimi neporovnatelný.²⁴⁸ Logy tedy jsou božské stvořitelské úradky, které byly realizovány skrze Syna, v němž mají svou „polohu a

²³⁷ Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1180d12-1181a2): *εἰ δὲ πῶς, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς, ἔχει τὰ ὄντα τὸ εἶναι, ὡσπερ ὑπὸ τὸ ποῦ εἶναι διὰ τὴν θέσιν καὶ τὸ πέρασ τῶν ἐπ' αὐτοῖς κατὰ φύσιν λόγων, ... ἐπιδέξεται.*

²³⁸ Srv. níže podkapitola II.1.1. *Multifuncionalita logů*.

²³⁹ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1080a2-5); *Amb. Io.* 42 (PG 91, 1329a).

²⁴⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1080c3-4): *ὁ λόγος ὡς ἀρχὴ καὶ αἰτία.*

²⁴¹ Srv. Maxim, *Thal.* 64,410 (CCSG 22, 211): *ὄρος ὑπάρχει καὶ μέτρον τῶν ὄντων ὁ λόγος.*

²⁴² Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1081a5-8); *Myst.* 5,198-200 (Sótéropoulos, 215). Jiným z obrazů, jež Maxim používá pro přiblížení své představy vztahu Logu a logů, je obraz těla: logy stvořených jsoucna vytvářejí jakési tělo a krev božského Logu; srv. Maxim, *Thal.* 35,11-13 (CCSG 7, 239). K tomu srv. I.-H. Dalmais, „La théorie des “logoi” des créatures chez S. Maxime le Confesseur“, *RSPHTh* 36 (1952) 249.

²⁴³ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1080b13-14).

²⁴⁴ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1077c1-13).

²⁴⁵ Srv. např. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1081d1-4).

²⁴⁶ Srv. např. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1085a-b).

²⁴⁷ Srv. J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 118.

²⁴⁸ Srv. W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965, str. 34; A. Riou, *Le monde et l'église*, str. 50.

mez“. Dle nich se dostává stvořeným jsoucňům vzniku na určitém místě a v určitém čase.

Pokud bychom jednotlivé výše uvedené úrovně ve spojení s kategorií „kde“ a místem znázornili graficky, výsledek by byl následující:



I.2.2.2. Kategorie „kdy“ a čas

Stejně jako bylo řečeno o kategorii *ποῦ*, že díky ní existují jsoucná na (určitém) místě (*ἐν τόπῳ*), platí totéž o kategorii *ποτέ*, jež jsoucňům umožňuje být v čase (*ἐν χρόνῳ*).²⁴⁹ A to proto, že jejich bytí je a musí být bytím určeným (*μη ἀπλῶς ἀλλὰ πῶς*). Maxim však ihned upřesňuje, co přesně temporálním určením myslí: „Všechna jsoucná mají bytí od Boha a proto nejsou bez počátku (*οὐκ ἀναρχα*).“²⁵⁰

„Žádné ze jsoucenní není bez počátku, má-li být [před ním] předpokládáno [ještě] něco jiného, ani není bez omezení, má-li [ještě] něco jiného být nahlíženo spolu [s ním].“

²⁴⁹ Srv. výše str. 48, pozn. 61. K pojetí času u Maxima Vyznavače existuje prozatím jen jediná studie, která je i hlavním referenčním zdrojem; P. C. Plass, „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, *Thomist* 44 (1980) 259-277. Nicméně jde jen o zcela obecný nástin Maximovy koncepce bez detailního zpracování. Hlavním výsledkem studie je tvrzení, že u Maxima nacházíme „autentickou biblickou perspektivu“ času kombinovanou s jistou „formálně metafyzickou strukturou“, v níž „božský stvořitelství plán preexistuje ve jakési quasi temporální formě, která odpovídá (novo)platónskému paradigmatu inteligibilního času“; srv. P. C. Plass, „Transcendent Time“, str. 277. V dalším představíme stručným způsobem Maximovo pojetí mnohem podrobněji, než činí Plass.

²⁵⁰ Srv. Maxim, *Amb.Io.* 10 (PG 91, 1180d).

Jestliže tedy žádné ze jsoucen není ani bez počátku ani bez omezení, jak ukázal tento výklad založený na přirozenosti jsoucen, pak byla zcela jistě doba, kdy žádné ze jsoucen nebylo. Jestliže však nebylo, pak jistě vzniklo, když opravdu nebylo. Neboť [jsoucno] nemůže přijmout ani bytí ani vznikání bez střídy a [kvalitativní] změny.²⁵¹

Bytí v čase s sebou nutně nese to, že jsou jsoucna bytostně určena svým počátkem, jistým výchozím, počátečním limitem. Pro Boha jakožto původce bytí toto určení neplatí, neboť je *ἀναρχος* a nelze mu predikovat ani časové, ani nijak jinak určené bytí.²⁵² V resumé této části *Amb. 10* je spojení *οὐκ ἀναρχα* vyjádřeno tak, že jsoucna podléhají kategorii „kdy“ „kvůli [svému] počátku“ (*διὰ τὴν ἀρχήν*).²⁵³ Nicméně, pokud odhlédneme od časové roviny, lze tyto pojmy chápat též ve významu „ne bez příčiny“, „kvůli [své] příčině“, resp. „nikoli bez principu“, „kvůli [svému] principu“. Touto příčinou, principem a tvůrcem (*αἴτιος καὶ ποιητής*) je Bůh.²⁵⁴

Opozicí *ἀναρχος - οὐκ ἀναρχα* Maxim v rovině časovosti vyjadřuje vztah nestvořené – stvořené. Skutečnost, že svět a čas spolu úzce souvisí, je jedním z důležitých předpokladů pozdně antických novoplatónských myslitelů. Patrně nejvíce je tato myšlenka rozpracována v Proklově *Komentáři k Timaiovi*.²⁵⁵ Bytí světa pro Prokla koexistuje s časem, z čehož plyne, že svět je v čase a čas ve světě (*ὁ κόσμος ἑγχρονος καὶ ὁ χρόνος ἐγκόσμιος*). Navíc jejich subsistence, světa i času, se zakládá v téže tvůrčí a plodivé příčině,²⁵⁶ z níž vše vzniklo a jejíž působení kupř. Attikos považuje za „stvořitelský akt“ (*δημιουργία*).²⁵⁷ U Maxima nacházíme totéž, pouze s tím upřesněním, že „čas“, „místo“ i veškerá jsoucna, která zahrnují, preexistují v Bohu jako „předurčení

²⁵¹ Maxim, *Amb. Io. 10* (1181b9-c2): οὐδὲν οὖν τῶν ὄντων ἀναρχον, ᾧ τι ἕτερον προεπινοεῖσθαι, οὐδὲ ἀπερίγραφον ᾧ τι ἕτερον συνεπινοεῖσθαι δύναται. εἰ δὲ τῶν ὄντων οὐδὲν ἀναρχον ἢ ἀπερίγραφον, ὡς ἔδειξε ἀκολούθως τῇ φύσει τῶν ὄντων ἐτόμενος ὁ λόγος, ἦν πάντως ποτὲ ὅτε τι τῶν ὄντων οὐκ ἦν· εἰ δὲ οὐκ ἦν, πάντως γέγονεν, εἴπερ οὐκ ἦν. οὐ γὰρ ἄμφω ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ γίνεσθαι χωρὶς τροπῆς καὶ ἀλλοιώσεως.

²⁵² Srv. např. Maxim, *Th. oec. I 1* (PG 90, 1084a): εἷς θεὸς ἀναρχος, ἀκατάληπτος, ὅλην ἔχων τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν διόλου· τὴν, πότε καὶ πῶς εἶναι παντάπασιν ἀπωδύμενος ἔννοιαν.

²⁵³ Srv. Maxim, *Amb. 10* (PG 91, 1181a).

²⁵⁴ Srv. Maxim, *Amb. 10* (PG 91, 1164a11-14): τὰ μετὰ θεὸν πάντα καὶ ἐκ θεοῦ γεγονότα, τουτέστι τὴν φύσιν τῶν ὄντων καὶ τὸν χρόνον, παρὰ τῷ θεῷ ὄντα συνεφαίνεσθαι ἀληθῶς φαινομένῳ, κατὰ τὸ ἐφικτὸν, ὡς αἰτίῳ καὶ ποιητῇ.

²⁵⁵ Srv. W. O'Neill, „Time and Eternity in Proclus“, *Phronesis* 7 (1962) 161-165.

²⁵⁶ Srv. např. Proklos, *El. theol.* 123 (Dodds 108,25-110,9); R. Chlup, *Proklos*, str. 63-65.

²⁵⁷ Srv. Proklos, *In Tim.* (Diehl II 99,32-100,6): ὁ δὲ δὴ λογισμὸς τῆς δημιουργίας τῆς διηρημένης ἐστὶ σημαντικός. τὸ δὲ αὐτὸ ποτὲ ἐσόμενον οὐ τῆς κατὰ χρόνον ἐστὶν ἀρχῆς σημαντικόν, ὡς οἴεται Ἀττικὸς, ἀλλ' ὅτι τὴν οὐσίαν ἔχει τῷ χρόνῳ συνεξευγμένην· χρόνος γὰρ ἅμα οὐρανῷ γέγονε, καὶ ὁ τε κόσμος ἑγχρονος καὶ ὁ χρόνος ἐγκόσμιος· συμπαρήχθησαν γὰρ ἀλλήλοις καὶ συνυπέστησαν ἀπὸ τῆς μιᾶς δημιουργίας.

a úradky jeho vůle“ (*προορίσμοι και θελήματα*), která se v Maximově podání stávají „principy“ (*λόγοι*) stvoření.²⁵⁸

Nejen svět sám o sobě, ale i jednotlivá jsoucna, jak smysly vnímatelná, tak inteligibilní, vyžadují „temporální“ dimenzi pro svoji vlastní jsoucnost. Jak jsme již viděli výše, dle Maxima bez časově (a místně) určeného bytí není možná ani žádná substance, ani žádný z akcidentů: „Bez [časově a místně určeného bytí] nemůže být naprosto nic ani substancí, ani kvantitou, atd.“²⁵⁹ Toto tvrzení jde o krok dále než stanoviska novoplatónských komentátorů, dle nichž vzniklá jsoucna jsou jsoucnou nutně vyžadující časovou dimenzi, jak kupř. prohlašuje Simplikios:

„Vzniklým věcem, jejichž sama bytnost i rozpětí bytí (*ἡ τοῦ εἶναι παράτασις*) jsou dělitelné, bylo zapotřebí času, avšak nikoli času sjednoceného, aby rozpětí jejich bytí nebylo roztrženo a zmařeno, nýbrž aby bylo, nakolik je to možné, uvedeno v posloupnost (*ἐν τάξει*) a v ní udržováno na základě dřívějšího a pozdějšího.“²⁶⁰

Čas se svou posloupností a následností tedy dle Simplikia udržuje bytí vzniklých jsoucnen v jistém rozpětí a spojitosti, v nichž se díky času dají určit jednotlivé fáze či periody. Bez času by nebylo možné hovořit ani o identitě jednotlivých jsoucnen, ani o jejich (relativním) přetrvávání. Bytí každého jsoucna vykazuje jisté rozpětí a je fázováno na sebe navazujícími časovými intervaly, následkem čehož není vystaveno hrozbě rozptýlení a roztržení, které by znamenaly zánik daného jsoucna. Čas v tomto podání nevystupuje jako jakási mez jsoucnen, jak je tomu kupř. u místa, nýbrž jako jistý příčinný faktor, který bytí jsoucnen spojuje a udržuje v určitém řádu a posloupnosti a který tak zaručuje soudržnost jsoucnen, jimž se nedostává plně jednotného a neměnného způsobu existence. Přestože Simplikios nehovoří přímo o „předchůdnosti“ času a místa před jakýmikoli dalšími určeními tak, jako to činí Maxim, nahlíží je jako instance, díky kterým je umožněno vznikání (*συνεκτικὰ τῆς γενέσεως*).²⁶¹ Maxim, jak jsme viděli, tyto

²⁵⁸ Srv. např. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1164b): *οἱ λόγοι τοῦ χρόνου ἐν τῷ θεῷ διαμένουσιν*. K roli *λόγοι* jsoucnen v Maximově myšlení srv. můj článek „*Μοῦραι θεοῦ*. Aplikace nauky o logu na problematiku stvoření: Maxim Confessor a origenisté“, in: I. Kišš (ed.), *Logos-Kristus a jeho význam pre teológiu a sociálnu etiku*, Bratislava 2008, str. 55-64, kde je uvedena i příslušná literatura k tématu.

²⁵⁹ Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1181ab), celou citaci srv. výše str. 46-47, pozn. 45.

²⁶⁰ Simplikios, *In cat.* (CAG 8, 364,11-15): *τὰ δὲ γενητὰ καὶ μεριστὴν ἔχοντα τὴν τε οὐσίαν αὐτὴν καὶ τὴν τοῦ εἶναι παράτασιν, ταῦτα τοῦ μὲν χρόνου ἐδεήθη μὴ συγχωροῦντος μήτε σκεδάνυσθαι μήτε συγχεῖσθαι τὴν τοῦ εἶναι παράτασιν, ἀλλ' ὡς δυνατὸν ἐν τάξει κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον συνάγοντος αὐτὴν καὶ συνεχίζοντος*.

²⁶¹ Srv. Simplikios, *In cat.* (CAG 8, 357,9-17).

dvě malé kategorie považuje nejen za nutné průvodiče bytí jsoucen, nýbrž je povyšuje na základní podmínky *sine qua non* stvořených jsoucen.

Dle Maxima jsou všechna jsoucna pod nadvládou času,

„neboť se pohybují, jsou vymezená a přijala princip (λόγος) „bytí čím“ (τί εἶναι), „bytí jakým (ποιὸν εἶναι) i „bytí jak“ (πῶς εἶναι). Vše pohyblivé je totiž i vzniklé, a proto je zcela pod [nadvládou] času, i kdyby čas nebyl měřen pohybem. Vše vzniklé má jak počátek [svého] bytí, protože začalo být, tak rozpětí (διάστημα), od něhož [jeho] bytí začalo. Jestliže vše vzniklé i je i se pohybuje, je zcela též pod [nadvládou] přirozenosti i času (καὶ ὑπὸ φύσιν καὶ χρόνον): pod nadvládou přirozenosti pro [své] bytí, pod nadvládou času pro [svůj] pohyb.“²⁶²

Kategorie ποτέ, a v jejím důsledku i τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, jsou tedy neodlučně spjaty se vznikem (γένεσις), a tím pádem i pohybem (κίνησις).²⁶³ Jak již bylo vícekrát řečeno, je pohyb jednou ze zcela základních charakteristik stvořených jsoucen. Ty totiž nutně předpokládají jistou ustavičně proměnlivou jinakost, neboť stávání se je neustále – v jistém smyslu – vytrhuje z pasivní stability bytí. Každé jsoucno se díky kategorii ποτέ ukazuje jako pohybující se mezi tím, čím bylo, a tím, čím se stává,²⁶⁴ nebo mezi tím, co bylo, a tím, co bude. Každé jsoucno, ačkoli je určeno svým principem bytí (λόγος) a bytností (οὐσία), nemá z hlediska svého bytí (τὸ εἶναι) žádnou jinou stálost, než je stálost ustavičného pohybu. Bytí každého jsoucnu je bytím na způsob vznikání/stávání se,²⁶⁵ a tudíž na způsob pohybu. Maxim v témž *Ambiguu* praví: „Veškerá jsoucna, ať již jsou jakákoli, se pohybují.“²⁶⁶ Nicméně každé po svém způsobu: „Jsoucnum inteligibilním [náleží] pohyb inteligibilní, jsoucnum obdařeným smysly pohyb smyslový.“²⁶⁷ Vyňata

²⁶² Maxim, *Amb. Io.* 67 (PG 91, 1397a10-b6): [τῶν ὄντων γενητῶν καὶ αἰωνίων] ὡς κινουμένων καὶ περιγεγραμμένων, καὶ τὸν τοῦ τί καὶ ποῖον καὶ πῶς εἶναι λόγον ἐπιδεχομένων. πᾶν γὰρ κινητὸν τε καὶ γενητὸν ὑπάρχει, καὶ διὰ τοῦτο πάντως καὶ ὑπὸ χρόνον ἐστὶ, κἂν εἰ μὴ τὸν κινήσει μετρούμενον. ἀρχὴν γὰρ ἔχει τοῦ εἶναι πᾶν γενητὸν ὡς ἡρημένον τοῦ εἶναι, καὶ διάστημα, ἀφ' οὗ τοῦ εἶναι ἤρξατο. εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ κινεῖται πᾶν γενητὸν, καὶ ὑπὸ φύσιν πάντως ἐστὶ καὶ χρόνον, τὴν μὲν διὰ τὸ εἶναι, τὸν δὲ διὰ τὸ κινεῖσθαι.

²⁶³ Ke spojitosti těchto termínů a předchůdnosti vzniku před pohybem srv. výše podkapitola I.1.3.1. *Pohyb*.

²⁶⁴ Srv. základní rozlišení jsoucen na začátku Platónova *Timaia* na „to, co stále jest, ale vzniku nemá, a to, co stále vzniká, ale nikdy není jsoucí“ (τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε, 27d6-28a1).

²⁶⁵ Podobnou myšlenku nacházíme např. u Prokla, *El. theol.* 50,1-2 (Dodds 48): πᾶν τὸ χρόνῳ μετρούμενον ἢ κατὰ τὴν οὐσίαν ἢ κατὰ τὴν ἐνέργειαν γένεσις ἐστὶ ταύτη, ἣ μετρεῖται κατὰ χρόνον.

²⁶⁶ Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1177a): πάντα γὰρ κινεῖται τὰ ὁπωσοῦν ὄντα.

²⁶⁷ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a14-15): τῶν γὰρ γενομένων ἢ κίνησις, ἢ τε νοητῶν, νοητή, ἢ τε αἰσθητῶν, αἰσθητή.

není ani neživá příroda (*ψυχή*), neboť ani ona není zcela nehybná.²⁶⁸ Protože jsoucna jsou stvořená jsoucna a protože stvořenost s sebou pro jsoucna přináší i jasně daný výchozí bod jejich existence, je vše stvořené bytostně poznamenáno pohybem.²⁶⁹ Nicméně pohyb je možný teprve díky kategoriím „kdy“ a „kde“, potažmo díky z nich vzcházejícímu časově a místně určenému bytí. Kategorie *ποῦ* dovoluje jsoucnům ukázat se na nějakém místě (*ἐν τόπῳ*) a vzhledem k pohybu i vyjádřit „odkud“ (*πόθεν*) a „kam“ (*ποῖ*) se pohyb děje. Spolu s jinými kategoriemi, zejména kategorií bytnosti (*οὐσία*), tak zaručuje jak jistou „určitost“ jednotlivých jsoucen (pouze toto konkrétní jsoucno je na tomto konkrétním místě), tak jakýsi „řád posloupnosti“ (toto jsoucno bylo tam, nyní je zde). Kategorie *ποτέ*, jež zakládá čas (*χρόνος*) a jsoucnům umožňuje být v čase (*ἐν χρόνῳ*),²⁷⁰ vyjadřuje vzhledem k pohybu „posloupnost“ časovou, která patrně nejlépe nachází svůj výraz v rozlišení „dříve“ (*πρότερον*) a „později“ (*ὑστερον*). Těmito určeními charakterizuje čas již Aristotelés: „Čas je číslo pohybu vzhledem k dřívějšímu a pozdějšímu.“²⁷¹ Avšak u Aristotela nelze – na rozdíl od Maxima – hovořit o předchůdnosti času před pohybem. Aristotelova koncepce je spíše založena na tom, že čas není uchopitelný jinak než ve spojení s pohybem: „[Vždy] vnímáme simultánnost pohybu a času“.²⁷² Obecně v celých dějinách antické filosofie je nahlížen vztah pohybu a času jako mnohem výraznější, užší a problematičtější než vztah pohybu a místa, a potažmo sama existence místa nečiní takové problémy jako existence času, jak dosvědčuje kupř. Simplikios:

„Z jiného úhlu pohledu všechny části místa existují současně, avšak času nikoli. Subsistence místa je zcela zřejmá, času však nejasná, neboť [jeho] subsistence je uchopitelná pouze rozumem.“²⁷³

²⁶⁸ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a15-b2). K podrobnějšímu rozboru srv. níže kapitola I.3. *Druhy pohybu v textech Maxima Význaváče*.

²⁶⁹ K závislosti přirozenosti stvořených jsoucen a času srv. P. Mueller-Jourdan, „La concomitance de la nature des êtres et du temps selon l’Ambiguum 10 de Maxime le Confesseur : Une trace byzantine de l’exégèse tardo-antique du Timée“, *Journal of the International Plato Society: Plato 6* (2006) 7/1-11.

²⁷⁰ Přesněji řečeno, Maxim vyhrazuje rovinu času (*χρόνος*) smyslově vnímatelným jsoucnům, kdežto inteligibilním jsoucnům „časovou“ dimenzi „věku“ (*αἰών*); srv. níže.

²⁷¹ Aristotelés, *Phys.* IV 11 (219b1-2): *τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὑστερον*. (překl. vlastní) K Aristotelově pojetí času srv. kupř. L. Rutila, „La définition aristotélicienne du temps“, in: P. Aubenque (eds.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, str. 247-252; M. Crubellier, „Le temps dans la philosophie d’Aristote“, in: M. Méheut (éd.), *Penser le temps*, Paris 1996, str. 7-18.

²⁷² Aristotelés, *Phys.* IV 11 (219a3-4): *ἅμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου*. Srv. dále např. *Phys.* IV 11 (219a23-25). Srv. G. Verbeke, „La perception du temps chez Aristote“, in: A. Motte – Ch. Rutten (éds.), *Aristotelica*, Bruxelles - Liège 1985, str. 351-377.

²⁷³ Simplikios, *In cat.* (CAG 8, 341,27-30): *καὶ ἄλλως δὲ τοῦ μὲν τόπου πάντα ἅμα τὰ μέρη ὑπάρχει, τοῦ δὲ χρόνου οὐκέτι, καὶ ὁ μὲν τόπος ἐναργῆ τὴν ὑπόστασιν ἔχει, ὁ δὲ χρόνος ἀμυδράν, ἅτε λόγῳ μόνῳ ληπτὸς ὑπάρχων*.

Maxim, stejně jako křesťanští autoři před ním, však nepočítá pouze s jedinou úrovní časovosti: rovinu času (*χρόνος*) v užším slova smyslu totiž vyhrazuje smyslově vnímatelným jsoucňům, kdežto inteligibilním jsoucňům „časovou“ dimenzi „věčnosti“ (*αἰών*).²⁷⁴ Oběma rovinám dle Maxima předchází kategorie „kdy“ (*ποτέ*) a obě se vyznačují tím, že jsou podrobeny jistému rozpětí (*διάστασις*), což především znamená, že mají počátek (*ἀρχή, οὐκ ἀναρχα*). Zatímco čas je charakterizován fyzikálním pohybem, který je měřen, a je tudíž omezen počtem, „věčnost“ není odkázána na fyzikální pohyb, nýbrž na počáteční stvořitelský akt, kterým byl dán její počátek a jímž bylo založeno její rozpětí (*διάστασις, παράτασις*).²⁷⁵ Přesto se v rámci věčnosti dle Maxima děje pohyb, a to pohyb inteligibilní, který přináleží inteligibilním bytostem.²⁷⁶ Pro vzniklá jsoucná – ať inteligibilní či smyslově vnímatelná – z toho vyplývá, že jedním ze zcela základních znaků jejich bytí je podrobení struktuře počátek – střed – konec (*ἀρχή – μεσότης – τέλος*),²⁷⁷ která v Maximově myšlení nabývá mnoha rozličných podob.²⁷⁸ Rozlišuje-li Maxim dvě časové úrovně, jak se tyto k sobě navzájem vztahují? Maxim mezi ně neklade striktní oddělenost a nepřekročitelnost,²⁷⁹ nýbrž vidí čas a „věčnost“ ve vzájemné odkázanosti:

²⁷⁴ Srv. např. H.-U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 134-138; 558-560. K obecnému představení srv. D. O'Brien, „Tems et éternité dans la philosophie grecque“, in: D. Tiffenau (éd.), *Mythes et représentations du temps*, Paris 1985, str. 59-85.

²⁷⁵ Srv. např. Maxim, *Amb. Io.* 46 (PG 91, 1357a11-13): *ἡ πᾶσα τῶν αἰώνων παράτασις, ἀπ' ἀρχῆς ἕως εὐδόκησεν ὁ θεὸς οὐσιῶσαι τὰ ὄντα, καὶ τοῖς μὴ ὄσιν ὑπαρξιν δοῦναι*. Srv. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 57-60; a vynikající studii Ph. Hoffmanna, „Paratasis. De la description aspectuelle des verbes grecs à une définition du temps dans le néoplatonisme tardif“, *REG* 95 (1983) 1-26.

²⁷⁶ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a14-15) a níže podkap. I.3.3. *Druhy pohybů na základě přirozenosti pohybujících se*.

²⁷⁷ Srv. Maxim, *Th. oec.* I 5 (PG 90, 1085a1-8): „Počátek, střed a konec jsou atributy [jsoucni] rozdělených v čase a, jak by mohl někdo pravdivý říci, též [bytosti] pokládaných [za jsoucí] v aiónu. Čas, jehož pohyb je měřen, je omezen počtem; aión, který je ve své existenci nahlížen spolu s kategorií „kdy“, pak zakouší rozpětí, protože nabyl počátku svého bytí. Jestliže ani čas ani aión nejsou bez počátku, oč tím spíše [není bez počátku] to, co je v nich zahrnuto.“ *ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ μεσότης καὶ τὸ τέλος, τῶν χρόνων διαιρετῶν εἰσι γνωρίσματα· εἴποι δ' ἂν τις ἀληθεύων, καὶ τῶν ἐν αἰῶνι συνορωμένων. ὁ μὲν γὰρ χρόνος, μετρομένην ἔχων τὴν κίνησιν, ἀριθμῶ περιγράφεται· ὁ αἰὼν δὲ συνεπινοουμένην ἔχων τῇ ὑπάρξει τὴν πότε κατηγορίαν, πάσχει διάστασιν, ὡς ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβῶν. εἰ δὲ χρόνος καὶ αἰὼν οὐκ ἀναρχα, πολλῶ μᾶλλον τὰ ἐν τούτοις περιεχόμενα.*

²⁷⁸ Již jsme se seznámili s triádami vznik – pohyb – klid (*γένεσις – κίνησις – στάσις*; srv. např. *Amb. Io.* 7; 15, PG 91, 1072a11-1077b9; 1217b-d), bytí – dobré bytí – věčné bytí (*τὸ εἶναι – τὸ εὖ εἶναι – τὸ ἀεὶ εἶναι*; srv. např. *Amb. Io.* 7; 42; 65, PG 91, 1073c; 1325b-d; 1392a-d). K ostatním náleží např. bytnost – mohutnost – činnost (*οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια*, srv. např. *Th. oec.* I 3, PG 90, 1084bc); , bytí – volba – milost (*τὸ εἶναι – προαίρεσις – χάρις*), mohutnost – uskutečnění – klid (*δύναμις – ἐνέργεια – ἀργία*), bytnost – *habitus* – milost (*οὐσία – σχέσις – χάρις*, srv. např. *Amb. Io.* 20, PG 91, 1237ab).

²⁷⁹ Srv. W. Völker, *Maximus Confessor als Meister*, str. 24.

„Věčnost je časem, když ustane pohyb [času], a čas je věčností měřenou pohybem, neboť, abychom je definovali, věčnost je časem zbaveným pohybu a čas je věčnost měřená pohybem.“²⁸⁰

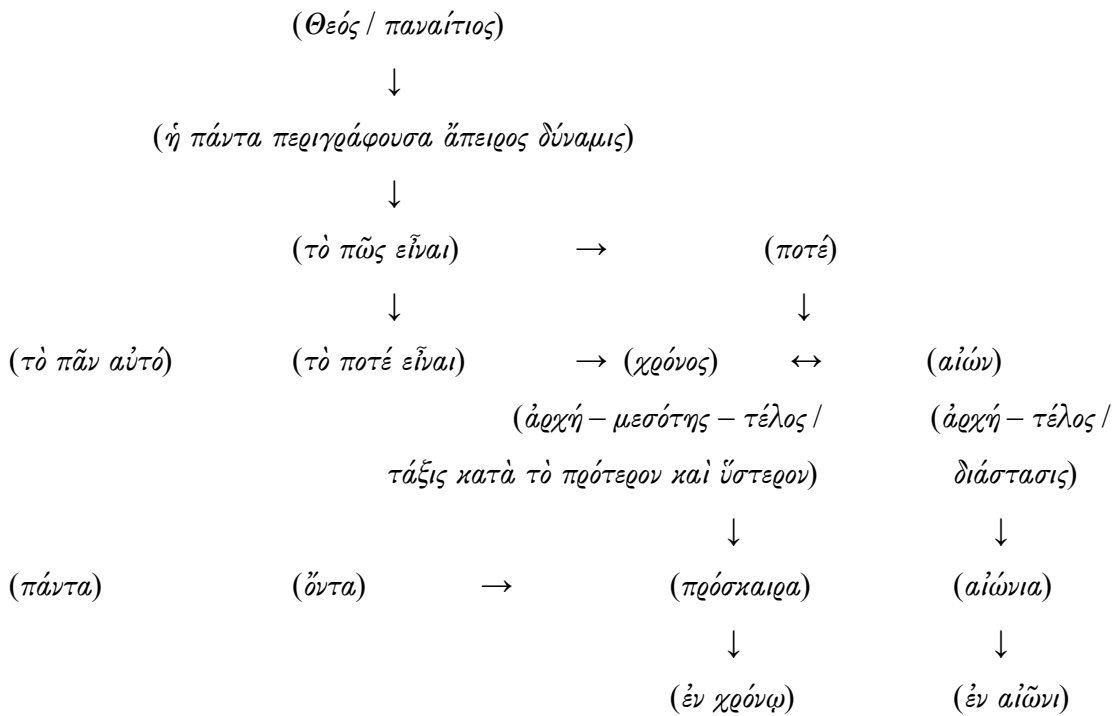
Navíc hranice mezi časem a „věčností“ není zcela neprůchodná. Stvořená jsoucna, až překonají svoji podrobenost tělesnosti, která je v Písmu charakterizována „koženými suknicemi“ (srv. *Gn* 3,21), vstoupí z časoprostorové dimenze svého dosavadního bytí v rozpětí *aiónu*, kde budou očekávat budoucí vzkříšení a definitivní zbožštění, které jsou konečným cílem veškerenstva (*τέλος πάντων*).²⁸¹

²⁸⁰ Srv. *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1164a-d, zde b14-c3): *αἰὼν γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ὅταν στή τῆς κινήσεως, καὶ χρόνος ἐστὶν ὁ αἰὼν, ὅταν μετρήται κινήσει φερόμενος, ὡς εἶναι τὸν μὲν αἰῶνα, ἵνα ὡς ἐν ὄρω περιλαβῶν εἴπω, χρόνον ἐστερημένον κινήσεως, τὸν δὲ χρόνον αἰῶνα κινήσει μετρούμενον.* Zcela jinak vidí vztah času a věku novoplatonikové, pro něž je důležitá zejména jednotná a ne-časová povaha věku; srv. např.

Porfyrios, *Sent. intell.* 44 (Lamberz 58,6-9): *εἰ δὲ τὸ πλήθος καὶ ἐν καὶ ἅμα ἡ ἐνέργεια καὶ ἄχρονος, ἀνάγκη παρυσποστῆναι τῇ τοιαύτῃ οὐσίᾳ τὸ ἀεὶ ἐν ἐνὶ ὄν· τοῦτο δὲ ἐστὶν αἰὼν· παρυσπέστη ἄρα νῶ ὁ αἰὼν.* K úrovni inteligibilního času zbavené jakéhokoli pohybu srv. např. S. Sambursky, *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Jerusalem 1971, str. 16. Ke „statickému“ času u Jamblicha a pozdních novoplatoniků srv. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Ithaca (NY) 1983, str. 33-45.

²⁸¹ Srv. *Amb. Io.* 46 (PG 91, 1357a15-b9); 10 (PG 91, 1125d-1128d).

Pokud bychom jednotlivé výše uvedené úrovně ve spojení s kategorií „kdy“ a časem znázornili graficky, výsledek by byl následující:



I.2.3. Shrnutí

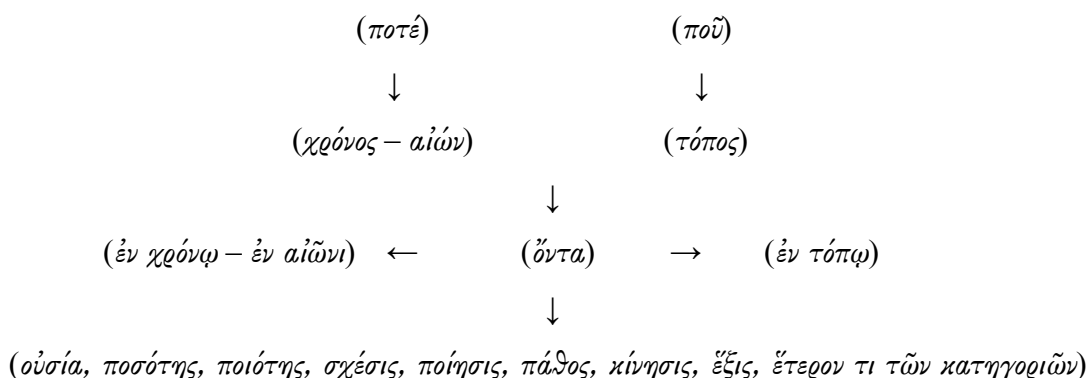
V podání Maxima Vyznavače je pohyb základním charakteristickým rysem celého vesmíru a jeho „bytnosti“ (*οὐσία*). Bytostná pohyblivost je dle Maxima důsledkem stvořenosti, neboť při stvoření vše přijalo „i bytí i pohyb“ (*τὸ εἶναι τε καὶ τὸ κινεῖσθαι*) od „nehybného“ Boha.²⁸² Obecný dynamismus vesmíru Maxim líčí jako „ontologický“ dvojpohyb expanze a kontrakce (*διαστολή – συστολή*), resp. vycházení a návratu (*πρόοδος – ἐπιστροφή*) od nejobecnějšího rodu ke konkrétní jednotlivině a zpět. Tímto dvojpohybem je u Maxima zaručena jednota prostupující celým stvořením. Filosofickým východiskem pro tento systolicko-diastolický pohyb vesmíru patrně byla Plótínova nauka o sebeformaci intelektu a přírody, recipovaná a formalizovaná pozdějšími novoplatoniky, zejména Proklem,²⁸³ z níž ze systematického hlediska

²⁸² Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1177d11-1180a10; zejm. 1180a7-8).

²⁸³ Koncepce vycházení a návratu byla formalizována a detailně popsána zejména Jamblichem a Proklem; srv. R. Chlup, *Proklos*, str. 65-66.

vzchází koncepce Dionysia Areopagity vycházejícího pohybu božího sebesdílení a zpětného pohyb návratu všeho k Bohu.

Nicméně sama pohyblivost veškerenstva má v Maximově chápání jisté předpoklady své existence. Všem stvořeným jsoucňům (*τὰ ὄντα*) přináležejí určené, determinované bytí (*τὸ πῶς εἶναι*), nikoli bytí absolutní (*τὸ ἀπλῶς εἶναι*). Tato určenost bytí je první a základní forma omezení (*περιγραφή*). Primárně jde o spacio-temporální charakter všeho stvořeného, který je založen kategoriemi *ποῦ* a *ποτέ*. Díky těmto kategoriím nabývá bytí jsoucen povahy časově a místně určeného bytí. Ve stvořeném světě nacházejí tyto dvě kategorie svůj výraz jako dimenze, které označujeme jako „místo“ a „čas“, jež jsou neoddělitelnými „průvodci“ všeho vzniklého. Teprve díky nim se může uskutečnit boží záměr stvoření, realizovaný boží vůlí skrze Syna, s nímž jakožto božským Logem jsou spjaty „principy“ (*λόγοι*) jednotlivých jsoucen. Jsoucna pak mohou začít být, tzn. může „vzniknout“ jejich bytnost (*οὐσία*) spolu s akcidenty včetně toho, že se stanou „jsoucny na (nějakém) místě“ (*τὰ ἐν τόπῳ ὄντα*) a „jsoucny v (určitém) čase“ (*τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα*). To platí jak pro smyslová, tak pro inteligibilní jsoucna. Inteligibilním jsoucňům však Maxim vyhrazuje „časovou“ dimenzi „věku“ (*αἰών*), čím se stávají „věčnými jsoucny“ (*τὰ ἐν αἰῶνι ὄντα*). O zvláštní prostorové dimenzi náležející pouze inteligibilním jsoucňům se Maxim nikde nezmiňuje, neboť různé definice místa přejaté zejména z filosofické tradice novoplatónských komentátorů (kupř. „místo je mez obsahujícího, v němž je obsaženo obsažené“) mohou být vztaženy i na inteligibilní jsoucna. Skutečnost, že též inteligibilní jsoucna podléhají časovému a místnímu omezení, Maxim odvozuje od toho, že i ona jsou jsoucny stvořenými, tzn. jsoucny složenými z bytnosti a akcidentů, které nemohou povstat bez místní a „časové“ dimenze.²⁸⁴



²⁸⁴ Srv. *Amb. Io.* 67 (PG 91, 1400c7-19).

Díky kategoriím „kdy“ a „kde“ a jejich vyjádřením ve stvořeném světě v podobě „času“ a „místa“ je umožněn sám pohyb. Jaké druhy pohybů Maxim rozlišuje a jak *kinésis* vůbec pojímá uvidíme v následujících kapitolách.

I.3. Druhy pohybu v textech Maxima Vyznavače

Po představení apriorních podmínek možnosti pohybu vůbec se nyní věnujeme různým druhům pohybu, jak nacházíme v Maximově literárním odkazu, neboť nám umožní nahlédnout, v jakých kontextech a souvislostech Maxim s pojmem pohybu pracuje. Při určování druhů pohybu Maximovi rozhodně nejde o vypracování nových „fyzikálních“ teorií. Lze říci, že ve vztahu k pohybu existuje jediné téma, kterým se Maxim v celém svém díle zabývá, a tím je pohyb vztažený k lidským, či obecněji řečeno logem obdařeným bytostem. Přestože se v některých případech zdá, že jeho přístup je veden „matematicko-fyzikálním“ hlediskem, jak uvidíme v kapitole o druzích pohybu dělených na základě trajektorie, východiskem i fundamentem jeho zkoumání je vždy pohyb (lidské) duše.

I.3.1. Pohyby lidské duše

V návaznosti na tradici otců „osvícených milostí“, mezi něž nepochybně patřil Dionysios Areopagita,²⁸⁵ Maxim rozlišuje tři základní pohyby duše (*τρεις καθολικαί κινήσεις*), kterými je pohyb intelektu, rozumu a smyslů (*ή κατά νοῦν, ή κατά λόγον, ή κατά αἴσθησιν κίνησις*).²⁸⁶

První z nich, pohyb lidského intelektu, je „pohybem jednoduchým a nevysvětlitelným, jímž se [duše] pohybuje okolo Boha a nevědoucím způsobem (*ἀγνώστως*) ho poznává nikoli na způsob něčeho ze stvořených věcí, nýbrž skrze [jeho] výsostnost (*διὰ τήν ὑπεροχήν*).“²⁸⁷

Pohyb rozumu je pohybem, který uchopuje něco neznámého ve vztahu k příčině tohoto neznámého. Duše se tímto pohybem pohybuje přirozeně (*φυσικῶς*) a díky své poznávací aktivitě (*δι' ἐνεργείας κατ' ἐπιστήμην*) nahlíží „veškeré přirozené a tvar dávající principy“ (*φυσικὸὶ πάντες λόγοι... μορφωτικοὶ ὄντες*) daného neznámého jsoucna, které je možno

²⁸⁵ Srv. Dionysios Areopagita, *DN IV 8-10* (Suchla I 153,4-154,22); k rozboru tohoto textu srv. níže str. 77-78.

²⁸⁶ Srv. Maxim, *Amb. Io. 10* (PG 91, 1112d5-7).

²⁸⁷ Maxim, *Amb. Io. 10* (PG 91, 1112d8-1113a2): *καὶ τὴν ἀπλήν καὶ ἀνερμήνευτον* [scil. *τὴν κατὰ νοῦν κίνησιν*], *καθ' ἣν ἀγνώστως περὶ θεὸν κινουμένη κατ' οὐδένα τρόπον ἐξ οὐδενὸς τῶν ὄντων αὐτὸν διὰ τὴν ὑπεροχὴν ἐπιγιγνώσκει*. Srv. též *Amb. Io. 10* (PG 91, 1116a7-8).

„poznat“ jen ve vztahu k těmto principům, neboť jsou jeho příčinou.²⁸⁸ Tímto pohybem též duše vyjadřuje a vynáší na světlo to, co je skryté.²⁸⁹

Třetí pohyb, pohyb smyslový, je dle Maxima pohybem složeným (*σύνθετος*) ve smyslu spolupůsobení tělesné a duševní složky. Duše je při něm přes tělesné smyslové orgány afikována vnějšími objekty. Ty jsou ve smyslech zastoupeny „jakýmsi znameními“ (*τινα σύμβολα*). Snad bychom mohli tato „znamení“ na úrovni smyslů chápat jako „mentální“ reprezentace, s nimiž duše dále pracuje a vyzíská z nich jisté racionální struktury (*λόγοι*) těchto objektů.²⁹⁰ Tyto racionální struktury bychom snad mohli nazvat „pojmy“, které jsou již přístupné rozumu. Díky tomuto pohybu je duše od smyslového přiváděna k inteligibilnímu.²⁹¹

Nicméně tyto tři rozdílné pohyby se dle Maximovy představy mají stát jediným souladným pohybem.²⁹² Duše jím vystupuje od smyslů, které z vnímatelných předmětů uvedeným způsobem „vyhnetou“ (*ἀναμάσσειν*) „duchovní racionální struktury“ (*πνευματικοί λόγοι*), přes rozum, jež tyto „struktury“ či „principy“ jsouceny (*λόγοι τῶν ὄντων*) uvede díky „jediné, jednoduché a nerozdílné rozumnosti“ (*κατὰ μίαν ἀπλήν τε καὶ ἀδιαίρετον φρόνησιν*) v jednotu, až k intelektu, díky němuž duše očištěná od pohybů týkajících se stvořených věcí a zcela utišená ve svých přirozených aktivitách je cele uvedena k Bohu a zcela jím zahrnuta.²⁹³ Pokud je člověk schopen žít tak, aby tímto způsobem byly všechny pohyby jeho duše v souladu, stává se pravým obrazem (*εἰκὼν*) Boha a je zbožštěn.²⁹⁴

Přestože náleží všechny tři pohyby lidské duši, nejvlastnější či nejpřirozenější pohyb duše je pohyb rozumu. Jedná se o diskurzivní pohyb rozvažování, kterým duše postupuje přes jednotlivé kroky a dílčí úvahy k závěrům.²⁹⁵ Maxim však nepojímá pohyb rozumu pouze z kognitivního hlediska. Jde mu o širší perspektivu, v níž je rozum chápán jako lidská schopnost řídit a vést lidský život včetně poznávání a rozhodování se. Maxim totiž tři zmíněné pohyby duše zasazuje do kontextu „stupňů“ bytí, s nimiž se

²⁸⁸ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1113a2-6).

²⁸⁹ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1116a6-7).

²⁹⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1113a7-8): τῶν ἐκτὸς ἐφαπτομένη [scil. ἡ ψυχὴ] ὡς ἔκ τινων συμβόλων τῶν ὀρατῶν τοὺς λόγους πρὸς ἑαυτὴν ἀναμάσσειται.

²⁹¹ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1116a5-6).

²⁹² Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1112d6): [τρεῖς καθολικαὶ κινήσεις] εἰς μίαν συναγόμεναι.

²⁹³ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1113a11-b6).

²⁹⁴ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1113b5-1116b1; zde b13-14): ὁ ἄνθρωπος ἑαυτὸν τῷ θεῷ δι' ἀγάπης δυνηθεὶς ἀπεθέωσε.

²⁹⁵ Rozvažování spolu s „uvědomováním si“ jsou dvě nejvlastnější kognitivní mohutnosti lidského subjektu u Plótina. Srv. Plótin, *Enn.* I 1 [53] 7,14-18; V 3 [49] 3,34-35; více L. Chvátal, „Kdo jsme my? Aneb hledání lidské přirozenosti v Plótinově pojednání I 1 [53]“, in: L. Chvátal – V. Hušek (eds.), „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti, Brno 2008, str. 61-62.

blíže seznámíme později.²⁹⁶ Smyslový pohyb duše spadá do úrovně prostého bytí (*τὸ εἶναι*), pohyb intelektu ve své čisté podobě pak náleží věčnému bytí (*τὸ ἀεὶ εἶναι*). Výhradním dárce obou úrovní bytí, a potažmo i pohybů k nim se vážících, je Bůh.²⁹⁷ Vpravdě vlastní je lidským bytostem střední úroveň dobrého bytí (*τὸ εὖ εἶναι*) spolu s pohybem rozumu, při němž se uplatňuje zejména „naše volní stránka“ (*ἡ ἡμέτερα γνώμη*). Bez tohoto druhu duševního pohybu a této roviny bytí by zcela ztratily svůj smysl i obě další úrovně. Střední rovina totiž spojuje oba póly a právě zde se rozhoduje, zda rozumem obdařená bytost využije všech „přirozených sil“ (*φυσικαὶ ἐνέργειαι*), jimiž byla obdařena ve svém prostém bytí, k završení své přirozenosti ve věčném spojení s Bohem a ve zbožštění na úrovni věčného dobrého bytí.²⁹⁸ Přirozené schopnosti a mohutnosti (*φυσικαὶ ἐνέργειαι καὶ δυνάμεις*), upozorňuje Maxim, nesmějí být zanedbávány, užívány nepatříčně (*ἀντιστρόφως χρῆσθαι*) či dokonce zneužívány (*παράχρησις*), neboť tak postupně dochází k jejich zániku (*φθορά*). Každá z nich má být kultivována a v souladu s jejím přirozeným principem vedena k její příčině (*κατὰ τὸν πρέποντα λόγον τῆς φύσεως πρὸς τὸν αὐτῆς αἴτιον φέρεσθαι*), aby člověk mohl posléze „návdavkem“ (*προστεθέν*) obdržet „pravé bytí“ (*τὸ ὄντως εἶναι*) v přítomnosti Boha.²⁹⁹ Budou-li všechny tři duševní pohyby a složky, smysly, rozum a intelekt, souladně spolupracovat, pak člověk, tvrdí Maxim, „moudře řídí svoji duši jako loď a suchou nohou půjde po své životní stezce, která je kluzká, nestálá, zaplavená smyslovostí a vedoucí hned sem, hned tam“.³⁰⁰

I.3.2. Druhy pohybů na základě cíle

Maxim však pohyb nahlíží též z hlediska cíle, k němuž pohyb míří. Jak jsme již zdůraznili výše, nejedná se mu však o pohyb v jeho obecnosti, nýbrž primárně o pohyb rozumových bytostí (*τὰ λογικά*). A takový pohyb Maxim ponejvíce chápe buď jako volní pohyb (*κατὰ γνώμην*), nebo jako pohyb touhy (*κατ' ἔφρσιν*). Tyto pohyby odkazují k jisté nedokonalosti stvořených bytostí, neboť ty se jimi snaží ať již svým volním zaměřením,

²⁹⁶ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1116b1-d1) a níže podkapitola I.5.1. *Kontext pohybu lidské existence: bytí - dobré bytí - věčné bytí.*

²⁹⁷ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1116b7); též *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073bc).

²⁹⁸ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1116b7-d1).

²⁹⁹ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1116c3-10); též *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073b).

³⁰⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1116d11-13): *καὶ διὰ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ λόγου, ὡσπερ ναῦν, τὴν ψυχὴν σοφῶς οἰακίσαντες, τὴν ἕραν ταύτην καὶ ἄστατον καὶ ἄλλοτε ἄλλως φερομένην καὶ τὴν αἴσθησιν ἐπικλύζουσαν τοῦ βίου κέλευθον ἀβρόχοις διώδευσαν ἕχουσιν.*

nebo touhou dosíci toho, co jim, ať již zdánlivě, nebo reálně schází. Naplnění pak mohou získat jen dosažením vytčeného cíle, což znamená zastavení daného pohybu.³⁰¹ Maxim tak navazuje na Aristotelovo pojetí pohybu jako „nezavršené působnosti“ (ἐνέργεια ἀτελής).³⁰² Rozhodující pro daný pohyb však je cíl, k němuž je pohyb zaměřen. A cílem pak je pro Maxima „to, kvůli čemu vše existuje, sám však není kvůli něčemu [jinému]“.³⁰³ Maxim vybízí, aby cílem každého pohybu, který vykonává rozumem obdařená bytost, byla dokonalost sama. A tou může v jeho pohledu být pouze Bůh. Pohyb nejen logem obdařených bytostí, ale všeho stvořeného neustane, dokud pohybované nedosáhne „první a jediné příčiny, z níž mají jsoucna bytí a která je posledním cílem jejich touhy“.³⁰⁴ Počáteční příčinou i cílem všeho je dle Maxima Bůh: „Pouze Bohu přísluší být cílem (τέλος), stejně jako završeným (τέλειον), nepodléhajícím vnějšímu působení (ἀπαθείς), neměnným (ἀκίνητον) a dokonalým (πλήρης).“³⁰⁵ Protože se však stále ještě potýkáme s naší časoprostorovou existencí a vše teprve očekává budoucí vzkříšení, nic stvořeného prozatím nedosáhlo svého cíle:

„Prozatím nikdy nikde nic stvořeného ani nezastavilo [svoji] přirozenou mohutnost, která se pohybuje ke svému cíli, ani neustalo v [dalším] působení tím, že by už dosáhlo svého cíle, ani [nic] nezískalo [kýžený] plod trpné formy pohybu, tím myslím [stav, kdy již nebude] podléhat vnějšímu působení a nebude se pohybovat.“³⁰⁶

Prozatím tedy vše stvořené podléhá pohybu, který má u rozumem obdařených bytostí v zásadě dvojí podobu: buď je to pohyb „přirozený“ (κατὰ φύσιν), nebo pohyb ovlivněný volným rozhodnutím (κατὰ γνώμην):

³⁰¹ Srv. např. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069b).

³⁰² Srv. např. Aristotelés, *Phys.* III 2 (201b31-3).

³⁰³ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072c4-5): τέλος ἐστὶν οὐ ἕνεκεν τὰ πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκεν. Tato definice ze systematického hlediska odkazuje k Aristotelovu pojetí; srv. Aristotelés, *Met.* I 2 (994b15-16). Sherwood se domnívá, že Maxim zde, stejně jako v *Thal.* 60,33-38 (CCG 22, 75), cituje nikoli přímo z Aristotela, nýbrž dle Evagria; srv. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 25 a kritiku tohoto názoru od P. M. Blowers – R. L. Wilken, *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ – St Maximus the Confessor*, Crestwood (NY) 2003, str. 48, pozn. 10. K záhadnému autoru této definice srv. VI. Cvetkovič, „On the Identity of ἀλλότριος and His Definition in *Ambiguum* 7 of St Maximus“, *StPatr* 48 (2010) 105-110.

³⁰⁴ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069b4-14; 1072c11-14); srv. též další Maximovy úvahy o dosažení cíle a o zastavení pohybu např. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073a14-b11; 1076a10-1077b9).

³⁰⁵ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073b4-6).

³⁰⁶ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073a14-b4): οὐπω οὖν οὐδαμῶς οὐδὲν τῶν γενητῶν τὴν φυσικὴν δύναμιν πρὸς τὸ κατ' αὐτὴν τέλος κινουμένην ἔστησεν, οὐδὲ τῆς ἐνεργείας ἐπαύσατο τῷ κατ' αὐτὴν τέλει προσερεῖσαν αὐτήν, οὐδὲ τοῦ κατὰ κίνησιν πάθους τὸν καρπὸν ἐδρέψατο, τὸ ἀπαθείς, φημί, καὶ ἀκίνητον.

„Jestliže existují logem obdařené stvořené bytosti (τὰ λογικά), pak jsou veskrze v pohybu, protože se pohybují svým bytím samým, na základě přirozenosti, vzhledem ke svému původu (ἐξ ἀρχῆς κατὰ φύσιν διὰ τὸ εἶναι) a navíc svým dobrým bytím, na základě svého rozhodnutí, vzhledem ke svému cíli (πρὸς τέλος κατὰ γνώμην διὰ τὸ εἶ εἶναι). Cílem pohybu toho, co se pohybuje, je to, čemu náleží věčné dobré bytí (τὸ ἐν τῷ ἀεὶ εἶ εἶναι), a totéž bytí je i počátkem. Je to Bůh, který je dárce bytí i milostivý [původce] dobrého bytí, protože je počátek i cíl: z něho jakožto z počátku nám [byl dán] prostý pohyb (τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι) a k němu jakožto cíli směřuje určený pohyb (τὸ πῶς κινεῖσθαι).“³⁰⁷

„Přirozený pohyb“ se týká prostého bytí logem obdařených bytostí a dostává se jim od příčiny (ἀρχή) všeho při jejich vzniku (γένεσις). Aby však rozumné bytosti byly hodny své přirozenosti a mohly ji završit v souladu s božím záměrem, je třeba, aby jejich „prosté pohybování se“ (τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι) bylo v souladu a bylo vedeno pohybem učeným (τὸ πῶς κινεῖσθαι) jejich rozumem a vůlí. Teprve ty jsou totiž schopny vytyčit celkový životní cíl (τέλος) i všechny partikulární cíle, jejichž dosahování k němu vede. Co však může být oním životním cílem rozumných bytostí? Již jsme uvedli, že jediným pravým cílem veškerého pohybu všeho stvořeného je dle Maxima pouze Bůh jakožto počátek a cíl (ἀρχή καὶ τέλος) všeho na úrovni věčného dobrého bytí (τὸ ἀεὶ εἶ εἶναι). Dospění k tomuto cíli sice není v rámci přirozených schopností a možností stvořených bytostí, nicméně rozumové bytosti mohou na základě své lásky, víry a řádně vedeného životního pohybu právem doufat v jeho dosažení, které je jim darováno Bohem.³⁰⁸

Avšak bez možnosti nezvolit Boha jako životní cíl by svoboda rozhodování logem obdařené bytosti neměla smysl. Druhým cílem, k němuž mohou rozumové bytosti zaměřit svůj životní pohyb, je cokoli vyjma Boha, tj. něco stvořeného či obecněji řečeno stvoření samo. Jde o příklon ke smyslově vnímatelným jsoucňům, nahlíženým jen a pouze skrze smysly, nikoli skrze duchovní přirozenou kontemplaci, a o přimknutí k jejich jevové stránce, která člověku dokáže způsobit smyslové potěšení.³⁰⁹ Přestože i směřování k tomuto cíli je záležitostí lidského rozumu a volní schopnosti, není tento

³⁰⁷ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073c1-10): εἰ τοίνυν γενητὰ ὑπάρχει τὰ λογικά καὶ κινεῖται πάντως, ὡς ἐξ ἀρχῆς κατὰ φύσιν διὰ τὸ εἶναι, πρὸς τέλος κατὰ γνώμην διὰ τὸ εἶ εἶναι κινούμενα. τέλος γὰρ τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως αὐτὸ τὸ ἐν τῷ ἀεὶ εἶ εἶναι ἐστίν, ὡςπερ καὶ ἀρχὴ αὐτὸ τὸ εἶναι ὅπερ ἐστίν ὁ θεός, ὁ καὶ τοῦ εἶναι δοτήρ καὶ τοῦ εἶ εἶναι χαριστικός, ὡς ἀρχὴ καὶ τέλος· ἐξ αὐτοῦ γὰρ καὶ τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι ἡμεῖς, ὡς ἀρχῆς, καὶ τὸ πῶς κινεῖσθαι πρὸς αὐτὸν ὡς τέλος ἐστίν.

³⁰⁸ Srv. níže podkapitola. I.2.5.1. *Kontext pohybu lidské existence: bytí - dobré bytí - věčné bytí.*

³⁰⁹ Srv. *Thal.* prol.,303-307; 229; 355 (CCSG 7, 35; 31; 37), 65,329-333 (CCSG 22, 271); L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 167-168; W. Völker, *Maximus Confessor als Meister*, str. 111-116.

pohyb pro Maxima „přirozeným“ (κατὰ φύσιν), nýbrž „ne-přirozeným“ (παρὰ φύσιν).³¹⁰ Nepřispívá totiž k procesu dokonalého završení přirozenosti rozumových bytostí ve zbožštění, nýbrž jedná se o falešné sebezbožštění,³¹¹ jdoucí ruku v ruce s pseudozbožštěním smysly vnímatelného stvoření.³¹² Z Maximova pohledu jde o zneužití (παράχρησις) či špatnou činnost přirozených mohutností logem obdařených bytostí, rozumu a vůle v první řadě.³¹³

Nicméně volbou tohoto druhého cíle daná bytost nemůže dle Maxima dojít k naplnění, neboť tento cíl není sám o sobě dokonalý, a nemůže proto rozumné bytosti poskytnout trvalé upokojení.³¹⁴ Její pohyb tak nemůže ustát a musí stále znovu a znovu hledat další a další (přechodná) uspokojení bez možnosti dosažení trvalého klidu.

Hovoříme-li u Maxima o druzích pohybu z hlediska cíle, jedná se o pohyb vůle (κατὰ γνώμην) nebo o pohyb touhy (κατ' ἔφεσιν), které určují cíl a cíle životních pohybů rozumných bytostí. Buď je bytost svojí vůlí a touhou vedena k dokonalosti samé, tj. pro Maxima k Bohu, a tím může po úrovni dobrého bytí (τὸ εἶ ἔϊναι) dosáhnout věčného dobrého bytí (τὸ ἀεὶ εἶ ἔϊναι), nebo se orientuje jen a pouze na nedokonalé stvoření, čímž se z ní stává bytost zahlcená smyslovou a jevovou stránkou stvořených jsoucen bez možnosti dosáhnout na konci svého životního pohybu věčného dobrého bytí.

I.3.3. Druhy pohybů na základě přirozenosti pohybujících se

Další typy pohybů, jak je nacházíme u Maxima, jsou nahlíženy z hlediska přirozenosti těch, kteří je vykonávají. Maxim píše:

„Protože z Boha vzniklo [vše] inteligibilní i smyslově vnímatelné, považuje se vznik za předchůdný pohybu. Není tedy možné, aby byl pohyb před vznikem. Pohyb vzniklých [bytostí] je buď inteligibilní, [příslušící] inteligibilním [bytostem], nebo smyslový,

³¹⁰ Srv. např. Maxim, *Myst.* 5,174-178 (Sótéropoulos 214); *Pater.* 478-481 (CCSG 23, 55); *Exp. Ps.* 65-68; 73-74 (CCSG 23, 7); *Car.* I 35; II 16 (Ceresa-Gastaldo 60; 96); *Qu. D.* 69,4-7 (CCSG 10, 53); *Thal.* intr.,220-239; 16,38-4; 21,27-35.50-52; 39,49-53; 47,135-138; 49,270-274 (CCSG 7, 29-31; 107; 127-129; 261; 321; 367); *Thal.* 58,87-110; 59,95-99.159-165; 61,12-35; 62,211-217.248-250.284-295; 65,81-84.136-141.307-309.611-614.782-788 (CCSG 22, 33; 51.55; 85-87; 129.131.133; 255.259.269.289.301).

³¹¹ Srv. Maxim, *Thal.* 62,167-168 (CCSG 22, 125); 64,504-505 (CCSG 22, 219).

³¹² Srv. Maxim, *Thal.* prol.,312-318 (CCSG 7, 35).

³¹³ Srv. např. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1092D); 21 (PG 91, 1252B); *Thal.* 42,7-10.35-45 (CCSG 7, 285; 287).

³¹⁴ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073b4-6); *Thal.* intr.,220-226 (CCSG 7, 29-31).

[příslušící] smysly [vnímatelným bytostem]. Podle mínění nejpečlivějších pozorovatelů jsouceni tedy nic ze vzniklých [stvoření] není v pravém slova smyslu nehybné, [a to] ani [nic] z neživých nebo smysly [vnímatelných jsouceni].³¹⁵

Podle Maxima nemůže být nic vyjma Boha zcela nehybné. Vše stvořené je podrobeno pohybu a záleží na přirozenosti daného jsoucna, jakým pohybem se pohybuje. Protože se stvoření dle Maxima rozpadá do dvou základních úrovní, inteligibilní a smyslové (*νοητὰ καὶ αἰσθητὰ*), jsou z tohoto pohledu dvěma základními typy pohybu pohyb inteligibilní a pohyb smyslový (*κίνησις νοητῆ καὶ αἰσθητῆ*). S pohybem smyslovým jsme se již krátce seznámili: jde o „složený pohyb“, kterým duše ze smyslových objektů uchopuje inteligibilní obrazy, s nimiž pak rozum dále pracuje.³¹⁶ Nicméně je dle nás zřejmé, že v tomto dělení Maxim ke smyslovému pohybu počítá i veškeré „mechanicko-fyzikální“ pohyby, kupř. nesení, tažení atp.

„Inteligibilním pohybem“ Maxim dle nás rozhodně nemíní pouze pohyb poznání, uskutečňovaný rozumem a intelektem, jak jsme je představili výše.³¹⁷ Vedle „gnostického“ hlediska jej Maxim líčí zejména jako pohyb „ekstatický“ založený na lásce a touze rozumem obdařené bytosti.

„Jestliže se to, co je nadané intelektem, odpovídajícím způsobem samo sebou pohybuje intelektivně, jistě i myslí; jestliže však myslí, zajisté i miluje to, k čemu upírá svoji mysl; jestliže miluje, zajisté i podléhá vytržení (*πάσχει ἔκστασιν*) k němu jakožto hodnému lásky; jestliže však podléhá [vytržení], zajisté [po něm] i touží; jestliže však [po něm] touží, zajisté zrychluje prudkost [svého] pohybu; jestliže prudce zrychluje [svůj] pohyb, nezastaví se, dokud by se nestalo vším ve vytouženém celku a nebylo jím obklopeno. [Nezastaví se, dokud by se nestalo] vším, které dobrovolně na základě rozhodnutí (*ἐκουσίως κατὰ προαίρεσιν*) přijímá spásné obklopení (*σωτήριος περιγραφή*), aby se stalo vším v [onom] celku, který [ho] obklopuje.“³¹⁸

³¹⁵ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a11-b3): τῶν ἐκ θεοῦ γενομένων νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἡ γένεσις τῆς κινήσεως προεπινοεῖται. οὐ γὰρ οἷόν τε πρὸ γενέσεως εἶναι κίνησιν. τῶν γὰρ γενομένων ἡ κίνησις, ἢ τε νοητῶν, νοητῆ, ἢ τε αἰσθητῶν, αἰσθητῆ. οὐδὲν γὰρ τῶν γενομένων ἐστὶ τὸ παράπαν τῶν καὶ αὐτὸ λόγῳ ἀκίνητον, οὐδ' αὐτῶν τῶν ἀψύχων καὶ αἰσθητῶν, ὡς τοῖς ἐπιμελεστέροις τῶν ὄντων θεάμοσιν ἔδοξε.

³¹⁶ Srv. výše str. 61.

³¹⁷ Srv. výše str. 60-61.

³¹⁸ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073c9-d6): εἰ δὲ κινεῖται ἀναλόγως ἑαυτῷ νοεῶς τὸ νοερόν, καὶ νοεῖ πάντως· εἰ δὲ νοεῖ, καὶ ἐρᾷ πάντως τοῦ νοηθέντος· εἰ δ' ἐρᾷ, καὶ πάσχει πάντως τὴν πρὸς αὐτὸ ὡς ἐραστὸν ἔκστασιν· εἰ δὲ πάσχει, δηλονότι καὶ ἐπιέγεται· εἰ δὲ ἐπιέγεται, καὶ ἐπιτείνει πάντως τὸ σφοδρὸν τῆς κινήσεως· εἰ δὲ ἐπιτείνει σφοδρῶς τὴν κίνησιν, οὐχ ἴσταται μέχρις ἂν γένηται ὅλον ἐν τῷ ἐραστῷ ὅλῳ καὶ ὑφ' ὅλου περιληφθῆ, ἐκουσίως ὅλον κατὰ προαίρεσιν τὴν σωτήριον περιγραφήν δεχόμενον, ἵν' ὅλον ὅλω ποιωθῆ τῷ περιγράφοντι.

Jak prokázal P. Sherwood, Maximova koncepce „vytržení“ (*ἔκστασις*) je kombinací prvků Evagriova a Dionysiova pojetí, avšak kombinací zcela originální, která obě původní pojetí překračuje.³¹⁹ „Ekstázi“ či „ekstatický pohyb“ vedený láskou a touhou Maxim popisuje z dvojího hlediska, a to jednak jako dokonalé „zahrnutí“ (*περιγραφή*), a jednak jako „volní vystoupení ze sebe sama“ (*ἐκχώρησις γνωμική*).³²⁰

Spojení s Bohem v ekstázi za prvé znamená překročení přirozených limitů intelektem obdařené bytosti v tom smyslu, že již není jen a pouze sama sebou, nýbrž její „hranice“ se rozšiřují a bytost se stává „vším ve vytouženém celku“. Nastává jakoby změna ve vnímání sebe sama, která je založena na přirozených hranicích a limitech ať tělesných, nebo duševních, a stvořená bytost je nadále vymezena tím, co ji zcela zahrnuje. Oproti Cvetkovičovi se rozhodně nedomníváme, že to dle Maxima znamená nezakoušení vlastních limitů a jejich naprosté zrušení.³²¹ Naopak, Maxim zdůrazňuje, že stvořená bytost nemůže být ani se stát „prostou kvalit“ (*τὸ ἄποιον*) a být zcela „absolutně“ či „bezvztažně“ (*ἄσχετον*).³²²

Podobně jako uvidíme v poslední kapitole v případě popisu eschatologického stavu stvořených rozumem obdařených bytostí, i zde volí Maxim spojení vzájemně protikladných pojmů, aby naznačil, že stvořená bytost bude v situaci diametrálně odlišné od její nynější a že zároveň bude i nebude ovlivňována svými limity. Maxim trvá na tom, že rozumná bytost se plnou participací na Bohu stane „neoddělitelně oddělená“ (*ἀχωρήτως χωρουμένον*),³²³ což dle nás znamená, že bude jak „vším ve vytouženém celku“, tak zároveň sama sebou. Tak vypadá ono „spásné zahrnutí“ (*σωτήριος περιγραφή*), kdy se bytost „stává celou v celém, které ji obklopuje.“³²⁴

Z druhého hlediska Maxim popisuje ekstatický pohyb jako „volní vystoupení ze sebe sama“ (*ἐκχώρησις γνωμική*).³²⁵ Nejde totiž jen o těžko popsateľné rozšíření limitů stvořené bytosti, ale i o změny ve volní dispozici této bytosti.

³¹⁹ Srv. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 124-154; též J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 533-540.

³²⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1073d1-6; 1076b13 aj.).

³²¹ Srv. Vl. Cvetkovič, „St Maximus on Πάθος and Κίνησις in *Ambiguum 7*“, *StPatr* 48 (2010) 99.

³²² Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1073b7-11): ... τῶν γενητῶν δὲ τὸ πρὸς τέλος ἀναρχον κινήθῃναι, καὶ ἀπόσω τελείω τέλει παῦσαι τὴν ἐνέργειαν, καὶ παθεῖν, ἀλλ' οὐκ εἶναι ἢ γενέσθαι κατ' οὐσίαν τὸ ἄποιον· πᾶν γὰρ γενητὸν καὶ κτιστὸν οὐκ ἄσχετον δηλονότι.

³²³ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1076d3).

³²⁴ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1073d5-6): ἴν' ὅλον ὅλω ποιωθῇ τῷ περιγράφοντι.

³²⁵ Srv. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 128-137; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 216-218, 424, 426-427; J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 537.

„To, co je v naší [moci], tedy naše svoboda volby, skrze niž do nás vstoupila a přemáhá nás síla smrti, se dobrovolně ve všem podřídí Bohu [a] bude dobře vládnout nad sebou samou tím, že upustí od chtění něčeho [jiného] kromě toho, co chce Bůh. [...] Neříkám [tím], že nastalo zničení svobody volby, nýbrž spíše přirozeně jisté a neměnné ustavení, totiž volní vystoupení ze sebe sama (ἐκχώρησις γνωμικῆ), takže odtud, odkud máme být, toužíme přijmout, [že se dle něj budeme i] pohybovat. Obraz se tak vrací vzhůru k archetypu, nebo [jiným příměrem,] otisk pečeti správně odpovídá podobě [svého] vzoru, [a] nemá ani touhu, ani schopnost přijmout otisk něčeho jiného, nebo přesněji a pravdivěji řečeno, ani [to] nemůže chtít.“³²⁶

Dle Maxima se má „volní pohyb“ (ἐξουσιαστικὴ κίνησις)³²⁷ stvořených bytostí završit tím, že se jeho volba božských věcí stane stálou a pevnou dispozicí a že nejen bude volit a chtít jen to, co chce Bůh, nýbrž ani již nebude moci chtít něco jiného. Stvořená bytost jakoby svou vůlí vystoupí ze sebe sama a přijme vůli boží, což ale nikterak neznamena, jak Maxim upozorňuje, zánik či zničení této svobodné volní dispozice. Naopak, jedná se o dokonalé završení její přirozenosti.³²⁸

I.3.4. Druhy pohybů na základě trajektorie³²⁹

V této podkapitole se budeme soustředit na další Maximův příklad druhů pohybu, které budou nyní děleny z hlediska jednoduchosti a trajektorie. Zároveň se jednak pokusíme určit *filosofické* zdroje Maxima Vyznavače, z nichž čerpá při tomto dělení, a zhodnotit jejich význam,³³⁰ jednak opravit pomýlenou interpretaci Vl. Cvetkoviče, jež se týká

³²⁶ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1076a14-b4; b9-c5): τοῦ ἐφ' ἡμῖν, ἡγουν τοῦ αὐτεξουσίου, δι' οὗ πρὸς ἡμᾶς ποιούμενος τὴν εἴσοδον ἐπεκύρου καὶ ἡμῶν τὸ τῆς φθορᾶς κράτος, ἐκουσίως καὶ ὄλου ἐκχωρηθέντος θεῶ καὶ καλῶς βασιλεύοντος τὸ βασιλεύεσθαι, τῷ ἀργεῖν τοῦ τι ἐθέλειν παρ' ὃ θέλει θεός. [...] οὐ γὰρ ἀναίρεσιν τοῦ αὐτεξουσίου γίνεσθαι φημι, ἀλλὰ θέσιν μᾶλλον τὴν κατὰ φύσιν παγίαν τε καὶ ἀμετάθετον, ἡγουν ἐκχώρησιν γνωμικῆν, ἵν' ὄθεν ἡμῖν ὑπάρχει τὸ εἶναι καὶ τὸ κινεῖσθαι λαβεῖν ποδηήσωμεν, ὡς τῆς εἰκόνας ἀνελεύσεως πρὸς τὸ ἀρχετύπον, καὶ σφραγίδος δίκην ἐκτυπώματι καλῶς ἡρμοσμένης τῷ ἀρχετύπῳ, καὶ ἄλλοθι φέρεσθαι μίτ' ἐχούσης λοιπὸν μίττε δυναμένης, ἢ σαφέστερον εἰπεῖν καὶ ἀληθέστατον, μίττε βούλεσθαι δυναμένης.

³²⁷ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1076c14-d1).

³²⁸ Srv. P. Sherwood, *St Maximus the Confessor*, Westminster (Md) 1957, str. 59.

³²⁹ Původní francouzská verze této podkapitoly vyšla pod názvem „Mouvement circulaire, rectiligne et spirale. Une contribution à la recherche des sources philosophiques de Maxime le Confesseur“, *FZPhTh* 54, 1/2 (2007) 189-206. Srv. podrobněji Exkurz II: *Pohyb přímý, kruhový a spirálovitý v řecké antické filosofické tradici*.

³³⁰ Např. J.-Cl. Larchet, jeden z nejvýznamnějších současných znalců Maxima, zcela pomíjí filosofický aspekt Maximova myšlení a drží se pouze teologické a monastické perspektivy. Ohledně intelektuálních kořenů Maxima kupř. poznamenává, že „les sources et influences de Maxime [...] sont sans aucun doute, à l'origine, celles d'une solide formation monastique traditionnelle“ (četba biblických a patristických

právě typů pohybu dle trajektorie (nebo dle „geometrických vzorů“, jak Cvetkovič navrhuje).³³¹ Protože je Cvetkovičův článek jediným textem pojednávajícím souhrnně o druzích pohybu u Maxima a protože brzy vyjde v hojně čtených *Studia patristica*, považujeme za nutné se tématu druhů pohybu dle trajektorie věnovat mnohem hlouběji a podrobně představit i interpretace autorů od Aristotela po Dionysia Areopagitu, z nichž mohl Maxim čerpat, aby vyšel najevo ahistorický základ a nepatřičnost Cvetkovičovy interpretace.

Pro naše zkoumání je výchozím a základním následující text:

„Dle mínění *těch nejpečlivějších pozorovatelů jsoucen* není žádné vzniklé [stvoření] vzhledem ke svému principu [bytí] absolutně nehybné, [a to] ani z neživých, ani ze smysly [obdařených jsoucen]. *Tvrdí totiž, že se vše pohybuje buď přímočaře, nebo v kruhu, nebo spirálovitě.* Veškerý pohyb se děje způsobem jednoduchým, nebo složeným.“³³²

Těmito slovy Maxim uvádí své filosofické exposé týkající se pohybu, které mu umožní odmítnout kosmologické předpoklady origenistů. Z odvolání na „nejpečlivější pozorovatele jsoucen“ (*οἱ ἐπιμελέστεροι τῶν ὄντων θεάμονες*) nejprve povstává otázka, kteří myslitelé to podle Maxima byli, a dále, jak je interpretován smysl a význam tří zmíněných druhů pohybu (pohyb přímočarý, kruhový a spirálovitý) v rámci antické filosofické tradice.

I.3.4.1. Aristotelés

textů, zpívané liturgické texty); srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 115. Tato monografie představuje Maxima výlučně z čistě teologického úhlu pohledu. Naproti tomu v maximovském bádání lze najít i filosofii příznivější pohled nebo přímo filosofický přístup k Maximovi, srv. např. E. von Ivánka, „Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus“, *JÖBG* 7 (1958) 23-49; týž, *Plato christianus*, Praha 2003, str. 309-321; I. P. Sheldon-Williams, „Svatý Maximus Vyznavač“, in: A. H. Armstrong (vyd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha 2002, str. 555-570; ohledně filosofického problému kategorií místa a času v Maximově díle, zejména jeho *Mystagogii*, srv. P. Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine*, Leiden 2005.

³³¹ Srv. VI. Cvetkovič, „St Maximus on Πάθος and Κίνησις in Ambiguum 7“, zejm. str. 101-104. Základ Cvetkovičovy interpretace vysvětlují níže str. 80.

³³² Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1072a15-b6): οὐδὲν γὰρ τῶν γενομένων ἐστὶ τὸ παράπαν τῷ κατ' αὐτὸ λόγῳ ἀκίνητον, οὐδ' αὐτῶν τῶν ἀψύχων καὶ αἰσθητῶν, ὡς τοῖς ἐπιμελεστέροις τῶν ὄντων θεάμοσιν ἔδοξε. κινεῖσθαι γὰρ πάντα ἔφασαν ἢ κατ' εὐθεῖαν ἢ κατὰ κύκλον ἢ ἑλικοειδῶς. πᾶσα γὰρ κίνησις τῷ ἀπλῶ καὶ τῷ συνθετῶ περιέχεται τρόπῳ.

Nejprve se podrobněji podívejme na problematiku druhů pohybu u Aristotela,³³³ neboť Stagirita je prvním autorem, u něhož nalzáme ony tři druhy pohybu citované Maximem. V Aristotelově díle se objevují na třech místech. První dvě zmínky se nacházejí v osmé knize *Fyziky*.³³⁴ Na počátku osmé kapitoly Aristotelés tvrdí, že „vše nesené [pohybem] (τὸ φερόμενον) se pohybuje buď v kruhu, nebo přímo, nebo [pohybem] smíšeným“.³³⁵ Toto rozlišení je mu výchozím bodem pro důkaz, že kruhový pohyb (ἡ δ' ἐπὶ τῆς περιφεροῦς) je jediný, jenž je jednotný a spojitý.³³⁶ Na začátku deváté kapitoly Aristotelés opakuje stejné rozdělení druhů „přemíst'ování“ (φορά).³³⁷ Smíšený pohyb, protože je složený ze dvou dříve jmenovaných, je jim podřazen.³³⁸ A kruhový pohyb předchází přímému pohybu, neboť lineární pohyb je méně jednoduchý, nedokonalý, pomíjivý, nestálý, nespojitý, omezený a nepravidelný.³³⁹ Na obou místech jde o druhy lokomoce, jinak řečeno typy místního, lokálního pohybu, a je zřejmé, že rozlišení na pohyb přímý, kruhový a smíšený bylo motivováno rozdílem trajektorií daných pohybů. Nicméně při četbě Aristotelovy *Fyziky* vyvstává několi obtíží, které brání považovat u Aristotela pohyb přímý, kruhový a spirálovitý za základní a nejobecnější druhy pohybu, jak nám je představuje Maxim Vyznavač.

Za prvé Aristotelés v sedmé knize vypočítává ještě jiné typy místního pohybu, a to z hlediska „hybatele“ (τὸ κινουῦν).³⁴⁰ Pod lokální pohyb³⁴¹ jsou počítány „tažení, tlačení, nesení a otáčení“ (ἔλξις, ὤσις, ὄχησις, δίνησις).³⁴²

³³³ Upouštím od pojednávání problematického „seznamu“ typů pohybu u Platóna (*Leges* X, 894b-e). Pro vynikající analýzu tohoto textu srv. F. Karfík, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München – Leipzig 2004, str. 227-233.

³³⁴ V této poslední knize se Aristotelés věnuje zejména problematice počátku a konce pohybu, dále nutnosti nějakého prvního hybatele a jeho charakteristikám; srv. např. shrnutí obsahu *Fyziky* v L. Couloubaritsis, *Aristote. La Physique*, Paris 1999, str. 49-52; pro detailnější přehled obsahu osmé knihy srv. D. Graham, „Appendix I. Outline of the argument“, in: Aristotle, *Physics, Book VIII*, Oxford 1999, str. 183-190.

³³⁵ Aristotelés, *Phys.* VIII 8 (261b28-31): πᾶν μὲν γὰρ κινεῖται τὸ φερόμενον ἢ κύκλῳ ἢ εὐθείᾳ ἢ μικτῆν, ὥστ' εἰ μὴδ' ἐκείνων ἢ ἐτέρα συνεχῆς, οὐδὲ τὴν ἐξ ἀμφοῖν οἷον τ' εἶναι συγκαμμένην.

³³⁶ Srv. *Phys.* VIII 8 (264b9-265a12).

³³⁷ *Phys.* VIII 9 (265a13-15): πᾶσα γὰρ φορά, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, ἢ κύκλῳ ἢ ἐπ' εὐθείας ἢ μικτῆν.

³³⁸ Srv. *Phys.* VIII 9 (265a15-16); VIII 8 (261b30-263a3).

³³⁹ Srv. *Phys.* VIII 9 (265a16-17.22.24-25.28-29.30; 265b11-13).

³⁴⁰ Srv. *Phys.* VII 2 (243a35-39).

³⁴¹ *Phys.* VII 7 (243a39-244b2).

³⁴² *Phys.* VII 2 (243a16-17): τέτταρα γὰρ εἶδη τῆς ὑπ' ἄλλου φορᾶς, ἔλξις, ὤσις, ὄχησις, δίνησις. ἅπασαι γὰρ αἱ κατὰ τόπον κινήσεις ἀνάγονται εἰς ταύτας. Ke vztahu mezi nimi srv. *Phys.* VII 2 (243b15-244b2, zejména 243b15-17): δεῖ δὲ καὶ τὰς ἄλλας τὰς κατὰ τόπον ἀνάγειν· ἅπασαι γὰρ πίπτουσιν εἰς τέσσαρας ταύτας. τούτων δὲ πάλιν ἡ ὄχησις καὶ ἡ δίνησις εἰς ἔλξιν καὶ ὤσιν.

Za druhé nelze místní pohyb považovat za nejobecnější pohyb. Přestože jej Aristotelés považuje za první z pohybů,³⁴³ je místní pohyb v rámci páté knihy *Fyziky* jen součástí obecnějšího rozdělení „změny/pohybu“ (*κίνησις*), a to na pohyb kvalitativní, kvantitativní a místní (*κίνησις τε τοῦ ποιοῦ καὶ ἢ τοῦ ποσοῦ καὶ ἢ κατὰ τόπον*).³⁴⁴ Ovšem ve třetí knize *Fyziky* k nim Aristotelés přičítá i pohyb „substanciální“ (*κατ' οὐσίαν*), jenž zahrnuje druhy „vznik a zánik“ (*ἢ κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν [κίνησις]*).³⁴⁵ Ty jsou však posléze v knize páté z druhů pohybu explicitně vyloučeny.³⁴⁶ Místní pohyb a jeho tři typy, jež Maxim uvádí jako druhy základní a obecné, jsou tedy ve *Fyzice* pouhou částí širšího členění na základě kategorií.

Za třetí není ve *Fyzice* zcela zřejmý vztah mezi „pohybem“ (*κίνησις*) a „změnou“ (*μεταβολή*). Ve třetí knize *Fyziky* užívá Aristotelés těchto pojmů ekvivalentně, zatímco v knize páté je pohyb změně podřazen (*πᾶσα κίνησις μεταβολή τις*).³⁴⁷

Je třeba zdůraznit, jednak (1) že ve *Fyzice* nenajdeme žádný důvod nebo motivaci, proč privilegiovat jednu klasifikaci pohybu před druhou, a to ani v rámci pohybu lokálního, ani co se týče pohybu/změny obecně; jednak (2) že díky tomu stále zůstává neurčitelné i na nejobecnější rovině, co lze v Aristotelově *Fyzice* považovat za *základní* druhy pohybu.

Třetí zmínka našich tří druhů pohybu se nalézá v kosmologickém traktátu *O nebi*.³⁴⁸ Na začátku druhé kapitoly první knihy se Aristotelés zabývá pohybem „přirozených těles“ (*τὰ φυσικὰ σώματα*), jenž není ničím jiným než pohybem místním (*κατὰ τόπον*).³⁴⁹

³⁴³ Tento primát je jedním z témat sedmé knihy, viz *Phys.* VII 2 (243a39-40); srv. též *Phys.* VIII 7 (260a20-261b26). K pozoruhodné analýze a kritice Aristotelových argumentů ohledně priority místního pohybu srv. zmiňovaný článek E. Bertiho, „La suprématie du mouvement local selon Aristote: ses conséquences et ses apories“, in: J. Wiesner (Hrsg.), *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Bd. I, Berlin 1985, str. 123-150.

³⁴⁴ *Phys.* V 1 (225b5-9): *εἰ οὖν αἱ κατηγορίαι διήρηνται οὐσίᾳ καὶ ποιότητι καὶ τῷ πού [καὶ τῷ ποτε] καὶ τῷ πρὸς τι καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἀνάγκη τρεῖς εἶναι κινήσεις, τὴν τε τοῦ ποιοῦ καὶ τὴν τοῦ ποσοῦ καὶ τὴν κατὰ τόπον*. Srv. *Phys.* V 2 (226a24-25; 226b9-10).

³⁴⁵ Srv. *Phys.* III 1 (200b33-34); srv. též *Met.* XII 2 (1069b9-15).

³⁴⁶ *Phys.* V 1 (225a34-225b3): *ἐπεὶ δὲ πᾶσα κίνησις μεταβολή τις, μεταβολαὶ δὲ τρεῖς αἱ εἰρημέναι, τούτων δὲ αἱ κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν οὐ κινήσεις, αἵται δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀντίφασιν, ἀνάγκη τὴν ἕξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκειμένου μεταβολὴν κίνησιν εἶναι μόνην*. Srv. *Phys.* V 2 (226a23); *Met.* XI 12 (1068a8-b20).

³⁴⁷ *Phys.* V 1 (225a34). K této diskuzi trvající již od konce 19. století srv. P. Pellegrin, *Aristote. La Physique*, Paris 2000, str. 37.

³⁴⁸ K problému autorství tohot díla srv. Diogenés Laertský, *Vit. phil.* V 22-27 (Marcovich I, 319,16-326,11); Jan Filoponos, *In phys.* proem. (CAG 16, 1,16-2,23); P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951, str. 236-237, 256, 268, 296, 313 a 320; P. Moraux, „Recherches sur le *De Caelo* d'Aristote. Objet et structure de l'ouvrage“, *Revue thomiste* 51 (1951) 170-196; L. J. Elders, *Aristotle's Cosmology. A Commentary on the De Caelo*, Assen 1965, str. 63; P. Pellegrin, *Aristote. Traité Du ciel*, Paris 2004, str. 8, 30-37.

³⁴⁹ Srv. *De caelo* I 2 (268b14-269a2).

Zároveň nám jsou představeny jeho druhy: „Veškerý místní pohyb, jež nazýváme lokomoce, je buď přímý, nebo kruhový, nebo smíšený z těchto [dvou]; pouze ony dva jsou totiž [pohyby] jednoduché.“³⁵⁰

Ve srovnání s výskyty ve *Fyzice* zde Aristotelés detailněji upřesňuje charakteristiky dvou jednoduchých druhů lokálního pohybu: pohyb v kruhu je charakterizován otáčením okolo středu, zatímco přímočarý pohyb je rozdělen na pohyb směřující vzhůru, tzn. vzdalující se od středu, a na pohyb mířící dolů, tedy ke středu.³⁵¹

Vyzdvihněme pro naše zkoumání dvě důležité skutečnosti, jak se nám odhalují ve zmíněné pasáži pojednání *O nebi*: jednak (1) podrobnou determinaci pohybu, zahrnující jak podrozdělení, tak osvětlení jednoduchých forem (ἀπλαῖ) lokálního pohybu, jimiž jsou pohyby kruhový a přímočarý; jednak (2) zmíněné podrozdělení těchto jednoduchých forem, které se objevuje ve spojení se „základním“ dělením na pohyb kruhový, přímý a složený z těchto dvou. Jednoduché místní pohyby jsou tři (směřující od středu, mířící ke středu a točící se kolem středu). Čtvrtým typem místního pohybu by byl pohyb spirálovitý, složený z pohybu kruhového a přímočarého.

I.3.4.2. Themistios, Simplikios a Jan Filoponos

Bohužel pozdější komentátoři Aristotelových pojednání nám neposkytují žádné podrobnější vysvětlení obtíží, na které jsme výše narazili a které spočívají zejména v množství různých a na sebe nepřevoditelných klasifikací druhů pohybu a změny. Themistios ve svých *Parafrázích Aristotelovy Fyziky* opakuje příslušné pasáže Aristotelova textu téměř slovo od slova, aniž by přidal svůj výklad.³⁵²

Simplikios se soustředí především na objasnění Aristotelova záměru ohledně oddílu *Fyziky* VIII 8 (261b27-262a6)³⁵³ a dlouze pojednává argument, dle něhož pohyb přímočarý není spojitý.³⁵⁴ Ani on však nijak neosvětluje problematiku našich tří druhů

³⁵⁰ *De caelo* I 2 (268b14-19): πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μεγέθη καὶ αὐτὰ κινητὰ λέγομεν εἶναι κατὰ τόπον τὴν γὰρ φύσιν κινήσεως ἀρχὴν εἶναι φαμεν αὐτοῖς. πᾶσα δὲ κίνησις ὅση κατὰ τόπον, ἢν καλοῦμεν φορᾶν, ἢ εὐθεῖα ἢ κύκλῳ ἢ ἐκ τούτων μικτὴ ἀπλαῖ γὰρ αὗται δύο μόναι.

³⁵¹ Srv. *De caelo* I 2 (268b20-22). Pojem „středu“ (μέσον) hraje velmi důležitou roli, neboť v kosmologickém systému Aristotela je pohyb definován vzhledem k nějakému nehybnému bodu a absolutně nehybným bodem je pro něj právě střed vesmíru. Je zřejmé, že máme před očima popis přirozeného pohybu elementů ve vztahu k teorii přirozeného místa.

³⁵² Themistios, *In phys. par.* VIII 8 (CAG 5/2, 227,30-32) ≈ Aristotelés, *Phys.* VIII 8 (261b27-29); Themistios, *In phys. par.* VIII 9 (CAG 5/2, 232,16-17) ≈ Aristotelés, *Phys.* VIII 9 (265a13-15).

³⁵³ Simplikios, *In phys.* (CAG 10, 1277,36-1278,13).

³⁵⁴ Srv. Simplikios, *In phys.* (CAG 10, 1278,13-1279,16).

pohybu. Pouze konstatuje, že Aristotelés „bere v úvahu“ (λαβών) toto trojčetné dělení lokálního pohybu³⁵⁵ a že jej takto „rozdělil“ (διελών).³⁵⁶ Ve svém komentáři k druhému výskytu druhů pohybu ve *Fyzice* (VIII 9, 265a13-16) nás Simplikios lapidárně zpravuje, že toto trojrozdělení je „ustaveno“ Aristotelem (κεῖται δὲ αὐτῷ).³⁵⁷

Jan Filoponos se ve svém komentáři³⁵⁸ k *Fyzice* VIII 8 (261b27-28) vedle kruhového pohybu důkladně věnuje pohybu spirálovitému.³⁵⁹ Dozvídáme se zde, že vše, co se pohybuje vzhledem k místu, sleduje jistou dráhu (ἐπὶ γραμμῆς τινος κινεῖται) a že existují tři druhy (εἰδῆ τρία) takové trajektorie. První dva – přímka a kružnice (εὐθεῖα καὶ περιφέρεια) – jsou jednoduché, třetí – spirála (ἑλιξ) – je z nich složená. Vzhledem k těmto drahám je nutné, aby i místní pohyb byl dělen na pohyb přímý, kruhový a spirálovitý.³⁶⁰ Filoponos posléze detailně vysvětluje dva typy konstrukce spirály z přímky a kružnice.³⁶¹

I.3.4.3. Proklos, Hermias, Dionysios

Ve srovnání s touto spíše „aristotelskou“ tradicí je novoplatónská interpretace kruhového, přímočarého a spirálovitého pohybu mnohem důkladnější a bohatší.

Proklos

V Proklově *Komentáři k Platónovu Timaiovi* se pohyb přímý, kruhový a spirálovitý objevují v souvislosti s časem.³⁶² Čas se dle Prokla nepohybuje toliko v kruhu

³⁵⁵ Simplikios, *In phys.* (CAG 10, 1278,5-6): δείκνυσι λαβὼν πᾶν τὸ φερόμενον ἢ κύκλῳ κινεῖσθαι ἢ ἐπ' εὐθείας ἢ μικτῆν. R. McKirahen překládá „on the assumption that“, srv. Simplicius, *On Aristotle Physics* 8.6-10, London 2001, str. 51.

³⁵⁶ Srv. Simplikios, *In phys.* (CAG 10, 1301,4-5).

³⁵⁷ Srv. Simplikios, *In phys.* (CAG 10, 1313,25-27).

³⁵⁸ Kompletní se nám dochoval pouze komentář k prvním čtyřem knihám *Fyziky*, srv. Jan Filoponos, *In phys.* (CAG 16-17, Berlin 1887-1888). Pokud jde o knihy V-VIII, musíme se spokojit buď s arabským resumé Filoponova komentáře (srv. Philoponus, *On Aristotle Physics* 5-8, trans. P. Lettinck, London 1994), nebo s jeho poznámkami k těmto knihám, dochovaných v benátském a pařížském kodexu (Jan Filoponos, *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII*, CAG 17, str. 854-908; *Excerpta par. in phys. V-VIII*, CAG 17, str. 787-851).

³⁵⁹ Srv. Jan Filoponos, *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 905,10-906,40).

³⁶⁰ Srv. Jan Filoponos, *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 905,14-19).

³⁶¹ Srv. Jan Filoponos, *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 905,21-906,40).

³⁶² Srv. Proklos, *In Tim.* (Diehl III 1,4-52,33, což je komentář k *Tim.* 37c6-38c3).

(κυκλοέλικτος), ale i „spirálovitě“ (έλικοειδής).³⁶³ Tato charakteristika právem přísluší času proto, že „měří vše, co se pohybuje jak přímočaře, tak v kruhu, stejně jako i spirála spojuje přímku i kruh.“³⁶⁴ Protože zahrnuje všechna kosmická jsoucná, která se mohou pohybovat buď v kruhu, nebo přímočaře,³⁶⁵ spojuje čas sám v sobě tyto pohyby a je vzýván jako „spirálovitý“ (έλικοειδής). Tento výklad, aniž by ho Proklos více rozváděl, nachází své ospravedlnění v geometrii, jejíž pravidla konstruují spirálu z přímky a kružnice.

Více se o tom dozvídáme v Proklově *Komentáři k Eukleidovým Základům*.³⁶⁶ Proklos zde kupř. praví, že Platón ustavil dva nejjednodušší a zcela základní typy křivek: přímku a kružnici.³⁶⁷ Veškeré ostatní křivky jsou konstruovány kombinací těchto dvou, ať již to jsou tzv. helikoidy nebo ostatní zakřivené čáry.³⁶⁸ Proklos argumentuje pro tuto Platónovu distinkci tím, že přece existují – po Jednu, jehož obrazem je bod – tři „hypostaze: mez, neomezené a smíšené“ (μετὰ τὸ ἓν τρεῖς εἰσὶν ὑποστάσεις, τὸ πέρασ, τὸ ἄπειρον, τὸ μικτόν), jež zakládají každý druh čar, úhlů a tvarů. Tak kružnice a kruh odpovídají principu meze, přímka neomezenému a „smíšené“ křivky, kupř. spirály, principu smíšenému.³⁶⁹ Dle Prokla „Aristotelés o tom smýšlel stejně jako Platón“, neboť opakuje toto rozlišení a v důsledku toho rozlišuje „tři pohyby: přímý, kruhový a třetí smíšený“.³⁷⁰ Proklos se však nespokojuje pouze s geometrickým vysvětlením. Hned přistupuje k ontologickému výkladu, protože „veškerá jsoucná“ (πάντα τὰ ὄντα) pocházejí od tří zmíněných hypostází a zrcadlí jejich geometrickou strukturu.³⁷¹ Proto též duše světa v sobě již od počátku bytostně (κατ' οὐσίαν) zahrnuje přímku i kružnici. Díky takové konstituci spravuje veškerou přirozenost všech jsoucen, která se nacházejí

³⁶³ In *Tim.* (Diehl III 20,22-21,2): ἀλλ' οὐχ οἱ θεουργοὶ ταῦτα φαῖεν ἄν, οἳ γε καὶ θεὸν αὐτὸν εἶναι φασι [...] καὶ ἡμιούσι πρεσβύτερον καὶ νεώτερον καὶ κυκλοέλικτον <τούτων> τὸν θεὸν καὶ αἰώνιον [...], καὶ πρὸς τούτοις ἀπέραντον διὰ τὴν δύναμιν [...] καὶ έλικοειδῆ φασι μετὰ τούτων. Srv. 40,21-24. K epitetům Času u Prokla a v *Chaldejských věštbách* viz H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris 1978, str. 102-106, zejména str. 102, pozn. 150-151. Obecně k Proklově koncepci pohybu srv. S. E. Gersh, *KINHΣΙΣ AKINHΤΟΣ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proklus*, Leiden 1973.

³⁶⁴ In *Tim.* (Diehl III 21,2-5): καὶ έλικοειδῆ φασι μετὰ τούτων [i.e. τούτων τὸν θεόν], ὡς καὶ τῶν κατ' εὐθεῖαν κινουμένων καὶ τῶν κύκλῳ μετρητικὸν κατὰ μίαν δύναμιν, ὡς ἡ έλιξ ένοειδῶς περιέχει τὸ εὐθύ καὶ περιφερές. Srv. dále In *Tim.* (Diehl III 40,28-31).

³⁶⁵ Ke srovnání jsoucen, která se pohybují buď v kruhu nebo přímočaře nebo spirálovitě, z hlediska otázky, zda mohou být totožná (τὰ αὐτά), srv. Proklos, *Inst. phys.* II 2 (Ritzenfeld 32,6-20).

³⁶⁶ Srv. Proklos, *In Eucl. El.* (ed. G. Friedlein, Hildesheim – Zürich – New York 1992).

³⁶⁷ Srv. *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 103,21-104,1); k pochybnostem týkajícím se tohoto rozdělení u starých matematiků srv. *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 104,26-107,11).

³⁶⁸ Srv. *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 104,1-5).

³⁶⁹ Srv. *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 104,5-21; stručněji zopakováno na 107,11-19).

³⁷⁰ *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 104,21-25): καὶ μέντοι καὶ ὁ Ἀριστοτέλης τὴν αὐτὴν ἔχει τῷ Πλάτωνι διάνοιαν. πᾶν γὰρ εἶδος γραμμῆς εὐθύ φησὶν εἶσιν ἢ περιφερές ἢ μικτόν ἐκ τούτων. διὸ καὶ κινήσεις τρεῖς, ἢ μὲν ἐπ' εὐθείας, ἢ δὲ κύκλῳ, ἢ δὲ μικτῇ.

³⁷¹ Srv. *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 107,11-17).

ve světě. Při jejich vznikání, představeném jako vycházení (πρόοδος), jehož základem je přímka, je duše uvádí v mnohost (εἰς πλῆθος); při jejich návratu (ὑποστροφή), který umožňuje kružnice, je naopak znovu uvádí v jednotu (εἰς ἕν).³⁷² Duše sama však není pouze pod vlivem kruhové formy – v té míře, v jaké přináší k inteligibilním jsovcům, – nýbrž se i „stará“ podle principu přímky o smyslově vnímatelná jsoucna, neboť je prostředkující instancí mezi sférou inteligibilí a aisthetickými jsoucnými.³⁷³

Tato „geometricko-ontologická“ struktura³⁷⁴ se též týká „stvořitelského intelektu“ (ὁ δημιουργικός νοῦς). Intelekt nechává působit přímku a kruh jakožto dva stvořitelské principy všech druhů jsoucen. Buď podle principu kruhu přivádí k završení inteligibilní jsoucna, nebo dle principu přímky dává vznik jsoucnům smyslovým.³⁷⁵

Proklos dále uvádí symbolický výklad přímky a kružnice. Přímá linie je „symbolem nezlomné, neporušitelné, neposkvřené, nevyčerpatelné, všemocné a všem jsoucnům stále blízké Prozřetelnosti“. Kružnice a kruhový pohyb naproti tomu vyjadřují „aktivitu, která se vrací k sobě samé, završuje se v sobě samé a vládne nade vším v souladu s jediným inteligibilním [principem] meze“.³⁷⁶

O spirále se v *Komentáři k Eukleidovým Základům* dovidáme jen málo, neboť Proklos se po vzoru Eukleida zajímá zejména o jednoduché a základní křivky (αἱ ἀπλαῖ καὶ ἀρχοειδεῖς γραμμαί),³⁷⁷ mezi které spirála nepatří.³⁷⁸

Hermias z Alexandrie

Dalším autorem, v jehož díle nacházíme zmínku o našich třech druzích pohybu, je Proklův spolužák³⁷⁹ Hermias z Alexandrie. Oproti Proklovu geometricko-

³⁷² *In Eucl. El. def. IV* (Friedlein 107,20-108,2): διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ ἡ ψυχὴ τό τε εὐδὺ καὶ τὸ περιφερὲς κατ' οὐσίαν ἐν αὐτῇ προεἰληφεν, ἵνα πᾶσαν τὴν ἐν τῷ κόσμῳ τοῦ ἀπείρου συστοιχίαν καὶ πᾶσαν τὴν περιττοειδῆ κατευδύνη φύσιν, τῷ μὲν εὐδεῖ τὴν πρόοδον αὐτῶν ὑφιστάσῃ, τῷ δὲ περιφερεῖ τὴν ὑποστροφήν, καὶ τῷ μὲν εἰς πλῆθος αὐτὰ προάγουσα, τῷ δὲ εἰς ἕν πάντα συνάγουσα.

³⁷³ *Srv. In Eucl. El. def. IV* (Friedlein 108,21-109,4).

³⁷⁴ Proklos hovoří o „podobnosti forem a jsoucen“ (ἡ πρὸς τὰ ὄντα τούτων τῶν εἰδῶν ὁμοιότης), *srv. In Eucl. El. def. IV* (Friedlein 109,5-6).

³⁷⁵ *Srv. In Eucl. El. def. IV* (Friedlein 108,17-21).

³⁷⁶ *Srv. In Eucl. El. def. IV* (Friedlein 108,10-16): σύμβολον δὲ ἡ μὲν εὐθεῖα τῆς ἀπαρεγκλίτου προνοίας καὶ ἀδιαστρόφου καὶ ἀχράντου καὶ ἀνεκλείπτου καὶ παντοδυνάμου καὶ πᾶσι παρούσης, ἡ δὲ περιφέρεια καὶ τὸ περιπορεύεσθαι τῆς εἰς ἑαυτὴν συννεούσης ἐνεργείας καὶ πρὸς ἑαυτὴν συνελιττομένης καὶ καδ' ἐν νοερὸν πέρασ τῶν ὄλων ἐπικρατούσης.

³⁷⁷ *Srv. In Eucl. El. def. IV* (Friedlein 113,6-25).

³⁷⁸ *Srv. M. Rashed*, „La classification des lignes simples selon Proclus et sa transmission au monde islamique“, in: C. D'Ancona – G. Serra (eds.), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Padova 2002, str. 257-279, zejm. 264-270.

³⁷⁹ Podle Sudy, *srv. Damaskios, Vit. Isid.* 101-105 (Zintzen 75-81); Hermias, *In Phaedr.* (Couvreur 92,6): ὁ ἑταῖρος Προκλῶς. K životu Hermii *srv. H. Bernard, Hermeias von Alexandrien. Kommentar zu Platon 'Phaidros'*, Tübingen 1997, str. 1-3. K filosofické škole v Athénách ve 4. stol. *srv. H. D. Saffrey – L. G.*

ontologickému a symbolickému výkladu se s Hermiou přesuneme k problematice epistemologické.

Ve svém jediném dochovaném díle, jímž je *Komentář k Platónovu Faidrovi*,³⁸⁰ Hermias mimo jiné probírá otázku pěti poznávacích mohutností duše, kterými jsou intelekt, diskurzivní rozvažování, mínění, představivost a smyslové vnímání.³⁸¹ Dle Hermii „řádný úsudek“ (λόγος) přisuzuje intelektu tři pohyby: kruhový, spirálovitý a přímočarý.³⁸² Kruhový je pohyb intelektu, neboť „veden sám sebou se k sobě opět vrací“.³⁸³ Intelekt se ve svém poznání jakoby v jednom jediném bodě „lehce dotýká všeho, co mu je podřízeno“ (ἀκροθιγῶς τῶν ὑποκειμένων ἐπιδράττεται) a rozhodně se nezabývá „politickými záležitostmi“.³⁸⁴ Spirálovitě se pohybuje, pokud se sklání k rozvažování a uvádí ho do „správného stavu“ (πρὸς τὴν ἀληθείᾳ ἔξιν), čímž sleduje přímku, aniž by ustal ve svém kruhovém pohybu.³⁸⁵ Nakonec mu je přisuzován pohyb přímočarý, když doprovází mínění v jeho doméně poznání a uvádí ho ve spojení s rozvažováním. Takové doprovázení pomáhá i rozvažování, neboť může snáze posoudit, zda je mínění správné nebo falešné.³⁸⁶

Dionysios Areopagita

Dílo Dionysia Areopagity hraje v našem zkoumání velmi důležitou úlohu, neboť ho Maxim dobře znal a komentoval.³⁸⁷ Nejpodrobnější alegorický výklad ohledně našich

Westerink, *Introduction*, in: Proclus, *Théologie platonicienne*, t. I, Paris 2003, str. XXXV-XLVIII.

³⁸⁰ Srv. P. Couvreur, *Hermias*, In *Platonis Phaedrum scholia*, str. viii; H. Bernard, *Hermeias von Alexandrien*, str. 3.

³⁸¹ Srv. *In Phaedr.* (Couvreur 19,23-24): πέντε εἰσὶν αἱ γνωστικαὶ δυνάμεις τῆς ψυχῆς: νοῦς, διάνοια, δόξα, φαντασία καὶ αἰσθήσεις. Srv. dále *In Phaedr.* (Couvreur 19,23-20,3).

³⁸² *In Phaedr.* (Couvreur 20,27-28): τριττὴν γοῦν κίνησιν δίδωσιν ὁ λόγος τῷ νοῦ, τὴν κυκλικὴν, τὴν ἑλικοειδῆ, καὶ τὴν κατ' εὐθύ. K intelektu a duši jakožto kruhu v Proklově filosofii viz W. Beierwaltes, *Proklus. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1979, str. 165-217.

³⁸³ Srv. *In Phaedr.* (Couvreur 20,26-27,29).

³⁸⁴ Srv. *In Phaedr.* (Couvreur 20,28-32). „Politické záležitosti“ jsou zde zmíněny proto, že již hrály důležitou roli v jedné z alegorií týkajících se Lysida. Jsou totiž považovány za nejlepší příklad domény věcí iluzorních (κάλλος φαινόμενον), materiálních (περὶ τὴν ὕλην), poznamenaných ošklivou mnohostí (ἄχλου πλήθοντος), jež nevedou ani k samotě ani k pokoji (μὴ διάγειν ἐν ἐρημίᾳ καὶ ἡσυχίᾳ); srv. *In Phaedr.* (Couvreur 19,9-22).

³⁸⁵ Srv. *In Phaedr.* (Couvreur 20,32-21,2).

³⁸⁶ Srv. *In Phaedr.* (Couvreur 21,2-8). Ke vztahu rozvažování a mínění viz *In Phaedr.* (Couvreur 20,27-21,3).

³⁸⁷ Srv. např. Maxim, *Amb. Th.* V (CCSG 48, 19-34) a některé části spisu *Scholia in Corpus Areopagiticum* (PG 4, 15-432; 527-576); srv. H. U. von Balthasar, „Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis“, *Scholastik* 15 (1940) 16-38; B. R. Suchla, „Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum“, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse* I/3 (1980) 33-66. K vlivu Dionysia Areopagity na Maxima srv. kupř. W. Völker, „Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor“, in: L. Lenhart (Hrsg.), *Universitas I*, Mainz 1960, str. 243-254; E. Bellini, „Maxime interprète du Pseudo-Denys l'Aréopagite“, in: F. Heinzer – Ch.

druhů pohybu se nachází v pojednání *O božských jménech*. Krása (*καλόν*) je dle Dionysia mimo jiné princip „každého klidu a pohybu všech intelektů, duší i těl“, sama spočívající nad kategoriemi klidu a pohybu.³⁸⁸ Pokud jde o božské intelekty (*οἱ θεῖοι νόες*), ty se pohybují v kruhu (*κινεῖσθαι κυκλικῶς*), neboť se zdržují kolem nevýslovné záře Krásy a Dobra. Vykonávají též pohyb přímočarý (*κατ' εὐθείαν*), když sestupují ve své prozřetelnosti k nižším jsovcům a přivádí je „přímo“ (*εὐθεία*) k završení a dokonalosti. Spirálovitý pohyb (*ἐλικοειδῶς*) je jim přisuzován, uvažujeme-li tyto dvě činnosti společně, tedy když „lineárně“ prozřetelnostně působí, přestože si uchovávají svoji „kruhovou“ identitu obkružující a kontemplující Dobro.³⁸⁹

Tyto tři pohyby se týkají také duše. Ta nastupuje kruhový pohyb tím, že vstupuje sama do sebe (*ἢ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος*), odvrací se od mnohosti vnějších věcí (*ἀπὸ τῶν ἔξω / ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν ἔξωθεν*) a v koncentraci sjednocuje sama sebe a své intelektivní mohutnosti (*ἐνοειδῆ γενομένην ἐνούσα ταῖς ἐνιαίως ἠνωμέναις δυνάμεσι*). V tomto procesu napodobuje jednoduchost, identitu a nekonečnost Dobra.³⁹⁰ O jejím pohybu ve tvaru spirály hovoříme tehdy, když si diskurzivně osvojuje „božské vědomosti“ (*αἱ θεαὶ γνώσεις*), tedy postupným, logickým způsobem (*λογικῶς καὶ διεξοδικῶς*).³⁹¹ Nakonec se pohybuje též přímočaře, jestliže tváří v tvář vnějšímu světu stoupá od této vnější mnohosti k jednoduchým a jednotným kontemplacím (*ἀπὸ τῶν ἔξωθεν [...] ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς καὶ ἠνωμένας ἀνάγεται θεωρίας*).³⁹²

von Schönborn (éds.), *Maximus Confessor*, Fribourg 1982, str. 37-49; A. Louth, „St Denys the Areopagite and St Maximus the Confessor: A Question of Influence“, *StPatr* 27 (1993) 166-174; A. Louth, „The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor“, *Modern Theology* 24 (2008) 573-583.

³⁸⁸ DN IV 7 (Suchla 152,22-153,3): [ἐκ τούτου πᾶσαι τῶν ὄντων...] αἱ στάσεις πᾶσαι καὶ αἱ κινήσεις αἱ τῶν νοῶν, αἱ τῶν ψυχῶν, αἱ τῶν σωμάτων. στάσις γὰρ ἐστὶ πᾶσι καὶ κίνησις τὸ ὑπὲρ πᾶσαν στάσιν καὶ πᾶσαν κίνησιν ἐνιδρῶν ἕκαστον ἐν τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ κινεῖν ἐπὶ τὴν οἰκείαν κίνησιν. Srv. DN IV 10 (Suchla 154,7-11).

³⁸⁹ DN IV 8 (Suchla 153,4-9): καὶ κινεῖσθαι μὲν οἱ θεῖοι λέγονται νόες κυκλικῶς μὲν ἐνούμενοι ταῖς ἀνάρχοις καὶ ἀτελευτήτοις ἐλλάμψεσι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, κατ' εὐθείαν δέ, ὅπου προΐασιν εἰς τὴν τῶν ὑφειμένων πρόνοιαν εὐθεία τὰ πάντα περαίνοντες, ἐλικοειδῶς δέ, ὅτι καὶ προνοοῦντες τῶν καταδεστέρων ἀνεκφοιτήτως μένουσιν ἐν ταυτότητι περὶ τὸ τῆς ταυτότητος αἴτιον καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἀκαταλήκτως περιχορεύοντες. Srv. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen: eine litterarhistorische Untersuchung*, Mainz 1900, str. 150-154. K našim třem pohybům u Dionysia jako předlohu pro jeden z artiklů Tomáše Akvinského o kontemplaci (*Summa theol.* II/2, q. 180, a. 6) srv. E. Hugueny, „Circulaire, rectiligne, hélicoïdal. Les trois degré de la contemplation“, *RSPTh* 13 (1924) 327-331.

³⁹⁰ Srv. DN IV 9 (Suchla 153,10-16).

³⁹¹ Srv. DN IV 9 (Suchla 153,17-154,1).

³⁹² Srv. DN IV 9 (Suchla 154,2-6).

Dobro a Krása je, mimo jiné, též „příčinou, poutem a mezí“ (*αἰτίον καὶ συνοχικὸν καὶ πέρας*) těchto tří pohybů pro smyslová jsoucna.³⁹³ Krátce řečeno, veškerý pohyb a klid z Dobra vycházejí, spočívají v něm, k němu směřují a existují jen díky němu.³⁹⁴

Dionysios se dokonce nezdráhá přisoudit tyto tři pohyby i Bohu absolutně „nehybnému“, avšak „jemu přiměřeným způsobem“ (*θεοπροπέως*),³⁹⁵ neboť jeho „pohyb“ nelze v žádném případě chápat tak jako pohyb běžných jsoucna.³⁹⁶ Jeho přímočarý pohyb je nutno interpretovat jako „vycházení“ (*πρόοδος*) jeho „působností“ (*ἐνέργειαι*) díky nimž vznikl tento kosmos. Kruhový pohyb symbolizuje jeho identitu a „návrat“ (*ἐπιστροφή*) všeho k němu, zatímco spirálovitý pohyb sjednocuje tyto dvě charakteristiky.³⁹⁷

Z jiného úhlu pohledu je u Dionysia kruhový pohyb vyjádřením božské aktivity, pohyb přímočarý nejlépe charakterizuje „neživý“ svět přírody podléhající nutnosti a spirála prý přesně vystihuje „složenou“ (duševně-tělesnou) přirozenost stvořených bytostí nadaných svobodnou vůlí a schopností volby.³⁹⁸

I.3.4.4. Shrnutí

V této podkapitole jsme zvažovali rozdílné koncepce, v nichž hraje hlavní roli rozdělení pohybu na pohyb přímočarý, kruhový a spirálovitý, s ohledem na otázku, zda by text některého z pojednávaných autorů mohl být přímým filosofickým pramenem pro

³⁹³ Srv. *DN IV 10* (Suchla 154,7-11).

³⁹⁴ *DN IV 10* (Suchla 154,10-11): διὸ πᾶσα στάσις καὶ κίνησις καὶ ἐξ οὗ καὶ ἐν ᾧ καὶ εἰς ὃ καὶ οὗ ἕνεκα.

³⁹⁵ Srv. *DN IX 9* (Suchla 213,15-16): ἀλλὰ καὶ κινήσεις θεοῦ τοῦ ἀκινήτου θεοπροπέως τῷ λόγῳ συγχωρητέον ἰμνήσαι.

³⁹⁶ Srv. *DN IX 9* (Suchla 213,7-14). Dionysios zde vypočítává osm typů pohybu: 1. lokomoce (*φορά*); 2. alterace (*ἀλλοίωσις*); 3. přeměna (*ἐτεροίωσις*); 4. změna (*τροπή*); 5. místní pohyb (*τοπικὴ κίνησις*) s jeho variantou a) přímočarou (*ἡ εὐθεία*), b) kruhovou (*ἡ κυκλοφορικὴ*) a c) smíšenou (*ἡ ἐξ ἀμφοῖν*); 6. noetický pohyb (*νοητὴ κίνησις*); 7. duševní pohyb (*ψυχικὴ κίνησις*) a 8. přirozený pohyb (*φυσικὴ κίνησις*). Srv. výklad této pasáže u Pseudo-Maxima (patrně Jana ze Skythopole, jak navrhl H. U. von Balthasar, viz výše str. 77, pozn. 103), *Scholia in librum De divinis nominibus* (PG 4, 381a-d); srv. též *Paraphrasis Pachymerae – Scholia in librum De divinis nominibus* (PG 3, 932d-933d). K proniknutí této nauky do islámské filosofie přes arabský překlad ‘Abdallah ibn al-Fadl al-Antākī (11. stol. n.l.) řeckého komentáře Basila z Caesareje Menšího (10. stol. n.l.) k *Oratio 38* Řehoře z Nazianzu srv. M. Rashed, „La classification“, str. 274-279.

³⁹⁷ *DN IX 9* (Suchla 213,15-20): ἀλλὰ καὶ κινήσεις θεοῦ τοῦ ἀκινήτου θεοπροπέως τῷ λόγῳ συγχωρητέον ἰμνήσαι. καὶ τὸ μὲν εὐθύ τὸ ἀκλινές νοητέον καὶ τὴν ἀπαρέγκλιτον πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ τῶν ὄλων γένεσιν, τὸ δὲ ἐλικοειδές τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν, τὸ δὲ κατὰ κύκλον τὸ ταῦτόν καὶ τὸ τὰ μέσα καὶ ἄκρα, περιέχοντα καὶ περιεχόμενα συνέχειν καὶ τὴν εἰς αὐτὸν τῶν ἀπ’ αὐτοῦ προεληλυθότων ἐπιστροφήν. K možné inspiraci Dionysia ohledně této tematiky u Prokla srv. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita*, str. 151-154.

³⁹⁸ K tomu srv. C. Riggi, „Il creazionismo e il simbolo nello Pseudo-Dionigi“, *Salesianum* 29 (1967) 300-325, zejm. 316-322.

Ambiguum 7 Maxima Vyznavače. Nejprve jsme zkoumali tři výskyty těchto variant pohybu u Aristotela, jak je nacházíme v dílech *Fyzika* a *O nebi*. Konstatovali jsme mnohost klasifikací a jejich členění, stejně jako množství problémů s tím spojených, které nám celkově vzato zabraňují považovat tyto Aristotelovy spisy za hlavní zdroje Maximovy koncepce. Podobně ani komentátoři Aristotela se neukázali být přesvědčivějšími kandidáty. Themistios a Simplikios nepřinášejí s ohledem na naše druhy pohybu nic nového. Jan Filoponos, přestože poněkud osvětluje Aristotelovu motivaci co do výběru těchto druhů pohybu (rozhodujícím aspektem je trajektorie), se vposledku soustředí jen na problematiku konstrukce spirály.

V rámci novoplatónské filosofie se Proklos v *Komentáři k Platónovu Timaiovi* opírá o nauku theúrgů, když vysvětluje „spirálovitý“ charakter Času jakožto v sobě zahrnující veškerý pohyb přímý i kruhový. Tento kontext nenapovídá tomu, že by zde byla bližší spojitost s Maximem. O našich druzích pohybu se více dozvídáme v *Komentáři k Eukleidovým základům*, ačkoli zde Proklos pojednává pouze jednoduché křivky, tedy přímku a kružnici. Tyto počátky a principy všech dalších linií a tvarů se dle Prokla vztahují ke třem hypostazím, jež tvoří ontologickou bázi veškerenstva. Geometrická struktura základních linií je tak přítomna v každém jsoucnu. Pokud jde o duši a intelekt, jejich kruhový pohyb symbolizuje návrat do sama sebe a sjednocení s nadřazeným principem, kdežto pohyb přímočarý vyjadřuje stálou prozřetelnost a působení vůči méně dokonalým jsoucňům.

Hermias z Alexandrie obrátil naši pozornost k problematice epistemologické, když pojednává o pěti poznávacích mohutnostech duše a přisuzuje náš trojí pohyb intelektu. Kruhový pohyb je jeho atributem proto, že se intelekt ve své činnosti stále vrací sám k sobě. O pohyb spirálovitý se jedná tehdy, když se sklání k rozvažování a pozvedá je vzhůru, aniž by ustal ve vlastním pohybu v kruhu. Poněvadž doprovází též mínění, pohybuje se intelekt i po přímé linii.

Nejdetailnější alegorická interpretace se objevuje u Dionysia Areopagity a je rozšířena na všechny úrovně univerza: na Boha, inteligence, duše a smyslová jsoucna. Funkcionální symbolika našich tří druhů pohybu *grosso modo* odpovídá té, již jsme zaznamenali u Prokla. Kruh reprezentuje návrat, koncentraci a jednotu; spirála diskurzivní poznání božských skutečností a postupné přibližování se Dobru; nakonec přímka je obrazem kondescendence a prozřetelnosti. Dionysios zvláště zdůrazňuje příčinu každého pohybu a jeho variant, jíž je Dobro-Krása.

Co se týče Maxima, je třeba zdůraznit, že nám v citované pasáži představuje pohyb přímý, kruhový a spirálovitý jako zcela základní a všeobecné druhy pohybu,³⁹⁹ aniž by se jakkoli vyrovnával s aristotelskou problematikou lokálního pohybu a obecného dělení změny/pohybu na základě nauky o kategoriích. Za velmi zajímavou můžeme považovat Maximovu zmínku o jednoduchém a složeném „způsobu“ pohybu (τρόπος).⁴⁰⁰ Dle nás tím naráží na aristotelské nadřazené rozdělení, jež však zdůrazňuje i Proklos, na pohyby základní, tj. jednoduché, a pohyby z nich smíšené.⁴⁰¹

Přestože je pravda, že se Maxim nikterak nezabývá alegorickými interpretacemi našich druhů pohybu – aniž by je na straně druhé výslovně odmítal – a že příkrý tón jeho filosofického výkladu týkajícího se pohybu v první části *Ambiguum* 7⁴⁰² odkazuje spíše k „fyzikální“ aristotelské tradici zkoumání pohybu, další postup Maximových argumentů (kupříkladu „přitahování“ a směřování všeho k nejvyšší Kráse)⁴⁰³ evokuje mnohem silněji spirituální a gnoseologický kontext Hermii a Dionysia, v němž je, jak bylo mnohokrát prokázáno,⁴⁰⁴ Maximovo myšlení pevně zakořeněno.

Z tohoto důvodu a z důvodu výše vypracované historické perspektivy výkladu těchto typů pohybu nelze přijmout Cvetkovičovu interpretaci typů pohybu dle trajektorie (nebo dle „geometrických vzorů“ [*geometrical types*], jak navrhuje), neboť lineární pohyb dle něj Maxim prý chápe jako jediný jednoduchý pohyb a jako vzor pohybu intelektu a pohyby spirálovitý a kruhový mají být pohyby složené, přičemž spirálovitý pohyb prý je pro Maxima pohybem rozumu a kruhový pohyb pohybem smyslů.⁴⁰⁵ Viděli jsme, že tato interpretace nemá žádnou oporu ani v Maximových pojednáních, ani v textech některého z antických autorů od Aristotela po Maximovy současníky. Za pohyby jednoduché jsou vždy považovány pohyb kruhový a přímočarý, za pohyb složený pohyb spirálovitý. Alegorická interpretace Hermii z Alexandrie a Dionysia Areopagity shodně přisuzuje pohyb kruhový primárně intelektu, pohyb spirálovitý, jakožto obraz rozvažování, rozumu a pohyb přímý by příslušel smyslům.

Definitivní odpověď na počáteční otázku po identitě oněch „nejpečlivějších pozorovatelů jsoucen“ (οἱ ἐπιμελέστεροι τῶν ὄντων θεάμονες) jsme bohužel nezískali.

³⁹⁹ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a15-b6).

⁴⁰⁰ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072b5-6): πᾶσα γὰρ κίνησις τῶ ἀπλῶ καὶ τῶ συνθέτῳ περιέχεται τρόπῳ.

⁴⁰¹ Srv. např. Aristotelés, *Phys.* VIII 8 (261b28-29); *De caelo* I 2 (268b18-19.26-269a2); Proklos, *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 113,6-10.23-25).

⁴⁰² Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a11-d2).

⁴⁰³ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073c1-1077b9).

⁴⁰⁴ Srv. zejména W. Völker, „Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor“; E. Bellini, „Maxime interprèt du Pseudo-Denys l'Aréopagite“; A. Louth, „St Denys the Areopagite and St Maximus the Confessor: A Question of Influence“.

⁴⁰⁵ Srv. VI. Cvetkovič, „St Maximus on Πάθος and Κίνησις in *Ambiguum* 7“, zejm. str. 101-102; 104.

Nicméně je odůvodněné držet se hypotézy, jež je výsledkem této podkapitoly, že Aristotelés a jeho komentátoři nemohou být považováni za seriózní kandidáty na post přímých textových pramenů Maxima Vyznavače, pokud jde o tři druhy pohybu uvedené v *Ambiguum* 7. Předlohu je třeba hledat v proudu novoplatónské filosofické tradice, jež nabízí podrobnou alegorickou interpretaci oněch tří druhů pohybu a podtrhuje jejich epistemologický a ontologicko-konstitutivní aspekt. Nejvážnějším uchazečem je Dionysios Areopagita, který rozpracovává a obohacuje koncepci Prokla a Hermii z Alexandrie.

I.4. Maximova definice pohybu

Po představení, z jakých hledisek se Maxim dívá na pohyb a jak jeho různé druhy pojímá, se nyní podrobně věnujme Maximově velmi originální definici pohybu, která v textu *Ambiguum* 7 bezprostředně následuje po rozdělení druhů pohybu dle trajektorie. Ve výše citované pasáži⁴⁰⁶ se Maxim vedle zmíněných druhů pohybu odvolává na ony „nejpečlivější pozorovatele jsouceni“ (οἱ ἐπιμελέστεροι τῶν ὄντων θεάμονες) i při definování κίνησις.

Dle Maxima

„κίνησις je buď přirozená mohutnost (δύναμις φυσική), jež se žene ke svému vlastnímu cíli (τὸ κατ' αὐτὴν τέλος), nebo trpný stav (πάθος) – totiž pohyb udělovaný jedním [jsoucniem] druhému –, jehož cílem je stav, kdy již jsoucno nebude podléhat vnějšímu působení (τὸ ἀπαθές), nebo činné působení (ἐνέργεια δραστική), jehož cílem je vlastní završení (τὸ αὐτοτελές).“⁴⁰⁷

V žádném z nám známých dochovaných filosofických textů se neobjevuje podobně rozvinutá a kompaktní definice κίνησις, abychom mohli spolehlivě říci, že právě ona mohla být Maximovi předlohou, z níž vycházel. V následujícím nebude naší hlavní snahou určit Maximovy literární zdroje, nýbrž pokusíme se ukázat systematicko filosofický základ jeho definice κίνησις. Naší předběžnou hypotézou je, že Maximova definice spadá do jednoho interpretačního proudu, odvozeného od Aristotelovy „definice“ pohybu, jak ji nacházíme ve třetí knize *Fyziky*: „pohyb je entelecheia jsoucna v možnosti jakožto takového“ (ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν).⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a11-b5); srv. výše str. 69, pozn. 48.

⁴⁰⁷ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072b9-13): Ταύτην δὲ τὴν κίνησιν δύναμιν καλοῦσιν [scil. οἱ ἐπιμελέστεροι τῶν ὄντων θεάμονες] φυσικὴν, πρὸς τὸ κατ' αὐτὴν τέλος ἐπειγομένην, ἢ πάθος, ἢ τοὶ κίνησιν ἐξ ἑτέρου πρὸς ἕτερον γινόμενην, τέλος ἔχουσαν τὸ ἀπαθές, ἢ ἐνέργειαν δραστικὴν, τέλος ἔχουσαν τὸ αὐτοτελές. Maxim, *Amb. Io.* III,61-65 (CCSG 18, 23): Talem autem motum uirtutem uocant naturalem ad suum finem festinantem, ... aut passionem, id est motum ex altero uenientem ad alterum, cuius finis est impassibilitas, aut operationem actiuam, cuius finis est per seipsam perfectio.

⁴⁰⁸ Aristotelés, *Phys.* III 1 (201a10-11).

I.4.1. Výkladové proudy Aristotelovy definice pohybu

Dříve než přistoupíme k rozboru Maximova výměru pohybu, podívejme se na hlavní interpretační linie Aristotelovy definice, které jsem rozdělil do čtyř základních skupin a které jsou všechny založeny na různém chápání pojmu *ἐντελέχεια*. V posledním pátém oddíle se zastavíme u Patočkovy „fenomenologické“ interpretace Aristotelova pojetí pohybu, která se primárně nesoustředí na výklad Aristotelem užívaných pojmů ve vztahu k pohybu, nýbrž na celkový význam pohybu v jeho filosofickém rozvrhu.

I.4.1.1. Pohyb jako proces aktualizace

Jedna skupina antických, stejně jako moderních a současných myslitelů interpretovala pojem *ἐντελέχεια* jako „aktualizace“, „realizace“, „aktivita“. Dle nich je pohyb definován jakožto jistý druh *přechodu* toho, co je v možnosti, k tomu, co je v uskutečnění. Tento interpretační proud bývá nazýván „the process-view“.⁴⁰⁹ „Pohyb“ by tak znamenal *přechod*, jímž je aktualizován příslušný potenciál či potence. Aristotelovu definici by tedy bylo třeba vykládat následujícím způsobem: jestliže existuje něco, co je aktuálně *x* a potenciálně *f*, pohyb spočívá v aktualizování jeho „F-osti“.⁴¹⁰ Potencialita není ničím jiným než „potencialitou *změny*“.⁴¹¹ Tento přístup dle nás zdůrazňuje skutečnost, že pohyb je přítomen jen tehdy, když se nějaký objekt právě mění.⁴¹² Svě vyjádření tento přístup nachází ve scholastické formulaci: *motus est exitus de potentia in actum*.⁴¹³

Proti této interpretaci jsou často vznášeny tři následující námitky:

⁴⁰⁹ Srv. např. O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris 1920, str. 310; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II,2, Leipzig ⁴1921, str. 351; E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, vol. I,1, Paris ¹1938, str. 204-205; D. Ross, *Aristotle*, London – New York ⁵1953, str. 81; F. Solmsen, *Aristotle's System of Physical World*, New York 1960, str. 166; W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen ²1970, str. 249; T. Penner, „Verbs and Identity of Actions“, in: O. P. Wood – G. Pitcher (eds.), *Ryle: A Collection of Critical Essays*, London 1971, str. 393-460, zejm. 427-433; J. Kostman, „Aristotle's Definition of Change“, *History of Philosophy Quarterly* 4 (1987) 3-16; R. Heinaman, „Is Aristotle's Definition of Change Circular?“, *Apeiron* 17 (1994) 25-37.

⁴¹⁰ Srv. např. D. Ross, *Aristotle*, str. 81.

⁴¹¹ Pokud si vezmeme příklad samého Aristotela, který se týká stavění domu (*Phys.* III 1, 201a16-18 ; 201b5-13 et *passim*), finální produkt není akt stavění, či přesněji „akt být v procesu stavění“, nýbrž sama „stavba“, tj. (postavený) dům. V tomto případě to není „aktualita“ cihel a kamenů *jakožto* potenciálně nějaký dům, o níž je řečeno, že je pohybem. Musí to být „aktualizace“ ve smyslu nějakého procesu, který aktualizuje cihly a kameny *jakožto* potenciálně nějaký dům, o níž Aristotelés tvrdí, že je pohybem stavění. Srv. např. D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford 1936, str. 537: „it is *passage* from potentiality to actuality that is *κίνησις*.“

⁴¹² Srv. Aristotelés, *Phys.* III 1 (201b5-13).

⁴¹³ Srv. např. Tomáš Akvinský, *In phys.* III 2,2 (Busa V, 77); též např. D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford 1936, str. 537.

- (1) Aristotelova definice, pokud je takto interpretovaná, zůstává „vágní, prázdná, neinformativní“ a zejména „kruhová sama v sobě“, neboť definuje pohyb jako přechod či proces aktualizace, jenž však sám je jistým pohybem;
- (2) pojem *ἐντελέχεια* nemůže ve *Fyzice* III 1-3 znamenat „realizaci“, protože na jiných místech s ním Aristotelés pracuje ve smyslu aktuality;
- (3) určení *ἢ τοιοῦτον* v definici je v tomto případě nadbytečné.⁴¹⁴

I.4.1.2. Pohyb jako aktualita potence

Jiní myslitelé přiřkli pojmu *ἐντελέχεια* odlišný smysl a vykládali jej jako „akt“, „aktualita“ potence samé. Spíše tedy vyzdvihují výsledek procesu, tj. stav být aktualizován. Tato pozice bývá nazývána „the actuality-view“⁴¹⁵ a dobře ji vystihuje latinská věta: *motus est actus exeuntis de potentia in actum*.⁴¹⁶ *Ἐντελέχεια*, resp. *ἐνέργεια*, se tak stávají *jistým stavem*, v němž se může daný objekt nacházet, a pohyb by tedy byl stav „být aktuálně potenciální *f*“. Zástupci této interpretace zdůrazňují, že potencialita je potencialitou „být něčím jiným“. Samozřejmě, že za pohyb nepovažují výsledný, finální stav, proti tomu se ohrazuje sám Aristotelés.⁴¹⁷ Soustředí se zejména na vysvětlení oné podivuhodné částice *ἢ*, nebo celých slovních spojení, jako např. *τὸ δυνάμει ὄν ἢ τοιοῦτον / τὸ δυνατὸν ἢ δυνατὸν / τὸ κινητὸν ἢ κινητὸν* atd. Kupř. dle E. Husseyho, jehož považují za jednoho z proponentů tohoto směru,⁴¹⁸ nelze výrazy jako *τὸ κινητὸν ἢ κινητὸν* či *τὸ οἰκοδομητὸν ἢ οἰκοδομητὸν* považovat za „changeable“ a „housbuildable“, nýbrž za „potentially *having changed*“ a „potentially *having been built* [into a house]“.⁴¹⁹ Částice *ἢ* má dle Husseyho důležitý úkol: zdůrazňuje specifický typ aktuality odpovídající specifickému typu potenciality.⁴²⁰ Hussey se snaží nalézt odlišné typy korespondence

⁴¹⁴ Ke shrnutí námitek srv. např. L. A. Kosman, „Aristotle’s Definition of Motion“, *Phronesis* 14 (1969) 41-42; J. Kostman, „Aristotle’s Definition of Change“, str. 3.

⁴¹⁵ Srv. např. L. Robin, *Aristote*, Paris 1944, str. 129; J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris 1970, str. 422-423; L. A. Kosman, „Aristotle’s Definition of Motion“, str. 40-62; J. Owens, „Aristotle: Motion as Actuality of the Imperfect“, in: G. C. Simmons (ed.), *Paideia: Special Aristotle Issue*, New York 1978, str. 120-132; M. L. Gill, „Aristotle’s Theory of Causal Action in *Phys.* III,3“, *Phronesis* 25 (1980) 129-147; E. Hussey, *Aristotle’s Physics: Book III and IV*, Oxford 1983, str. 55-65.

⁴¹⁶ Srv. např. Tomáš Akvinský, *In phys.* III 2,3 (Busa V, 77).

⁴¹⁷ Srv. Aristotelés, *Phys.* III 1 (201b7-13).

⁴¹⁸ Přestože je nutno poznamenat, že „the actuality-view“ nelze považovat za plně a ve všem jednotný interpretační směr.

⁴¹⁹ Srv. E. Hussey, *Aristotle’s Physics*, str. 59.

⁴²⁰ Srv. E. Hussey, *Aristotle’s Physics*, str. 58, a kritiku jeho pojetí u R. Heinamana, „Is Aristotle’s Definition of Change Circular?“, str. 28.

mezi různými potencialitami a aktualitami, a tak pojetí pohybu ve *Fyzice* propojit se zbytkem Aristotelova metafyzického schématu. Navrhuje chápat Aristotelovu „definici“ pohybu jako „definiční schéma“, jež je v každém typu změny různě naplňováno.⁴²¹ Pojem *κίνησις* by tak v tomto případě byl pojmem homonymním, tj. měl by různé významy v závislosti na dotyčných druzích pohybu.

I.4.1.3. Pohyb jako konstitutivní aktualita

Tyto dva typy interpretace byly podrobeny důkladné analýze a kritice L. A. Kosmana.⁴²² Kosman navrhuje svoji vlastní interpretaci, jež však je velmi blízká koncepci „the actuality-view“ (*ἐντελέχεια* = aktualita).⁴²³ I on souhlasí, že pojem *ἐντελέχεια*, resp. *ἐνέργεια*, je třeba chápat jako „aktualitu“, nikoli jako „aktualizaci“,⁴²⁴ a že vždy jde o „aktualitu potenciality být *f*“.⁴²⁵ Nicméně rozlišuje deprivativní a konstitutivní aktualitu jisté potenciality. Aktualita jisté potenciality totiž může vést buď k překonání této potenciality ve smyslu jejího potlačení/odstranění, nebo naopak k jejímu rozvoji/zdokonalení. Kupř. nějaký člověk chce změnit svoji koktavost a pracuje na tom. Avšak jakým směrem? Buď se změna týká odstranění koktavosti (člověk zlepšuje svoji výslovnost a vyjadřovací schopnost), nebo se týká jejího zdokonalení (herec ke své divadelní roli potřebuje umět dokonale koktat). Tento Kosmanův příklad navazuje na Aristotela. Dle něj se každá změna děje z něčeho, co – ač numericky jedno – může být nahlíženo buď jako privace, z níž změna vzchází, nebo jako subjekt, který se mění. Tak lze hovořit jak o člověku, který se stává vzdělaným, tak o nevzdělaném, který se stává vzdělaným, avšak primárně se změna týká privace „být nevzdělaný“, a nikoli subjektu ve smyslu „být člověkem“.⁴²⁶ V Kosmanově příkladu by se první možnost, kdy zdokonalování koktavosti ústí v lepší výslovnost a výřečnost, týkala koktavosti *jakožto privace*, z níž změna vychází a v jejímž zrušení změna končí. V případě druhém, kdy se zdokonalením dojde k ještě lepšímu zajíkání a koktání, je koktavost *subjektem* změny.

⁴²¹ Srv. E. Hussey, *Aristotle's Physics*, str. 60.

⁴²² Srv. L. A. Kosman, „Aristotle's Definition of Motion“, str. 40-62.

⁴²³ Srv. L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, Bruxelles 1997, str. 268-269.

⁴²⁴ Srv. L. A. Kosman, „Aristotle's Definition of Motion“, str. 42-43.

⁴²⁵ Srv. L. A. Kosman, „Aristotle's Definition of Motion“, str. 46.

⁴²⁶ Srv. Aristotelés, *Phys.* I 7 (189b32-190a8); *Gen. et corr.* I 4 (319b3-5); *Met.* 7 (1033a5-23).

První případ Kosman nazývá deprivativní aktualitou, druhý konstitutivní aktualitou dané potence (v našem případě potence koktat).⁴²⁷

Dle Kosmana je to konstitutivní aktualita, k níž se vztahuje Aristotelova definice pohybu a na níž nás upozorňuje částice $\tilde{\eta}$. Jedná se o „aktualitu potenciality“, kde je potencialita subjektem procesu aktualizace, a nikoli privací, z níž aktualizace vychází a která jako výsledek vykazuje aktualitu. V tomto případě tedy „aktualita potenciality být f^c “ neodkazuje k „aktuálně jsoucímu f^c “, nýbrž k „potenciálně jsoucímu f^c “. Pohyb tak není aktualitou potenciality ve smyslu aktuality, jež je výsledkem přechodu z potenciality, nýbrž ve smyslu aktuality, jež je potencialitou ve své plné manifestaci.⁴²⁸

Na základě analýzy pasáže z *De anima* II 5 o vztahu možnosti a uskutečnění ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$), který Aristotelés vysvětluje na příkladu „vědoucího člověka“,⁴²⁹ Kosman diferencuje následující stupně potenciality a aktuality a pomáhá si příměrem s „mluvením řecky“:

potencialita₁ = „potenciálně potenciální f^c (narozené athénské dítě vzhledem k mluvení řecky)

potencialita₂ = „aktuálně potenciální f^c “

≈ (dospělý Athéňan, který umí hovořit řecky, avšak nyní mlčí)

aktualita₁ = „potenciálně aktuální f^c “⁴³⁰

aktualita₂ = „aktuálně aktuální f^c (dospělý Athéňan právě mluvící řecky).

Aktualita₁ je dle Kosmana jak deprivativní aktualitou potenciality₁, tak konstitutivní aktualitou potenciality₂. V odlišení od aktuality₂ lze říci – zůstaneme-li u příkladu s mluvením řecky –, že aktualita₁ je aktualitou potenciality „mluvit řecky“ *jakožto* potenciality.

To, co Aristotelés myslí pohybem, tvrdí Kosman, je pak konstitutivní aktualita „aktuálně potenciálního f^c “, tj. aktualita potenciality „k“ *F jakožto* potenciality, tedy konstitutivní aktualita toho, co je potenciální *jakožto* takové.⁴³¹ Jinak řečeno, jde o plnou manifestaci

⁴²⁷ Srv. L. A. Kosman, „Aristotle’s Definition of Motion“, str. 46-48.

⁴²⁸ Srv. L. A. Kosman, „Aristotle’s Definition of Motion“, str. 48-50.

⁴²⁹ Srv. Aristotelés, *De an.* II 5 (417a21-30); k podrobnému výkladu srv. M. Burnyeat, „De Anima II 5“, *Phronesis* 47 (1992) 28-90.

⁴³⁰ Tyto dva stupně jsou materiálně ekvivalentní, nicméně je třeba podržet jejich rozlišení, aby vynikl rozdíl jak vůči předchůdnému typu potenciality (potenciálně potenciální f), tak vůči následnému typu aktuality (aktuálně aktuální f).

⁴³¹ Srv. L. A. Kosman, „Aristotle’s Definition of Motion“, str. 53-54.

potenciality *jakožto* potenciality, nebo možná přesněji, o uskutečňování potenciálního jsoucna jakožto potenciálního jsoucna.⁴³² Taková aktualita vždy zůstává nedokonalá i přes svoji „aktualitu“,⁴³³ neboť je to aktualita potenciality vzhledem k plné aktualizaci (aktualita₂). Touto nedokonalou a pouze přechodnou aktualitou je sám pohyb, jenž nesměruje ke své „dokonalosti“, nýbrž k sebezničení.⁴³⁴

I.4.1.4. Pohyb jako akt dvojí aktualizace

Přístup L. Couloubaritsise⁴³⁵ se od předchozích liší zejména v tom, že trvá na „celostnějším“ pohledu na problematiku κίνησις. Za prvé má dle něho pojednání o κίνησις velmi důležitou roli z hlediska myšlenkového postupu *Fyziky*. Doplnuje totiž problematiku „principů“ z první a druhé knihy, zejména výklady o účinné příčině.⁴³⁶ Za druhé, zkoumat pouze danou „definici“⁴³⁷ nemůže prý přinést žádný smysluplný výsledek. Po vzoru antických komentátorů Couloubaritsis zdůrazňuje,⁴³⁸ (1) že vlastní analýze pohybu předchází stanovení čtyř „axiomů“, bez nichž nelze Aristotelovo pojetí pohybu pochopit⁴³⁹ a (2) že je vážným pochybením pokládat „definici“ z *Fysiky* III 1 (201a10-11) za výchozí bod zkoumání. Autor upozorňuje, že v prvních třech kapitolách třetí knihy *Fysiky* nacházíme sedm „formulací“ pohybu, jež nelze brát za pravé „definice“ a které od sebe nelze oddělovat.⁴⁴⁰ Ústřední a vrcholnou je dle

⁴³² Srv. L. A. Kosman, „Aristotle’s Definition of Motion“, str. 56. Pokusme se podrobněji rozvést Aristotelův příklad s „(vy)stavitelným“ a „stavěním“ (*Phys.* III 1, 201b4-13): kupř. cihly jsou potenciálně domem, což znamená, že jsou „stavitelné v dům“. Na hromadě ležící cihly jsou pouze potenciálně „stavitelné v dům“ či v Kosmanově nezvyklé terminologii: potenciálně potenciálním domem. Svoji „stavitelnost“ či „schopnost být stavěn“ manifestují cihly pouze v případě, že jsou aktuálně užívány při stavbě domu. Proces „být stavěn v dům“ je pak deprativní aktualita oné zdvojené potenciality „být potenciálně potenciální dům“. Nicméně lze též říci, že proces „být stavěn v dům“ je konstitutivní aktualita cihel *jakožto* potenciálního domu, a dle Kosmana je to tento druhý způsob náhledu, který Aristotelés volí při výkladu, co je pohyb. Srv. L. A. Kosman, „Aristotle’s Definition of Motion“, str. 54.

⁴³³ Srv. Aristotelés, *Phys.* III 2 (201b31-33): ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ ἀτελής. Srv. též *Met.* XI 9 (1066a20-21).

⁴³⁴ Srv. L. A. Kosman, „Aristotle’s Definition of Motion“, str. 57-58.

⁴³⁵ V dalším vycházím zejména z jeho hlavní publikace L. Couloubaritsis, *La Physique d’Aristote*, str. 265-306.

⁴³⁶ Srv. L. Couloubaritsis, *La Physique d’Aristote*, str. 265-266.

⁴³⁷ Aristotelés, *Phys.* III 1 (201a10-11).

⁴³⁸ Srv. Simplicios, *In phys.* (CAG 10, 398,27nn.); Filopon, *In phys.* (CAG 16, 347,16nn.); Themistios, *In phys. par.* (CAG 5/2, 67,19nn.).

⁴³⁹ Aristotelés, *Phys.* III 1 (200b25-28; 200b28-32; 200b32-34; 201a3-9). Pro jejich rozbor viz L. Couloubaritsis, *La Physique d’Aristote*, str. 271-279.

⁴⁴⁰ Aristotelés, *Phys.* III 1 (201a9-11); III 1 (201a27-29); III 1 (201b4-5); III 2 (201b31-202a3); III 2 (202a3-12); III 3 (202a13-21); III 3 (202b19-22). K jejich rozboru srv. L. Couloubaritsis, *La Physique d’Aristote*, str. 281-291.

Couloubaritsise pátá formulace pohybu,⁴⁴¹ již čtyři předchozí připravují cestu a dvě následující upřesňují její význam.⁴⁴²

Předchozím třem interpretacím Couloubaritsis vytyká, že svým výlučným zaměřením na význam pojmu *ἐντελέχεια* celou problematiku nemístně zjednodušují,⁴⁴³ a snaží se vyjasnit vzájemné vztahy mezi pojmy *δύναμις*, *ἐντελέχεια* a *ἐνέργεια*. Dle něj jdou *δύναμις* a *ἐντελέχεια* vždy ruku v ruce a vzájemně se na svých různých úrovních doplňují a podmiňují.⁴⁴⁴ Jsoucnem v entelechei (*ἐντελεχεία*) je vždy jsoucnem v možnosti (*δυνάμει*) nějaké aktivity.⁴⁴⁵ To, co odlišuje *ἐντελέχεια* a *ἐνέργεια* je jejich vztah k *τέλος*. *Ἐνέργεια* je aktivitou konstituující cíl, *ἐντελέχεια* je naproti tomu již konstituovaný cíl, který je zároveň základem a původem jiné, další aktivity. Jinak řečeno, poněkud zjednodušeně, *ἐνέργεια* je dynamickou manifestací *ἐντελέχεια*, zatímco *ἐντελέχεια* je principiálním počátkem i cílem *ἐνέργεια*.⁴⁴⁶ Couloubaritsis trvá na tom, že tyto pojmy nelze jednoduše zaměňovat a že pro Aristotela mají svůj daný, odlišný význam.⁴⁴⁷ Nicméně rozhodně v nich nevidí jádro Aristotelova problému. Základní aporií, jež se Aristotelova analýza pohybu snaží vyřešit, jsou dvě otázky, (1) jak může být *τὸ κινητόν* ve svém stavu možnosti a zároveň být též v entelechei a (2) jak může být pohyb způsoben nějakou hybnou silou a zároveň být ve věci.⁴⁴⁸

⁴⁴¹ Aristotelés, *Phys.* III 2 (202a3-12): „Pohybováno jest však i to, co pohybuje, jak bylo řečeno, pokud všechno, co jest v možnosti, a také to, čeho nepřítomnost pohybu jest klidem, je schopno pohybu – v tom totiž, v čem je pohyb, je nepřítomnost pohybu klidem –; neboť býti činný v tom, pokud jest takové, jest právě pohybování; to však činí to, co může působit pohyb, dotykem, takže zároveň také působení podléhá. Proto pohyb jest uskutečňováním toho, co jest pohybovatelné, pokud jest pohybovatelné, a děje se to dotykem pohybuujícího činitele, takže ten zároveň i působení podléhá. Pohybuující činitel však vždy přenese svůj tvar (*εἶδος*), buď určité toto nebo kvalitu nebo kvantitu, a ten bude principem a příčinou pohybu, kdykoli hybně působí, jako například člověk ve skutečnosti činí člověka z člověka v možnosti.“ (překl. A. Kříž)

⁴⁴² Srv. L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, str. 281.

⁴⁴³ V protikladu k „jednoduchosti“ nabízených řešení (*ἐντελέχεια* = přechod nebo = *ἐνέργεια*) stojí Aristotelův povzdech, že „je těžké uchopit pohyb“. *Phys.* III 2 (201b33): *χαλεπὸν αὐτὴν [i.e. κίνησιν] λαβεῖν τί ἐστιν*.

⁴⁴⁴ Srv. L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, str. 273-276. Též pro Simplikia jsou *δύναμις* a *ἐντελέχεια* v případě vzniklých jsoucnů vždy *ἅμα*; *In phys.* (CAG 9, 399,31-400,3) s odkazem na první Aristotelův „axiom“ *Phys.* III 1 (200b25-28).

⁴⁴⁵ Srv. např. Aristotelés, *De an.* II 1 (412a9-11; 412a21-23).

⁴⁴⁶ Srv. L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, str. 277.

⁴⁴⁷ Srv. L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, str. 269-270. Krásným příkladem nekritické záměny *ἐνέργεια* za *ἐντελέχεια* je R. Heinaman, který bez bližšího vysvětlení a navzdory mnoha manuskriptům a kritickým vydáním dosazuje na všech místech výskytu v *Phys.* III 1-3 *ἐνέργεια* za *ἐντελέχεια*; srv. R. Heinaman, „Is Aristotle's Definition of Change Circular?“, str. 25-27.

⁴⁴⁸ Srv. L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, str. 279. Druhou otázku Aristotelés pečlivě rozebírá na konci třetí kapitoly; srv. *Phys.* III 3 (202a13-21): *καὶ τὸ ἀπορούμενον δὲ φανερόν, ὅτι ἐστὶν ἢ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ· ἐντελέχεια γὰρ ἐστὶ τούτου [καὶ] ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ. καὶ ἢ τοῦ κινητικοῦ δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστὶν· δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἁμοῖν· κινητικὸν μὲν γὰρ ἐστὶν τῷ δύνασθαι, κινεῖν δὲ τῷ ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἐστὶν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ, ὥστε ὁμοίως μία ἢ ἁμοῖν ἐνέργεια ὥσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἐν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἓν, καὶ τὸ ἀναντες καὶ τὸ κάταντες· ταῦτα γὰρ ἐν μὲν ἐστὶν, ὁ μὲντοι λόγος οὐχ εἷς· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ κινουμένου.*

Na základě rozboru páté Aristotelovy formulace pohybu, již považuje za stěžejní a úplnou „definici“ pohybu, a rovněž formulace šesté Couloubaritsis ukazuje, že κίνησις je konstituovaná jediným aktem dvojí aktualizace, při němž se na jedné straně z hybatele (τὸ κινητικόν) stává pohybující (τὸ κινουῦν) skrze kontakt (θίξει) s pohybovatelným, přičemž sám jak pohybuje (κινεῖ), tak i se pohybuje (κινεῖται), a pohybovatelné (τὸ κινήτόν) se na straně druhé tímž kontaktem stává pohybovaným (τὸ κινούμενον).⁴⁴⁹ Tyto dvě aktualizace jsou rozdílné pouze z pohledu logicko-ontologického, nikoli numerického. Zcela zásadní je však v tomto „procesu“ přenos jistého specifického prvku (εἶδος τι), který je vlastním principem (ἀρχή) a příčinou (αἴτιον) pohybu.⁴⁵⁰ Toto εἶδος odpovídá logu (λόγος) jsoucna a projevuje se jako jeho forma (μορφή). Díky pojmu εἶδος pak může Aristotelés vědecky založit „fyziku“, neboť εἶδος je podmínkou inteligibility smyslového jsoucna podléhajícího vzniku, změně a zániku. Při této vědecké fundaci hraje pohyb nezastupitelnou úlohu, neboť je tím, skrze co je přenášeno εἶδος.⁴⁵¹

I.4.1.5. Pohyb jako „vnitřní život“. Patočková interpretace Aristotelova pojetí pohybu

Po představení několika systematicko-pojmových interpretací se nyní věnujme Patočkovu uchopení Aristotelova pojetí pohybu,⁴⁵² neboť nám poskytne cenný materiál pro výklad a pochopení Maximovy nestandardní definice pohybu.

Dle Patočky se Aristotelés snažil uchopit pohyb, který se týká oblasti „přírody“ (φύσις)⁴⁵³ a jehož podstatou je proces formování látky,⁴⁵⁴ nejprve pomocí „určitelné látky“ (ύλη) jako nositele jednak záporného (στέρησις), jednak kladného (εἶδος) určení, která se na trvajícím substrátu střídají. Teprve později vyjádřil vnitřní vztah mezi

⁴⁴⁹ Srv. Aristotelés, *Phys.* III 2 (202a3-12) a III 3 (202a13-21).

⁴⁵⁰ Srv. Aristotelés, *Phys.* III 2 (202a9-11): εἶδος δὲ αἰεὶ οἴσεται τι τὸ κινουῦν, ἥτοι τὸδε ἢ τοιόνδε ἢ τοσόνδε, ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῆ.

⁴⁵¹ Srv. L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, str. 288-290.

⁴⁵² Srv. zejm. J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*, Praha 1964; J. Patočka, „O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických výzkumů věnovaných jeho vývoji“, in: *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et historica* 1 (1964) 87-96; J. Patočka, „K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života“, *Tvář* 2, č. 10 (1965) 1-5; F. Karfík, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, str. 24-27; 52-54; 73-75. K celkovému uchopení pohybu u Jana Patočky srv. Exkurz III: *Patočkovu pojetí pohybu*.

⁴⁵³ J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 44.

⁴⁵⁴ J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 46. Zatímco u Platóna byla základním modelem pohybu jednota protikladů, Aristotelés přichází s novým modelem kvalitativního procesu jako střídání protikladů na témže podkladu; srv. J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 44-45.

záporným a kladným určením v pojmech „síly/schopnosti/možnosti“ (*δύναμις*) a „projevu/uskučnění“ (*ἐνέργεια*).⁴⁵⁵ *Dynamis* je pramenem pohybu jak ve smyslu toho, co má sílu/schopnost/možnost pohybovat, tak ve smyslu toho, co pohybuje. Naopak pohybované je jednak to, co má schopnost pohybovat se, jednak to, čím je pohybováno.⁴⁵⁶ Dle Aristotela je *dynamis* „počátkem změny v jiném nebo pokud je jiné“ (*ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο*),⁴⁵⁷ což je podstata *aktivní* síly, „síly působit“ (*δύναμις τοῦ ποιεῖν*). Jejím korelátem je „síla přijímat působení“ (*δύναμις τοῦ παθεῖν*),⁴⁵⁸ která je „počátkem trpné změny (*μεταβολὴ παθητικῆ*)“ působené od jiného nebo pokud je jiné“.⁴⁵⁹ Žádná z těchto sil není možná bez druhé, a proto se z určitého hlediska jedná o „jedinou sílu působit a působení přijímat“.⁴⁶⁰ Právě síla (*δύναμις*) či síly (*δύναμεις*) v aktivně-pasivním smyslu jsou základem, na němž a v němž stojí přirozené věci a bytosti, jednotlivé *φύσεις* i *φύσις* sama. Teprve na základě sil/schopností/možností je srozumitelný pohyb, změna, přechod vůbec.⁴⁶¹

Avšak Aristotelés vidí každý pohyb se zřetelem ke klidu jakožto stavu, který je pohybem intendován a má jím být dosažen. Jestliže je nějaké jsoucno v pohybu, změně, procesu, pak s tím cílem, aby došlo klidu a zbavilo se toho, co ho zatěžuje a činí neúplným. Každá *dynamis* jako taková je čímsi negativním, neboť to, co je v možnosti či má možnost, není ještě zcela tím, čím může být. Jde o nedostatek či zápor nějakého jiného stavu, resp. plného, dokonalého stavu, který je v tomto ohledu klidem daného jsoucna. *Dynamis* je však pouze negativní stránkou pozitivního a aktuálně daného jsoucna, nikoli ne-jsoucna jako takovým, nějakou zvláštní formou mezi bytím a nebytím nebo pouhou zbaveností (*στέρησις*). *Dynamis* je umenšením, oslabením aktuality daného jsoucna, tedy jeho plnosti, je nedostatkem určitého pozitivního jsoucna.⁴⁶² *Dynamis* je jevem, který se podstatně vyskytuje na tom jsoucnu, které není celé, jednotné, dokonalé, plně uskutečněné.⁴⁶³ Proto se i pohyb bytostně vztahuje ke všemu, co neexistuje *in perfectione*. Pohyb není bez *dynamis* možný, neboť jeho

⁴⁵⁵ Srv. J. Patočka, „O filosofickém významu“, str. 87; J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 69-71; 86; 127-134.

⁴⁵⁶ Srv. např. Aristotelés, *Met.* XI 9 (1066a26-34); J. Patočka, *Aristotelés. Přednášky z antické filosofie*, Praha 1994, str. 89-90.

⁴⁵⁷ Aristotelés, *Met.* IX 1 (1046a10-11).

⁴⁵⁸ Srv. J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 86.

⁴⁵⁹ Aristotelés, *Met.* IX 1 (1046a11-13): *ἡ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἡ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχειν ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο.*

⁴⁶⁰ Srv. Aristotelés, *Met.* IX 1 (1046a19-20): *φανερὸν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν.*

⁴⁶¹ Srv. J. Patočka, *Aristotelés. Přednášky*, str. 91.

⁴⁶² Srv. J. Patočka, *Aristotelés. Přednášky*, str. 93-94.

⁴⁶³ Srv. např. J. Patočka, „K fenomenologii a ontologii pohybu“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 2, Praha 1980, studie 11, str. 16-17.

předpokladem je nedourčenost, nenaplněnost, deficiens daného jsoucna, který by mohl být naplněn. Pokud by veškerá *dynamis* byla plně převedena ve skutečnost, nebyl by pohyb více možný. Z toho důvodu, že je pohyb bytostně vztažen k tomu, co je ve věci neúplné a schopné proměny, je pohyb „neúplnou skutečností“ (*ἐνέργεια ἀτελής*).⁴⁶⁴

Tak jako *dynamis* je dvojí, je dvojí i „skutečnost/projev/uskutečnění“ (*ἐνέργεια*). V prvním případě jde o skutečnost, která náleží každému přítomnému jsoucnu a která se pojí s každou *dynamis*, zejména se „silou přijímat působení“ (*δύναμις τοῦ παθεῖν*), neboť každá pasivnost má nějaký reálný obsah. Ve druhém případě se jedná o skutečnost ve smyslu naplnění toho, čím něco může být, o skutečnost dosahující svého cíle. Tuto druhou „skutečnost“ Aristotelés nazývá „uskutečněním“ (*ἐντελέχεια*) nebo „skutečností v širším smyslu“ (*ἐνέργεια ἐπὶ πλεῶν*).⁴⁶⁵

Pohyb pak, jakožto „přechod z možnosti do uskutečnění“, je jakousi jednotou (pasivní) *dynamis* a (aktivní) *energeia*, neboť tyto dvě nejsou od sebe reálně odděleny. V procesu, změně, pohybu je určitá (dosud) nezjevná stránka věci již aktualizována, již nastává a již je zde. Změna je skutečností té *dynamis*, která věc charakterizuje jako „sílu přijímat působení“ (*δύναμις τοῦ παθεῖν*). Pohyb je vyplňováním, splněním, uskutečněním (*ἐντελέχεια*) této *dynamis*.⁴⁶⁶ Jinak řečeno je pohyb shromažďujícím a spojujícím faktorem různých v *dynamis* založených určení téhož podkladu, která se pohybem stávají skutečnými, přítomnými, v pravdě „jsoucimi“.⁴⁶⁷ Nejedná se však o *jakákoli* určení, nýbrž o možnosti, které jsou vymezeny podstatou jsoucna, v jejímž rámci pohyb probíhá. Podstata či forma jsoucna tak není nic jiného než jednotný rámeček všech pohybů, které se v jednom jsoucnu dějí. Tím, že se původně v možnosti daná určení pohybem stávají přítomnými, „jsoucimi“, dopřává pohyb jsoucnum být tím, čím jsou.⁴⁶⁸ Proto je pohyb základní *ontologický* faktor. Pohyb náleží k samým pohyblivým bytostem, není pouhým akcidentem na neměnné základní substanci, nýbrž je vnitřním určením pohyblivých bytostí, je „jakýsi vnitřní život věcí“,⁴⁶⁹ je jejich způsobem existence.⁴⁷⁰ „Pohyb je to, co působí, že věci *jsou* a co zároveň působí, že jejich bytí je

⁴⁶⁴ Srv. např. Aristotelés, *Phys.* III 2 (201b31-33); *Met.* XI 9 (1066a20-22): ἡ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι δοκεῖ τις, ἀτελής δὲ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελές τὸ δυνατὸν οὐ ἐστὶν ἐνέργεια. „Pohyb se zdá sice být skutečností, ale nedokončenou, poněvadž možné, jehož je uskutečňováním, je ještě nedokončeno.“ (překl. A. Kříž); J. Patočka, „Fenomenologie a metafyzika pohybu“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přírozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 3, Praha 1980, studie 1, str. 21; J. Patočka, „K fenomenologii a ontologii pohybu“, str. 5.

⁴⁶⁵ Srv. J. Patočka, *Aristotelés. Přednášky*, str. 95.

⁴⁶⁶ Srv. J. Patočka, *Aristotelés. Přednášky*, str. 96.

⁴⁶⁷ Srv. J. Patočka, „O filosofickém významu“, str. 88; 90.

⁴⁶⁸ Srv. např. J. Patočka, „K fenomenologii a ontologii pohybu“, str. 3; 23-24.

⁴⁶⁹ Srv. Aristotelés, *Phys.* VIII 1 (250b11-15): κίνησις [...] ὡς ζώη τις οἷσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν.

⁴⁷⁰ Srv. J. Patočka, *Aristotelés. Přednášky*, str. 94; 97; J. Patočka, „O filosofickém významu“, str. 94.

živé, že je cosi jako život, jednota, pochopitelný smysl, jakási cesta od někud někam.⁴⁷¹ Avšak nejen to: pohyb je „samo bytí toho, co se pohybuje, ve vzájemném sejetí kladných určení a záporných nedostatků.“⁴⁷² Takový pohyb je *ontologickým pohybem*, neboť je jednak pojátkem mezi určovaným substrátem a jeho určeními, jednak uskutečňováním větší určitosti a jednak „způsobem, jak konečnou bytost, která nemůže existovat *plně*, nechat existovat *maximálně*.“⁴⁷³

„Pohyb není něčím pro bytost vnějším, nýbrž tím, co ji [...] v její jsoucnosti samé buduje. Podstata pohybu není totiž na povrchu jsoucná v pouhé změně jeho vztahů k druhým bytostem [...], nýbrž v samotném jejím jádře, v budování bytosti, tj. určování určitého nedourčeného určeními základními (*φύσις, τὴν ἦν εἶναι*) a dodatečnými (*συμβεβηκότα*).“⁴⁷⁴

Jako přechod ke skutečnosti nějakého kladného určení daného jsoucná, je pohyb vždy zacílený, účelný, neodlučný od teleologie. Má východisko a cíl, které k němu bytostně patří, a je tedy „cestou“ od někud někam. Aristotelova teleologie je vedena světovým *τέλος*, k němuž míří svět sám včetně každého člověka a každé živé bytosti. Tento cíl je vždy již dán, neboť je tím nejreálnějším, nejvíce uskutečněným. Veškeré živé bytosti jsou jím utvářeny a stávají se nositeli a realizátory účelu.⁴⁷⁵ Co je tímto světovým účelem? Začneme od toho, co je účelem jednotlivé bytosti. Je to celek všeho, co vykonává: „její bytí samo ve své souhrnné podstatě se stává účelem.“⁴⁷⁶ Pohyb jako uskutečňování bytostných obsahů daného jsoucná je tak realizátorem účelu. Nicméně pohyb sám má nějaký účel: jej jím uskutečnění co nejvíce určení na témže substrátu zároveň a jejich co nejstabilnější přítomnost. Při „výkonu“ tohoto účelu však pohyb stále naráží na mez, kterou je sama bytost, v níž se pohyb děje. „Proto je pohyb vždy konečný pohyb a konečná bytost je vždy pohyblivá.“⁴⁷⁷ Neuskutečnitelným ideálem pohybu je „klidná, neměnná, plná skutečnost bez všeho záporu a tedy i bez možné změny,“⁴⁷⁸ tj. „ryzí čin“.⁴⁷⁹ K ní se bytost blíží tím více, čím více je na ní plně aktualizovaných určení, která ji zároveň nejen vymezují a individualizují, nýbrž též odhalují a zjevují. Bytí je tak zjevným bytím, jehož základem je právě pohyb.

⁴⁷¹ Srv. J. Patočka, „O filosofickém významu“, str. 89; J. Patočka, „Fenomenologie a metafyzika pohybu“, str. 22; 25.

⁴⁷² J. Patočka, *Aristotelés. Přednášky*, str. 94; J. Patočka, „K fenomenologii a ontologii pohybu“, str. 3.

⁴⁷³ Srv. J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 199.

⁴⁷⁴ Srv. J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 304.

⁴⁷⁵ Srv. J. Patočka, „O filosofickém významu“, str. 87; 89-90.

⁴⁷⁶ Srv. J. Patočka, „O filosofickém významu“, str. 90.

⁴⁷⁷ Srv. J. Patočka, „O filosofickém významu“, str. 90.

⁴⁷⁸ Srv. J. Patočka, „O filosofickém významu“, str. 90.

⁴⁷⁹ Srv. J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 304.

Celkovým účelem, který sleduje svět sám, je tedy bytí samo jakožto nezakryté, zjevené, stále přítomné.⁴⁸⁰

I.4.2. Maximova definice pohybu

Definice pohybu, jež se objevuje v *Ambiguum* 7, dle nás sleduje první zmíněnou interpretační linii, která chápe pohyb jako přechod či proces aktualizace.⁴⁸¹ Pokud budeme chápat pojem *έντελέχεια* v jeho etymologickém významu „mít-(v-držení-)svůj-cíl“, „být-ve-svém-cíli“, pak tři základní termíny Maximovy definice – *δύναμις φυσική*, *πάθος* a *ένέργεια δραστική* – představují tři typy *έντελέχεια*, z nichž každý míří k příslušnému cíli. V našem případě jsou těmito cíli jak cíl vytčený samou přirozeností (*φύσις*), tak stav bez zakoušení nějakého vnějšího působení jiného jsoucna (*τὸ ἀπαθές*), tak „vlastní zdokonalení“ (*τὸ αὐτοτελές*).⁴⁸² Tři typy *έντελέχεια* jsou druhy přechodu toho, co je v možnosti, k tomu, co je v uskutečnění. Každý z těchto tří typů *έντελέχεια* je svým cílem, s nímž je vnitřně podstatně spjat, zároveň determinován a po jeho dosažení zaniká. V Maximově podání je pak tato *έντελέχεια* jistou „působností“ (*ένέργεια*), která však je „působností nedokonalou“ (*ένέργεια ἀτελής*), což je pojem, jímž Aristotelés označuje pohyb.⁴⁸³ Maxim tím dle nás navazuje na antickou výkladovou linii, která chápe *έντελέχεια* ve smyslu *ένέργεια* a jejíž výklady se nám zachovaly zejména díky Simplikiovi, který tuto interpretaci odmítá.⁴⁸⁴ Poznává mimo jiné, že Alexandr z Afrodisiady, Porfyrios, Themistios a další užívali pojem *ένέργεια* v definici pohybu, neboť toto čtení prý našli v jistých opisech Aristotelových děl.⁴⁸⁵ K tomuto seznamu by bylo třeba též přiřadit Jana Filopona.⁴⁸⁶ Dlužno podotknout, že užití *ένέργεια* na místo *έντελέχεια* dobře zapadá do novoplatónského rozvrhu pozdní antiky.⁴⁸⁷ Přestože Maxim chápe ony základní typy *έντελέχεια* jakožto „působností“ (*ένέργεια*), rozhodně to neznamená, že bychom ho mohli přiřadit k výše zmíněnému „the actuality-view“,

⁴⁸⁰ Srv. J. Patočka, „O filosofickém významu“, str. 91.

⁴⁸¹ Srv. výše podkapitola I.4.1.1. *Pohyb jako proces aktualizace*.

⁴⁸² Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072b9-13).

⁴⁸³ Srv. *Phys.* III 2 (201b31-3); L. A. Kosman, „Aristotle’s Definition of Motion“, str. 56-58.

⁴⁸⁴ Srv. Simplikios, *In phys.* (CAG 9, 414,21-415,24).

⁴⁸⁵ Simplikios, *In phys.* (CAG 9, 414,16-21): Ἀλέξανδρος δὲ καὶ Πορφύριος καὶ Θεμιστίσιος καὶ οἱ ἄλλοι τὸν ὀρισμὸν ἐξηγοῦμενοι ἀκούσαντες μετ’ ὀλίγα τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ έντελέχειαν καλοῦντος αὐτήν, ἐν τισιν ἀντιγράφοις οὕτως εὐρηκότες τὴν γραφὴν ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος έντελέχεια ἢ τοιοῦτον κίνησις ἐστίν, εἰς έντελέχειαν τὴν ένέργειαν ἐν τῷ ὀρισμῷ τῆς κινήσεως μεταλαμβάνουσιν ὡς ταῦτόν ὄν παρὰ Ἀριστοτέλει.

⁴⁸⁶ Srv. kupř. Jan Filopon, *In phys.* (CAG 16, 342,12-15).

⁴⁸⁷ Srv. L. Couloubaritsis, *La Physique d’Aristote*, str. 270.

v jehož výkladu se *ἐντελέχεια*, resp. *ἐνέργεια*, stávají *jistým stavem*, v němž se může daný objekt nacházet, a pro něhož je pohyb stavem „být aktuálně potenciální *f*“.⁴⁸⁸ Dle nás Maxim pojímá ony typy „působnosti“ jako *proces přechodu* a nikoli jako jistý stav daného jsoucná.

Oproti Aristotelově formulaci Maxim nehovoří o „jsoucnu v možnosti“ (*τὸ δυνάμει ὄν*), neboť všechna stvořená jsoucná mají tuto charakteristiku. Nic stvořeného není dokonale „aktualizováno“ (*ἐνεργεία*). Využijeme-li interpretaci L. Couloubaritsise představenou výše,⁴⁸⁹ tento předpoklad odpovídá první premise Aristotelovy analýzy pohybu, která rozlišuje „to, co je pouze v entelechei“ na straně jedné, a „to, co je jak v možnosti, tak v entelechei“.⁴⁹⁰ Podle komentátorů – Alexandra, Themistia, Simplikia, Filopona – první z těchto výrazů se týká prvních a nemateriálních forem, zatímco druhý se vztahuje ke všem jsoucňům „složeným“ z formy a látky.⁴⁹¹ Pro Maxima je každé vzniklé jsoucná v možnosti (*δυνάμει*) a je „mohoucí“ (*δυνατόν*) vzhledem k něčemu. Přirozenost vzniklých jsoucná je určena svým zaměřením: je vždy a stále „kvůli něčemu [jinému]“ (*τινὸς ἕνεκεν*).⁴⁹² Stejně jako ve výkladu Couloubaritsise a Patočky i u Maxima jsou *δύναμις* a *ἐντελέχεια* bytostně spjaty a vzájemně se na svých různých úrovních doplňují a podmiňují.⁴⁹³ Jsoucná v entelechei (*ἐντελεχεία*) je vždy jsoucnem v možnosti (*δυνάμει*) nějaké aktivity. Z tohoto pohledu Maximův přístup dobře zapadá do aristotelského „teleologického“ rozvrhu.

Z hlediska vztahu *ἐντελέχεια* - *ἐνέργεια* tedy Maximova formulace přináší k interpretační linii „pohyb jako přechod“, kterou před Maximem výslovně zmiňuje Simplikios⁴⁹⁴ a jež byla později hájena např. Sofoniášem Filosofem ve 13. stol.⁴⁹⁵ Z výše uvedené definice vyplývá, znovu připomeňme, že Maxim chápe pohyb jakožto *přechod* k danému cíli. Tři zmiňované základní termíny definice – *δύναμις φυσική*, *πάθος* a *ἐνέργεια δραστική* – popisují tři základní typy „potenciality k“ a jsou třemi základními druhy

⁴⁸⁸ Srv. výše podkapitola I.4.1.2. *Pohyb jako aktualita potence*.

⁴⁸⁹ Srv. výše podkapitola I.4.1.4. *Pohyb jako akt dvojí aktualizace*.

⁴⁹⁰ Srv. Aristotelés, *Phys.* III 1 (200b26-28).

⁴⁹¹ Srv. Themistios, *In phys. par.* (CAG 5/2, 67,20-68,7); Simplikios, *In phys.* (CAG 9, 398,4-401,4); Jan Filopon, *In phys.* (CAG 16, 347,14-25); L. Couloubaritsis, *La Physique*, str. 274.

⁴⁹² Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072c1-2).

⁴⁹³ Srv. L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, str. 273-276. I pro Simplikia jsou *δύναμις* a *ἐντελέχεια* v případě vzniklých jsoucná vždy „současně“ (*ἅμα*); srv. *In phys.* (CAG 9, 399,31-400,3).

⁴⁹⁴ Srv. Simplikios, *In phys.* (CAG 9, 415,13-14): *κοινῶς γὰρ ἐπ' ἀμφοῖν ἢ ἀπὸ τοῦ δυνάμει ἐπὶ τὸ ἐνεργεία διανύσασιν κίνησις ἐστίν*. Srv. též např. Suda, *Lexicon* 1251,5-6 (Adler II, 278).

⁴⁹⁵ Srv. Sofoniáš Filosof, *In De an* (CAG 23/1, 16,11-12): *κίνησις δὲ ἐστίν ἢ ἀπὸ τοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργεία πρόοδος*.

přechodu k danému cíli. Maxim tak pokrývá všechny možné způsoby pohybu či procesu v rámci celé „přírody“ (φύσις).

Abychom lépe pochopili, co Maxim těmito základními typy přechodu myslí, podívejme se krátce na dělení pohybu u Origena. Vycházet budeme ze spisů *De principiis* a *De oratione*,⁴⁹⁶ v nichž je kontextem obou pasáží svobodná volba (τὸ αὐτεξούσιον) člověka.⁴⁹⁷ Dle Origena jsou všechny stvořené bytosti na rozdíl od Boha „pohyblivé“ (τὰ κινούμενα), avšak jejich pohyby, kterými se vykazují, je třeba dále diferencovat. Prvním rozlišujícím kritériem je, zda příčina pohybu leží vně daného jsoucna (ἔξωθεν) nebo zda spočívá v něm samém (ἐν ἑαυτοῖς). Do první skupiny patří kupř. kámen nebo kus dřeva, a obecně všechny „nositelné“ či „pohybovatelné“ věci (φορητά), které ve své vlastní struktuře jsou jen „soudržnou látkou díky pouhému ustrojení“ (ἡ ὑπὸ ἕξεως μόνης συνεχομένη ὕλη). Ty na vzniku pohybu nemají žádnou zásluhu a pouze jej pasivně přijímají zvenčí. Do druhé skupiny náleží vše živé, neboť to za svoji soudržnost vděčí „přirozenosti a duši“ (ὅσα ὑπὸ φύσεως καὶ ψυχῆς συνέχεται) a má příčinu pohybu v sobě (ἐν ἑαυτοῖς). Tuto skupinu Origenés dále dělí: na straně jedné je zde říše rostlin (φυτά), které za svoji soudržnost vděčí své „vnitřní přirozenosti“ (ἐνπάρχουσα φύσις),⁴⁹⁸ avšak nemají podílu na duši (ἄψυχα), a pohybují se „samy ze sebe“ (ἐξ ἑαυτῶν). Na druhé straně je říše živočichů (ζῷα), na jejichž struktuře se podílí jak přirozenost, tak duše (ἑμιψυχα), a kteří se pohybují „sami od sebe“ (ἀφ' ἑαυτῶν). Mezi živočichy Origenés dále rozlišuje ty, jejichž pohyb je pouhým popudem či hnutím (ὀρμηῇ) založeným na představě (φαντασία), a ty, kteří vedle pudu a představivosti mají k dispozici rozum a řeč (λόγος). Jsou to „rozumní živočichové“ (λογικὰ ζῷα), u nichž je rozum schopen vzniklé představy posuzovat a jednat či „pohybovat se“ podle nich. Tento typ pohybu Origenés klasifikuje jako „pohyb skrze sebe“ (δι' αὐτῶν)⁴⁹⁹ a je zřejmé, že vykonavatelé vyšších či složitějších typů pohybu jsou schopni všech pohybů nižších.⁵⁰⁰

⁴⁹⁶ Srv. Origenés, *De princ.* III 1,2-3 (SC 252, 18-24); *De or.* VI 1 (GCS 3, 311,16-312,10).

⁴⁹⁷ Srv. M. Navrátil, *Origenés. O svobodě volby*, Olomouc 2007, str. 60; L. Karfíková, „Přirozenost završená vůlí“, str. 98-99; P. Tzamalikos, *The Concept of Time in Origen*, Bern 1991, str. 211-214.

⁴⁹⁸ Srv. Origenés, *De or.* VI 1 (GCS 3, 312,1-2).

⁴⁹⁹ Srv. Origenés, *De or.* VI 1 (GCS 3, 312,5-10): οἶμαι δὲ ὅτι ἡ τῶν λογικῶν κίνησις δι' αὐτῶν ἐστὶ κίνησις. [...] ἐπεὶ τοῦτο δι' αὐτοῦ κινεῖσθαι ὀνομάσαμεν, ἀνάγκη τοῦτο εἶναι λογικόν. Srv. též Simplikiův referát o druzích pohybu u stoiků, kteří prý rozlišovali 1) pohyb sám ze sebe (ἐξ αὐτῶν), vyhrazený neživým objektům, které vykonávají jisté pohyby díky svému uzpůsobení a formě (κατὰ τὸ σχῆμα καὶ τὸ εἶδος); 2) pohyb skrze sebe (δι' ἑαυτοῦ), jehož jsou schopny přírodní bytosti a léčivé síly (αἱ φύσεις καὶ αἱ ἰατρικαὶ δυνάμεις) a 3) pohyb od sebe (ἀφ' ἑαυτοῦ), který je buď veden z vlastního popudu (ἀπὸ ἰδίας ὀρμῆς) u zvířat, nebo u lidí z popudu rozumového (ἀπὸ λογικῆς ὀρμῆς), jež souvisí se zdatností (κατ' ἀρετήν); Simplikios, *In cat.* (CAG 8, 306,19-27). Srv. český překlad v L. Karfíková, „Přirozenost završená vůlí“, str. 98, pozn. 54.

⁵⁰⁰ Srv. Origenés, *De princ.* III 1,3 (SC 252, 22,43-24,2).

U Maxima je „přirozená mohutnost“ hnací silou z počátečního stavu k vlastnímu cíli, které jsou oba určeny φύσις samou (τὸ κατ' αὐτὴν τέλος). Jak uvidíme, v Maximově podání φύσις jednotliviny úzce souvisí s jejím „principem bytí“ (λόγος), který danému jsoucnu vymezuje počátek, cíl i „ideální“ průběh „životního“ pohybu.⁵⁰¹ Dle Filopona je δύναμις φυσική jistá „způsobilost/schopnost“ (ἐπιτηδειότης). Kupř. mezi „přirozené mohutnosti“ dítěte patří schopnost naučit se mluvit, číst a psát.⁵⁰² Nejlépe si však lze Maximovu „přirozenou mohutnost“ představit jako mohutnost, kterou je od přirozenosti nadáno určité jsoucno, kupř. strom, a která je v dostatečně vhodných podmínkách základem, iniciátorem a vykonavatelem jeho růstu z počátečního semenného stadia ve vzrostlý košatý strom.⁵⁰³ Tato „přirozená mohutnost“ odpovídá v Origenově rozdělení pohybu „ze sebe“ (ἐξ ἑαυτῶν), tedy primárně pohybu růstu, kterým se vyznačují rostliny a ostatní živočichové a který závisí na jejich „přirozenosti“ (φύσις)⁵⁰⁴ nebo jejich „vnitřní přirozenosti“ (ἐνυπάρχουσα φύσις).⁵⁰⁵

Πάθος je jakýmsi „pasivním“ typem „potenciality k“ a uskutečňuje se díky aktivitě jiného činitele. Pohyb je spojován s πάθος již v Aristotelových *Kategoriích*.⁵⁰⁶ Nicméně explicitní identifikace pohybu a πάθος nacházíme až u pozdějších aristotelských kometátorů, např. u Jana Filopona.⁵⁰⁷ Jde o typ pohybu, na jehož vzniku dané jsoucno nemá žádný podíl a který jen a pouze zakouší. Jako příklad nám může posloužit míč, který zvedneme, odhodíme a který se za chvíli opět ocitne ve stavu, kdy nepodléhá vnějšímu působení (τὸ ἀπαθές). Takto chápaný πάθος jakožto typ pohybu koresponduje s Origenovým pohybem „zvnějšku“ (ἐξωθεν), kterému je vystavována neživá příroda a jemuž podléhají „věci pohybovatelné“ (φορητά).

Ἐνέργεια δραστική je vlastní aktivní aktualizace či realizace přechodu k danému cíli a v Origenově dělení jí odpovídají pohyby živočichů, kteří je vykonávají „sami od sebe“ (ἀφ' ἑαυτῶν) ať již v prosté „pudové“ formě (ὁρμή) u zvířat, nebo po ovlivnění rozumu (λόγος) u lidí. U Maxima by byl tímto pohybem především volní pohyb, na základě něhož směřuje logem obdařená bytost k dobrému bytí a posléze s přispěním boží milosti

⁵⁰¹ Srv. níže podkapitola II.1. *Nauka o logos u Maxima Význačce*.

⁵⁰² Srv. Jan Filoponos, *In cat.* (CAG 13/1, 139,5-9).

⁵⁰³ Příkladu „zasazeného semene“ (καταβληθέν τὸ σπέρμα) užívali dle Simplikia stoikové u vysvětlení „pohybu skrze sebe“ (δι' ἑαυτοῦ); srv. Simplikios, *In cat.* (CAG 8, 306,23-24).

⁵⁰⁴ Srv. Origenés, *De princ.* III 1,2 (SC 252, 18,20).

⁵⁰⁵ Srv. Origenés, *De or.* VI 1 (GCS 3, 312,1-2).

⁵⁰⁶ Srv. Aristotelés, *Cat.* 14 (15a13-33).

⁵⁰⁷ Jan Filoponos, *In cat.* (CAG 13/1, 82,18).

k dobrému věčnému bytí.⁵⁰⁸ Cílem „činného působení“ je v Maximově definici „vlastní završení“ (τὸ αὐτοτελές), což odpovídá Origenově představě pohybu svobodné volby, kterým měly stvořené rozumové bytosti zdokonalit a završit (*profectus*) vlastní přirozenost.⁵⁰⁹

Z historické perspektivy výraz „činné působení“ (ἐνέργεια δραστική) ve spojení s κίνησις nacházíme ve velké míře v lékařských textech, zejména u Galéna. Dle něj existují dva druhy pohybu, pohyb místní, zvaný lokomoce (φορά), a pohyb kvalitativní, nazývaný alterace (ἀλλοιώσις). Lokomocí Galén rozumí „veškerou aktivitu (ἐνέργεια), která je aktivním, činným pohybem (κίνησις δραστική)“.⁵¹⁰ Dále nás zpravuje, že „činný pohyb“ je „pohybem ze sebe sama“ (ἡ ἐξ ἑαυτοῦ) a že „pasivní pohyb“ vzniká v jednom jsoucnu působením jiného jsoucna (ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου) nebo působením nějaké vnější věci (ἀπὸ τινος τῶν ἕξω).⁵¹¹

Pro naši souvislost je zajímavé vyzdvihnout trojí: (1) Galén zjednodušuje původní aristotelskou distinkci mezi ἐνέργεια a κίνησις, když tvrdí, že „veškerá aktivita (ἐνέργεια) je činným pohybem (κίνησις δραστική)“;⁵¹² (2) jeho rozdělení pohybu na κίνησις δραστική a παθητική odpovídá posledním dvěma částem Maximovy definice; (3) Galén vysvětluje stejně jako Maxim, že pasivní pohyb vzniká ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου.

Je málo pravděpodobné, že by Maxim přímo četl Galénova díla. Jemu mnohem bližším zdrojem byl Nemésios z Emesy a jeho traktát *De natura hominis*.⁵¹³ V něm se Nemésios odvolává na Galéna, když pojednává o „nerozumných“ částech duše. Poté, co předloží vícero možných definic, tvrdí, že πάθος je definován jako „pohyb, který se děje v jednom jsoucnu působením druhého“. A ihned dodává, že „ἐνέργεια je činným pohybem (κίνησις δραστική)“ a že „činný“ se vypovídá o tom, co se pohybuje samo ze sebe (ἐξ

⁵⁰⁸ Srv. níže podkapitola I.5.1. *Kontext pohybu lidské existence: bytí - dobré bytí - věčné bytí*.

⁵⁰⁹ Podrobněji srv. výše str. 24-26.

⁵¹⁰ Galén, *De meth. med.* (Kühn 10, 87,9-14): διττοῦ δ' ὄντος γένους κινήσεως, τοῦ μὲν κατὰ τόπον, τοῦ δὲ κατὰ ποιότητα, φορὰ μὲν τὸ πρότερον, ἀλλοιώσις δὲ τὸ δεύτερον ὀνομάζεται. πᾶσα μὲν οὖν ἐνέργεια κίνησις ἐστὶ δραστική· πᾶσα δ' ἀλλοιώσις κίνησις παθητική τοῦ ἀλλοιουμένου, πάσχει γὰρ τι τὸ ἀλλοιούμενον. Srv. též *De meth. med.* (Kühn 10, 45,17); *De usu part.* (Kühn 4, 347,1-3); *De nat. fac.* (Kühn 2, Leipzig 1821, 7,2-3). K pojetí pohybu u Galéna srv. I. Kupreeva, „Aristotelian Dynamics in the 2nd Century School Debats“, in: P. Adamson et al. (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol. I, London 2004, 71-95.

⁵¹¹ Srv. Galén, *De plac. Hipp. Plat.* VI 1,5,1-3 (de Lacy 2, 360); *De meth. med.* (Kühn 10, 46,1-3).

⁵¹² Srv. Galén, *De meth. med.* (Kühn 10, 87,9-14). K tomu též R. Chiaradonna, „Le traité de Galien *Sur la Démonstration* et sa postérité tardo-antique“, in: R. Chiaradonna - F. Trabattoni (eds), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden 2009, str. 74-75.

⁵¹³ Srv. např. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 123; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 136-137, 157-158, 192-193, 205-206, 219-225; a zejména W. Lackner, *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesiosziten bei Maximus dem Bekenner*, nepubl. diss., Graz 1962.

ἑαυτοῦ“.⁵¹⁴ Nemésiovo vymezení „trpného“ (πάθος) a „činného pohybu“ (κίνησις δραστική) ze systematického hlediska odpovídá „trpnému stavu“ (πάθος) a „činnému působení“ (ἐνέργεια δραστική), které jsou „pohybem“ (κίνησις) v rámci Maximovy definice.⁵¹⁵

Je třeba též podotknout, že důležitou roli zde hraje „psychosomatický“ kontext. A to nejen jako důvod, proč Nemésios odkazuje na Galéna, nýbrž i vzhledem k Maximovi. Maximovi totiž mnohem více jde o „duševní“ než o „fyzikální“ pohyb, a zejména o „duševní“ pohyb rozumem obdařených bytostí. Z tohoto důvodu znovu a znovu trvá na tom, že nic stvořeného zatím nedosáhlo svého cíle:

„Prozatím nikdy nikde nic stvořeného ani nezastavilo [svoji] přirozenou mohutnost, která se pohybuje ke svému cíli, ani neustalo v [dalším] působení tím, že by už dosáhlo svého cíle, ani [nic] nezískalo [kýžený] plod trpné formy pohybu, tím myslím [stav, kdy již nebude] podléhat vnějšímu působení a nebude se pohybovat.“⁵¹⁶

Veškeré jsoucno je ve své podstatě poznamenáno pohybem, který neustane, dokud pohybované nedosáhne „první a jediné příčiny, z níž mají jsoucna bytí a která je posledním cílem jejich touhy“.⁵¹⁷ Cílem pak je „to, kvůli čemu vše existuje, sám však není kvůli něčemu [jinému]“.⁵¹⁸ Tato pozice může být připsána pouze Bohu: „Pouze Bohu přísluší být cílem (τέλος), stejně jako završeným (τέλειον), nepodléhajícím vnějšímu působení (ἀπαθείς), neměnným (ἀκίνητον) a dokonalým (πλήρες).“⁵¹⁹ Protože trvalost přísluší pouze Bohu a spočinutí v něm je posledním cílem i touhou tvorstva, nelze klást tento stav na počátek všeho a tvrdit, že z něj vychází pohyb. Naopak pohyb (κίνησις) musí nutně předcházet trvání (μονή / ἴδρυσις), neboť k němu pohyb směřuje a

⁵¹⁴ Nemésios z Emesy, *De nat. hom.* 16 (Morani 74,6-8): τὸ δὲ γενικὸν πάθος οὕτως ὀρίζονται· πάθος ἐστὶ κίνησις ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου. ἐνέργεια δὲ ἐστὶ κίνησις δραστική· δραστικὸν δὲ λέγεται τὸ ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον.

⁵¹⁵ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072b9-13).

⁵¹⁶ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073a14-b4): οὕτω οὖν οὐδαμῶς οὐδὲν τῶν γενητῶν τὴν φυσικὴν δύναμιν πρὸς τὸ κατ' αὐτὴν τέλος κινουμένην ἔστησεν, οὐδὲ τὴν ἐνεργεῖαν ἐπαύσατο τῷ κατ' αὐτὴν τέλει προσερεῖσαν αὐτὴν, οὐδὲ τοῦ κατὰ κίνησιν πάθους τὸν καρπὸν ἐδρέψατο, τὸ ἀπαθείς, φημί, καὶ ἀκίνητον.

⁵¹⁷ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069b4-14; 1072c11-14); srv. též další Maximovy úvahy o dosažení cíle a o zastavení pohybu např. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073a14-b11; 1076a10-1077b9).

⁵¹⁸ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072c4-5): τέλος ἐστὶν οὗ ἕνεκεν τὰ πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκεν. Tato definice ze systematického hlediska odkazuje k Aristotelovu pojetí; srv. Aristotelés, *Met.* I 2 (994b15-16). Sherwood se domnívá, že Maxim zde, stejně jako v *Thal.* 60,33-38 (CCG 22, 75), cituje nikoli přímo z Aristotela, nýbrž dle Evagria; srv. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 25. S tím nesouhlasí P. M. Blowers – R. L. Wilken, *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ – St Maximus the Confessor*, Crestwood (NY) 2003, str. 48, pozn. 10. K záhadnému autoru této definice srv. V. Cvetkovič, „On the Identity of ἀλλότριος and His Definition in *Ambiguum* 7 of St Maximus“, *StPatr* 48 (2010) 105-110.

⁵¹⁹ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073b4-6).

v něm ustává. Stvořené jsoucno pak bude plně participovat na Bohu, aniž by se co do přirozenosti stalo „neurčeným, prostým kvalit“ (τὸ ἄποιον).⁵²⁰ Tato účast na božství je záležitostí budoucí, nikoli minulou.⁵²¹

Maxim tak díky svému pojetí pohybu jakožto *přechodu* k (poslednímu) cíli, které opírá o autoritu oněch „nejpečlivějších pozorovatelů jsoucna“, zcela obrací základní kosmogonickou řadu origenistů „μονή / ἴδρουσις – κίνησις – γένεσις“ v „orthodoxní“ řadu „γένεσις – κίνησις – στάσις / μονή / ἴδρουσις“.⁵²²

I.4.3. Shrnutí

Naše pozornost se v této kapitole soustředila na systematické implikace a souvislosti Maximovy definice κίνησις, při níž se opírá o autoritu nejmenovaných a záhadných „pozorovatelů jsoucna“. Přestože lze vyzvednout výraznou systematickou podobnost jeho koncepce s pojetím novoplatónských komentátorů Aristotela, nikde v žádném dochovaném filosofickém textu nenajdeme tak bohatou a rozvinutou definici pohybu, jako je Maximova.

Dle ní je pohybem jak „přirozená mohutnost“ (δύναμις φυσική), tak „trpný stav“ (πάθος), tak „činné působení“ (ἐνέργεια δραστηκή). Všechny tyto „typy“ pohybu jsou určeny svým cílem, po jehož dosažení zanikají, a představují základní možnosti přechodu z jisté možnosti k danému uskutečnění. Maxim tímto svým náhledem spadá do oné interpretační linie, která pohyb chápe jako proces aktualizace příslušné potence.⁵²³ Tři jmenované typy pohybu pokrývají všechny možné způsoby *přechodu* k jistému cíli v rámci „přírody“ (φύσις), a jsou dle nás různými druhy Aristotelova pojmu „uskutečnění“ (ἐντελέχεια). Pro Maxima je každé stvořené jsoucno v možnosti (δυνάμει), není zcela a dokonale „uskutečněno“, a proto je ve své podstatě poznamenáno pohybem. Pohyb je v Maximově podání stejně jako v Patočkově interpretaci Aristotela základním ontologickým faktorem, neboť pro jsoucna není něčím pouze vnějším a akcidentálním, nýbrž ve svých různých formách náleží k samému bytí jsoucích věcí. Pohyb je uskutečňováním bytostných i dodatečných – prozatím pouze v možnosti „přítomných“ – obsahů daného jsoucna. Právě díky pohybu se různá určení daného jsoucna stávají

⁵²⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1073b4-11).

⁵²¹ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1076a5-10).

⁵²² Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1069a-1077b).

⁵²³ Srv. výše podkapitola I.4.1.1. *Pohyb jako proces aktualizace*.

skutečnými, aktuálně jsoucími, a pohyb je tak základním činným faktorem, který jsoucnům dopřává být tím, čím jsou. Bez takto chápaného pohybu, který však není primárně matematicko-fyzikálně měřitelným pohybem ve smyslu změny polohy jsoucna po určité dráze v určitém čase, by jsoucna nebyla jsoucná. Pohyb zpřítomňuje a rozvíjí „mohutnosti“, „síly“, „vlohy“ (δύναμεις) daného jsoucna, a to se díky pohybu stává a je tím, čím je. Pohyb je tak sám „vnitřní život věcí“,⁵²⁴ jejich způsob a forma „existence“ (ὑπαρξίς).⁵²⁵ Veškeré jsoucno je ve své podstatě určeno a poznamenáno pohybem, který neustane, dokud jsoucno nedosáhne svého posledního cíle. Tento cíl je v Maximově rozvrhu jsoucnu vložen při stvoření do jeho „přirozenosti“ (φύσις) na základě jeho „principu bytí“ (λόγος). Není jím nic jiného než maximální rozvinutí či uskutečnění všech „vloh“ a „sil“ (δύναμεις), kterými bylo jsoucno „přirozeně“ obdařeno, a jejich završení „nad-přirozeným“ způsobem v Bohu.

Z hlediska otázky literárních zdrojů byl Maximovi předlohou Nemésius z Emesy a jeho dílo *De natura hominis*,⁵²⁶ jehož text odkazuje ke Galénovi. V Origenově rozdělení pohybů, jak je nacházíme v dílech *De principiis* a *De oratione*, jsme na straně druhé našli důležité obsahové podobnosti, které nám pomohly lépe uchopit, co Maxim třemi základními „typy“ pohybů míní.

⁵²⁴ Srv. Aristotelés, *Phys.* VIII 1 (250b11-15).

⁵²⁵ Srv. např. Maxim, *Thal.* 60,126-127 (CCSG 22, 81); *Car.* III 27,3-4; IV 1,2-3 (Ceresa-Gastaldo 156; 194); *Pater.* 233-235 (CCSG 23, 40-41); *Asc.* 161 (CCSG 40, 21).

⁵²⁶ Srv. W. Lackner, *Studien zur philosophischen Schultradition*, zejm. str. 71-76; L.-C. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 123.

I.5. Pohyb „lidské existence“

Bylo již vícekrát zmíněno, že Maxim, pokud se nějakým způsobem dotýká tématu pohybu, má vždy primárně na mysli pohyb ve vztahu k rozumem obdařeným bytostem (*τὰ λογικά*). Podívejme se nyní podrobněji na to, jak do tématu pohybu spadají lidské bytosti, jak si Maxim člověka představuje a čím jsou dle něj určovány jeho pohyby. Od obecného uchopení pohybu jako „vnitřního života“ a „formy existence“ daného jsoucna se přesuneme k pohybu „lidské existence“. Maxim totiž chápe sám lidský život jako pohyb, kterým se uskutečňují veškeré „možnosti“ a „mohutnosti“ člověka a který jediný může člověka přivést k jeho cíli. Dle Maxima je jednou ze základních charakteristik člověka „pohyb jeho bytnosti“ (*ἡ τῆς οὐσίας κίνησις*),⁵²⁷ což v návaznosti na předchozí výklad znamená pohyb jako způsob bytí lidské bytosti. Proto budu hovořit o „pohybu lidské existence“.

Maxim se sám nikdy nepovažoval za „filosofa“ v profesním slova smyslu a veškeré jeho filosofické úvahy docházejí svého uplatnění v řešení teologických témat. Budeme-li se nyní dotýkat Maximova náhledu na člověka, nelze od sebe oddělit Maximovu filosofickou antropologii od teologické. Lze říci, že jediným kontextem Maximových úvah o člověku je vztah člověka k Bohu a Boha k člověku. Proto bude v této kapitole převažovat spíše perspektiva teologická, aniž by však byl zastírán její filosofický základ.

I.5.1. Kontext pohybu lidské existence: bytí - dobré bytí - věčné bytí

Spolu s pojmy *γένεσις – κίνησις – στάσις*, což je triáda odpovídající podmíněným aisthetickým jsoucnům,⁵²⁸ Maxim uvádí i další řadu, která kosmologickou triádu zastřešuje jakožto jakýsi „ontologicko-morální“ rámeček. Jde o řadu pojmů „bytí – dobré/špatné bytí – věčné dobré/špatné bytí“ (*τὸ εἶναι – τὸ εὖ/φεῦ εἶναι – τὸ ἀεὶ εὖ/φεῦ εἶναι*).⁵²⁹

⁵²⁷ Srv. *Amb. Th.* 5,87-88 (CCSG 48, 23): *τὴν γενικῶς αὐτὸν ὡς ἄνθρωπον χαρακτηρίζουσαν τῆς οὐσίας κίνησιν.*

⁵²⁸ Srv. I. P. Sheldon-Williams, „Svatý Maximos Vyznavač“, str. 559-560.

⁵²⁹ Srv. zejména L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 368-373; J.-Cl. Larchet, „Introduction“, in: *Maxime le Confesseur. Ambigua*, Paris-Suresnes 1994, str. 35-39; J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 165-174. Rozlišení těchto tří stupňů bytí je dle Maxima dědictvím křesťanské tradice; srv. *Amb. Io.* 65 (PG 91, 1392a4). Z primárních textů srv. zejména *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073c1-10) a dále *Car.* III 23-25; IV 11;

„Jestliže existují logem obdařené stvořené bytosti, pak jsou veskrze v pohybu, protože se pohybují svým bytím samým, na základě přirozenosti, vzhledem ke svému původu (*ἐξ ἀρχῆς κατὰ φύσιν διὰ τὸ εἶναι*) a navíc svým dobrým bytím, na základě svého rozhodnutí, vzhledem ke svému cíli (*πρὸς τέλος κατὰ γνώμην διὰ τὸ εἶ εἶναι*). Cílem pohybu toho, co se pohybuje, je to, čemu náleží věčné dobré bytí (*τὸ ἐν τῷ ἀεὶ εἶ εἶναι*), a totéž bytí je i počátkem. Je to Bůh, který je dárce bytí (*ὁ τοῦ εἶναι δοτῆρ*) i milostivý [původce] dobrého bytí (*τοῦ εἶ εἶναι χαριστικός*), protože je počátek i cíl: z něho jakožto z počátku nám [byl dán] prostý pohyb (*τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι*) a k němu jakožto cíli směřuje určený pohyb (*τὸ πῶς κινεῖσθαι*).“⁵³⁰

Přirozenému zrození (*γένεσις*) odpovídá obdarovanost bytím (*τὸ εἶναι*), které s sebou přirozeně (*κατὰ φύσιν*) nese schopnost pohybovat se (*τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι*). Tato schopnost se na základě volní dispozice (*κατὰ γνώμην*)⁵³¹ logem a svobodou obdařeného tvora stává určeným pohybem (*τὸ πῶς κινεῖσθαι*), který dospívá buď k dobrému bytí (*τὸ εἶ εἶναι*), nebo k bytí špatnému (*τὸ φεῖ εἶναι*). Vedle volní dispozice (*γνώμη*) uvedené v citované pasáži Maxim na jiném místě⁵³² považuje za rozhodujícího činitele „kvalitu a četnost pohybu rozhodnutí a jeho tíhnutí“ (*κατὰ τῆν ποιάν τε καὶ ποσὴν τῆς προαιρέσεως κίνησίν τε καὶ ῥοπὴν*).⁵³³ K dobrému bytí dospíváme skrze život ctnostný a napřímený podle logu, dle něhož jsme byli stvořeni, do špatného bytí se uvrhujeme špatností a jednáním, které je v nesouladu s principem našeho bytí.⁵³⁴ Právě zde je pravé místo pro uplatnění svobody a gnómické vůle logem obdařené bytosti, právě zde se rozhoduje, zda bude *τρόπος χρήσεως* v souladu s *λόγος φύσεως* u té které bytosti,⁵³⁵ právě zde dochází k obnově obrazu božího v člověku a k nastoupení cesty k plné podobnosti s Bohem.⁵³⁶

IV13 (Ceresa-Gastaldo 152-154; 198; 198); *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1084b); 10 (PG 91, 1116b); 42 (PG 91, 1329ab); 65 (PG 91, 1392a-d); *Thal.* prol.,430-431 (CCSG 7, 43); *Th. oec.* I 51 (PG 90, 1101c); I 54-56 (PG 90, 1104bc); *Ep.* 16 (PG 91, 577cd).

⁵³⁰ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073c1-10): *εἰ τοίνυν γενητὰ ὑπάρχει τὰ λογικὰ καὶ κινεῖται πάντως, ὡς ἐξ ἀρχῆς κατὰ φύσιν διὰ τὸ εἶναι, πρὸς τέλος κατὰ γνώμην διὰ τὸ εἶ εἶναι κινούμενα. τέλος γὰρ τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως αὐτὸ τὸ ἐν τῷ ἀεὶ εἶ εἶναι ἐστίν, ὡσπερ καὶ ἀρχὴ αὐτὸ τὸ εἶναι ὅπερ ἐστίν ὁ θεός, ὁ καὶ τοῦ εἶναι δοτῆρ καὶ τοῦ εἶ εἶναι χαριστικός, ὡς ἀρχὴ καὶ τέλος· ἐξ αὐτοῦ γὰρ καὶ τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι ἡμᾶς, ὡς ἀρχῆς, καὶ τὸ πῶς κινεῖσθαι πρὸς αὐτὸν ὡς τέλος ἐστίν.*

⁵³¹ Srv. též *Car.* IV 13 (Ceresa-Gastaldo 198).

⁵³² Srv. Maxim, *Amb. Io.* 42 (PG 91, 1329a-d).

⁵³³ Maxim, *Amb. Io.* 42 (PG 91, 1329a8-9). K vzájemnému vztahu *gnóme* a *proairesis* srv. níže str. 112.

⁵³⁴ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 42 (PG 91, 1329a9-12): *τὸ εἶ δι' ἀρετὴν καὶ τὴν πρὸς τὸν λόγον καθ' ὃν ἐστίν εὐθυπορίαν, ἢ τὸ φεῖ εἶναι διὰ κακίαν καὶ τὴν παρὰ τὸν λόγον καθ' ὃν ἐστίν κίνησιν.*

⁵³⁵ Srv. *Th. oec.* I 56 (PG 90, 1104c).

⁵³⁶ Srv. též *Car.* III 25,7-12 (Ceresa-Gastaldo 154).

Samozřejmě se nejedná o jednorázovou záležitost: Maxim zdůrazňuje, že jde o „stálý pohyb směrem k Bohu“ (ἡ πρὸς Θεὸν ἀεικίνησις).⁵³⁷

Vzrůstající účastí na dobrém bytí dosahuje stvořená bytost svého cíle, stavu klidu (στάσις), v němž její pohyb ustane, neboli k dobrému věčnému bytí (τὸ ἀεὶ εἶναι). Nicméně dosažení tohoto cíle není v přirozených možnostech stvořených bytostí.⁵³⁸ Prosté bytí (τὸ εἶναι) člověku náleží „přirozeně“ (κατὰ φύσιν, κατ’ οὐσίαν), dobré bytí (τὸ εἶναι) na základě jeho rozhodnutí (κατὰ προαίρεσιν) a věčné dobré bytí (τὸ ἀεὶ εἶναι) jen díky milosti (κατὰ χάριν).⁵³⁹ I přesto však je to Bůh, který je „dárcem jak bytí (ὁ τοῦ εἶναι δοτῆρ), tak milostivým [dárcem] dobrého bytí (ὁ τοῦ εἶναι χαριστικός [δοτῆρ])“.⁵⁴⁰ Maxim též souhlasí s Řehořem z Nazianzu, že bytí dostává člověk narozením, dobré bytí „v hojnosti“ skrze křest, a věčné bytí na základě vzkříšení.⁵⁴¹

Završení existence stvořené bytosti ve věčném dobrém bytí skrze milost se jeví jako boží odpověď na lidské úsilí o život ve ctnosti a v souladu s daným principem bytí.

Jak bylo řečeno, prosté bytí je stvořeným bytostem dáno zcela přirozeně, věčné dobré bytí, jen a pouze skrze milost. Avšak dosažení dobrého bytí Maxim považuje za výsledek synergie lidské vůle a boží milosti. Na vícero místech Maxim zdůrazňuje podpůrný charakter milosti, která nabývá podoby prozřetelnosti. Maxim kupř. hovoří o „prozřetelnosti, která podporuje přirozenost dle principu dobrého bytí,⁵⁴² nebo o „parúsii Boha působící v rámci dobrého bytí“ na toho, kdo ho přijímá.⁵⁴³ Navíc, „dílem prozřetelnosti není pouze zachovávat přirozenost neumenšenou v souladu s jejím principem bytí, nýbrž ukázat ji též jakožto obdařenou skrze milost získaným principem dobrého bytí“.⁵⁴⁴

Z určitého hlediska jsou všechna tři stadia dary milosti, a to jakožto dar stvoření, dar uschopnění k dobrému životu a dar zbožštění a věčného života s Bohem.⁵⁴⁵ Je však na

⁵³⁷ Srv. *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1116b14-c1).

⁵³⁸ Vlastními „přirozenými“ silami a schopnostmi, které byly v důsledku hříchu narušeny a zatemněny, je člověk schopen dosáhnout pouze věčného zlého bytí (τὸ ἀεὶ φεῖναι); srv. *Amb. Io.* 65 (PG 91, 1392d9).

⁵³⁹ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 65 (PG 91, 1392a5-11); *Car.* III 24; III 25,10 (Ceresa-Gastaldo 154); též *Amb. Io.* 42 (PG 91, 1325b-c); též H. U. von Balthasar, *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburg i.B. 1941, str. 129-130, který jako Maximův možný zdroj inspirace uvádí Klementa Alexandrijského a jeho rozlišení ζῆν - εἶναι ζῆν - ἀεὶ ζῆν (*Protr.* I 7,3, GCS 12, 7,30-8,1).

⁵⁴⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073c6-8).

⁵⁴¹ Srv. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1084b-c); též A. Riou, *Le monde et l'église*, str. 46-47. V jiném kontextu Maxim přirovnává „dobré bytí“ k sabatu sedmého dne a „věčné dobré bytí“ k osmému dni vzkříšení, kdy bude dovršeno naše zbožštění; srv. *Amb. Io.* 42; 65 (PG 91, 1329ab; 1392cd); *Th. oec.* I 54-56 (PG 90 1104bc).

⁵⁴² *Thal.* 55,259-260 (CCSG 7, 495): ... τὴν πρόνοιαν, κατὰ τὸν τοῦ εἶναι λόγον τὴν φύσιν συνέχουσιν.

⁵⁴³ *Thal.* 61,337-339 (CCGS 22, 105); též 2,14-22 (CCSG 7, 51).

⁵⁴⁴ *Thal.* 55,242-245 (CCSG 7, 495): εὐρήσει προνοίας γὰρ ἔργον οὐ μόνον κατὰ τὸν ἑαυτῆς τοῦ εἶναι λόγον φυλάξαι τὴν φύσιν ἀμείωτον, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν ἐπίκτητον τοῦ εἶναι χάριτι λόγον ἀνελλιπῶς ἔχουσιν δεῖξαι.

⁵⁴⁵ Srv. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073c); 65 (PG 91, 1392a); *Car.* III 24 (Ceresa-Gastaldo 154).

lidské vůli a rozhodnutí, zda milost dobrého bytí vedoucí k věčnému dobrému bytí přijme, nebo odmítne.⁵⁴⁶ Případné přijetí je *de facto* přitakáním logem obdařené bytosti k jejím přirozeným vlohám a k jejich rozvinutí ve shodě s vlastním principem bytí a tvoří její základní příspěvek k tomuto ontologickému „postupu“, jenž je připraven, podporován a završen milostí.⁵⁴⁷

I.5.2. Maximovo pojetí člověka: *logos* lidské přirozenosti

Důležitým prvkem Maximova kosmologického pojetí je jeho nauka o „principech“ jsoucen (*λόγοι*).⁵⁴⁸ Každé jsoucné, ať viditelné či neviditelné, bylo stvořeno podle jemu vlastního logu,⁵⁴⁹ který tvoří jeho ontologicky definující princip, základ bytí a vzor. V logu stvořené bytosti jsou obsaženy jak její ontologický počátek a určení, tak Bohem uložený cíl. Navíc působí jako ukazatel, v souladu s nímž se má stvořená bytost pohybovat, a logy jsou stále přítomny v Bohu jako „předurčení a úradky jeho vůle“ (*προορισμοί και θεϊὰ θελήματα*).⁵⁵⁰

Dokonalé seberozvinutí stvořené bytosti v souladu s jejím „principem“ znamená plnou přítomnost v Bohu a participaci na Něm. Stvořená bytost je „předurčena“ ke zbožštění svým logem, neboť jeho vlastním základem je tajemství vtělení božského Logu, s nímž jsou logy jsoucné bytostně spjaty.⁵⁵¹ Principy stvořených jsoucen jsou vyjádřením božského láskyplného působení a jsou od počátku založeny a nesený milostí. Ve své vnitřní struktuře je tak stvořené jsoucné díky svému logu nejen otevřeno pro boží působení, ale též namířeno k cíli, který překračuje jeho přirozené možnosti, totiž k plné participaci na Bohu a zbožštění.

Konstitutivním prvkem dosažení tohoto cíle se v Maximově pojetí stává pohyb stvořeného jsoucného jakožto jedna ze základních vlastností nahodilého bytí. Své chápání pohybu Maxim vypracovává v konfrontaci s henadickou naukou origenistů. Podle ní setrvaly logem obdařené bytosti (*λογικά*) v plné jednotě s Bohem. Tato trvalost a stálost však podle Maxima přísluší jen Bohu a vše stvořené k ní teprve tíhne. Vznikání (*γένεσις*) předchází pohyb (*κίνησις*) a teprve po něm následuje (věčné) spočinutí, klid

⁵⁴⁶ *Thal.* 61,333-340 (CCSG 22, 105).

⁵⁴⁷ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7; 10; 65 (PG 91, 1084a-c; 1116b; 1392a-d).

⁵⁴⁸ Podrobněji srv. níže kapitola II.1. *Nauka o logos u Maxima Význavače.*

⁵⁴⁹ Srv. např. *Amb. Io.* 7; 42 (PG 91, 1080a; 1329a).

⁵⁵⁰ Srv. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1085a-c).

(στάσις – μονή/ἰδρωσις). Origenistický sled „trvání/setrvalost – pohyb – vznikání“ (μονή/ἰδρωσις – κίνησις – γένεσις) je transformován v řadu „vznik – pohyb – klid“ (γένεσις – κίνησις – στάσις) a tím je nejen v základu zrušen origenistický mýtus o vzniku světa, ale též otevřena cesta pro ontologickou možnost zbožštění stvořeného jsoucna.⁵⁵² Nově pojatý pohyb, jakožto prostředek k dosažení finálního stavu, není znamení a výsledek odpadu od Boha, nýbrž tvoří něco, co podstatně patří k přirozenosti stvoření a co jí pomáhá dojít dokonalého uskutečnění vlastní podstaty, tj. dosáhnout „první a jediné příčiny, z níž mají jsoucna bytí, a posledního cíle své touhy“.⁵⁵³

Vedle logů stvoření obecně Maxim hovoří i o logu lidské přirozenosti.⁵⁵⁴ Ten definuje člověka dle původního božího záměru, tedy jednak člověka takového, jakého ho Bůh pojal a chtěl ještě před stvořením a jakého ho ve svůj čas také stvořil, jednak takového, jakým má být po dosažení svého cíle, tj. plně zbožštěn a v dokonalé jednotě s Bohem. Takto chápána je „lidská přirozenost čistá a bez poskvrny“.⁵⁵⁵ Oproti některým skupinám pozdních origenistů, kteří předpokládali reálnou počáteční dokonalou jednotu racionálních bytostí s Bohem, již tyto bytosti posléze ztratily a k níž mají po tomto pozemském životě opět dojít,⁵⁵⁶ Maxim klade dokonalost jednoty s Bohem a zbožštění jako reálně dosažitelný cíl, k němuž vše tíhne.

Člověk byl stvořen tak, aby díky všem svým mohutnostem mohl s pomocí milosti do tohoto cíle dospět. Pohyb a časovost jeho existence nesmějí být považovány za znaky úpadku a nedostatku, nýbrž jsou mu pozitivně dány, aby překlenul odstup (διάστασις) a interval (διάστημα), jež ho od cíle dělí. „Výstup člověka k jeho vlastnímu principu“ či jeho pohyb k vlastnímu cíli, tj. Bohu, Maxim považuje za součást lidské přirozenosti (ἔμφυτος).⁵⁵⁷

Přestože Maxim na jedné straně zastává tento velmi optimistický pohled na lidskou přirozenost, na straně druhé v žádném případě neopomíná nepostradatelnost boží milosti,

⁵⁵¹ Srv. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1077c; 1080b); L. Chvátal, „Souvztažnost ‘milosti’ a ‘přirozenosti’: kosmologické předpoklady nauky o milosti u Maxima Vyznavače“, in: L. Karfíková – J. Mrázek (vyd.), *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Jihlava 2004, str. 188-191.

⁵⁵² Srv. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1068d-1077b).

⁵⁵³ Srv. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069b; 1072c; 1073ab; 1076a-1077b).

⁵⁵⁴ K tomu srv. např. *Car.* II 32; IV 93 (Ceresa-Gastaldo 108; 188); *Pater.* 745-746 (CCSG 23, 69); *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073b; 1084a); 10 (PG 91, 1133c; 1205c); *Thal.* 2; 15; 40 (CCSG 7, 51; 101; 267); 59 (CCSG 22, 53); *Th. oec.* I 10 (PG 90, 1085d-1088a).

⁵⁵⁵ Srv. *Pater.* 742-743 (CCSG 23, 69); též 680-681 (CCSG 23, 66).

⁵⁵⁶ Srv. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069a4-b2); L. Chvátal, „Souvztažnost ‘milosti’ a ‘přirozenosti’“, str. 178-183 s odkazy na další literaturu.

⁵⁵⁷ Srv. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1084a).

kteřá podporuje pohyb lidské bytosti směrem k Bohu, stejně jako činnost jejich přirozených mohutností, a kteřá v posledku umožňuje završit její logos v Bohu.⁵⁵⁸

Nicméně ani přirozenost, kteřá uvádí člověka v pohyb směrem k Bohu, ani milost, jež ho podporuje, nikterak lidskou bytost nenuťí následovat je. Člověk obdařený schopností svobodně volit a rozhodovat se s nimi může, nebo nemusí souhlasit a jednat dle nich.

I.5.3. Obraz a podoba

S logem lidské přirozenosti úzce souvisí tradiční biblická pojmová dvojice obraz – podoba (*εἰκών – ὁμοίωσις*), kteřá je v Maximově díle⁵⁵⁹ často spjata s dvěma dalšími dvojicemi přirozenost – hypostaze (*φύσις – ὑπόστασις*) a princip – způsob (*λόγος – τρόπος*).⁵⁶⁰ Obraz je dle Maxima vztažen k přirozenosti (*φύσις*) člověka, jak byl stvořen Bohem. Především to znamená, že je člověk obdařen intelektem (*ἡ λογικὴ καὶ νοερά οὐσία/φύσις*), schopností sebevlády (*αὐτοδέσποτον*) a sebeurčení (*αὐτεξούσιον*).⁵⁶¹ K obrazu se též váže schopnost hledat Boha a tíhnout k němu.⁵⁶² Obraz je tak souhrnem přirozených mohutností, kteřé člověka uschopňují realizovat podobu s Bohem a vyznačují směr k naplnění tohoto cíle.

Podoba se naproti tomu týká „osoby“ (*ὑπόστασις*) a byla na počátku dána člověku jako ideál k dosažení.⁵⁶³ Vyžaduje totiž aktivní příspěvek člověka, zejména řádné užívání jeho gnómické vůle a rozhodování, neboť je postupně konstituována životem podle ctností: láskou a moudrostí na předním místě.⁵⁶⁴ Bůh tyto a další „vlastnosti“ má „přirozeně“ (*κατ' οὐσίαν*) a člověk je povolán, aby je měl skrze účast (*κατὰ μετουσίαν*).⁵⁶⁵ Člověk se tak stává napodobovatelem Boha (*θεομίμητος*) a připodobňuje se božskému

⁵⁵⁸ Srv. *Thal.* 2,7-12; 15,10-12 (CCSG 7, 51; 101).

⁵⁵⁹ Srv. kupř. *Car.* III 25; IV 90 (Ceresa-Gastaldo 154; 234); *Qu. D.* III/1 (CCSG 10, 170); *Pater.* (CCSG 23, 50); *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1092b); 10 (PG 91, 1140b); 42 (PG 91, 1345d); 48 (PG 91, 1361ab); *Thal.* 53 (CCSG 7, 435); *Th. oec.* I 13 (PG 90, 1088bc); *Ep.* 1 (PG 91, 265c; 377b); 6 (PG 91, 429b); *Theol. pol.* 1, schol. 2 (PG 91, 37bc). Ke dvojici přirozenost – hypostaze srv. níže str. 111-112.

⁵⁶⁰ Srv. zejména L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 113-132; W. Völker, *Maximus Confessor als Meister*, str. 47-69, 88-102; J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 151-165; A. Lévy, *L'créé et l'incrée*, str. 311-317.

⁵⁶¹ Srv. např. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1092b); *Car.* III 24-26 (Ceresa-Gastaldo 154); *Pyr.* (PG 91, 304c; 324cd); *Qu. D.* III,1,8-10 (CCSG 10, 170); *Ep.* 6 (PG 91, 429b).

⁵⁶² Srv. *Ep.* 1 (PG 91, 377b); *Amb. Io.* (PG 91, 1361ab); *Th. oec.* I 11 (PG 90, 1088a).

⁵⁶³ Srv. *Theol. pol.* 1, schol. 2 (PG 91, 37bc); I.-H. Dalmais, „Un traité de théologie contemplative : le *Commentaire du Pater* de saint Maxime le Confesseur“, *Revue d'ascétique et de mystique* 29 (1953) 141.

⁵⁶⁴ Srv. *Car.* III 25 (Ceresa-Gastaldo 154); dále *Qu. D.* III,1,11-12 (CCSG 10, 170); *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1097c); 10 (PG 91, 1140b; 1145d); *Thal.* 53,91-95 (CCSG 7, 435); *Theol. pol.* 1 (PG 91, 12a).

⁵⁶⁵ Srv. *Car.* III 25,6-7 (Ceresa-Gastaldo 154); Řehoř z Nyssy, *De beat.* 7 (GNO 7/2, 151,15-26)..

archetypu.⁵⁶⁶ Nicméně pouhé úsilí z lidské strany k dosažení podoby nestačí: obrazem je každý člověk dle přirozenosti (*κατὰ φύσιν*), Bohu podobnými se však stávají jen dobří a moudří na základě milosti (*κατὰ χάριν*).⁵⁶⁷ A zatímco obraz vyjevuje *λόγος* lidské přirozenosti, podoba případně ukazuje *τρόπος*, (dobrý) způsob její existence,⁵⁶⁸ jež vede k dokonalému zbožštění.⁵⁶⁹

I.5.4. Člověk v ráji

Plné podoby a zbožštění měl člověk dojít již v ráji. O rajském stavu člověka po stvoření se Maxim zmiňuje poměrně málo,⁵⁷⁰ nicméně ho popisuje jakožto stav neporušenosti, nesmrtnosti a bez vlivu hříchu a vášní, kdy člověk neznal ani smyslovou rozkoš a bolest, ani tělesný způsob rozplozování. Tělem člověka nezmítaly nemoci, vnitřní konflikty a nesoulady a Adam cele tíhnul k Bohu ve stavu ctnosti a poznání.⁵⁷¹ Nicméně člověk nebyl stvořen jako aktuálně dokonalý. K dokonalosti, tedy plné podobnosti s Bohem, měl dojít díky milosti skrze duchovní rozvoj vyžadující z jeho strany úsilí a zapojení vůle. Zárodky ctností, schopnost kontempace a poznání Boha se měly díky boží dobrotivé péči, která je odpovědí na lidskou snahu a řádné užívání vůle, postupně rozvíjet až k naplnění poslání člověka: stát se skrze milost bohem.⁵⁷²

I.5.5. Hřích a jeho důsledky

⁵⁶⁶ Srv. *Car.* IV 90 (Ceresa-Gastaldo 234); *Pater.* 387-402 (CCSG 23, 50); E. von Ivánka, *Plato christianus*, str. 309, 313-315.

⁵⁶⁷ Srv. *Car.* III 25,7-12 (Ceresa-Gastaldo 154); P. G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, str. 321-323.

⁵⁶⁸ Srv. *Theol. pol.* 1, schol. 2 (PG 91, 37bc).

⁵⁶⁹ Srv. *Car.* III 46 (Ceresa-Gastaldo 164); *Ep.* 21; 24; 43; (PG 91, 604cd; 609c; 640b); *Amb.* 7; 20; 42 (PG 91, 1097c; 1241c; 1345d). Téma podobnosti s bohem se též na několika místech Maximova díla objevuje v souvislosti s duchovním zrozením a přijetím za adoptivní děti boží; srv. *Amb.* 10; 42 (PG 91, 1140d; 1345d); *Myst.* 23,81-89 (Sótéropoulos 240-241).

⁵⁷⁰ To některé badatele vedlo až k otázkám, zda v takový stav Maxim vůbec věřil; srv. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 183-184; L. Thunberg, *Man and the Cosmos*, str. 59; M.-Th. Disdier, „Les fondaments dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur“, *Echos d'Orient* 29 (1930) 304-307. K tématu srv. též H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 176-185; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 144-154; J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 178-186.

⁵⁷¹ Srv. *Asc.* 7-31 (CCSG 40, 5-7); *Pater.* (CCSG 23, 59-60; 67-68); *Amb. Io.* 7; 8 (PG 91, 1092d; 1104a); 10 (PG 91, 1156d, 1156d-1157a); 31 (PG 91,1276a-c); 41 (PG 91, 1309ab, 1313cd); 42 (PG 91, 1317b, 1321a); 45 (PG 91, 1353a-c); 53 (PG 91, 1373a; d); *Thal.* prol.; 21; 42; 49 (CCSG 7, 37; 127-133; 285; 367-369); 59; 61 (CCSG 22, p. 61; 85-87).

⁵⁷² Srv. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1092d); 42 (PG 91, 1345d; 1348a; 1348c).

Bohužel první člověk tohoto cíle nedosáhl. Oklamán a sveden, nicméně jednáje na svůj vrub a dle svého rozhodnutí, učinil opak toho, co Bůh radil a chtěl.⁵⁷³ Hřích znamenal obrácení a odklon pohybu jeho existence směrem od Boha a zneužití (*παράχρησις*) či špatnou činnost jeho přirozených mohutností.⁵⁷⁴ Maxim též hřích líčí jako příklon ke smyslově vnímatelným jsoucňům, nahlíženým jen a pouze skrze smysly, nikoli skrze duchovní přirozenou kontemplaci, a jako přimknutí se k jejich jevové stránce, která člověku dokáže způsobit smyslové potěšení.⁵⁷⁵

Zlo samo o sobě pro Maxima není reálným jsoucňem, nýbrž spočívá „v nedostatku vést k cíli činnost přirozených mohutností“ a „v nerozumném pohybu přirozených mohutností k něčemu jinému než k cíli“.⁵⁷⁶

Kromě toho hřích představuje zřeknutí se pravého, Bohem chtěného a příslibeného zbožštění ve prospěch lichého pokusu o sebezbožštění.⁵⁷⁷ Hlavní roli přitom hraje neznalost Boha či zapomnění na něj a sebeláska.⁵⁷⁸ Ruku v ruce s falešným sebezbožštěním jde pseudozbožštění smysly vnímatelného stvoření, zejména toho, které pomáhá udržovat tělo člověka.⁵⁷⁹ I toto pseudozbožštění představuje odklon či *παράχρησις* původního božího záměru, totiž aby člověk skrze sebe zprostředkoval zbožštění i ostatnímu stvoření.⁵⁸⁰

Prvním důsledkem Adamova hříchu je odloučení se od Boha.⁵⁸¹ To s sebou v první řadě přináší ztrátu veškerých vlastností, které člověk od Boha dostal a měl potvrdit svým svobodným přitakáním a existencí v souladu s principem své přirozenosti. Jde především o nepodrobenost vášním, neporušenost a nesmrtelnost, které byly nahrazeny

⁵⁷³ K Maximově koncepci prvotního hříchu srv. např. *Qu. D.* 18 (CCSG 10, 17); 93 (CCSG 10, 72); 113 (CCSG 10, 83); *Pater.* (CCSG 23, 60; 68); *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1092d); *Thal.* prol. (CCSG 7, 31); 21 (CCSG 7, 127); 42 (CCSG 7, 285); 49 (CCSG 7, 367-369); 61 (CCSG 22, 95); 62 (CCSG 22, 123); 65 (CCSG 22, 255); *Ep.* 16 (PG 91, 580a); J. Boojamra, „Original Sin according to St. Maximus the Confessor“, *St. Vladimir Theological Quarterly* 20 (1976) 19-30; W. Völker, *Maximus Confessor als Meister*, str. 102-135; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 154-168; J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 187-207; J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, str. 77-124; J.-Cl. Larchet, „Ancestral Sin according to St. Maximus the Confessor: a Bridge between Eastern and Western Conceptions“, *Sobornost/ECR* 20 (1998) 26-48.

⁵⁷⁴ Srv. např. *Amb. Io.* 7; 21 (PG 91, 1092d; 1252b); *Thal.* 42,7-10.35-45 (CCSG 7, 285; 287).

⁵⁷⁵ Srv. *Thal.* prol.,303-307; 229; 355 (CCSG 7, 35; 31; 37); L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 167-168; W. Völker, *Maximus Confessor als Meister*, str. 111-116.

⁵⁷⁶ Srv. *Thal.* prol.,209-230 (CCSG 7, 29-31); 14 (CCSG 7, 99).

⁵⁷⁷ Srv. *Thal.* 62,167-168 (CCSG 22, 125); 64,504-505 (CCSG 22, 219).

⁵⁷⁸ Srv. *Ep.* 2 (PG 91, 396d); *Thal.* prol.,228-230 (CCSG 7, 31); 14 (CCSG 7, 99).

⁵⁷⁹ Srv. *Thal.* prol.,312-318 (CCSG 7, 35).

⁵⁸⁰ Srv. níže podkapitola I.5.7. *Aktivní spolupráce člověka na „dile milosti“.*

⁵⁸¹ Srv. *Ep.* 2 (PG 91, 396d).

svými opaky.⁵⁸² Jejich ztráta je důsledkem odtržení se od milosti, na níž se tyto vlastnosti zakládaly.⁵⁸³

Lidská volní dispozice (*γνώμη*) se po hříchu stává místem křehkosti a nestálosti *par excellence*. Původně byla do velké míry stabilně zaměřená k dobru jakožto stálý soulad volní schopnosti člověka s principem vlastní přirozenosti a s Bohem. Nyní se obrátila ke zlu a vášním, proti přirozenosti a Bohu.⁵⁸⁴ Stala se nestálou, inklinující hned na jednu, hned na druhou stranu, váhající mezi dobrem a zlem.⁵⁸⁵

Poznání člověka (*γνώσις*) se v důsledku hříchu zaměřilo téměř výhradně na smyslová zdání a stalo se poznáním nekomplexním, rozděleným a smíšeným.⁵⁸⁶ Ochablost poznání je zvláště patrná, má-li se jednat o poznání dobra a zla, neboť nyní je člověk zaměřuje za rozkoš a bolest. Vše totiž uchopuje a posuzuje téměř výhradně na základě smyslových podnětů.⁵⁸⁷ Tím je připravena cesta pro neznalost Boha (*ἀγνωσία*), sebelásku (*φιλαυτία*) a tyranii (*τυραννίς*), tři „největší a původní zla“, z nichž povstávají všechny ostatní hříchy a neřesti.⁵⁸⁸

Adamovo přestoupení mělo rozkladný vliv i na vztah lidí mezi sebou navzájem a v posledku na celý kosmos.⁵⁸⁹ Původní jediná lidská přirozenost je napříště rozdělena a rozkouskována podle více či méně špatného stavu volní dispozice jednotlivých lidí a lidé se v důsledku sebelásky a tyranie stávají nepřátely a rivaly.⁵⁹⁰ Do kosmu lidský hřích vnesl rozklad, neuspořádanost a zmatek, takže se svět stal „krajinou smrti a rozkladu“.⁵⁹¹

⁵⁸² Srv. *Thal.* prol.,374 (CCSG 7, 39); 21,14-15.46-48 (CCSG 7, 127; 129); 42,9-18.28-31.58-72 (CCSG 7, 285; 287-289); 61,24.111-114.137-139.168-169.180-181.195-196.211-218 (CCSG 22, 85; 91; 93; 95; 97); 62,173-174 (CCSG 22, 125); 65,85-87 (CCSG 22, 255); *Pater.* (CCSG 23, 60; 68); *Amb. Io.* 8 (PG 91, 1104a); 10 (PG 91, 1156d-1157a); 31 (PG 91, 1276c); 42 (PG 91, 1348c); *Amb. Th.* 4,36-48 (CCSG 48, 14-15); *Ep.* 10 (PG 91, 449b); *Asc.* 7-13 (CCSG 40, 5); *Myst.* 8,11-19 (Sótéropoulos 223); *Car.* II 93 (Ceresa-Gastaldo 140); *Qu. D.* 113 (CCSG 10, 83); *Cap. X.* 3 (PG 90, 1188a); *Theol. pol.* 15 (PG 91, 156d).

⁵⁸³ Srv. *Pater.* (CCSG 23, 63).

⁵⁸⁴ Srv. např. *Amb. Th.* 4 (CCSG 48, 14-15); *Theol. pol.* 20 (PG 91, 214b).

⁵⁸⁵ Srv. *Thal.* prol.,375-381 (CCSG 7, 39); 21,19-32.67-68 (CCSG 7, 127-129); 64,66-67 (CCSG 22, 191); *Theol. pol.* 20 (PG 91, 241a-d).

⁵⁸⁶ Srv. *Thal.* prol.,231-239 (CCSG 7, 31); 59,19-22 (CCSG 22, 45); 64,79-120 (CCSG 22, 191-193).

⁵⁸⁷ Srv. *Thal.* prol.,321-338 (CCSG 7, 35-37); 43,44-54 (CCSG 7, 295); 59,17-22 (CCSG 22, 45).

⁵⁸⁸ Srv. např. *Ep.* 2 (PG 91, 397a).

⁵⁸⁹ Srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 155.

⁵⁹⁰ Srv. *Ep.* 2 (PG 91, 396d-397a), 3 (PG 91, 408d-409a).

⁵⁹¹ Srv. *Ep.* 10 (PG 91, 449b); *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1157a); *Thal.* 65,86 (CCSG 22, 255).

Hříchem byl též poškozen obraz boží v člověku a nahrazen spodobou s nerozumnými zvířaty,⁵⁹² čehož hlavním důkazem je tělesná pohlavní diference a tělesný způsob rozplodování.⁵⁹³

Všichni lidé po Adamovi jsou co do své přirozenosti poznamenáni důsledky hříchu, které se přenášejí z pokolení na pokolení skrze tělesnou pohlavní reprodukci.⁵⁹⁴ Lidská přirozenost se tak co do způsobu své existence dostává pod vládu „tělesného zákona“ či „zákona hříchu“, který nastoupil po „duchovním zákonu“.⁵⁹⁵

I.5.6. Vůle a svobodné rozhodování

Podívejme se poněkud podrobněji na již výše zmíněné téma vůle a svobodného rozhodování, které patří v rámci Maximova díla k jedněm z nejpropracovanějších.⁵⁹⁶ Maximovo řešení těží nejenom z předchozí tradice, zejména z děl kappadockých otců, pochaldedonských christologických debat a byzantské teologické tradice 6. stol. n.l. (Leontios z Byzance a Leontios z Jeruzaléma), nýbrž především reaguje na soudobé teologické proudy, které byly shledány nepravověrnými: monofysitismus Severa z Antiochie (cca. 465-538 n.l.) a monoenergismus, posléze modifikovaný

⁵⁹² Srv. *Myst.* prol.,70-71 (Sótéropoulos 194); *Thal.* prol.,235-236 (CCSG 7, 31); 1,10-13 (CCSG 7, 47); 62,168-169 (CCSG 22, 125); *Qu. D.* 113,3-5 (CCSG 10, 83).

⁵⁹³ Srv. *Qu. D.* 161 (CCSG 10, 83-84); I 3 (CCSG 10, 138); *Amb. Io.* 41 (PG 91, 1309a); 42 (PG 91, 1348a; 1348c); *Thal.* 21,12-16 (CCSG 7, 127); 49,297-307 (CCSG 7, 367-369); 61,36-49.111-115.142-144.180-187 (CCSG 22, 87; 91; 93; 97).

⁵⁹⁴ Srv. *Thal.* 61,36-41.117-120.215-224 (CCSG 22, 87; 91; 97); *Qu. D.* I 3 (CCSG 10, 138-139). Maxim shodně s Řehořem z Nyssy (srv. kupř. *De hom. opif.* 16, PG 44, 185d; F. Floeri, „Le sens de la division des sexes chez Grégoire de Nyse“, *Revue des sciences religieuses* 27, 1953, 105-111; L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy*, str. 124-126, kde je shrnuta dosavadní diskuze) tvrdí, že v původním božím záměru byl zahrnut spirituální způsob rozplodování, jež byl nyní nahrazen tělesným, zvířecím způsobem; *Amb. Io.* 41 (PG 91, 1309a); 42 (PG 91, 1348a; 1348c).

⁵⁹⁵ Srv. *Amb. Io.* 31 (PG 91, 1276a-c); 42 (PG 91, 1320d-1321a; 1348c); *Thal.* 21,11-16.49 (CCSG 7, 127; 129); 49,300-305 (CCSG 7, 367-369); *Pater.* (CCSG 23, 60; 67-68).

⁵⁹⁶ Srv. *Thal.* 64 (CCSG 22, 233); *Ep.* 1 (PG 91, 368b-369a, 372b); 6 (PG 91, 428d); 14 (PG 91, 541c); 20 (PG 91, 600d); *Theol. pol.* 1 (PG 91, 12c-24b, 33a); 2 (PG 91, 44c); 3 (PG 91, 48a, 53c); 14 (PG 91, 153a); 16 (PG 91, 185d, 192bc); *Pyr.* (PG 91, 288a-333b). Z bohaté sekundární literatury k tomuto tématu srv. např. R.-A. Gauthier, „Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain“, *RTAM* 21 (1954) 51-100; I.-H. Dalmais, „Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de saint Maxime le Confesseur“, in: *Mélanges offerts au P.M.-D. Chenu*, Paris 1967, str. 193-197; M. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, str. 169-195, 355-385; G. C. Berthold, *Freedom and Liberation in the Theology of Maximus the Confessor*, nepubl. diss., Paris 1975; J. J. Prado, *Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Maximo el Confessor*, Rio Cuarto 1974; P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983, str. 305-316; J. P. Farrell, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, South Canan (PA) 1989; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 208-230; J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 135-141; I. A. McFarland, „Naturally and by grace: Maximus the Confessor on the operation of the will“, *Scottish Journal of Theology* 58 (2005) 410-433; G. B. Berthold, „Aspects of the Will in Maximus the Confessor“, *StPatr* 48 (2010) 65-69.

v monothelétismus konstantinopolského patriarchy Sergia (patriarchou v letech 610-638).

Aby mohl dilema svobodného rozhodování člověka uchopit a vysvětlit v rámci křesťanského pravověří, trvá Maxim na několika pojmových distinkcích. První je pojmová dvojice přirozenost – hypostaze (φύσις–ὑπόστασις).⁵⁹⁷ Přirozenost dle Maxima definuje to, co je společné (κοινόν) všem jednotlivinám spadajícím pod týž druh (εἶδος) a rod (γένος), a je synonymní s pojmem οὐσία. Oproti tomu hypostaze či „osoba“ (πρόσωπον) je úsía určená individualizujícími kvalitami (οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων)⁵⁹⁸ a definuje to, co je jednotlivé (καθ' ἑκαστον) a vlastní (ἰδικόν) jednotlivině.⁵⁹⁹ Hypostaze určuje ráz a cíl pohybu, dle něhož přirozenost nechává působit tělesné i duševní mohutnosti. To znamená, že přestože přirozenost zůstává sama o sobě neměnná, působí různými způsoby (τρόποι) a její mohutnosti jsou do velké míry závislé na svobodném rozhodování, tedy na dispozici vůle (γνώμη) a rozhodnutí (προαίρεσις) dané osoby.⁶⁰⁰

Další pojmovou dvojici Maxim zavádí na úrovni vůle (θέλημα, θέλησις), která je „racionální a životní žádostivostí“ (ἄρεξις λογική καὶ ζωτική)⁶⁰¹ a jež přináší člověku jakožto bytosti mající logem obdařenou duši.⁶⁰² Vůle obecně přináší logem obdařeným bytostem schopnost sebeurčení (αὐτεξούσιον) a umožňuje jim pohybovat se dle své vůle (ἐκουσίως)⁶⁰³ a chtít (τὸ θέλειν).⁶⁰⁴ Nicméně dle Maxima je třeba rozlišovat „přirozenou vůli“ (θέλημα φυσικόν) a „prosté chtění“ (τὸ ἀπλῶς θέλειν) na straně jedné, a „gnómickou vůli“ (θέλημα γνωμικόν) s „určeným chtěním“ (τὸ πᾶς θέλειν) na straně druhé. První dvojice je vnitřně spjatá s φύσις,⁶⁰⁵ zatímco druhá závisí na ὑπόστασις.⁶⁰⁶ Přirozená vůle nemůže vést ke zlu a čemukoli, co je proti přirozenosti, neboť je „mohutností žádající

⁵⁹⁷ K podrobnějšímu výkladu srv. např. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 213-227; L.

Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 213-227; J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, str. 197-198; P. Piret, *Le Christ et la Trinité*, str. 169-171; J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 131-134.

⁵⁹⁸ Maxim, *Ep.* 15 (PG 91, 557d14).

⁵⁹⁹ Jinak řečeno, „vše, co je sjednoceno pod jednou a touž esencí či přirozeností, tj. vše, co je jedné a téže esence a přirozenosti, se navzájem liší hypostazemi či osobami;“ (Maxim, *Ep.* 15, PG 91, 549c: τὰ κατὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἠνωμένα φύσιν ἤγουν οὐσίαν· τουτέστι τὰ μῆας καὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ὄντα καὶ φύσεως, ἀλλήλων διαμέκρται ταῖς ὑποστάσεσιν ἤγουν προσώποις.)

⁶⁰⁰ Srv. např. *Amb. Io.* 20 (PG 91, 1237b); 24 (PG 91, 1261c); *Th. oec.* I 3 (PG 90, 1084b); *Amb. Th.* 5, 12-21 (CCSG 48, 19-20); *Ep.* 15 (PG 91, 545a; 548d; 549c; 557d); *Theol. pol.* 14 (PG 91, 149b; 152a); 23 (PG 91, 261ab; 264a-c); 26 (PG 91, 276b-280b); *Pyr.* (PG 91, 345d).

⁶⁰¹ *Theol. pol.* 1 (PG 91, 13a1-2).

⁶⁰² Srv. Maxim, *Theol. pol.* 1 (PG 91, 21d); *Pyr.* (PG 91, 301c).

⁶⁰³ Srv. např. *Pyr.* (PG 91, 301c; 304c; 324d).

⁶⁰⁴ Srv. *Pyr.* (PG 91, 292b-d).

⁶⁰⁵ Srv. např. *Pyr.* (PG 91, 292bc; 304c).

⁶⁰⁶ Srv. *Theol. pol.* 16 (PG 91, 192bc); 2 (PG 91, 44c); 3 (PG 91, 53c).

to, co je podle přirozenosti“.⁶⁰⁷ Gnómičká vůle „je pud a pohyb myšlení hnaný vlastní volbou na jednu nebo druhou stranu“ a „rozlišující znak (τὸ ἀφοριστικόν) nikoli přirozenosti, nýbrž osoby a hypostaze“.⁶⁰⁸ Gnómičká vůle je „kvalifikovanou vůlí“ (ποιὰ θέλησις)⁶⁰⁹ a závisí na γνώμη jakožto vždy již nějak disponované vůli. Γνώμη je ve své podstatě „způsob užití“ (τρόπος χρήσεως) přirozené volní schopnosti u konkrétní osoby a nikterak nevyjevuje ani neovlivňuje sám „princip přirozenosti“ vůle (λόγος φύσεως), jež podržuje vůle přirozená.⁶¹⁰ Jsou to totiž jednotlivé osoby, které „formují způsob činnosti“ vůle a „určují ho podle své γνώμη“.⁶¹¹ V procesu volního aktu, jak jej Maxim popisuje při disputaci s patriarchou Pyrrhonem,⁶¹² hraje γνώμη svoji hlavní úlohu při „zaujetí postoje“ (διατιθεῖν, διάθεσις) či „trvalejšího postoje“ (ἔξις)⁶¹³, které předcházejí vlastnímu rozhodnutí (προαίρεσις).⁶¹⁴ Onou dispozicí nebo postojem Maxim myslí „způsob života“ (τρόπος ζωής) ve vztahu ke ctnosti a k nepravosti.⁶¹⁵ Z tohoto pohledu na γνώμη plně závisí morální hodnota volního aktu, neboť díky ní a skrze ni se logem obdařená bytost vztahuje k dobru nebo k zlu, je v souladu se svým principem bytí nebo proti němu, a v posledku pro Boha nebo proti němu.

I.5.7. Aktivní spolupráce člověka na „díle milosti“

Člověk, konstituovaný nedílným spojením duše a těla, je v Maximově chápání mikrokosmem (ὁ μικρὸς κόσμος), neboť v sobě nese a spojuje prvky celého stvoření, a proto je také kosmickým prostředníkem (μεσιτεύων) jak co do své přirozenosti, tak co do

⁶⁰⁷ *Theol. pol.* 1 (PG 91, 12c5-6); 16 (PG 91, 192b4-5): δύναμις ὑπάρχει τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικῆ. „Přirozená vůle je esenciální touha po přirozeně uspořádaných věcech;“ (*Theol. pol.* 14, PG 91, 153a12-13: θέλημα φυσικὸν ἐστίν, οὐσιώδης τῶν κατὰ φύσιν συστατικῶν ἔφεισις.)

⁶⁰⁸ *Theol. pol.* 14 (PG 91, 153a13-15): θέλημα γνωμικὸν ἐστίν, ἢ ἐφ' ἐκάτερα τοῦ λογισμοῦ αὐθαίρετος ὁρμή τε καὶ κίνησις; srv. též *Theol. pol.* 16 (PG 91, 192b13-15). *Theol. pol.* 16 (PG 91, 192c1-2): οὐ φύσεως ὑπάρχον ἀφοριστικόν, ἀλλὰ προσώπου κυρίως καὶ ὑποστάσεως.

⁶⁰⁹ Srv. *Pyr.* (PG 91, 308c).

⁶¹⁰ Srv. *Pyr.* (PG 91, 308d8-10).

⁶¹¹ Srv. *Theol. pol.* 10 (PG 91, 137a).

⁶¹² Srv. *Pyr.* (PG 91, 293bc); podobně i v *Theol. pol.* 1 (PG 91, 17d-21a; 21d-24b); J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 137-140.

⁶¹³ Srv. *Thal.* 64,735-736 (CCSG 22, 233); *Ep.* 1; 6; 14; 20 (PG 91, 372b; 428d; 541c; 600d); *Myst.* 24,183-186 (Sótéropoulos 250).

⁶¹⁴ Srv. též *Theol. pol.* 1 (PG 91, 17c). Na druhé straně však též „rozhodnutí“ působí na γνώμη, neboť ta je do značné míry ovlivňována předchozími rozhodnutími, jež jsou spoluzodpovědná za následné zaujetí postoje; srv. *Pyr.* (PG 91, 308b).

⁶¹⁵ Srv. *Pyr.* (PG 91, 308bc); *Ep.* 1 (PG 91, 368d-369a); *Disp. Byth.* (PG 90, 137c).

svého poslání.⁶¹⁶ Bůh mu dal za úkol sjednotit celou stvořenou přirozenost a vše spojit s Bohem a v Bohu. Proto byl určen překlenout stávající polaritu tím, že je v sobě sjednotí: polaritu 1. mezi stvořenou a nestvořenou přirozeností; 2. v rámci stvořené přirozenosti mezi smyslovými a inteligibilními bytostmi; 3. v rámci smysly vnímatelného stvoření mezi nebem a zemí; 4. na zemi mezi rájem a obydlí zemí; 5. v rámci lidstva mezi mužem a ženou.⁶¹⁷

Kromě toho byl též povolán zkoumat duchovní *logoi* stvořených jsoucen, aby z nich učinil dar Bohu a vrátil mu tak to, co od něho přijal, aby Bohu skrze ně děkoval a aby ze své duchovní kontemplace principů bytí jednotlivých jsoucen učinil „kosmickou liturgii“.⁶¹⁸

Tím, že člověk kontemplací spojí *logoi* stvoření s jejich počátkem a cílem, jímž je božský Logos, nechává stvoření podílet se na svém vlastním zbožštění.⁶¹⁹

I.5.8. Zbožštění

Cílem, k němuž směřuje celé duchovní snažení člověka jakožto ke svému naplnění, je pro Maxima plné zbožštění a dokonalá podobnost s Bohem.⁶²⁰ Zbožštění rozhodně nevyplývá z lidského úsilí. Maxim trvá na tom, že zbožštění se týká zcela jiné dimenze, než je dimenze přirozená (je *ὑπὲρ φύσιν*),⁶²¹ a že přirozenost v sobě nenese ani schopnost, ani působnost, které by dovoľovaly zbožštění uskutečnit.⁶²² Zbožštění se může uskutečnit jen a pouze skrze nadpřirozené boží působení a je výlučným darem Boha a výsledkem jeho milosti.

⁶¹⁶ Srv. *Ep.* 6 (PG 91, 429b-432a); *Amb.* 10 (PG 91, 1193c-1196b); 41 (PG 91, 1305a-1308c); *Thal.* 51 (CCSG 7, 395-397; 405); ze sekundární literatury zejména L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 132-143, 373-427 et *passim*; L. Thunberg, *Man and the Cosmos*, str. 80-91.

⁶¹⁷ Srv. *Amb.* 41 (PG 91, 1304d-1305a); *Thal.* 48,65-78 (CCSG 7, 333-335).

⁶¹⁸ Srv. *Myst.* 23,4-31 (Sótéropoulos 237-238); ze sekundární literatury zejména H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*.

⁶¹⁹ Srv. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 427-432.

⁶²⁰ Srv. především J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 225-230, 275-278, 317-320, 363-374, kde jsou uvedeny i bohaté odkazy na primární literaturu; P. G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, str. 319-363, kde je zahrnuta kritika Larchetova přístupu; G. Bausenhardt, „*In allem uns gleich ausser der Sünde.*“ *Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie*, Mainz 1992, str. 178-182; W. Völker, *Maximus Confessor als Meister*, str. 69-89, 188-190.

⁶²¹ Srv. *Qu. D.* 61,9-10 (CCSG 10, 48); *Thal.* 59,141-163.172-173 (CCSG 22, 53-55); 61,107-108 (CCSG 22, 91); 63,440-441 (CCSG 22, 173); 64,800-804 (CCSG 22, 237).

⁶²² Srv. *Amb. Io.* 20 (PG 91, 1237ab); *Thal.* 22,90-94 (CCSG 7, 141); *Theol. pol.* 1 (PG 91, 33bc).

„Když jsem popisoval stav svatých, který nastane později, hovořil jsem o jediné působnosti Boha a svatých (*μία ἐνέργειαν τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων*), o působnosti, která zbožšťuje všechny svaté, o působnosti očekávané blaženosti, o působnosti, která je svojí podstatou působností Boha a milostí se stává působností svatých (*τοῦ Θεοῦ μὲν κατ' οὐσίαν ὑπάρχουσιν, τῶν ἁγίων δὲ κατὰ χάριν γεγεννημένην*). Či spíše je působností pouze Boha, připojil jsem, neboť zbožštění svatých skrze milost, k jehož dosažení nemáme mohutnost zasetou do naší přirozenosti (*ἡμεῖς οὐκ ἔχομεν ἐγκατεσπαρμένην τῇ φύσει τὴν δύναμιν*), je výsledek (*ἀποτέλεσμα*) této jediné božské působnosti. [...] Zbožštění není uskutečněním naší mohutnosti (k tomu nemáme moc podle přirozenosti), nýbrž uskutečněním jediné božské mohutnosti. [...] Jedině nadbytočná mohutnost (*ὑπερούσιος δύναμις*) je schopná způsobit zbožštění.“⁶²³

Zbožštění předpokládá extázi, vyjítí ze sebe směrem k Bohu v pohybu lásky, které je umožněno zřeknutím se činností všech přirozených schopností a mohutností, zejména lidské vůle a intelektu, aby člověk v sobě zcela nechal působit boží vůli a boží energii. Ty se ho zmocní, pozvednou ho, spojí s Bohem a přetvoří k boží podobě.⁶²⁴ Vůči tomuto božímu aktivnímu působení je člověk zcela pasivní.⁶²⁵

Lidské mohutnosti nejsou zrušeny, nýbrž se za plného souhlasu člověka stanou nádobami a nástroji božího působení. Působnosti vlastní člověku nejsou potlačeny, pouze slouží k tomu, aby byl člověk disponován k přijetí božího působení, aby ho byl hoden a aby se mu ještě více otevřel.⁶²⁶ Ani svoboda člověka není nijak popřena. Spočívá však v dobrovolném zřeknutí se pouhých přirozených činností ve prospěch božího nadpřirozeného působení, jemuž vůle a rozhodování člověka plně přitakávají.⁶²⁷

Stav zbožštění se vyznačuje intimní přítomností Boha, který člověka zcela zahaluje a prostupuje, jako je vzduch zcela prostoupen světlem nebo železo ohněm.⁶²⁸ Zbožštěný člověk se stává bohem ve všech ohledech, podstupuje „změnu řádu“ (*μετάταξις*)⁶²⁹ a překračuje přirozené limity.⁶³⁰

⁶²³ *Theol. pol.* 1 (PG 91, 33a10-b7.c7-9.d3-36a1). Srv. *Thal.* 22,93-97 (CCSG 7, 141).

⁶²⁴ Srv. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1076c); 20 (PG 91, 1327cd); *Myst.* 23,81-94 (Sótéropoulos 240-241); *Thal.* 40,18-19 (CCSG 7, 267); *Th. oec.* I 81 (PG 90, 1116ab); P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 124-154; W. Völker, *Maximus Confessor als Meister*, str. 351-357.

⁶²⁵ Srv. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 144-147; J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 540-545.

⁶²⁶ Srv. *Amb. 7* (PG 91, 1076c; 1088c); 31 (PG 91, 1280b-d); *Ep. 7* (PG 91, 436b).

⁶²⁷ Srv. *Pyr.* (PG 91, 316cd); *Amb. Io. 7* (PG 91, 1076b).

⁶²⁸ Srv. např. *Amb. 7* (PG 91, 1076a); *Amb. Th.* 5,273-289 (CCSG 48, 33); *Theol. pol.* 16 (PG 91, 189c-192a).

⁶²⁹ Srv. *Th. oec.* I 55 (PG 90, 1104b).

⁶³⁰ Srv. např. *Thal.* 22,96-98 (CCSG 7, 141); 54,34-39 (CCSG 7, 445); 59,150 (CCSG 22, 55).

Maxim téměř v každém textu zmiňujícím se o zbožštění uvádí, že se člověk stává bohem „milostí“ (*χάριτι, κατὰ χάριν*).⁶³¹ Na straně jedné to může znamenat, že člověk není zbožštěn nějakou činností vlastní jeho přirozenosti, nýbrž skrze boží působení. Na straně druhé však má toto upřesnění i ten význam, že se člověk nestává bohem co do své podstaty (*κατ' οὐσίαν*), protože stále zůstává člověkem, tzn. „stává se vším, čím je Bůh, vyjma totožnosti co do bytnosti“.⁶³² Nemůže-li dle Maxima člověk s Bohem sdílet touž bytnost, znamená to, že participuje „jen“ na jeho působení, tj. na božských energiích.⁶³³ Tyto energie dle Maxima odpovídají božím atributům a vlastnostem, dále božským logům, budeme-li se na ně dívat z hlediska jejich původu, božskému světlu či boží slávě.⁶³⁴ Svatí, participující na nestvořených božích energiích, se stávají bohy na základě nestvořené milosti (*διὰ τὴν χάριν τὴν θείαν καὶ ἄκτιστον*).⁶³⁵

⁶³¹ Srv. např. *Car.* III 25 (Ceresa-Gastaldo 154); *Qu. D.* 4 (CCSG 10, 5); 61,8-11 (CCSG 10, 48); 142 (CCSG 10, 101); *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1176a); 42 (PG 91, 1345d); 50 (PG 91, 1369a); *Thal.* 22, schol. 5,28-29 (CCSG 7, 145); 22, schol. 7,48-49 (CCSG 7, 147); 25,75-76 (CCSG 7, 163); 40, schol. 2,10-11 (CCSG 7, 275); 60,117-119 (CCSG 22, 79); 54, schol. 18,154-155 (CCSG 7, 475); *Theop.* (PG 90, 1393a); *Ep.* 1 (PG 91, 376ab); *Theol. pol.* 1 (PG 91, 33b) aj.

⁶³² Srv. *Thal.* 22,40-43 (CCSG 7, 139); *Amb. Io.* 20 (PG 91, 1237a); 41 (PG 91, 1308b); *Ep.* 1 (PG 91, 376ab); 25 (PG 91, 613d).

⁶³³ Ohledně Maximova pojetí vztahu úsie a energie nepanuje v dosavadním bádání obecná shoda. Jedna část interpretů v čele s J.-M. Garrigues („L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur“, *Istina* 19, 1974, 272-298) popírá, že by Maxim chápal rozdíl mezi esencí a energií v palamistickém smyslu, a považuje energii za imanentní esenci a od ní neodlišnou („L'essence divine n'a pas une énergie, elle est *énergétique*.“ Tamt., str. 272). Nicméně velká část maximovských badatelů, vycházejících především z tradice orthodoxní teologie, považuje distinkci mezi úsií a energií v Maximových textech za jasně vyjádřenou a průkazně doložitelnou (srv. např. P. Sherwood, „Maximus and Origenism. ARXH KAI TEΛΟΣ“, in: *Berichte zum XI. internationalen Byzantinisten-Kongres München*, III.1, München 1958, str. 25-26; A. Riou, *Le monde et l'église*, str. 53, 61; Ch. Yannaras, „The distinction between essence and energies and its importance for theology“, *St Vladimir Theological Quarterly* 19 (1975) 232-245 – tato studie je přímou odpovědí na výše zmíněný článek J.-M. Garrigues; V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur: essence et énergies de Dieu*, Paris 1993, zejména str. 222-231; J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 503-509, 545-553 et *passim*; J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 132-134). Nakolik vím, nikde ve svém díle Maxim necharakterizuje energie jakožto nestvořené, ani je výslovně neztotožňuje s *τὰ περὶ τὴν οὐσίαν*. K poslednímu výrazu srv. např. *Amb. Io.* 34 (PG 91, 1288b); *Ep.* 6 (PG 91, 428d); *Car.* I 100; II 27; IV 7 (Ceresa-Gastaldo 54; 88; 102-104; 196); *Amb. Io.* 15 (PG 91, 1220c); 16 (PG 91, 1224a); *Th. oec.* I 48 (PG 90, 1100cd).

⁶³⁴ Srv. např. *Thal.* 13,16-19 (CCSG 7, 95); 63,223-227 (CCSG 7, 159); *Car.* I 97; II 27 (Ceresa-Gastaldo 86; 102-104); *Th. oec.* II 72; II 76 (PG 90, 1157ab; 1160c-1161a); *Qu. D.* 173 (CCSG 10, 120).

⁶³⁵ Srv. *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1141ab; 1144c); *Thal.* 61,295-297 (CCSG 22, 101); *Ep.* 24 (PG 91, 609cd); V. Karayiannis, *Essence et énergies de Dieu*, str. 426-439.

I.5.9. Shrnutí

Základním rysem lidské bytosti je dle Maxima jakési „existenciální“ napětí mezi stavem počáteční přirozenosti, kterou byl člověk obdařen při zrození, a stavem dokonalého uskutečnění této přirozenosti v eschatologickém spojení s Bohem, k němuž je člověk od počátku povolán. Základním a jediným nástrojem k završení lidské přirozenosti ve zbožštění je životní pohyb člověka, který není jen a pouze určován přirozeností (*κατὰ φύσιν*), ale zejména volní dispozicí člověka (*κατὰ γνώμην*) a na ní závislé „kvalitě a četnosti pohybu rozhodnutí a jeho tíhnutí“ (*κατὰ τὴν ποιὰν τε καὶ ποσὴν τῆς προαιρέσεως κίνησίν τε καὶ ῥοπὴν*). Jde o pohyb, kterým se uskutečňují veškeré „možnosti“ lidského života, a proto lidský život ve svém celku můžeme pojmut jako realizující se *dynamis*. Pohyb je tak způsobem bytí lidské bytosti. Kvalita tohoto způsobu bytí dle Maxima závisí především na lidské volní dispozici (*γνώμη*), která určuje, zda člověk od prostého bytí a prostého, přirozeného pohybování se (*τὸ εἶναι, τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι*) dospívá k dobrému bytí (*τὸ εὖ εἶναι*), nebo k bytí špatnému (*τὸ φεῦ εἶναι*), aby pak mohl jako dar milosti přijmout věčné dobré bytí (*ἀεὶ εὖ εἶναι*) v plném spojení s Bohem, nebo se sám přivést k věčnému špatnému bytí (*ἀεὶ φεῦ εἶναι*).

Přirozený pohyb člověka se stává pohybem určeným (*τὸ πῶς κινεῖσθαι*) rozumovou volbou a dle Maxima má vzrůstající účastí na Bohu, chápané jako připodobňování se Bohu, dosáhnout plného zbožštění a dokonalé podobnosti s Bohem. To se však v Maximově podání může uskutečnit jen a pouze skrze nadpřirozené boží působení a je jakožto výlučný dar Boha výsledkem jeho milosti, která odpovídá na lidské úsilí na úrovni „dobrého bytí“ a toto úsilí završuje.

II. „Jsme části Boha.“ Nauka o „principech“ (*logoi*) stvoření a vztahu k Bohu

V prvním oddíle jsme se věnovali Maximovu pojetí pohybu obecně včetně jeho předpokladů a druhů a Maximově představě životního pohybu lidských bytostí v širším kontextu protiorigenistické polemiky, jež se soustředila na výklad slov Řehoře z Nazianzu „sklouzli jsme sem shůry“. V tomto druhém oddíle se podívejme na Maximův výklad slov „jsme části Boha“, kterými se pozdní origenisté též zaštiťovali. Výrok „jsme částmi Boha“ totiž origenisté interpretovali jako ontologickou sounáležitost racionálních bytostí s Bohem v prapůvodní henadě, z níž byly vzniklým pohybem vytrženy a do níž se jako rozptýlené části opět mají vrátit. Maxim s touto představou nesouhlasí a nabízí jiný výklad. Základním interpretačním nástrojem se mu stala nauka o „principech“ (*λόγοι*) stvořených jsoucen.

II.1. Nauka o *logos* u Maxima Vyznavače

Nauka o logu je bezesporu jeden důležitý *Leitmotiv* myšlenkového odkazu Maxima Vyznavače. Pojmu *λόγος* se v Maximově myšlení dostává významného postavení, které u řeckých křesťanských autorů nemá obdoby co do systematické propracovanosti a originality aplikace.⁶³⁶ Nauka o logu bývá obecně považována za „jeden z organizačních principů“ Maximova myšlení⁶³⁷ a za jednu ze stěžejních částí Maximova teologicko-filosofického rozvrhu, které se věnuje v mnoha souvislostech a z nejrůznějších

⁶³⁶ Srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 134; k nauce o logu u Maxima srv. J. Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster 1941, str. 39-49; I.-H. Dalmais, „La théorie des “logoi” des créatures chez S. Maxime le Confesseur“, *RSPHTh* 36 (1952) 244-249; P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 166-180; H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 110-117; A. Riou, *Le monde et l'église*, str. 54-63; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 73-79; J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 112-131; A. Louth, „St Maximus' Doctrine of the *logoi* of Creation“, *StPatr* 48 (2010) 77-84; k historickému filosoficko-teologickému vývoji nauky o logu před Maximem srv. A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. 1-79.

Maximově nauce o logu jsme se věnovali z jiného úhlu pohledu ve článku „Souvztažnost ‘milosti’ a ‘přirozenosti’: kosmologické předpoklady nauky o milosti u Maxima Vyznavače“, in: L. Karříková – J. Mrázek (vyd.), *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Jihlava 2004, str. 176-195.

⁶³⁷ I.-H. Dalmais v roce 1952 napsal („La théorie des “logoi”“, str. 244): „Il semble qu'elle [c'est la notion des “logoi” des créatures] constitue un des principes organisateurs de sa vision du monde.“ Následující bádání (viz kupř. předchozí pozn.) jeho slova plně potvrdila.

hledisek.⁶³⁸ Pojem *λόγος* / *λόγοι* není v Maximově podání jednoznačně určen, nýbrž zahrnuje více rovin významu a funkcí, takže lze hovořit o „Mehrdimensionalität des maximinischen Logos“.⁶³⁹

II.1.1. Multifuncionalita *logō*

V Maximově podání plní „principy“ (*λόγοι*) jsouceny v první řadě úlohu ontologické báze božského stvořitelského aktu *ex nihilo*. Veškeré jsoucno, viditelné i neviditelné, bylo stvořeno podle jemu vlastního logu,⁶⁴⁰ který tvoří jeho ontologicky definující princip, základ bytí a vzor.⁶⁴¹

Svět „neviditelných“⁶⁴² logů je dle Maxima strukturován do více úrovní. Jeho části se starají zejména o zachování rovnováhy mezi všeobecným a jednotlivým a o koherentní koexistenci nejrozličnějších, i protikladných elementů v rámci stvoření.⁶⁴³ Jedna část logů spravuje celek, další část zaručuje jednotu a harmonii všech součástí stvoření,⁶⁴⁴ jiné logy jsou základem pro identitu a činnost jednotliviny, kterou tak chrání před nežádoucí změnou a zmizením.⁶⁴⁵ Partikulární jsoucno tedy jednak má svůj vlastní, na nic či někoho jiného dále nepřevoditelný logos, který ho vymezuje jakožto jednotlivinu, jednak participuje na vícero logů a sdílí je s jinými jsoucnými.

⁶³⁸ Srv. např. I.-H. Dalmais, „La théorie des “logoi”“, str. 244; J.-Cl. Larchet, „Introduction“, in: *Maxime le Confesseur. Ambigua*, str. 19; J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 112; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. 47-48.

⁶³⁹ Tak A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. 48; srv. též J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 134-135.

⁶⁴⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1080a2-5): *τοὺς γὰρ λόγους τῶν γεγονότων ἔχων [scil. ὁ λόγος] πρὸ τῶν αἰώνων ὑφεστῶτας βουλῆσει ἀγαθῆ κατ’ αὐτοὺς τήν τε ὄρατὴν καὶ ἀόρατον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπεστήσατο κτίσιν.* *Amb. Io. 42* (PG 91, 1329a): *πάντων οὖν τῶν κατ’ οὐσίαν ὑπαρκτικῶς ὄντων τε καὶ ἐσομένων, ἢ γενομένων, ἢ γενησομένων, ἢ φαινομένων, ἢ φανησομένων, ἐκ τῶ θεῷ προϋπάρχουσι παγίως ὄντες οἱ λόγοι, καθ’ οὓς καὶ εἰσὶ τὰ πάντα καὶ γέγονασι καὶ διαμένουσι.*

⁶⁴¹ Srv. např. Maxim, *Thal. 64,410* (CCSG 22, 211); *Amb. Io. 7* (PG 91, 1080c3-4).

⁶⁴² Srv. Maxim, *Thal. 13,6-7* (CCSG 7, 95): *οἱ τῶν ὄντων λόγοι προκαταρτισθέντες τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ, καθὼς οἶδεν αὐτός, ἀόρατοι ὄντες.*

⁶⁴³ Srv. Maxim, *Amb. Io. 17* (PG 91, 1228a-1229a).

⁶⁴⁴ Srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 135: „Ce sont des *logoi* également qui régissent les relations des êtres entre eux et qui, d’une manière générale, assurent l’ordre et la cohésion de l’univers tant dans son mouvement que dans ce qu’il a de stable.“ A. E. Kattan (*Verleiblichung und Synergie*, str. 49) uvádí poněkud nejasně jako doklad této části Maximovy nauky o logu následující citát: Maxim, *Amb. Io. 17* (PG 91, 1228d): *τίς ὁ λόγος τῆς τοῦ καθ’ ἕκαστον οὐσίας, φύσεως, εἶδους, σχήματος, συνδέσεως, δυνάμεως, ἐνεργείας, πάθους;*

⁶⁴⁵ Srv. Maxim, *Amb. Io. 17* (PG 91, 1228a-b): *τίνες οἱ ἐκάστω τῶν ὄντων τῆ ὑπάρξει πρώτως ἐγκαταβληθέντες λόγοι, καθ’ οὓς καὶ ἔστι καὶ πέφυκε τῶν ὄντων ἕκαστον, καὶ εἰδοπεποιήται καὶ ἐσχημάτισται καὶ συντέθειται καὶ δύναται καὶ ἐνεργεῖ καὶ πάσχει.* *Amb. Io. 17* (PG 91, 1217a): *ἀκινήτος δὲ κινεῖσθαι τε καὶ φέρεσθαι τὰ ὄρώμενα. [...] τῷ μὲν λόγῳ, ᾧ γέγονε ταῦτα [...] καὶ μὴ ἐξίστασθαι [...] τῆς φυσικῆς ιδιότητος καὶ μεταβάλλειν εἰς ἄλλο καὶ φέρεσθαι.*

Ačkoli jsou logy stabilními entitami, což vyplývá z jejich určení jako „definice a míry“ (*ὄρος καὶ μέτρον*),⁶⁴⁶ nelze tvrdit, že by v Maximově rozvrhu byly ustrnulými entitami. Maximův logos jednotliviny totiž není pouze archetypem, nýbrž i její *causa finalis* a v návaznosti na Dionysia Areopagitu též „úradek božské vůle“ (*θέλημα*). Maxim tedy ve svém pojmu logu spojuje více dimenzí, totiž moment definující, stvořitelický, uchovávací, teleologický, „volní“ a v neposlední řadě i moment dynamický.⁶⁴⁷ Pozornost si zasluhují zejména teleologická a „volní“ dimenze maximovského logu.

II.1.2. Teleologický rozměr logu

Problematikou logu se Maxim nejsystematičtějším způsobem zabývá v rámci protiorigenistické polemiky v *Ambiguum ad Iohannem 7*, konkrétně v části věnované významu a výkladu vyjádření „jsme částmi Boha“ (*μοῖραν ἡμᾶς ὄντας Θεοῦ*).⁶⁴⁸ Maxim nejprve „části Boha“ interpretuje tak, že každá rozumem obdařená bytost může být nazvána částí Boha na základě jí vlastního logu, neboť ten spočívá v Bohu a u Boha a dle něj byla stvořena.⁶⁴⁹ V dalším kroku je tento počáteční „stvořitelický“ význam logu doplněn a obohacen o význam teleologický. Maxim totiž nahlíží logos též z perspektivy božského cíle.⁶⁵⁰ Navazuje zde na svoji předchozí reinterpretaci *κίνησις*. Probíhá-li pohyb logem obdařené bytosti podle jí vlastního logu, dle něhož byla přivedena v bytí, stává se tento pohyb prostředkem, kterým tato bytost může dosáhnout Boha. Logos je tedy pro pohyb jakýmsi směrníkem, ukazatelem na cestě k Bohu.⁶⁵¹ A nejen to! Je též konečným bodem, k němuž bytost směřuje. Navrácení (*ἀποκατάστασις*) rozumem obdařených bytostí⁶⁵² je chápáno jako zbožštění (*θεὸς γίνομαι*) a umožňuje, aby zbožštěný tvor byl z hlediska cíle svého pohybu pokládán za „část Boha“. V logu je subsumován jak ontologický počátek

⁶⁴⁶ Srv. Maxim, *Thal.* 64,410 (CCSG 22, 211): *ὄρος ὑπάρχει καὶ μέτρον τῶν ὄντων ὁ λόγος. Amb. Io. 7 (PG 91, 1080c3-4): ὁ λόγος ὡς ἀρχὴ καὶ αἰτία.*

⁶⁴⁷ Srv. A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. 48-49.

⁶⁴⁸ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7 (PG 91, 1068d3-4)*; celý úryvek srv. výše str. 12, pozn. 9; též I.-H. Dalmais, „L'héritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur“, *StPatr* 8 (1966) 362. Srv. níže kapitola II.2. *Maximova interpretace „části Boha“*.

⁶⁴⁹ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7 (PG 91, 1080b11-c2)*: *ἕκαστον οὖν τῶν νοερῶν τε καὶ λογικῶν ἀγγέλων τε καὶ ἀνθρώπων αὐτῷ καθ' ὃν ἐκτισθῆ λόγῳ τῶν ἐν τῷ Θεῷ ὄντι, καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ὄντι, μοῖρα καὶ λέγεται καὶ ἔστι Θεοῦ, διὰ τὸν αὐτοῦ προόντα ἐν τῷ Θεῷ, καθὼς εἴρηται, λόγον.*

⁶⁵⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7 (PG 91, 1080c2-15)*.

⁶⁵¹ Srv. též Maxim, *Amb. Io. 42 (PG 91, 1329a)*.

⁶⁵² K apokatastazi jako pandánu origenistické představy odpadu racionálních bytostí od Boha srv. A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. 50, pozn. 296, kde je též shrnuta dosavadní diskuze.

(ἀρχή), tak průvodící a korekční prostředek, tak Bohem uložený cíl (σκοπός).⁶⁵³ Doplnění ontologické složky logu o aspekt pohybu a smysluplné finality formálně odkazuje k Aristotelovu motivu entelechie.⁶⁵⁴

II.1.3. Volní rozměr logu: *logoi* jako úradky božské vůle

Oproti origenistickému *ontologickému* ukotvení logem obdařených bytostí v prapůvodní henadě s Bohem staví Maxim v rámci *Amb. Io. 7* „volní“ dimenzi jejich přebývání v Bohu před aktem stvoření,⁶⁵⁵ a to v přímé návaznosti na dionysiovské myšlenkové dědictví.⁶⁵⁶

Kosmos se vším, co v něm je, byl stvořen *ex nihilo*⁶⁵⁷ a toto stvoření se uskutečnilo na základě rozhodnutí Boha, nikoli z důvodu odpadu preexistujících bytostí od něj.⁶⁵⁸

„Areopagita svatý Dionysios nás učí, že tyto *λόγοι* jsou Písmem nazývány předurčeními a božskými úradky vůle (*προορίσμοι καὶ θελήματα*). Podobně tvrdili i ti z okruhu Pantainova, který se stal učitelem velkého Klémenta, [autora] Strómat, [že *λόγοι*] jsou v Písmu s oblibou nazývány božské úradky vůle. Proto, když se jich tázali ti, kteří jsou mimo [církev] a kteří jsou pyšní na [své] vzdělání, na názor křesťanů ohledně toho, jak Bůh poznává jsoucí [věci] – oni tvrdili, že [Bůh poznává] inteligibilní [jsoucna] inteligibilně a smyslově vnímatelná [jsoucna] smyslově –, odpověděli, že [Bůh nepoznává] ani inteligibilní inteligibilně, ani smyslově vnímatelná smyslově. Je totiž nemožné, aby ten, který je nadjsoucí (*ὁ ὑπὲρ τὰ ὄντα*), poznával jsoucna na způsob jsoucích bytostí. Tvrdíme, že zná jsoucna jakožto své vlastní úradky vůle (*ἴδια θελήματα*), a připojujeme k tomu rozumné vysvětlení. Neboť stvořil-li všechno svou vůlí (*θελήματι*), a tomu nic neodporuje, je zbožné a spravedlivé přidržet se tvrzení, že Bůh zná vlastní vůli. Každou ze vzniklých

⁶⁵³K úzkému vztahu *λόγος* - *σκοπός* srv. Maxim, *Thal.* 13,9-13 (CCSG 7, 95): πάντα γὰρ τὰ ποιήματα τοῦ θεοῦ κατὰ φύσιν μετὰ τῆς θεούσης ἐπιστήμης γνωστικῶς ὑφ' ἡμῶν θεωρούμενα τοὺς καθ' οὓς γεγένηνται λόγους κρυφίως ἡμῖν ἀπαγγέλλουσι καὶ τὸ ἐφ' ἐκάστῳ ποιήματι θεῖον σκοπὸν ἑαυτοῖς συνεκαίνουσιν. Srv. též *Th. oec.* II 76 (PG 90, 1160d): τὸν λόγον, ἧγγον τὸν σκοπὸν, καθ' ὃν ὁ θεὸς γέγονεν ἄνθρωπος, πλήρη χάριτος ἐθεασάτο, καὶ ἀληθείας.

⁶⁵⁴Kattan poukazuje na odlišnost Maximova pojetí od aristotelské entelechie. Dle něj rozdíl spočívá v přenesení entelechického principu z čistě fyzikální na „mystickou“ rovinu, neboť ukončením, cílem pohybu je zbožštění; srv. A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. 54.

⁶⁵⁵Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1085a7-c6).

⁶⁵⁶V *Amb. Io. 7* se Maxim dvakrát výslovně odvolává na Dionysia; srv. *Amb. Io. 7* (PG 91, 1080b10-11 a 1085a7-8). Na blízkou příbuznost částí Maximova textu *Amb. Io. 7* a Dionysiova spisu *De divinis nominibus* jako jeden z prvních poukázal P. Sherwood; srv. *The Earlier Ambigua*, str. 173.

⁶⁵⁷Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1080a).

⁶⁵⁸Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1085b7-8): εἰ γὰρ θελήματι τὰ πάντα πεποίηκε, καὶ οὐδεὶς ἀντερεῖ λόγος,...

[věcí] stvořil, protože chtěl (θέλων). Potom tedy Bůh poznává jsoucna jakožto vlastní úradky vůle, neboť jsoucna stvořil, protože chtěl. Opíraje se o to i já tvrdím, že na základě těchto λόγοι bylo v Písmu řečeno Mojžíšovi „Já tě znám [jménem]“, a o jiných „Pán zná ty, kteří jsou jeho“, a opět k jiným „Neznám vás“, [podle toho,] jak totiž pohyb svobodného rozhodnutí Boha (θεοῦ προαιρετικὴ κίνησις) každého uschoptil buď k tomu, aby v souladu se svou vůlí a principem bytí (κατὰ τὸ θέλημα καὶ τὸν λόγον) poslouchal božský hlas, nebo aby jej proti své vůli a principu bytí neposlouchal.⁶⁵⁹

Ačkoli se Maxim přímo odvolává na dva významné zdroje autority, Dionysia a Pantainův okruh,⁶⁶⁰ je jeho hlavním záměrem ukázat, že jeho pojetí λόγοι je biblicky fundované.⁶⁶¹ I když se Maxim odvolává na areopagitskou definici logů jako „předurčení a božské úradky vůle“ (προορισμοὶ καὶ θεῖα θελήματα), je důležité podotknout, že toto vymezení nezůstává v jeho pojetí beze změny. Pseudo-Dionysios sice Boha chápe jako λόγος a τέλος,⁶⁶² nikde

⁶⁵⁹ Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1085a7-c5): τούτους δὲ οὓς ἔφην τοὺς λόγους ὁ μὲν Ἀρεοπαγίτης ἅγιος Διονύσιος προορισμοὺς καὶ θεῖα θελήματα καλεῖσθαι ὑπὸ τῆς Γραφῆς ἡμᾶς ἐκδιδάσκει. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ περὶ Πάνταινον τὸν γενόμενον καθηγητὴν τοῦ Στρωματέως μεγάλου Κλήμεντος θεῖα θελήματα τῇ Γραφῇ φίλον καλεῖσθαι φασί. ὅθεν ἐρωτηθέντες ὑπὸ τινων τῶν ἔξω παιδευσιν γαύρων, πῶς γινώσκει τὰ ὄντα τὸν θεὸν δοξάζουσιν οἱ χριστιανοί, ὑπειληφῶτων ἐκείνων, νοεῶς τὰ νοητά, καὶ αἰσθητικῶς τὰ αἰσθητά, γινώσκει αὐτὸν τὰ ὄντα ἀπεκρίναντο, μήτε αἰσθητικῶς τὰ αἰσθητά, μήτε νοεῶς τὰ νοητά. οὐ γὰρ εἶναι δυνατὸν τὸν ὑπὲρ τὰ ὄντα κατὰ ὄντα τῶν ὄντων ἀντιλαμβάνεσθαι, ἀλλ' ὡς ἴδια θελήματα γινώσκει αὐτὸν τὰ ὄντα φαμέν, προσθέντες καὶ τοῦ λόγου τὸ εὐλογον. εἰ γὰρ θελήματι τὰ πάντα πεποιήκε, καὶ οὐδεὶς ἀντερεῖ λόγος, γινώσκει δὲ τὸ ἴδιον θέλημα τὸν θεὸν εὐσεβὲς τε λέγειν αἰεὶ καὶ δικαίον ἔστιν, ἕκαστον δὲ τῶν γεγονότων θέλων πεποιήκεν ἅρα ὡς ἴδια θελήματα ὁ θεὸς τὰ ὄντα γινώσκει, ἐπειδὴ καὶ θέλων τὰ ὄντα πεποιήκεν. ἐντεῦθεν δὲ ὁμώμενος ἔγωγε οἶμαι κατὰ τούτους εἰρηθεῖσαι τῇ Γραφῇ τοὺς λόγους, τὸ Ἔργον σὲ παρὰ πάντας, πρὸς Μωϋσῆν, καὶ περὶ τινων τό, Ἔργω Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, καὶ πάλιν πρὸς τινας τό, Οὐκ οἶδα ὑμᾶς ὡς ἕκαστον δηλονότι ἢ κατὰ τὸ θέλημα καὶ τὸν λόγον, ἢ παρὰ τὸ θέλημα καὶ τὸν λόγον, θεοῦ προαιρετικὴ κίνησις τῆς θείας ἀκοῦσαι φωνῆς παρεσκεύασε.

⁶⁶⁰ Sherwood poznamenává, že výrazem οἱ περὶ Πάνταινον není myšlen Klément Alexandrijský, ač je posléze výslovně zmíněn, nýbrž buď sám Pantainos, nebo někdo z jeho spolupracovníků či žáků; srv. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 175, pozn. 70. K Pantainovi srv. A. A. Long, *Hellenistická filosofie*, str. 256-262.

⁶⁶¹ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1085a9; 1085b13): ὑπὸ τῆς Γραφῆς, τῇ Γραφῇ. Srv. též A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. 61.

⁶⁶² Srv. Dionysios, *DN VII 4* (Suchla 198,21-199,3): „Jako λόγος je Bůh opěvován svatými výroky (Pisma) ne pouze [proto], že je dárce rozumu, intelektu a moudrosti, ale [také proto,] že v sobě jednoduchým způsobem (μονοειδῶς) předobsahuje příčiny všeho a že „skrze vše prostupuje“ (*Mdr. 7,24; 8,1; 8,3; Př. 8,26-27*), jak praví Pisma, až ke konci všeho. A především [je nazýván λόγος], protože božský λόγος přesahuje svojí jednoduchostí každou jednoduchost a tím, že převyšuje bytí, přesahuje vše [a] je od všeho odloučený“. Λόγος δὲ ὁ θεὸς ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων οὐ μόνον, ὅτι καὶ λόγου καὶ νοῦ καὶ σοφίας ἐστὶ χορηγός, ἀλλ' ὅτι καὶ τὰς πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προεἰληφε καὶ ὅτι «διὰ πάντων χωρεῖ» διικνούμενος, ὡς τὰ λόγια φησιν, ἄχρι τοῦ πάντων τέλους, καὶ πρό γε τούτων, ὅτι πάσης ἀπλότητος ὁ θεὸς ὑπερήπλωται λόγος καὶ πάντων ἐστὶν ὑπὲρ πάντα κατὰ τὸ ὑπερούσιον ἀπολελυμένος.

Podle Dionysia můžeme Boha nazývat λόγος ze čtyř důvodů: za první proto, že Bůh je dárce vši racionální schopnosti, za druhé, že v sobě zahrnuje příčiny všeho, za třetí protože vše proniká, a za čtvrté protože vše přesahuje svojí jednoduchostí. Srv. dále *DN IV 4; IV 19; IV 30; V 10* (Suchla 147,10; 163,17; 176,14; 189,8); též A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. 40-42.

Pojem λόγος Dionysios nepoužívá pouze jako christologický titul (srv. např. *DN II 1; II 1; II 6*, Suchla, 122,14-15; 124,3-5; 130,6.11; *EH III 12*, Heil-Ritter 92,22; *Ep. 9,1*, Heil-Ritter 194,9-10), ale též jako jméno trojjedinného Boha (srv. např. *DN I 1; II 7; VII 2; VII 4*, Suchla, 109,14; 31,8; 196,4; 198,21).

K nauce o λόγος u Dionysia Areopagity srv. V. Lossky, „La notion des „analogies“ chez Denys le Pseudo-Aréopagite“, *AHDL 5* (1930) 284-287; O. Semmelroth, „Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Ps.-

však oproti Maximovi neobsahuje jeho logos jako božský úrdek vůle ani významný teleologický moment, ani nemá spirituálně-mystický význam ve smyslu počátku, korekčního prostředku a cíle pohybu mířícího ke zbožštění. Areopagita nahlíží transcendentní logos jsoucna pouze jako „(s)tvořitelický“ (ποιητικός) a „definující/ohraničující“ (ἀφοριστικός). Tyto aspekty λόγοι jsoucna vyzvedává Dionysios zejména v *De divinis nominibus* V,8. „Princip“ jsoucí věci není pouze předobraz (παράδειγμα) v platónském slova smyslu, nýbrž také předurčení (προορισμός) a úrdek vůle (θέλημα). Λόγοι nejsou pasivními vzory jsoucna, ale v první řadě tvoří dynamický moment božského chtění. Proto může Dionysios λόγοι nazvat „podstatotvornými“ (οὐσιοποιοί), jako by samy byly původci stvoření, a nikoli pouze ve shodě s tradicí tvrdit, že „podle nich“ (καθ' οὐς) bylo vše stvořeno. Λόγος se svým „volným“ rozměrem tedy neurčuje pouze to, že jsoucno je, ale též co je, neboť je „(s)tvořitelický“ (ποιητικός) i „definující/ohraničující“ (ἀφοριστικός).⁶⁶³

Právě spojení teleologicko-mystické dimenze božského stvořitelického činu s logem jednotlivého jsoucna a interpretace této dimenze jako momentu božské vůle podstatně odlišují Maximovo pojetí logu od koncepce Dionysia Areopagity.

II.1.4. Christologický rozměr logu

Tato „volní“ dimenze maximovského pojetí logu má i svůj christologický aspekt: logos konkrétního jsoucna je uskutečněním božského chtění; nejvyšší vůlí Boha však je, „aby se stále a ve všem uskutečňovalo vtělení“ jeho Syna,⁶⁶⁴ skrze které se člověku otevřela cesta k možnosti zbožštění a dosažení Boha a které představuje nejvyšší výraz božské ekstatické lásky k člověku. Tajemství vtělení božského Logu nám podle Maxima dokonce poskytuje „poznání“ (ἐπιστήμη) viditelného i neviditelného stvoření.⁶⁶⁵

Dionysius Areopagita“, *Schol.* 25 (1950) 395-397; B. Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976, str. 134-141; F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden 1992, str. 222-223; A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. 40-47.

⁶⁶³ Dionysios, *DN V 8* (Suchla 188,6-10): παραδείγματα δὲ φάμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐναιώς προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικά καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν.

K dynamickému aspektu λόγοι jako božských úradků vůle srv. I.-H. Dalmis, „La théorie des “logoi”“, str. 244; P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 175-176; L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator*, str. 73, pozn. 157.

⁶⁶⁴ Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1084c14-d2): βούλεται γὰρ αἰεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος καὶ θεὸς τῆς αὐτοῦ ἐνσωματώσεως ἐνεργεῖσθαι τὸ μυστήριον.

⁶⁶⁵ Srv. Maxim, *Th. oec. I 66* (PG 90, 1108ab).

Christologický rozměr Maximovy nauky o logu se velmi dobře ukazuje v jeho vysvětlení pojmu „části Boha“. Z hlediska protologie staví Maxim s pomocí nauky o principech stvoření své „volní“ vysvětlení pojmu „části Boha“ proti origenistické ontologické interpretaci. Nyní tuto skutečnost ukotvuje christologicky.⁶⁶⁶ Za „části Boha“ se můžeme považovat také proto, že pokřtěný člověk se stává údem Kristova mystického těla, což bylo umožněno vtělením božího Syna. Inkarnace Syna nám dle Maxima odhaluje cíl (*σκοπός*), k němuž směřujeme: spojení a zapojení do Boha (*ἀνακεφαλαίωσις εἰς Θεόν*). Tato již zmiňovaná teleologická dynamika logů stvořených jsoucen, které se jim dostalo v aktu stvoření,⁶⁶⁷ vyvěrá podle Maximova výkladu z tajemství vtělení Krista. V inkarnaci je totiž přítomen jak exteriorizující pohyb dokonalého přijetí lidství ze strany božského Logu, tak z toho plynoucí interiorizující moment sjednocení lidství s božstvím. Vtělení Syna tak dle Maxima založilo a odhalilo v *λόγοι* kodifikované předurčení všeho: cílem stvořených bytostí je napodobit takové sjednocení s Bohem, jaké se uskutečnilo ve vtělení Syna.

II.1.5. Vztah Λόγος – λόγοι

Syn jako božský Logos v sobě od věčnosti v jednotě sdružuje mnohost logů stvoření. Jedním z obrazů, pomocí nichž se Maxim snaží nastínit své chápání vztahu Λόγος – λόγοι, je obraz těla. Logy stvořených jsoucen vytvářejí jakési tělo a krev božského Logu.⁶⁶⁸ Tento druh „vtělení“⁶⁶⁹ se uskutečňuje při stvoření, kdy Logos přivádí jsoucná z nebytí do bytí podle jejich *λόγοι*.⁶⁷⁰ Logos se tak „ukazuje“ (*δεικνύμενος*) a „zmnožuje“ (*πληθύνόμενος*) ve stvořených jsoucnech⁶⁷¹ a stává se díky svému „zmnožení“ poznatelným v různosti

⁶⁶⁶ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1097a6-b15; 1097d8-1100a5).

⁶⁶⁷ Srv. výše podkapitola II.1.2. *Teleologický rozměr logu*.

⁶⁶⁸ Maxim, *Thal.* 35,11-13 (CCSG 7, 239): ὧν [i.e. λόγοι], τῶν μὲν νοητῶν οἱ λόγοι, εἶεν τὸ αἷμα τοῦ λόγου· τῶν αἰσθητῶν δὲ οἱ λόγοι, ἡ φαινομένη τοῦ λόγου ἔστω σὰρξ. K tomu srv. I.-H. Dalmais, „La théorie des ‘logoi’“, str. 249.

⁶⁶⁹ Vtělení božího Syna je pro Maxima jakýmsi „architektonickým principem“ jeho teologického myšlení; k tomu srv. např. J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 84-105, 221-230, 657-658; J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 156-169. Inkarnaci však nepojímá pouze jako jednou uskutečněnou, historickou událost v dějinách spásy, nýbrž hovoří např. o vtělení Logu do slov Písma (srv. *Th. oec.* II 60, PG 90, 1149c-1152a; *Amb. Io.* 33, PG 91, 1285d-1288a), nebo o vtělení Boha skrze ctnosti (srv. *Amb. Io.* 7, PG 91, 1084cd; *Th. oec.* II 37, PG 90, 1141cd).

⁶⁷⁰ Srv. L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator*, str. 76.

⁶⁷¹ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1080b1-3): τὸν αὐτὸν [i.e. Λόγος] ἐν πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐκάστου ἀναλογίαν ἀγαθοπρεπῶς δεικνύμενόν τε καὶ πληθύνόμενον.

Užití dvojice *δείκνυμαι-πληθύνομαι* je patrně inspirováno Dionysiem, srv. *DN V* 6 (Suchla 184,21-185,3): καὶ γὰρ ἐν μονάδι πᾶς ἀριθμὸς ἐνοειδῶς προὔφεστηκε, καὶ ἔχει πάντα ἀριθμὸν ἢ μονὰς ἐν ἐαυτῇ μοναχῶς, καὶ πᾶς ἀριθμὸς ἴνυται μὲν ἐν τῇ μονάδι, καὶ ὅσον δὲ τῆς μονάδος πρόεισι, κατὰ τοσοῦτον διακρίνεται καὶ πληθύνεται.

(διαφορά) jsoucnen. Naopak logy mohou být na základě svého vztahu (ἀναφορά)⁶⁷² k Logu nahlíženy jako jednotné a sjednocené.⁶⁷³ Schéma rozrůžňujícího se a zpět se sjednocujícího logu velmi připomíná stoické pojetí, podle něhož z nejvyššího tvůrčího logu pochází veškerý pohyb a tvoření a do kterého se vše v ekpyrosi zase vrací.⁶⁷⁴

Podle jiných Maximových vyjádření se Logos zdá být „místem/prostorem“ (τόπος), v němž jsou logy ukotveny a kde spočívají.⁶⁷⁵ Jsou „v Bohu a u Boha“ (ἐν τῷ θεῷ καὶ πρὸς τὸν θεόν)⁶⁷⁶ jako ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν (J 1,1). Jakožto plně jednotné splývají logy s druhou božskou osobou.⁶⁷⁷ Nejsou však Synem co do přirozenosti (κατ' οὐσίαν), nýbrž jsou s ním hypostaticky (καθ' ὑπόστασιν) spojeni, neboť jsou mohoucnostmi boží vůle (θελήματα).⁶⁷⁸ Na základě těchto vyjádření se však nelze domnívat, že by Logos byl pouhou sumou logů.⁶⁷⁹ Vzhledem k nim je božský Logos transcendentní a s nimi neporovnatelný.⁶⁸⁰

„Když je potlačena nejvyšší a apofatická theologie logu, podle které [ho] nelze ani nazvat, ani myslet jako nadsoucího (ὑπερούσιος), ani není vůbec nic z toho, co je poznáváno spolu s jiným, ani na něm nelze mít žádným způsobem účast, [potom] je jeden logos mnohými logy a mnohé logy jsou jedním. Podle onoho dobrotivého stvořitelského a soudržného vycházení jednoho k [mnohým] jsoucím je jeden [logos] mnohými; podle onoho zpětného, soudržného a doprovodného pozdvižení a předvěděni mnohých k jednomu jakoby k vševládajícímu principu nebo [jako ke] středu, který předobsahuje počátky z něho [vycházejících] přímek, a jako k shromažďovateli všeho, jsou mnohé [logy] jedním.“⁶⁸¹

⁶⁷² K dynamickému vztahu διαφορά - ἀναφορά srv. L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator*, str. 51-61.

⁶⁷³ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1077c1-13).

⁶⁷⁴ Termín λόγος má ve stoické filosofii podobný význam jako pojem φύσις: oba označují aktivní, činnou složku jediného prapřincipu; k tomu srv. zejm. F. Karfík, „Předpoklady stoické kosmogonie“, zejm. str. 152-153, 161-162; M. Pohlenz, *Die Stoa*, Bd. I, Göttingen 1984, str. 68; É. Bréhier, *Études de philosophie antique*, Paris 1955, str. 163-165. Ke koncepci cyklické kosmogeneze, kterou stoikové patrně převzali od Hérakleita, podle níž po fázi vzniku a růstu kosmu, tzv. διακόσμησις, nastane pohlcení všeho zpět do ohně, tzv. ἐκπύρωσις, což znamená i očistu (κάθαρσις; srv. SVF II,598) od všeho špatného a nedokonalého, které vzniklo během διακόσμησις odklonem od φύσις. Srv. SVF I,98; 102; 107; 109; 497; II,310; 413; 418; 421; 432; 498; 510; 511; 558; 591; 593; 598; 606; 607; 620; 625; 626; 944; M. Pohlenz, *Die Stoa*, Bd. I, str. 75-81; M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, vol. I, Leiden 1990, str. 24-25.

⁶⁷⁵ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1081a5-8); *Myst. 5*, 198-200 (Sótéropulos, 215).

⁶⁷⁶ Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1080b13-14).

⁶⁷⁷ Srv. např. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1081d1-4).

⁶⁷⁸ Srv. výše podkapitola II.1.3. *Volní rozměr logu: logoi jako úradky božské vůle*.

⁶⁷⁹ Srv. J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, str. 118.

⁶⁸⁰ Srv. W. Völker, *Maximus Confessor als Meister*, str. 34; A. Riou, *Le monde et l'église*, str. 50.

⁶⁸¹ Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1981b10-c7): ὑπεξηρημένης οὖν τῆς ἄκρας καὶ ἀποφατικῆς τοῦ λόγου θεολογίας, καθ' ἣν οὔτε λέγεται, οὔτε νοεῖται, οὔτε ἔστι τὸ σύνολόν τι τῶν ἄλλω συνεργωσμένων, ὡς ὑπερούσιος, οὐδὲ ὑπὸ τινος οὐδαμῶς καθ' ὅτι οὖν μετέχεται, πολλοὶ λόγοι ὁ εἰς λόγος ἐστὶ, καὶ εἰς οἱ πολλοί· κατὰ μὲν τὴν ἀγαθοπραπίῃ εἰς τὰ ὄντα τοῦ ἐνός ποιητικῆν τε καὶ συνεκτικῆν πρόοδον πολλοὶ ὁ εἰς, κατὰ δὲ τὴν εἰς τὸν ἕνα τῶν πολλῶν ἐπιστρεπτικῆν τε καὶ χειραγωγικῆν ἀναφοράν τε καὶ πρόνοιαν, ὡσπερ εἰς ἄκρας προειληφὸς καὶ ὡς πάντων συναγωγὸς, εἰς οἱ πολλοί.

Jednotu a rozrůzněnost logu Maxim popisuje na pozadí kruhového novoplatónsko-areopagitského schématu *πρόοδος-ἐπιστροφή*⁶⁸² a jejich vztah líčí ze dvou hledisek: z pohledu svého (s)tvořitelského a soudržného vycházení (*πρόοδος*) je *Λόγος* mnohými *λόγοι*; na základě jejich vztahu (*ἀναφορά*) k Logu, tzn. jejich zpětného pohybu ke zdroji a počátku své existence, a díky prozřetelnosti (*πρόνοια*), skrze kterou Logos vládne a řídí celé stvoření, jsou mnohé *λόγοι* jedním. Logy jsou metaforicky přirovnány k přímkám, které vycházejí ze společného středu, jímž je božský Logos.⁶⁸³

Při hodnocení tohoto Maximova výkladu je důležité nezapomenout první část úryvku, která stanovuje jakousi podmínku výkladu: o božském Logu lze mluvit jen v rámci katafatické theologie, která se zabývá „mocí Boha a jeho působením, tedy tím, co může činit a činit“⁶⁸⁴ nikoli tím, jaký je sám o sobě a v sobě.

⁶⁸² Toto schéma Maxim přejal od autora areopagitik, srv. např. *DN* IX 9; II 4; II 5; IV 7; IV 13 (Suchla 213,16-20; 126,10-11; 128,15-17; 152,17; 159,3). K tomu srv. A. Riou, *Le monde et l'église*, str. 58; W. Völker, „Zur Ontologie des Maximus Confessor“, str. 63.

K obrazu kruhu u Dionysia srv. *DN* II 5; V 6 (Suchla 128,14-129,11; 185,4-11).

⁶⁸³ Obraz přímek protínajících se v jediném bodě je též dionysiovský, srv. *DN* V 6 (Suchla 185,4-7); P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, str. 172-173.

⁶⁸⁴ Srv. I. P. Sheldon-Williams, „Svatý Maximos Vyznavač“, str. 558.

II.2. Maximova interpretace „částí Boha“

Proti kosmologicko-antropologické koncepci origenistů, jak jsme ji představili výše,⁶⁸⁵ vystupuje Maxim se svojí orthodoxní interpretací „částí Boha“, která je založena právě na nauce o „principech“ (*λόγοι*) jsoucen. Tato nauka jím byla oproti předchozímu vývoji v některých bodech podstatně pozměněna a rozšířena⁶⁸⁶ a ve své zmiňované „multidimenzionalitě“ se mu stala nástrojem, který byl s to postihnout problém v jeho plnosti a nabídnout jiné, mnohem uspokojivější řešení. Podívejme se, jak Maxim pojem „částí Boha“ vykládá.

Proti origenistickému *ontologickému* ukotvení logem obdařených bytostí v prapůvodní henadě s Bohem staví Maxim nejprve „volní“ dimenzi jejich přebývání v Bohu před aktem stvoření,⁶⁸⁷ tzn. že dle něj racionální bytosti neexistovaly reálně, nýbrž intencionálně jako Bohem zamýšlené a chtěné. Jak jsme již poznamenali,⁶⁸⁸ podle Maxima hrály logy jsoucen při stvoření důležitou úlohu. Kosmos se vším, co v něm je, byl stvořen *ex nihilo*⁶⁸⁹ a toto stvoření se uskutečnilo na základě svobodného rozhodnutí Boha,⁶⁹⁰ nikoli z důvodu odpadu preexistujících bytostí od něj.

Maxim tedy nejprve „částí Boha“ interpretuje tak, že každá rozumem obdařená bytost může být nazvána jeho částí na základě jí vlastního logu, neboť ten spočívá v Bohu a u Boha a dle něj byla stvořena.⁶⁹¹

V přímé návaznosti na dvě významné autority, Dionysia Areopagitu a Pantainův okruh,⁶⁹² posléze upřesňuje, že právě „tyto *λόγοι* jsou v souladu s Písmem nazývány

⁶⁸⁵ Srv. výše podkapitola I.1.1. *Henadická nauka origenistů*.

⁶⁸⁶ Ke shrnutí Maximovy nauky o logu a jejímu vztahu k předchozímu vývoji srv. A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. 75-79; k hlavním odlišnostem Maximova a Areopagitova pojetí logu srv. výše podkapitola II.1.3. *Volní rozměr logu: logoi jako úradky božské vůle* a L. Chváta, „Souvztažnost ‘milosti’ a ‘přirozenosti’“, str. 187.

⁶⁸⁷ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1085a7-c6).

⁶⁸⁸ Srv. výše podkapitola II.1.2. *Teleologický rozměr logu*.

⁶⁸⁹ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1080a).

⁶⁹⁰ Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1085b7-8): *εἰ γὰρ θελήματι τὰ πάντα πεποίηκε, καὶ οὐδεὶς ἀντερεῖ λόγος...*

⁶⁹¹ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1080b11-c2): *ἕκαστον οὖν τῶν νοερῶν τε καὶ λογικῶν ἀγγέλων τε καὶ ἀνθρώπων αὐτῶ καὶ ὃν ἐκτισθῆ λόγῳ τῶν ἐν τῷ θεῷ ὄντι, καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὄντι, μοῖρα καὶ λέγεται καὶ ἔστι θεοῦ, διὰ τὸν αὐτοῦ προόντα ἐν τῷ θεῷ, καθὼς εἴρηται, λόγον.*

⁶⁹² Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1080b10-11; 1085a7-8) a výše podkapitola II.1.3. *Volní rozměr logu: logoi jako úradky božské vůle*.

předurčeními a božskými úradky vůle“ (*προορίσμοι καὶ θεῖα θελήματα*)⁶⁹³ a že takto Bůh zná všechna jsoucna.⁶⁹⁴

„Neboť stvořil-li všechno svou vůlí (*θελήματι*), a tomu nic neodporuje, je zbožné a spravedlivé přidržet se tvrzení, že Bůh zná vlastní vůli. Každou ze vzniklých [věcí] stvořil, protože chtěl (*θέλων*). Potom tedy Bůh poznává jsoucna jakožto vlastní úradky vůle, neboť jsoucna stvořil, protože chtěl.“⁶⁹⁵

Tímto způsobem, jakožto „resultáty boží vůle“, boží „záměry“ (*θελήματα*), byly logem obdařené bytosti přítomny v Bohu již před stvořením a v tomto smyslu o nich lze hovořit jako o „částech Boha“.

A nejen to. V Maximově pojetí mají logy stvořených jsoucnen i významnou „teleologickou“ funkci.⁶⁹⁶ Uchovávají totiž „zárodečnou informaci“ konečného stavu, k němuž by ta která bytost měla dospět. Navrácení (*ἀποκατάστασις*) rozumem obdařených tvorů⁶⁹⁷ k Bohu je chápáno jako „zbožštění“ (*θεώσις, θεὸς γίνομαι*)⁶⁹⁸ a umožňuje, aby zbožštěný tvor byl i z hlediska cíle svého pohybu pokládán za „část Boha“. Ve svém logu tak může každá bytost nalézt jak svůj ontologický vzor a počátek (*ἀρχή*), tak průvodce na své cestě, tak Bohem uložený cíl (*σκοπός*).

Jak právem poznamenává Völker, Maxim nebyl pouze skvělým myslitelem, ale též, a to možná v první řadě, mnich a svými spisy zaujal významné postavení v dějinách spirituality východní církve.⁶⁹⁹ Pouze stvořitelská, „volní“ a teleologická dimenze logů by nemohly stačit. Chyběl by pevný, неотřesitelný základ. Maxim je proto ukotvuje též christologicky.

Syn jako božské Slovo-Logos v sobě od věčnosti v jednotě sdružuje mnohost logů stvoření. Je jakýmsi „místem/prostorem“ (*τόπος*), kde jsou logy sdruženy a kde spočívají.⁷⁰⁰ Analogicky ke spočívání božského Logu u Boha Otce (srv. *J* 1,1) jsou logy

⁶⁹³ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1085a7-12).

⁶⁹⁴ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1085a13-b7).

⁶⁹⁵ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1085b7-12): *εἰ γὰρ θελήματι τὰ πάντα πεποίηκε, καὶ οὐδεὶς ἀντερεῖ λόγος, γίνωσκειν δὲ τὸ ἴδιον θέλημα τὸν θεὸν εὐσεβές τε λέγειν αἰεὶ καὶ δίκαιόν ἐστιν, ἕκαστον δὲ τῶν γεγονότων θέλων πεποίηκεν ἄρα ὡς ἴδια θελήματα ὁ θεὸς τὰ ὄντα γινώσκει, ἐπειδὴ καὶ θέλων τὰ ὄντα πεποίηκεν.*

⁶⁹⁶ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1080c2-15).

⁶⁹⁷ K tématu apokatastase u Maxima srv. A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, str. 50, pozn. 296, kde je shrnuta dosavadní diskuze.

⁶⁹⁸ Srv. J.-Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996.

⁶⁹⁹ Srv. W. Völker, „Zur Ontologie des Maximus Confessor“, str. 57-58.

⁷⁰⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1081a5-8); *Myst.* 5,198-200 (Sótéropoulos, 215).

stvoření „v Bohu a u Boha“.⁷⁰¹ Díky svému pevnému vztahu k Logu jsou logy nahlíženy jako jednotné a sjednocené a jako takové jako by splývají s druhou božskou osobou.⁷⁰² Se Synem však nesdílejí touž přirozenost, nýbrž jsou s ním spojeny jako mohoucnostmi boží vůle (*θελήματα*).

Dalším důležitým prvkem, o který se opírá Maximův výklad „částí Boha“, je tajemství inkarnace božího Syna.⁷⁰³ V ní totiž nacházíme exteriorizující pohyb dokonalého přijetí lidství ze strany božského Logu na jedné straně, na straně druhé z toho plynoucí interiorizující moment sjednocení lidství s božstvím. Stvořeným bytostem tak bylo umožněno dojít plně jednoty s Bohem, dojít zbožštění, a zároveň se v plnosti odhalil cíl, k němuž směřujeme: spojení a zapojení do Boha (*ἀνακεφαλαίωσις εἰς Θεόν*).⁷⁰⁴ K tomuto cíli každou ze stvořených bytostí vede právě její logos.

Vtělením se člověku též otevřela možnost stát se údem Kristova mystického těla a i z tohoto hlediska se můžeme považovat za části Boha:

„Nemyslím si tedy, že ten, který dovede být bohobojný, potřebuje nějaké jiné svědectví pro zjevení pravdy, v níž křesťané pravdivě věří. Zřetelně jsme jí byli poučeni, že jsme údy a tělo i plnost Krista Boha, který je naplněním všeho ve všem, [a že] jsme podle onoho přede [všemi] věky v Bohu a Otci skrytého cíle (*σκοπός*) přivedeni k jednotě (*ἀνακεφαλαιούμενοι*) s ním [tj. Bohem] skrze jeho Syna a Pána Ježíše Krista, našeho Boha. Ono před věky a pokoleními skryté, nyní však skrze pravé a dokonalé vtělení Syna a Boha zjevené tajemství ukázalo, že jsme k tomu dospěli i my. [Je to tajemství Syna,] který se sebou hypostaticky, bez oddělení a bez smíšení sjednotil naši přirozenost (*ὁ ἐνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ἀδιαίρετως τε καὶ ἀσυγχύτως τὴν ἡμετέραν φύσιν*) a který nás skrze své od nás [pocházející] a nám [patřící], intelektem a rozumem (*νοερώς καὶ λογικῶς*) oduševnělé svaté tělo uznal za hodné být jedno a totéž s ním na základě jeho lidství (*κατὰ τὴν αὐτοῦ ἀνθρωπότητα*), jak jsme byli před věky předurčeni [k tomu,] být v něm jako údy jeho těla. Na základě uvedených příkladů tedy učitel [Řehoř] vhodně říká „část“ (*μοῖρα*). [...] Jestliže je úd (*μέλος*) dílem (*μέρος*) těla, [a] díl je totéž jako část (*μοῖρα*), bude tedy úd totéž jako část.“⁷⁰⁵

⁷⁰¹ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1080b13-14).

⁷⁰² Srv. např. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1077c1-13; 1081d1-4).

⁷⁰³ Srv. např. J.-Cl. Larchet, *La divinisation* str. 84-105, 221-230, 657-658; J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 156-169.

⁷⁰⁴ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1097a6-15).

⁷⁰⁵ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1097a6-b15; 1097d8-1100a5): οὐκ οἶμαι λοιπὸν ἄλλης ἐπιδειῖσθαι μαρτυρίας τὸν εὐσεβεῖν ἐγνωκότα πρὸς φανέρωσιν τῆς κατὰ χριστιανούς ἀληθῶς πεπιστευμένης ἀληθείας, σαφῶς μαρτύντες δι' αὐτῆς ὅτι καὶ μέλη καὶ σῶμα καὶ πλήρωμα ἐσμεν τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου χριστοῦ τοῦ θεοῦ, κατὰ

τὸν πρὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ ἀποκεκρυμμένον σκοπὸν ἀνακεφαλαιούμενοι εἰς αὐτὸν διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. τὸ γὰρ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον μὲν ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νῦν δὲ φανερωθὲν διὰ τῆς τοῦ υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἀληθινῆς καὶ τελείας ἐνανθρωπήσεως, τοῦ ἐνώσαντος ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ἀδιαιρέτως τε καὶ ἀσυγχύτως τὴν ἡμετέραν φύσιν, καὶ ἡμᾶς διὰ τῆς ἐξ ἡμῶν καὶ ἡμετέρας νοερῶς τε καὶ λογικῶς ἐψυχωμένης ἀγίας αὐτοῦ σαρκός, [...] καὶ ἐν καὶ ταῦτόν ἑαυτῷ εἶναι κατὰ τὴν αὐτοῦ ἀνθρωπότητα καταξιώσαντος, καθὼς προωρίσθημεν πρὸ τῶν αἰώνων ἐν αὐτῷ εἶναι ὡς μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ, [...] ἔδειξε καὶ ἡμᾶς ἐπὶ τούτῳ γεγενῆσθαι. [...] ἄρ' οὐν χρησίμως εἴρηται τῷ διδασκάλῳ ἢ τῆς μοῖρας φωνῆ, κατὰ τοὺς ἀποδοθέντας τρόπους, καὶ πᾶς εὐγενῆς καὶ ψυχῆν καὶ τρόπον δέξαιτο ἂν οὕτω λεγομένην τὴν φωνήν, μηδεμίαν ἑαυτῷ κυβείαν λογισμῶν παραγεννῶν, εἰδῶς ταῦτόν εἶναι τῷ μέλει τὴν μοῖραν ἐν τοῖς τοιούτοις. εἰ γὰρ μέρος τοῦ σώματος ὑπάρχει τὸ μέλος, τὸ δὲ μέλος ταυτόν ἐστι τῷ μοίρα, ταῦτόν ἄρα τὸ μέλος τῆ μοῖρα ἔσται.

II.3. Shrnutí

V tomto oddíle jsme představili, jak Maxim Vyznavač vykládá slova „jsme části Boha“ (*μοῖραν ἡμᾶς ὄντας Θεοῦ*) pomocí nauky o „principech“ stvoření (*λόγοι*).

Maximovým záměrem bylo jednak potvrdit autoritu a obhájit čistotu nauky Řehoře z Nazianzu, z jehož díla tato slova pocházejí,⁷⁰⁶ jednak se důstojným a emocemi nezatíženým způsobem vyrovnat s tématem, jež dalekosáhle ovlivňuje mnoho dalších oblastí (zejména antropologii a představu o Bohu, dále spiritualitu, eschatologii aj.), a nabídnout po všech stránkách lepší interpretaci než předkládali pozdní origenisté.

Maxim reaguje na rozšířený výklad výše uvedených slov, jenž koloval mezi rozličnými mnišskými skupinami, zejména v Sýrii a Palestině, které byly souhrnně označovány jako „origenistické“.⁷⁰⁷ Jejich interpretace byla inspirována základními liniemi platónské antropologie a platónského mýtu o vzniku světa.⁷⁰⁸ „Částmi Boha“ tito mniši rozuměli všechny logem obdařené bytosti, jež spolu s Bohem vytvářely „duchovní“ jednotu a existovaly ještě před stvořením smysly vnímatelného kosmu. Dle výkladu origenistů vznikl smyslový svět jako důsledek odpadu rozumových bytostí od Boha a toto odpadnutí znamenalo ono „sklouznutí shůry“. Rozumové bytosti jsou za trest upoutány do těl a touží po osvobození z tohoto vězení a návratu do prapůvodní jednoty s Bohem. Maxim brání pozici *creatio ex nihilo*, jež s sebou v křesťanském pojetí nese pozitivní zhodnocení veškerenstva, neboť se odvíjí od svobodného stvořitelského činu svrchovaně dobrého Boha. Základním interpretačním nástrojem se mu stala nauka o logu, značně obohacená oproti předchozímu vývoji.

Dle Maxima můžeme sami sebe a další logem obdařené bytosti považovat za „část Boha“ proto, že náš vlastní „princip“ (*λόγος*), podle něhož jsme byli stvořeni, spočívá v Bohu a u Boha. Ačkoli lze tvrdit, že jsme v něm „preexistovali“ již před stvořením světa, nebylo to *reálně*, nýbrž pouze *intencionálně* jako Bohem zamýšlení a chtění. Naše logy v něm byly přítomny jakožto jeho „předurčení a úradky jeho vůle“ (*προορισμοὶ καὶ θεῖα θελήματα*). Také v tomto smyslu platí, že jsme „částmi Boha“.

⁷⁰⁶ Srv. Řehoř z Nazianzu, *De pauperum amore* - Or. 14,7 (PG 35, 865c).

⁷⁰⁷ K problematickému užívání této „nálepky“ srv. např. B. E. Daley, „What did ‘Origenism’ Mean“, zejména str. 628 a 637-638.

⁷⁰⁸ Pod pojem „platónský“ zde zahrnuji i pozdější novoplatónské varianty a modifikace.

Pojem „část“ (*μοῖρα*) však Maxim nenahlíží pouze z hlediska protologie, nýbrž také z pohledu eschatologického. Umožňuje mu to teleologický aspekt jeho nauky o logu. Do logu každé bytosti byl totiž vložen i údaj o jejím konečném stavu, do něžž má dorůst. Je to „spojení a zapojení do Boha“ (*ἀνακεφαλαίωσις εἰς Θεόν*), „navrácení se“ (*ἀποκατάστασις*) k Němu, jiným slovem „zbožštění“ (*θεώσις*), k němuž směřujeme a vzhledem k němuž se můžeme nazývat „částmi Boha“.

Všechny tyto aspekty logu Maxim posléze funduje christologicky. Je to tajemství inkarnace druhé božské osoby, jež zakládá možnost dosažení našeho určení a v němž se odhaluje náš cíl: napodobit takové sjednocení našeho lidství s Bohem, jaké se uskutečnilo ve vtělení Krista. Sám Kristus, božský Logos v sobě od věčnosti sdružující mnohost logů stvoření, je dle Maxima „místem/prostorem“ (*τόπος*), v němž jsou logy ukotveny a kde spočívají. Božský Logos však není pouhým souhrnem logů stvoření! Ty jsou s ním spojeny jako mohoucnosti boží vůle (*θελήματα*) a nijak se netýkají jeho přirozenosti. Ke slovu také přichází eklesiologicko-sakramentální aspekt. Jakožto údy Kristova mystického těla, církve, jsme též pravými „částmi Boha“.

Maximovi se tak nauka o logu, v níž má nezastupitelné místo preexistenční božský Logos, stala vynikajícím instrumentem, s jehož pomocí dokázal z více hledisek vyřešit závažný teologický problém a slovům Řehoře z Nazianzu poskytl nový interpretační klíč v mezích orthodoxie.

III. oddíl „Konečné spočinutí.“ Dialektika eschatologického stavu

Cílem, který Bůh pro člověka ještě před stvořením světa zamýšlel a k němuž byl posléze člověk stvořen, je pro křesťanství věčný život s Bohem. Maxim Vyznavač popisuje tento cíl především jako „zbožštění“ (θεώσις).⁷⁰⁹ Jeho dosažení však není jen a pouze věcí morální či spirituální. Jak jsme uvedli výše,⁷¹⁰ Maxim zbožštění a naši cestu k němu předkládá zasazené do celkového kosmologicko-ontologického rámce. Přirozenému zrození (γένεσις) odpovídá obdarovanost bytím (τὸ εἶναι), které s sebou přirozeně (κατὰ φύσιν) nese schopnost pohybovat se (τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι). Tato schopnost se na základě volní dispozice (κατὰ γνώμην)⁷¹¹ logem a svobodou obdařené bytosti stává určeným pohybem (τὸ πῶς κινεῖσθαι), který dospívá buď k dobrému bytí (τὸ εὖ εἶναι), nebo k bytí špatnému (τὸ φεῦ εἶναι). K dobrému bytí spějeme skrze život ctnostný a napřímený podle logu, dle něhož jsme byli stvořeni, do špatného bytí se uvrhujeme špatností a jednáním, které je v nesouladu s principem našeho bytí.⁷¹² Stále vzrůstající účastí na dobrém bytí pak stvořená bytost dosahuje svého cíle, stavu klidu (στάσις), v němž jeho pohyb ustane, neboli dobrého věčného bytí (τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι).⁷¹³

V tomto oddíle se budeme věnovat vyjádřením, jimiž se Maxim snaží tento eschatologický stav popsat z hlediska pohybu, tedy oněm prapodivným slovním spojením „stále se pohybující klid“ a „totožný pohyb v klidu“ (στάσις ἀεικίνητος – ταυτοκίνησις στάσιμος). Pokusíme se na vybraných příkladech představit tři hlavní tematické oblasti, v nichž se tato oxymora vyskytují, nabídnout výklad, jenž by

⁷⁰⁹ Z bohaté sekundární literatury k tomuto tématu srv. především syntetickou studii J.-Cl. Larchet, *La divinisation*, zejména str. 225-230, 275-278, 317-320, 363-374, kde jsou uvedeny odkazy na primární texty.

⁷¹⁰ Srv. výše kapitola I.5. *Pohyb „lidské existence“*

⁷¹¹ Vedle volní dispozice (γνώμη) Maxim považuje za rozhodujícího činitele též „kvalitu a četnost pohybu rozhodnutí a jeho tlhnutí“ (κατὰ τὴν ποιάν τε καὶ ποσὴν τῆς προαιρέσεως κίνησίν τε καὶ ῥοπὴν); srv. Maxim, *Amb. Io.* 42 (PG 91, 1329a-d); *Car.* IV 13 (Ceresa-Gastaldo 198).

⁷¹² Srv. Maxim, *Amb. Io.* 42 (PG 91, 1329a9-12): τὸ εὖ δι' ἀρετὴν καὶ τὴν πρὸς τὸν λόγον καὶ ὄν ἐστὶν εὐδυσπορίαν, ἢ τὸ φεῦ εἶναι διὰ κακίαν καὶ τὴν παρὰ τὸν λόγον καὶ ὄν ἐστὶ κίνησιν.

⁷¹³ Srv. především Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073c1-10); a dále kupř. *Car.* III 23-25; IV 11; IV 13 (Ceresa-Gastaldo 152-154; 198; 198); *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1084b); 10 (PG 91, 1116b); 42 (PG 91, 1329ab); 65 (PG 91, 1392a-d); *Thal.* prol., 430-431 (CCSG 7, 43); *Th. oec.* I 51 (PG 90, 1101c); I 54-56 (PG 90, 1104bc); *Ep.* 16 (PG 91, 577cd).

ospravedlnil jejich užití v rámci Maximova díla,⁷¹⁴ a blíže představit filosofický základ, na němž Maxim při paradoxním spojení klidu a pohybu staví.

III.1. *Stasis aeikinétos – tautokinésis stasimos*

III.1.1. Pohyblivé versus nehybné

Začněme představením zásadního rozlišení,⁷¹⁵ které je nezpochybnitelným axiómem všech Maximových úvah. Jde o rozdíl ve smyslu ničím nepřekonatelné propasti mezi nestvořeným a stvořeným, mezi Bohem a stvořením. Maxim tuto diferenci nejčastěji popisuje jako protiklad mezi pohyblivým/proměnlivým (*κίνητόν, κινούμενον*) a „nehybným/neproměnlivým“ (*ἀκίνητον*). Jinak řečeno, stvoření je bytostně určené a poznamenané pohybem, Bůh naproti tomu je „nehybný“. Původem, principem bytostné pohyblivosti všeho stvořeného je základní přechod z nebytí v bytí, kterým se původní „nic“ stává něčím jsoícím.⁷¹⁶

Obecně i člověka charakterizuje pohyb, avšak nikoli pohyb ve smyslu lokomoce, který přináležejí i ostatním živočichům, nýbrž „pohyb jeho bytnosti“.⁷¹⁷ Naproti tomu Bohu není možné přisuzovat změnu (*τροπή*) ani pohyb (*κίνησις*) tak jako stvořeným jsoícím.⁷¹⁸ Maxim samozřejmě uvažuje o pohybu v Bohu, chápaném jako vycházení Syna z Otce a Ducha z Otce skrze Syna, příp. z Otce i Syna;⁷¹⁹ rozebírá, jak z monady vystupuje dyada, aby se ustavila v trias,⁷²⁰ ale nikdy tento „pohyb“ v Bohu nemůže být srovnáván s (fyzikálním) pohybem přítomným ve stvoření.

⁷¹⁴ K tématu existuje jediná souhrnná studie P. C. Plass, „Moving rest’ in Maximus the Confessor“, *Classica et Mediaevalia* 35 (1984) 177-190, s jejíž metodou i výsledky do značné míry nesouhlasíme. Interpretačním jádrem článku je totiž nezdůvodněný, zdá se spíše náhodný výběr několika pasáží z Maximových děl bez tématického či chronologického uspořádání vykládaných na pozadí zcela obecných kontur novoplatonského myšlení.

⁷¹⁵ K principu „rozlišení“ a „spojení“ v Maximově myšlení srv. M. Törönen, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford 2007.

⁷¹⁶ Srv. např. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069b4-8) a výše podkapitola I.1.3.1. *Pohyb*.

⁷¹⁷ Srv. *Amb. Th.* 5,87-88 (CCSG 48, 23): τὴν γενικῶς αὐτὸν ὡς ἄνθρωπον χαρακτηροῦσαν τῆς οὐσίας κίνησιν.

⁷¹⁸ Srv. *Thal.* 60,30-32 (CCSG 22, 75).

⁷¹⁹ Srv. např. *Theol. pol.* 10 (PG 91, 133a-137c), kde Maxim *Filioque* převádí na ἐκπορεύεσθαι καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον a vysvětluje, že i formule *Filioque* je přijatelná, pokud je chápána jako ekvivalentní standardnímu vyjádření τοῦ Υἱοῦ προϊέναι a pokud její význam vylučuje jakoukoli kauzální konotaci (tj. pokud není Syn chápán jako „spolupříčina“ vycházení Ducha). K tématu *Filioque* u Maxima srv. zejména G. C. Berthold, „Maximus the Confessor and the *Filioque*“, *StPatr* 18/1 (1989) 113-117; J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l’Orient et l’Occident*, str. 11-75.

⁷²⁰ Srv. zejména *Amb. Th.* 1 (CCSG 48, 6-7).

III.1.2. Věčný pohyb poznání a touhy

Prvním kontextem, v němž se „stále se pohybující klid“ či „totožný pohyb v klidu“ objevují, je neustávající pohyb poznání a touhy.

Kupř. v páté kapitole spisu *Mystagogia* Maxim představuje „nazíravý intelekt“ (νοῦς) a „činný rozum“ (λόγος) jako dvě základní mohutnosti lidské duše.⁷²¹ Intelekt skrze moudrost, nazírání, poznání a trvalé poznání nakonec dospívá k pravdě, jež je nejzazší mezí a cílem (ἄρος) jeho pohybu.⁷²² Nicméně zde se přímočarý či spirálový pohyb intelektu mění v neustálý a vytrvalý věčný kruhový pohyb, neboť poznávaný Bůh přesahuje každé poznání.⁷²³ Bůh sám je pravdou, kolem níž se bude intelekt nepřetržitě a trvale pohybovat. Dle Maxima totiž lidský intelekt není schopen svůj pohyb zastavit, neboť nemůže najít mez (ἄρος) tam, kde není žádné rozpětí (διάστημα).⁷²⁴

Na jednom místě v *Ambiguum* 7, když se vyrovnává s origenistickou koncepcí přesycení a touhy poznat opak jako důvodů odpadu racionálních bytostí od Boha, Maxim líčí svoji představu lásky a touhy těmito slovy:

„Jestliže to, co je nadané intelektem, myslí, zajisté i miluje to, k čemu upírá svoji mysl; jestliže miluje, zajisté i podléhá vytržení k němu jakožto hodnému lásky; jestliže však podléhá [vytržení], zajisté [po něm] i touží; jestliže však touží, zajisté zrychluje prudkost [svého] pohybu; jestliže prudce zrychluje [svůj] pohyb, nezastaví se, dokud by se nestalo vším ve vytouženém celku a nebylo jím obklopeno.“⁷²⁵

Maxim tedy počítá se stavem, ve kterém bude naše touha osvobozená od ambivalence smysly vímatelné existence a plně zaměřená k pravému cíli svého pohybu, jehož

⁷²¹ *Myst.* 5 (Sótéropoulos 206-216); kontextem pasáže je výklad o *ἐκκλησία* (primárně ve smyslu budovy kostela) jako obrazu duše; k tomu zejm. A. Louth, „The Ecclesiology of Saint Maximos the Confessor“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 4 (2004) 109-120; P. Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle, passim*.

⁷²² *Myst.* 5,92-93 (Sótéropoulos 210): τὴν ἀλήθειαν, περὶ ἣν ὁ νοῦς ἄρον τῆς κινήσεως δέχεται.

⁷²³ *Srv. Myst.* 5,98-99 (Sótéropoulos 210-211): ἡ περὶ τὸ γνωστὸν τὸ ὑπὲρ πᾶσαν τὴν γνώσιν ἀκατάληκτος καὶ ἐκτικὴ ἀεικίνησις.

⁷²⁴ *Srv. Myst.* 5,94-109 (Sótéropoulos 210-211); 5,102-105 (Sótéropoulos 211): θεὸς γὰρ ἡ ἀλήθεια περὶ ὃν ἀκατάληκτος τε καὶ ἀλήστως κινούμενος ὁ νοῦς λήγειν οὐκ ἔχει ποτὲ τῆς κινήσεως, μὴ εὐρίσκων πέρας ἔνθα μὴ ἔστι διάστημα.

⁷²⁵ *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073cd): εἰ δὲ νοεῖ τὸ νοερόν, καὶ ἐρᾷ πάντως τοῦ νοηθέντος· εἰ δ' ἐρᾷ, καὶ πάσχει πάντως τὴν πρὸς αὐτὸ ὡς ἐραστὸν ἔκστασιν· εἰ δὲ πάσχει, δηλονότι καὶ ἐπείγεται· εἰ δὲ ἐπείγεται, καὶ ἐπιτείνει πάντως τὸ σφοδρὸν τῆς κινήσεως· εἰ δὲ ἐπιτείνει σφοδρῶς τὴν κίνησιν, οὐκ ἴσταται μέχρις ἂν γένηται ὅλον ἐν τῷ ἐραστῷ ὅλῳ καὶ ὑφ' ὅλου περιληφθῆ.

nakonec dosáhne. Nicméně „nasyčení (κόρος) tohoto pohybu je neomezené rozpětí (ἐπ' ἄπειρον ἐπίτασις).⁷²⁶ Dokonalé nasyčení touhy po Bohu je tak zároveň nekonečným rozpětím i absencí jakéhokoli rozpětí, neboť milovaný a vytoužený je naráz cele přítomný.

V jednom rozsáhlém argumentu,⁷²⁷ který vysvětluje, co znamená spása duší, Maxim mimo jiné zmiňuje, že „naplnění touhy je klidem stále se pohybujícím kolem vytouženého a stále se pohybující klid znamená těšit se z vytouženého ustavičně a nepřetržitě“.⁷²⁸

Na jedné straně tedy platí, že pohyb poznání a touhy, kterým jsou logem obdařené bytosti „neseny“ tímto smysly vnímatelným světem, po dosažení svého cíle, Boha, v jistém smyslu přestane. Na straně druhé však „pohyblivé“ poznání a „pohyblivá“ láska k Bohu stvořených, logem obdařených bytostí nikdy nemůže ve svém pohybu ustát, neboť jejich „objekt“ je nekonečný.

Stálý, nikdy nekončící pohyb poznání a touhy zde slouží jako transcendentní obdoba diskurzivního poznávání a touhy, které se rozvíjejí v čase. Pro stvořené bytosti totiž není možné, aby uchopily Boha v jeho absolutní jednotě a jednoduchosti, a proto jejich poznání nabývá podoby nikdy nekončícího odhalování. Maxim dle nás v tomto bodě navazuje na pojetí lidské nekonečnosti jakožto nekonečné lásky a nikdy nekončícího poznání lidské duše u Řehoře z Nyssy,⁷²⁹ avšak s tím rozdílem, že Maxim chce – jak ještě uvidíme – tento stálý pohyb v návaznosti na Dionysia Areopagitu⁷³⁰ myslet jako pohyb kruhový.

⁷²⁶ *Theol. pol.* 1 (PG 91, 24c).

⁷²⁷ *Srv. Thal.* 59,122-159 (CCSG 22, 53-55).

⁷²⁸ *Thal.* 59,130-133 (CCSG 22, 53): ἐφέσεως δὲ πλήρωσις ἐστὶν ἢ περὶ τὸ ἐφετὸν τῶν ἐφιεμένων ἀεικίνητος στάσις· ἀεικίνητος δὲ στάσις ἐστὶν ἢ τοῦ ἐφετοῦ διηνηκῆς τε καὶ ἀδιάστατος ἀπόλαυσις.

To znamená účast na božských, nadpřirozených věcech, účast s sebou nese připodobnění Bohu, připodobnění vede ke zbožštění a zbožštění je objetím a mezi všech časů a aiónů i všech časných a věkovitých věcí, což znamená nerozlehlou jednotu počátku a cíle, jež je v posledku „boží bezprostřední, nekonečnou a nekonečně rozlehlou všemocnou a mohoucnost překračující působností“ (ἢ ἄμεσος καὶ ἄπειρος καὶ ἐπ' ἄπειρον ἐνέργεια τοῦ θεοῦ πανσθενῆς καὶ ὑπερδύναμος, *Thal.* 59, 151-153, CCSG 22, 55) v těch, kteří jsou zachráněni.

⁷²⁹ *Srv. E. Mühlberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966; T. Böhm, *Theoria - Unendlichkeit - Aufstieg. Philosophische Implikationen zu 'De vita Moysis' von Gregor von Nyssa*, Leiden 1996; L. Karfiková, *Řehoř z Nyssy*; L. Karfiková, „Die Unendlichkeit Gottes und der unendliche Weg des Menschen nach Gregor von Nyssa“, *Sacris erudiri* 40 (2001) 47-81; L. Karfiková, „Infinito“, in: L. F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *Gregorio di Nissa dizionario*, Roma 2007, str. 349-351; P. M. Blowers, „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of 'Perpetual Progress'“, *VigChr* 46 (1992) 151-171.

⁷³⁰ *Srv. níže podkapitola III.2. Filosofické základy a implikace – Dionysios Areopagita.*

III.1.3. Chvalozpěv věčného pohybu

Druhým tematickým okruhem, v rámci něhož Maxim užívá výše zmíněná oxymora, je eschatologická nebeská liturgie.

Kupříkladu v devatenácté kapitole spisu *Mystagogia* Maxim vysvětluje význam chvalozpěvu „Svatý, svatý, svatý“. Lidská přirozenost dle něj jednou dosáhne sjednocení s netělesnými a intelektivními mocnostmi a jejich důstojnosti (ἔνωσις καὶ ἰσοτιμία) a v totožnosti neměnného stálého pohybu (ἀεικίνησία) kolem Boha bude tímto chvalozpěvem (tříkrát svatý) opěvovat a oslavovat tři osoby jediného božství.⁷³¹

Pokud by někdo chtěl tohoto stavu dojít, nesmí dle Maxima být pouze věřícím nebo jen činným věřícím, nýbrž též pravým gnostikem. Ti totiž dosáhnou, nakolik to je člověku možné, myšlenek, chval a stálého pohybu (ἀεικίνησία) kolem Boha, které budou sdílet spolu s anděly.⁷³²

V těchto případech „totožný, stálý pohyb v klidu“ nabývá oslavných rozměrů, neboť vedle toho, že zbožštěná logem obdařená bytost v nikdy nekončícím rozpínání své duše Boha stále více poznává, ho též svým obkružováním chválí a opěvuje. V této souvislosti nelze nevzpomenout na Plótínův,⁷³³ Proklův⁷³⁴ či Dionysiův⁷³⁵ popis inteligibilního tance, jímž duše jakoby v opilém, mystickém stavu krouží kolem svého středu, jímž je Jedno.

III.1.4. Proměna (lidské) přirozenosti

Třetí a nejdůležitější okruh výskytu paradoxního spojení klidu a pohybu představují Maximovy úvahy o čase a o budoucí proměně lidské přirozenosti.

⁷³¹ Srv. *Myst.* 19 (Sótéropoulos 233); 19,6-9 (Sótéropoulos 233): συμφώνως ταῖς ἄνω δυνάμεσι διὰ ταυτότητα τῆς ἀτρέπτου περι θεὸν ἀεικινήσιας τρισὶν ἁγιασμοῖς ὑμνεῖν τε καὶ ἀγιάζειν τὴν τρισυπόστατον μίαν θεότητα διδαχθήσεται τῶν ἀνθρώπων ἢ φύσις. Srv. též Dionysios Areopagita, *CH* VII 1; VII 4; VII 4 (Heil – Ritter 27,14-17; 31,9; 32,8-12).

⁷³² Srv. *Myst.* 24,161-163 (Sótéropoulos 249): τῶν δὲ γνωστικῶν τὰς ἰσαγγέλους κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώποις περι θεότητος νοήσεις τε καὶ ὑμνήσεις καὶ ἀεικινήσιας.

⁷³³ Plótín, *Enn.* VI 9 [9] 8,37-9,2; též VI 7 [38] 35,19-27.

⁷³⁴ Srv. W. Beierwaltes, *Proklus*, zejm. str. 212-217 s odkazy na primární literaturu.

⁷³⁵ Srv. např. *DN* IV 9 (Suchla 153,10-16).

V jednom ze svých výkladů proměnění Páně na hoře Tábor Maxim zdůrazňuje, že nižší složky reality, smysly vnímatelné stvoření a slova Písma, tzn. „kožené suknice“ (srv. *Gn* 3,21), musí být odloženy.⁷³⁶ Co je materiální a časné (*πρόσκαιρα*), musí být odloučeno od božského a věčného (*αἰώνια*).⁷³⁷ Později však hovoří o tom, že vše to, co je po Bohu a co díky němu vešlo v bytí, tedy primárně přirozenost jsoucen a čas, se ukáže, nakolik je to možné, v doprovodu Boha jako příčiny a stvořitele.

Symbolem času je pro Maxima Mojžíš, a to zejména proto, že tělesně nevstoupil v klid, ježž ohlásil Izraeli, tj. v zaslíbenou zemi. Čas také běží, aniž by sám mohl dosáhnout budoucího věku (*αἰών*), k němuž vysílá a vede celé stvoření. Zůstávají-li však přesto principy času (*λόγοι*) skrytým způsobem v Bohu, znamená to zvláštní provázanost a vzájemnou podmíněnost časného a věčného (proto je Mojžíš doprovázen Kristem, který shrnuje všechny čas a věčnost). „Neboť věčnost je časem, když ustane pohyb [času], a čas je věčnost měřená pohybem, neboť, abychom je definovali, věčnost je časem zbaveným pohybu a čas je věčnost měřená pohybem.“⁷³⁸

Na jedné straně je stvoření zahrnující čas určeno k překonání – po pohybu nastane klidu. Na druhé straně je předurčeno k proměnění v *αἰώνια* a *αἰών*. Čas sám však nemůže vstoupit v konečný klid, věčnost; tam vejdu novým způsobem pouze jeho *logoi*. A věčnost pak můžeme nahlížet jako čas *bez* souvisejících časově prostorových kosmologických procesů.

V jednom z výkladů čísla dvanáct Maxim tvrdí, že jde o číslo nejplnější, neboť symbolizuje jak boží bytnost, tak její činné působení. Činné působení (*ἐνέργεια δραστική*) trojjediného Boha je vyjádřeno číslem šest, prvním dokonalým a plným číslem, tj. takovým, jež je rovno součtu všech svých dělitelů, a skládajícím se ze sudých i lichých čísel. Stejně tak boží činné působení je dokonalé, účinné a ochraňující. V rámci něho lze za „liché“ považovat vše to, co se pohybuje mezi dvěma extrémy vstříc „stále se pohybujícímu klidu oněch extrémů“.⁷³⁹ Jak tomu lze rozumět? Maxim jako příklady uvádí výroky Písma: jedním pólem je „*A řekl Bůh: Učiňme člověka podle našeho obrazu a podle naší podoby*“ (*Gn* 1,26); oním „lichým“ „pohybujícím se“ je: „*Bůh*

⁷³⁶ Srv. *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1125d-1128d).

⁷³⁷ Srv. *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1132b).

⁷³⁸ Srv. *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1164a-d, zde b14-c3): *αἰών γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ὅταν στῆ τῆς κινήσεως, καὶ χρόνος ἐστὶν ὁ αἰών, ὅταν μετρηθῆται κινήσει φερόμενος, ὡς εἶναι τὸν μὲν αἰῶνα, ἵνα ὡς ἐν ὄρω περιλαβῶν εἴπω, χρόνον ἐστερημένον κινήσεως, τὸν δὲ χρόνον αἰῶνα κινήσει μετρούμενον.* K času a věčnosti u Maxima srv. výše podkapitola I.2.2.2. *Kategorie „kdy“ a čas.*

⁷³⁹ Srv. *Amb. Io.* 67 (PG 91, 1401a11-12): *ἄνισα γὰρ τὰ μετὰ τοῖς ἄκροις κινούμενα πρὸς τὴν τῶν ἄκρων ἀεικίνητον στάσιν.*

stvořil člověka, jako muže a ženu je stvořil“ (Gn 1,27); a druhým pólem je „V Ježíši Kristu není ani muž ani žena“ (Ga 3,28).

Nesouhlasíme s Plassovým výkladem tohoto místa. Dle něho by póly/extrémy měly být „stále se pohybujícím klidem“ proto, že lidská přirozenost hledí zpět i vpřed k dokonalému a jednoduchému stavu, aniž by jej kdy mohla dosáhnout.⁷⁴⁰

Podle nás je „stále se pohybující klid“ pro Maxima výstižnou charakteristikou obou pólů proto, že si navzdory nynější pohlavní diferencii, která lidské pokolení provází tímto pozemským putováním, podržují oba výroky stálou a dynamickou platnost jakožto cíl, k němuž směřujeme. Po jeho dosažení totiž nenastane nehybná strnulost. Původní, první pól, plná realizace obrazu a podoby, je obohacen o pól druhý, adoptivní boží synovství díky Kristu, v němž budou překonány veškeré rozdíly současné lidské existence tím způsobem, že budou podrženy na vyšší úrovni dokonalé jednoty. Jejich překonání a završení na této vyšší úrovni přesto bude stále vnitřně předpokládat a zahrnovat původní „pohyblivou“ rozštěpenost.

V poslední vybrané pasáži se Maxim zabývá budoucí proměnou φύσις jako takové. V tomto časném světě přísluší přirozenosti proměnlivý pohyb (ἀλλοιωτή κίνησης) díky omezenému prostoru světa a díky zjinačujícímu plynutí času. Ohraničený prostor a čas, které jsou podmínkou *sine qua non* (τὰ ὧν οὐκ ἔνευ), s nimiž souvisejí ohraničený pohyb a klid, umožňují proměnlivý životní pohyb stvoření (ἀλλοιωτή ἢ κατὰ τὴν ζώην κίνησης). Na druhé straně stojí jednoduché, neměnné, neomezené, a proto též nehybné božství. Až přirozenost zakotví v Bohu, dosáhne díky boží přirozené jednosti stavu stále se pohybujícího klidu a totožného pohybu v klidu, který se bude věčně dít kolem téhož, jednoho a jediného „středu“. Bude to bezprostřední, jedinečné spočinutí (ἴδρουσις) okolo první příčiny, na základě níž vše vzniklo.⁷⁴¹

Fyzikální pohyb a klid jsou konečné, či Maximovými slovy „omezené“ (πεπερασμένη, περιγεγραμμένη, περιγραφόμενη), a časné, temporální (χρονικῶς). Eschatologický „klid“ však nepodléhá času, a nakolik vyjadřuje posttemporální stav, tedy stav následující po triádě γένεσις – κίνησης – στάσις, nemůže v něm být žádná κίνησης. V přirozenosti „sjednocené [v Bohu] se vůbec neobjeví čas a vznik/zrození.“⁷⁴² Nicméně Prozřetelnost respektuje bytostnou strukturu stvořených jsoucen, a proto jejich životní pohyb má svoji

⁷⁴⁰ Srv. P. C. Plass, „Moving rest“, str. 181.

⁷⁴¹ Srv. *Thal.* 65,528-549 (CCSG 22, 285).

⁷⁴² Srv. *Thal.* 65,551-553 (CCSG 22, 285): ἡ τῆς φύσεως ἔνωσις, καὶ ἢ οὐδεμία τὸ παράπαν ἐστὶ χρόνου καὶ γενέσεως ἔμφρασις.

transcendentní obdobu: zvláštní „pohybující se klid“ a „totožný pohyb v klidu“. Prapodivné spojení *κίνησις* se *στάσις* vyjadřuje jistý druh napětí, odrážející bytostně pohyblivý způsob existence stvořených bytostí.⁷⁴³

⁷⁴³ Srv. P. C. Plass, „Moving rest“, str. 181.

III.2. Filosofické základy a implikace

Podívejme se nyní do dějin antické filosofie a pokusme se vystopovat, na jakých filosofických předpokladech Maxim při spojování „klidu“ (στάσις) a „pohybu“ (κίνησις) v „stále se pohybující klid“ a „totožný pohyb v klidu“ (στάσις ἀεικίνητος – ταυτοκίνησις στάσιμος) staví.

III.2.1. Platón

První významné kritické vyrovnání se s problémem vztahu klidu a pohybu se v dějinách antické filosofie objevuje v rámci centrální pasáže⁷⁴⁴ Platónova dialogu *Sofistés*. V ní se Platón při zkoumání „nesnáze ze všech nesnází největší a první“⁷⁴⁵, totiž vztahu jsoucího a ne-jsoucího, dotýká i vzájemného poměru pohybu a klidu.⁷⁴⁶ Pohyb (κίνησις) a klid (στάσις) jsou spolu se „jsoucím o sobě“ (τὸ ὄν αὐτό) vybrány jako příklady „nejvyšších forem/idejí“ (τὰ μέγιστα εἶδη, 254c2-4) či „nejvyšších rodů“ (μέγιστα τῶν γενῶν, 254d2). Elejský host na nich chce nejprve ukázat, jaká je každá z těchto forem sama o sobě, a posléze jakou mají tyto tři formy „schopnost vzájemného společenství“.⁷⁴⁷ O vztahu pohybu a klidu z tohoto hlediska platí, že jsou vzájemně neslučitelné (αὐτοῖν ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλω)⁷⁴⁸ a jsou považovány za protiklady (ἐναντιώτατα, 250a8; τοῦναντίον, 255a12) a za rody zcela rozdílné (παντάπασιν ἕτερον, 255e11-12). Kdyby, hypoteticky, pohyb sám nějakým způsobem nabýval účasti v klidu, mohli bychom jej nazývat „klidovým pohybem“ (κίνησις στάσιμος).⁷⁴⁹ Pohyb však nemůže být v klidu a klid se nemůže pohybovat! To je „s nejvyšší nutností“ považováno za „nemožné“ (ταῖς μεγίσταις ἀνάγκαις ἀδύνατον, 252d9-10).⁷⁵⁰ Pohyb se může pouze

⁷⁴⁴ Srv. *Soph.* 243d6-259b7, přičemž diskuze o jsoucím a nejsoucím začíná již od 236d8. Srv. F. Karfík, „The Perfect Being and the Greatest Genera“, draft, 2009 (srdečně děkuji prof. Karfíkovi, že mi zpřístupnil tento text v pracovní verzi); srv. též F. Karfík, „Megista gené (Platón, *Soph.* 249d-259b)“, *Reflexe* 37 (2009) 84-92.

⁷⁴⁵ *Soph.* 238a2: ταῦτά γε τῶν ἀποριῶν ἡ μέγιστη καὶ πρώτη. (překl. F. Novotný)

⁷⁴⁶ Klíčová pasáž, v níž elejský host představuje vlastní řešení vztahu klidu a pohybu, je *Soph.* 254b7-256e3.

⁷⁴⁷ Srv. *Soph.* 254c3-5: ἀλλὰ προελάμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων [i.e. τῶν εἰδῶν] ἄττα, πρῶτον μὲν ποῖα ἕκαστά ἐστιν, ἔπειτα κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως. Srv. F. Karfík, „Megista gené“, str. 85-88.

⁷⁴⁸ *Soph.* 254d7-8: τὴν γε δύο φαιμέν αὐτοῖν ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλω. Srv. 255e14.

⁷⁴⁹ *Soph.* 256b6-7: οὐκοῦν κἂν εἴ πη μετελάμβανεν αὐτὴ κίνησις στάσεως, οὐδὲν ἂν ἄτοπον ἦν στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν,

⁷⁵⁰ Srv. *Soph.* 252d6-11.

zastavit a klid se dát do pohybu, avšak přitom ztrácejí svoji vlastní přirozenost (*φύσις*) a díky nabytí účasti ve svém opaku se nutně mění ve svůj opak.⁷⁵¹

Navíc kladení pohybu jako příkladu jedné z nejvyšších forem rozhodně v Platónově *Sofistovi* neznamená zavedení jakéhosi „duchovního pohybu“ (*mouvement spirituel*) do oblasti inteligibilních forem, jak tvrdí C. J. De Vogel.⁷⁵² Ta tím však nemyslí uvedení pohybu jakožto *samostatné formy* mezi jiná *εἶδη*, nýbrž uvedení „inteligibilního světa“ (*l'ensemble des Idées, formant le Monde Intelligible*) do pohybu, arci zvláštního druhu („spirituel“), který neničí neměnnost idejí.⁷⁵³ Tato interpretace se zakládá jednak na spojení a chápání výrazů *παντελῶς ὄν* (*Soph.* 248e7-249a1) a *παντελὲς ζῶον* (*Tim.* 31b1) jako označujících „svět idejí“, jednak na výkladu „dětské říkačky“ *ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα* (*Soph.* 249d3) jako vztahující se k inteligibilnímu světu.⁷⁵⁴

Z hlediska nové koncepce vzájemných vztahů inteligibilních forem, jejich „vzájemného společenství“ (*κοινωνία ἀλλήλων*),⁷⁵⁵ kterou dialog *Sofisté*s nabízí, na nic takového nelze usuzovat. Inteligibilní formy, včetně klidu i pohybu, ani nejsou v klidu, jak by tomu patrně chtěli „přátelé idejí“, ani se nepohybují, což by snad bylo přijatelné pro „polepšené syny země“.⁷⁵⁶ Základní princip vzájemných vztahů forem zní, že některé jsou „schopny vzájemné účasti“ a některé nikoli,⁷⁵⁷ či podrobněji rozvedeno: „některé z rodů jsou ochotny se mezi sebou stýkat a druhé ne, a jedny jen málo, druhé však ve velké míře, jiné pak procházejí všemi a nic jim nebrání, aby měly společenství se všemi.“⁷⁵⁸ Tak kupř. pohyb a klid mezi sebou nemají žádnou účast, jak jsme viděli výše, obé však participuje na jsoucím (můžeme proto tvrdit, že pohyb i klid „jsou“), aniž by ovšem jsoucí mělo účast v pohybu či klidu (nelze říci, že jsoucno o sobě se pohybuje nebo je v klidu). Navíc pohyb i klid mají účast *jak* v totožnosti (jsou tím, čím jsou

⁷⁵¹ Srv. *Soph.* 255a10-b1. Participační teorie týkající se vztahu protikladných forem je zde v podstatě stejná jako např. ve *Faidónu*.

⁷⁵² Srv. C. J. De Vogel, „Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible ?“, in: C. J. De Vogel, *Philosophia* I, Assen 1969, str. 176-182, zejm. 182, která se staví proti převládající interpretaci (A. Diès, F. M. Cornford, M. H. Cherniss, S. Ross), jež odmítá jakýkoli pohyb idejí, neboť jejich (nehybná) neměnnost zaručuje veškerou poznatelnost. Srv. kritiku pozice De Vogel od F. Karfíka, „The Perfect Being and the Greatest Genera“, draft, str. 14-15, o níž se opírám.

⁷⁵³ Srv. C. J. De Vogel, „Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible ?“, str. 177; 182.

⁷⁵⁴ Srv. C. J. De Vogel, „Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible ?“, str. 176-177.

⁷⁵⁵ Srv. např. *Soph.* 254c5; 257a9 ad.

⁷⁵⁶ Srv. *Soph.* 246a-248e; 252a5-10.

⁷⁵⁷ Srv. *Soph.* 251d9; 252d12-253e2.

⁷⁵⁸ *Soph.* 254b7-c1: τὰ μὲν ἡμῖν τῶν γενῶν ὁμολόγηται κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μή, καὶ τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον, τὰ δ' ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς πᾶσι κεκοινωνημένα. (překl. F. Novotný)

vzhledem k sobě samým),⁷⁵⁹ *tak* v různosti (vzhledem k sobě navzájem a k ostatním formám), aniž by však opět totožnost a různost nějak participovaly na pohybu a klidu (ani se nepohybují, ani nejsou v klidu).⁷⁶⁰ Jsoucno, totožnost a různost se zdají být vskutku „nejvyššími formami“ – narozdíl od pohybu a klidu –, neboť jsou „všeprístupující“⁷⁶¹ v tom smyslu, že v nich nutně musí mít účast všechny ostatní ideje (aby mohly „být“, aby byly identické samy se sebou a zároveň odlišné od ostatních forem).

V dialogu *Sofistés* jsou tedy pohyb a klid jakožto samostatné inteligibilní formy, patřící k těm „nejvyšším“, považovány za vzájemně neslučitelné a protikladné. V žádném případě nelze smysluplně tvrdit nějaký „klidový pohyb“ či „pohyblivý klid“. Navíc „vzájemného společenství“ forem nepřipouští tvrzení, že by „svět inteligibilních forem“ byl uveden v „duchovní“ pohyb.⁷⁶² Elejský host pouze uvádí formu pohybu jako plnoprávnou „ideu“ mezi jinými, na níž však s nejvyšší pravděpodobností žádná z ostatních forem nikterak neparticipuje.

Jiný, diferencovanější pohled na pohyb a klid nám nabízí dialog *Parmenidés*. V rámci první hypotézy je „absolutnímu Jednu“ (τὸ ἓν, ἐν αὐτῷ)⁷⁶³ – mimo jiné – upírán jak pohyb, tak klid.⁷⁶⁴ Ani nestojí v klidu, ani se nepohybuje (οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται).⁷⁶⁵ Ve své absolutní jedinství vylučující jakoukoli vztaženost, ať k sobě samému, nebo k jinému, je Jedno vyvýšeno nad pohyb i klid. Netýká se ho pohyb v žádné z jeho podob: ani alterace (ἀλλοίωσις) ani lokomoce (φώρα), které jsou považovány za primární formy pohybu,⁷⁶⁶ ani syntéza těchto druhů pohybu rotace (περιφέρειν κύκλω).⁷⁶⁷ Z hlediska pohybu je tedy absolutní Jedno „nehybné“ (ἀκίνητον).⁷⁶⁸ Neznamená to však,

⁷⁵⁹ Ze zkoumání pohybu vzhledem k němu samému a vzhledem k jeho opaku, klidu, vyplynula potřeba rozšířit počet nejvyšších forem o další dvě, totiž totožnost (τὸ ταύτων) a různost (τὸ διάτερον); srv. *Soph.* 255c-e. K důležitým filosofickým výtěžkům, které toto rozšíření umožňuje, srv. F. Karfík, „The Perfect Being“, str. 12-14; F. Karfík, „Megista gené“, str. 90-92..

⁷⁶⁰ Srv. zejména *Soph.* 255e8-257a11.

⁷⁶¹ Srv. např. *Soph.* 255e3-4: αὐτὴν [i.e. τὴν διατέρου φύσιν] αὐτῶν [i.e. εἰδῶν] φήσομεν εἶναι διελθλυθυῖαν.

⁷⁶² Proti interpretaci C. J. De Vogel lze navíc namítat, že patrně není možno vyvozovat definitivně platný závěr (totiž, že i smyslové věci i inteligibilní formy jsou i v pohybu i v klidu - ἀκίνητα καὶ κεινημένα) z konce aporetické pasáže, v níž právě chtěl elejský host (znovu) demonstrovat *potíže* spjaté se zkoumáním jsočnosti (τὸ ἓν, οὐσία)! Srv. *Soph.* 245e7-246a5 a ironický závěr 249d6-e4; též F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1979, str. 248.

⁷⁶³ Srv. *Parm.* 137c4-5; d1-3.

⁷⁶⁴ Srv. *Parm.* 138b7-139b3 a výklad J. Halfwassena (*Der Aufstieg zum Einen*, Stuttgart 1992, str. 322-336), o který se opírám především.

⁷⁶⁵ *Parm.* 139b2-3.

⁷⁶⁶ Srv. *Parm.* 138b8-c1: αὐται γὰρ μόναι κινήσεις.

⁷⁶⁷ Srv. *Parm.* 138b8-139a3 a J. Halfwassena, *Der Aufstieg zum Einen*, str. 322-333.

⁷⁶⁸ Srv. *Parm.* 139a2-3: κατὰ πᾶσαν ἄρα κίνησιν τὸ ἐν ἀκίνητον. ἀκίνητον.

že mu můžeme připisovat klid.⁷⁶⁹ Nemůže být totiž v něčem: ani v sobě samém, ani v něčem jiném; a „co není v něčem identickým, nemůže být ani uvedeno v klid, ani v klidu spočívat“.⁷⁷⁰

Naproti tomu druhá hypotéza připisuje pohyb i klid (*καὶ κινεῖσθαι καὶ ἐστάναι*)⁷⁷¹ „jsoucímú jednu“ (*ἐν εἰ ἕστιν*).⁷⁷² Nejprve je jednu, nahlíženému v intencích eleatského pojetí jsoucna,⁷⁷³ připisována stálost, klid. Jakožto jediný celek zahrnující všechny části totiž jsoucí jedno spočívá zároveň jak v sobě samém, tak v jiném (tj. ve svých částech).⁷⁷⁴ Spočívaje v sobě samém tak má jsoucí jedno svoji jednotu a být sebou samým znamená být ve stálém, neměnném stavu, který představuje klid.⁷⁷⁵ Nicméně stejným způsobem jako stálostí je jsoucí jedno určeno i pohybem, neboť je současně i v jiném, což má znamenat „být v pohybu“.⁷⁷⁶ Jsoucí jedno je tak jak v klidu (vzhledem k sobě samému, tj. ke své vnitřní jednotě), tak v pohybu (vzhledem k „jinému“, tj. k své vnitřní pluralitě).⁷⁷⁷

Z dialogu *Parmenidés* se tedy dozvídáme, že (1) „absolutnímu Jednu“ je nutno na základě jeho naprosté jedivosti a bezvztažnosti upřít jak pohyb, tak klid (*οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται*), a že (2) „jsoucímú jednu“ je třeba naopak i pohyb i klid přisoudit (*καὶ κινεῖσθαι καὶ ἐστάναι*). Z druhého tvrzení vyplývá zajímavý důsledek: oproti chápání vzájemných vztahů nejvyšších forem v dialogu *Sofistés*, kde, jak jsme viděli, pohyb i klid participují ve jsoucnu, aniž by ono participovalo v nich, se zdá být vzájemné „společenství“ jsoucna, klidu a pohybu v druhé hypotéze *Parmenida* založeno na jejich *recipročním* vztahu: pohyb i klid „jsou“ a jsoucí (jedno) se i pohybuje i je v klidu. Po krátké odbočce k Aristotelovi se posléze podíváme, jak tyto pasáže interpretoval Plótinos.

⁷⁶⁹ Srv. *Parm.* 139a3-b3 a J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, str. 333-336.

⁷⁷⁰ *Parm.* 139b1-2: *τό γε μηδέποτε ἐν τῷ αὐτῷ ὄν οὔτε ἡσυχίαν ἄγει οὔδ' ἕστηκεν.*

⁷⁷¹ Srv. *Parm.* 145e7-146a7; J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, str. 335.

⁷⁷² Druhá hypotéza zkoumá důsledky, připadá-li jednomu jsoucnost (*ἐν εἰ ἕστιν*, 142b3.5; c8).

⁷⁷³ Srv. *Parmenidés*, *Fr.* 8,26-29 (DK 28 [18] B, str. 237): *αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν / ἕστιν ἀναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος / τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης. / ταῦτόν τ' ἐν ταῦτάῳ τε μένον καὶ ἑαυτὸ τε κεῖται.*

⁷⁷⁴ Srv. *Parm.* 145e3-5.

⁷⁷⁵ Srv. *Parm.* 145e7-146a3.

⁷⁷⁶ Srv. *Parm.* 146a3-7. Argument se zakládá na předpokladu, že nebýt *A* (v klidu), znamená být *B* (= $\neg A$; v pohybu), a má následující strukturu: být stále v jiném = nebýt nikdy v sobě samém = nebýt v klidu = být v pohybu.

⁷⁷⁷ Dle Halfwassena tím Platón dosahuje rovnováhy mezi eleatským pojetím bytí a iónskou naukou o logu a střídání protikladů; srv. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, str. 335.

III.2.2. Aristotelés

Dle Aristotela je „příroda/přirozenost (*φύσις*) principem či příčinou pohybování se (*κινεῖσθαι*)⁷⁷⁸ a bytí v klidu (*ἡρεμεῖν*)“ přírodních věcí (*τὰ φύσει ὄντα*), čímž jsou míněna ta jsoucna, kterým určení „pohybovat se“ nebo „být v klidu“ přináležejí „primárně samo o sobě“ (*ὑπάρχει πρώτως κατ' αὐτό*), podstatně, nikoli akcidentálně.⁷⁷⁹ „Pohybování se“ přírodních jsoucnen, jako kupř. místní pohyb nebo růst, je třeba vidět na základě Aristotelova vymezení pohybu z *Fyziky* III 1-2 jako uskutečňování toho, co je v možnosti, tedy jako přechodu z daného možného v danou skutečnost. Co však znamená „bytí v klidu“ (*ἡρεμεῖν*)? Nezdá se, že by je Aristotelés chápal jako pasivní stav, jako prostou absenci pohybu; už jen proto, že jde o aktivní infinitiv. Jako ilustrativní příklad může posloužit pohybování se a bytí v klidu elementu ohně, který patří mezi „přírodní jsoucna“. Oheň je „přirozeně“ (*φύσει*) „nahore“. Pokud se ocitne mimo své přirozené místo, je aktivně vnitřně „puzen“ vzhůru. Jeho možnost je aktualizována pohybováním vzhůru, až bude zcela uskutečněna bytím nahore, což bude znamenat, že „spočívá v klidu“. Přirozenost ohně, která s sebou mimo jiné nese „být nahore“, se tedy projevuje buď potenciálně skrze aktivní orientaci vzhůru a skrze pohyb vzhůru, nebo aktivně skrze spočívání v klidu „nahore“ a skrze vzdorování pohybům, které by oheň uváděly mimo jeho přirozené místo. Vnitřním principem ohně v jeho přirozeném místě je „spočívání v klidu“, protože jeho možnost být v pohybu je nyní plně aktualizována. „Bytí v klidu“ je tak dynamické naplnění, uskutečnění vyjadřující „ne-hybný“ stav toho, co může být pohybováno.⁷⁸⁰

„Bytí v klidu“ a „pohybování se“ tak jsou dvě komplementární, nikoli kontradiktorní aktivity, kterými se projevuje *φύσις* přírodních jsoucnen.

⁷⁷⁸ K argumentům, že *κινεῖσθαι* je třeba chápat jako pasivní infinitiv, a nikoli mediální ve smyslu (Platónova) „sebepohybu“, – k čemuž by mohlo svádět i tvrzení, že „každé z přírodních jsoucnen má samo v sobě princip pohybu a klidu“ ať z hlediska místa, kvality nebo kvantity (*Phys.* II 1, 192b13-15: *τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὐξήσιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν*), srv. H. S. Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, Cambridge 2008, str. 40-46.

⁷⁷⁹ Aristotelés, *Phys.* II 1 (192b20-23): *ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως κατ' αὐτό καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός*. Jako příklady těchto přírodních jsoucnen Aristotelés uvádí živočichy a jejich části, rostliny a jednoduchá tělesa prvků země, ohně, vody a vzduchu; srv. *Phys.* II 1 (192b9-12).

⁷⁸⁰ Srv. též *Phys.* III 2 (202a3-5): *πᾶν τὸ δυνάμει ὄν κινητόν, καὶ οὐδ' ἡ ἀκίνησία ἡρεμία ἐστίν - ᾧ γὰρ ἡ κίνησις ὑπάρχει, τούτου ἡ ἀκίνησία ἡρεμία*. H. S. Lang, *The Order of Nature*, str. 71.

Jak tedy přesněji Aristotelés vymezuje vztah klidu a pohybu? Poté, co v páté kapitole páté knihy *Fyziky* stanovil, jaký pohyb je protikladný (*ἐναντία*) jakému, totiž jen a pouze pohyb z jednoho opaku ve druhý je opačný pohybu z druhého opaku v první,⁷⁸¹ kupř. pohyb vzhůru pohybu dolů, přistupuje Aristotelés k otázce, zda není – jak se běžně zdá (*δοκεῖ*) – protikladem pohybu též klid (*ἠρεμία*). Vždyť klid je privací (*στέρησις*) pohybu, a privace bývá pokládána za protiklad (*ἐναντία*). Jako protiklady popisuje Aristotelés pohyb a klid též v *Kategoriích*.⁷⁸² Pokud je klid chápán jako privace, pak je protikladem pohybu z určité věci v její opak klid v této určité věci a protikladem pohybu z opaku k této věci je klid v jejím opaku.⁷⁸³ Nicméně v tomto případě je protikladem klidu v určité věci též – ba dokonce v mnohem silnějším smyslu – klid v opaku této věci! Navíc z hlediska kontinuity pohybu je výchozí bod s konečným bodem v neodlučitelné spojitosti. Kdyby byl klid chápán jako protiklad pohybu vycházejícího právě z tohoto klidu, plynula by z toho časová koexistence protikladů. „Proto také pohybu je protikladný spíše pohyb než klid.“⁷⁸⁴ Co se týče vlastní *protikladnosti*, je mnohem správnější označit protikladem pohybu pohyb a protikladem klidu klid ve výše uvedeném smyslu.⁷⁸⁵

III.2.3. Plótinos

Sedmá a osmá kapitola Plótínova pojednání VI 2 [43] *O rodech jsoucna II* vykládá pět nejvyšších rodů z Platónova *Sofisty*.

Plótín nejprve začíná jakýmsi „metodologickým“ výstupem od duše k Intelktu, jimž oběma přisuzuje bytnost (*οὐσία*) a život (*ζωή*).⁷⁸⁶ Za společné všemu živému však považuje pohyb (*κίνησις*), jenž se tak stává samostatným rodem (*ἓν τι γένος*) a který

⁷⁸¹ Srv. Aristotelés, *Phys.* V 5 (229b21-22): *κίνησις μὲν δὴ κινήσει ἐναντία οὕτως ἢ ἔξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον τῆ ἔξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον.*

⁷⁸² Srv. Aristotelés, *Cat.* XIV (15b1-16; 1): *ἔστι δὲ ἀπλῶς μὲν κίνησις ἠρεμία ἐναντίον.*

⁷⁸³ Srv. Aristotelés, *Phys.* V 6 (229b23-31).

⁷⁸⁴ Aristotelés, *Phys.* V 6 (231a1-2) : *διὸ καὶ μᾶλλον κίνησις κινήσει ἐναντίον ἢ ἠρέμησης.*

⁷⁸⁵ Srv. zejména *Phys.* V 6 (229b31-230a7; 230b10-21; 230b28-231a2) a pozn. 637 A. Kříže v Aristotelés, *Fyzika*, Praha 1996, str. 355-356.

⁷⁸⁶ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 7,1-5. V předchozí šesté kapitole Plótín upírá duši bytí bez jakýchkoli atributů (*τὸ εἶναι αὐτῇ ἄνευ τῶν ἄλλων*), neboť s ním by duše byla jako kámen. Duše má „vnitřní“ (*ἐντός*) bytí jako „pramen a počátek“ (srv. *Phaedr.* 245c9), a tím je „život“ (*ζωή*). Nelze ani tvrdit, že duše „má“ život, nýbrž samo bytí duše je jejím životem. Bytí a život duše od sebe nejsou odděleny, jsou „dvojím jedním“ (*συνάμωφον ἓν, ἓν ἄμωφον*), jednotou i mnohostí zároveň (*ἓν καὶ πολλά*). Příčinou, že se jeví odděleně, je nazírání (*θεωρία*). Srv. *Enn.* VI 2 [43] 6.

musíme chápat ve smyslu primárního, vyššího života (*ἡ πρώτη ζωή*).⁷⁸⁷ Pohyb a jsoucnost (*οὐσία, τὸ ὄν*) tedy jsou dva „rovnoprávné“ rody, které však, jak Plótín opakovaně zdůrazňuje, „existují“ odděleně jako dva pouze v (našem) myšlení (*νοήσει, ἐπινοία, διάνοια, τῷ νῶ, τῷ νοεῖν*).⁷⁸⁸ Tyto dvě myšlením oddělované „přirozenosti“ tvoří jedinou přirozenost, či lépe řečeno, jsou „dvojím jedním“ (*διπλοῦν ἓν*).⁷⁸⁹ Pohyb vždy nahlížíme ve jsoucnu a jsoucí v pohybu.⁷⁹⁰ Tento pohyb však nikterak nemění či nezjinačuje (*οὐκ ἐξιστάσα*) vlastní povahu jsoucího, nýbrž je činí „dokonalým“ co do jeho bytí (*ἐν τῷ εἶναι οἷον τέλειον ποιοῦσα*).⁷⁹¹ Pohyb je „životem jsoucna a aktualitou (*ἐνέργεια*) jak jeho bytnosti, tak jeho bytí“.⁷⁹²

Vztah klidu ke jsoucnu je dle Plótína ještě zřejmější (*προχειροτέρα*) než u pohybu. Jsoucno je totiž také stále stejným způsobem totéž. Právě tento ohled vyjadřuje klid jako samostatný rod odlišný od pohybu, ba dokonce by se mohlo zdát, že je jeho protikladem (*καὶ ἐναντίον ἂν φανείη*). A jako tomu bylo u pohybu, i u vztahu klidu a jsoucna platí, že jsou i nejsou rozdílné, že jsou jedním i dvěma, a proto klid musíme považovat za samostatný rod mezi (pravými) jsoucnými.⁷⁹³ Pokud bychom od jsoucna neodlišili ani klid ani pohyb, byl by klid pohybem a pohyb klidem, tj. „jedním“ (*ἓν*),⁷⁹⁴ což Plótín považuje za vyloučené.

Hlavním důvodem pro odlišení tří jmenovaných rodů však zůstává, že „je Intelekt myslí odděleně“, přičemž tím, že je myslí, je „klade“, a tím, že jsou Intelektem myšleny, jsou.⁷⁹⁵

V myšlení Intelaktu Plótín spatřuje „aktivitu a pohyb“ (*ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις*), v sebevztahu myšlení Intelaktu na straně druhé „bytnost a jsoucí“ (*ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν*),⁷⁹⁶ přičemž i toto rozdělení je podřízeno jednotě Intelaktu.⁷⁹⁷ Klid je třeba v Intelaktu chápat jako to, v čem se myšlení (*νόησις*) Intelaktu „zastaví“, aniž by někde vzalo počátek, a z čeho vyšlo, aniž by bylo uvedeno v pohyb. Plótín posléze výslovně uvádí, že touto „mezi Intelaktu, která je v klidu“ (*ἐν στάσει πέρας νοῦ*), je jednotlivá inteligibilní

⁷⁸⁷ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 7,5-7.

⁷⁸⁸ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 7,7; 7,19; 7,24; 7,40; 8,11.

⁷⁸⁹ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 7,24; 7,19-20: *αἱ δύο φύσεις μία*.

⁷⁹⁰ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 7,21-22. Předpokladem tohoto tvrzení je jakási bytostná spjatost pojmů „život“ a „pohyb“, jak ji známe z Platónova chápání duše (především z dialogů *Faidros* a *Faidón*).

⁷⁹¹ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 7,24-26; též III 6 [26] 3,24-26.

⁷⁹² *Enn.* VI 2 [43] 7, : *ἡ δὲ κίνησις ... ζωὴ τις αὐτοῦ [i.e. τοῦ ὄντος] καὶ ἐνέργεια καὶ τῆς οὐσίας καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι*.

⁷⁹³ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 7,36-41.

⁷⁹⁴ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 7,41-45.

⁷⁹⁵ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 8,1-5.

⁷⁹⁶ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 8,11-13.

⁷⁹⁷ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 8,16-18.

forma (*ἰδέα*) a že Intelekt (*νοῦς*), přesněji však spíše jeho nazírání, je „pohybem“ této formy.⁷⁹⁸ Podobně jako klid, ani pohyb Intelaktu nikde nezačíná, ani nepřechází v jiný pohyb.⁷⁹⁹

Jsoucno, pohyb a klid tak jsou nejen „všeprostupující rody“ (*δι' ὅλων ὄντα γένη*), nýbrž i, zdá se, rody „navzájem se prostupující“, neboť pokud se intuitivním nazřením (*ἐν προσβολῇ*) přiblížíme k samé přirozenosti jsoucího, tyto tři původně oddělené rody se nám spojí, slíjí a smísí v jedno a již je nebudeme rozlišovat.⁸⁰⁰ Při malém odstoupení nám opět vystoupí každý rod zvláště, z čehož vyvstává nutnost usuzovat na formu různosti.⁸⁰¹ Je zajímavé, že Plótín rod totožnosti nevyvozuje poukazem na vztaženost každého z tří rodů k sobě samému, nýbrž k jejich „princiální“ jednotě.⁸⁰²

V jiném pořadí Plótín traktuje „vystoupení“ nejvyšších rodů v pojednání *O třech původních stupních jsoucnosti* V 1 [10]. Při popisu vnitřní struktury Intelaktu je Plótínovi výchozím bodem polarita intelekt – jsoucno (*νοῦς καὶ ὄν*) ve dvojím ohledu: jednak na úrovni „celého Intelaktu a celého jsoucna“ (*πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν*), jednak na úrovni jednotlivých inteligibilních forem, z nichž každá je „intelektem a jsoucnem“ (*νοῦς καὶ ὄν*). Zatímco v VI 2 [43] 7-8 sloužila Plótínovi forma „života“ (*ζωή*) jako všemu nadřazený pojem či rod, z níž vyvodil pět Platónových nejvyšších rodů, zde je to „nahlížení“ (*τὸ νοεῖν*) Intelaktu. Intelekt totiž svým nahlížením „ustavuje jsoucno“ a jsoucno tím, že je nahlíženo (*τῷ νοεῖσθαι*), garantuje Intelaktu jeho „nahlížení a bytí“ (*τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι*). Intelekt a jsoucno se tak navzájem podmiňují a jsou „jakožto dvojí tímto jedním“.⁸⁰³ Diference mezi nahlízejícím (Intelekt) a nahlíženým (joucno) je však nesena totožností a růzností. Tyto čtyři rody jsou „první“ (*τὰ πρῶτα*). Teprve k nim „je třeba“ (*δεῖ*) dle Plótína přibrat pohyb a klid: pohyb je spojen s nahlížením Intelaktu, klid zaručuje, že nahlížené je „samo sebou“ (*τὸ αὐτό*).⁸⁰⁴ Protože je těchto forem více, „vzniká“ rod čísla či kvantity (*ἀριθμὸς καὶ τὸ ποσόν*) jako další samostaná forma. Jelikož má též každý z těchto rodů „vlastní svébytnost“ (*ἡ ἐκάστου τούτων ιδιότης*), usuzuje

⁷⁹⁸ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 8,23-24.

⁷⁹⁹ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 8,20-23.

⁸⁰⁰ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 8,31-32: *ἰμοῦ μὲν γενομένοις καὶ οἷον συγκεχυμένοις συμμιξας οὐ διακρίνων.*

⁸⁰¹ Srv. *Enn.* VI 2 [43] 8,25-43.

⁸⁰² Srv. *Enn.* VI 2 [43] 8,36-38: *πάλιν δὲ ταῦτα εἰς ἓν καὶ ἐν ἐνὶ καὶ πάντα ἓν, εἰς ταῦτόν αὖ συνάγων καὶ βλέπων ταῦτότητα εἶδε γενομένην καὶ οὔσαν;*

⁸⁰³ Srv. V 1 [10] 4,26-33.

⁸⁰⁴ Srv. V 1 [10] 4,33-41. Je s podivem, že „stejnost“ nazíraného objektu zde není zaručena formou totožnosti, nýbrž klidem. Jako by se Plótín vracel k námitce elejského hosta proti pozici „polepšených synů země“ z dialogu *Sofistés*, kde klid (*στάσις*) je nutnou podmínkou „vědění, poznání a nahlížení“ (*ἐπιστήμη, φρόνησις, νοῦς*); srv. *Soph.* 249b12-c9.

Plótín na další formu „kvality“ (τὸ ποιόν). Těchto osm forem je zde považováno za „počáteční principy“ (ἀρχαί) všeho ostatního.⁸⁰⁵

V traktátu *Enn.* VI 9 [9] Plótín navazuje na část první hypotézy z Platónova *Parmenida*, která se týká vztahu absolutního Jedna a klidu a pohybu.⁸⁰⁶ Jedno se podle Plótína, jako tomu bylo i u Platóna,⁸⁰⁷ ani nepohybuje, ani není v klidu, a to ani v čase, ani v prostoru. Jako „jednotné samo o sobě“ (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές)⁸⁰⁸ předchází veškerá určení – je „před pohybem i před klidem“ (πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως).⁸⁰⁹ Pohyb a klid přináležejí ke jsoucím a činí je mnohostí. Teprve na úrovni pravého jsoucna, „jsoucíoho jedna“ druhé hypotézy z *Parmenida*, Plótínova Intelektu, se objevují pohyb a klid, a lze je tak jsoucím predikovat buď zvláště (jsoucno je v pohybu, jsoucno je v klidu), nebo oba současně (jsoucno je i v pohybu i v klidu).⁸¹⁰ Pohyb a klid pak spolu s ostatními „nejvyššími rody“ tvoří základní ontologická konstitutiva jednotlivých inteligibilních forem.⁸¹¹ Rozhodně se však netýkají Jedna, neboť by tím Jedno ztratilo svoji absolutní jednoduchost.

Z krátkého přehledu nejdůležitějších míst z Plótínových *Ennead* týkajících se vzájemného „obcování“ klidu a pohybu se dozvídáme následující: V *Enn.* VI 2 [43] 7-8 nám Plótín nabízí pohled na tři primární inteligibilní formy, bytnost/jsoucí, pohyb a klid, jako na základní momenty „života“ Intelektu, které jsou vztaženy k jeho nahlížení (νόησις, τὸ νοεῖν). Pohyb, který vyjadřuje myšlení Intelektu v jeho „vycházení“, je aktualitou (ἐνέργεια) a životem v přednostním slova smyslu (ἡ πρώτη ζωή). Pohyb *tam* s sebou nese žádnou změnu, nýbrž je výrazem dokonalosti. Klid primárně vyjadřuje setrvalou stálost Intelektu v jeho životem překypujícím nahlížení, sekundárně pak vlastní „obsahy“ nahlížení, inteligibilní formy samy, kterým dle V 1 [10] klid – překvapivě – zaručuje jejich „identitu“ (τὸ αὐτό). Z hlediska vzájemného vztahu nejsou pohyb a klid na úrovni Intelektu protiklady, avšak nelze je ani ztotožnit. Spolu se jsoucím tvoří nerozlučnou trojinu a podle míry přiblížení se našeho nazírání

⁸⁰⁵ Srv. Srv. V 1 [10] 4,41-43.

⁸⁰⁶ Srv. *Enn.* VI 9 [9] 3,41-49.

⁸⁰⁷ Srv. *Parm.* 139b2-3.

⁸⁰⁸ Srv. Platón, *Symp.* 211b1; *Phaed.* 78d5-6 a P. Hadot, *Plotin, Traité 9*, Paris 1994, str. 145-146.

⁸⁰⁹ Srv. *Enn.* VI 9 [9] 3,44. Předložka *πρό* u Plótína povětšinou nevyjadřuje časovou, nýbrž především „ontologickou“ předchůdnost či vyvýšenost; srv. výskyty shromážděné v J. H. Sleeman – G. Pollet (eds.), *Lexicon Plotinianum*, Leiden 1980, str. 891-893 (*πρό* b).

⁸¹⁰ Srv. *Enn.* VI 9 [9] 3,46-47: ὅτι περὶ μὲν τὸ ὄν τούτων θάτερον ἢ ἀμφοτέρω ἀνάγκη.

⁸¹¹ Srv. K.-H. Volkman-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt a.M. ³1966, str. 111.

k přirozenosti Intelktu je buď nahlížíme jako nerozlišitelně jednotné (*ταῦτα εἰς ἓν καὶ ἐν ἐνὶ καὶ πάντα ἓν*), nebo jako samostatné, od sebe oddělené (*τρία ταῦτα καὶ ἕκαστον ἓν*). O Intelktu či pravé bytnosti tedy lze vypovídat, že je zároveň jak v pohybu, tak v klidu. Tato určení však rozhodně nelze vztahovat na Jedno, které není ani v klidu ani v pohybu, nýbrž pohyb a klid „předchází“.

Na rozdíl od Platóna, jak jsme viděli výše, Plótín zná jistý typ jednoty klidu a pohybu. To však neznamená, že by bylo možné „míšení“ samostatných, oddělených *forem* klidu a pohybu, tzn. že by „byl“ nějaký klidový pohyb či pohyblivý klid.⁸¹² V pojednání *O věčnosti a čase* III 7 [45] Plótín dokonce užívá spojení „klidový/stálý pohyb“ (*κίνησις στάσιμος*), aby ukázal absurditu druhé definice věčnosti.⁸¹³ To nové, co se u Plótína objevuje, je silný akcent na „prapůvodní“ nerozlučitelnou jednotu trojice jsoucno-pohyb-klid, která je vlastním „životem“ Intelktu. Zde jsou pohyb a klid „jedním“ ve smyslu dvou neoddělitelných (avšak přesto různých!) aspektů Intelktu. Primordiální jednota jsoucna, klidu a pohybu se teprve díky nahlížení rozpadá ve tři samostatné formy, které tvoří základní strukturní momenty Intelktu.

III.2.4. Proklos

Při zkoumání vzájemného vztahu klidu a pohybu v dějinách antické filosofie nelze nezpomenout koncept „nehybného pohybu“ (*κίνησις ἀκίνητος*) u Prokla, jak jej představil S. E. Gersh.⁸¹⁴ „Spirituální pohyb“ se dle něj týká inteligibilního světa jakožto nejvyšší forma kauzálního principu a vyjadřuje dynamický charakter inteligibilních entit ve smyslu „dynamické logické relace“.⁸¹⁵ Na základě zkoumání tohoto „nehybného pohybu“ v kontextu Proklova pojetí mohutnosti (*δύναμις*), příčiny (*αἴτια*) a skutečnosti (*ἐνέργεια*)⁸¹⁶ dochází Gersch k rozlišení horizontální a vertikální roviny spirituálního pohybu. Horizontální rovinou tohoto pohybu myslí specifické vyjádření kontinuity mezi

⁸¹² Srv. např. *Enn.* VI 2 [43] 7,41-45.

⁸¹³ Srv. *Enn.* III 7 [45] 2,20-36. Věčnost je zde definována jako „klid *tam*“ (*στάσις ἐκεῖ*), což by mimo jiné znamenalo, že pohyb jakožto inteligibilní forma by nemohl být nazván „věčným“, neboť by na základě této definice byl „klidovým“, a to je považováno za nepřijatelné. Srv. *Enn.* III 7 [45] 2,26-27: *ἔπειτα ἡ κίνησις πῶς αἰώνιον; Οὕτω γὰρ ἂν καὶ στάσιμον εἴη.*

⁸¹⁴ Srv. S. E. Gersh, *KINHΣΙΣ AKINHΤΟΣ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973.

⁸¹⁵ Srv. S. E. Gersh, *KINHΣΙΣ AKINHΤΟΣ*, str. 1-26

⁸¹⁶ Srv. S. E. Gersh, *KINHΣΙΣ AKINHΤΟΣ*, str. 27-102.

vyššími a nižšími úrovněmi hierarchicky uspořádaného inteligibilního světa. Pohyb je zde jakoby rozkouskován do mnoha fází, které jsou samy o sobě statické a z nichž každá představuje drobný stupeň změny v porovnání s předchozí fází. Tento typ pohybu vládne hypostatizaci primordiální triády Bytí–Život–Myšlení a následným triadickým formacím Proklova inteligibilního světa.⁸¹⁷ Vertikální rovinou nehybného pohybu je míněno rozvrstvení kauzálního procesu na úrovni inteligibilití do tří stupňů: nadřazené struktury skutečnosti (*ἐνέργεια*), střední struktury trvání–vycházení–návrat (*μονή–πρόοδος–ἐπιστροφή*) a nižší struktury mohutnosti (*δύναμις*).⁸¹⁸ Veškerá kauzalita a vnitřní dynamismus inteligibilní oblasti jsou dle Gersche u Prokla založeny na konceptu „nehybného pohybu“.⁸¹⁹

Proklův koncept „nehybného pohybu“, jak jej nazval S. Gersch, dle nás rozhodně nelze považovat za předlohu Maximových úvah o „stále se pohybujícím klidu“ či „totožném pohybu v klidu“ z následujících důvodů: 1. pojem „nehybného pohybu“ u Prokla nevyjadřuje vztah klidu a pohybu, nýbrž kauzální působení a dynamiku v rámci inteligibilní oblasti; 2. z křesťanského hlediska by se tento „nehybný pohyb“ týkal protologie, a nikoli eschatologie jako u Maxima; 3. adjektivum *ἀκίνητος* ve spojení s pohybem u Prokla nevyjadřuje, že se jedná o „klidový“ pohyb, nýbrž že jde o pravzor „fyzikálního“ pohybu na úrovni smyslového kosmu, který *nemá* onu charakteristiku, kterou přináší participace na něm smysly vnímatelným jsoucům, totiž že se sám hýbe.

III.2.5. Řehoř z Nyssy

O spojení pohybu a klidu jakožto protikladů se více dozvídáme od Řehoře z Nyssy. Ve svém spise *Výklad k nadpiskům Žalmů* popisuje „soulad“ (*συνωδία*), který vládne v celém stvoření. Dle Řehoře není tato souhra založena vnitřní statickou soudržností všech částí stvoření, nýbrž dynamickou spjatostí a vyvážeností protikladů.⁸²⁰ Za příklad

⁸¹⁷ K vysvětlení této horizontální roviny spirituálního pohybu užívá Gersch „kinematografickou metaforu“. Jednotlivé fáze spirituálního pohybu jsou dle ní podobny posloupnosti statických obrázků, které svým spojením vytváří pohyblivý film. Srv. S. E. Gersh, *KINHΣΙΣ AKINHΤΟΣ*, str. 120.

⁸¹⁸ Srv. S. E. Gersh, *KINHΣΙΣ AKINHΤΟΣ*, str. 118-122.

⁸¹⁹ Z hlediska původu jde o synkretistický model slučující Platónovo pojetí nejvyšších rodů včetně pohybu jako „kategorií“ inteligibilního světa, Aristotelův pojem skutečnosti (*ἐνέργεια*) a stoický koncept „tonického pohybu“ (*τονική κίνησις*); srv. S. E. Gersh, *KINHΣΙΣ AKINHΤΟΣ*, str. 3-5.

⁸²⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *In inscr. Ps. I 3* (GNO V, 31,18-20): *ἡ τῆς κτίσεως πάσης πρὸς ἑαυτὴν συνωδία διὰ τῶν ἐναντίων συγκεκαμμένη*. Stejnou koncepci kosmu, v němž jsou harmonicky spojeny prvky zcela rozdílné co do jejich přirozenosti a tvořící jednotu díky tomu, co mezi nimi prostředkuje, nacházíme též v úvodní kapitole spisu *De hominis opificio*; srv. *De hom. opif. I* (PG 44, 128c-132c); též Basil

si bere právě vztah klidu a pohybu. Ač jsou to protiklady (*ἐναντίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα*), přesto „jsou spolu smíšeny v přirozenosti jsoucen“ (*ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων*). Právě na jsoucnech lze pozorovat „jakousi nemožnou směs protikladů“ (*τις ἀμήχανος τῶν ἀντικειμένων μίξις*), neboť klid nachází svůj výraz v pohybu (*ἐν τῇ κινήσει τὸ στασιμον*) a ustavičný pohyb v tom, co je nehybné (*ἐν τῷ μὴ κινουμένῳ τὸ ἀεικίνητον*).⁸²¹ Řehoř tento aspekt podrobně popisuje u nebeských těles: ta se sice všechna stále pohybují (*κινεῖται αἰεί*), avšak zcela statický a stále týž „sled“ (*εἰρμός*) jejich pohybů poukazuje na klid a setrvávání ve stále stejném stavu. Tento „souběh“ (*σύνοδος*) protikladů klidu a pohybu pak přispívá k oné hudební harmonii, z níž vzniká chvalozpěv celého stvoření na jeho stvořitele.⁸²²

Řehoř z Nyssy tedy považuje možné, aby se „protiklady“ (*ἐναντία, ἀντικείμενα*) klidu a pohybu spolu mísily (*[συγ]κέρχεται*). Jejich „souběhem“ (*σύνοδος*) vzniká „v přirozenosti“ stvořených jsoucen jinak „nemožná směs protikladů“ (*ἀμήχανος μίξις*), v níž se jeden protiklad projevuje skrze druhý: klid v pohybu a pohyb v klidu. Dle Řehoře se však jedná o základní charakteristiku stvoření v jeho nynějších časoprostorových podmínkách.

Dílo Řehoře z Nyssy nám nabízí, jak jsme již výše poznamenali, ještě jeden důležitý motiv, kterým byl dle nás Maxim Vyznavač ovlivněn, ačkoli se nejedná o přímé spojení pojmů klidu a pohybu. Jde o představu lidského života a lidského eschatologického údělu jako nikdy nekončícího pohybu. Dle Řehoře je lidský život nekonečným pohybem, který má svůj začátek v aktu „stvoření“ jednotlivé lidské bytosti, avšak nemá konce. Lidský život je tak jistým „rozpětím“ (*διάστημα*) nebo „intervalem“ (*παράτασις*) bez konce, nebo jinak řečeno „upnutím vpřed“ (*ἐπέκτασις*).⁸²³ Základem je Řehořovi platonská představa lidské duše jako ustavičného pohybu, který je třeba zacílit správným směrem, tj. „vzhůru“ či „kupředu“;⁸²⁴ a pojetí cíle pohybu duše jako

z Caesareje, *Hom. in Hexaem.* I 7,51-53 (GCS NF 2, 14). K Řehořově dvojí koncepci jak stvoření, tak povahy člověka ve spise *De hom. opif.* srv. E. Corsini, „L’harmonie du monde et l’homme microcosme dans le De hominis opificio“, in: J. Fontaine – Ch. Kannengiesser (éds.), *Epektasis*, Paris 1972, str. 456-462, zejm. str. 461, a naši kritiku L. Chvátal, „Der Mensch als Mikrokosmos in den Werken Gregor’s von Nyssa“, *Byzantinoslavica* 62 (2004) 63-68.

⁸²¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *In inscr. Ps.* I 3 (GNO V, 31,17-24).

⁸²² Srv. Řehoř z Nyssy, *In inscr. Ps.* I 3 (GNO V, 31,24-32,6).

⁸²³ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Cant.* 6 (GNO VI, 174,15); J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944; J. Daniélou, *L’être et le temps chez Grégoire de Nyse*, Leiden 1970.

⁸²⁴ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De virg.* 6 (GNO VIII/1, 280-281); *De an. et res.* (PG 46, 89a-97d); Platón, *Phaedr.* 245c-246a.

nepostižitelného, neomezeného a nekonečného Boha.⁸²⁵ Lidský život je stálým pohybem jak ve smyslu ustavičné změny (*τροπή, ἀλλοίωσις*) na úrovni tělesného života,⁸²⁶ tak ve smyslu pohybu duchovního, jehož směr závisí na lidské volní mohutnosti.⁸²⁷ Zatímco v tomto pozemském životě je ustavičný pohyb lidské přirozenosti zejména pohybem touhy po dobru a kráse,⁸²⁸ v eschatologické dimenzi jde o nekonečný pohyb lásky, kterým se duše připodobňuje nekonečnému Bohu. Tento pohyb lásky nemůže narazit na žádnou mez, neboť Bůh je neomezeným a nekonečným dobrem a duše díky své diastematické povaze otevřená do nekonečna nikdy nemůže zcela dojít naplnění.⁸²⁹ Jen a pouze svojí nekonečnou životní cestou, uchopenou ať jako nekonečný pohyb lásky⁸³⁰ nebo jako nekončící vztah mezi Bohem a člověkem⁸³¹ nebo jako nepřetržitý růst a výstup⁸³² nebo jako ustavičné hledání stále překračující již nalezené,⁸³³ se může člověk podobat nekonečnému Bohu, neboť nikdy nemůže být zrušena či překročena bytostná odlišnost mezi stvořeným lidstvím a nestvořeným božstvím.⁸³⁴

III.2.6. Dionysios Areopagita

Při výkladu různých pojmenování Boha se Dionysios věnuje i jménům „Klid“, „Pohyb“, „Stojící“, „Nepohnutelný“, „Pohybující se“, „Trvalost“.⁸³⁵ Připisuje-li Písmo Bohu klid a trvalost, chce tím vyjádřit jeho neochvějné setrvávání, stálost a neměnnost v sobě samém. Bůh sám však je vyzdvižen nad veškerou stálost a trvalost a je příčinou každé stálosti a trvalosti, zejména v dobru. Stejně tak i jméno „Pohybující se“ je třeba chápat Bohu přiměřeným způsobem (*ἁπορροπῶς*) a zbožně (*εὐσεβῶς*). Rozhodně si dle Dionysia nelze myslet, že by se Bůh pohyboval některým z druhů pohybu noetického, duševního

⁸²⁵ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De virg.* 10 (GNO VIII/1, 290,25-291,8); *De beat.* 3 (GNO VII/2, 104,15-105,5); *Contr. Eun.* I 364; II 458-459; 469; (GNO I, 134; 360-361; 363); *De an. et res.* (PG 46, 89a-96a; 105a-c).

⁸²⁶ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De hom. opif.* 13; 14 (PG 44, 165ab; 176b); *In hexaem.* (PG 44, 108a-109d).

⁸²⁷ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De hom. opif.* 21 (PG 44, 201bc).

⁸²⁸ Srv. zejména Řehořovy spisy *De virginitate*, *De beatitudinibus* a *De anima et resurrectione*.

⁸²⁹ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De an. et res.* (PG 46, 89a-96a).

⁸³⁰ Srv. Řehoř z Nyssy, *De an. et res.* (PG 46, 93a-97a).

⁸³¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *Vita Moysis II* (GNO VII/1, 143-145).

⁸³² Srv. kupř. Řehoř z Nyssy, *In inscr. Ps.* I 9 (GNO V, 68,20-22); *In Cant.* 1-12 (GNO VI, 14-370); *De beat.* 2; 5 (GNO VII/2, 89-90; 123-124).

⁸³³ Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* 7 (GNO V, 400,21-401,2); *De virg.* 10; 11 (GNO VIII/1, 291,4-12; 294,3-4).

⁸³⁴ Srv. zejm. L. Karfiková, *Řehoř z Nyssy*, str. 230-257; L. Karfiková, „Die Unendlichkeit Gottes und der unendliche Weg des Menschen nach Gregor von Nyssa“, *Sacris erudiri* 40 (2001) 47-81.

⁸³⁵ Srv. Dionysios Areopagita, *DN IX* 1; 8-9 (Suchla, 207,6-208,7; 212,16-213,20).

či tělesného.⁸³⁶ Ve spojení s pohybem je třeba Boha chápat jako toho, který vše uvádí v bytí (*εἰς οὐσίαν*), vše působí a vše prozřetelně udržuje a prostupuje.⁸³⁷ Nicméně predikáty „Klid“ a „Pohyb“ ve spojení s Bohem nejsou vylučující se protiklady. V *Devátém listě* pojednávajícím o boží moudrosti Dionysios tvrdí, že Bůh „své prozřetelné působení vykonává ve svém setrvávání a jeho trvání je s jeho prozřetelným působením přirozeně spjato“.⁸³⁸ Přestože ve všem působí, je ve všem přítomen a vše objímá, zůstává a setrvává sám v sobě stále týž a týmž způsobem. Je tak „stále v klidu i v pohybu, a [současně] není ani v klidu, ani v pohybu“ (*καὶ ἐστὼς ἀεὶ καὶ κινούμενος καὶ οὔτε ἐστὼς οὔτε κινούμενος*).⁸³⁹

Stálý pohyb (*ἀεικίνησις*) mající kruhovou formu a v něm se zračící klid Dionysios připisuje též andělským bytostem, přičemž vyzdvihuje setrvalost, nepřerušovanost, nezvratnost a neměnnost tohoto pohybu.⁸⁴⁰ Jedná se přitom o stálý kruhový pohyb „okolo božských skutečností“ (*περὶ τὰ θεῖα*), potažmo „okolo“ Boha samého.⁸⁴¹

Dle Dionysia je tedy o Bohu možné analogickým a jemu přiměřeným způsobem vypovídat, že se stále pohybuje i že je stále v klidu, čímž má být vyjádřeno jak jeho prozřetelné působení vůči stvoření, tak jeho neměnná stálost a totožnost. Výpověď, že „je i v pohybu i v klidu“ (*καὶ ἐστὼς ἀεὶ καὶ κινούμενος*), mu však nakonec musí být odejmuta ve prospěch tvrzení, že „není ani v klidu, ani v pohybu“ (*οὔτε ἐστὼς οὔτε κινούμενος*). Věčně stálý kruhový pohyb přísluší především andělům, kteří „v neustávajícím, neumenšujícím se a neodchylujícím se stálém pohybu“ láskyplného nazírání krouží kolem Boha a svým působením k tomuto pohybu pozdvihují nižší jsoucna.⁸⁴²

⁸³⁶ Srv. Dionysios Areopagita, *DN IX 9* (Suchla, 213,8-11).

⁸³⁷ Srv. Dionysios Areopagita, *DN IX 9* (Suchla, 213,12-20).

⁸³⁸ Dionysios Areopagita, *Ep. IX 3* (Heil-Ritter, 203,3-5): *ἀλλ', ὡς ἂν τις φαίη, τὰς προνοητικὰς ἐνεργείας ἐν τῇ μονιμότητι καὶ τῇ μονίᾳ ἐν τῷ προνοεῖν συμφυῶς... ἔχων.* (překl. V. Hladký, M. Koudelka, lehce upraven)

⁸³⁹ Srv. Dionysios Areopagita, *Ep. IX 3* (Heil-Ritter, 202,7-203,3; cit. 203,2-3).

⁸⁴⁰ Srv. Dionysios Areopagita, *DN VI 1; 2; VIII 4* (Suchla, 190,6; 191,12; 202,2).

⁸⁴¹ Srv. Dionysios Areopagita, *CH VII 1; XIII 4; XV 3* (Heil-Ritter, 27,14-16; 47,15-48,1; 54,10-11).

⁸⁴² Srv. zejména Dionysios Areopagita, *CH VII 1* (Heil-Ritter, 27,14-17).

III.3. Shrnutí

Na jedné straně v Maximově díle nacházíme mnoho vyjádření, která popisují budoucí úděl stvořených bytostí tak, že zcela zmizí nynější časoprostorová dimenze. To platí, pokud na eschatologický stav pohlédneme z hlediska současné situace. Protože je vše stvořené bytostně poznamenáno pohybem, jeví se eschatologický stav jako absence pohybu, tedy klid.

Na straně druhé však, chce-li se Maxim podívat na totéž z hlediska onoho stavu samého, není spokojen s pouhým popisem „klid“. Nelze jej totiž uchopit stejnými kategoriemi jako situaci nynějších časoprostorových jsoucen. Volí proto výrazy „stále se pohybující klid“ a „totožný pohyb v klidu“ (*στάσις ἀεικίνητος – ταυτοκίνησις στάσιμος*).

Lze v dějinách antické filosofie nalézt takové koncepce vztahu klidu a pohybu, které by jejich směřování umožňovaly?

Platón pohyb a klid považuje za neslučitelné, zcela rozdílné protiklady. Jejich míšení v nějaký „klidový pohyb“ je výslovně pokládáno za zcela nemožné. S tím v jistém smyslu souhlasí i Plótín.

U Aristotela jsou „bytí v klidu“ a „pohybování se“ dvě komplementární, vzájemně na sebe odkázané, avšak nikoli kontradiktorní aktivity, kterými se projevuje *φύσις* přírodních jsoucen. Z hlediska *protikladnosti* samé nejsou pohyb a klid protiklady. Vlastním protikladem pohybu je opačný pohyb a protikladem klidu je klid v opaku. Nicméně to neznamena, že bychom je mohli slučovat a vypovídat nějaký „klidový pohyb“ či „pohyblivý klid“. Ani Proklův koncept „nehybného pohybu“ (*κίνησις ἀκίνητος*) neukazuje tímto směrem. Zde se toto spojení týká kauzálního působení a dynamiky v rámci inteligibilní oblasti a vyjadřuje to, že pohyb na této úrovni se sám „nehýbe“.

Mnohem zajímavější je otázka, o čem a jak lze pohyb a klid vypovídat. Platónův *Parmenidés*, Plótín a Dionysios Areopagita souhlasí, že Jednu o sobě je třeba tyto predikáty upřít. Absolutní Jedno ani nespočívá v klidu, ani se nehýbe (*οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται*),⁸⁴³ předchází každému pohybu i klidu (*πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως*),⁸⁴⁴ v analogickém smyslu je stále v klidu i v pohybu, a přesto není ani v klidu, ani

⁸⁴³ Srv. Platón, *Parm.* 139b2-3.

⁸⁴⁴ Srv. Plótinos, *Enn.* VI 9 [9] 3,44.

v pohybu“ (*καὶ ἐστὼς αἰεὶ καὶ κινούμενος καὶ οὔτε ἐστὼς οὔτε κινούμενος*).⁸⁴⁵ Klid a pohyb lze připisovat teprve úrovni „jsoucího jedna“ z *Parmenida*, úrovni Plótínova Intelektu. Jsoucí jedno je i v klidu i v pohybu (*καὶ κινεῖσθαι καὶ ἐστάναι*); v klidu (vzhledem k sobě samému, tj. ke své vnitřní jednotě), v pohybu (vzhledem k „jinému“, tj. k své vnitřní pluralitě).⁸⁴⁶ Plótínův Intelekt je určen nahlížením, které je jeho životem a bytím. Jejich základními strukturními momenty jsou právě pohyb a klid jako vycházející aktivita nahlížení a vracející se pasivita nahlíženého, přičemž oba aspekty, pohyb i klid, jsou „jedinou přirozeností“ či „dvojím jednem“.⁸⁴⁷ Při zachování bytostné jednoty Intelektu o něm lze vypovídat, že je jak v klidu, tak v pohybu. U Dionysia přináší charakteristika stálého kruhového pohybu, v němž se zároveň zračí neměnný klid, andělským bytostem, které jsou Bohu nejbližší.

O vzájemném míšení protikladů, kupř. právě klidu a pohybu, hovoří Řehoř z Nyssy, avšak nikoli na úrovni Intelektu či inteligibilní oblasti, nýbrž na úrovni stvořených jsoucen. Jejich přirozenost je přímo založena na souběhu protikladů. Pro Aristotela je příroda/přirozenost principem či příčinou pohybování se (*κινεῖσθαι*) a bytí v klidu (*ἡρεμεῖν*) přírodních věcí, přičemž ty se buď hýbou, nebo jsou v klidu.

Snad právě spojení těchto různých úrovní vypovídání a zasazení do křesťanského kontextu Maximovi umožnilo popsat eschatologický stav stvořených bytostí v pojmech „stále se pohybujícího klidu“ a „totožného pohybu v klidu“. Stvořené logem obdařené bytosti, jejichž časoprostorová dimenze byla mimo jiné charakterizována protiklady klidu a pohybu (Aristotelés, Řehoř z Nyssy), se nyní ocitají na úrovni vyšší (jsoucí jedno Platónova *Parmenida*, Plótínův Intelekt, Dionysiovi andělé), která je jak v pohybu, tak v klidu, aniž by však mohly dosáhnout „absolutního“ Jedna, o němž klid a pohyb nelze vypovídat. Maxim tak chce „jednotu“ klidu a pohybu a jejich vzájemné prostupování myslet pro duši stvořených racionálních bytostí, nikoli jako bytostnou charakteristiku inteligibilní oblasti jako kupř. Plótínos, což je obrovský rozdíl.

Jinak řečeno, z hlediska biblické víry je člověk určen na počátku svojí stvořeností a na konci vzkříšením, které nemůže znamenat naprosté zrušení rozpětí (*διάστημα*), jímž je poznamenáno celé stvoření, a to jak z hlediska přirozenosti, tak z hlediska poznání, lásky a touhy. Proto není eschatologický stav ani klidem ani pohybem, nýbrž něčím třetím, jakousi „směsí“ klidu a pohybu, času a bezčasí, stvořeného a nestvořeného.

Stavem klidu se podílíme na boží nekonečnosti a nezakoušíme žádný postupný proces

⁸⁴⁵ Srv. Dionysios Areopagita, *Ep.* IX 3 (Heil-Ritter, 203,2-3).

⁸⁴⁶ Srv. Platón, *Parm.* 145e7-146a7.

⁸⁴⁷ Srv. např. Plótínos, *Enn.* VI 2 [43] 7,19-24.

v běžném slova smyslu. Jako stvořené bytosti si však zachováme i nadále svoji *quasi* konečnou „identitu“ a nepřestaneme tedy být pohyblivými bytostmi. V tomto bodě Maxim navazuje na Řehořovu představu lidského života jako nikdy nekončícího pohybu, kterým se lidská přirozenost jakožto obraz podobá nekonečnému Bohu jako svému archetypu. Avšak u Maxima je více či méně přímočarý životní pohyb stvořených bytostí od svého počátku k Bohem určenému cíli vystřídán kruhovým pohybem, tím nejdokonalejším ze všech druhů pohybu,⁸⁴⁸ okolo Boha (*περὶ τὸν Θεόν*). Metaforu kruhového eschatologického pohybu Maxim přejal od Dionysia Areopagity, aniž by se však vyrovnával s jejími problematickými důsledky. Jak je kupř. možné myslet kruhový pohyb kolem nekonečného Boha? Jak by takový kruh vypadal? Nebyla by jeho trajektorie vlastně nekonečnou přímkou? Tímto způsobem by snad bylo možné skloubit pojetí lidského pozemského i eschatologického údělu jako nikdy nekončící cesty u Řehoře z Nyssy s konceptem věčně stálého kruhového pohybu, kterým okolo Boha krouží andělské i lidské intelektu v láskyplném nazírání, u Dionysia Areopagity. Nicméně, měl-li by tento pohyb mít podobu nikdy nekončícího poznání, jak na některých místech předpokládá Maxim,⁸⁴⁹ nemohl by být přirovnán ke kruhu, při němž se pohybující přece „stále“ vrací na totéž místo.

Na druhou stranu je pravdou, že Maxim v kontextu věčného poznání a touhy tento pohyb nikdy výslovně nepřirovná ke *kruhovému* pohybu. Tvrdí sice, že jde o stálý pohyb „okolo“ (*περὶ*) Boha, avšak mnohem větší důraz klade na nepřetržitost pohybu poznání, neboť lidský intelekt nenachází v adistematickém Bohu žádnou mez, u níž by se mohl zastavit. Jeho pohyb se tak stává paradoxním „stálým pohybem v klidu“. Oproti tomu pohyb touhy, který stvořenou bytost provází její časoprostorovou existencí, v této podobě ustává, neboť touha plně dosahuje svého cíle a lidská duše se stává „vším ve vytouženém všem“ a je jím celým obkloповána (*περικληφθῆναι*), nikoli že by ona obkružovala či obkloповovala jeho (*περὶ ὅν*). Touha se mění ve stálé těšení se z milovaného, pro něž Maxim volí metaforu „stále se pohybujícího klidu“. Předložku *περὶ* tak v obou případech není možno chápat ve striktně místním smyslu (ačkoli by užitá verba i substantiva pohybu k tomu poukazovala) a vyvozovat, že jde o kruhový pohyb jako takový, nýbrž ve významu „vztahování se k“.⁸⁵⁰

⁸⁴⁸ K druhému pohybu u Maxima Vyznavače srv. L. Chváta, „Pohyb přímý, kruhový a spirálovitý v řecké antické filosofické tradici. Příspěvek k diskuzi o filosofických zdrojích Maxima Confessora“, in: V. Hušek - L. Chváta - J. Plátová (vyd.), *Miscellanea patristica*, Brno 2007, str. 87-113.

⁸⁴⁹ Srv. např. Maxim, *Myst.* 5,89-109 (Sótéropoulos 210-211).

⁸⁵⁰ Srv. např. W. Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache (Griechisch-Deutsch)*, Bd. II, Berlin 2005, lemma *περὶ*, B. 3) e), str. 566-567.

„Stále se pohybující klid“ či „totožný pohyb v klidu“ se tak jeví jako jediný přiměřený stav, v němž je stvořená bytost („stále se pohybující“) otevřena boží nekonečnosti („klid“).⁸⁵¹ Jde vlastně o jedinou možnost, jak udržet naprostou otevřenost nekonečnosti, aniž bychom přestali být koneční, jak myslet dokonale zbožštěnou bytost, aniž bychom zrušili nepřekročitelnou propast mezi nestvořeným a stvořeným.

⁸⁵¹ Z jiného úhlu pohledu jde o typicky novoplatónskou figuru filosofického diskurzu, který se snaží popsat nepopsatelné. Jako by Maxim na tuto problematiku aplikoval jednu ze (středo)platónských metod poznání a vypovídání, jak ji máme poprvé v ucelené podobě zachovánu v Alkinoově *Didaskalikon* (10, H165,16-34, Whittaker 24-25), totiž *via analogiae*: ze vztahu pohybu a klidu na časoprostorové úrovni usuzujeme na vyšší rovinu, která není ani klidem, ani pohybem, nýbrž „věčně se pohybujícím klidem“ a „totožným pohybem v klidu“, a která oné nižší dává ospravedlnění a existenci.

IV. Závěr

Máme-li shrnout ve stručné retrospektivě, co z našeho zkoumání vyplynulo, nastíníme nejprve Maximovu koncepci pohybu v celé její šíři, jak jsme ji rekonstruovali z jeho textů, a poté ji zasadíme do kontextu protiorigenistické polemiky, v jejímž rámci se Maxim pohybem zabývá nejdůkladněji.

IV.1. Maximovo pojetí pohybu

V podání Maxima Vyznavače je pohyb základním charakteristickým rysem celého vesmíru a jeho „bytnosti“ (*οὐσία*). Bytostná pohyblivost veškerenstva i každé jeho jednotlivé části je dle Maxima důsledkem stvořenosti, neboť při stvoření vše přijalo „i bytí i pohyb“ (*τὸ εἶναι καὶ τὸ κινεῖσθαι*) od Boha jako příčiny všeho.⁸⁵² Akt stvoření totiž Maxim chápe jako onen prvotní a fundamentální přechod z nebytí do bytí,⁸⁵³ kterým se původní „nic“ stává něčím jsoícím.⁸⁵⁴ Pohyb je tak základním atributem všeho stvořeného, tj. „proměnlivého“ (*τρεπτόν*) a „pohyblivého“ (*κίνητόν*) jsoúcna. Obecně i člověka primárně charakterizuje „pohyb jeho bytnosti“.⁸⁵⁵ Naproti tomu Bůh je v Maximově podání jediný, kterému nelze připisovat změnu (*τροπή*) ani pohyb (*κίνησις*) tak jako stvořeným jsoúcnům.⁸⁵⁶ Božství je „nehybné/neproměnlivé“ (*ἀκίνητον*) oproti „pohyblivému/proměnlivému“ (*κίνητόν, κινούμενον*) jsoúcnu, a tímto způsobem Maxim nejčastěji vyjadřuje zásadní rozdíl ve smyslu ničím nepřekonatelné propasti mezi nestvořeným a stvořeným, mezi Bohem a stvořením.

Obecnou „pohyblivost“ vesmírného celku Maxim líčí jako dvojpohyb expanze a kontrakce (*διαστολή – συστολή*), resp. vycházení a návratu (*πρόοδος – ἐπιστροφή*) od nejobecnějšího rodu ke konkrétní jednotlivině a zpět. Tímto dvojpohybem je u Maxima zaručena jednota prostupující celým stvořením. Filosofickým východiskem pro tento

⁸⁵² Srv. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1177d11-1180a10; zejm. 1180a7-8).

⁸⁵³ Srv. kupř. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069b6-7): *πᾶν δὲ τὸ ἐκ μὴ ὄντων τὸ εἶναι λαβὼν καὶ κίνητόν. Amb. Io.* 7 (PG 91, 1080a); dále např. Origenés, *De princ.* II 1,5 (SC 252, 244); *Comm. Io.* I 17,54-55 §103 (SC 120bis, 110); Řehoř z Nyssy, *De hom. opif.* 16 (PG 44, 184cd).

⁸⁵⁴ Srv. např. *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1069b4-8).

⁸⁵⁵ Srv. *Amb. Th.* 5,87-88 (CCSG 48, 23): *τὴν γενικῶς αὐτὸν ὡς ἄνθρωπον χαρακτηρίζουσαν τῆς οὐσίας κίνησιν.*

⁸⁵⁶ Srv. např. *Thal.* 60,30-32 (CCSG 22, 75).

systolicko-diaistolický pohyb vesmíru patrně byla Plótínova nauka o sebeformaci intelektu a přírody, recipovaná a formalizovaná pozdějšími novoplatoniky, zejména Proklem, z níž ze systematického pohledu vychází koncepce Dionysia Areopagity vycházejícího pohybu božího sebesdílení a zpětného pohyb návratu všeho k Bohu.

Nicméně sama pohyblivost veškerenstva je v Maximově chápání založena – vedle faktu stvořenosti – na jistých předpokladech. Všem stvořeným jsoucňům (τὰ ὄντα) přináležejí určené, determinované bytí (τὸ πῶς εἶναι), nikoli bytí absolutní (τὸ ἀπλῶς εἶναι). Tato určenost jejich bytí je první a základní forma omezení (περιγραφή), bez níž nemůže být jsoucno konkrétním jsoucnem. Primárně jde o spacio-temporální charakter všeho stvořeného, který je založen kategoriemi „kde“ (ποῦ) a „kdy“ (ποτέ). Díky těmto kategoriím nabývá bytí jsoucen povahy časově a místně určeného bytí. Ve stvořeném světě nacházejí tyto dvě kategorie svůj výraz jako dimenze, které označujeme jako „prostor“ a „čas“, jež jsou neoddelitelnými „průvodiči“ všeho vzniklého. Teprve díky nim se může uskutečnit boží záměr stvoření, realizovaný boží vůlí skrze Syna, s nímž jakožto božským Logem jsou spjaty „principy“ (λόγοι) jednotlivých jsoucen. Jsoucna pak mohou začít být, tzn. může „vzniknout“ jejich bytnost (οὐσία) spolu s akcidenty včetně toho, že se stanou „jsoucny na (nějakém) místě“ (τὰ ἐν τόπῳ ὄντα) a „jsoucny v (určitém) čase“ (τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα). To platí jak pro smyslová, tak pro inteligibilní jsoucna. Inteligibilním jsoucňům však Maxim vyhrazuje „časovou“ dimenzi „věčnosti“ (αἰών), čím se stávají „věčnými jsoucny“ (τὰ ἐν αἰῶνι ὄντα). O zvláštní prostorové dimenzi náležející pouze inteligibilním jsoucňům se Maxim nikde nezmiňuje, neboť různé definice místa přejaté zejména z filosofické tradice novoplatónských komentátorů (kupř. „místo je mez obsahujícího, v němž je obsaženo obsažené“) mohou být vztaženy i na inteligibilní jsoucna. Skutečnost, že též inteligibilní jsoucna podléhají časovému a místnímu omezení, Maxim odvozuje od toho, že i ona jsou jsoucny stvořenými, tzn. jsoucny složenými z bytnosti a akcidentů, které nemohou povstat bez místní a časové dimenze.⁸⁵⁷ Teprve díky kategoriím „kdy“ a „kde“ a jejich vyjádřením ve stvořeném světě v podobě „času“ a „místa“ je umožněn sám pohyb.

Jak Maxim pohyb (κίνησις) pojímá? Dle Maximovy formulace je „pohybem“ jak „přirozená mohutnost“ (δύναμις φυσική), tak „trpný stav“ (πάθος), tak „činné působení“ (ἐνέργεια δραστηκῆ). Všechny tyto „typy“ pohybu jsou určeny svým cílem (cíl vytčený

⁸⁵⁷ Srv. *Amb. Io.* 67 (PG 91, 1400c7-19).

samou přirozeností, τὸ κατὰ φύσιν τέλος, stav nezakoušení vnějšího působení, τὸ ἀπαθείς, a vlastní završení, τὸ αὐτοτελές),⁸⁵⁸ po jehož dosažení zanikají. Dle naší interpretace pokrývají Maximovy tři jmenované typy pohybu všechny možné způsoby *přechodu* k jistému cíli v rámci „přírody“ (φύσις),⁸⁵⁹ a jsou proto různými druhy Aristotelova pojmu „uskutečnění“ (ἐντελέχεια) jakožto základní možnosti přechodu z jisté možnosti (δύναμις) k dané skutečnosti (ἐνέργεια). Pro Maxima není žádné jsoucno, ačkoli je stvořené, zcela a dokonale „uskutečněno“ (ἐνεργεία), nýbrž je vždy a stále v možnosti (δυνάμει) či v možnostech (δυνάμεισι), které má uskutečnit. Jediným prostředkem uskutečnění nějaké možnosti je pro Maxima právě pohyb, díky kterému se různá bytostná i dodatečná, prozatím pouze v možnosti „přítomná“, určení daného jsoucna stávají skutečnými, aktuálně jsoucími. Aby jsoucno bylo jsoucí, *musí* být „pohyblivé“ (κίνητόν, κινούμενον), tj. ve své podstatě samé poznamenané pohybem, neboť jinak není možné, aby nějaké z jeho určení bylo určením „skutečným“, tzn. z původní možnosti přivedeným k aktuálnímu uskutečnění. Dle různých kontextů, v nichž je o takto chápaném pohybu řeč, Maxim rozlišuje různé druhy pohybu: pohyb intelektu, rozumu a smyslu (ἡ κατὰ νοῦν, ἡ κατὰ λόγον, ἡ κατὰ αἴσθησιν κινήσεις),⁸⁶⁰ pohyb vůle a touhy (κατὰ γνώμην, κατ' ἔφροσιν κινήσεις), pohyb inteligibilní a smyslový (κινήσεις νοητῆ καὶ αἰσθητῆ) nebo pohyb přímý, kruhový a spirálovitý (κινήσεις ἢ κατ' εὐθείαν ἢ κατὰ κύκλον ἢ ἐλικοειδῆς).

Pohyb však v jakékoli ze svých podob zpřítomňuje a rozvíjí „mohutnosti“, „síly“, „vlohy“ (δύναμεις) daného jsoucna, které se díky pohybu stává a je tím, čím je. Pohyb je tak základním činným faktorem, který jsoucnům dopřává být danými „skutečnými“ jsoucnými. Jinak vyjádřeno: pohyb je v Maximově rozvrhu základním *ontologickým* faktorem, neboť pro jsoucna není něčím pouze vnějším a akcidentálním, nýbrž ve svých různých formách náleží k samému bytí jsoucích věcí. V této naší interpretaci je tedy pohyb u Maxima stejně jako u Aristotela „jakýsi vnitřní život věcí“,⁸⁶¹ jejich způsob a forma „existence“ (ὑπαρξίς).⁸⁶² Veškeré jsoucno je tak ve své podstatě určeno a poznamenané pohybem, který neustane, dokud jsoucno nedosáhne svého posledního cíle, jímž je plná či maximální „skutečnost“. Tento cíl je v Maximově rozvrhu jsoucnu

⁸⁵⁸ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072b9-13).

⁸⁵⁹ Maxim dle nás spadá do oné interpretační linie, která pohyb chápe jako proces aktualizace příslušné potence; srv. výše podkapitola I.4.1.1. *Pohyb jako proces aktualizace*.

⁸⁶⁰ Srv. např. Maxim, *Amb. Io.* 10 (PG 91, 1112d5-7).

⁸⁶¹ Srv. Aristotelés, *Phys.* VIII 1 (250b11-15).

⁸⁶² Srv. např. Maxim, *Thal.* 60,126-127 (CCSG 22, 81); *Car.* III 27,3-4; IV 1,2-3 (Ceresa-Gastaldo 156; 194); *Pater.* 233-235 (CCSG 23, 40-41); *Asc.* 161 (CCSG 40, 21).

vložen při stvoření do jeho „přirozenosti“ (φύσις) na základě jeho „principu bytí“ (λόγος τοῦ εἶναι). Není jím nic jiného než dokonalé spojení s Bohem, tzn. maximální rozvinutí či uskutečnění všech „vloh“ a „sil“ (δύναμεις), kterými bylo jsoucno „přirozeně“ (φύσει, κατὰ φύσιν) obdařeno, a jejich završení „nad-přirozeným“ (ὑπὲρ φύσιν) „milostivým“ (χάριτι, κατὰ χάριν) způsobem v Bohu.

Tuto koncepci pohybu Maxim především vztahuje k člověku nebo obecně k racionálním bytostem. Základním rysem lidské bytosti je dle Maxima jakési „existenciální“ napětí mezi stavem počáteční přirozenosti, kterou byl člověk obdařen při zrození, a stavem dokonalého uskutečnění této přirozenosti v eschatologickém spojení s Bohem, k němuž je člověk od počátku povolán. Základním a jediným nástrojem k završení lidské přirozenosti ve zbožštění je životní pohyb člověka, který není jen a pouze určován přirozeností (κατὰ φύσιν), ale zejména volní dispozicí člověka (κατὰ γνώμην) a na ní závislé „kvalitě a četnosti pohybu rozhodnutí a jeho tíhnutí“ (κατὰ τὴν ποιάν τε καὶ ποσὴν τῆς προαιρέσεως κίνησίν τε καὶ ῥοπὴν). Jde o pohyb, kterým se uskutečňují veškeré „možnosti“ lidského života, a proto lidský život ve svém celku můžeme pojmut jako realizující se *dynamis*. Pohyb je tak způsobem bytí lidské bytosti. Kvalita tohoto způsobu bytí dle Maxima závisí především na lidské volní dispozici (γνώμη), která určuje, zda člověk od prostého bytí a prostého, přirozeného pohybování se (τὸ εἶναι, τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι) dospívá k dobrému bytí (τὸ εὖ εἶναι), nebo k bytí špatnému (τὸ φεῦ εἶναι), aby pak mohl jako dar milosti přijmout věčné dobré bytí (ἀεὶ εὖ εἶναι) v plném spojení s Bohem, nebo se sám přivést k věčnému špatnému bytí (ἀεὶ φεῦ εἶναι).

Přirozený pohyb člověka se stává pohybem určeným (τὸ πῶς κινεῖσθαι) rozumovou volbou a dle Maxima má vzrůstající účastí na Bohu, chápané jako připodobňování se Bohu (ὁμοίωσις θεῷ), dosáhnout plného zbožštění a dokonalé podobnosti s Bohem. To se však v Maximově podání může uskutečnit jen a pouze skrze nadpřirozené boží působení a je jakožto výlučný dar Boha výsledkem jeho milosti, která odpovídá na lidské úsilí na úrovni „dobrého bytí“ a toto úsilí završuje.

Konečné spočinutí či cíl životního pohybu lidské bytosti však Maxim nečekaně také uchopuje pomocí pojmu pohybu. Eschatologický úděl stvořených bytostí není popisován jako pouhý „klid“, nýbrž jako „stále se pohybující klid“ a „totožný pohyb v klidu“ (στάσις ἀεικίνητος – ταυτοκίνησις στάσιμος). Maxim těchto pojmů užívá jednak

v kontextu stálého, věčného pohybu poznání, lásky a touhy, kterým se racionální bytosti budou pohybovat „okolo“ Boha, jednak v kontextu věčného chvalozpěvu a oslavného tance „kolem“ Boha a jednak v souvislosti s proměnou lidské přirozenosti, která ani na věčnosti nemůže nabýt stejných charakteristik jako Bůh sám.

Z hlediska biblické víry je totiž člověk určen na počátku svojí stvořeností a na konci vzkříšením, které nemůže znamenat naprosté zrušení rozpětí (*διάστημα*), jímž je poznamenáno celé stvoření, a to jak z hlediska přirozenosti, tak z hlediska poznání, lásky a touhy. Proto není eschatologický stav ani klidem ani pohybem, nýbrž něčím třetím, jakousi „směsí“ klidu a pohybu, času a bezčasí, stvořeného a nestvořeného. Stavem klidu se podílíme na boží nekonečnosti a nezakoušíme žádný postupný proces v běžném slova smyslu. Jako stvořené bytosti si však zachováme i nadále svojí *quasi* konečnou „identitu“ a nepřestaneme tedy být pohyblivými bytostmi. V tomto bodě Maxim navazuje na Řehořovu představu lidského života jako nikdy nekončícího pohybu, kterým se lidská přirozenost jakožto obraz podobá nekonečnému Bohu jako svému archetypu. Avšak u Maxima je více či méně přímočarý životní pohyb stvořených bytostí od svého počátku k Bohem určenému cíli vystřídán kruhovým pohybem, tím nejdokonalejším ze všech druhů pohybu,⁸⁶³ okolo Boha (*περὶ τὸν Θεόν*). Metaforu kruhového eschatologického pohybu Maxim přejal od Dionysia Areopagity. Avšak trajektorii „kruhového“ pohybu kolem nekonečného Boha by bylo nutno myslet jako nekonečnou přímku. Pouze tímto způsobem by snad bylo možné skloubit pojetí lidského pozemského i eschatologického údělu jako nikdy nekončící cesty u Řehoře z Nyssy s konceptem věčně stálého kruhového pohybu, kterým okolo Boha krouží andělské i lidské intelektu v láskyplném nazírání, u Dionysia Areopagity. Nicméně, měli by tento pohyb mít podobu nikdy nekončícího poznání, jak na některých místech předpokládá Maxim,⁸⁶⁴ nemohl by být přirovnán ke kruhu, při němž se pohybující přece „stále“ vrací na totéž místo.

Na druhou stranu je pravdou, že Maxim v kontextu věčného poznání a touhy tento pohyb nikdy výslovně nepřirovná ke *kruhovému* pohybu. Tvrdí sice, že jde o stálý pohyb „okolo“ (*περὶ*) Boha, avšak mnohem větší důraz klade na nepřetržitost pohybu poznání, neboť lidský intelekt nenachází v adiastematickém Bohu žádnou mez, u níž by se mohl zastavit. Jeho pohyb se tak stává paradoxním „stálým pohybem v klidu“. Oproti tomu pohyb touhy, který stvořenou bytost provází její časoprostorovou existencí, v této

⁸⁶³ K druhům pohybu u Maxima Vyznavače srv. L. Chvátal, „Pohyb přímý, kruhový a spirálovitý“, str. 87-113.

⁸⁶⁴ Srv. např. Maxim, *Myst.* 5,89-109 (Sótéropoulos 210-211).

podobě ustává, neboť touha plně dosahuje svého cíle a lidská duše se stává „vším ve vytouženém všem“ a je jím celým obklopována (*περιληφθῆναι*), nikoli že by ona obkružovala či obklopovala jeho (*περὶ ὅν*). Touha se mění ve stálé těšení se z milovaného, pro něž Maxim volí metaforu „stále se pohybujícího klidu“. Předložku *περὶ* tak v obou případech není možno chápat ve striktně místním smyslu (ačkoli by užitá verba i substantiva pohybu k tomu poukazovala) a vyvozovat, že jde o kruhový pohyb jako takový, nýbrž ve významu „vztahování se k“.⁸⁶⁵

„Stále se pohybující klid“ či „totožný pohyb v klidu“ se tak jeví jako jediný přiměřený stav, v němž je stvořená bytost („stále se pohybující“) otevřena boží nekonečnosti („klid“). Jde vlastně o jedinou možnost, jak udržet naprostou otevřenost nekonečnosti, aniž bychom přestali být koneční, jak myslet dokonale zbožštěnou bytost, aniž bychom zrušili nepřekročitelnou propast mezi nestvořeným a stvořeným, mezi bytostně pohyblivým člověkem a nehybným božstvím.

Pokud jde o filosofický základ, který Maximovi umožnil spojit protiklady klidu a pohybu v oxymora „stále se pohybující klid“ a „totožný pohyb v klidu“, naše zkoumání ukázalo, že ho v řecké antické filosofii nacházíme zejména ve spojení s otázkou, o čem a jak lze pohyb a klid vypovídat. Platónův *Parmenidés*, Plótín a Dionysios Areopagita souhlasí, že Jednu o sobě je třeba tyto predikáty upřít.⁸⁶⁶ Klid a pohyb lze přepisovat teprve úrovni „jsoucího jedna“ z Platónova *Parmenida*, úrovni Plótínova Intelektu. Jsoucí jedno či Plótínův intelekt je i v klidu i v pohybu (*καὶ κινεῖσθαι καὶ ἐστάναι*); v klidu (vzhledem k sobě samému, tj. ke své vnitřní jednotě), v pohybu (vzhledem k „jinému“, tj. k své vnitřní pluralitě).⁸⁶⁷ U Dionysia Areopagity přináležejí charakteristika stálého kruhového pohybu, v němž se zároveň zračí neměnný klid, andělským bytostem, které jsou Bohu nejbližší.

O vzájemném míšení protikladů, kupř. právě klidu a pohybu, hovoří Řehoř z Nyssy, avšak nikoli na úrovni Intelektu či inteligibilní oblasti, nýbrž na úrovni stvořených jsouců. Jejich přirozenost je přímo založena na souběhu protikladů. Pro Aristotela je příroda/přirozenost principem či příčinou pohybování se (*κινεῖσθαι*) a bytí v klidu (*ἡρεμεῖν*) přírodních věcí, přičemž ty se buď hýbou, nebo jsou v klidu.

⁸⁶⁵ Srv. např. W. Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache (Griechisch-Deutsch)*, Bd. II, Berlin 2005, lemma *περὶ*, B. 3) e), str. 566-567.

⁸⁶⁶ Srv. např. Platón, *Parm.* 139b2-3; Plótínos, *Enn.* VI 9 [9] 3,44; Dionysios Areopagita, *Ep.* IX 3 (Heil-Ritter, 203,2-3).

⁸⁶⁷ Srv. Platón, *Parm.* 145e7-146a7; Plótínos, *Enn.* VI 2 [43] 7,19-24.

Právě spojení těchto různých úrovní vypovídání a zasazení do křesťanského kontextu Maximovi umožnilo popsat eschatologický stav stvořených bytostí v pojmech „stále se pohybujícího klidu“ a „totožného pohybu v klidu“. Stvořené logem obdařené bytosti, jejichž časoprostorová dimenze byla mimo jiné charakterizována protiklady klidu a pohybu (Aristotelés, Řehoř z Nyssy), se nyní ocitají na úrovni vyšší (jsoucí jedno Platónova *Parmenida*, Plótínův Intelekt, Dionysiovi andělé), která je jak v pohybu, tak v klidu, aniž by však mohly dosáhnout „absolutního“. Jedna, o němž klid a pohyb nelze vypovídat. Maxim tak chce „jednotu“ klidu a pohybu a jejich vzájemné prostupování myslet pro duši stvořených racionálních bytostí, nikoli jako bytostnou charakteristiku inteligibilní oblasti jako kupř. Plótinos.

IV.2. Kontext Maximových úvah o pohybu

Maxim své úvahy o pohybu rozvíjí zejména v konfrontaci s protologickou naukou pozdních origenistů. Ti měli tvrdit, že všechny racionální bytosti tvořily s Bohem jednotu (*οἷσαν... τῶν λογικῶν ἐνάδα*), byli „s ním srostlí“ (*συμφυεῖς ὄντες θεῷ*) a spočívaly ve stavu stálosti, nehybnosti, setrvalosti (*τὴν ἐν αὐτῷ [scil. θεῷ] μονὴν ἔχομεν καὶ ἴδρυσιν*). Později však opustily setrvalost v Bohu, byly uchváceny vzniklým pohybem (*ἡ γενομένη κίνησις*) a vyloučeny z původní jednoty. Jejich odpad od Boha měl za následek vznik smysly vnímatelného kosmu (*πρὸς γένεσιν τοῦ σωματικοῦ τούτου κόσμου*) a rozumové duchovní bytosti byly za trest upoutány do těl.⁸⁶⁸ Při tomto svém výkladu se pozdní origenisté zaštiťovali nezpochybnitelnou pravověrností Řehoře z Nazianzu, který též tvrdil, že „jsme částmi Boha a sklouzli jsme [sem] shůry“ (*μοῖραν ἡμᾶς ὄντας θεοῦ καὶ ἄνωθεν ἐεῦσαντες*).⁸⁶⁹

Srovnáním Maximova referátu o origenistické nauce s protologickou představou Origena samého ukázalo, že základní stavební kameny obou koncepcí jsou shodné. „Jednotu“ logem obdařených bytostí (*ἐνάς τῶν λογικῶν*) origenistů odpovídá u Origena „jednota a sjednocenost“ (*unitas atque concordia*) myslí, z nichž se některé posléze stanou dušemi. „Vzniklý pohyb“ (*ἡ γενομένη κίνησις*), který duchovní bytosti náhle zachvátil a vyvrhl z původní jednoty, koresponduje s Origenovým „pohybem myslí“

⁸⁶⁸ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1069a4-b2); dále *Amb. Io. 7* (PG 91, 1072d; 1077b; 1089b); *Amb. Io. 15* (PG 91, 1220c; 1221a).

⁸⁶⁹ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1068d1-1069a3; Řehoř z Nazianzu, *De pauperum amore - Or. 14,7*, PG 35, 865c).

(*motus mentis*), jež má podobu „svobodného volného pohybu“ (*voluntarii et liberi motus*) nesměřujícího k vlastnímu završení. Následkem tohoto pohybu nastal u origenistů „vznik smyslového světa“ (*γένεσις τοῦ σωματικοῦ κόσμου*). Origenés klade primární důraz na to, že takový pohyb je zodpovědný za „rozličnost a různorodost světa“ (*uarietas ac diversitas mundi*) a všeho v něm. Oproti Origenovi samému pozdní origenisté zdůrazňují, že „upoutání lidských duší do těl“ je přímým „trestem za jejich předchozí hříchy“ (*χάριν τοῦ ἐνδῆσαι αὐτὰ σώμασιν ἐπὶ τιμωρία τῶν προσημαρτημένων*).

V jedné důležité věci si však obě koncepce odporují. Origenisté interpretují původní henadickou jednotu jako stav stálosti a setrvalosti (*μονή καὶ ἰδρυσίς*), v níž není pohyb přítomen. Naproti tomu Origenés ukazuje, že homogenní jednota myslí byla podrobena pohybu, a to pohybu svobodné volby, kterým měly duchovní bytosti dosáhnout celistvosti a dokonalosti. Jakožto stvořené jsou rozumné bytosti od samého počátku nestálé a proměnlivé, neboť byly vystaveny pohybu „substanciální změny“ z nebytí v bytí.⁸⁷⁰

Jiné srovnání origenistické „henady logem obdařených bytostí“ (*ένάς τῶν λογικῶν*) s Proklovým pojetím henad jakožto nad-hypostatických instancí umožňujících přechod od jednoty k mnohosti v rámci jeho teorie participace ukázalo, že Maximovu zmínku o mnoha oporách v naukách pohanských filosofů, na něž se měli origenisté spoléhat, nelze považovat za aluzi na Proklovu propracovanou henadickou koncepci a že origenistická henada vyjadřuje jen jakýsi druh prapůvodní jednoty mezi Bohem a racionálními bytostmi.

Maximova kritika origenistické představy o původu veškerenstva je rozvržena do dvou tematických kroků. Maxim nejprve vykládá vztahy a „kauzální“ spojení mezi pojmy „pohyb“, „vznik“ a „klid“.⁸⁷¹ Pohyb nemůže být v žádném případě produktem setrvalosti/klidu, ani nemůže předcházet vznikání. Sám pojem *γένεσις* chápaný jako stvoření ve smyslu přechodu z nebytí v bytí podle Maxima implikuje *κίνησις*, která z něj vychází. Na druhé straně pohyb (*κίνησις*) musí předcházet setrvalosti (*μονή / ἰδρυσίς*), neboť k té pohyb teprve směřuje a v ní ustává. Maxim tak zcela převrací sled původní kosmologické řady origenistů *μονή / ἰδρυσίς – κίνησις – γένεσις* v „orthodoxní“ řadu *γένεσις – κίνησις – στάσις*.

V druhém kroku Maxim napadá vysvětlení „příčiny“ vzniku pohybu, kterou u origenistů mělo být přesycení boží blízkostí a touha po zkušenosti opaku. Pokud

⁸⁷⁰ Srv. např. Origenés, *De princ.* II 1,5 (SC 252, 244); *Comm. Io.* I 17,54-55 §103 (SC 120bis, 110).

⁸⁷¹ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a11-b9).

origenisté tvrdí, argumentuje Maxim, že duchovní bytosti dosáhly svého posledního cíle, tj. již v Bohu setrvaly, a posléze se od něho odtrhly, nemají odpověď na námitku, že se tento děj může a bude znovu a znovu opakovat.⁸⁷² Pokud též tvrdí, že se duchovní bytosti mohly v důsledku touhy po zkušenosti opaku odvrátit od dobra, pak již dobro není dobrem o sobě a naplněním jejich touhy. Naopak zlo by muselo být považováno za milost, neboť teprve ono by umožňovalo poznání a přijetí dobra.⁸⁷³

Vedle „sklouznutí shůry“ se Maxim věnuje též výkladu pojmu „části Boha“, který je založen na učení o „principech“ (λόγοι) stvoření.

„Částmi Boha“ origenisté rozuměli všechny logem obdařené bytosti, jež spolu s Bohem vytvářely „duchovní“ jednotu a existovaly ještě před stvořením smysly vnímatelného kosmu.

Dle Maxima je třeba rozumem obdařené bytosti považovat za „část Boha“ proto, že jejich vlastní „princip“ (λόγος), dle něhož jsme byly stvořeny, spočívá v Bohu a u Boha. Ačkoli lze tvrdit, že v Bohu racionální bytosti „preexistovaly“ již před stvořením světa, nebylo to *reálně*, nýbrž pouze *intencionálně* jako Bohem zamýšlené a chtěné. Jejich „principy“ v něm byly přítomny jakožto jeho „předurčení a úradky jeho vůle“ (προορισμοί και θεϊὰ θελήματα), a proto též v tomto smyslu platí, že jsme „částmi Boha“.

Pojem „část“ (μοῖρα) však Maxim nenahlíží pouze z hlediska protologie, nýbrž také z pohledu eschatologického. Umožňuje mu to teleologický aspekt jeho nauky o logu. V „principu“ každé bytosti je totiž uchován i údaj o jejím konečném stavu, do něžž má dorůst. Je to „spojení a zapojení do Boha“ (ἀνακεφαλαίωσις εἰς θεόν), „navrácení se“ (ἀποκατάστασις) k Němu, jiným slovem „zbožštění“ (θεώσις), k němuž směřujeme a vzhledem k němuž se můžeme nazývat „částmi Boha“.

Všechny tyto aspekty logu Maxim posléze funduje christologicky. Je to tajemství inkarnace druhé božské osoby, jež zakládá možnost dosažení našeho určení a v němž se odhaluje náš cíl: napodobit takové sjednocení našeho lidství s Bohem, jaké se uskutečnilo ve vtělení Krista. Kristus, božský Logos v sobě od věčnosti sdružuje mnohost logů stvoření a je dle Maxima „místem/prostorem“ (τόπος), v němž jsou logy ukotveny a kde spočívají. Logy jsou s ním spojeny jako mohoucnosti boží vůle (θελήματα) a nijak se netýkají jeho přirozenosti. Závěrem Maximova výkladu také ke

⁸⁷² Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1069b14-c11).

⁸⁷³ Srv. Maxim, *Amb. Io. 7* (PG 91, 1069c11-1072a10).

slovu přichází eklesiologicko-sakramentální aspekt: jakožto údy Kristova mystického těla, církve, jsou lidské bytosti též pravými „částmi Boha“.

* * *

V této práci jsme sledovali motiv „pohybu“ v literárním odkazu byzantského teologa a filosofa Maxima Vyznavače (580-662). Jako textové východisko jsme zvolili pojednání *Ambiguum ad Iohannem* 7, které obsahuje nejucelenejší a nejsystematičtější pasáž o „pohybu“ (*κίνησις*) v Maximově díle, a věnovali jsme se klíčovému tématům tohoto textu, která sice v dosavadním maximovském bádání byla porůznu zdůrazňována, avšak bez detailního zpracování. Ukázalo se, že pojem „pohybu“ (*κίνησις*) je jedním z ústředních témat Maximova filosoficko-teologického rozvrhu a lze jej u tohoto autora považovat nejen za jeden ze základních ontologických principů, nýbrž za jeden z hlavních architektonických principů jeho myšlení vůbec. Pohyb je v Maximově podání primárně vztažen k rozumným bytostem, a objevuje se proto ve všech tematických oblastech, které s nimi souvisejí: v protologii, ontologii, kosmologii, antropologii, spirituálně-asketické koncepci i eschatologii. Bytostným rysem nejen rozumových, nýbrž všech stvořených bytostí a jsoucen je totiž u Maxima jejich proměnlivost a pohyblivost. Samo bytí jsoucen je nerozlučně spjata s pohybem, neboť jen a díky pohybu jsou jsoucna tím, čím jsou. Pohyb jako *přechod* z možnosti v uskutečnění je shromažďujícím a spojujícím faktorem různých v *δύναμις* založených určení téhož podkladu, která se pohybem stávají skutečnými, přítomnými, v pravdě „jsoucimi“.

V kontextu Maximových spisů je existence rozumem obdařených bytostí poznamenána napětím mezi stavem počáteční nedokonalé přirozenosti a plností přirozenosti dokonale završené ve věčném bytí s Bohem. Prostředkem k zdokonalení a naplnění stvořené bytosti je její životní pohyb, který ji může vést ke stále vzrůstající účasti na božství, a tím k jejímu zbožštění. Jinak vyjádřeno: lidský život sám je pohybem, protože se jím a v něm uskutečňují základní i dodatečné možnosti člověka a možnost, která se uskutečňuje, je přece sám výměr pohybu.

EXKURZY

Exkurz I: Proklovo pojetí henad

Filozofické úvahy týkající se vztahu jednoty a mnohosti představují jádro platónsky a novoplatónsky orientované filosofie. Při pokusu o uspokojivé zpracování klade téma jednoty a mnohosti tuhý odpor a vedle nemalého intelektuálního úsilí vyžaduje jako vhodný nástroj poměrně mohutný, stabilní, a zároveň jemně sladěný filosofický systém. Jeden z nejmělejších pokusů – co do systematickosti a rozsahu – nacházíme v díle athénské skolarchy Prokla (410-485 n.l.), zejména v jeho dílech *Základy teologie* a *Platónská teologie*. V tomto exkurzu se zaměříme na jisté *novum*, kterým Proklos obohatil antickou diskuzi o jednotě a mnohosti a jímž je právě pojetí henad,⁸⁷⁴ představíme jejich status a funkci a vyčleníme jim místo v rámci Proklovy teorie participace.

Pojem a charakteristiky henad

Nejprve krátce k samotnému pojmu „henada“ (ἑνάς). Po formální stránce je řecké slovo ἑνάς „substantivní“ číslovkou, označující číselný *pojem*,⁸⁷⁵ jinak řečeno podstatným jménem ženského rodu odvozeným od základní číslovky středního rodu ἑν. Protože nejsem spokojen s žádným z českých ekvivalentů, připadajících v úvahu pro překlad řeckého ἑνάς,⁸⁷⁶ budu v dalším používat výrazu „henada“. Situace je navíc komplikována i tím, že nabízejícími se českými výrazy jako „jednotka“, „jedna“,

⁸⁷⁴ Není sporu, že „the henads are one of the crucial Neo-Platonic developments after Plotinus“ (tak L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven – London 1996, str. 168). Nejasná zůstává otázka autorství této koncepce. H. D. Saffrey a L. G. Westerink tvrdí, že původcem henadické doktríny je Proklův učitel Syrianus a jeho interpretace první a druhé hypotézy z Platónova *Parmenida* a že tuto nauku nelze připisovat Jamblichovi; srv. H. D. Saffrey – L. G. Westerink (eds.), *Proclus. Théologie platonicienne*, vol. III, Paris 1978, str. ix-x; li-lii. Oproti tomu G. Bechtle ukázal, že i u Jamblicha je přítomno jisté pojetí henad – ačkoli se liší od Proklova – jakožto sjednocených nadjsoucích čísel a že se tato teorie nevyklučuje s Jamblichovým výkladem první hypotézy z *Parmenida*; srv. G. Bechtle, „Göttliche Henaden und Platonischer *Parmenides*: Lösung eines Missverständnisses?“, *Rheinisches Museum für Philologie* 142 (1999) 358-391; srv. též Proklovu poznámku o Jamblichovi v Proklos, *In Tim.* (Diehl II, 240,4-9).

⁸⁷⁵ Srv. J. Niederle – V. Niederle – L. Varcl, *Mluvnice řeckého jazyka*, Praha 1956, § 238, od. 3, str. 102. Nejstarší nám dochovanou substantivní číslovkou tohoto typu je homérský pojem „desítka“ (δεκάς), odvozenina od základní číslovky „deset“ (δέκα); srv. např. Homér, *Od.* XVI 233; 239; 245 (Pauly II, 48-49) aj.

⁸⁷⁶ Situace pro překlad není tak jednoduchá jako u ostatních substantivních číslovek, např. pro řecké ἑν se nabízí „trojice“ či „trojka“, ale též i „tři“, protože se těchto číslovek užívá také jako číslovek základních.

„jednost“ či „jednice“⁸⁷⁷ lze přeložit další z důležitých Proklových termínů *μονάς*, jenž je odvozen od adjektiva *μόνος*. Oba termíny, *ένάς* i *μονάς*, jsou poprvé doloženy u Platóna, kde stojí nedaleko sebe, vztahují se k idejím a označují jejich jednotu, totožnost, celistvost.⁸⁷⁸

Proklovo masivní⁸⁷⁹ rozpracování (Syrianovy?)⁸⁸⁰ henadické koncepce je vedeno jistou metafyzickou nutností.⁸⁸¹ Pokud je Jedno pojímáno jako ničím nedotknutelný, vše překračující, absolutně jednoduchý princip, nelze dle Prokla žádným způsobem dospět k mnohosti inteligibilních forem a všeho dalšího bez toho, že bychom předpokládali jistou prostředkující instanci.⁸⁸² Jsou jí právě henady jakožto první vyzáření jednoty a dobroty Jedna, jež v sobě odrážejí základní jednotu Jedna, avšak též předobsahují, v umenšené míře, mnohost vlastní přirozenosti dalších hypostazí, které z henad přímo či nepřímou vycházejí. Jedno je totiž „prvním principem a příčinou všech jsoucen“⁸⁸³ pravým zdrojem „jednoty a soudržnosti“ (*ένωσις και κοινωνία*) pro všechna jsoucna,⁸⁸⁴ což je vlastnost důležitější než sama jsoucnost. Jednota je pro Prokla „tím největším dobrem“ (*τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν*).⁸⁸⁵ „Jednost“ je tím, co drží pohromadě každou úroveň jsoucen i každou jednotlivinu a dává jim jejich formu.⁸⁸⁶ Všechny entity ve svém celku na kterékoli úrovni struktury veškerenstva i každá jednotlivě, samozřejmě vyjma Jedna, předpokládají jistý druh integrity, jednoty, kterou přijímají z jim nadřazené instance. Při pohledu „zdola“, první redukcí vedoucí k jednotě je monada (*μονάς*), jež

⁸⁷⁷ „Jednice“, zejména ve spojení „kalkulační jednice“, je současný ekonomický pojem vyjadřující určitou entitu (výrobek, služka, výkon...) vymezenou měrnou jednotkou (kusy, kg, m, hod...), která je používána jako elementární prvek kalkulace.

⁸⁷⁸ Platón, *Philebus* 15a6.b1. K užívání pojmu *ένάς* před Proklem srv. H. D. Saffrey – L. G. Westerink (eds.), *Proclus. Théologie platonicienne*, vol. III, str. xi-xiv.

⁸⁷⁹ Srv. H. D. Saffrey – L. G. Westerink (eds.), *Proclus. Théologie platonicienne*, III, str. xiv.

⁸⁸⁰ K autorství koncepce henad srv. výše str. 169, pozn. 1.

⁸⁸¹ Srv. Proklos, *Theol. plat.* III 5 (Saffrey-Westerink 17,18-19): *τάξιν γὰρ ἀνάγκη τῶν ένάδων ύπάρχειν*.

⁸⁸² Srv. např. Proklos, *In Tim.* (Diehl III, 12,22-27): *ού γὰρ εύδέως μετά τάγαθόν τὸ πάντη πλήθους άνέμφατον ή παντοδαπή τῶν νοητῶν ιδέα παράγεται, άλλ' είσί τινες μεταξὺ φύσεις ήνωμένοι μὲν μάλλον τοῦ πλήθους τοῦ παντελοῦς, ώδῖνα δὲ και έμφασιν τῆς άπογεννήσεως τῶν όλων και τῆς συνοχῆς έν έαυταίς έπιδεικνύμεναι*. K problému derivace plurality inteligibilních forem z absolutně jednoduchého Jedna a k Proklově kritice Plótina v tomto bodě srv. C. D'Ancona, „Primo principio e mondo intelligibile nella metafisica di Proclo: problemi e soluzioni“, *Elenchos* 12 (1991) 271-302; k problému henologie u Plótina srv. např. S. Klimis, „L'ambivalence de l'hénologie chez Plotin“, *Diotima* 28 (2000) 43-60; D. Nikulin, „The One and Many in Plotinus“, in: T. Frost (ed.), *Henologische Perspektiven*, Bd. II, Amsterdam – Atlanta 1997, str. 49-65.

⁸⁸³ Srv. Proklos, *El. theol.* 12 (Dodds 14,1-2): *πάντων τῶν όντων άρχή και αίτία πρωτίστη τὸ άγαθόν έστιν*. Srv. též *El. theol.* 11 (Dodds 12,8-34).

⁸⁸⁴ Srv. Proklos, *In Parm.* I (Cousin 702,29-34).

⁸⁸⁵ Srv. Proklos, *In Parm.* VI (Cousin 1043,16-17); obšírněji v *El. theol.* 13 (Dodds 14,24-16,8); *Theol. plat.* II 3 (Saffrey-Westerink 23,14-30,26).

⁸⁸⁶ Srv. Proklos, *In Parm.* I (Cousin 703,12nn.); *Theol. plat.* II 1-3 (Saffrey-Westerink 2,6-30,26) .

garantuje existenci mnohosti jsoucen. „Každý řád (τάξις) [jsoucen] má svůj počátek v monadě a vchází v mnohost (πλήθος) vztaženou k monadě; a mnohost každého řádu vede zpět k jediné monadě“.⁸⁸⁷ Tento nižší stupeň jednoty je jednotou mnohosti.⁸⁸⁸ Monady jsou božské a nejsou ničím jiným než hypostazemi, jako např. Intelekt, Duše a *Fysis*.⁸⁸⁹ Na monadách participují jednotlivá jsoucna daného „druhu“, tj. příslušející dané monadě, např. jednotlivé intelekty na hypostazi intelektu. Nad monadami je však třeba postulovat další, ještě silnější jednotící faktor, jež monady vztahuje k Jednu. Jsou jím henady, Proklem interpretované jako bohové, které vládou monadám.⁸⁹⁰ Henady jsou božské reprezentace prvního Boha, jímž je Jedno, a jsou participovány hypostazovanými monadami. Jedno samo může být nazváno „první a nevýslovnou Henadou“⁸⁹¹, „jedinou a nevýslovnou Henadou, „zdrojem všech henad“⁸⁹², „jedinou příčinou všech henad“⁸⁹³, či „jedinou Henadou henad“⁸⁹⁴.⁸⁹⁵ Henady jsou „seřazeny“ okolo Jedna, stejně jako jsoucna okolo henad.⁸⁹⁶ Přestože Proklos naznačuje, že u henad existuje jistá hierarchie, jež je založena na jejich „obecnosti“⁸⁹⁷, nelze se domnívat, že by byly členěny do nějakého systému rodů a druhů. Henad je omezený počet,⁸⁹⁸ který je roven počtu na nich participujících rodů jsoucen.⁸⁹⁹ Díky henadám, jež jsou jakožto vyzářené „obrazy“ Jedna základními principy všeho, jednota prostupuje všemi úrovněmi veškerenstva a pro každé nižší jsoucno je zdrojem jeho identity.⁹⁰⁰ Zatímco

⁸⁸⁷ Srv. Proklos, *El. theol.* 21 (Dodds 24,1-3): *πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλήθος τῆ μονάδι σύστοιχον, καὶ πάσης τάξεως τὸ πλήθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα.* Srv. dále *El. theol.* 91 (Dodds 82,17-22); T. Kukkonen, „Proclus on Plenitude“, *Dionysius* 18 (2000)103-128; E. Moutsopoulos, „L'idée de multiplicité croissante dans la *Théologie platonicienne* de Proclus“, in: L. G. Benakis (ed.), *Neoplatonisme et philosophie médiévale*, Turnhout 1997, str. 59-65.

⁸⁸⁸ Srv. D. Nikulin, „The One and Many in the Structure of Being in Proclus' *Theologia Platonica* II,1-3“, *Diotima* 28 (2000) 77-87.

⁸⁸⁹ Srv. Proklos, *Theol. plat.* III 2 (Saffrey-Westerink 11,9-10) ; *El. theol.* 22; 63 (Dodds 26,10nn.; 60,16nn.).

⁸⁹⁰ Srv. Proklos, *In Parm.* VI (Cousin 1047,26-30): *καὶ οὐκ ἐπὶ τούτων μόνων, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων ὁμοίως ἂν εὐροιμεν τὰς μὲν μονάδας ἡγουμένας τῶν οἰκείων ἀριθμῶν, τὰς δὲ τῶν μονάδων ἐνάδας ἀρχὰς κυριωτάτας τῶν πραγμάτων ὑπαρχούσας.* Celá pasáž srv. *In Parm.* VI (Cousin 1047,24-1049,37); dále *El. theol.* 133 (Dodds 118,8-19).

⁸⁹¹ Proklos, *Theol. plat.* I 25 (Saffrey-Westerink 110,3-4): *ἡ πρωτίστη καὶ ἄρρητος τῆς ἀγαθότητος ἐνάς.*

⁸⁹² Proklos, *In Parm.* V (Cousin 1032,23-24): *ἡ μία καὶ ἄρρητος ἐνάς καὶ πασῶν τούτων πηγὴ.*

⁸⁹³ Proklos, *In Tim.* (Diehl I 42,4): *ἡ μία τῶν ἐνάδων ἀπασῶν αἰτία.*

⁸⁹⁴ Proklos, *In Tim.* (Diehl I 457,23); *Theol. plat.* II 11 (Saffrey-Westerink 65,12): *ἡ μία τῶν ἐνάδων ἐνάς.*

⁸⁹⁵ K dalším výskytům pojmu *ἐνάς* vztaženému k Jednu srv. H. D. Saffrey – L. G. Westerink (eds.), *Proclus. Théologie platonicienne*, vol. III, str. xv.

⁸⁹⁶ Proklos, *In Parm.* I (Cousin 702,32-34): *...τῶν ὄντων περὶ τὰς ἐνάδας αὐτῶν συνταπτομένων, τούτων δὲ περὶ τὸ ἓν.*

⁸⁹⁷ Srv. Proklos, *El. theol.* 136 (Dodds 120,17-30).

⁸⁹⁸ Srv. Proklos, *El. theol.* 149 (Dodds 130,20-33).

⁸⁹⁹ Srv. Proklos, *El. theol.* 135 (Dodds 120,3-4): *ὅσαι αἰ μετεχόμεναι ἐνάδες, τοσαῦτα καὶ τὰ μετέχοντα γένη τῶν ὄντων.*

⁹⁰⁰ Srv. Proklos, *El. theol.* 129 (Dodds 114,12-32); A. C. Lloyd, „Procession and division in Proclus“, in: H. J. Blumenthal – A. C. Lloyd (eds.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, Liverpool 1982, str. 34-38. K problému „absolutní“ jednoduchosti henad – z teologického úhlu pohledu – na jedné

monady představují „neparticipovanou celistvou esenci roviny skutečnosti (např. univerzální Intelekt s velkým I)“, ⁹⁰¹ tj. jsou jistou redukcí na jednotu v mnohosti, henady jsou prvotní aktivní komunikací této jednotící mohutnosti. ⁹⁰²

Henady a Proklova teorie participace

Obohacení Proklovy metafyzické koncepce o henady je výsledkem Syrianovy i Proklovy interpretace druhé hypotézy z Platónova *Parmenida*⁹⁰³ a celkově vzato se snaží odpovědět na problémy vztahu mezi nezávislou, transcendentní formou, ideou, na jedné straně, a množstvím entit, jejichž individuální charakteristiky jejich bytí závisejí na této transcendentní formě, na straně druhé. Proklova henadická koncepce je proto úzce spjata s jeho teorií participace.

Základní pojmová triáda, již Proklos užívá pro vyjádření vztahů v rámci participace, je „neparticipované“ (*ἀμέθεκτον*), „participované“ (*μετεχόμενον*, participatum) a „participující“ (*μετέχον*, participans). V základním náčrtu je *ἀμέθεκτον* ona transcendentní idea, *μετέχον* k této formě vztahované jsoucno, ať v řádu světa inteligibilního nebo smyslového, a *μετεχόμενον* označuje tu „formu“ ideje, jež je imanentní danému jsoucnu a pochází z neparticipované ideje. ⁹⁰⁴

Pro ilustraci použijme Proklova vlastního příkladu: věčnost o sobě (*ὁ καθ' αὐτὸν αἰών*) jakožto neparticipovaná (*ἀμέθεκτον*) „předchází“ (*προϋπάρχει*) charakteristiku „být věčný“ – Proklovými slovy „věčnost ve věčných entitách“ (*ὁ ἐν τῷ αἰωνίῳ αἰών*) – a ta zase každou participující „věčnou entitu“ (*τὸ αἰώνιον*). Tato struktura se týká též časoprostorových věcí smyslového světa. „Čas“ jako takový (*ὁ ἀμέθεκτος χρόνος*) předchází temporalitě (*ὁ μετεχομένος χρόνος*) časné věci (*τὸ ἔγχρονον*), která je tím participujícím (*μετέχον*). ⁹⁰⁵ Věčnost je stále táž vždy a všude, čas je stále týž vždy a

straně, a jejich složenosti z Omezeného a Neomezeného – z pohledu ontologického – na straně druhé, srv. G. van Riel, „Les hénades de Proclus, sont-elles composées de limite et d'illimité ?“, *RSPHTh* 85 (2001) 417-432.

⁹⁰¹ Srv. R. Chlup, *Proklos*, Praha 2009, str. 100.

⁹⁰² Srv. H. D. Saffrey – L. G. Westerink (eds.), *Proclus. Théologie platonicienne*, vol. III, str. lvi.

⁹⁰³ Srv. H. D. Saffrey – L. G. Westerink (eds.), *Proclus. Théologie platonicienne*, vol. III, str. xvii-li; G. Bechtle, „Göttliche Henaden und Platonischer *Parmenides*“, *Rheinisches Museum für Philologie* 142 (1999) 358-391.

⁹⁰⁴ Tak dle Proklos, *El. theol.* 23; 24 (Dodds 26,22-28,20); srv. R. Chlup, *Proklos*, str. 98-101.

⁹⁰⁵ Proklos, *El. theol.* 53 (Dodds 50,24-52,7): πάντων τῶν αἰωνίων προϋπάρχει ὁ αἰών, καὶ πάντων τῶν κατὰ χρόνον ὁ χρόνος προϋφέστηκεν. εἰ γὰρ πανταχοῦ πρὸ τῶν μετεχόντων ἔστι τὰ μετεχόμενα καὶ πρὸ τῶν μετεχομένων τὰ ἀμέθεκτα, δῆλον ὅτι ἄλλο μὲν τὸ αἰώνιον, ἄλλο δὲ ὁ ἐν τῷ αἰωνίῳ αἰών, ἄλλο δὲ ὁ καθ' αὐτὸν αἰών, τὸ μὲν ὡς μετέχον, τὸ δὲ ὡς μετεχόμενον, ὁ δὲ ὡς ἀμέθεκτος· καὶ τὸ ἔγχρονον ἄλλο [μετέχον γάρ], καὶ ὁ ἐν

všude, zatímco participovaná věčnost a participovaný čas subsistují jen v těch entitách, jež na nich participují.

Nicméně, jak prokázal P. A. Meijer,⁹⁰⁶ výraz *μετεχόμενον* u Prokla neoznačuje pouze jsoucnu imanentní formu (dle Meijerova rozdělení *μετεχόμενον* I), nýbrž také to, z čeho tato imanentní forma pochází (*μετεχόμενον* II).⁹⁰⁷ Dle Meijera je tedy možno „participované“ chápat jednak jako jakýsi *výsledek* participace, tzn. např. skutečnost, že to a to jsoucno vykazuje tu a tu vlastnost, jednak jako to, *na čem* participující participuje.

Tento tripartitní systém *ἀμέθεκτον* – *μετεχόμενον* – *μετέχον* by vedl k paradoxu neparticipovaného modelu, který navzdory své neparticipovatelnosti uděluje participujícím jisté individuální charakteristiky a je zodpovědný za subsistenci participujících jakožto jejich „princip“ (*ἀρχή*), pokud bychom nevyjasnili vztah mezi *ἀμέθεκτον* a *μετεχόμενον* (II dle Meijerova rozlišení). Základní tvrzení týkající se tohoto vztahu zní, že „vše neparticipované samo ze sebe ustavuje to, co je participované, a veškeré participované hypostaze jsou upnuty vzhůru k neparticipovaným entitám“.⁹⁰⁸ Podle Prokla totiž „každá působící příčina uvádí v existenci entity sobě podobné dříve než nepodobné,⁹⁰⁹ a to tak, že plně transcenduje svůj účinek,⁹¹⁰ i přes své působení zůstává neumenšena⁹¹¹ a nikterak není obsažena v účinku či výsledku svého působení (přestože to naopak neplatí: účinky jsou „předobsaženy“ v jejich příčině). Vlastním pojítkem mezi *ἀμέθεκτον* a *μετεχόμενον* II je „mohoucnost“ (*δύναμις*)⁹¹² neparticipované entity, která zajišťuje podobnost mezi těmito dvěma instancemi, aniž by ta vyšší přestala

τούτω χρόνος ἄλλος [μετεχόμενος γάρ], καὶ ὁ πρὸ τούτου χρόνος, ἀμέθεκτος ὢν. καὶ τούτων μὲν ἑκάτερος τῶν ἀμέθεκτων πανταχοῦ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ αὐτός· ὁ δὲ μετεχόμενος ἐν ἐκείνοις μόνον, ὑφ' ὧν μετέχεται. πολλὰ γὰρ καὶ τὰ αἰώνια καὶ τὰ ἔγγχρονα, ἐν οἷς πᾶσιν αἰὼν ἐστι κατὰ μέθεξιν καὶ χρόνος διηρημένος· ὁ δὲ ἀδιαίρετος αἰὼν καὶ ὁ εἰς χρόνος πρὸ τούτων, καὶ ὁ μὲν αἰὼν αἰώνων, ὁ δὲ χρόνων χρόνος, τῶν μετεχομένων ὄντες ὑποστάται.

⁹⁰⁶ Srv. P. A. Meijer, „Participation in Henads and Monads in Proclus' Theologia Platonica III, chs. 1-6“, in: E. P. Bos – P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden – New York – Köln 1992, zejm. str. 66-68.

⁹⁰⁷ Meijerovo pojetí *μετεχόμενον* II odmítá L. M. de Rijk, „Causation and Participation in Proclus. The Pivotal Role of 'Scope Distinction' in His Metaphysics“, in: E. P. Bos – P. A. Meijer (vyd.), *On Proclus and His Influence*, zejm. str. 16-17.

⁹⁰⁸ Srv. Proklos, *El. theol.* 23 (Dodds 26,22-24): πᾶν τὸ ἀμέθεκτον ὑφίστησιν ἀφ' ἑαυτοῦ τὰ μετεχόμενα, καὶ πᾶσαι αἱ μετεχόμεναι ὑποστάσεις εἰς ἀμέθεκτους ὑπάρξεις ἀνατείνονται.

⁹⁰⁹ Srv. Proklos, *El. theol.* 28 (Dodds 32,10-11): πᾶν τὸ παράγον τὰ ὅμοια πρὸς ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησιν.

⁹¹⁰ Srv. Proklos, *El. theol.* 75 (Dodds 70,28-72,4).

⁹¹¹ Srv. Proklos, *El. theol.* 26-27 (Dodds 30,10-32,9).

⁹¹² K tomu srv. E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford²1992, str. 243-244.

být plně transcendentní a neparticipovaná. Jinými slovy jde o „vyzáření“ (ἐλλάμψεις)⁹¹³ nižší úrovně z vyšší na základě její δύναμις.⁹¹⁴

Převáděno na náš problém jednoty a mnohosti, henady tvoří přechodovou instanci mezi absolutní jednotou Jedna a veškerou mnohostí. Zrcadlí samy v sobě jednotu Jedna v nejvyšší možné míře, jsou henady v porovnání s Jedním mnohé a participované a tvoří náležitý vrchol všech „řad“ (σειραί) jsouceny jako jejich první principy.⁹¹⁵ Nicméně Proklos rozlišuje dva druhy henad.⁹¹⁶ Prvním jsou „dokonalé, završené henady“ (ἐνάδες αἰ αὐτοτελεῖς), které subsistují samy v sobě a pro svoji ustavenost (ὑπόστασις) nevyžadují nižších složek. To jsou henady v pravém slova smyslu a, vyměníme-li ontologickou perspektivu za teologickou, můžeme je nazvat bohy.⁹¹⁷ Druhým druhem jsou „vyzáření“ těchto v sobě jednotných henad (ἐλλάμψεις ἐνώσεων), které jsou v porovnání s předchozími henadami nedokonalé (ἀτελεῖς), neboť pro svoji existenci (ὑπαρξις) vyžadují nějaký substrát (ὑποκείμενον).⁹¹⁸

Přestože v některých bodech souhlasíme s de Rijkovou kritikou⁹¹⁹ Meijerova rozlišení dvojího μετεχόμενον, chceme na jeho obranu využít právě zmíněné Proklovo rozlišení henad. Dokonalý typ henad ve své podstatě odpovídá Meijerovu μετεχόμενον II, jejich vyzáření jednoty jeho μετεχόμενον I. Na jiném místě Proklos užívá pojmu „oddělené participované“ (τὸ χωριστῶς μετεχόμενον), jemuž je navíc přiřknuta vlastní hypostaze (ὡς τὴν ὑπόστασιν ἐν ἑαυτῷ κεκτημένον).⁹²⁰ Tento termín dle nás míří stejným směrem jako „dokonalá henada“ a μετεχόμενον II.

Na základě této participační struktury již nyní můžeme docenit roli henad v Proklově metafyzickém systému. Jedno je absolutně transcendentní počátek a příčina všeho⁹²¹ a samo o sobě zůstává neparticipované (ἀμέθεκτον). Jako jeho nejvlastnější obrazy co do jednotnosti z něj vzcházejí dokonalé henady (αἰ αὐτοτελεῖς ἐνάδες), jež se od Jedna liší

⁹¹³ Srv. kupř. Proklos, *El. theol.* 64 (Dodds 60,20-22).

⁹¹⁴ Srv. Proklos, *El. theol.* 81 (Dodds 76,12-21).

⁹¹⁵ Srv. Proklos, *In Parm.* VI (Cousin 1043,9nn.).

⁹¹⁶ Srv. Proklos, *El. theol.* 64 (Dodds 62,5-12): ἐκ δὴ τούτων (scil. z výkladu, jak monady produkují dva typy nižších instancí, „dokonalé a nedokonalé hypostaze“ [αὐτοτελεῖς καὶ ἀτελεῖς ὑποστάσεις]) φανερόν ὅτι καὶ ἐνάδες αἰ μὲν αὐτοτελεῖς ἀπὸ τοῦ ἐνὸς προῆλθον, αἰ δὲ ἐλλάμψεις ἐνώσεων· καὶ νόες οἱ μὲν οὐσίαι αὐτοτελεῖς, οἱ δὲ νοεραὶ τινες τελειότερες· καὶ ψυχαὶ αἰ μὲν ἑαυτῶν οὐσαι, αἰ δὲ τῶν ψυχουμένων, ὡς ἰνδάλματα μόνον οὐσαι ψυχῶν.

⁹¹⁷ Srv. Proklos, *El. theol.* 64 (Dodds 62,9-10): οὔτε πᾶσα ἔκωσις θεός, ἀλλ' ἡ αὐτοτελής ἐνάς. Dále např. *El. theol.* 133 (Dodds 118,8-19); R. Chlup, *Proklos*, str. 175-189.

⁹¹⁸ Srv. Proklos, *El. theol.* 64 (Dodds 60,20-62,4); v textu jsou vlastnosti, které jsme predikovali henadám, vypořádány o monadách, nicméně na základě obratu ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι καὶ ἐνάδες se domníváme, že podle Prokla se stejná struktura týká i henad.

⁹¹⁹ Srv. výše str. 173, pozn. 34.

⁹²⁰ Srv. Proklos, *El. theol.* 81 (Dodds 76,12-21).

⁹²¹ Srv. Proklos, *El. theol.* 11 (Dodds 12,8): πάντα τὰ ὄντα πρόεισιν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας, τῆς πρώτης.

svojí participovatelností (*μετεχόμενον* II) a mnohostí. První monadě, hypostazi intelektu, svými jednotícími vyzářeními (*ἐλλάμψεις ἐνώσεων* = *μετεχόμενον* I) henady komunikují v umenšené míře jednot Jedna a jsou nutně více jednotné než intelekt.⁹²² Intelekt o sobě tak v jistém smyslu participuje na jednotě Jedna (*μετέχον*), aniž by Jedno přestalo být neparticipované (*ἀμέθεκτον*).⁹²³ Nižším úrovním se tak mediací henad dostává jednoty, jež je předchází a zakládá samu jšoucnost.⁹²⁴

Tento popis se týkal henad *in stricto senso*. Proklova henadická koncepce je mnohem komplexnější, neboť henady jsou kladeny nejen mezi Jedno a hypostazi intelektu, nýbrž na začátek každé úrovně jšoucna, ať již úrovně noetické, noeticko-noerické, noerické, duševní atd.⁹²⁵ Tyto „henady“ by však měly být spíše nahlíženy jako jakési principy jednoty v rámci každé hypostaze či monady než jako henady ve vlastním slova smyslu.⁹²⁶

⁹²² Srv. Proklos, *In Tim.* (Diels III 12,22nn.).

⁹²³ Tuto strukturu nalézáme na všech hypostatických úrovních, srv. kupř. Proklovo rozlišení „neparticipovaného a božského intelektu“ (*ὁ ἀμέθεκτος καὶ θεῖος νοῦς*), „participovaného intelektu“ (*ὁ μετεχομένης νοῦς*) a „individuálního intelektu“ (*ὁ μερικὸς νοῦς*) ze začátku jeho *In Parm.* I (Cousin 628,1-22). Srv. dále E. Moutsopoulos, „The Participability of the One through the Henads in Proclus’ *Platonic Theology*“, in: T. Frost (ed.), *Henologische Perspektiven*, Bd. II, Amsterdam – Atlanta 1997, str. 83-93.

⁹²⁴ Srv. též R. Chlup, *Proklos*, str. 103-106.

⁹²⁵ Srv. Proklos, *El. theol.* 151nn. (Dodds 132,26nn.).

⁹²⁶ Srv. G. R. Morrow – J. M. Dillon, *Proclus’ Commentary on Plato’ Parmenides*, Princeton 1992, str. xxii.

Exkurz II: Pohyb přímý, kruhový a spirálovitý v řecké antické filosofické tradici⁹²⁷

V tomto exkurzu se budeme soustředit na další Maximův příklad druhů pohybu, které budou nyní děleny z hlediska jednoduchosti a trajektorie. Zároveň se jednak pokusíme určit *filosofické* zdroje Maxima Vyznavače, z nichž čerpá při tomto dělení, a zhodnotit jejich význam,⁹²⁸ jednak opravit pomýlenou interpretaci Vl. Cvetkoviče, jež se týká zejména typů pohybu dle trajektorie (nebo dle „geometrických vzorů“, jak Cvetkovič navrhuje).⁹²⁹ Protože je Cvetkovičův článek jediným textem pojednávajícím souhrnně o druzích pohybu u Maxima a protože brzy vyjde v hojně čtených *Studia patristica*, považujeme za nutné se tématu druhů pohybu dle trajektorie věnovat mnohem hlouběji a podrobně představit i interpretace autorů od Aristotela po Dionysia Areopagitu, z nichž mohl Maxim čerpat, aby vyšel najevo ahistorický základ a nepatřičnost Cvetkovičovy interpretace.

V jedné pasáži *Ambiguum* 7, jež se zabývá vztahem mezi „pohybem“ (*κίνησις*) a „vznikem“ (*γένεσις*), Maxim těží ze znalostí jistých „nejpečlivějších pozorovatelů jsoucen“ (*οἱ ἐπιμελέστεροι τῶν ὄντων θεάμονες*) a opírá se o jejich autoritu, když definuje *κίνησις* a představuje její varianty – pohyb přímočarý, kruhový a spirálovitý.⁹³⁰ Z toho v první řadě povstává otázka, kdo jsou oni *θεάμονες ἐπιμελέστεροι τῶν ὄντων*, a dále, jak je interpretován smysl a význam těchto druhů pohybu v rámci antické filosofické tradice. Pro naše zkoumání týkající se *κίνησις* – výsadní domény Aristotelovy *Fyziky* – jistě není bez zajímavosti, že Maxim žil v době, již dějiny filosofie označují jako „aristotelickou

⁹²⁷ Původní francouzská verze tohoto exkurzu pod názvem „Mouvement circulaire, rectiligne et spiral. Une contribution à la recherche des sources philosophiques de Maxime le Confesseur“, *FZPhTh* 54, 1/2 (2007) 189-206.

⁹²⁸ Např. J.-Cl. Larchet, jeden z nejvýznamnějších současných znalců Maxima, zcela pomíjí filosofický aspekt Maximova myšlení a drží se pouze teologické a monastické perspektivy. Ohledně intelektuálních kořenů Maxima kupř. poznamenává, že „les sources et influences de Maxime [...] sont sans aucun doute, à l'origine, celles d'une solide formation monastique traditionnelle“ (četba biblických a patristických textů, zpívané liturgické texty); srv. J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 115. Tato monografie představuje Maxima výlučně z čistě teologického úhlu pohledu. Naproti tomu v maximovském bádání lze najít i filosofii příznivější pohled nebo přímo filosofický přístup k Maximovi, srv. např. E. von Ivánka, „Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus“, *JÖBG* 7 (1958) 23-49; E. von Ivánka, *Plato christianus*, Praha 2003, str. 309-321; I. P. Sheldon-Williams, „Tradice řeckého křesťanského platonismu od kappadockých Otců po Maxima a Eriugenu“, in: A. H. Armstrong (vyd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha 2002, str. 471-602; ohledně filosofického problému kategorií místa a času v Maximově díle, zejména jeho *Mystagogii*, srv. P. Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine*, Leiden 2005.

⁹²⁹ Srv. Vl. Cvetkovič, „St Maximus on Πάθος and Κίνησις in *Ambiguum* 7“, *StPatr* 48 (2010) zejm. 101-102.

⁹³⁰ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a11-1073a14).

renesanci v Byzanci“.⁹³¹ Nicméně nám stále ještě zbývá přesně určit, *jakého* Aristotela Maxim znal. Jednalo se o Aristotela samého, jak se s ním setkáváme v jeho dílech, o Aristotela reinterpetovaného novoplatónskými komentátory, nebo o Aristotela „destilovaného“ křesťanskými autory?⁹³² Z důvodu této nejasnosti bude též vztah Aristotelés–Maxim stát v centru našeho zájmu.⁹³³

Nejasné odvolání na nejmenované autority v *Ambiguum* 7 není v Maximově díle ničím ojedinělým. Stejně enigmatickou zmínku nacházíme kupříkladu i v *Ambiguum* 31. Když Maxim vysvětluje, co jsou „zákony přirozenosti/přírody“ (*οἱ νόμοι τῆς φύσεως*),⁹³⁴ odkazuje nás na „ty, kteří důkladně prozkoumali přirozenost jsoucen“ (*οἱ τῶν ὄντων τὴν φύσιν ἀκριβῶς διαθερήσαντες*).⁹³⁵ Nebo, jak ukázal P. Mueller-Jourdan, Maxim bez problémů „křtí“ takového pohana, jakým byl Porfyrios, a představuje ho jako jednoho z Otců církve.⁹³⁶ Dle mého názoru, přesné citace, a zvláště pohanských filosofů, nejen že nebyly v Byzanci v módě, nýbrž mohly být pro takto opovážlivého autora osobně i „vědecky“ velmi nebezpečné.⁹³⁷

Ať již tomu bylo jakkoli, podívejme se již na slova, jež jsou pro naše zkoumání textem výchozím a základním. Maxim píše:

Dle mínění *těch nejpečlivějších pozorovatelů jsoucen* není žádné vzniklé [stvoření] vzhledem ke svému principu [bytí] absolutně nehybné, [a to] ani z neživých, ani ze smysly [obdařených jsoucen]. *Tvrdí totiž, že se vše pohybuje buď přímočaře, nebo v*

⁹³¹ Srv. I. P. Sheldon-Williams, „Tradice řeckého křesťanského platonismu“, str. 544, 552, 555.

⁹³² E. Larchet tvrdí, že Maxim znal jen vágně Aristotelův myšlenkový odkaz, jenž se k němu dostal jednak díky dílu *De natura hominis* Némésia z Emesy, jednak díky různým sbírkám definicí, které byly velmi rozšířené již na konci 4. stol. n. l.; srv. E. Larchet, *Maxime le Confesseur*, str. 123 s odkazy na další literaturu. Ohledně tématu Aristotelés u církevních otců srv. zejména A. J. Festugiére, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1981, str. 221-263 („Excursus C. Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodore"); D. T. Runia, „Festugiére Revisited: Aristotle in the Greek Patres“, *VigChr* 43 (1989) 1-34; též G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milano 1937; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (MA) 1956; J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961; L. J. Elders, „The Greek Christian Authors and Aristotle“, *Doctor Communis* 43 (1990) 26-57.

⁹³³ W. Völker poukázal na nebezpečí přílišného přeceňování aristotelského dědictví v Maximově díle, když ve svém článku „Zur Ontologie des Maximus Confessor“ (in: U. Meckert, Hrsg., ... *und fragten nach Jesus*, Berlin 1964, str. 57-79) podrobil zkoumání Maximovu ontologii.

⁹³⁴ *Amb. Io.* 31 (PG 91, 1273d5.8).

⁹³⁵ *Amb. Io.* 31 (PG 91, 1280a3-4).

⁹³⁶ Srv. P. Mueller-Jourdan, „A propos d'une définition de la nature chez Maxime le Confesseur. Ambiguïté d'un appel à l'autorité patristique“, *FZPhTh* 54, 1/2 (2007) 224-229.

⁹³⁷ Tyto narážky považuji u Maxima za jistý druh kamufláže, jíž chce širšímu publiku skrýt své zdroje. Takový postoj se mohl zakládat na Maximově eminentním zájmu na věcném řešení kontroverzí, např. v našem případě *Ambiguum* 7 s origenisty. Dle mého se Maxim sřeží zavdat jakoukoli záminku pro další spor, který by tak nebyl živěn rozumnými argumenty, nýbrž plameny vášni pro „orthodoxii“.

kruhu, nebo spirálovitě. Veškerý pohyb se děje způsobem jednoduchým, nebo složeným.⁹³⁸

Těmito slovy Maxim uvádí své filosofické exposé týkající se pohybu, které mu umožní odmítnout kosmologické předpoklady origenistů. Náš výklad se v dalším bude snažit představit nejdůležitější body různých koncepcí druhů pohybu, jež – ve filosofické tradici od Aristotela přes novoplatónské komentátory až k Maximovi – doznávají zajímavých proměn.⁹³⁹

Aristotelés

Nejprve se podrobněji podívejme na problematiku druhů pohybu u Aristotela.⁹⁴⁰ Zde je třeba začít, neboť Stagirita je prvním autorem, u něhož nalzáme ony tři druhy pohybu citované Maximem. V Aristotelově díle se objevují na třech místech.

Aristotelova *Fyzika*

Dvě z těchto tří zmínek se nacházejí v osmé knize *Fyziky*.⁹⁴¹ Na počátku osmé kapitoly, zasvěcené zkoumání spojitého nekonečného pohybu, Aristotelés tvrdí, že „vše nesené [pohybem] (*τὸ φερόμενον*) se pohybuje buď v kruhu, nebo přímo, nebo smíšeným [pohybem]“.⁹⁴² Toto rozlišení je mu výchozím bodem pro důkaz, že kruhový pohyb (*ἢ δ' ἐπὶ τῆς περιφεροῦς*) je jediný, jenž je jednotný a spojitý.⁹⁴³ Aristotelés dříve prokázal, že

⁹³⁸ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a15-b6): οὐδὲν γὰρ τῶν γενομένων ἐστὶ τὸ παράπαν τῶ κατ' αὐτο λογῶ ἀκίνητον, οὐδ' αὐτῶν τῶν ἀψύχων καὶ αἰσθητῶν, ὡς τοῖς ἐπιμελεστέροις τῶν ὄντων θεάμοσιν ἔδοξε. κινεῖσθαι γὰρ πάντα ἔφασαν ἢ κατ' εὐθεῖαν ἢ κατὰ κύκλον ἢ ἐλικοειδῶς. πᾶσα γὰρ κίνησις τῶ ἀπλῶ καὶ τῶ συνθέτῳ περιέχεται τρόπῳ.

⁹³⁹ Např. k Plótínovu pojetí *κίνησις* a jeho kritice Aristotela v tomto ohledu srv. R. Chiaradonna, *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli 2002, zejména str. 147-225.

⁹⁴⁰ Upouštím od pojednávání problematického „seznamu“ typů pohybu u Platóna (*Leges X*, 894b-e). Pro vynikající analýzu tohoto textu srv. F. Karfík, *Die Beseelung des Kosmos*, München – Leipzig 2004, str. 227-233.

⁹⁴¹ V této poslední knize se Aristotelés věnuje zejména problematice počátku a konce pohybu, dále nutnosti nějakého prvního hybatele a jeho charakteristikám; srv. např. shrnutí obsahu *Fyziky* v L. Couloubaritsis, *Aristote. La Physique*, Paris 1999, str. 49-52; pro detailnější přehled obsahu osmé knihy srv. D. Graham, „Appendix I. Outline of the argument“, in: Aristotle, *Physics, Book VIII*, Oxford 1999, str. 183-190.

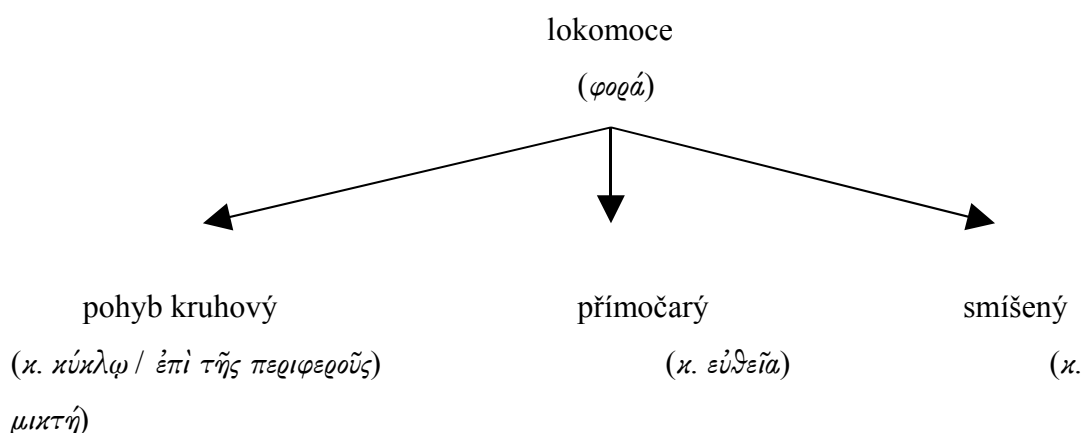
⁹⁴² Aristotelés, *Phys.* VIII 8 (261b28-31): πᾶν μὲν γὰρ κινεῖται τὸ φερόμενον ἢ κύκλῳ ἢ εὐθεῖαν ἢ μικτήν, ὥστ' εἰ μηδ' ἐκείνων ἢ ἐτέρα συνεχῆς, οὐδὲ τὴν ἐξ ἀμφοῖν οἷόν τ' εἶναι συγκεκριμένην.

⁹⁴³ Srv. *Phys.* VIII 8 (264b9-265a12).

přímý pohyb nemůže být ani spojitý ani stálý.⁹⁴⁴ Proto si nemůže tyto charakteristiky spolu s jednotností nárokovat ani pohyb složený z pohybu přímého a kruhového.⁹⁴⁵

Na začátku deváté kapitoly, jež trvá na primátu kruhového pohybu,⁹⁴⁶ Aristotelés opakuje stejné rozdělení druhů „přemíst'ování“ (φορά)⁹⁴⁷ (viz graf I). Smíšený pohyb, protože je složený ze dvou dříve jmenovaných, je jím podřazen.⁹⁴⁸ A kruhový pohyb předchází přímému pohybu, neboť lineární pohyb je méně jednoduchý, nedokonalý, pomíjivý, nestálý, nespojitý, omezený a nepravidelný.⁹⁴⁹

Graf I. Dělení lokomoce dle *Physica* VIII 8 (261b28-31) a VIII 9 (265a13-16)



Je nutno podotknout, že na žádném místě *Fyziky* nám Aristotelés nesděljuje, jak dospěl právě k těmto třem druhům pohybu. Nicméně lze bez váhání předpokládat, že jeho volba byla motivována rozdílem trajektorií daných pohybů.⁹⁵⁰

Již jsme narazili na rozhodující slova našeho zkoumání: ἡ φορά (přemíst'ování, unášení) a τὸ φερόμενον ([pohybem] nesené, unášené [pohybem], pohybované). Tři druhy pohybu, o něž běží, jsou typy lokomoce, jinak řečeno typy místního, lokálního pohybu.

⁹⁴⁴ Srv. *Phys.* VIII 8 (261b31-263a3).

⁹⁴⁵ Srv. *Phys.* VIII 8 (261b30-31).

⁹⁴⁶ Srv. E. Berti, „La suprématie du mouvement local selon Aristote“, in: J. Wiesner (Hrsg.), *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Bd. I, Berlin 1985, str. 137-145.

⁹⁴⁷ *Phys.* VIII 9 (265a13-15): πᾶσα γὰρ φορά, ὡσπερ καὶ πρότερον εἶπαμεν, ἢ κύκλω ἢ ἐπ' εὐθείας ἢ μικτῇ.

⁹⁴⁸ Srv. *Phys.* VIII 9 (265a15-16).

⁹⁴⁹ Srv. *Phys.* VIII 9 (265a16-17.22.24-25.28-29.30; 265b11-13).

⁹⁵⁰ Srv. níže vysvětlení Jana Filopona.

Přestože se dle Aristotela jedná o pohyb privilegovaný a první z pohybů,⁹⁵¹ jeho dílčí druhy nemohou být považovány za druhy obecné a zahrnující každý z pohybů dalších. Místní pohyb je jen součástí obecnějšího rozdělení, jež se zakládá na Aristotelově nauce o kategoriích.⁹⁵² Z osmi vypočítaných kategorií – Aristotelés zde neuvádí kategorii „nacházet se v jisté pozici / poloha“ (κεῖσθαι) a „mít/vlastnění“ (ἔχειν) – zůstanou pouze tři, které připouští „změnu/pohyb“ (κίνησις).⁹⁵³ Tím jsou dány i tři základní druhy změny/pohybu: kvalitativní pohyb, kvantitativní pohyb a místní pohyb (κίνησις τε τοῦ ποιοῦ καὶ ἢ τοῦ ποσοῦ καὶ ἢ κατὰ τόπον).⁹⁵⁴ Pohyb týkající se kvality nese obecné jméno „alterace“ (ἀλλοίωσις), ten, který se vztahuje ke kategorii kvantity, nemá obecné jméno, nýbrž dva jednotlivé názvy „vzrůst a úbytek“ (αὔξεισις καὶ φθίσις), a pohyb místní je nazýván pouze společným termínem „lokomoce“ (φορά).⁹⁵⁵

Místní pohyb a jeho tři typy, jež Maxim uvádí jako druhy základní a obecné, jsou tedy v osmé knize *Fyziky* pouhou částí širšího členění na základě kategorií. Není to jediný problém, na který u Aristotela narazíme. Ve stručnosti se podívejme alespoň na tři další komplikace.

První se týká vztahu mezi „pohybem“ (κίνησις) a „změnou“ (μεταβολή). Ve třetí knize *Fyziky* užívá Aristotelés těchto pojmů ekvivalentně, zatímco v knize páté je pohyb změně podřazen (πᾶσα κίνησις μεταβολή τις).⁹⁵⁶

Tato nesrovnalost nás přivádí k druhé obtíži: vedle zmíněného trojčetného dělení pohybu na základě kategorií v knize páté (srv. graf II) nacházíme ve třetí knize *Fyziky* ještě jiné, čtyřdílné rozdělení (srv. graf III). Zde je koncept změny a pohybu – oba pojmy tu Aristotelés užívá rovnocenně, jak jsme poznamenali – rozšířen o pohyb „substanciální“ (κατ' οὐσίαν), jež zahrnuje druhy „vznik a zánik“ (ἢ κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν [κίνησις]).⁹⁵⁷ Ty jsou však v páté knize explicitně vyloučeny z druhů pohybu.⁹⁵⁸

⁹⁵¹ Tento primát je jedním z témat sedmé knihy, viz *Phys.* VII 2 (243a39-40); srv. též *Phys.* VIII 7 (260a20-261b26). K pozoruhodné analýze a kritice Aristotelových argumentů ohledně priority místního pohybu srv. zmiňovaný článek E. Bertiho, „La suprématie du mouvement local selon Aristote“, str. 123-150.

⁹⁵² K tomuto problému srv. P. Pellegrin, *Aristote. La Physique*, Paris 2000, str. 161-162, pozn. 2-3. Srv. též např. Filoponovo vysvětlení vztahu mezi pohybem a kategoriemi; Jan Filoponos, *In phys.* III 1 (CAG 16, 348,13-349,26): ...δῆλον ὅτι οὐδὲ κίνησις ἂν εἴη παρὰ ταύτας τὰς κατηγορίας.

⁹⁵³ Srv. *Phys.* V 2 (225b10-16).

⁹⁵⁴ *Phys.* V 1 (225b5-9): εἰ οὖν αἱ κατηγορίαι διήρηνται οὐσίᾳ καὶ ποιότητι καὶ τῷ πού [καὶ τῷ ποτέ] καὶ τῷ πρὸς τι καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἀνάγκη τρεῖς εἶναι κινήσεις, τὴν τε τοῦ ποιοῦ καὶ τὴν τοῦ ποσοῦ καὶ τὴν κατὰ τόπον. Srv. *Phys.* V 2 (226a24-25; 226b9-10).

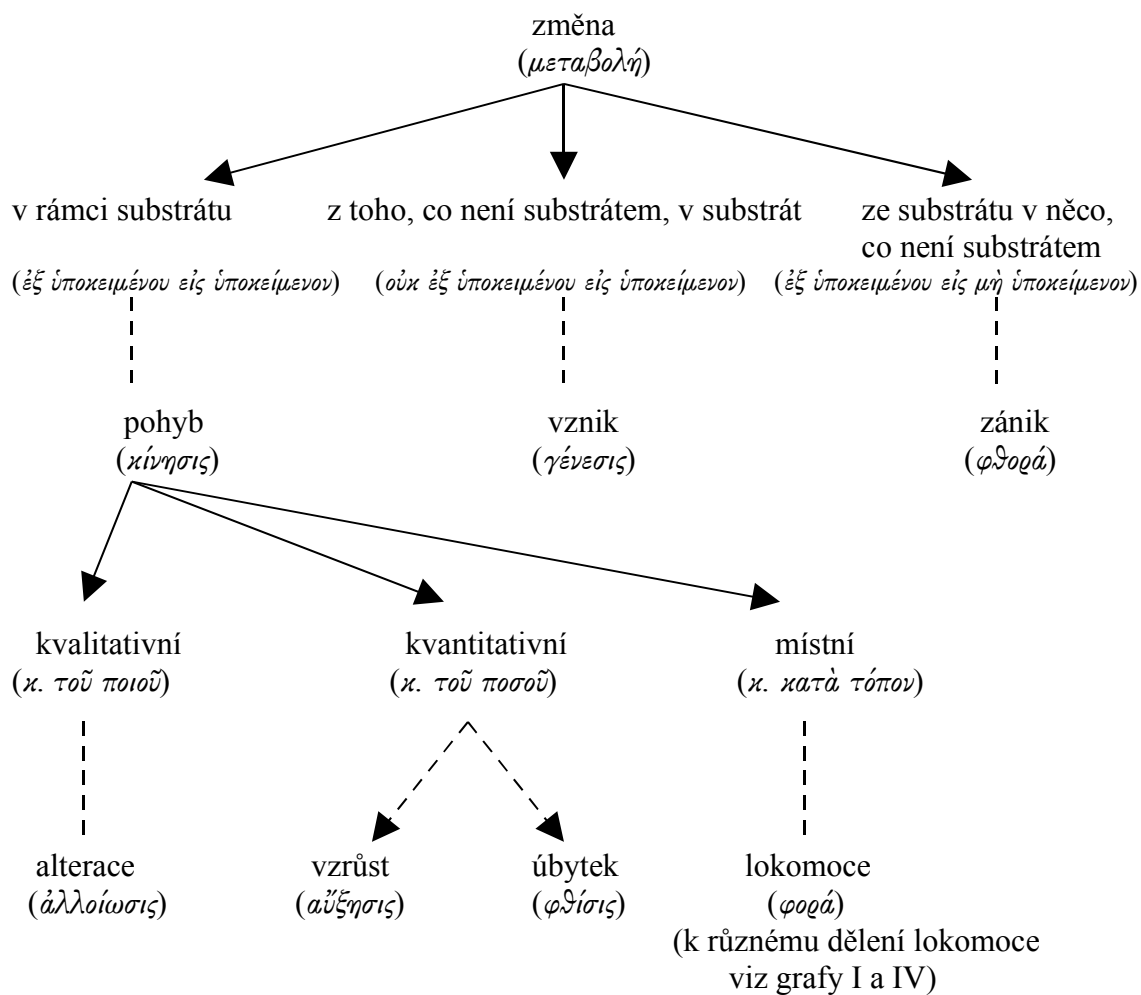
⁹⁵⁵ Srv. *Phys.* V 2 (226a24-226b1).

⁹⁵⁶ *Phys.* V 1 (225a34). K této diskuzi trvající již od konce 19. století srv. P. Pellegrin, *Aristote. La Physique*, str. 37.

⁹⁵⁷ Srv. *Phys.* III 1 (200b33-34); srv. též *Met.* XII 2 (1069b9-15).

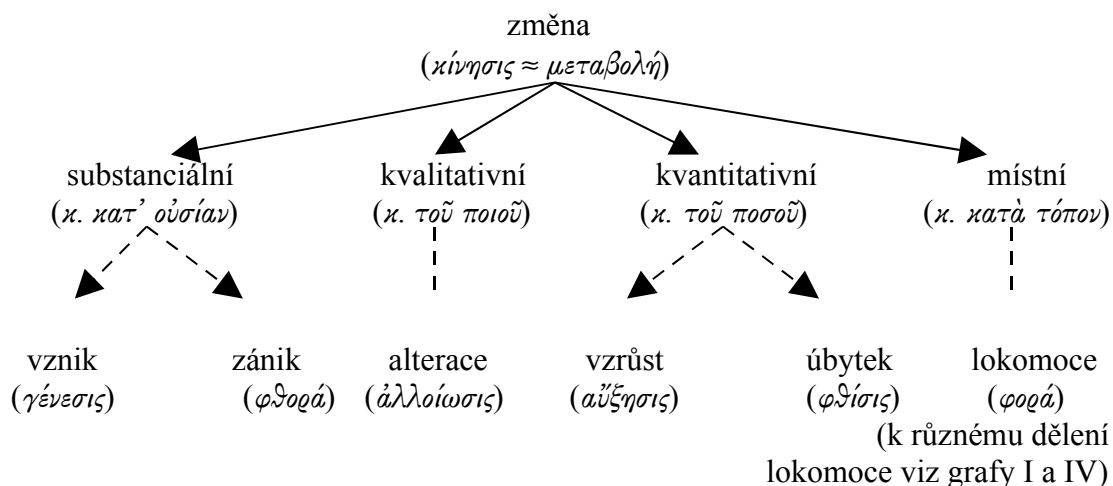
⁹⁵⁸ *Phys.* V 1 (225a34-225b3): ἐπεὶ δὲ πᾶσα κίνησις μεταβολή τις, μεταβολαὶ δὲ τρεῖς αἱ εἰρημέναι, τούτων δὲ αἱ κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν οὐ κινήσεις, αὗται δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀντίφασιν, ἀνάγκη τὴν ἐξ ὑποκειμένου εἶς

Graf II: Dělení změny dle *Physica* V 1 (224b35-225b9)



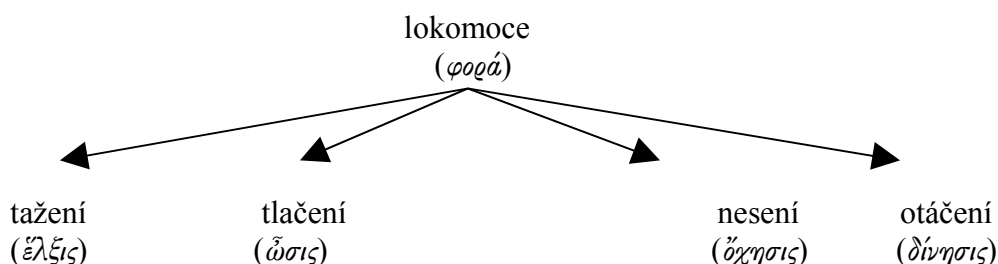
Graf III: Dělení pohybu/změny dle *Physica* III 1 (200b32-201a15)

ὑποκείμενον μεταβολὴν κίνησιν εἶναι μόνην. Srv. *Phys.* V 2 (226a23); *Met.* XI 12 (1068a8-b20).



Třetí komplikace spočívá v tom, že Aristotelés vypočítává ještě jiné typy místního pohybu, a to z hlediska „hybatele“ (τὸ κινουῦν).⁹⁵⁹ Pod lokální pohyb⁹⁶⁰ jsou počítány „tažení, tlačení, nesení a otáčení“ (ἔλξις, ὤσις, ὄχησις, δίνησις)⁹⁶¹ (srv. graf IV a I).

Graf IV: Dělení lokomoce dle *Physica* VII 2 (243a16-17)



Jaký je vztah mezi tímto rozdělením sedné knihy a oním dělením na pohyb kruhový, přímý a z nich složený, jež Aristotelés uvádí hned dvakrát v knize osmé? Dle našeho názoru se nemusí hned jednat o nedůslednost. Aristotelés v rámci svého zkoumání pouze přistupuje k problému z odlišných úhlů pohledu. Jednou se zaměří na rozdíl trajektorií pohybu, podruhé ho zajímá způsob vyvolání pohybu.

Pro naše téma je důležité vyzdvihnout, jednak (1) že ve *Fyzice* nenajdeme žádný důvod nebo motivaci, proč privilegiovat jednu klasifikaci pohybu před druhou, a to ani v rámci

⁹⁵⁹ Srv. *Phys.* VII 2 (243a35-39).

⁹⁶⁰ *Phys.* VII 7 (243a39-244b2).

⁹⁶¹ *Phys.* VII 2 (243a16-17): τέτταρα γὰρ εἶδη τῆς ὑπ' ἄλλου φορᾶς, ἔλξις, ὤσις, ὄχησις, δίνησις. ἅπασαι γὰρ αἱ κατὰ τόπον κινήσεις ἀνάγονται εἰς ταύτας. Ke vztahu mezi nimi srv. *Phys.* VII 2 (243b15-244b2, zejména 243b15-17): δεῖ δὲ καὶ τὰς ἄλλας τὰς κατὰ τόπον ἀνάγειν· ἅπασαι γὰρ πίπτουσιν εἰς τέσσαρας ταύτας. τούτων δὲ πάλιν ἡ ὄχησις καὶ ἡ δίνησις εἰς ἔλξιν καὶ ὤσιν.

pohybu lokálního, ani co se týče pohybu/změny obecně; jednak (2) že díky tomu stále zůstává neurčitelné i na nejobecnější rovině, co lze v Aristotelově *Fyzice* považovat za základní druhy pohybu. I kdybychom přistoupili na hypotézu, že Maxim v rámci svého studia na konstantinopolské Akademii četl přímo Aristotelovy texty,⁹⁶² nemohly mu dle nás být pasáže z Aristotelovy *Fyziky* předlohou pro dělení pohybů dle trajektorie, neboť výše zmíněné nejasnosti by Maximovi nemohly zůstat skryty.

Pojednání *O nebi*

Třetí zmínka našich tří druhů pohybu se nalézá v kosmologickém traktátu *O nebi*. Námětem tohoto pojednání, jež se výrazně odlišuje od zbytku aristotelského korpusu,⁹⁶³ je lokální pohyb vzhledem k základním stavebním prvkům univerza.⁹⁶⁴ Na začátku druhé kapitoly první knihy, dříve než představí čtyři argumenty ve prospěch jednoduchosti těles pohybujících se v kruhu,⁹⁶⁵ se Aristotelés zabývá pohybem „přirozených těles“ (τὰ φυσικὰ σώματα), jež není ničím jiným než pohybem místním (κατὰ τόπον).⁹⁶⁶ Zároveň nám jsou představeny jeho druhy: „Veškerý místní pohyb, jež nazýváme lokomoce, je buď přímý, nebo kruhový, nebo smíšený z těchto [dvou]; pouze ony dva jsou totiž [pohyby] jednoduché.“⁹⁶⁷

Ve srovnání s výskyty ve *Fyzice* zde Aristotelés detailněji upřesňuje charakteristiky těchto druhů lokálního pohybu, stejně jako svoji motivaci, co se týče jejich počtu. V naší pasáži se věnuje zejména jednoduchým formám místního pohybu. Pohyb v kruhu je charakterizován otáčením okolo středu, zatímco přímočarý pohyb je rozdělen na

⁹⁶² Srv. I. P. Sheldon-Williams, „Svatý Maximos Vyznavač“, str. 555.

⁹⁶³ Z důvodu této odlišnosti bylo dílo někdy pokládáno za neautentické. Nenajdeme ho ani v seznamu Aristotelových děl uváděných Diogenem Laertským, *Vit. phil.* V 22-27 (Marcovich I, 319,16-326,11); k tomuto problému srv. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951, str. 236-237, 256, 268, 296, 313 a 320; L. J. Elders, *Aristotle's Cosmology. A Commentary on the De Caelo*, Assen 1965, str. 63. Nicméně toto dílo dobře zapadá do soukolí fyzikálních pojednání Aristotela, které jsou jím samým tematicky uvedeny na počátku *Meteorologie*, srv. *Meteor.* I 1 (338a20-25). Srv. též např. členění Aristotelova díla u Jana Filopona, *In phys.* proem. (CAG XVI 1,16-2,23). Obecně k odlišnostem mezi spisy Aristotela a zejména k problému klasifikace pojednání *O nebi* srv. P. Pellegrin, *Aristote. Traité Du ciel*, str. 8; 30-37.

⁹⁶⁴ K určení tématu či témat spisu *O nebi* srv. P. Moraux, „Recherches sur le *De Caelo* d'Aristote. Objet et structure de l'ouvrage“, *Revue thomiste* 51 (1951) 170-196; P. Pellegrin, *Aristote. Traité Du ciel*, str. 8-13.

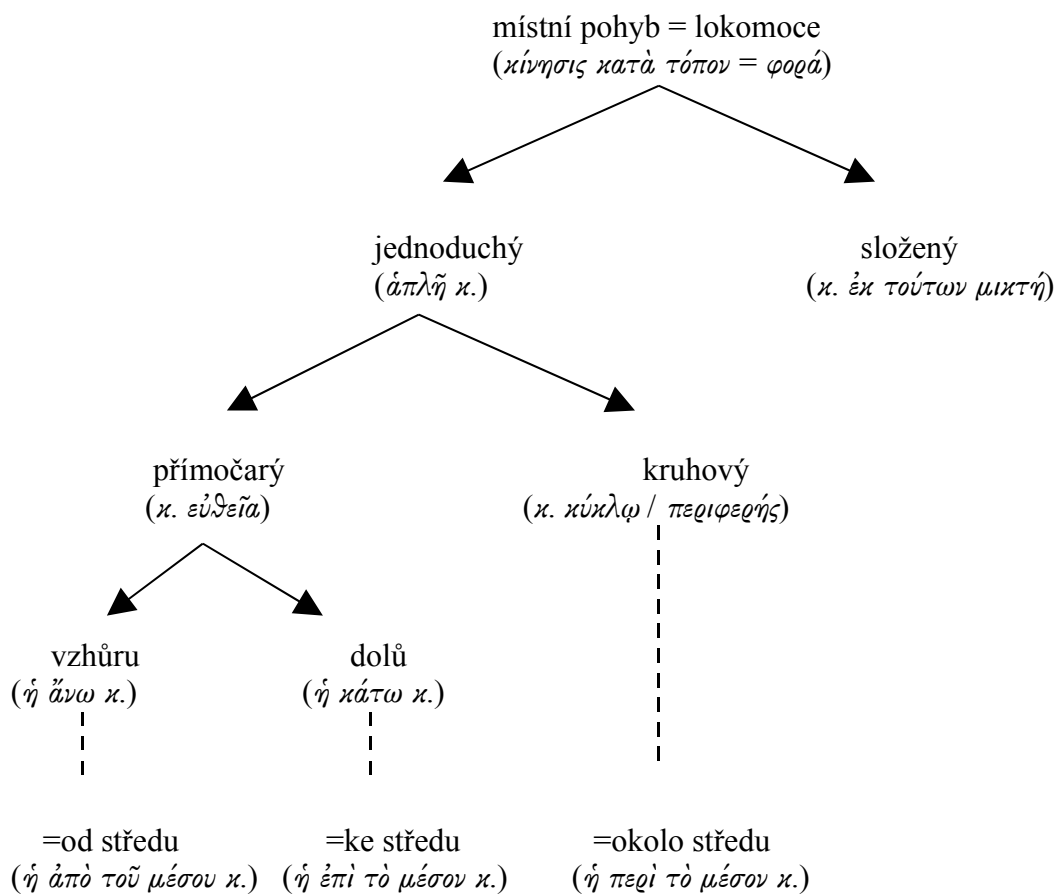
⁹⁶⁵ Srv. Aristotelés, *De caelo* I 2 (269a2-269b17).

⁹⁶⁶ Srv. *De caelo* I 2 (268b14-269a2).

⁹⁶⁷ *De caelo* I 2 (268b14-19): Πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μεγέθη καὶ αὐτὰ κίνητὰ λέγομεν εἶναι κατὰ τόπον τὴν γὰρ φύσιν κινήσεως ἀρχὴν εἶναι φαμεν αὐτοῖς. Πᾶσα δὲ κίνησις ὅση κατὰ τόπον, ἢ καλοῦμεν φορᾶν, ἢ εὐθεῖα ἢ κύκλῳ ἢ ἐκ τούτων μικτὴ ἀπλαῖ γὰρ αὐταὶ δύο μόναι.

pohyb směřující vzhůru, tzn. vzdalující se od středu, a na pohyb mířící dolů, tedy ke středu⁹⁶⁸ (srv. graf V).

Graf V: Dělení lokomoce dle *De caelo* I 2 (268b17-26)



Nakonec se dozvídáme, že přirozený pohyb je trojí a nachází své završení v počtu tři,⁹⁶⁹ neboť sám o sobě je atributem přirozených těles, jejichž dokonalost je spjata s „číslem

⁹⁶⁸ Srv. *De caelo* I 2 (268b20-22). Pojem „středu“ (μέσον) hraje velmi důležitou roli, neboť v kosmologickém systému Aristotela je pohyb definován vzhledem k nějakému nehybnému bodu a absolutně nehybným bodem je pro něj právě střed vesmíru. Je zřejmé, že máme před očima popis přirozeného pohybu elementů ve vztahu k teorii přirozeného místa.

⁹⁶⁹ Srv. *De caelo* I 2 (268b25-26).

trojice“ (ὁ ἀριθμὸς τῆς τριάδος).⁹⁷⁰ Podle této pasáže jsou jednoduché místní pohyby tři a jen tři, neboť „tři“ znamená „vše“.⁹⁷¹

Vyzdvihneme pro naše zkoumání dvě důležité skutečnosti, jak se nám odhalují ve zmíněné pasáži pojednání *O nebi*: jednak (1) podrobnou determinaci pohybu, zahrnující jak podrozdělení, tak osvětlení jednoduchých forem (ἀπλαῖ) lokálního pohybu, jimiž jsou pohyby kruhový a přímočarý; jednak (2) zmíněné podrozdělení těchto jednoduchých forem, které se objevuje ve spojení se „základním“ dělením na pohyb kruhový, přímý a složený z těchto dvou. Tyto pohyby jsou tři: směřující od středu, mířící ke středu a točící se kolem středu. Druhy pohybů se nám tedy stále množí.

Themistios, Simplicios a Jan Filoponos

Bohužel pozdější komentátoři Aristotelových pojednání nám neposkytují žádné podrobnější vysvětlení obtíží, na které jsme výše narazili a které spočívají zejména v množství různých a na sebe nepřevoditelných klasifikací druhů pohybu a změny. Themistios ve svých *Parafrázích Aristotelovy Fyziky* opakuje příslušné pasáže Aristotelova textu téměř slovo od slova, aniž by přidal svůj výklad.⁹⁷²

Simplikios se soustředí především na objasnění Aristotelova záměru ohledně oddílu *Fyziky* VIII 8 (261b27-262a6)⁹⁷³ a dlouze pojednává argument, dle něhož pohyb přímočarý není spojitý.⁹⁷⁴ Ani on však nijak neosvětluje problematiku našich tří druhů pohybu. Pouze konstatuje, že Aristotelés „bere v úvahu“ (λαμβάν) toto trojčetné dělení lokálního pohybu⁹⁷⁵ a že jej takto „dělí“ (διελών).⁹⁷⁶ Ve svém komentáři k druhému výskytu druhů pohybu ve *Fyzice* (VIII 9, 265a13-16) nás Simplicios lapidárně zpravuje, že toto trojrozdělení je „ustaveno“ Aristotelem (κεῖται δὲ ἀπ’ αὐτοῦ).⁹⁷⁷

⁹⁷⁰ Srv. *De caelo* I 1 (268a6-25).

⁹⁷¹ *De caelo* I 1 (268a24). Celý argument je z hlediska celku aristotelského učení velmi zvláštní a krajně podezřelý, neboť se zakládá na pythagorejské nauce. K tomuto problému srv. Ch. Wildberg, *John Filoponus' criticism of Aristotle's theory of aether*, Berlin – New York 1988, str. 20-21.

⁹⁷² Themistios, *In phys. par.* VIII 8 (ed. H. Schenkl, CAG 5/2, Berlin 1900, str. 227,30-32) ≈ Aristotelés, *Phys.* VIII 8 (261b27-29); Themistios, *In phys. par.* VIII 9 (CAG 5/2 232,16-17) ≈ Aristotelés, *Phys.* VIII 9 (265a13-15).

⁹⁷³ Simplicios, *In phys.* (CAG 10, 1277,36-1278,13).

⁹⁷⁴ Srv. Simplicios, *In phys.* (CAG 10, 1278,13-1279,16).

⁹⁷⁵ Simplicios, *In phys.* (CAG 10, 1278,5-6): δείκνυσι λαβῶν πᾶν τὸ φερόμενον ἢ κύκλῳ κινεῖσθαι ἢ ἐπ’ εὐθείας ἢ μικτῆρ. R. McKirahen překládá „on the assumption that“, srv. Simplicius, *On Aristotle Physics 8.6-10*, London 2001, str. 51.

⁹⁷⁶ Srv. Simplicios, *In phys.* (CAG 10, 1301,4-5).

⁹⁷⁷ Srv. Simplicios, *In phys.* (CAG 10, 1313,25-27).

Jan Filoponos, od něhož se dochoval jako jediný kompletní pouze komentář k prvním čtyřem knihám *Fyziky*,⁹⁷⁸ nám nabízí zajímavější perspektivu. Pokud jde o knihy V-VIII, musíme se spokojit buď s arabským resumé Filoponova komentáře,⁹⁷⁹ nebo s jeho poznámkami k těmto knihám, a to ještě pouze s těmi, které se dochovaly v benátském kodexu, nikoli v kodexu pařížském.⁹⁸⁰ Zde najdeme dlouhou poznámku⁹⁸¹ k *Fyzice* VIII 8 (261b27-28) ohledně primátu kruhového pohybu⁹⁸² vůči zbylým formám lokálního pohybu. Poté, co nastíní Aristotelův záměr této pasáže, jímž je důkaz, že kruhový pohyb jako jediný je „jednotný, spojitý a stálý“ (*μία και συνεχής και αίδιος*),⁹⁸³ se Filoponos důkladně věnuje spirálovitému pohybu.

V krátkém úvodu se dozvíme, že vše, co se pohybuje vzhledem k místu, sleduje jistou dráhu (*ἐπὶ γραμμῆς τινος κινεῖται*) a že existují tři druhy (*εἶδη τρία*) takové trajektorie. První dva – přímka a kružnice (*εὐθεῖα και περιφέρεια*) – jsou jednoduché, třetí – spirála (*ἑλιξ*) – je z nich složená. Vzhledem k těmto drahám je nutné, aby i místní pohyb byl dělen na pohyb přímý, kruhový a spirálovitý.⁹⁸⁴ Filoponos dále detailně vysvětluje konstrukci spirály z přímky a kružnice na milém příkladu provazu a mravence: pokud bychom upevnili jeden konec provazu a druhým koncem otáčeli, aby pravidelně opisoval kruh, a zároveň pokud by po provaze od upevněného konce směrem k naší ruce lezl mravenec, pak by výslednicí rovnoměrného kruhového pohybu provazu a rovnoměrného přímého pohybu mravence byla spirála.⁹⁸⁵ Jakožto složená není spirála ani jednotná, ani spojitá, ani stálá.⁹⁸⁶ Je velmi překvapující, že Filoponos přidává ještě výklad jiné, „astrologické“ konstrukce spirály. Podle něho existuje i druhý typ spirály, jejíž dráhu skládají dva kulové, „sférické“ pohyby (*ἐκ δύο σφαιρικῶν κινήσεων*). Výsledný pohyb opisuje svoji spirálovitou dráhu a točí se spořádaně kolem Země tak, že se stále přibližuje k zenitu a zase se od něho vzdaluje.⁹⁸⁷ To má být pohyb přisuzovaný Slunci a planetám, jenž je sice spojitý a stálý, nicméně nikoli jednotný, neboť jeho dráha se liší

⁹⁷⁸ Srv. Jan Filoponos, *In phys.* (CAG 16-17, Berlin 1887-1888).

⁹⁷⁹ Srv. anglický překlad tohoto resumé v Philoponus, *On Aristotle Physics 5-8*, trans. P. Lettinck, London 1994, str. 21-156. K arabským parafrázím Filoponova komentáře srv. úvod P. Lettincka ve stejné knize, str. 6-17. K historii překladu *Fyziky* a jejích komentářů z řečtiny do arabštiny srv. např. F. E. Peters, *Aristoteles Arabus*, Leiden 1968, str. 30-34.

⁹⁸⁰ Srv. Jan Filoponos, *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 854-908); *Excerpta par. in phys. V-VIII* (CAG 17, 787-851).

⁹⁸¹ Srv. *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 905,10-906,40).

⁹⁸² Kruhový pohyb je pokládán za pohyb „první a nejdokonalejší“ (*πρωτίστη και τελειοτέρα [κίνησις] τῶν ἄλλων*), srv. *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 905,13).

⁹⁸³ Srv. *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 905,10-14).

⁹⁸⁴ Srv. *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 905,14-19).

⁹⁸⁵ Srv. *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 905,21-36).

⁹⁸⁶ Srv. *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 905,36-906,6).

⁹⁸⁷ Srv. *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 906,6-9).

v zimním a letním čase.⁹⁸⁸ Filoponos nakonec ukáže, že tento druhý typ spirály, mylně přisuzovaný Slunci,⁹⁸⁹ je „jistým způsobem“ (πωσ) též derivátem konstrukce z přímky a kružnice. Získáme tak „hadu podobnou smíšeninu“ (ἡ δρακοντοειδῆς μικτή),⁹⁹⁰ jež, stále spjatá s přímkou, se ohýbá a vrací k výchozímu bodu.⁹⁹¹ Ani tato spirála však nedosahuje dokonalosti kruhového pohybu.⁹⁹²

Proklos, Hermias, Dionysios

Ve srovnání s touto spíše „aristotelskou“ tradicí je novoplatónská interpretace našich druhů pohybu mnohem důkladnější a bohatší.

Proklos

Na počátku čtvrté knihy svého *Komentáře k Platónovu Timaiovi*, v pasáži zabývající se osmým darem Démiurga světa, jímž je Čas,⁹⁹³ se Proklos věnuje problémům, které jsou vlastní pojmu Čas.⁹⁹⁴ Mimo jiné též vysvětluje, že bytí Času nespočívá v pouhých pojmech (ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις ἰστάναι), ani není „nějakým akcidentem“ (συμβεβηκός τι).⁹⁹⁵ Opíraje se o nauku theúrgů (οἱ θεουργοί)⁹⁹⁶ Proklos nám představuje Čas jako boha vzývaného tituly „nejmladší i nejstarší, věčný, nekonečný“. Čas se nepohybuje toliko v kruhu (κυκλοέλικτος), ale i „spirálovitě“ (ἐλικοειδής).⁹⁹⁷ Tuto charakteristiku vysvětluje

⁹⁸⁸ Srv. *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 906,9-12). Poněkud odlišné vysvětlení nacházíme v díle *De natura mundi et animae* pythagorejce Timaiia z Lokry (6.-5. stol. př.n.l.; k němu a jeho dílu srv. DK 49 [36], I 441,9-26; DK 44 [32] A 24, I 405,2; DK 47 [35] A 5, I 423,17; DK 58 [45] A, I 447,3). Pohyb Slunce je zde chápán jako kombinace dvou pohybů, pohybu Totožnosti a Různosti, z nichž vzniká spirála tak, že Slunce na jedné straně sice na své ekliptické dráze postoupí (ποθέρων) o jednu časovou jednotku, den, kupředu, tj. pohybuje se jakoby přímočaře, na straně druhé se však pod vlivem kulových sfér stálic stále otáčí v kruhu (περιδινεύμενος) ve střídě dne a noci; srv. Timaios z Lokry, *Nat. mundi et an.* 29 (ed. W. Marg, Leiden 1972, str. 132).

⁹⁸⁹ Srv. *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 906,18-20).

⁹⁹⁰ *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 906,31). K představě duše světa jako „a being which turns upon itself in serpentine fashion“ v tradici platónské, gnostické a chaldejské viz H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris ²1978, str. 354-355. Podle Lewyho je tento obraz odvozen z Platónova *Timaiia*, zejména z míst 36e3 a 97a5.

⁹⁹¹ Srv. *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 906,12-35).

⁹⁹² Srv. *Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII* (CAG 17, 906,36-40).

⁹⁹³ Srv. Proklos, *In Tim.* (Diehl III, 1,4-52,33, což je komentář k *Tim.* 37c6-38c3).

⁹⁹⁴ Srv. *In Tim.* (Diehl III, 20,1-34,13).

⁹⁹⁵ Srv. *In Tim.* (Diehl III, 20,1-21,6).

⁹⁹⁶ Jeho názor na Čas není v souladu pouze s theúrgy, nýbrž i s Platónem; srv. *In Tim.* (Diehl III, 40,19-21).

⁹⁹⁷ *In Tim.* (Diehl III, 20,22-21,2): ἀλλ' οὐχ οἱ θεουργοὶ ταῦτα φαῖεν ἄν, οἳ γε καὶ θεὸν αὐτὸν εἶναί φασι [...] καὶ ἕμνοῦσι πρῆσβύτερον καὶ νεώτερον καὶ κυκλοέλικτον <τοῦτον> τὸν θεὸν καὶ αἰώνιον [...], καὶ πρὸς τούτοις

Proklos hned dvakrát. Času právem přísluší proto, že „měří vše, co se pohybuje jak přímočaře, tak v kruhu, stejně jako i spirála spojuje přímku i kruh.“⁹⁹⁸ Tento atribut tedy náleží Času, „světu imanentnímu bohu“ (θεός ἐγκόσμιος),⁹⁹⁹ na základě jeho „moci“ (δύναμις)¹⁰⁰⁰ a jeho úkolu měřit pohyby „časných“, jemu podřízených jsoucen. Čas sám je koneckonců „mírou“¹⁰⁰¹ v tom smyslu, že zapřičiňuje i určuje trvání veškerých druhů změny.¹⁰⁰² Protože zahrnuje všechna kosmická jsoucná, která se mohou pohybovat buď v kruhu, nebo přímočaře,¹⁰⁰³ spojuje Čas sám v sobě tyto pohyby a je vzýván jako „spirálovitý“ (ἐλικοειδής). Tento výklad, aniž by ho Proklos více rozváděl, nachází své ospravedlnění v geometrii, jejíž pravidla konstruuji spirálu z přímky a kružnice. Více se o tom dozvídáme v Proklově *Komentáři k Eukleidovým Základům*.¹⁰⁰⁴ Proklos se zde mimo jiné obšírně věnuje problematice křivek a poskytuje nám mnoho informací ohledně našich tří druhů pohybu. V komentáři k definici přímky (def. IV)¹⁰⁰⁵ praví, že Platón ustavil dva nejjednodušší a zcela základní typy křivek: přímku a kružnici.¹⁰⁰⁶ Veškeré ostatní křivky jsou konstruovány kombinací těchto dvou, ať již to jsou tzv. helikoidy nebo ostatní zakřivené čáry.¹⁰⁰⁷ Proklos argumentuje pro tuto Platónovu distinkci tím, že přece existují – po Jednu, jehož obrazem je bod – tři „hypostaze: mez, neomezené a smíšené“ (μετὰ τὸ ἐν τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, τὸ πέρασ, τὸ ἄπειρον, τὸ μικτόν), jež zakládají každý druh čar, úhlů a tvarů. Tak např. kružnice a kruh odpovídají principu meze, přímka neomezenému a „smíšené“ křivky, kupř. spirály, principu smíšenému.¹⁰⁰⁸ Dle Prokla „Aristotelés o tom smýšlel stejně jako Platón“, neboť opakuje toto rozlišení

ἀπέραντον διὰ τὴν δύναμιν [...] καὶ ἐλικοειδῆ φασι μετὰ τούτων. Srv. 40,21-24. K epitetům Času u Prokla a v *Chaldejských věštách* viz H. Lewy, *Chaldean Oracles*, str. 102-106, zejména str. 102, pozn. 150-151. Obecně k Proklově koncepci pohybu srv. S. E. Gersh, *KINHΣIΣ AKINHTOΣ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proklus*, Leiden 1973.

⁹⁹⁸ In *Tim.* (Diehl III, 21,2-5): καὶ ἐλικοειδῆ φασι μετὰ τούτων [i.e. τοῦτον τὸν θεόν], ὡς καὶ τῶν κατ' εὐθεῖαν κινουμένων καὶ τῶν κύκλῳ μετρητικὸν κατὰ μίαν δύναμιν, ὡς ἡ ἕλιξ ἐνοειδῶς περιέχει τὸ εὐδὺ καὶ περιφερές. Srv. dále In *Tim.* (Diehl III, 40,28-31).

⁹⁹⁹ In *Tim.* (Diehl III, 40,21).

¹⁰⁰⁰ Srv. In *Tim.* (Diehl III, 21,1.4).

¹⁰⁰¹ In *Tim.* (Diehl III, 20,1): μέτρον τῶν κινήσεων; 25,9: μέτρον τῶν ἐγκοσμίων. Nicméně nesmíme zapomenout, že to není míra srovnatelná s těmi, dle nichž měříme my; srv. In *Tim.* (Diehl III, 20,1-3.11).

¹⁰⁰² In *Tim.* (Diehl III, 20,1-6).

¹⁰⁰³ Ke srovnání jsoucen, která se pohybují buď v kruhu nebo přímočaře nebo spirálovitě, z hlediska otázky, zda mohou být totožná (τὰ αὐτά), srv. Proklos, *Inst. phys.* II 2 (Ritzenfeld 32,6-20).

¹⁰⁰⁴ Srv. Proklos, In *Eucl. El.* (ed. G. Friedlein, Hildesheim – Zürich – New York 1992).

¹⁰⁰⁵ Srv. In *Eucl. El.* def. IV (Friedlein 103,19-114,1). Srdečně děkuji prof. RNDr. Pavlu Pechovi, CSc., z Katedry matematiky PF JU v Českých Budějovicích za objasnění rozdílů mezi antickým a současným dělením křivek a za teminologická upřesnění.

¹⁰⁰⁶ Srv. In *Eucl. El.* def. IV (Friedlein 103,21-104,1); k pochybnostem týkajícím se tohoto rozdělení u starých matematiků srv. In *Eucl. El.* def. IV (Friedlein 104,26-107,11).

¹⁰⁰⁷ Srv. In *Eucl. El.* def. IV (Friedlein 104,1-5).

¹⁰⁰⁸ Srv. In *Eucl. El.* def. IV (Friedlein 104,5-21; stručněji zopakováno na 107,11-19).

a v důsledku toho rozlišuje „tři pohyby: přímý, kruhový a třetí smíšený“.¹⁰⁰⁹ Proklos se však nespokojuje pouze s geometrickým vysvětlením. Hned přistupuje k ontologickému výkladu, protože „veškerá jsoucna“ (πάντα τὰ ὄντα) pocházejí od tří zmíněných hypostazí a zrcadlí jejich geometrickou strukturu.¹⁰¹⁰ Proto též duše světa v sobě již od počátku bytostně (κατ' οὐσίαν) zahrnuje přímku i kružnici. Díky takové konstituci spravuje veškerou přirozenost všech jsoucnen, které se nacházejí ve světě. Při jejich vznikání, představeném jako vycházení (πρόοδος), jehož základem je přímka, je duše uvádí v mnohost (εἰς πλήθος); při jejich návratu (ὑποστροφή), který umožňuje kružnice, je naopak znovu uvádí v jednotu (εἰς ἓν).¹⁰¹¹ Duše sama však není pouze pod vlivem kruhové formy – v té míře, v jaké přináležejí k inteligibilním jsoucnům, – nýbrž se i „stará“ podle principu přímky o smyslově vnímatelná jsoucna, neboť je prostředkující instancí mezi sférou inteligibilní a aisthetickými jsoucnými.¹⁰¹²

Tato „geometricko-ontologická“ struktura¹⁰¹³ se též týká „stvořitelského intelektu“ (ὁ δημιουργικός νοῦς), jenž dává vzniknout duši a uděluje jí mohutnosti „těchto dvou prvotních příčin“ (ἀμφοτέρων αἱ πρωτουργοὶ αἰτίαι)¹⁰¹⁴ či „těchto dvou principů“ (δύο ταῦται ἀρχαί),¹⁰¹⁵ jimiž jsou přímka a kruh. Intelekt nechává působit tyto dvě monady jakožto dva stvořitelské principy všech druhů jsoucnen. Bud' podle principu kruhu přivádí k završení inteligibilní jsoucna, nebo dle principu přímky dává vznik jsoucnům smyslovým.¹⁰¹⁶

Proklos dále uvádí symbolický výklad přímky a kružnice. Přímá linie je „symbolem nezlomné, neporušitelné, neposkvřené, nevyčerpatelné, všemocné a všem jsoucnům stále blízké Prozřetelnosti“. Kružnice a kruhový pohyb naproti tomu vyjadřují „aktivitu, která se vrací k sobě samé, završuje se v sobě samé a vládne nade vším v souladu s jediným inteligibilním [principem] meze“.¹⁰¹⁷

¹⁰⁰⁹ In Eucl. El. def. IV (Friedlein 104,21-25): καὶ μέντοι καὶ ὁ Ἀριστοτέλης τὴν αὐτὴν ἔχει τῷ Πλάτωνι διάνοιαν. πᾶν γὰρ εἶδος γραμμῆς εὐθύ φησὶν ἔστιν ἢ περιφερὲς ἢ μικτὸν ἐκ τούτων. διὸ καὶ κινήσεις τρεῖς, ἢ μὲν ἐπ' εὐθείας, ἢ δὲ κύκλῳ, ἢ δὲ μικτῇ.

¹⁰¹⁰ Srv. In Eucl. El. def. IV (Friedlein 107,11-17).

¹⁰¹¹ In Eucl. El. def. IV (Friedlein 107,20-108,2): διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ ἡ ψυχὴ τό τε εὐθὺ καὶ τὸ περιφερὲς κατ' οὐσίαν ἐν αὐτῇ προεὐληφεν, ἵνα πᾶσαν τὴν ἐν τῷ κόσμῳ τοῦ ἀπίρου συστοιχίαν καὶ πᾶσαν τὴν περιττοειδῆ κατευθύνῃ φύσιν, τῷ μὲν εὐθεῖ τὴν πρόοδον αὐτῶν ὑφιστάσῃ, τῷ δὲ περιφερεῖ τὴν ὑποστροφήν, καὶ τῷ μὲν εἰς πλήθος αὐτὰ προάγουσα, τῷ δὲ εἰς ἓν πάντα συναγούσα.

¹⁰¹² Srv. In Eucl. El. def. IV (Friedlein 108,21-109,4).

¹⁰¹³ Proklos hovoří o „podobnosti forem a jsoucnen“ (ἡ πρὸς τὰ ὄντα τούτων τῶν εἰδῶν ὁμοιότης), srv. In Eucl. El. def. IV (Friedlein 109,5-6).

¹⁰¹⁴ Srv. In Eucl. El. def. IV (Friedlein 108,4-5).

¹⁰¹⁵ Srv. In Eucl. El. def. IV (Friedlein 108,16-17).

¹⁰¹⁶ Srv. In Eucl. El. def. IV (Friedlein 108,17-21).

¹⁰¹⁷ Srv. In Eucl. El. def. IV (Friedlein 108,10-16): σύμβολον δὲ ἡ μὲν εὐθεῖα τῆς ἀπαρεγκλίτου προνοίας καὶ ἀδιαστρόφου καὶ ἀχράντου καὶ ἀνεκλείπτου καὶ παντοδυνάμου καὶ πᾶσι παρούσης, ἢ δὲ περιφέρειαι καὶ τὸ περιπορεύεσθαι τῆς εἰς ἑαυτὴν συννεούσης ἐνεργείας καὶ πρὸς ἑαυτὴν συνελιττομένης καὶ καθ' ἓν νοερὸν πέρασ

Bohužel jen málo se v *Komentáři k Eukleidovým Základům* dozvíme o spirále. Proklos se totiž zajímá zejména o jednoduché a základní křivky (*αἱ ἀπλαῖ καὶ ἀρχοειδεῖς γραμμαί*),¹⁰¹⁸ neboť i Eukleidův výklad se týká pouze těchto a nikde nezmiňuje křivky smíšené.¹⁰¹⁹ Přesto zde nacházíme dělení spirál na minimálně tři typy: jedním je spirála opsaná na válcové ploše, druhým na kulové ploše a posledním po plášti kužele.¹⁰²⁰ Pro přesnost dodejme, že se jedná o prostorové spirály¹⁰²¹ a že Proklos zná a jinde popisuje i „rovinnou spirálu“ (*ἡ μονόστροφος ἑλιξ*),¹⁰²² jejíž konstrukce je popsána mnohem „matematictější“ než u Filopona.¹⁰²³

Proklos striktně odmítá námitku některých autorů (*τινες*), kteří se dovolávali matematika Apollónia (3. stol. př.n.l.) a považovali šroubovici spirály na válcové ploše za třetí jednoduchou linii.¹⁰²⁴ Podle athénskému mistra tato linie je – ve srovnání se sférickou i kónickou spirálou – „homeomerická“, avšak nikoli jednoduchá.¹⁰²⁵ Její „složenost“ z linií vpravdě jednoduchých je dokázána její konstrukcí.¹⁰²⁶

Nutno podotknout, že to v první řadě nejsou „matematické“ důvody, jež by zakládaly Proklův odpor uzнат spirálu za jednoduchou linii. Jádrem tohoto odmítnutí je v pozdním platonismu zcela zásadní souvislost a podstatná provázanost teologických, matematických a fyzikálních výpovědí. Změna v matematickém diskurzu, v našem případě změna v klasifikaci jednoduchých linií, by měla za následek výraznou proměnu naší představy božství a základních metafyzicko-ontologických struktur. Jestliže bychom totiž považovali spirálu za třetí jednoduchou linii, zmnoží se nám počet

τῶν ὄλων ἐπικρατούσης.

¹⁰¹⁸ Srv. *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 113,6-10.23-25).

¹⁰¹⁹ Srv. *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 113,10-23).

¹⁰²⁰ Srv. *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 105,1-11; 111,18): *ἡ περὶ τὸν κύλινδρον ἑλιξ / ἡ κυλινδρική ἑλιξ, ἡ περὶ σφαῖραν ἢ κῶνον ἑλιξ.*

¹⁰²¹ K Archimédově definici konstrukce spirály „v rovině“ (*ἐν ἐπιπέδῳ*) viz Archimédés, *De lin. spir.* proem.; prostr. 11 (Mugler II, 11,22-27; 31,10-16).

¹⁰²² Tzn. v plošném průmětu, kde se utvoří rovinná spirála s jediným závitem. Srv. Proklos, *In Eucl. El.* petita et axiomata (Friedlein 180,4-15). K výrazu „rovinná spirála“ viz P. Ver Eecke, *Proclus. Les commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide*, Bruges 1948, str. 158, pozn. 5, kde stojí zmínka, že poprvé se tento výraz objevuje u Pappa; k němu srv. S. Cuomo, *Pappus of Alexandria and the Mathematics of Late Antiquity*, Cambridge 2000. Pro tento druh spirály Archimédés užívá opisu „spirála opsaná jediným vykroužením“ (*ἑλιξ ἐν μιᾷ περιφορᾷ*); srv. Archimédés, *De lin. spir.* (Mugler II, 12,20-21; 63,20-21; 64,8-9; 72,13).

¹⁰²³ Viz výše, str. 187-188.

¹⁰²⁴ Srv. Proklos, *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 104,26-105,12). Od Apollónia se nám dochovalo dílo *Conica* (ed. J. L. Heiberg, *Apolonii Pergaei quae Graece exstant*, Bd. I-II, Leipzig 1891-1893, repr. 1974).

¹⁰²⁵ Srv. *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 105,13-18; 112,16-22); viz též *In Eucl. El.* prostr. V, theor. II (Friedlein 251,4-8), kde nacházíme geometrické zdůvodnění pocházející od Gemina. Stejně vysvětlení nacházíme i u Simplicia, *In De cael.* (CAG 7, 12,22-14,29), jenž odkazuje na Xenokrata (12,22; 13,20; 14,3.14) a Alexandra z Afrodisiady (13,20; 14,9.27).

¹⁰²⁶ Tato „cylindrická“ spirála vzniká kombinací rovnoměrného přímočarého pohybu jednoho bodu s jeho rotací po ploše válce; srv. *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 105,18-106,9).

ontologických konstitutivních principů ze tří (A: mez, B: neomezené, C: smíšené)¹⁰²⁷ na čtyři (A, B, C, ABC), nebo dokonce na sedm (A, B, C, AB, AC, BC, ABC), což by vyžadovalo přepracování celého teologicko-filosofického systému,¹⁰²⁸ který by se však již naprosto míjel s „platónskou“ tradicí.¹⁰²⁹

Hermias z Alexandrie

Dalším autorem, v jehož díle nacházíme zmínku o našich třech druzích pohybu, je Hermias z Alexandrie, Proklův spolužák¹⁰³⁰ ze studií v Athénách u Syriána a patrně první profesor filosofie v Alexandrii.¹⁰³¹ Oproti Proklovu geometricko-ontologickému a symbolickému výkladu se s Hermiou přesuneme k problematice epistemologické.

Ve svém jediném dochovaném díle, jímž je *Komentář k Platónovu Faidrovi*,¹⁰³² Hermias mimo jiné probírá otázku pěti poznávacích mohutností duše, kterými jsou intelekt, diskurzivní rozvažování, mínění, představivost a smyslové vnímání.¹⁰³³ Vedle objasnění charakteristik každé z nich Hermias různým způsobem identifikuje tyto mohutnosti s jednotlivými účastníky rozpravy ve *Faidrovi*. Jednou je Sókratés obrazem (εἰκὼν) správného mínění (δόξα ἐπιτυγχάνουσα), zatímco Lysias mínění nezdařeného, mylného (δόξα ἀποτυγχάνουσα); podruhé je mínění ztotožněno s postavou Sókrata, představivost s Faidrem a smyslové vnímání s Lysiou; jindy Lysias zastupuje mínění, Faidros diskurzivní rozvažování a Sókratés intelekt.¹⁰³⁴ V rámci této třetí alegorie nám Hermias připomíná, že „řádný úsudek“ (λόγος) přisuzuje intelektu tři pohyby: kruhový, spirálovitý a přímočarý.¹⁰³⁵ Kruhový je pohyb intelektu, neboť „veden sám sebou se k sobě opět vrací“.¹⁰³⁶ Intelekt se ve svém poznání jakoby v jednom jediném bodě „lehce

¹⁰²⁷ Srv. výše str. 189-190.

¹⁰²⁸ Na skutečnost, že tato problematika byla diskutována již u Syriána, snad poukazuje Hermias z Alexandrie, *In Phaedr.* (Couvreur 20,27-21,8). Srv. též níže následující podkapitulu.

¹⁰²⁹ K tomu srv. M. Rashed, „La classification des lignes simples selon Proclus et sa transmission au monde islamique“, in: C. D’Ancona – G. Serra (eds.), *Aristotele e Alessandro di Afrodizia nella tradizione araba*, Padova 2002, str. 257-279, zejm. 264-270.

¹⁰³⁰ Podle Sudy, srv. Damaskios, *Vit. Isid.* 101-105 (Zintzen 75-81); Hermias, *In Phaedr.* (Couvreur 92,6): ὁ ἑταῖρος Πρόκλος. K životu Hermii srv. H. Bernard, *Hermeias von Alexandrien. Kommentar zu Platon ‘Phaidros’*, Tübingen 1997, str. 1-3. K filosofické škole v Athénách ve 4. stol. srv. H. D. Saffrey – L. G. Westerink, *Introduction*, in: Proclus, *Théologie platonicienne*, t. I, Paris 2003, str. XXXV-XLVIII.

¹⁰³¹ Srv. L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962, str. x.

¹⁰³² Srv. Hermias, *In Phaedr.*, str. viii; H. Bernard, *Hermeias von Alexandrien*, str. 3.

¹⁰³³ Srv. *In Phaedr.* (Couvreur 19,23-24): πέντε εἰσὶν αἱ γνωστικαὶ δυνάμεις τῆς ψυχῆς: νοῦς, διάνοια, δόξα, φαντασία καὶ αἰσθήσεις. Srv. dále *In Phaedr.* (Couvreur 19,23-20,3).

¹⁰³⁴ Srv. *In Phaedr.* (Couvreur 20,1-21,8).

¹⁰³⁵ *In Phaedr.* (Couvreur 20,27-28): τριττὴν γοῦν κίνησιν δίδωσιν ὁ λόγος τῷ νῷ, τὴν κυκλικὴν, τὴν ἑλικοειδοῦς, καὶ τὴν κατ’ εὐθεῖαν. K intelektu a duši jakožto kruhu v Proklově filosofii viz W. Beierwaltes, *Proklus. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1979, str. 165-217.

¹⁰³⁶ Srv. *In Phaedr.* (Couvreur 20,26-27,29).

dotýká všeho, co mu je podřízeno“ (*ἀκροθιγῶς τῶν ὑποκειμένων ἐπιδράττεται*)¹⁰³⁷ a rozhodně se nezabývá „politickými záležitostmi“.¹⁰³⁸ Spirálovitě se pohybuje, pokud se sklání k rozvažování a uvádí ho do „správného stavu“ (*πρὸς τὴν ἀληθείᾳ ἕξι*), čímž sleduje přímku, aniž by ustal ve svém kruhovém pohybu.¹⁰³⁹ Nakonec mu je přisuzován pohyb přímočarý, když doprovází mínění v jeho doméně poznání a uvádí ho ve spojení s rozvažováním. Takové doprovázení pomáhá i rozvažování, neboť může snáze posoudit, zda je mínění správné nebo falešné.¹⁰⁴⁰

Dionysios Areopagita

Dílo Dionysia Areopagity hraje v našem zkoumání velmi důležitou úlohu, neboť ho Maxim dobře znal a komentoval.¹⁰⁴¹ Nejpodrobnější alegorický výklad ohledně našich druhů pohybu se nachází v pojednání *O božských jménech*. Na jednom místě¹⁰⁴² se

¹⁰³⁷ Německý překlad H. Bernardové shledáváme pomýleným. Větu [*νοῦς*] *ἀκροθιγῶς τῶν ὑποκειμένων ἐπιδράττεται* překládá jako „[wenn er – der Nous –] tangential das Zugrundeliegende berührt“, srv. Hermeias von Alexandrien, *Kommentar zu Platon 'Phaidros'*, str. 102. Jednak proto, že vůbec nebere v úvahu plurál *τὰ ὑποκείμενα* a ani nevysvětluje, co by její „das Zugrundeliegende“ mělo být, jednak proto, že se patrně příliš nechala svést geometrickým příkladem *ὡσπερ κύκλος ἐπίπεδος*, jenž bezprostředně následuje, pokládaje *ἀκροθιγῶς* za „tangential“. V souladu s epistemologickým kontextem se přikláníme k tomuto řešení: intelekt poznává (sloveso *ἐπιδράττεσθαι* znamená též „uchopit inteligenci, pochopit“; srv. např. Plútarchos, *Othon II 2,5*, ed. B. Perrin, *Plutarch's lives*, Cambridge, MA, 1926, str. 278) *τὰ ὑποκείμενα* (dle nás jsou míněny veškeré skutečnosti, které jsou intelektu ontologicky podřízeny a které jsou předměty jeho poznání), a to *ἀκροθιγῶς*, tedy způsobem „snadným“, „jednoduchým“ (což dle nás znamená, že jejich poznání pro intelekt nepředstavuje žádnou námahu). Stejným „jednoduchým“ způsobem se kruh může dotýkat plochy jen v jediném bodě. Nevidíme žádný důvod, proč by se muselo jednat o „ein senkrecht zu einer Ebene stehender Kreis“ (Hermeias von Alexandrien, *Kommentar zu Platon 'Phaidros'*, str. 102, pozn. 97), neboť tato charakteristika – že je zde teoreticky jen jeden jediný bod dotyku – je platná pro jakýkoli kruh položený vůči vztažné ploše pod jakýmkoli úhlem.

¹⁰³⁸ *In Phaedr.* (Couvreur 20,28-32): *τὴν μὲν κυκλικὴν [κίνησιν δίδωσιν ὁ λόγος τῶ νῶ] ὅτε πρὸς ἑαυτὸν καθ' ἑαυτὸν ἐπιστρέφεται καὶ ἀκροθιγῶς τῶν ὑποκειμένων ἐπιδράττεται ὡσπερ κύκλος ἐπίπεδος· ὡς γὰρ ἐκεῖνος κατὰ πλεονα ἢ ἐν σημείον οὐκ ἂν ἄψεται, οὕτω νοῦς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρεφόμενος οὐκ ἂν τοῖς πολιτικοῖς καλινδηθήσεται πράγμασιν.* „Politické záležitosti“ jsou zde zmíněny proto, že již hrály důležitou roli v jedné z alegorií týkajících se Lysida. Jsou totiž považovány za nejlepší příklad domény věci iluzorních (*κάλλος φαινόμενον*), materiálních (*περὶ τὴν ὕλην*), poznamenaných ošklivou mnohostí (*ὄχλου πλήθοντος*), jež nevedou ani k samotě ani k pokoji (*μὴ διάγειν ἐν ἐρημῖα καὶ ἡσυχίᾳ*); srv. *In Phaedr.* (Couvreur 19,9-22).

¹⁰³⁹ Srv. *In Phaedr.* (Couvreur 20,32-21,2).

¹⁰⁴⁰ Srv. *In Phaedr.* (Couvreur 21,2-8). Ke vztahu rozvažování a mínění viz *In Phaedr.* (Couvreur 20,27-21,3).

¹⁰⁴¹ Srv. např. Maxim Confessor, *Amb. Th.* 5 (CCSG 48, 19-34) a některé části spisu *Scholia in Corpus Areopagiticum* (PG 4, 15-432; 527-576); srv. H. U. von Balthasar, „Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis“, *Scholastik* 15 (1940) 16-38; B. R. Suchla, „Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum“, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse I/3* (1980) 33-66. K vlivu Dionysia Areopagity na Maxima srv. kupř. W. Völker, „Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor“, in: L. Lenhart (Hrsg.), *Universitas I*, Mainz 1960, str. 243-254; E. Bellini, „Maxime interprète du Pseudo-Denys l'Aréopagite“, in: F. Heinzer – Ch. von Schönborn (éds.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg (Suisse) 1982, str. 37-49; A. Louth, „St Denys the Areopagite and St Maximus the Confessor: A Question of Influence“, *StPatr* 27 (1993) 166-174.

¹⁰⁴² Dionysios Areopagita, *DN IV* 7-10 (Suchla 150,15-155,20).

Dionysios věnuje výkladu dalšího titulu Dobra, jímž je Krása (*καλόν*), a mimo jiné je představuje jako příčinu účinnou, účelovou a vzorovou (*αίτιον ποιητικόν, τελικόν, παραδειγματικόν*),¹⁰⁴³ z níž pochází každé jsoucní a k níž se opět vrací.¹⁰⁴⁴ Krása je též princip „každého klidu a pohybu všech intelektů, duší i těl“, sama spočívající nad kategoriemi klidu a pohybu.¹⁰⁴⁵ Pokud jde o božské intelektu (οί θεοί νόες), ty se pohybují v kruhu (*κινεῖσθαι κυκλικῶς*), neboť se zdržují kolem nevýslovné záře Krásy a Dobra. Vykonnávají též pohyb přímočarý (*κατ' εὐθείαν*), když sestupují ve své prozřetelnosti k nižším jsoucím a přivádí je „přímo“ (*εὐθεία*) k završení a dokonalosti. Spirálovitý pohyb (*ἐλικοειδῶς*) je jim prisuzován, uvažujeme-li tyto dvě činnosti společně, tedy když „lineárně“ prozřetelnostně působí, přestože si uchovávají svoji „kruhovou“ identitu obkružující a kontemplanující Dobro.¹⁰⁴⁶

Tyto tři pohyby se týkají také duše. Ta nastupuje kruhový pohyb tím, že vstupuje sama do sebe (*ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος*), odvrací se od mnohosti vnějších věcí (*ἀπὸ τῶν ἔξω / ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν ἔξωθεν*) a v koncentraci sjednocuje sama sebe a své intelektivní mohutnosti (*ἐνοειδῆ γενομένην ἐνοῦσα ταῖς ἐνιαίως ἠνωμέναις δυνάμεσι*). V tomto procesu napodobuje jednoduchost, identitu a nekonečnost Dobra.¹⁰⁴⁷ O jejím pohybu ve tvaru spirály hovoříme tehdy, když si diskurzivně osvojuje „božské vědomosti“ (*αἱ θεαὶ γνώσεις*), tedy postupným, logickým způsobem (*λογικῶς καὶ διεξοδικῶς*).¹⁰⁴⁸ Nakonec se pohybuje též přímočaře, jestliže tváří v tvář vnějšímu světu stoupá od této vnější mnohosti k jednoduchým a jednotným kontemplanacím (*ἀπὸ τῶν ἔξωθεν [...] ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς καὶ ἠνωμένας ἀνάγεται θεωρίας*).¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴³ Srv. DN IV 7 (Suchla 152,3-6).

¹⁰⁴⁴ Srv. DN IV 7 (Suchla 152,12-14): *τοῦτο τὸ ἐν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἐνικῶς ἐστὶ πάντων τῶν πολλῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν αἴτιον. ἐκ τούτου πᾶσαι τῶν ὄντων...*; DN IV 10 (Suchla 154,20-22): *καὶ ἀπλῶς πᾶν ὄν ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ ἐστὶ καὶ εἰς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐπιστρέφεται.*

¹⁰⁴⁵ DN IV 7 (Suchla 152,22-153,3): *[ἐκ τούτου πᾶσαι τῶν ὄντων...] αἱ στάσεις πᾶσαι καὶ αἱ κινήσεις αἱ τῶν νοῶν, αἱ τῶν ψυχῶν, αἱ τῶν σωμάτων. στάσις γὰρ ἐστὶ πᾶσι καὶ κίνησις τὸ ὑπὲρ πᾶσαν στάσιν καὶ πᾶσαν κίνησιν ἐνιδρῶν ἕκαστον ἐν τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ κινεῖν ἐπὶ τὴν οἰκείαν κίνησιν.* Srv. DN IV 10 (Suchla 154,7-11).

¹⁰⁴⁶ DN IV 8 (Suchla 153,4-9): *καὶ κινεῖσθαι μὲν οἱ θεοὶ λέγονται νόες κυκλικῶς μὲν ἐνούμενοι ταῖς ἀνάρχοις καὶ ἀτελευτήτοις ἐλλάμψεσι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, κατ' εὐθείαν δέ, ὅπῃ προΐασιν εἰς τὴν τῶν ὑφειμένων πρόνοιαν εὐθεία τὰ πάντα περαίνοντες, ἐλικοειδῶς δέ, ὅτι καὶ προνοοῦντες τῶν καταδεστέρων ἀνεκφοιτήτως μένουσιν ἐν ταυτότητι περὶ τὸ τῆς ταυτότητος αἴτιον καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἀκαταλήκτως περιχορεύοντες.* Srv. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen: eine litterarhistorische Untersuchung*, Mainz 1900, str. 150-154. K našim třem pohybům u Dionysia jako předloze pro jeden z artikulů Tomáše Akvinského o kontemplanaci (*Summa theol.* II/2, q. 180, a. 6) srv. E. Hugueny, „Circulaire, rectiligne, hélicoïdal. Les trois degré de la contemplation“, *RSPTh* 13 (1924) 327-331.

¹⁰⁴⁷ Srv. DN IV 9 (Suchla 153,10-16).

¹⁰⁴⁸ Srv. DN IV 9 (Suchla 153,17-154,1).

¹⁰⁴⁹ Srv. DN IV 9 (Suchla 154,2-6).

Dobro a Krása je, mimo jiné, též „příčinou, poutem a mezí“ (αἰτίον καὶ συνοχικόν καὶ πέρας) těchto tří pohybů pro smyslová jsoucna.¹⁰⁵⁰ Krátce řečeno, veškerý pohyb a klid z Dobra vycházejí, spočívají v něm, k němu směřují a existují jen díky němu.¹⁰⁵¹

Dionysios se dokonce nezdráhá přisoudit tyto tři pohyby i Bohu absolutně „nehybnému“, avšak „jemu přiměřeným způsobem“ (θεοπεπῶς),¹⁰⁵² neboť jeho „pohyb“ nelze v žádném případě chápat tak jako pohyb běžných jsoucenců.¹⁰⁵³ Jeho přímočarý pohyb je nutno interpretovat jako „vycházení“ (πρόοδος) jeho ἐνέργειαι, díky nimž vznikl tento kosmos. Kruhový pohyb symbolizuje jeho identitu a „návrat“ (ἐπιστροφή) všeho k němu, zatímco spirálovitý pohyb sjednocuje tyto dvě charakteristiky.¹⁰⁵⁴

Z jiného úhlu pohledu je u Dionysia kruhový pohyb vyjádřením božské aktivity, pohyb přímočarý nejlépe charakterizuje „neživý“ svět přírody podléhající nutnosti a spirála prý přesně vystihuje „složenou“ (duševně tělesnou) přirozenost stvořených bytostí nadaných svobodnou vůlí a schopností volby.¹⁰⁵⁵

Shrnutí

V tomto exkurzu jsme zvažovali rozdílné koncepce, v nichž hraje hlavní roli rozdělení pohybu na pohyb přímočarý, kruhový a spirálovitý, s ohledem na otázku, zda by text některého z pojednávaných autorů mohl být přímým filosofickým pramenem pro *Ambiguum* 7 Maxima Vyznavače. Nejprve jsme zkoumali tři výskyty těchto variant pohybu u Aristotela, jak je nacházíme v dílech *Fyzika* a *O nebi*. Konstatovali jsme

¹⁰⁵⁰ Srv. DN IV 10 (Suchla 154,7-11).

¹⁰⁵¹ DN IV 10 (Suchla 154,10-11): διὸ πᾶσα στάσις καὶ κίνησις καὶ ἐξ οὗ καὶ ἐν ᾧ καὶ εἰς ὃ καὶ οὗ ἕνεκα.

¹⁰⁵² Srv. DN IX 9 (Suchla 213,15-16): ἀλλὰ καὶ κινήσεις θεοῦ τοῦ ἀκινήτου θεοπεπῶς τῷ λόγῳ συγχωρητέον ἰμνήσαι.

¹⁰⁵³ Srv. DN IX 9 (Suchla 213,7-14). Dionysios zde vypočítává osm typů pohybu: 1. lokomoce (φορά); 2. alterace (ἀλλοίωσις); 3. přeměna (ἐτεροίωσις); 4. změna (τροπή); 5. místní pohyb (τοπικὴ κίνησις) s jeho variantou a) přímočarou (ἢ εὐθείᾳ), b) kruhovou (ἢ κυκλοφορικὴ) a c) smíšenou (ἢ ἐξ ἀμφοῖν); 6. noetický pohyb (νοητὴ κίνησις); 7. duševní pohyb (ψυχικὴ κίνησις) a 8. přirozený pohyb (φυσικὴ κίνησις). Srv. výklad této pasáže u Pseudo-Maxima (patrně Jana ze Skythopole, jak navrhl H. U. von Balthasar, viz výše str. 193, pozn. 115), *Schol. in De div. nom.* (PG 4, 381a-d); srv. též *Schol. in De div. nom. – Paraphrasis Pachymerae* (PG 3, 932d-933d). K proniknutí této nauky do islámské filosofie přes arabský překlad ‘Abdallah ibn al-Faḍl al-Antākī (11. stol. n.l.) řeckého komentáře Basila z Caesareje Menšího (10. stol. n.l.) k *Oratio* 38 Řehoře z Nazianzu srv. M. Rashed, „La classification“, str. 274-279.

¹⁰⁵⁴ DN IX 9 (Suchla 213,15-20): ἀλλὰ καὶ κινήσεις θεοῦ τοῦ ἀκινήτου θεοπεπῶς τῷ λόγῳ συγχωρητέον ἰμνήσαι. καὶ τὸ μὲν εὐθύ τὸ ἀκλινές νοητέον καὶ τὴν ἀπαρέγκλιτον πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ τῶν ὄλων γένεσιν, τὸ δὲ ἐλικοειδές τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν, τὸ δὲ κατὰ κύκλον τὸ ταῦτόν καὶ τὸ τὰ μέσα καὶ ἄκρα, περιέχοντα καὶ περιεχόμενα συνέχειν καὶ τὴν εἰς αὐτὸν τῶν ἀπ' αὐτοῦ προεληλυθότων ἐπιστροφήν. K možné inspiraci Dionysia ohledně této tématiky u Prokla srv. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita*, str. 151-154.

¹⁰⁵⁵ K tomu srv. C. Riggi, „Il creazionismo e il simbolo nello Pseudo-Dionigi“, *Salesianum* 29 (1967) zejm. str. 316-322.

mnohost klasifikací a jejich členění, stejně jako množství problémů s tím spojených, které nám celkově vzato zabraňují považovat tyto Aristotelovy spisy za hlavní zdroje Maximovy koncepce. Podobně i komentátoři Aristotela se neukázali být přesvědčivějšími kandidáty. Themistios a Simplikios nepřinášejí s ohledem na naše druhy pohybu nic nového. Jan Filoponos, přestože poněkud osvětluje Aristotelovu motivaci co do výběru těchto druhů pohybu (rozhodujícím aspektem je trajektorie), se vposledku soustředí jen na problematiku konstrukce spirály.

V rámci novoplatónské filosofie se Proklos v *Komentáři k Platónovu Timaiovi* opírá o nauku theúrgů, když vysvětluje „spirálovitý“ charakter Času jakožto v sobě zahrnující veškerý pohyb přímý i kruhový. Tento kontext nenapovídá tomu, že by zde byla bližší spojitost s Maximem. O našich druzích pohybu se více dozvídáme v *Komentáři k Eukleidovým základům*, ačkoli zde Proklos pojednává pouze jednoduché křivky, tedy přímku a kružnici. Tyto počátky a principy všech dalších linií a tvarů se dle Prokla vztahují ke třem hypostazím, jež tvoří ontologickou bázi veškerenstva. Geometrická struktura základních linií je tak přítomna v každém jsoucnu. Pokud jde o duši a intelekt, jejich kruhový pohyb symbolizuje návrat do sama sebe a sjednocení s nadřazeným principem, kdežto pohyb přímočarý vyjadřuje stálou prozřetelnost a působení vůči méně dokonalým jsoucům.

Hermias z Alexandrie obrátil naši pozornost k problematice epistemologické, když pojednává o pěti poznávacích mohutnostech duše a přisuzuje náš trojí pohyb intelektu. Kruhový pohyb je jeho atributem proto, že se intelekt ve své činnosti stále vrací sám k sobě. O pohyb spirálovitý se jedná tehdy, když se sklání k rozvažování a pozvedá je vzhůru, aniž by ustal ve vlastním pohybu v kruhu. Poněvadž doprovází též mínění, pohybuje se intelekt i po přímé linii.

Nejdetailnější alegorická interpretace se objevuje u Dionysia Areopagity a je rozšířena na všechny úrovně univerza: na Boha, inteligence, duše a smyslová jsoucná. Funkcionální symbolika našich tří druhů pohybu *grosso modo* odpovídá té, již jsme zaznamenali u Prokla. Kruh reprezentuje návrat, koncentraci a jednotu; spirála diskurzivní poznání božských skutečností a postupné přibližování se Dobru; nakonec přímka je obrazem kondescendence a prozřetelnosti. Dionysios zvláště zdůrazňuje příčinu každého pohybu a jeho variant, jíž je Dobro-Krásá.

Co se týče Maxima, je třeba zdůraznit, že nám v citované pasáži představuje pohyb přímý, kruhový a spirálovitý jako zcela základní a všeobecné druhy pohybu,¹⁰⁵⁶ aniž by

¹⁰⁵⁶ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a15-b6).

se jakkoli vyrovnával s aristotelskou problematikou lokálního pohybu a obecného dělení změny/pohybu na základě nauky o kategoriích. Za velmi zajímavou můžeme považovat Maximovu zmínku o jednoduchém a složeném „způsobu“ pohybu (τρόπος).¹⁰⁵⁷ Dle nás tím naráží na aristotelské nadřazené rozdělení, jež však zdůrazňuje i Proklos, na pohyby základní, tj. jednoduché, a pohyby z nich smíšené.¹⁰⁵⁸

Přestože je pravda, že se Maxim nikterak nezabývá alegorickými interpretacemi našich druhů pohybu – aniž by je na straně druhé výslovně odmítal – a že příkrý tón jeho filosofického výkladu týkajícího se pohybu v první části *Ambiguum* 7¹⁰⁵⁹ odkazuje spíše k „fyzikální“ aristotelské tradici zkoumání pohybu, další postup Maximových argumentů (kupříkladu „přitahování“ a směřování všeho k nejvyšší Kráse)¹⁰⁶⁰ evokuje mnohem silněji spirituální a gnoseologický kontext Hermii a Dionysia, v němž je, jak bylo mnohokrát prokázáno,¹⁰⁶¹ Maximovo myšlení pevně zakořeněno.

Z tohoto důvodu a z důvodu výše vypracované historické perspektivy výkladu těchto typů pohybu nelze přijmout Cvetkovičovu interpretaci typů pohybu dle trajektorie (nebo dle „geometrických vzorů“ [*geometrical types*], jak navrhuje), neboť lineární pohyb dle něj Maxim prý chápe jako jediný jednoduchý pohyb a jako vzor pohybu intelektu a pohyby spirálovitý a kruhový mají být pohyby složené, přičemž spirálovitý pohyb prý je pro Maxima pohybem rozumu a kruhový pohyb pohybem smyslů.¹⁰⁶² Tato dle nás svévolná interpretace nemá žádnou oporu ani v Maximových pojednáních, ani textech některého z antických autorů od Aristotela po Maximovy současníky.

Definitivní odpověď na počáteční otázku po identitě oněch „nejpečlivějších pozorovatelů jsoucen“ (οἱ ἐπιμελέστεροι τῶν ὄντων θεάμονες) jsme bohužel nezískali. Nicméně je odůvodněné držet se hypotézy, že Aristotelés a jeho komentátoři nemohou být považováni za seriózní kandidáty na post přímých textových pramenů Maxima Vyznavače, pokud jde o tři druhy pohybu uvedené v *Ambiguum* 7. Předlohu je třeba hledat v proudu novoplatónské filosofické tradice, jež nabízí podrobnou alegorickou interpretaci oněch tří druhů pohybu a podtrhuje jejich epistemologický a ontologicko-

¹⁰⁵⁷ Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072b5-6): πᾶσα γὰρ κίνησις τῷ ἀπλῷ καὶ τῷ συνδέτῳ περιέχεται τρόπῳ.

¹⁰⁵⁸ Srv. např. Aristotelés, *Phys.* VIII 8 (261b28-29); *De caelo* I 2 (268b18-19.26-269a2); Proklos, *In Eucl. El.* def. IV (Friedlein 113,6-10.23-25).

¹⁰⁵⁹ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1072a11-d2).

¹⁰⁶⁰ Srv. Maxim, *Amb. Io.* 7 (PG 91, 1073c1-1077b9).

¹⁰⁶¹ Srv. zejména W. Völker, „Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor“, in: L. Lenhart (Hrsg.), *Universitas I*, Mainz 1960, str. 243-254; E. Bellini, „Maxime interprète du Pseudo-Denys l'Aréopagite“, in: F. Heinzer – C. von Schönborn (éds.), *Maximus Confessor*, str. 37-49; A. Louth, „St Denys the Areopagite and St Maximus the Confessor: A Question of Influence“, *StPatr* 27 (1993) 166-174.

¹⁰⁶² Srv. VI. Cvetkovič, „St Maximus on Πάθος and Κίνησις in *Ambiguum* 7“, zejm. str. 101-102; 104.

konstitutivní aspekt. Nejvážnějším uchazečem je Dionysios Areopagita, který rozpracovává a obohacuje koncepci Prokla a Hermii z Alexandrie.

Exkurz III: Patočkovo pojetí pohybu

Hlavním kontextem Patočkových úvah o pohybu je jeho nová koncepce „přirozeného světa“ stavící na fenomenologii těla a tělesnosti a na tělesném zakořenění lidské subjektivity ve světě.¹⁰⁶³ Dle Patočky není vědomí a jeho obsahy dáno s absolutní evidencí, nýbrž skrze akty a výkony tělesné subjektivity,¹⁰⁶⁴ která je bytostně pohyblivá, nikoli strnulá, statická výbava lidské bytosti. Být tělesně znamená být v pohybu, neboť „pohyb je výchozí projev existence každého tělesna“.¹⁰⁶⁵ Pohybem je Patočkovi každý proces, každá změna, každý akt. Pohyb je *kinésis* ve smyslu uskutečnění nějaké možnosti. Být v pohybu tedy znamená být na cestě mezi nějakou možností a jejím uskutečněním. Protože však lidský život je životem v těle, s tělem a skrze tělo, je pohyb lidského života primárně tělesný. Pohybovat se tedy znamená buď že se sám ve svém těle pohybuji, nebo že se něco pohybuje vzhledem k místu, které svým tělem zaujímám.¹⁰⁶⁶ Tělesný pohyb je tak orientovaným pohybem, kdy lidské „já“ je „orientačním centrem“ a jako základními vztažnými referenty mu jsou Země a Nebe. Země je pevnou a všeobecnou oporou, podkladem pro veškerý pohyb, poskytovatelem blízkosti ve smyslu dosažitelnosti a tvůrcem prostoru, „dárcem všeho *kde*“. Nebe ve své podstatě obsahuje dalekost ve smyslu nedotknutelnosti a nehmatnosti, vše, co uzavírá obzor naší existence, aniž by jej zcela uzavřelo, a ve svém střídání noci a dne, tmy a světla, ročních cyklů je tvůrcem času, „dárcem všeho *kdy*“.¹⁰⁶⁷ Teprve skrze faktický pohyb tělesné bytosti je u Patočky konstituován svět. Aby jeho konstituci lépe uchopil a vyložil, podnikl Patočka sérii zkoumání k dějinám pojmu pohybu, jejichž základem bylo Aristotelovo pojetí pohybu.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶³ F. Karfík, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, str. 22-23.

¹⁰⁶⁴ Srv. J. Patočka, „Fenomenologie a metafyzika pohybu“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 3, Praha 1980, studie 1, str. 2-25, zejm. 6-14.

¹⁰⁶⁵ Srv. I. Blecha, *Jan Patočka*, Olomouc 1997, str. 135-136; J. Patočka, „K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života“, in: *Tvář 2* (1965) 2 (celé 1-5).

¹⁰⁶⁶ Srv. F. Karfík, *Unendlichwerden*, str. 73-74.

¹⁰⁶⁷ Srv. J. Patočka, „K prehistorii vědy o pohybu“, str. 2-3.

¹⁰⁶⁸ Srv. výše podkapitola I.4.1.5. *Pohyb jako „vnitřní život“*. *Patočkova interpretace Aristotelova pojetí pohybu* a z díla J. Patočky zejm. J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*, Praha 1964; J. Patočka, „O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických výzkumů věnovaných jeho vývoji“, in: *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et historica* 1 (1964) 87-96; J. Patočka, „K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života“, *Tvář 2*, č. 10 (1965) 1-5.

Tři pojetí pohybu

Nicméně Patočka ve svých analýzách rozlišuje tři pojmy pohybu:¹⁰⁶⁹

1. matematizovaný pojem pohybu

Matematizovaný pojem pohybu, který byl nastolen renesančními mysliteli a na němž staví novodobá přírodověda, je nejpovrchnějším pojetím pohybu. Matematizace pohybu znamená jeho rozdělení, rozbití a umrtvení, neboť měření se týká jen parciálních pohybů, nikoli jednoty základního pohybu univerza.¹⁰⁷⁰ Jde o jakési „zvnějšnění“ pohybu, neboť matematizace jej odtrhává od vnitřní povahy věcí. V tomto podání je pohyb redukován na pouhou změnu místa a náleží tak jen a pouze do oboru *res extensa*.¹⁰⁷¹ Dle Patočky je matematizované uchopení pohybu pouze posledním stupněm objektivace hlubšího, původnějšího fenoménu pohybu, kterým je pohyb přírodních věcí, jež na ještě hlubší úrovni souvisí s pohybem lidského života. Matematizované pojetí pohybu lidstvu umožnilo ovládnout svět: „Teprve matematické ovládnutí pohybu dává člověku vládu nad přírodou, teprve to znamená v plném smyslu přírodní zákon a možnost předvídat budoucnost.“¹⁰⁷²

2. ontologický pojem pohybu

Tento pojem pohybu, který se týká jsoucn v oblasti „přírody“ (*φύσις*), byl dle Patočky vypracován Aristotelem. Jak jsme viděli výše, jde o pohyb ve smyslu vnitřního dění, procesu jakožto přechodu z možnosti do uskutečnění. Tento pohyb nelze matematizovat, protože jeho povaha není empirická ve smyslu prosté smyslově dané fakticity. Jde o pohyb „ontologický“, neboť to „není něco vnějšího, co se s bytostí děje nebo pouhá změna jejich vztahů, nýbrž cosi vnitřního, co vytváří a buduje bytost v jejím jsoucnu; je určování neurčitého nebo nedourčeného podkladu působností bytostného jádra, jehož přítomnost rozvíjí všechny „vlohy“ či „síly“ jisté „přirozenosti“ vydělováním bytosti z neindividuovaného okolí a tvůrčím vyplněním původně prázdného rámce.“¹⁰⁷³

¹⁰⁶⁹ Srv. F. Karfík, *Unendlichwerden*, str. 24-27.

¹⁰⁷⁰ Srv. kupř. J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 304-305.

¹⁰⁷¹ Srv. J. Patočka, „K prehistorii vědy o pohybu“, str. 2.

¹⁰⁷² J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 40; srv. J. Patočka, „Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, in: J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1992, str. 227.

¹⁰⁷³ J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 9; srv. též str. 199.

Ontologický pohyb je pohybem budujícím jsoouco a vytvářejícím realitu zevnitř.¹⁰⁷⁴ Není pouhou vlastností hmoty, nýbrž přímo „formou její existence“, tzn. tím, bez čeho nemůže být tím, čím je, bez čeho jsoouco není jsooucí.¹⁰⁷⁵ Takto chápaný pohyb jsoouco jednak určuje a jednak je zjevuje.¹⁰⁷⁶

3. existenciální pojem pohybu

Nejpůvodnějším, základním pohybem je v Patočkově podání pohyb uchopený jako existence.

„Existence však není *existentia* ve smyslu pouhého uskutečnění *essentia*, pouhé její danosti, jejího výskytu, „realizace“. Je mnohem blíže Aristotelově *energeia* či *entelecheia*, to je bytí, které je *skutkem sebeuskutečňování* – je si cílem, vrací se svou činností k sobě, je svým skutkem u sebe a v sobě. Proto je existence cosi jako pohyb a jako pohyb je u Aristotela přechodem od možnosti ke skutečnosti, který je sám skutečný, tak *je životem v možnosti* i existence.“¹⁰⁷⁷ Existence je bytostně spjata s pohybem, neboť „je podstatně tělesná.“¹⁰⁷⁸

Jinými slovy jde o pohyb jako způsob bytí lidské bytosti.¹⁰⁷⁹ Tento pohyb vykazuje podobné charakteristiky jako Aristotelův ontologický pohyb, který „strukturuje, určuje, vyděluje a nechává zrát bytost ve světě“,¹⁰⁸⁰ nicméně překračuje ho tím, že „sám vytváří jednotu svou i věci, která je v pohybu.“¹⁰⁸¹ Jde o pohyb v původním slova smyslu jakožto „uskutečňované *dynamis*“,¹⁰⁸² která však není nahlížena jako substrát a není vytlačena „z časoprostorovosti do trvajících, přítomného rámce substance“. Lidský život je pohybem, protože se jím uskutečňují základní možnosti člověka a možnost, která se uskutečňuje, je sama definice pohybu.¹⁰⁸³ Dle Patočky teprve *dynamis ve smyslu lidského života* jako realizující se možnosti, navrácí pojmem pohybu, času a

¹⁰⁷⁴ Srv. J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 304.

¹⁰⁷⁵ Srv. J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 11.

¹⁰⁷⁶ Srv. J. Patočka, „O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu“, str. 88-91.

¹⁰⁷⁷ J. Patočka, „Co je existence?“, *Filosofický časopis* 17, č. 5-6 (1969) 686.

¹⁰⁷⁸ J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 230.

¹⁰⁷⁹ Srv. zejm. J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 169-251; J. Patočka, „K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života“, *Tvář* 2, č. 10 (1965) 1-5; J. Patočka, „Co je existence?“, *Filosofický časopis* 17, č. 5-6 (1969) 682-702; J. Patočka, „*Přirozený svět* a fenomenologie“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 1, Praha 1980, studie 3, str. 2-48.

¹⁰⁸⁰ Srv. J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, str. 13.

¹⁰⁸¹ Srv. J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 227.

¹⁰⁸² Srv. J. Patočka, *Aristotelés. Přednášky z antické filosofie*, Praha 1994, str. 89-96.

¹⁰⁸³ Srv. J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 231; též J. Patočka, „Lidský život – pohyb ukazování“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence* (Archivní soubor prací Jana Patočky), sv. 2, Praha 1980, studie 12, str.1-2.

prostoru jejich původní ontologický význam.¹⁰⁸⁴ Lidský život je onou formou pohybu, která poskytuje rozumění jeho ostatním formám a která je předpokladem jakékoli další, tj. ontologické i matematicko-fyzikální, objektivace pohybu.

Patočkův trojí pohyb lidské existence

V rámci existenciálního pojetí pohybu Patočka dále rozlišuje tři typy tohoto pohybu, které se vzájemně prolínají, překonávají nebo si odporují. Lidský život (existence) jako pohyb je totiž u Patočky bytostně vztažen ke třem časovým úrovním (minulosti, přítomnosti a budoucnosti) a uskutečňuje se v nich.¹⁰⁸⁵ Stručně řečeno, jedná se „o pohyby umístování a rozprostírání ve světě a nakonec o pohyb, jenž přivede člověka ke vztahu k *celku tohoto světa*.“¹⁰⁸⁶ Těmito pohyby člověk uskutečňuje nějakou podstatnou možnost života, bez níž by život buď vůbec nebyl možný, nebo by nebyl možný jako lidský, onomu jedinci vlastní a naplněný.¹⁰⁸⁷ Následující tři typy pohybu lidské existence však Patočka vztahuje nejen ke konkrétnímu lidskému jedinci, nýbrž i „lidství“ v jeho sociální dimenzi.¹⁰⁸⁸

První pohyb, který je nesen minulostí, je pohybem *zakotvení* či *zapuštění kořenů*, pohybem *přijetí*, a to jak ve smyslu „přijímání“ ze strany lidského jedince, tak ve smyslu „být přijat“ ze strany jeho okolí. Lidský jedinec se „na světě“ neobjevuje jako hotový, nýbrž musí se sám určit, umístit, zakořenit, přimknout a upoutat k jsoucnu svému i cizímu. Smyslem pohybu zakotvení je „explikovat danou situaci, osvojit si to, co je v ní dáno.“ Člověk tímto pohybem přijímá, co *již* je zde, a je přijímán tím, do čeho je postaven, vržen. Tím je „svět“, avšak primárně svět zastoupený „svými lidskými exponenty“, jinými blízkými lidskými bytostmi, kteří se o daného jedince starají a poskytují mu ochranu, bezpečí, „zastínění či zaclonění“ a naplňování jeho potřeb. Právě

¹⁰⁸⁴ Srv. J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 226-227.

¹⁰⁸⁵ Srv. J. Patočka, „Co je existence?“, str. 694; J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 230-231; J. Patočka, „Existence jako pohyb“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 2, Praha 1980, studie 13, str. 1-2; J. Patočka, „Pohyb“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 2, Praha 1980, studie 14, str. 1. Patočka zde vychází z trojčasný Heideggerova základního existenciálu, kterým je v *Bytí a času* starost; srv. F. Karfík, *Unendlichwerden*, str. 27; I. Blecha, *Jan Patočka*, str. 141.

¹⁰⁸⁶ Srv. I. Blecha, *Jan Patočka*, str. 141; J. Patočka, „Existence jako pohyb“, str. 1-2.

¹⁰⁸⁷ Srv. J. Patočka, „Co je existence?“, str. 694.

¹⁰⁸⁸ Tento druhý, „sociální pohyb lidství v celku“ je základem Patočkovy filosofie dějin; srv. I. Blecha, *Jan Patočka*, str. 141, 162-182.

tímto pohybem zakotvení jsou utvářeny základní prastruktury lidského světa, kterými jsou „já – ty – společné okolí“ a „domov – cizota“. Teprve až je lidský jedinec „zakotven“ tím, že je přijat, může rozvíjet své vlastní možnosti, které jsou původně dány spolu s ním a které může pouze převzít, nikoli vytvořit. Přijatá bytost, která původně vyzařuje jen svoji odkázanost, bezmoc, potřebnost a zažívá blaženost přimknutí, obdržení a naplnění, se postupně individualizuje, vyděluje, osamostatňuje, nabývá vládu nad sebou a okolním světem. Nicméně právě díky rostoucí individuaci se dle Patočky ukazuje elementární, instinktivní potřeba „nechat se akceptovat a podepřít v celém svém bytí“, která individualitu překračuje a odkazuje jednotlivce zpět k celku. Zároveň díky své individuaci člověk odhaluje svoji neúplnost, nahodilost, konečnost a nedostatečnost.

Dle Patočky „nás v pohybu zakotvení poutá bytí na jsoucno v jeho ojednotlivění“, a to jak na jsoucno naše, tak na jsoucno cizí „v jeho singularitě a nahodilosti“. Pohyb zakotvení je jakožto instinktivně-afektivní prapohyb základem všech ostatních pohybů a připomíná, že jsme součástí všeobjímající a vševládne přírody (φύσις).¹⁰⁸⁹

Druhým pohybem, je pohyb *reprodukce* či *sebeprodloužení*, pohyb *sebeprojekce*, pohyb *fungování v zařazenosti*. Je určen navázaností našeho života na nás samé a nutností ustavičně se o svůj život starat. Na rozdíl od pohybu zakotvení, který je upnut k minulému, k tomu, co již jest, je pohyb sebeprodloužení vztažen k přítomnému, které poutá celý náš zájem. Pohyb reprodukce se uskutečňuje proměňováním přítomného a je charakterizován výlučným zaměřením na věci, které jsou nahlíženy pouze z perspektivy jejich použitelnosti, využitelnosti, manipulovatelnosti. I sobě člověk rozumí pouze jako tomu, kdo obstarává, kdo má úkol, komu náleží jistá funkce a role. Jedinec stále prodlévá u prostředků života a i druhé lidi nahlíží jako „použitelné“. Člověk je v tomto pohybu zvěcněn, neboť se stal součástí soustavy obstarávání potřeb. Výlučná vztaženost k věcem a prostředkům života způsobuje, že „si sami unikáme, nejsme si sebe vědomi, sebe jsme vždy již přehlédli a sebe se zbavili.“¹⁰⁹⁰ Uplatňujeme se „ve službě prostředčnosti, pokračování, sebepromítání do věcí a zvěčňování sebe.“¹⁰⁹¹ Svůj život sice svým obstaráváním prodlužujeme, avšak za cenu ztráty sebe sama. Proto Patočka tento pohyb též nazývá „sebezabavujícím sebeprodlužováním“. Oproti první

¹⁰⁸⁹ Srv. J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 232-239; J. Patočka, „Co je existence?“, str. 694-697.

¹⁰⁹⁰ Srv. J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 241.

¹⁰⁹¹ Srv. J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 242.

instinktivně-afektivní formě pohybu zakořenění se tento druhý pohyb vyznačuje uplatněním rozumu ve smyslu zvažování a posuzování cílů a prostředků a porozumění věcným i osobním zájmům a vztahům.¹⁰⁹² Primární oblastí, v níž se uskutečňuje tento pohyb ustavičného vynakládání života a sil na zásah do vnějšku, aby vyhovoval lidským potřebám, je práce. Přestože pohyb sebeprojekce a sebeproloužení směřuje k stále lepší organizaci okolního i lidského světa, objevuje se v něm stále silněji chaos, neboť zde není přítomno ono „podstatné a hlavní“.¹⁰⁹³

Třetím pohybem, který je bytostně vztažen k budoucnosti, je v Patočkově podání pohyb *průlomu* či *vlastního sebepochopení*, nazývaný též pohybem *sebezískávání sebevydáváním*.¹⁰⁹⁴ Jde o pohyb ze všech nejdůležitější, lidsky nejvýznamnější a též nejhůře uskutečnitelný. Doplnuje první dva pohyby a je připomínkou, že se v nich neuskutečňuje plná realita lidské existence. V tomto pohybu se člověk setkává s vlastním jsouncem, avšak jinak než v pohybu zakotvení: zde se vidí v nejvlastnější lidské podstatě a možnosti, které zahrnují vztah k bytí a k celku univerza. Od jednotlivých činností, konání životních funkcí, od vztahu k jednotlivě jsoucímu a individuální existenci, na něž jsou vázány první dva pohyby, se člověk přesouvá k celku, otevírá se pro bytí novým způsobem a proměňuje svůj vztah k univerzu i k vlastnímu životu.¹⁰⁹⁵ Náhle se mu odkrývá „toto základní: možnost vyrovnat se s tím, že právě i v celku jsme touto možností rozptýlit se do jednotlivého a ztratit se v něm nebo se najít a realizovat se ve své vlastní lidské povaze.“¹⁰⁹⁶

Podnětem k nastoupení cesty tohoto pohybu je jistý druh otřesu, kdy se pobyt náhle nahlédne jako neúplný a nedostačující v prvních dvou pohybech a zbavený svého původně „samozřejmého“ významu.¹⁰⁹⁷ Je nabourán vztah k onomu předchůdnému já, které bylo považováno za danou realitu a jehož obsah byl určen jeho zájmy, zvyklostmi, zvětčujícím a obstarávajícím ohledem na druhé a instinktem. Člověk „odemyká vlastní bytí“ tím, že uchopuje svůj život nikoli jako fakt, nýbrž jako *událost*, že přijímá zodpovědnost za tuto událost tváří v tvář její konečnosti a smrtelnosti. Postavení se

¹⁰⁹² Srv. I. Blecha, *Jan Patočka*, str. 142.

¹⁰⁹³ Srv. J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 239-244, J. Patočka, „Co je existence?“, str. 697-698.

¹⁰⁹⁴ Srv. J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 245-251, J. Patočka, „Co je existence?“, str. 699-702; J. Patočka, „K prehistorii vědy o pohybu“, str. 4-5; F. Karfík, *Unendlichwerden*, str. 76-81.

¹⁰⁹⁵ Srv. J. Patočka, „K prehistorii vědy o pohybu“, str. 4-5.

¹⁰⁹⁶ Srv. J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 245.

¹⁰⁹⁷ Srv. J. Patočka, „K prehistorii vědy o pohybu“, str. 4-5, kde Patočka tento průlom nazývá „zemětřesením“; srv. dále F. Karfík, *Unendlichwerden*, str. 80; I. Blecha, *Jan Patočka*, str. 143-144.

čelem ke konečnosti a přijetí plné zodpovědnosti za svůj život v konečnosti neznamená připoutání k sobě a okolním jsovcům, nýbrž odevzdání. Lidské jsoucno tak již více není jsovcem pro sebe, nýbrž jsovcem v odevzdání, „jež se otevírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se tím, čím jsou“ včetně sebe i druhých.¹⁰⁹⁸ To, co bylo nebo je, přestává platit a jako určující možnost nastupuje možnost nebytí, která odkazuje k tomu, „čemu jedině je možno a nutno se *odevzdat*.“¹⁰⁹⁹ Tím je primárně druhý člověk, kterému se odevzdávám a věnuji. Vydáním se transcenduji své individualizované jsoucno, vykonávám pohyb ve smyslu přechodu z možnosti do uskutečnění „od individualizovaného jsoucna k ne-jsovcu neindividualizovaného bytí.“¹¹⁰⁰ Odevzáním se překračuji svoji konečnost a „získávám *vědomí sebe jako podstatně nekonečného*, v každé části reprodukujeho celek. Své nebytí konečným manifestuji tím, že se svého konečného bytí vzdávám, úplně ho odevzdávám druhému, který mi vrací své, v němž je moje obsažené.“¹¹⁰¹ Toto sebevydání jako překročení konečnosti a smrtelnosti znamená „pravdivou existenci jako možnost, která se realizuje.“¹¹⁰² Jinými slovy jde o autentický způsob existence, který je podmíněn předchozími dvěma neautentickými způsoby. „Tato realizace předpokládá fakticky, že jsem se ve světě ujal, v něm zakotvil, a dále pak, že jsem se v něm rovněž ztratil, že jsem se ztotožnil s prací na věcech, s rolí, kterou přitom musím hrát, kterou ode mne druzí (i já jako druhý) očekávají, že jsem tedy zaujal postavení ve společnosti, která je vždy určena bojem o postavení vůči lidem a věcem – půjde však přitom o to, zda tento nezbytný pohyb se stane celkem mých možností, zdali si rozptýlením v zájmech zastřu svůj podstatný zájem nebo ne.“¹¹⁰³

Překročením, transcendencí prvních dvou pohybů pohybem sebevydání druhým člověk dospívá k pravému, autentickému životu, který je životem v druhých, *skrze* druhé a *pro* druhé.¹¹⁰⁴ K takovému životu se neváže striktně racionální *logos*, nýbrž *mythos*, „rituálně znázorňující chování, které přichází ke slovu, k vyprávění,“ a Patočka se proto ve své interpretaci chápe motivů, které spolu s dalšími tvoří jádro křesťanského náboženství: mýtus o stvoření a vyhnání z ráje je „dokonalým obrazem“ pohybu zakotvení a reprodukce, mýtus o bohočlověku a jeho zmrtvýchvstání je obrazem třetího pohybu průlomu a člověka, který tento pohyb podstoupil, v němž „se pravda, slovo

¹⁰⁹⁸ Srv. J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 249.

¹⁰⁹⁹ Srv. J. Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, str. 231.

¹¹⁰⁰ Srv. F. Karfík, *Unendlichwerden*, str. 29.

¹¹⁰¹ Srv. J. Patočka, „Přirozený svět a fenomenologie“, in: J. Bodnár (vyd.), *Existencialismus a fenomenologie*, Bratislava 1967, str. 58.

¹¹⁰² Srv. J. Patočka, „Co je existence?“, str. 694.

¹¹⁰³ Srv. J. Patočka, „Co je existence?“, str. 694.

¹¹⁰⁴ Srv. F. Karfík, *Unendlichwerden*, str. 81.

stalo tělem“, v němž „událost bytí našla svou plnost“ a zjevila se, který se vydáním zcela druhým až do krajnosti, jíž je jeho vlastní smrt, „věčně“ získal a „skrze svou konečnost se stal nekonečným“.¹¹⁰⁵

¹¹⁰⁵ Srv. J. Patočka, „Co je existence?“, str. 699-702; J. Patočka, „Koncept přednášky o tělesnosti“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 2, Praha 1980, studie 5, str. 73.

PŘÍLOHY

Příloha I: Český překlad *Ambiguum ad Iohannem 7* – první část (PG 91, 1068d1-1077b15)

K tomuto [úryvku] z kázání [Řehoře z Nazianzu]:

[1068d] „Co je to podle mě za moudrost? Co je tímto velkým tajemstvím? Chce snad, abychom, když jsme byli povýšeni a vyzdviženi nikoli kvůli [své] důstojnosti, pohrdali Stvořitelem my, kteří jsme částmi Boha a kteří jsme [sem] sklouzli shůry, [nebo spíše máme] v tomto zápase a boji proti tělu [1069a] stále hledět k Němu a připojená slabost [má] být výchovou pro [naši] důstojnost?“¹¹⁰⁶

I. Korekce základní kosmologické řady origenistů „trvání-pohyb-vznikání“

Origenistická interpretace úryvku

Některým z těch, kteří se setkali s těmito slovy, se patrně nedostává žádná odměna za pracné hledání pravdy, [neboť] se utíkají k tomu, co je nenáročné a co má mnoho opor v naukách Hellénů. Míní, že kdysi existovala, „jednost“ logem [obdařených bytostí], v níž jsme byli srostlí s Bohem a v něm měli trvání a spočívání.

Dále [tvrdí], že vznikl pohyb, jímž byly logem [obdařené bytosti] různě rozptýleny, [čímž] vznikl tento tělesný svět, [a tak] se [prý] připravily k spatření Boha; [kvůli tomu] byly upoutány do těl jako trest za hříchy.

Domnívají se, že [1069b] [toto náš] učitel [Řehoř] naznačoval výše uvedenými slovy.

1. argument: a) nic stvořeného zatím neustalo v pohybu

Nepoznali však, že předpokládají neuskutečnitelné a že jsou zaměřeni na nemožné, jak pravdivý výklad, který překračuje pravděpodobné, prokáže. Jestliže je [totiž] božství nehybné, protože [je] plností všeho, [a jestliže] vše vstoupilo v bytí z nebytí, a je pohyblivé, protože se přece pohybuje k nějaké příčině, nikterak nic neustalo v pohybu, protože mohutnost pohybu touhy ještě nespočinula v tom, po čem jakožto posledním je možno dychtit – nic jiného, co se přirozeně pohybuje, není schopné ustat než ono zmíněné. Nic tedy neustalo v pohybu, protože ještě nedosáhlo [cíle] poslední touhy: pak

¹¹⁰⁶ Řehoř z Nazianzu, *De pauperum amore* - Or. 14,7 / PG 35, 865c.

ovšem ani to, co se jaksi někde objevilo a [patří mezi] ty, kteří se pohybují vzhledem k onomu [zmíněnému], neustalo v pohybu.

b) důsledky origenistické nauky o přesycení a zkušenosti opaku

Jestliže však [někteří] tvrdí, že se toto [1069c] kdysi stalo na rozkaz a [že] logem obdařené bytosti, které byly uvedeny v pohyb, byly rozptýleny z trvání a spočívání v posledním a jediném [cíli] touhy, (abych to bez znevažování shrnul, jaký [pro to mají] důkaz?!), pak [tedy zároveň] tvrdí, že logem obdařené bytosti budou nutně donekonečna podléhat těm samým pádům. Jednou mohly [Bohem] pohrdnout kvůli zkušenosti s něčím [jiným], a nebude žádný důvod, který by bránil, aby se [to] nemohlo dít navěky. Pokud by se takto pohybovaly logem obdařené bytosti a neměly či nemohly doufat v žádný neměnný základ jistoty [spočínutí] v dobru, co jiného by mohlo být ubožejšího? Jestliže by řekli, že mohly skrze vzniklou zkušenost opaku [dosáhnout spočínutí v dobru], ale že nechtěly, potom pro ně bude nutně i dobro [samo] milované ne pro něj samo jakožto dobro, ale pro [svůj] opak, protože [1069d] nebude přirozeně nebo skutečně láskyhodné. Vše totiž, co není samo skrze sebe dobré a láskyhodné a přitahující každý pohyb, není skutečné dobro. A proto pravděpodobně ani nepřitahuje touhu těch, kteří v něm [t.j. dobru] mají zalíbení.

Avšak ti, kteří takto uvažují, by dále [museli] souhlasit, že milost náleží zlu [1072a] a museli by, když se přece rozhodli následovat sami sebe, nutně říci, (poté, co tedy zjistili, že skrze ono [t.j. zlo] přichází to pravé, a zapomněli, jakým způsobem má vznik zakotvení v dobru), že samo [zlo] je vznikem, který je přece lepší než sama přirozenost, protože učí to, co je pro ně nejvíc ku prospěchu, a plodí ze všeho největší dobro, myslím [tím] lásku, díky níž se vše, co z Boha vzniklo, jednotně a neomylně navrácí k Bohu.

2. argument: vznik předchází pohybu

[1072a11] Protože z Boha vzniklo [vše] inteligibilní i smyslově vnímatelné, považuje se vznikání za předchůdné pohybu. Není tedy možné, aby byl pohyb před vznikáním. Pohyb vzniklých [bytostí] je buď inteligibilní, [příslušící] inteligibilním [bytostem], nebo smyslový, [příslušící] smysly [obdařeným bytostem]. Podle mínění těch nejpečlivějších pozorovatelů jsoucn tedy žádné [1072b] vzniklé [stvoření] není vzhledem ke svému principu [bytí] absolutně nehybné, [a to] ani z neživých, ani ze smysly [obdařených] jsoucn. [Tito pozorovatelé] totiž tvrdí, že se vše pohybuje buď

přímočaře, nebo v kruhu, nebo spirálovitě, a že veškerý pohyb se děje způsobem jednoduchým, nebo složeným.

Pokud budeme uvažovat o vznikání jako o něčem předchůdném pohybu toho, co je, rovněž [je třeba] přezkoumat pohyb [ve vztahu vůči] vznikání toho, co je, protože [pohyb pak] následuje po této skutečnosti. Pohybem pak [oni pozorovatelé] nazývají buď přirozenou mohutnost, jež se žene ke svému vlastnímu cíli, nebo trpný stav – totiž pohyb udělovaný jedním [jsoucnem] druhému –, jehož cílem je stav, kdy již jsoucno nebude podléhat vnějšímu působení, nebo činné působení, jehož cílem je vlastní završení. Nic ze vzniklého není samo vlastním cílem, protože [není] ani příčinou sebe sama, protože [není] ani nevzniklé, ani samovládne ani nehybné, **[1072c]** neboť jako takové není pohybováno vůči ničemu. [Toto] totiž přesahuje přirozenost jsoucího, protože není kvůli něčemu. Jeho výměr je pravdivý, i kdyby ho vyslovil někdo [pro nás] cizí: „Cíl je to, kvůli čemu vše [existuje], sám však není kvůli něčemu.“¹ Ani není [nic ze vzniklého] samo o sobě završené, neboť není ani nečinné, protože [by bylo] dokonalé, a stejně tak by ani odnikud nevzalo [své] bytí. Samo v sobě dokonalé je totiž i bez příčiny. Ani nepodléhá vnějšímu působení, protože je jediné, nekonečné a neomezené. To, co nepodléhá vnějšímu působení, není přirozeně vůbec [schopno] „trpět“ tím, že by se zamilovalo do jiného, nebo se pohybovalo k něčemu jinému svojí touhou. Nic ze vzniklých jsoucenců tedy neustalo v pohybu, pokud nedosáhlo oné první a jediné příčiny, z níž mají jsoucna bytí, nebo dokud nespočine v posledním [cíli své] touhy, aby [bylo možné] myslet rozbití „jednoti“ logem [obdařených bytostí], která existovala předtím, jež **[1072d]** mělo za následek vznik tělesných [jsoucenců].

A to dosvědčují Mojžíš, David, Pavel, svatí i jejich Vládce Kristus. Ten [první, Mojžíš,] vypráví, že praotec [neměl] *okusit ze stromu života*,² a jinde praví: *Dosud jste totiž nevešli do místa odpočínutí a v dědictví, které vám dává Pán váš Bůh*.³ Ten druhý **[1073a]** [David, říká]: *Budu se sytit pohledem na Tvou slávu*,⁴ a *Má duše žízní po Bohu, Mocném, Živém, kdy [už] přijdu a spatřím Boha tváří v tvář?*⁵ Další [Pavel] píše Filipánům: *Jestliže nějak dojdou vzkříšení mrtvých; nikoli, že [bych ho] již dosáhl nebo že bych již byl dokonalý. Běžím však, a pokud se [ho] zmocním, tak proto, že mně se*

¹ Srv. Aristotelés, *Met.* I 2 (994b9-16), a dále *Met.* III 4 (999b8-12); *De motu anim.* (700b15-18); Alexandr z Afrodísiady, *In met.* (CAG 1, 181,35-182,3).

² *Gn* 2,17.

³ *Dt* 12,9.

⁴ *Ž* 16,15b.

⁵ *Ž* 41,3b.

zmocnil Ježíš Kristus.⁶ A Židům: *Kdo vejde do jeho odpočínutí, odpočine od svého díla, tak jako Bůh [odpočinul] od svého.*⁷ A opět v tom samém listě ujišťuje, že nikdo nedosáhl [tohoto] příslibení. A nakonec [sám Kristus praví]: *Pojďte ke mně všichni, kdo se namáháte a jste obtíženi břemeny, a já vám dám odpočinout.*⁸

3. argument: klid je cílem pohybu

Prozatím nikdy nikde nic stvořeného ani nezastavilo [1073b] [svoji] přirozenou mohutnost, která se pohybuje ke svému cíli, ani neustalo v [dalším] působení tím, že by už dosáhlo svého cíle, ani [nic] nezískalo [kýžený] plod trpné formy pohybu, tím myslím [stav, kdy již nebude] podléhat vnějšímu působení a nebude se pohybovat. Bohu jedinému [přísluší] být cílem, dokonalým a nepodléhajícím vnějšímu působení, protože je nehybný, završený a nepodléhá vnějším vlivům. Tomu, co vzniklo, však [náleží], [aby] se pohybovalo k cíli, jež nemá počátek, [aby] [jeho] působení ustalo v jediném dokonalém cíli a [aby] podléhalo vnějším vlivům. Nikoli však, [aby] bylo nebo se stalo zcela prostým kvalit. Je totiž jasné, že nic vzniklého a stvořeného není absolutní.

Je však třeba dobře porozumět, [co je to] trpný stav: neboť zde trpný stav nepředstavuje změnu nebo zánik mohutnosti, nýbrž to, co přirozeně existuje spolu s ostatními jsoucný. Vše, co vzniklo, podléhá pohybu, [1073c] protože nemá pohyb nebo [jeho] mohutnost samo ze sebe. Jestliže existují rozumem obdařené bytosti, pak jsou naveskrze v pohybu, protože se pohybují svým bytím samým, na základě přirozenosti, vzhledem ke svému původu a navíc svým dobrým bytím, na základě svého rozhodnutí, vzhledem ke svému cíli. Cílem pohybu toho, co se pohybuje, je to, čemu náleží věčné dobré bytí, a totéž bytí je i počátkem. Je to Bůh, který je dárce bytí i milostivý [původce] dobrého bytí, protože je počátek i cíl: z něho jakožto z počátku nám [byl dán] prostý pohyb a k němu jakožto cíli směřuje určený pohyb. Jestliže se to, co je nadané intelektem, odpovídajícím způsobem samo sebou pohybuje intelektivně, jistě i myslí; jestliže však myslí, zajisté i miluje to, k čemu upírá svoji mysl; jestliže miluje, zajisté i podléhá vytržení k němu jakožto hodnému lásky; jestliže však podléhá [vytržení], zajisté [po něm] i touží; jestliže však [po něm] touží, zajisté zrychluje prudkost [1073d] [svého] pohybu; jestliže prudce zrychluje [svůj] pohyb, nezastaví se, dokud by se nestalo vším ve vytouženém celku a nebylo jím obklopeno. [Nezastaví se, dokud by se nestalo] vším, které dobrovolně na základě rozhodnutí přijímá spásné obklopení, aby se stalo vším v [onom] celku, který

⁶ *Fp* 3,14.

⁷ *Žd* 4,10.

⁸ *Mt* 11,28.

[ho] obklopuje, neboť ostatně ono celé nemůže úplně samo ze sebe chtít **[1076a]** být poznáváno [jako] to, co je obklopováno, ale z toho, co obklopuje. [Bude] jako vzduch zcela prosvícený světlem a železo celé prostoupené celým ohněm, nebo najdeme-li ještě jiné takové [příklady]. Z nich jasně, [avšak] pouze obrazně chápeme onu budoucí, nikoli již [jednou] vzniklou a [pak] narušenou účast těch, kteří [jí] jsou hodni, na dobro, protože to, v co doufáme, přesahuje i všechny tyto [příklady], neboť to je *nade* [všechn] *zrak, sluch i rozvažování*, jak je psáno.⁹ A toto je pravděpodobně ona podřízenost, o níž božský apoštol řekl, že Syn podřídil Otcí ty, kteří se dobrovolně podřídili,¹⁰ po níž nebo skrze níž, *bude jako poslední nepřítel přemožena smrt*.¹¹

To, co je v naší [moci], tedy naše svoboda volby, skrze níž do nás vstoupila a přemáhá nás síla smrti, se dobrovolně ve všem podřídí Bohu [a] bude dobře vládnout nad sebou samou tím, že upustí od chtění něčeho [jiného] kromě toho, co chce Bůh. Jak Otcí řekl Spasitel, když nám dal za příklad sám sebe: *Avšak ne jak já chci, ale jak ty chceš*.¹² A s ním božský Pavel, zapíraje sám sebe a vědouce, že již nemá vlastní život: *Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus*.¹³

Ať nás však nemate to, co bylo řečeno. Neříkám [tím], že nastalo zničení svobody volby. Hovořím spíše o přirozeném, jistém a neměnném ustavení, totiž o volním vystoupení ze sebe sama, takže odtud, odkud máme bytí, toužíme přijmout, [že se dle něj budeme i] pohybovat. Obraz se tak vrací **[1076c]** vzhůru k archetypu, nebo [vyjádřeno jiným příměrem,] otisk pečeti správně odpovídá podobě [svého] vzoru, [a] nemá ani touhu, ani schopnost přijmout otisk něčeho jiného, nebo přesněji a pravdivěji řečeno, ani [to] nemůže chtít.

Neboť obrazu se zmocnilo božské působení, či spíše se stal bohem ve zbožštění. Ve vytržení se raduje z těch jsoucen a myšlenek, které jsou [nyní] přirozeně jeho. Je to díky milosti Ducha, jež zcela zvítězila a která ukazuje jediného působícího Boha, takže bude ve všem jedno a jediné působení Boha a těch, kteří jsou Boha hodni; spíše však pouze Boha, neboť celý dobrotivě zcela prostupuje všechny ty, kteří jsou [ho] hodni.

Naprostě nutně [vyplývá] z volního pohybu touhy, [že] se nic nezastaví u ničeho jiného, **[1076d]** než u posledního vytouženého [cíle], až se zjeví. Ten bude participován v závislosti na mohutnosti těch, kteří na něm budou participovat, abych tak řekl, neodlučitelně jakožto na odloučeném. K tomu nedočkavě směřuje celé [naše] konání a

⁹ 1K 2,9.

¹⁰ Srv. 1K 15,28.

¹¹ 1K 15,26.

¹² Mt 26,39.

¹³ Gal 2,20.

vznešené rozvažování, „v tom dojde [svého cíle] veškerá touha a dále než za to se [už] nikterak nemůže pohybovat. Neboť zde již není jiný cíl, k němuž by se vztahoval veškerý pohyb usilujících a v němž by ti, kteří jej dosáhnou, mohli nalézt spočinutí veškerého nazírání“, jak praví tento blažený **[1077a]** učitel.¹⁴

Ani se neukáže nic kromě Boha, nebo nic[, co by se] Bohu vyrovnalo, aby k sobě přivábilo něčí touhu. Vzdyť když se zjeví boží nevýslovná přítomnost, vše inteligibilní i smysly obdařené jím bude zahrnuto. Neboť ani ve dne [nezáří] světlo hvězd, ba ani [nejsou vidět] hvězdy samy. Když vzejde slunce s plným a nezahaleným světlem, zakryje jejich záři a ony nejsou smysly zachytitelné. U Boha [je tomu] však [ještě ve] větší [míře], nakolik je nekonečný odstup a rozdíl mezi nestvořeným [Bohem] a stvořenými [jsoucný].

Když dále poznáme, jak se domnívám, že existence jsoucích věcí na základě bytnosti je „být něčím“, „být nějak“ a „být vzhledem k něčemu“, nebudeme již pohybováni svojí touhou poznat více. Neboť když poznáme Boha, **[1077b]** naše poznání jednotlivého a o jednotlivém bude završeno, [a stejně tak i poznání] nekonečného, božského a neuchopitelného, které je nám základem a na kterém máme podíl. A „toto je onen celý filosofický problém,“ jak říká tento bohem inspirovaný učitel,¹⁵ „že jednou poznáme tak, jak [Bůh] zná nás,¹⁶ až to bohu podobné a božské,“ což říká o našem intelektu a rozumu, „smísíme s [jím] podobným, a až se obraz navrátí k archetypu, po němž nyní touží.“

Tolik at' je řečeno o tom, že nebyla tolik přetřásaná „jednost“, a o tom, jakým způsobem nastane obnovení budoucích [věcí], k čemuž jsme nyní dospěli na základě zjevených myšlenek a výroků Písma. A nyní pojednejme o onom předpokládaném, **[1077b15]** jak „jsme části Boha a sklouzli jsme sem z Boha“.

¹⁴ Řehoř z Nazianzu, *Or.* 21,1 (PG 35, 1084b5-10; SC 270, 112,21-26).

¹⁵ Řehoř z Nazianzu, *Or.* XXVIII 17 (FCh 22, 128,11-16).

¹⁶ Srv. 1K 13,12.

Seznam zkratek

- AHDL* *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris 1926-
- CAG* *Commentaria in Aristotelem Graeca*
- DK* H. Diels – W. Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1-3, Zürich ¹⁹1996.
- DH* H. Denzinger – P. Hünermann (eds.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*
- FZPhTh* *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Freiburg i.S. 1954-
- GCS (NF)* Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Neue Folge)
- JÖBG* *Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, Wien 1951-1968
- PTS* *Patristische Texte und Studien*
- REG* *Revue des études grecques*, Paris 1888-
- RSPPhTh* *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris 1907-
- RTAM* *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain 1929-
- SC* *Sources chrétiennes*
- Schol.* *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie*, Freiburg i.B. 1926-
- StPatr* *Studia Patristica*
- SVF* *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. I. ab Arnim, vol. I-IV, Stuttgart - Leipzig 1903
- VigChr* *Vigiliae Christianae*, Leiden 1947-

Bibliografie

Spisy Maxima Vyznavače

- (*Amb. Io.*) *Ambigua ad Iohannem*, ed. F. Oehler, PG 91, Paris 1865, 1061a-1417c
Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem, ed. E. Jauneau, CCSG 18, Turnhout 1988.
- (*Amb. Th.*) *Ambigua ad Thomam*, ed. B. Janssens, CCSG 48, Turnhout 2002.
- (*Cap. XV.*) *Capita XV*, ed. F. Combefis, PG 90, Paris 1865, 1177a-1185c.
- (*Cap. X.*) *Capita X*, Ed. F. Combefis, PG 90, Paris 1865, 1185c-1189b.
- (*Car.*) *Capita de caritate*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1963.
- (*Th. oec.*) *Capita theologica et oeconomica*, ed. F. Combefis, PG 90, Paris 1865, 1084a-1173a.
- Computus ecclesiasticus*, ed. D. Petau, PG 19, Paris 1857, 1217a-1280c.
- (*Pyr.*) *Disputatio cum Pyrrho*, ed. F. Combefis, PG 91, Paris 1865, 288a-353b.
- (*Ep.*) *Epistulae*, ed. F. Combefis, PG 91, Paris 1865, 364a-649c.
- (*Thal.*) *Quaestiones ad Thalassium*, ed. C. Laga – C. Steel, CCSG 7 (Q. I-LV) a 22 (Q. LVI-LXV), Turnhout 1980, 1990.
- (*Theop.*) *Quaestiones ad Theopemptum*, ed. F. Combefis, PG 90, Paris 1865, 1393a-1400d.
- (*Qu. D.*) *Quaestiones et dubia*, ed. J. H. Declerck, CCSG 10, Turnhout 1982.
- (*Exp. Ps.*) *Expositio in Psalmum LIX*, ed. P. van Deun, CCSG 23, Turnhout 1991, str. 1-22.
- (*Pater.*) *Expositio orationis dominicae*, ed. P. van Deun, CCSG 23, Turnhout 1991, str. 25-73.
- (*Asc.*) *Liber asceticus*, ed. P. van Deun – S. Gysens, CCSG 40, Turnhout 2000.
- (*Myst.*) *Mystagogia*, ed. Ch. G. Sôtéropoulos, Athénai 1978, str. 191-259.
- (*Theol. pol.*) *Opuscula theologica et polemica*, ed. F. Combefis, PG 91, 9a-280b.
- Scholia in opera Dionisii*, ed. B. Corderus, PG 4, Paris 1857, 16a-576b.
- Scripta saeculi VII: Vitam Maximi Confessoris illustrantia*, ed. P. Allen – B. Neil, CCSG 39, Turnhout 1999.

Ostatní prameny

Anna Comnena, *Alexias*, ed. B. Leib, vol. I-III, Paris 1937-1945.

Alkinoos, (*Did.*) *Didaskalikon*, ed. J. Whittaker, Paris 1990.

Alexandr z Afrodisiady, (*In met.*) *In Aristotelis metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, CAG 1, Berlin 1891.

Apollónios, *Conica*, ed. J. L. Heiberg, *Apolonii Pergaei quae Graece exstant*, Bd. I-II, Leipzig 1891-1893 (repr. 1974).

Archimédés, (*De lin. spir.*) *De lineis spiralibus*, ed. Ch. Mugler, *Archimède, Œuvres*, t. II, Paris 1971.

Aristotelés, *Opera*, vol. I-II, ed. I. Bekker, Berlin 1831 (repr. 1960).

Aristotelés, *Fyzika*, přel. A. Kříž, Praha 1996.

Basil z Caesereje:

(*Adv. Eun.*) *Adversus Eunomium*, ed. B. Sesboüe, SC 305, Paris 1983.

(*Hom. in Hexaem.*) *Homiliae in hexaemeron*, ed. E. A. de Mendieta – S. Y. Rudberg, CGS NF 2, Berlin 1997.

Damaskios:

(*In Parm.*) *In Parmenidem*, ed. L. G. Westerink – J. Combès, *Commentaire du Parménide de Platon*, vol. I-IV, Paris 1997-2003.

(*Vit. Isid.*) *Vita Isidori*, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967.

DH: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, eds. H. Denzinger – P. Hünermann, Freiburg i.B. ³⁹2001.

Dexippos, (*In cat.*) *In Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. Busse, CAG 4/2, Berlin 1888.

Diogenés Laertský, (*Vit. phil.*) *Vitae philosophorum*, ed. M. Marcovich, vol. I, Stuttgart – Leipzig 1999.

Dionysios Areopagita:

(*DN*) *De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla, PTS 33, Berlin – New York 1990.

(*Schol. in De div. nom.*) *Scholia in librum De divinis nominibus – Paraphrasis Pachymerae*, ed. B. Corderus, PG 3, Paris 1857, 921a-936c.

(*CH*) *De caelesti hierarchia*, eds. G. Heil – A. M. Ritter, PTS 36, Berlin – New York 1991, str. 7–59.

(*EH*) *De ecclesiastica hierarchia*, eds. G. Heil – A. M. Ritter, PTS 36, Berlin – New York 1991, str. 63-132.

(MT) *De mystica theologia*, ed. A. M. Ritter, PTS 36, Berlin – New York 1991, str. 141-150.

(*Ep.*) *Epistulae*, ed. A. M. Ritter, PTS 36, Berlin – New York 1991, str. 156-210.

Evagrius Pontikos, *Gnosticus*, ed. A. Guillaumont – C. Guillaumont, SC 356. Paris 1989.

Filón Alexandrijský:

(*De somn.*) *De somniis*, ed. P. Savinel, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 19, Paris 1962.

(*De opif. mund.*) *De opificio mundi*, ed. L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera*, vol. I, Berlin 1896 (repr. Berlin 1962).

(*Leg. alleg.*) *Legum allegoriae*, ed. L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera*, vol. I, Berlin 1896 (repr. Berlin 1962).

(*Quod deus immut.*) *Quod deus sit immutabilis*, ed. P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera*, vol. II, Berlin 1897 (repr. Berlin 1962).

Fótiós, (*Bibl.*) *Bibliotheca*, ed. R. Henry, vol. I-VII, Paris 1959–1977.

Galén:

(*De nat. fac.*) *De naturalibus facultatibus*, ed. C.G. Kühn, *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 2, Leipzig 1821, repr. Hildesheim 1964.

(*De usu part.*) *De usu partium*, ed. C.G. Kühn, *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 4, Leipzig 1830, repr. Hildesheim 1964.

(*De meth. med.*) *De methodo medendi*, ed. C.G. Kühn, *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 10, Leipzig 1825, repr. Hildesheim 1965.

(*De plac. Hipp. Plat.*) *De placitis Hippocratis et Platonis*, ed. P.H. de Lacy, *Corpus medicorum Graecorum V.IV.I.II.*, vol. 1-2, Berlin 1978.

Hermias, (*In Phaedr.*) *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. Couvreur, Paris 1901 (repr. Hildesheim 1971).

Homér, (*Od.*) *Odyseea*, ed. F. Pauly, vol. I-II, Leipzig – Praha ⁴1888-1889.

Jan Damašský, (*Exp. fidei*) *Expositio fidei*, ed. B. Kotter, PTS 12, Berlin – New York 1973.

Jan Filoponos:

(*In cat.*) *In Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. Busse, CAG 13/1, Berlin 1898.

(*In phys.*) *In Aristotelis physicorum libros I-IV commentaria*, ed. H. Vitelli, CAG 16-17, Berlin 1887-1888.

(*Excerpta par. in phys. V-VIII*) *Excerpta codicis parisiensis 1853 ex commentariis in physicorum libros V-VIII*, ed. H. Vitelli, CAG 17, Berlin 1888, str. 787-851.

(*Excerpta ven. marc. in phys. V-VIII*) *Excerpta codicis veneti marciiani 227 ex commentariis in physicorum libros V-VIII*, ed. H. Vitelli, CAG 17, Berlin 1888, str. 854-908.

Klement Alexandrijský, (*Protr.*) *Protrepticus*, ed. O. Stählin, GCS 12, Berlin ¹1905.

Nemésius z Emesy, (*De nat. hom.*) *De natura hominis*, ed. M. Morani, Leipzig 1987.

Origenés:

(*De or.*) *De oratione*, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899.

(*De princ.*) *De principiis libri IV*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, I-II text: SC 252, Paris 1978; I-II komentár: SC 253, Paris 1978; III-IV text: SC 268, Paris 1980; III-IV komentár: SC 269, Paris 1980; rejstříky: SC 312, Paris 1984.

(*Comm. Io.*) *Commentarius in Iohannem*, ed. E. Preuschen, GCS 10, Berlin 1903; *Comm. Io. I-V*, ed. I. C. Blanc, SC 120bis, Paris ²1996.

(*Comm. Rom.*) *Commentarii in Romanos*, ed. J.-P. Migne, PG 14, Paris 1862, 833a-1292c.

Platón, *Opera*, vol. I-V, ed. J. Burnet, Oxford 1900-1907.

Plótinos, (*Enn.*) *Enneades*, vol. I-III, ed. P. Henry – H. R. Schwyzer, (editio minor) Oxford 1964.

Plutarchos, (*De stoic. repugn.*) *De Stoicorum repugnantibus*, ed. R. Westman, *Plutarchi moralia*, vol. VI.2, Leipzig ²1959.

Porfyrios, (*Sent. intell.*) *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig 1975.

Proklos:

(*El. theol.*) *Elementa theologica*, ed. E.R. Dodds, Oxford ²1963 (repr. 1977).

(*In Parm.*) *In Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin, Paris 1864 (repr. Hildesheim 1961 a 1980)

(*In Tim.*) *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl, vol. I-III, Leipzig 1903-1906.

(*In Eucl. El.*) *In primum Euclidis Elementorum librum commentarius*, ed. G. Friedlein, Hildesheim – Zürich – New York 1992.

(*Inst. phys.*) *Institutio physica*, ed. A. Ritzenfeld, Leipzig 1911.

(*Theol. plat.*) *Theologia Platonica*, eds. H. D. Saffrey – L. G. Westerink, vol. I-VI, Paris 1968-1997.

Pseudo-Athanasios, (*Conc. pers. fidei*) *Concisa et perspicua fidei nostrae notitia*, ed. J. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, vol. II, Roma 1868.

Řehoř z Nazianzu, (*Or.*) *Orationes*, ed. J.-P. Migne, PG 35, Paris 1885, 396a-1252d; *Discours 20-23*, ed. J. Mossay, SC 270, Paris 1980.

Řehoř z Nyssy:

(*Contr. Eun.*) *Contra Eunomium* I-III, ed. W. Jaeger, GNO I-II, Leiden 1960.

(*De an. et res.*) *De anima et resurrectione*, PG 46, Paris 1863, 12-160.

(*De beat.*) *De beatitudinibus*, ed. F. Callahan, GNO 7/2, Leiden 1992.

(*De hom. opif.*) *De hominis opificio*, PG 44, Paris 1863, 125-256.

(*De virg.*) *De virginitate*, ed. J. P. Cavarnos, GNO VIII/1, Leiden 1952.

(*In Cant.*) *In Canticum Canticorum*, ed. H. Langerbeck, GNO VI, Leiden 1960.

(*In Eccl.*) *In Ecclesisten Homiliae*, ed. P. Alexander, GNO V, Leiden 1962.

(*In hexaem.*) *Apologia in hexaemeron*, PG 44, Paris 1863, 61-124.

(*In inscr. Ps.*) *In inscriptiones Psalmorum*, ed. J. McDonough, GNO V, Leiden 1962.

(*Vita Moysis*) *De vita Moysis*, ed. H. Musurillo, GNO VII/1, Leiden 1991.

Simplikios:

(*In cat.*) *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. K. Kalbfleisch, CAG 8, Berlin 1907.

(*In De cael.*) *In Aristotelis De caelo commentaria*, ed. I. L. Hieberg, CAG 7, Berlin 1894.

(*In phys.*) *In Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, ed. H. Diels, CAG 9-10, Berlin 1895.

Sofoniáš Filosof, (*In De an.*) *In Aristotelis De anima paraphrasis*, ed. M. Hayduck, CAG 23/1, Berlin 1883.

SVF: *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. I. ab Arnim, vol. I-IV, Stuttgart - Leipzig 1903 (repr. 1964).

Suda, *Lexicon*, ed. A. Adler, vol. I-IV, Leipzig 1928-1935 (repr. Leipzig 1967-1971).

Themistios, (*In phys. par.*) *In Aristotelis Physica paraphrasis*, ed. H. Schenkl, CAG 5/2, Berlin 1900.

Timaios z Lokry, (*Nat. mundi et an.*) *De natura mundi et animae*, ed. W. Marg, Leiden 1972.

Tomáš Akvinský:

(*Summa theol.*) *Summa theologica, Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, vol. 4-12, Roma 1888-1906.

(*In phys.*) *Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis*, ed. R. Busa, S. Thomae Aquinatis Opera omnia, Bd. V, Stuttgart - Bad Cannstatt 1980.

Sekundární literatura

P. Adamson et al. (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol. I, London 2004.

C. D'Ancona, „Primo principio e mondo intelligibile nella metafisica di Proclo: problemi e soluzioni“, *Elenchos* 12 (1991) 271-302.

C. D'Ancona – G. Serra (eds.), *Aristotele e Alessandro di Afrodizia nella tradizione araba*, Padova 2002.

P. Allen – B. Neil (eds.), *Maximus the Confessor and His Companions. Documents from Exile*, Oxford 2002.

A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967.

A. H. Armstrong (vyd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha 2002.

P. Aubenque (eds.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980.

H. U. von Balthasar, „Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis“, *Scholastik* 15 (1940) 16-38.

H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Höhe und Krisis des griechischen Weltbildes*, Freiburg i.B. 1941.

H. U. von Balthasar, *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburg i.B. 1941.

H. U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.

H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln 1961.

M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus: Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Der Platonismus in der Antike, Bd. VI.2, Stuttgart 2002.

R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London 1965.

G. Bardy, „La Littérature patristique des *Quaestiones et Responsiones* sur l'Écriture sainte“, *Revue biblique* 41 (1932) 210-236.

- K. Bärthlein, „Zur Entstehung der aristotelischen Substanz-Akzidens-Lehre“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50 (1968) 196-253.
- D. Bathrellos, *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of St Maximus the Confessor*, Oxford 2004.
- G. Bausenhart, „In allem uns gleich ausser der Sünde.“ *Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie*, Mainz 1992.
- G. Bechtle, „Göttliche Henaden und Platonischer Parmenides: Lösung eines Missverständnisses?“, *Rheinisches Museum für Philologie* 142 (1999) 358-391.
- W. Beierwaltes, *Proklus. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a.M. ²1979.
- E. Bellini, „Maxime interprète du Pseudo-Denys l'Aréopagite“, in: F. Heinzer – Ch. von Schönborn (éd.), *Maximus Confessor*, Fribourg 1982, str. 37-49.
- L. G. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Turnhout 1997.
- H. Bernard, *Hermeias von Alexandrien. Kommentar zu Platon 'Phaidros'*, Tübingen 1997.
- G. B. Berthold, „Aspects of the Will in Maximus the Confessor“, *StPatr* 48 (2010) 65-69.
- G. C. Berthold, „Maximus the Confessor and the *Filioque*“, *StPatr* 18/1 (1989) 113-117.
- G. C. Berthold, *Freedom and Liberation in the Theology of Maximus the Confessor*, nepubl. diss., Paris 1975.
- E. Berti, „Logical and ontological priority among the genera of substance in Aristotle“, in: J. Mansfeld – L. M. De Rijk (eds.), *Kephalaion*, Assen 1975, str. 55-69.
- E. Bertiho, „La suprématie du mouvement local selon Aristote: ses conséquences et ses apories“, in: J. Wiesner (Hrsg.), *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Bd. I, Berlin 1985, str. 123-150.
- U. Bianchi (ed.), *La „doppia creazione“ dell'uomo: negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978.
- U. Bianchi, „Presupposti platinici e dualistici nell'antropologia di Gregorio di Nissa“, in: U. Bianchi (ed.), *La „doppia creazione“*, Roma 1978, str. 83-115.
- I. Blecha, *Jan Patočka*, Olomouc 1997.
- P. M. Blowers, „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of 'Perpetual Progress'“, *VigChr* 46 (1992) 151-171.
- P. M. Blowers – R. L. Wilken, *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ – St Maximus the Confessor*, Crestwood (NY) 2003.

- H. J. Blumenthal – A. C. Lloyd (eds.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, Liverpool 1982.
- J. Bodnár (vyd.), *Existencializmus a fenomenológia*, Bratislava 1967.
- T. Böhm, *Theoria - Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu 'De vita Moysis' von Gregor von Nyssa*, Leiden 1996.
- J. Boojamra, „Original Sin according to St. Maximus the Confessor“, *St. Vladimir Theological Quarterly* 20 (1976) 19-30.
- E. P. Bos – P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden – New York – Köln 1992.
- Ch. Boudignon, *La « Mystagogie » ou traité sur les symboles de la liturgie de Maxime le Confesseur (580-662). Edition, traduction, commentaire*, Université de Provence, Aix-Marseille I 2000.
- E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, vol. I,1, Paris ¹1938.
- É. Bréhier, *Études de philosophie antique*, Paris 1955.
- B. Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976.
- M. Burnyeat, „De Anima II 5“, *Phronesis* 47 (1992) 28-90.
- R. Cantarella, *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Firenze 1931.
- A. Ceresa-Gastaldo, *Massimo Confessore. Capitoli sulla carità*, Roma 1963.
- A. Ceresa-Gastaldo, „Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur“, in: F. Heinzer – Ch. von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor*, Fribourg 1982, str. 123-137.
- R. Chiaradonna - F. Trabattoni (eds), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden 2009.
- R. Chiaradonna, „Le traité de Galien *Sur la Démonstration* et sa postérité tardo-antique“, in: R. Chiaradonna - F. Trabattoni (eds), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden 2009, str. 43-77.
- R. Chiaradonna, *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli 2002.
- E. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.
- M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, vol. I, Leiden ²1990.

- J. Combès (éd.), „Introduction“, in: Damascius, *Traité des premiers principes*, eds. L. G. Westerink – J. Combès, vol. I, Paris 1986, str. IX-CXLIX.
- F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1979.
- E. Corsini, „L'harmonie du monde et l'homme microcosme dans le De hominis opificio“, in: J. Fontaine – Ch. Kannengiesser (éd.), *Epektasis*, Paris 1972, str. 456-462.
- L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, Bruxelles 1997.
- L. Couloubaritsis, *Aristote. La Physique*, Paris 1999.
- M. Crubellier, „Le temps dans la philosophie d'Aristote“, in: M. Méheut (éd.), *Penser le temps*, Paris 1996, str. 7-18.
- F. Culdautová, *Nástin gnostické theologie*, Praha 1999.
- S. Cuomo, *Pappus of Alexandria and the Mathematics of Late Antiquity*, Cambridge 2000.
- VI. Cvetkovič, „St Maximus on Πάθος and Κίνησις in Ambiguum 7“, *StPatr* 48 (2010) 95-104.
- VI. Cvetkovič, „On the Identity of ἀλλότριος and His Definition in Ambiguum 7 of St Maximus“, *StPatr* 48 (2010) 105-110.
- B. E. Daley, „What did 'Origenism' Mean in the Sixth Century?“, in: Dorival, G. - Bouluec, A. de (eds.), *Origeniana sexta*, Leuven 1995, str. 627-638.
- I.-H. Dalmais, „L'oeuvre spirituelle de S. Maxime le Confesseur“, *Supplément de la Vie Spirituelle* 21 (1952) 216-226.
- I.-H. Dalmais, „La théorie des “logoi” des créatures chez S. Maxime le Confesseur“, *RSPHTh* 36 (1952) 244-249.
- I.-H. Dalmais, „Un traité de théologie contemplative : le *Commentaire du Pater* de saint Maxime le Confesseur“, *Revue d'ascétique et de mystique* 29 (1953) 123-159.
- I.-H. Dalmais, „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origenisme monastique“, in: *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*, Paris 1961, str. 411-421.
- I.-H. Dalmais, „L'héritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur“, *StPatr* 8 (1966) 356-363.
- I.-H. Dalmais, „Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de saint Maxime le Confesseur“, in: *Mélanges offerts au P.M.-D. Chenu*, Paris 1967, str. 193-197.
- J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.

- J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961.
- J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.
- P. van Deun, „Introduction“, in: *Maximi Confessoris Liber asceticus*, CCSG 40, Turnhout 2000, str. XV-CCLXVIII.
- P. van Deun – A. Schoors (eds.), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, Leuven 1994.
- P. van Deun, „Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les chaînes sur l'évangile de Matthieu“, in: P. van Deun – A. Schoors (eds.), *Philohistôr*, Leuven 1994, str. 295-328.
- P. van Deun, „Introduction“, in: *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo*, CCSG 23, Turnhout 1991, str. IX-CLXXII.
- H. Diels – W. Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1-3, Zürich ¹⁹1996.
- M.-Th. Disdier, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur“, *Echos d'Orient* 29 (1930) 296-313.
- E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford ²1992.
- Dorival, G. - Bouluéc, A. de (eds.), *Origeniana sexta*, Leuven 1995.
- M. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. Introduction, texte critique, traduction et notes*, nepubl. diss., Montréal 1972.
- L. J. Elders, „The Greek Christian Authors and Aristotle“, *Doctor Communis* 43 (1990) 26-57.
- L. J. Elders, *Aristotle's Cosmology. A Commentary on the De Caelo*, Assen 1965.
- J. P. Farrel, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, South Canan (PA) 1989.
- J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris ²1981.
- F. Floeri, „Le sens de la division des sexes chez Grégoire de Nysse“, *Revue des sciences religieuses* 27 (1953) 105-111.
- G. Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, Vaduz 1987.
- J. Fontaine – Ch. Kannengiesser (éds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris 1972.
- T. Frost (ed.), *Henologische Perspektiven*, Bd. II, Amsterdam – Atlanta 1997.
- J.-M. Garrigues, „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur“, *Istina* 19 (1974) 272-298.

- M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987.
- M. L. Gatti, „Maximus Confessor“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VII, ³1998, str. 9-10.
- R.-A. Gauthier, „Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain“, *RTAM* 21 (1954) 51-100.
- S. E. Gersh, *KINHΣIΣ AKINHTOΣ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proklus*, Leiden 1973.
- M. L. Gill, „Aristotle's Theory of Causal Action in *Phys.* III,3“, *Phronesis* 25 (1980) 129-147.
- M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris 2000.
- D. Graham, *Aristotle, Physics, Book VIII*, Oxford 1999.
- A. Guillaumont, *Les Kephalaia gnostica d'Evagre le pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris 1962.
- P. Hadot, *Plotin, Traité 9*, Paris 1994.
- P. Hadot, „Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin“, in: *Les sources de Plotin. Fondation Hardt: Entretiens sur l'Antiquité classique*, tom. V, Genève 1960, str. 107-157.
- D. R. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio 1977.
- J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992.
- O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris 1920.
- M. Harl, „Recherches sur l'origénisme d'Origène: la 'satiété' (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes“, *StPatr* 8/2 (1966) 373-405.
- P. Hauptmann, „Maximus Confessor“, in: M. Greschat (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. II *Alte Kirche*, Stuttgart 1984, str. 275-288.
- R. Heinaman, „Is Aristotle's Definition of Change Circular?“, *Apeiron* 17 (1994) 25-37.
- F. Heinzer – Ch. von Schönborn (éds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, Suisse, 2-5 septembre 1980*, Fribourg (Suisse) 1982.
- Ph. Hoffmann, „Les catégories ΠΟΥ et ΠΟΤΕ chez Aristote et Simplicius“, in: P. Aubenque (eds.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, str. 217-245.

- Ph. Hoffmann, „Paratasis. De la description aspectuelle des verbes grecs à une définition du temps dans le néoplatonisme tardif“, *REG* 95 (1983) 1-26.
- Ph. Hoffmann, „Les catégories aristotéliennes ΠΟΤΕ et ΠΟΥ d’après le commentaire de Simplicius. Méthode d’exégèse et aspects doctrinaux“, in: M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris 2000, str. 355-376.
- W. Hörandner, „Erotapokriseis“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. II, Tübingen 1994, str. 1418.
- E. Hugueny, „Circulaire, rectiligne, hélicoïdal. Les trois degrés de la contemplation“, *RSPHTh* 13 (1924) 327-331.
- E. Hussey, *Aristotle’s Physics: Book III and IV*, Oxford 1983.
- V. Hušek - L. Chvátal - J. Plátová (vyd.), *Miscellanea patristica. Studie ke Klementovi z Alexandrie, Mariu Victorinovi, Ambrosiastrovi a Maximu Confessorovi*, Brno 2007.
- R. Chlup, *Proklos*, Praha 2009.
- R. Chlup – M. Havrda, *Mediterranea. Sborník k padesátinám Z. Kratochvíla*, Praha 2002.
- R. Chlup, „Antická pojetí svobodné volby“, in: R. Chlup – M. Havrda, *Mediterranea*, Praha 2002, str. 111-135.
- L. Chvátal, „Mouvement circulaire, rectiligne et spiral. Une contribution à la recherche des sources philosophiques de Maxime le Confesseur“, *FZPhTh* 54, 1/2 (2007) 189-206.
- L. Chvátal – V. Hušek (eds.), „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti, Brno 2008.
- L. Chvátal, „Kdo jsme *my*? Aneb hledání lidské přirozenosti v Plótínově pojednání I 1 [53]“, in: L. Chvátal – V. Hušek (eds.), „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti, Brno 2008, str. 54-64.
- L. Chvátal, „Μοῖραι Θεοῦ. Aplikace nauky o logu na problematiku stvoření: Maxim Confessor a origenisté“, in: I. Kišš (ed.), *Logos-Kristus a jeho význam pro teologii a sociální etiku*, Bratislava 2008, str. 55-64.
- L. Chvátal, „Pohyb přímý, kruhový a spirálovitý v řecké antické filosofické tradici. Příspěvek k diskuzi o filosofických zdrojích Maxima Confessora“, in: V. Hušek - L. Chvátal - J. Plátová (vyd.), *Miscellanea patristica*, Brno 2007, str. 87-113.
- L. Chvátal, „Der Mensch als Mikrokosmos in den Werken Gregor’s von Nyssa“, *Byzantinoslavica* 62 (2004) 47-70.

L. Chvátal, „Souvztažnost ‘milosti’ a ‘přirozenosti’: kosmologické předpoklady nauky o milosti u Maxima Vyznavače“, in: L. Karfíková – J. Mrázek (vyd.), *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Jihlava 2004, str. 176-195.

I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence* (Archivní soubor prací Jana Patočky), sv. 1-3, Praha 1980.

E. von Ivánka, „Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus“, *JÖBG* 7 (1958) 23-49.

E. von Ivánka, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964. (český překlad *Plato christianus*, Praha 2003)

E. Jeaneau, *Études érigéniennes*, Paris 1987.

E. Jeaneau, „Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena“, in: E. Jeaneau, *Études érigéniennes*, str. 175-187 (pův. in: U.-R. Blumenthal, ed., *Carolingian Essays*, Washington D.C. 1983, str. 137-149).

E. Jeaneau, „Jean l’Érigène et les *Ambigua ad Iohannem* de Maxime le Confesseur“, in: E. Jeaneau, *Études érigéniennes*, str. 189-210 (pův. in: F. Heinzer – Ch. von Schönborn, eds., *Maximus Confessor*, str. 343-364).

E. Jeaneau, „La traduction érigénienne des *Ambigua* de Maxime le Confesseur : Thomas Gale (1636-1702) et le *Codex Remensis*“, in: E. Jeaneau, *Études érigéniennes*, str. 423-434 (pův. in: *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie. Laon, 7-12 juillet 1975*, Paris 1977, str. 135-144).

E. Jeaneau, „Introduction“, in: *Maximi Confessoris Ambigua*, CCSG 18, Turnhout 1988, str. IX-LXXV.

V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur: essence et énergies de Dieu*, Paris 1993.

F. Karfík, „Megista gené (Platón, *Soph.* 249d-259b)“, *Reflexe* 37 (2009) 84-92.

F. Karfík, „The Perfect Being and the Greatest Genera“, draft, 2009.

F. Karfík, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008.

F. Karfík, *Duše a svět*, Praha 2007.

F. Karfík, „Předpoklady stoické kosmologie“, in: F. Karfík, *Duše a svět*, Praha 2007, str. 150-184 (pův. v *Reflexe* 18, 1998, 3/1-30).

- F. Karfík, „Plótínos mezi německým idealismem a francouzským spiritualismem“, in: F. Karfík, *Duše a svět*, Praha 2007, str. 206-220.
- F. Karfík, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München – Leipzig 2004.
- F. Karfík, *Plótínova metafyzika svobody*, Praha 2002.
- L. Karfíková, „Nevymezené božství, jeho tři hypostaze a trojjediné božské působení (Řehořovo pojednání pro Ablabia)“, in: *Řehoř z Nyssy. Proč neříkáme, že jsou tři bohové (pro Ablabia)*, Praha 2009, str. 7-54.
- L. Karfíková, „Přirozenost završená vůlí: Augustin a Origenés“, in: L. Chvátal – V. Hušek (eds.), *„Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*, Brno 2008, str. 91-108.
- L. Karfíková, „Infinito“, in: L. F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *Gregorio di Nissa dizionario*, Roma 2007, str. 349-351.
- L. Karfíková, „Die Unendlichkeit Gottes und der unendliche Weg des Menschen nach Gregor von Nyssa“, *Sacris erudiri* 40 (2001) 47-81.
- L. Karfíková, „Pléróma a epektasis. K eschatologii Řehoře z Nyssy“, in: J. Šubrt (vyd.), *Apokatastasis, nebo apokalypsis? Antické představy o konci světa*, Olomouc 2001, str. 81-87.
- L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*, Praha 1999.
- A. E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor*, Leiden – Boston 2002.
- I. Kišš (ed.), *Logos-Kristus a jeho význam pre teológiu a sociálnu etiku*, Bratislava 2008.
- S. Klimis, „L’ambivalence de l’hénologie chez Plotin“, *Diotima* 28 (2000) 43-60.
- Th. Kobusch, „Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie“, *Theologische Quartalschrift* 165 (1985) 94-105.
- H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen: eine litterarhistorische Untersuchung*, Mainz 1900.
- L. A. Kosman, „Aristotle’s Definition of Motion“, *Phronesis* 14 (1969) 40-62.
- J. Kostman, „Aristotle’s Definition of Change“, *History of Philosophy Quarterly* 4 (1987) 3-16.
- T. Kukkonen, „Proclus on Plenitude“, *Dionysius* 18 (2000) 103-128.

- I. Kupreeva, „Aristotelian Dynamics in the 2nd Century School Debats“, in: P. Adamson et al. (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol. I, London 2004, 71-95.
- W. Lackner, *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitatzen bei Maximus dem Bekenner*, nepubl. diss., Graz 1962.
- C. Laga, „Maximus as a stylist in *Quaestiones ad Thalassium*“, in: F. Heinzer – Ch. von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor*, Fribourg 1982, str. 139-146.
- G. W. H. Lampe (ed.), *Patristic Greek Lexicon*, Oxford 142000.
- H. S. Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, Cambridge 2008.
- J.-Cl. Larchet, *Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, Paris 2003.
- J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998.
- J.-Cl. Larchet, „Introduction“, in: *Maxime le Confesseur. Létres*, Paris 1998, str. 7-62.
- J.-Cl. Larchet, „Introduction“, in: *Maxime le Confesseur. Opuscules théologiques et polémiques*, Paris 1998, str. 7-108.
- J.-Cl. Larchet, „Ancestral Sin according to St. Maximus the Confessor: a Bridge between Eastern and Western Conceptions“, *Sobornost/ECR* 20 (1998) 26-48.
- J.-Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996.
- J.-Cl. Larchet, „Introduction“, in: *Maxime le Confesseur. Ambigua*, Paris-Suresnes 1994.
- G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milano 1937.
- J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris 21970.
- L. Lenhart (Hrsg.), *Universitas I – Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof Dr. A. Stohr*, Mainz 1960.
- A. Lévy, *Le crée et l'incrée. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris 2007.
- H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris 21978.
- P. Lettinck, *Philoponus, On Aristotle Physics 5-8*, London 1994.
- A. C. Lloyd, „Procession and division in Proclus“, in: H. J. Blumenthal – A. C. Lloyd (eds.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, Liverpool 1982, str. 18-45.
- A. A. Long, *Hellénistická filosofie*, Praha 2003.
- J. Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster 1941.

- V. Lossky, „La notion des „analogies“ chez Denys le Pseudo-Aréopagite“, *AHDL* 5 (1930) 284-287.
- A. Louth, „The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor“, *Modern Theology* 24 (2008) 573-583.
- A. Louth, „The Ecclesiology of Saint Maximos the Confessor“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 4 (2004) 109-120.
- A. Louth, *Maximus the Confessor*, London – New York 1996.
- A. Louth, „St Denys the Areopagite and St Maximus the Confessor: A Question of Influence“, *StPatr* 27 (1993) 166-174.
- D. M. MacKinnon, Aristotle’s conception of substance“, in: R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London 1965, str. 97-119.
- J. Mansfeld – L. M. De Rijk (eds.), *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C. J. de Vogel*, Assen 1975.
- A. M. Mazzanti, „L’aggettivo *methorios* e la doppia creazione dell’uomo in Filone di Alessandria“, in: U. Bianchi (ed.), *La „doppia creazione“*, Roma 1978, str. 25-42.
- I. A. McFarland, „Naturally and by grace: Maximus the Confessor on the operation of the will“, *Scottish Journal of Theology* 58 (2005) 410-433.
- R. McKirahen, *Simplicius, On Aristotle Physics 8.6-10*, London 2001.
- M. Méheut (éd.), *Penser le temps*, Paris 1996.
- P. A. Meijer, „Participation in Henads and Monads in Proclus’ *Theologia Platonica* III, chs. 1-6“, in: E. P. Bos – P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden – New York – Köln 1992, str. 65-87.
- J. Meyendorff, „Sv. Maxim Vyznavač“, in: *Sv. Dionýsios Areopagita, O mystické teologii, O božských jménech, s komentáři sv. Maxima Vyznavače*, Praha 2003, str. 274-292.
- J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969.
- P. Miquel, „Πεῖρα. Contribution à l’étude du vocabulaire de Maxime le Confesseur“, *StPatr* 7/1 (1966) 355-361.
- P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d’Aristote*, Louvain 1951.
- P. Moraux, „Recherches sur le *De Caelo* d’Aristote. Objet et structure de l’ouvrage“, *Revue thomiste* 51 (1951) 170-196.
- G. R. Morrow – J. M. Dillon, *Proclus’ Commentary on Plato’ Parmenides*, Princeton 1992.

- A. Motte – Ch. Rutten (éds.), *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte*, Bruxelles - Liège 1985.
- E. Moutsopoulos, „L'idée de multiplicité croissante dans la *Théologie platonicienne* de Proclus“, in: L. G. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Turnhout 1997, str. 59-65.
- E. Moutsopoulos, „The Participability of the One through the Henads in Proclus' *Platonic Theology*“, in: T. Frost (ed.), *Henologische Perspektiven*, Bd. II, Amsterdam – Atlanta 1997, str. 83-93.
- P. Mueller-Jourdan, „A propos d'une définition de la nature chez Maxime le Confesseur. Ambiguïté d'un appel à l'autorité patristique“, *FZPhTh* 54, 1/2 (2007) 224-229.
- P. Mueller-Jourdan, „La concomittance de la nature des êtres et du temps selon l'Ambiguum 10 de Maxime le Confesseur : Une trace byzantine de l'exégèse tardo-antique du Timée“, *Journal of the International Plato Society: Plato* 6 (2006) 7/1-11.
- P. Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine*, Leiden 2005.
- E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966.
- M. Navrátil, *Órigenés. O svobodě volby*, Olomouc 2007.
- J. Niederle – V. Niederle – L. Varcl, *Mluvnice řeckého jazyka*, Praha 1956.
- D. Nikulin, „The One and Many in the Structure of Being in Proclus' *Theologia Platonica* II,1-3“, *Diotima* 28 (2000) 77-87.
- D. Nikulin, „The One and Many in Plotinus“, in: T. Frost (ed.), *Henologische Perspektiven*, Bd. II, Amsterdam – Atlanta 1997, str. 49-65.
- D. O'Brien, „Temps et éternité dans la philosophie grecque“, in: D. Tiffenau (éd.), *Mythes et représentations du temps*, Paris 1985, str. 59-85.
- W. O'Neill, „Time and Eternity in Proclus“, *Phronesis* 7 (1962) 161-165.
- F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden 1992.
- J. Owens, „Aristotle: Motion as Actuality of the Imperfect“, in: G. C. Simmons (ed.), *Paideia: Special Aristotle Issue*, New York 1978, str. 120-132.
- W. Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache (Griechisch-Deutsch)*, Bd. II, Berlin 2005.
- J. Patočka, *Aristotelés. Přednášky z antické filosofie*, Praha 1994.
- J. Patočka, „*Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1992.“

- J. Patočka, „*Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*“, in: J. Patočka, „*Přirozený svět jako filosofický problém*“, Praha 1992, str. 169-251.
- J. Patočka, „Koncept přednášky o tělesnosti“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 2, Praha 1980, studie 5, str. 2-75.
- J. Patočka, „K fenomenologii a ontologii pohybu“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 2, Praha 1980, studie 11, str. 2-34.
- J. Patočka, „Lidský život – pohyb ukazování“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 2, Praha 1980, studie 12, str. 1-2.
- J. Patočka, „Existence jako pohyb“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 2, Praha 1980, studie 13, str. 1-2.
- J. Patočka, „Pohyb“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 2, Praha 1980, studie 14, str. 1.
- J. Patočka, „Fenomenologie a metafyzika pohybu“, in: I. Chvatík (vyd.), *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 3, Praha 1980, studie 1, str. 2-25.
- J. Patočka, „Co je existence?“, *Filosofický časopis* 17, č. 5-6 (1969) 682-702.
- J. Patočka, „Prirodzený svet a fenomenológia“, in: J. Bodnár (vyd.), *Existencializmus a fenomenológia*, Bratislava 1967, str. 27-71.
- J. Patočka, „K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života“, *Tvář* 2, č. 10 (1965) 1-5.
- J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*, Praha 1964.
- J. Patočka, „O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických výzkumů věnovaných jeho vývoji“, in: *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et historica* 1 (1964) 87-96.
- P. Pellegrin, *Aristote. Traité Du ciel*, Paris 2004.
- P. Pellegrin, *Aristote. La Physique*, Paris 2000.
- T. Penner, „Verbs and Identity of Actions“, in: O. P. Wood – G. Pitcher (eds.), *Ryle: A Collection of Critical Essays*, London 1971, str. 393-460.
- M. Perkams – R. M. Piccione (eds.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden – Boston 2006.
- F. E. Peters, *Aristoteles Arabus*, Leiden 1968.
- P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983.
- P. C. Plass, „‘Moving rest’ in Maximus the Confessor“, *Classica et Mediaevalia* 35 (1984) 177-190.

P. C. Plass, „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, *Thomist* 44 (1980) 259-277.

M. Pohlenz, *Die Stoa*, Bd. I, Göttingen ⁶1984.

P. Pokorný, *Počátky gnose. Vznik gnostického mýtu o božstvu Člověk*, Praha 1969.

J. J. Prado, *Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Maximo el Confesor*, Rio Cuarto 1974.

M. Rashed, „La classification des lignes simples selon Proclus et sa transmission au monde islamique“, in: C. D’Ancona – G. Serra (eds.), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Padova 2002, str. 257-279.

P. G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l’homme. Recherches sur l’anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003.

R. Riedinger (Hrsg.), *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium (Acta Concilium Oecumenicorum, series 2, II.1-2)*, Berlin 1990-1992.

G. van Riel, „Les hénades de Proclus, sont-elles composées de limite et d’illimité ?“, *RSPHTh* 85 (2001) 417-432.

C. Riggi, „Il creazionismo e il simbolo nello Pseudo-Dionigi“, *Salesianum* 29 (1967) 300-325.

L. M. de Rijk, „Causation and Participation in Proclus. The Pivotal Role of ‘Scope Distinction’ in His Metaphysics“, in: E. P. Bos – P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, str. 1-34.

A. Riou, *Le monde et l’église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973.

J. M. Rist, *Stoická filosofie*, Praha 1998.

L. Robin, *Aristote*, Paris 1944.

D. Ross, *Aristotle*, London – New York ⁵1953.

D. Ross, *Aristotle’s Physics*, Oxford 1936.

K. Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, New York 1987.

D. T. Runia, „Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Patres“, *VigChr* 43 (1989) 1-34.

L. Rutila, „La définition aristotélicienne du temps“, in: P. Aubenque (eds.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, str. 247-252

S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Princeton 1987.

S. Sambursky, *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Jerusalem 1971.

- K. Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, St. Ottilien 1997.
- Ch. Schäfer, „*Moné, proodos* und *epistrofé* in der Philosophie des Proklos und des Areopagiten Dionysius“, in: M. Perkams – R. M. Piccione (eds.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden – Boston 2006, str. 340-362.
- O. Semmelroth, „Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita“, *Schol.* 25 (1950) 395-397.
- G. Sfameni Gasparo, „Doppia creazione e peccato di Adamo nel Peri archon di Origene: fondamenti biblici e presupposti platonici dell’esegesi origeniana“, in: U. Bianchi (ed.), *La „doppia creazione“*, Roma 1978, str. 43-82.
- I. P. Sheldon-Williams, „Tradice řeckého křesťanského platonismu od kappadockých Otců po Maxima a Eriugenu“, in: A. H. Armstrong (vyd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha 2002, str. 471-602.
- I. P. Sheldon-Williams, „Svatý Maximus Vyznavač“, in: A. H. Armstrong (vyd.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha 2002, str. 555-570.
- P. Sherwood, „Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ“, in: *Berichte zum XI. internationalen Byzantinisten-Kongres München*, III.1, München 1958, str. 1-27.
- P. Sherwood, *St Maximus the Confessor*, Westminster (Md) 1957.
- P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Roma 1955.
- P. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma 1952.
- P. Sherwood, „Notes on Maximus the Confessor“, *The American Benedictine Review* 1 (1950) 347-356.
- G. C. Simmons (ed.), *Paideia: Special Aristotle Issue*, New York 1978.
- L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven – London 1996.
- J. H. Sleeman – G. Pollet (eds.), *Lexicon Plotinianum*, Leiden 1980.
- F. Solmsen, *Aristotle’s System of Physical World*, New York 1960.
- R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Ithaca (NY) 1983.
- B. R. Suchla, *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg – Basel – Wien 2008.

- B. R. Suchla, „Maximus Confessor“, in: Döpp, S. - Geerlings, W. (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i.B. 1998, str. 433-435.
- B. R. Suchla, „Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum“, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse I/3* (1980) 33-66.
- J. Šubrt (vyd.), *Apokatastasis, nebo apokalypsis? Antické představy o konci světa*, Olomouc 2001.
- E. Thomassen, *The Spiritual Seed*, Leiden – Boston 2006.
- L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago – La Salle (IL) ²1995 (Lund ¹1965).
- L. Thunberg, *Man and the Cosmos. The Vision of the St Maximus the Confessor*, Crestwood (NY) 1985.
- D. Tiffenau (éd.), *Mythes et représentations du temps*, Paris 1985.
- T. H. Tobin, *The creation of man: Philo and the history of interpretation*, Washington 1983.
- T. T. Tollefsen, „Causality and Movement in St. Maximus' *Ambiguum 7*“, *StPatr* 48 (2010) 85-94.
- T. T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oslo 1999.
- N. J. Torchia, „Satiety and the Fall of Souls“, *StPatr* 18/3 (1989) 455-462.
- M. Törönen, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford 2007.
- J. Trouillard, „La MONH selon Proclus“, in: *Le Néoplatonisme, Royaumont 9-13 juin 1969*, Paris 1973, str. 229-238.
- P. Tzamalikos, *The Concept of Time in Origen*, Bern 1991.
- G. Verbeke, „La perception du temps chez Aristote“, in: A. Motte – Ch. Rutten (éds.), *Aristotelica*, Bruxelles - Liège 1985, str. 351-377.
- P. Ver Eecke, *Proclus. Les commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide*, Bruges 1948.
- C. J. De Vogel, *Philosophia*, Part I: *Studies in Greek Philosophy*, Assen 1969.
- C. J. De Vogel, „Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible ?“, in: C. J. De Vogel, *Philosophia I*, Assen 1969, str. 176-182.

C. de Vocht, „Note additionnelle sur la provenance des codices Vind. theol. gr. 109 et Vat. gr. 1502“, *Codices manuscripti* 10 (1984) 84.

W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965.

W. Völker, „Zur Ontologie des Maximus Confessor“, in: U. Meckert (Hrsg.), *...und fragten nach Jesus*, Berlin 1964, str. 57-79.

W. Völker, „Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor“, in: L. Lenhart (Hrsg.), *Universitas I*, Mainz 1960, str. 243-254.

K.-H. Volkman-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*, Frankfurt a.M. ³1966.

M. Wedin, *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford 2000.

L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962.

W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen ²1970.

J. Wiesner (Hrsg.), *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Bd. I, Berlin 1985.

Ch. Wildberg, *John Filoponus' criticism of Aristotle's theory of aether*, Berlin – New York 1988.

H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (MA) 1956.

O. P. Wood – G. Pitcher (eds.), *Ryle: A Collection of Critical Essays*, London 1971.

Ch. Yannaras, „The distinction between essence and energies and its importance for theology“, *St Vladimir Theological Quarterly* 19 (1975) 232-245.

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II,2, Leipzig ⁴1921.