

**Universita Karlova v Praze**

**Filosofická fakulta**

**Ústav filosofie a religionistiky**

**obor filosofie**

**Václav Němec**

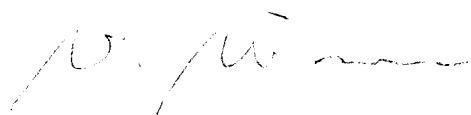
**Pojem různosti  
v trojičném konceptu  
Maria Victorina**

**(Rozbor spisu *Adversus Arium Ib*)**

**Vedoucí práce – Doc. Filip Karfík, PhD.**

**2006**

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně  
s využitím uvedených pramenů a literatury.

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'P. P. P.' followed by a long horizontal stroke.

V Praze 25.3. 2006

## OBSAH

Poděkování .....	1
Úvod (Problém filosofických zdrojů theologického díla Maria Victorina)	
Formulace problému .....	4
Přehled bádání do roku 1955 .....	8
Hypotéza Porfyriova vlivu (P. Hadot) .....	10
Victorinus a setovská gnose .....	14
Hypotéza vlivu pozdějšího novoplatonismu (M. Baltes) .....	21
Metoda a plán předložené práce .....	23
I. Otázka absolutní diference a rod jsoucná	
( <i>Adversus Arium</i> I,48,4-19 a novoplatónská interpretace Aristotelových <i>Kategorií</i> )	
A. Výklad <i>Adversus Arium</i> I,48,4-19	
Božská jména .....	28
Různé módy totožnosti a různosti .....	29
Nemožnost úplné diference a rod jsoucná .....	31
B. Problém interpretace <i>Adversus Arium</i> I,48,11-19 a filosofický kontext Victorinova pojetí rodu jsoucná	
Interpretace P. Hadota .....	32
Obtíže interpretace P. Hadota .....	34
Porfyriovo pojetí vztahu různých druhů substance v Dexippově <i>Komentáři ke Kategoriím</i> .....	36
Plótinova kritika Aristotelových <i>Kategorií</i> .....	38
Dexippovo řešení Plótinovy aporie .....	44
Dexippova harmonizace Plótina a Aristotela .....	46
Pojem homonymie u novoplatoniků .....	49
Problém Porfyriova autorství .....	53
Problém rodu substance v Dexippově textu .....	60
Alternativní interpretace <i>Adversus Arium</i> I,48,11-19 .....	63
Pojem <i>communio</i> .....	67
Závěr: Problém rodu jsoucná a otázka Victorinova zdroje .....	70

## II. Modalita poměru totožnosti a různosti

(*Adversus Arium* I,48,22-27 a novoplatónská exegese *Timaia* 35a)

A. Výklad <i>Adversus Arium</i> I,48,22-27 .....	72
Modalita poměru totožnosti a různosti .....	73
B. Filosofický kontext učení o modalitách totožnosti a různosti	
Porfyrios: Odlišnost tělesného a netělesného jsoucná .....	75
Plútarchos a jeho výklad <i>Timaia</i> 37a-c .....	76
<i>Timaios</i> 35a .....	78
První způsob interpretace .....	79
Druhý způsob interpretace .....	81
Nejvyšší rody jsoucná .....	83
Dva významy totožnosti a různosti .....	85
Porfyrios a druhý způsob interpretace .....	87
Porfyriovský výklad <i>Timaia</i> 35a a původ konceptu modalit poměru totožnosti a různosti .....	91
Plótinova interpretace <i>Timaia</i> 35a .....	92
Závěr: Koncept modalit poměru totožnosti a různosti a otázka Victorinova zdroje .....	93

## III. Problém transcendence Jedna vůči řádu diference: Dialektika negativní a afirmativní theologie v *Adversus Arium* I,49,9-50,21

### A. Výklad *Adversus Arium* I,49,1-50,21

Trojice jakožto dvojitá dvojina a totožnost božských osob .....	96
Sebekonstituce božské substance a dialektika negativní a afirmativní theologie .....	98
Otec jako Jedno bez existence .....	99
1. Negativní theologie .....	99
a) Jméno „Jedno“ .....	101
b) Absolutní priorita .....	101
c) <i>Via remotionis</i> a ontologická superiorita .....	101
d) Transcendentní syntéza protikladů .....	102
2. Afirmativní theologie .....	102

### B. Predikáty negativní a afirmativní theologie v *Adversus Arium* I,49,9-50,21 a synopse

1. Negativní theologie	
a) Jméno „Jedno“ .....	107
b) Absolutní priorita .....	108
c) <i>Via remotionis</i> .....	108
d) Transcendentní syntéza protikladů .....	110
2. Afirmativní theologie	
Predikáty afirmativní theologie .....	112
Synopse paralel k formulacím afirmativní theologie .....	114
C. Analýza formulací v <i>Adversus Arium I</i> ,49,9-50,21 a jejich paralel: filosofický kontext	
Victorinova konceptu negativní a afirmativní theologie	
1. Negativní theologie .....	117
a) Jméno „Jedno“ (49,9-13)	
Pojem Jedna v <i>Zóstrianovi</i> a v dalších gnostických spisech .....	118
Bohu je třeba upřít i jméno „Jedno“ ( <i>Adversus Arium I</i> ,49,12-13, Plótinus	
a zl. 1 anonymního <i>Komentáře k Parmenidovi</i> ) .....	121
Různost vůči Jednu není růzností Jedna ( <i>Adversus Arium I</i> ,49,11-12 a zl. 2	
anonymního <i>Komentáře k Parmenidovi</i> ) .....	125
b) Absolutní priorita (49,9; 13-17) .....	127
c) <i>Via remotionis</i> (49,17-25)	
Negace bytí a jeho modalit (49,17-18) .....	129
Exkurs: Ontologická superiorita (49,18) .....	131
Negace všech kategoriálních určení (49,18-25) .....	133
<i>immensum</i> (49,18) .....	134
<i>invisibile</i> (49,19) .....	136
<i>indiscernibile</i> (49,19-22) .....	140
<i>inpartile</i> (49,23) .....	142
<i>sine figura</i> (49,23) .....	145

<i>sine qualitate neque inqualitate sine qualitate quale</i> (49,24) .....	151
<i>sine colore</i> (49,24-25) .....	154
<i>sine specie, sine forma</i> (49,25-26) .....	156
d) Transcendentní syntéza protikladů (49,30-39) .....	160
<i>ipsa motione celebrior, ipso statu stabilior</i> (49,30) .....	164
<i>continuazione omni densior, distantia universa altior</i> (49,32-33) .....	166
<i>definitior universo corpore et maius omni magnitudine</i> (49,33-34) .....	167
<i>omni incorporali purius</i> (49,34-35) .....	169
<i>omni genere, omni specie magis totum</i> (49,36) .....	170
<i>omni toto maius, omni parte magis pars</i> (49,37-39) .....	170
Transcendentní syntéza protikladů a tradiční theologické metody .....	171
Shrnutí: Victorinova negativní theologie a otázka pramenů .....	175
2. Afirmativní theologie .....	179
<i>solī sibi et discernibile</i> (49,20-23) .....	180
<i>omnium quae sunt prima causa</i> (49,26-7) .....	182
<i>omnium intelligentiarum praeintelligentia</i> (49,28-29) .....	186
<i>omnium potentiarum fortitudo</i> (49,29) .....	189
<i>omnium potentissimum</i> (49,35-36) .....	190
<i>vere ōv totum</i> (49,36-37) .....	195
<i>inenarrabili potentia pure existens</i> (49,39-40) .....	196
<i>non indigens aliorum</i> (50,3-4) .....	196
<i>tripotens in unalitate spiritus</i> (50,4-5) .....	197
<i>spiritus inseparabilis a semet ipso</i> (50,7-8) .....	201
<i>ipse sibi et locus et habitator</i> (50,8) .....	203
<i>ubique existens et nusquam</i> (50,9-10) .....	204
<i>simplicitate unus qui sit</i> (50,10) .....	205
<i>tres potentias couniens</i> (50,10-11) .....	206
<i>ista omnia et unum et simplex unum</i> (50,12-13) .....	213
<i>et idea et λόγος sui ipsius</i> (50,16) .....	216
<i>vivere et agere habens</i> (50,16-18) .....	217
<i>indiscernibilis spiritus counitio</i> (50,18-19) .....	217
<i>et universaliter omnimodis omnia</i> (50,19-20) .....	220

a problém jejího původu .....	221
Epistemologické pozadí a ontologické předpoklady Victorinovy dialektiky negativní a afirmativní theologie .....	229

#### IV. Sebekonstituce božské substance a role různosti v sebe-multiplikaci Jedna

##### A. Výklad *Adversus Arium* I,50,22-59,12

Zrození jsoucího Jedna .....	233
Druhé Jedno je pohyb a život .....	234
Dvojedinost pohybu: život a myšlení .....	235
Vzájemná implikace bytí a života .....	237
Syn jakožto forma Otce: jsoucnost a bytí .....	241
Totožnost a různost v božské substancii .....	242
Božská jména jsou substanciální .....	244
Naplnění života v sebepoznání .....	245
Božská substance jakožto sebepoznávající duch .....	246
Totožnost substance a různost co do potence a aktu .....	248

##### B. Filosofický kontext pojmu sebekonstituce božské substance a problém Victorinova

zdroje .....	249
1. Plótinovo pojetí geneze intelektu .....	251
Role života a myšlení v genezi intelektu .....	252
Role volního aktu při genezi intelektu: pojem „tolma“ u Plótina .....	255
Role různosti .....	258
Odlišné pojetí různosti u Plótina a Maria Victorina .....	262
2. Porfyriovo učení o nejvyšších principech .....	262
Porfyriova interpretace theologického systému <i>Chaldejských věštek</i> .....	263
Princip dominance a vzájemné implikace .....	266
Geneze intelektu podle Porfyria .....	267
Meze hypotézy P. Hadota .....	268
3. Dvě fáze intelektu podle anonymního <i>Komentáře k Parmenidovi</i> .....	269
Mnohost aktů reflexivního intelektu a Jedno jakožto jejich jednotící akt ..	270
Reflexivní intelekt a jednotící akt intelektu jakožto druhé a první Jedno ...	271
Role různosti .....	272
Odlišnosti od Victorinova pojetí .....	273
4. Anonymní metafysické systémy v Proklově <i>Komentáři k Parmenidovi</i> .....	274

První pozice: stupně jednoty a „metoda paronymie“ .....	274
Druhá pozice: diference mezi „bohem“ a „bytím bohem“ .....	275
Třetí pozice: preexistence trojiny jsoucnost – život – myšlení v Jednu .....	276
Problém původu tří metafysických konceptů z Proklova komentáře .....	277
5. Metafysické systémy pozdějšího novoplatonismu	
Hypotéza M. Baltese .....	283
Meze Baltesovy hypotézy .....	284
Princip vzájemné implikace a dominance v pozdějším novoplatonismu ....	286
6. Derivace aiónů ve valentinovské gnosi .....	288
Ptolemaiovský systém .....	289
Výpisky z <i>Theodota</i> .....	290
Marek Mág .....	291
<i>Trojdílný traktát</i> .....	291
„Metafysika ducha“ ve valentinovské gnosi .....	293
7. Sebepoznání neviditelného ducha skrze aión Barbeló v setovské gnosi .....	294
<i>Tajná kniha Janova</i> .....	294
Spisy z okruhu „platonizující“ setovské gnose .....	296
<i>Tři Setovy stély</i> .....	296
<i>Zóstrianos</i> .....	298
<i>Allogenés</i> .....	300
Hypotéza J. D. Turnera .....	302
Meze Turnerovy hypotézy .....	304
Závěr: Problém filosofického zdroje Victorinova konceptu konstituce intelektu .....	304
Seznam zkratek .....	310
Bibliografie .....	311



## Poděkování

Mé poděkování patří v první řadě docentu Filipu Karfíkovi, který mne již během magisterského studia uváděl do světa platónské filosofie a který mi byl pevnou oporou při práci na předloženém disertačním spisu. Neméně zavázán jsem profesorce Lence Karfíkové, která mi umožnila uskutečnit projekt překladu spisu Maria Victorina *Adversus Arium Ib* s úvodní studií a komentářem pod záštitou *Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty* při CMTF UP v Olomouci, a pohnula mne tak, abych se znovu pohroužil do práce na tomto tématu, na čas přerušené nepříznivými vnějšími okolnostmi. Profesorce Karfíkové, která mne během realizace tohoto projektu provázela svou vytrvalou a laskavou péčí, vděčím za řadu kritických připomínek a korektur, jež jsem mohl zhodnotit též v předložené disertaci. Neocenitelným přínosem pro mne byly nespočetné rozpravy o theologickém díle Maria Victorina a s ním souvisejících tématech, které jsem s oběma – docentem Karfíkem i profesorkou Karfíkovou – mohl vést v průběhu celého doktorandského studia.

S vděčností vzpomínám též na profesora Matthiase Baltese, jenž opatřil mnoha cennými připomínkami zejména druhou část mé disertační práce (psané původně v německém jazyce) a díky jehož péči jsem mohl problematiku theologického díla Maria Victorina a jeho filosofických zdrojů intenzivně diskutovat s předními znalci pozdně antické filosofie v rámci dvou zasedání *Sedmé platónské akademie (Academia Platonica Septima Monasteriensis)*, jejíž vznik profesor Baltese na sklonku svého života inicioval, v Rothenberge v roce 2000 a v Praze v roce 2002.

Významné obohacení a zdroje inspirace pro mou práci rovněž představovaly rozhovory, které jsem vedl s profesory Wernerem Beierwaltesem, Jensem Halfwassenem, Reinhardem Hübnere, Thomasem Böhmem a s profesorkou Karin Alt během svých stipendijních pobytů v Mnichově a v Berlíně.

V neposlední řadě patří můj dík profesoru Stanislavu Sousedíkovi, který v průběhu magisterského studia vzbudil můj zájem o středověkou filosofii a který se v prvních letech mého doktorandského studia rovněž ujal vedení předložené disertace.

Za mnohé podněty a inspirativní postřehy děkuji též účastníkům semináře věnovaného anonymnímu *Komentáři k Parmenidovi z turínského palimpsestu*, který jsem vedl společně s docentem Karfíkem na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK v letním semestru 2002, stejně jako účastníkům mého semináře zasvěceného četbě spisu *Adversus Arium Ib*, který se konal tamtéž v letním semestru 2004.

Sluší se též připomenout, že původní impuls k mým mnohaletým studiím theologického díla Maria Victorina a problematiky jeho filosofických zdrojů vzešel od docenta Petra Rezka, jemuž rovněž vděčím za první uvedení do metod práce historika antické filosofie. Rád bych při této příležitosti též vzpomněl profesora Ladislava Hejdánka, jemuž jsem mimo mnohé jiné zavázán díkem za to, že obrátil můj zájem k problematice vztahu filosofie a theologie, a tím i k onomu epochálnímu souběhu řecké filosofie a křesťanské víry, k němuž došlo v prvních staletích našeho letopočtu a jehož významným protagonistou je právě Marius Victorinus.

Kromě zaměstnání u výše zmíněného *Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty* byla má badatelská práce umožněna půlročním stipendiem KAAD, desetiměsíčním stipendiem DAAD a tříletým stipendiem *Bavorského ministerstva pro vědu, výzkum a umění*. Díky velkorysé podpoře zmíněných institucí jsem se mohl v určitých obdobích svého života cele věnovat nejenom studiu speciální problematiky theologického díla Maria Victorina a jeho filosofických zdrojů, ale také dalších autorů a témat z oblasti pozdně antické filosofie, patrologie a dějin dogmatu, především v rámci seminářů prof. W. Beierwaltese, R. Hübnera a K. Alt na *Ludwig-Maximilians-Universität* v Mnichově a na *Freie Universität* v Berlíně.

# **Úvod**

## **Problém filosofických zdrojů theologického díla Maria Victorina**

## Formulace problému

I když každé literární dílo samou svou podstatou přesahuje konkrétní historickou situaci, v níž vzniká, a tudíž může být čteno a interpretováno v odlišných souvislostech, je zároveň součástí živého proudu myšlení určitého společenství, z něhož se napájí a do něhož se samo včleňuje; autor je k jeho sepsání obvykle podnícen určitými historickými okolnostmi a obrací se k okruhu možných čtenářů, s nimiž sdílí určitý kontext a u nichž předpokládá určité předporozumění. Právě kontext, který byl autorovi i předpokládaným adresátům jeho díla v určité historické situaci natolik samozřejmý, že ho nebylo třeba výslovně tematizovat, se však v důsledku časového a kulturního odstupu rozpadá a musí být rekonstruován, aby dílo mohlo ke čtenáři promluvit v jeho vlastním, do jisté míry odlišném kontextu. Porozumění literárnímu dílu, od jehož vzniku nás dělí dlouhá staletí, tak vždy předpokládá zasazení do živého pletiva kontextu, v němž se zrodilo, tím, že je příslušný text uváděn do vzájemných souvislostí s jinými dochovanými sedimenty minulosti.

Jak naznačuje již samotný titul *Adversus Arium*, jímž opatřil soubor pěti hlavních spisů z corpusu Victorinova theologického díla jeho vydavatel J. Sicard v první tištěné edici z roku 1528 – v návaznosti na Jeronýmovo svědectví, dle něhož Victorinus „napsal po způsobu dialektiků<sup>1</sup> velmi nesrozumitelné knihy proti Ariovi (*adversus Arium libros more dialectico valde obscuros*)“<sup>2</sup> –, toto dílo patří do kontextu tzv. „ariánského sporu“, jednoho z největších věroučných sporů v dějinách křesťanství, který vypukl kolem roku 318 jakožto lokální konflikt na půdě alexandrijské církve, ale záhy přerostl ve vleklou krizi, do níž byla postupně vtažena a jíž byla po několik desetiletí paralyzována téměř celá tehdejší církev na území římské říše. Z řady aluzí a polemických ohlasů, jež obsahují zejména spisy *Adversus Arium* I a II, je patrné, že toto dílo vzniklo konkrétně jako reakce na věroučné diskuse a události druhé poloviny padesátých let čtvrtého století,<sup>3</sup> kdy na římskou církev plnou vahou dolehly

<sup>1</sup> Jak ovšem upozorňuje P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, Paris 1968, str. 457, pozn. 9, Jeronýmova poznámka je poněkud zarážející, protože ve Victorinově theologickém díle najdeme jen velmi málo příkladů toho, co lze v souladu s dobovým chápáním termínu „dialektika“ označit jako *more dialectico*. Podle Hadota by toto označení mohlo být vztaženo pouze na několik míst v čistě theologických pasážích, které obsahují sylogistické argumentační postupy. Tyto pasáže ovšem právě patří k těm srozumitelnějším a neprozrazují vliv Victorinových filosofických zdrojů.

<sup>2</sup> Jeroným, *De viris illustribus* 101 / vyd. C. A. Bernoulli, *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften* 11, Leipzig 1895, str. 49.

<sup>3</sup> K historicko dogmatickému kontextu Victorinova theologického díla srv. úvod P. Hadota k *Marius Victorinus: Traités Théologiques sur la Trinité, I. Texte établi par P. Henry. Introduction, traduction et notes par P. Hadot*,

důsledky církevní politiky císaře Konstantia, který se v této době stal svrchovaným vládcem celého impéria a začal v jeho západní části uskutečňovat konsolidační politiku směřující k obnovení politické i církevní jednoty. Vzhledem k tomu, že jako theologická báze těchto sjednocovacích snah měla sloužit většinová východní theologie „eusebiánské strany“ – stále zřetelněji se diferencující v rozdílné pozice tzv. „homoiúsiánů“ a „homoiánů“ –, ocitla se tehdy církev na Západě pod soustředěným tlakem, aby přijala vyznání víry, které neodpovídalo jejím tradicím. Právě tyto pohnuté události na církevně politické scéně přiměly čerstvého konvertitu Victorina, jenž tehdy stále ještě působil na katedře rétoriky v Římě, aby vstoupil do theologických sporů své doby a sepsal několik pojednání, která byla obhajobou kréda nikajského koncilu z roku 325 a zároveň otevřenou polemikou s hlavními architekty církevní politiky císaře Konstantia. Victorinus se do těchto sporů vložil vybaven nejen svou rétorskou erudicí, ale zejména bohatými znalostmi dobové platónské filosofie, které mu umožnily rozvinout velmi originální theologický výklad nikajského vyznání a jeho ústřední formulace „totožný co do substance“ (ὁμοούσιος). Porozumění Victorinovu theologickému dílu proto předpokládá objasnění těchto dobových souvislostí, jež je úkolem zkoumání na poli církevní historie a dějin dogmatu. Obrisy jemných vláken řady zprvu nesrozumitelných myšlenek před moderním čtenářem zřetelně vyvstanou teprve díky zasazení tohoto díla do jeho historicko dogmatického kontextu.

Jakkoli je tato rekonstrukce historicko dogmatického kontextu nezbytnou podmínkou interpretace Victorinových theologických spisů, zdaleka není podmínkou postačující. Literární dílo tohoto vzdělaného latiníka, který měl díky svým jazykovým znalostem neomezený přístup k dobovým výtvorům řecké literatury, má velmi specifický charakter. Nápadným rys Victorinových theologických spisů představuje skutečnost, že jsou protkány subtilní terminologií a pojmy převzatými z vysoce spekulativní formy řecké filosofie.<sup>4</sup> Při bližší analýze Victorinových textů se ukazuje, že jsou do nich zakomponovány celé pasáže excerpt, parafrází či překladů řeckých zdrojů. Tyto textové pasáže rozvíjejí specifickou filosofickou problematiku a vyznačují se vlastní vnitřní logikou a koherencí, hojně užívají technických filosofických termínů, které nepocházejí z biblických textů ani křesťanské

---

Zürich – Stuttgart 1967, str. 44-70; týž, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, str. 263-280. O revizi Hadotovy rekonstrukce těchto souvislostí na základě novější literatury k této fázi „ariánského sporu“ jsem se pokusil ve své úvodní studii k *Marius Victorinus: O soupodstatnosti Trojice / Quod Trinitas homousios sit (Adversus Arium Ib)*. Úvodní studii, překlad a komentář pořídil Václav Němec, Praha 2006 (v tisku), str. 37-79.

<sup>4</sup> Viz k tomu úvod P. Hadota k SC 68, str. 73.

theologické tradice, obsahují řadu hellénismů a řeckých slov, a také řadu detailních myšlenkových postupů, které jsou z hlediska vlastní theologické problematiky nadbytečné a nejsou plně integrovány do Victorinovy theologické syntézy.<sup>5</sup> Právě díky specifické struktuře Victorinových textů, která dovoluje takřka nahmatat švy spojující jeho vlastní theologické úvahy a exegetické exkursy s metafysickými výklady, v nichž více či méně věrně tlumočí své řecké předlohy,<sup>6</sup> můžeme zahlédnout původní myšlenkové intence samotných filosofických zdrojů. Sledujeme-li myšlenkové postupy těchto filosofických pasáží nezávisle na celkovém plánu díla, do něhož byly zapojeny v rámci Victorinovy syntézy, vyvstanou před námi obrisy cizorodých prvků a souvislostí, jež se na první pohled zdají být velmi vzdálené theologickým problémům nastoleným v průběhu věroučných sporů čtvrtého století. S těmito textovými pasážemi Victorinus do svého díla vtahuje celé koncepty a komplikované pojmové souvislosti, jež byly vypracovány a rozvíjeny staletou tradicí platónské filosofické theologie. Jádro originálního přínosu Victorinovy theologické syntézy spočívá právě v této transpozici problematiky nastolené v průběhu tzv. „ariánském sporu“ na půdu platónské metafysické problematiky.

Tato komplikovaná struktura literárního díla staví moderního interpreta do specifické situace. Ukazuje se, že pro porozumění tomuto dílu je třeba rekonstrukce dvou různých kontextů: vedle historicko dogmatického kontextu, jenž nám dovoluje porozumět vlastní theologické intenci autora, je tu ještě na těchto souvislostech nezávislý původní kontext filosofického zdroje. Tím samozřejmě nemá být řečeno, že by šlo o dva zcela mimoběžné a disparátní kontexty. Řecká filosofická theologie byla od počátku konstitutivním předpokladem samotné křesťanské theologie a theologická problematika, o níž šlo v samotném ariánském sporu, byla již důsledkem dalekosáhlé recepce řecké filosofie v křesťanském myšlení.<sup>7</sup> Tento spor byl ve své podstatě sporem o vhodnost filosofických konceptů či myšlenkových modelů pro vyjádření základního křesťanského theologúmenon vtělení. V průběhu ariánského sporu se ukázalo, že středoplatónský a novoplatónský filosofický koncept „stupňovité transcendence“ pojímající universum jako hierarchii různých úrovní božství, který se stal konceptuálním modelem pro řadu křesťanských myslitelů prvních staletí, a dal tak vzniknout křesťanské subordinační theologii Logu, rozmělnuje či přímo ohrožuje křesťanský motiv vtělení v samotné jeho podstatě. Význam Victorinova řešení

---

<sup>5</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 67.

<sup>6</sup> Hadot se tyto pasáže, které označuje jako „*morceaux néoplatoniciens*“, pokusil přesně identifikovat a shromáždil je ve druhém svazku svého díla *Porphyre et Victorinus*.

<sup>7</sup> Srv. mou úvodní studii k *Marius Victorinus: O soupodstatnosti Trojice*, str. 38-46; 143-144.

spočívá v tom, že se s touto problematikou důsledně vyrovnával na půdě, na níž původně povstala, tj. na půdě filosofických konceptů platónské filosofie, a že předložil alternativní myšlenkový model vůči subordináčnímu schématu arianismu a theologie eusebiánů. To však nic nemění na skutečnosti, že filosofické koncepty a nauky, které Victorinus převzal ze svého zdroje a které integroval do svého theologického díla, mají svůj vlastní – na problematice křesťanské theologie nezávislý – kontext, v němž se původně zrodily a v jehož rámci jsou samy o sobě srozumitelné. Pouze na pozadí poznání tohoto původního kontextu filosofického zdroje je možné pochopit a náležitě zhodnotit vlastní spekulativní výkon křesťanského myslitele a rozsah či dosah jeho theologické syntézy. Jak říká francouzský badatel Pierre Hadot, „Victorinovo theologické dílo klade historikům idejí dvě otázky: za prvé, jaký novoplatonismus Victorinus užívá, aby formuloval svoji trojiční theologii, a za druhé, jak tento novoplatonismus musel být transformován, aby vyhovoval požadavkům nikajského konsubstancialismu.“<sup>8</sup> To, co je z hlediska historika filosofie na tomto díle nejzajímavější – totiž právě způsob a míra transformace jeho filosofických zdrojů vedené intencemi křesťanské víry a její reflexe –, lze posoudit jen tehdy, máme-li jasnější představu o tomto zdroji samém a o jeho vlastních, na plánu theologického díla nezávislých intencích a jeho původních myšlenkových souvislostech.

Z uvedených důvodů se Victorinovo theologické dílo již od druhé poloviny 19. století těšilo pozornosti historiků pozdně antické filosofie. Jakousi *quaestio vexata* moderního bádání o Victorinovi se přitom stala otázka původu či identity filosofického zdroje, z něhož Victorinus čerpal a jež integroval do svého theologického díla v pokusu o myšlenkovou syntézu. Otázku Victorinových pramenů činí ještě naléhavější rozpoznání podobností a rozdílů s metafysickým konceptem, jak se s ním setkáváme v Plótinových *Enneadách*.<sup>9</sup> Ve světle novějšího bádání se ukazuje velmi nepravděpodobným, že bychom odlišnosti mezi oběma autory mohli vysvětlit jako pouhý důsledek Victorinovy reinterpretace Plótinovy filosofie v intencích nikajského pravověří. Tím se však Victorinovy zdroje stávají vysoce zajímavými a cennými samy o sobě. Znamená to, že máme ve Victorinových spisech uchován alternativní metafysický model vůči Plótinově konceptu? A je-li tomu tak, byl tento model rozvinut jako vědomá alternativa vůči Plótinovi některým z jeho následovníků, nebo jde naopak o dílo některého z jeho předchůdců, z něhož Plótinus vycházel a vůči němuž se sám vymezoval? Právě spis *Adversus Arium* Ib hraje v této souvislosti stěžejní roli, protože

---

<sup>8</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 30.

<sup>9</sup> Viz k tomu níže, str. 251-262.

obsahuje pasáž, k níž existuje téměř doslovná paralela v jednom z gnostických spisů z Nag Hammadi. Právě tato paralela vznáší otazník i nad původně samozřejmým předpokladem obsaženým ve výše citované formulaci P. Hadota a sdíleným badatelskou obcí až do 70. let 20. století, že filosofický zdroj, který Victorinus užívá, je novoplatónský. Je-li ovšem Victorinův zdroj středoplatónský, pak by to zcela otřáslu dosavadními představami o středoplatonismu.

Z výše řečeného je zřejmé, že záhada Victorinových zdrojů svým významem zdaleka přesahuje úzce vymezenou oblast bádání o Mariu Victorinovi a jeho theologickém díle. Navzdory řadě významných prací a objevů od konce 19. století, kdy můžeme pozorovat oživení zájmu badatelů o theologické dílo Maria Victorina, až do dnešních dnů nicméně tato záhada nebyla definitivně rozřešena. Důvodem základní nejistoty je naše omezená a fragmentární znalost dobové filosofie, zejména středoplatónské a novopythagorejské filosofie před Plótinem a novoplatónské filosofie mezi Plótinem a Proklem. Zvláštní roli zde hraje politováníhodná skutečnost, že se nám nedochovalo takřka nic z Porfyriových theologických, resp. metafysických pojednání.

### **Přehled bádání do roku 1955<sup>10</sup>**

Až do sedmdesátých let 20. století nebylo mezi badateli sporu o tom, že Victorina lze považovat za novoplatónského autora.<sup>11</sup> Základním předmětem diskuse se tak stala otázka vztahu Victorina k Plótinovi. Někteří autoři se domnívali, že Victorinus byl přímo závislý na Plótinovi, přičemž se oba myslitele snažili uvést v soulad pomocí více či méně zkrslujících interpretací jednoho či druhého. K zastáncům této hypotézy patřil již G. Geiger.<sup>12</sup> Ten sice připouštěl také vliv Porfyriův, ale domníval se, že Porfyrios nepřidal nic podstatně nového k Plótinově systému. Jinou variantu této hypotézy předložil Ernst Benz.<sup>13</sup> Benzova hypotéza je spojena s jeho tezí o zásadním předělu v tradici západního myšlení, v němž se zrodilo nové pojetí ducha jakožto vůle, které odkrývá vůli jako základní konstitutivní prvek osoby, jako samotnou substanci ducha. Tento zásadní „antropologický obrat“, který nachází svůj

---

<sup>10</sup> Následující přehled se omezuje pouze na stručné shrnutí závěrů jednotlivých autorů ohledně identity Victorinova zdroje. Relevantní detaily hypotéz uvedených autorů jsou vyloženy a diskutovány níže v rámci analýz jednotlivých konceptů přítomných ve Victorinově theologickém díle.

<sup>11</sup> Tak soudí již H. Usener, *Anecdota Holderi*, Bonn 1877.

<sup>12</sup> G. Geiger, *C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph*, I-II, Landshut 1887-1889.

<sup>13</sup> E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932.



nejzřetelnější výraz v Augustinových analýzách lidského ducha jakožto obrazu božské Trojice, byl podle Benze umožněn „metafysickým obratem“, k němuž došlo již před Augustinem, a sice právě v theologickém díle Maria Victorina. Vlastní zdroj tohoto pojetí E. Benz nachází v Plótinově pojednání *O svobodě a vůli Jedna* (*Enn. VI,8 [39]*), jímž byl podle Benze Marius Victorinus přímo ovlivněn.<sup>14</sup> Jiní badatelé, kteří si byli vědomi odlišností mezi Plótinem a Victorinem, soudili, že zdrojem římského rétora byl některý z novoplatoniků po Plótinovi.<sup>15</sup> Všechny tyto hypotézy nicméně byly založeny spíše na povšechných konstatováních výskytu více či méně příbuzných myšlenkových motivů a nebyly doloženy přesvědčivými textovými paralelami.

O identifikaci textových paralel v Plótinových pojednáních se vážněji pokusil až Paul Henry ve své knize *Plotin et l'Occident* z roku 1934. Henry upozornil na řadu míst ve Victorinově theologickém díle, která podle jeho soudu prozrazují vliv Plótinových pojednání,<sup>16</sup> jakkoli pouze jediné z nich lze považovat za doslovnou paralelu.<sup>17</sup> Na základě těchto srovnání se Henry přiklonil k závěru, že hlavním Victorinovým zdrojem byl Plótinus, i když oba myslitele násilně neharmonizuje a připouští řadu významných rozdílů, které vysvětluje jako výsledek Victorinovy originální transformace Plótinovy filosofie v intencích křesťanské ortodoxní theologie.<sup>18</sup>

Někteří badatelé, kteří pokládali Plótina za hlavní zdroj Victorinových theologických spisů, se navíc domnívali, že lze nalézt významné stopy Victorinova vlivu v Augustinově myšlení. Tak vznikla hypotéza přímé linie vlivu: Plótinus – Victorinus – Augustin, k jejímž

---

<sup>14</sup> Zatímco Geiger deformuje Victorinovo pojetí tím, že v něm hledá Plótinův metafysický koncept, Benz zkrusluje Plótina, aby v něm našel zdroj Victorinova pojetí, jež je navíc interpretováno prizmatem německého idealismu. Benzův výklad Plótina uvádí na pravou míru P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 21-22.

<sup>15</sup> C. Gore, heslo „Marius Victorinus“, in: *Dictionary of Christian Biography*, IV, London 1887, sl. 1131 nn.; R. Schmid, *Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel 1895. Schmid soudil, že Victorinus má v mnohém blíže k Proklovi než Plótinovi a že mohl být právě ovlivněn Jamblichem.

<sup>16</sup> Srv. P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, str. 49-54. Přítomnost plótinovských prvků ve Victorinově metafysickém trojičném konceptu se Henry snaží prokázat též ve svém článku „The ‘Adversus Arium’ of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity“, in: *JTS N.S.* 1 (1950), str. 42-55.

<sup>17</sup> Jediný doslovný citát z Plótina (*Enn. V, 2 [11],1,1-2*) se objevuje v *Adv. Ar. IV,22,7-9* / vyd. P. Henry – P. Hadot, *Marii Victorini opera. Pars prior: Opera theologica, CSEL 83/1*, Wien 1971, str. 258: *nonnulli autem dixerunt deum esse unum omnia et nec unum; omnium enim principium; unde non omnia, sed illo modo omnia*. Henry uvádí ještě další místa, jež považuje za citace z Plótina. V těchto případech nicméně nejde o doslovné paralely a o jejich plótinovském původu lze vážně pochybovat. Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 23, pozn. 1.

<sup>18</sup> Srv. P. Henry, „The ‘Adversus Arium’ of Marius Victorinus“, str. 48.

hlavním zastáncům patřili již zmínění P. Henry a E. Benz. Henry sice hodnotí vztah mezi Victorinem a Augustinem strážlivěji než Benz, je nicméně přesvědčen, že Victorinus v rozhodující míře připravil cestu pro Augustinovo průkopnické dílo *De Trinitate* a že u Victorina lze mimo jiné najít „anticipaci“ Augustinovy „psychologické“ trojiční nauky.<sup>19</sup> Z hypotézy této linie vycházela také kniha Gerharda Hubera z roku 1955,<sup>20</sup> která se soustředí na transformaci pojmu bytí u Victorina a Augustina. Na rozdíl od Benze Huber ovšem rozpoznává zásadní rozdíly mezi Plótinem a Victorinem spočívající v tom, že Victorinus ztotožňuje absolutno a bytí, a zároveň zavádí ontologickou diferenci mezi jsoucnem a bytím, i když obě tyto roviny zároveň činí součástí jediné božské substance. Podobně jako P. Henry se Huber domníval, že tato transformace je vlastním výkonem Victorinovy reinterpretace Plótina v souladu s nikajskou ortodoxií.

### **Hypotéza Porfyriova vlivu (P. Hadot)**

Hypotézu přímé linie Plótinus – Marius Victorinus – Augustin zpochybnil již Willy Theiler ve své kritické recenzi na knihu E. Benze z roku 1934.<sup>21</sup> Proti Benzovi Theiler zdůraznil podstatné rozdíly mezi Victorinovým a Plótinovým metafysickým konceptem a zároveň odmítl, že by ne-plótinovské prvky ve Victorinově novoplatonismu bylo možno vysvětlit jako pouhý důsledek křesťanské reinterpretace Plótina. Podle Theilera lze tyto rozdíly přičíst na vrub právě vlivu Porfyria, který nebyl pouhým epigonem, ale originálním interpretem svého učitele. Theiler upozornil na některé termíny a motivy ve Victorinových theologických spisech, jež mají paralelu u Porfyria. Ve svém srovnání *Chaldejských věštb* a Synésiových *Hymnů* z roku 1942<sup>22</sup> pak Theiler uvádí řadu textů z Victorina, které podle jeho soudu – stejně jako Synésiovy hymny – prozrazují vliv Porfyriova nedochovaného komentáře k *Chaldejským věštbám*.

Theilerovými studii byla otázka filosofických zdrojů Maria Victorina uvedena do souvislosti s problémem rekonstrukce Porfyriovy filosofie. Protože však nadále převládalo mínění, že Porfyrios byl pouhým popularizátorem Plótinovy filosofie, nenalezly teze W. Theilera v bezprostředně následujících letech větší odezvu. Na Theilerovu hypotézu navázal

---

<sup>19</sup> Srv. P. Henry, „The ‘Adversus Arium’ of Marius Victorinus“, str. 54.

<sup>20</sup> G. Huber, *Das Sein und das Absolute*, Basel 1955.

<sup>21</sup> W. Theiler, recenze na knihu E. Benze, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, in: *Gnomon* 10 (1934), str. 493-499.

<sup>22</sup> W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942.

až P. Hadot, jehož práce bezesporu představují zatím nejvýznamnější přínos k bádání o Victorinovi. V roce 1960 vyšla ve dvou svazcích řady *Sources chrétiennes* nová edice Victorinova theologického díla, kterou připravil P. Henry, s úvodní studií, francouzským překladem a komentářem z pera P. Hadota. Ve svém komentáři Hadot shromáždil množství terminologických a věcných paralel v dochovaných textech antické literatury, které ale většinou svědčí pouze o určité míře myšlenkové příbuznosti. P. Hadot ve své úvodní studii výslovně konstatuje, že navzdory zjištěným paralelám jeho hledání filosofických zdrojů těchto spisů nebylo úspěšné a že se mu nepodařilo identifikovat skutečný literární pramen, z něhož Victorinus čerpal.<sup>23</sup>

Ale již v roce 1961 publikoval Hadot článek, v němž analyzoval obsah anonymního *Komentáře k Parmenidovi*, zlomkovitě dochovaného na turínském palimpsestu,<sup>24</sup> a připsal jej Porfyriovi.<sup>25</sup> V tomto článku Hadot poukazuje na věcné a terminologické paralely mezi komentářem a Victorinovými spisy. Stejně jako Victorinus autor komentáře identifikuje čirou aktivitu bytí s prvním Jednem bez jsoucnosti, zatímco jsoucnost ztotožňuje s druhým Jednem participujícím na jsoucnosti. Stejně jako Victorinus chápe anonymní komentář první a druhé Jedno jako dvě fáze intelektu, totiž intelektu obráceného do sebe, který nepodstupuje diferenciaci na poznávajícího a poznávaného, a intelektu, který se poznává tím, že vychází ze sebe a opět se obrací k sobě v pohybu života a myšlení.<sup>26</sup> Pohyb intelektu je explikován pomocí trojiny rodů existence – život – myšlení/intelekt (ὕπαρξις – ζωή – νοῦς), které slouží jako centrální pojmové schéma při Victorinově transpozici trojiční nauky ve spisech *Adversus Arium* Ib, III a IV. Na základě své identifikace anonymního autora komentáře s Porfyriem označuje Hadot Porfyria za pravděpodobný Victorinův pramen. Ve svém příspěvku z roku 1966<sup>27</sup> se P. Hadot pokouší rekonstruovat základní obrysy Porfyriovy metafysiky.

---

<sup>23</sup> Srv. úvod P. Hadota k *SC* 68, str. 75-76.

<sup>24</sup> Jde o několik souvislých zlomků komentáře k úvodní pasáži druhé části (zl. 1) a zejména k první (zl. 2, 3, 4) a druhé hypotéze (zl. 5, 6) Platónova dialogu *Parmenidés*. Tento palimpsest byl objeven v rukopisu latinského překladu evangelií zhruba ze šestého století (fol. 64, 67, 90-94). Zmíněný latinský evangeliář původně pochází z kláštera Bobbio a po zrušení kláštera v roce 1803 byl uložen v knihovně univerzity v Turíně. Řecký rukopis komentáře je psán unciálním písmem a pravděpodobně pochází z 5. století. Několik folií vydal v roce 1873 italský filolog B. Peyron v *RivFil* 1 (1873), str. 53-71. Úplnější edici pak publikoval W. Kroll v roce 1892 v *RhM*, N. F. 47 (1892), str. 559-627. V roce 1904 byl rukopis zničen při požáru turínské univerzitní knihovny.

<sup>25</sup> P. Hadot, „Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide“, in: *REG* 74 (1961), str. 410-438.

<sup>26</sup> P. Hadot, „Fragments d'un commentaire de Porphyre“, str. 429-430.

<sup>27</sup> P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, in: *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité classique*, XII, Vandœuvres – Genève 1966, str. 127-157.

Východiskem jsou mu přitom nejenom texty a zlomky dochované pod Porfyriovým jménem, ale také anonymní *Komentář k Parmenidovi*.<sup>28</sup> Hadot přitom navázal na Theilerovu „pracovní hypotézu“ (jestliže se u nějakého novoplatonika po Plótinovi objevuje učení, které má svoji paralelu u Augustina, ale nikoli u Plótina, lze je připsat Porfyriovi),<sup>29</sup> s tím, že její platnost lze rozšířit také na Victorina.<sup>30</sup> Výskyt podobných – v dějinách antického myšlení jinak zcela ojedinělých – metafysických motivů v *Komentáři k Parmenidovi* a ve Victorinových theologických spisech lze vysvětlit pouze Victorinovou závislostí na Porfyriovi, jehož metafysický koncept nám v hrubých obrysech nechávají zahlédnout zlomky anonymního komentáře.<sup>31</sup> Hadot se pokusil ukázat, že specifický metafysický koncept, jež uchovávají anonymní komentář a Victorinovy theologické spisy, představuje porfyriovskou interpretaci *Chaldejských věštb*, která spojuje „chaldejský“ theologický systém s novoplatónskou metafysikou, a tak do jisté míry transformuje Plótinovo pojetí nejvyšších principů.

Svou hypotézu o závislosti Victorina na Porfyriovi zakládající se na připsání autorství komentáře Porfyriovi Hadot detailně rozpracoval v obsáhlé studii *Porphyre et Victorinus*, která vyšla v roce 1968. V první dílu P. Hadot nejprve identifikuje a analyzuje filosofické pasáže („morceaux néoplatoniciens“) ve Victorinových theologických pojednáních, které považuje za excerpta či parafráze řeckého zdroje.<sup>32</sup> Na základě srovnání se spisy a zlomky připsanými Porfyriovi a zejména s anonymním *Komentářem k Parmenidovi* tento zdroj identifikuje jako Porfyria. Větší část knihy je pak zasvěcena rozboru „porfyriovských témat“ rekonstruovaných především na základě *Komentáře k Parmenidovi*, Victorinových „morceaux néoplatoniciens“ a předpokládaných stop Porfyriova vlivu u pozdějších novoplatoniků. P. Hadot v této své knize dochází k závěru, že Victorinus čerpal ze spisu či spisů Porfyria, které měly blízký vztah k *Chaldejským věštbám*<sup>33</sup> a které pravděpodobně obsahovaly Porfyriův novoplatónský výklad *Chaldejských věštb*. Přitom zvažuje možnost, že se jednalo přímo o komentář k *Chaldejským věštbám*, ale s poukazem na literární formu Victorinova zdroje, který

---

<sup>28</sup> Srv. P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 130.

<sup>29</sup> W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933, str. 4.

<sup>30</sup> Srv. P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 131.

<sup>31</sup> Srv. P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 131.

<sup>32</sup> Jak již bylo zmíněno, tyto pasáže P. Hadot shromáždil ve druhém svazku svého díla *Porphyre et Victorinus*, v němž také publikoval novou kritickou edici anonymního komentáře s francouzským překladem vytvořenou na základě předchozích edic B. Peyrona a W. Krolla (rukopis v této době již neexistoval).

<sup>33</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 461.

neprozrazuje „žádnou stopu exegetické diskuse“ o konkrétních verších či řádcích,<sup>34</sup> se spíše přiklání k názoru, že šlo o souvislejší text, v němž Porfyrios podává vlastní výklad učení o prvních principech inspirovaný *Chaldejskými věštbami*.<sup>35</sup> V této souvislosti Hadot zmiňuje *Posvátné výroky* (ἱεροὶ λόγοι), jak zní titul blíže nespecifikovaného spisu doložený v *Ad Gaurum* (rovněž připisovaném Porfyriovi). Tyto „posvátné výroky“ Heinrich Dörrie ztotožnil právě s Porfyriovým spisem *De regressu animae* zlokovitě dochovaným v Augustinově díle *De civitate Dei*.<sup>36</sup> Podle P. Hadota je ovšem tato domněnka příliš hypotetická a za současného stavu znalostí ji nelze potvrdit ani vyvrátit.<sup>37</sup>

Hadotovým hypotézám se v následujících letech dostalo kladného přijetí ze strany celé řady významných znalců pozdně antické filosofie: připsání komentáře Porfyriovi i identifikace Porfyria jakožto Victorinova zdroje byly široce akceptovány.<sup>38</sup> Část badatelské obce se nicméně k Hadotově hypotéze vyjádřila zdrženlivě až kriticky.<sup>39</sup>

### Victorinus a setovská gnose

Zcela novou perspektivu v otázce Victorinových pramenů otevřelo zkoumání gnostické literatury. Již ve svém komentáři v *Sources chrétiennes* Hadot poukázal na některé paralely mezi Victorinem a gnostiky v tehdy přístupných gnostických spisech, zejména v *Tajné knize Janově* z berlínského gnostického kodexu a v „Neznámém gnostickém díle“ z Bruceho

---

<sup>34</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 457.

<sup>35</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 470.

<sup>36</sup> H. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta Zetemata*, München 1959, str. 161-165.

<sup>37</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 476-477. Podle Hadota ani nelze rozhodnout, do jaké míry mohl být právě spis *De regressu animae* Victorinovým zdrojem. Krátké shrnutí Porfyriova výkladu *Chaldejských věštb* a s ní související nauky o prvních principech u Augustina, které odpovídá metafysickému konceptu uchovanému u Victorina, sice potvrzuje, že spis *De regressu animae* prvky Porfyriovy exegese *Chaldejských věštb* obsahoval, ale na druhé straně se nezdá, že by theologicko metafysická problematika byla hlavním tématem tohoto Porfyriova spisu.

<sup>38</sup> Např. W. Theiler, „Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin“, in: *RIPh* 24 (1970), str. 290-298, 291; W. Beierwaltes, „Neoplatonica“, in: *Philosophische Rundschau* 16 (1969), str. 130-152; J. Trouillard „Le «Parménide» de Platon et son interprétation néoplatoniciennes“, in: *RThPh* 23 (1973), str. 83; s jistými výhradami Hadotovu hypotézu o Porfyriově autorství anonymního komentáře přijali i J. M. Rist, recenze na knihu P. Hadota *Porphyre et Victorinus*, in: *JHS* 90 (1970), str. 242, a R. T. Wallis, *Neoplatonism*, London 1972, str. 114.

<sup>39</sup> Např. A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague 1974.

kodexu (*Codex Brucianus*), i v dochovaných referátech o gnosticích.<sup>40</sup> Pod vlivem Hadotovy hypotézy o porfyriovském původu Victorinových „morceaux néoplatonicienes“ zájem o tyto paralely ustoupil do pozadí.

Skutečnou senzaci a oživení zájmu o „gnostickou stopu“ ovšem znovu přineslo zkoumání dvanáctisvazkového souboru rukopisů z Nag Hammadi, který obsahuje 46 různých titulů a představuje jeden z nejvýznamnějších rukopisných nálezů 20. století.<sup>41</sup> Tyto spisy sice byly nalezeny již v roce 1945, ale jen pomalu a za velmi dramatických okolností se dostávaly do povolaných rukou a publikovány byly až v průběhu 70. let.<sup>42</sup> V této době, tedy až po vyjití hlavní Hadotovy práce o Porfyriovi a Victorinovi, byly také poprvé zaznamenány terminologické paralely s Victorinovými theologickými spisy. Pozornost badatelů vyvolaly zejména tři spisy z okruhu tzv. setovské (či barbeloitské) gnose:<sup>43</sup> *Zóstrianos*, *Allogenés*, *Tři Setovy stěly*, které na rozdíl od starších spisů reprezentujících tento gnostický proud (např. *Tajná kniha Janova*, *Protennoia ve třech tvarech*, *Evangelium Egyptanů*) nenesou žádné stopy vlivu křesťanství, ale zato velmi hojně užívají specifické metafysické terminologie platónské provenience.<sup>44</sup> Ústřední roli v nich přitom hraje trojina metafysických rodů existence – život – myšlení/intelekt (ΖΥΠΑΡΞΙΣ – ΩΝΩ – ΕΙΜΕ = ὑπαρξις – ζωή – νοῦς), resp. jsoucnost – vitalita – intelektualita (ἡΝΤΟΥΧΙΑ – ἡΝΤΩΝΩ – ἡΝΤΕΙΜΕ = οὐσιότης – ζωότης – νοότης), která hraje centrální roli v trojičním konceptu Maria Victorina. Tituly dvou z těchto gnostických spisů, totiž *Zóstrianos* a *Allogenés*, se navíc shodují s názvy spisů, které podle Porfyriova svědectví ve *Vita Plotini* byly známé Plótinovi a jeho žákům.<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup> Srv. komentář P. Hadota in: *Marius Victorinus: Traités Théologiques sur la Trinité*, II. *Commentaire par P. Hadot*, SC 69, Paris 1960, str. 847-848; 850; 855-856; 867; 871; 872; 888; 990; 1014; 1035; 1048. Srv. též M. Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, RO 9, Bures-sur-Yvette 1996, str. 10-11.

<sup>41</sup> Srv. P. Pokorný, *Píseň o perle*, Praha 1986, str. 72.

<sup>42</sup> Srv. P. Pokorný, *Píseň o perle*, str. 81.

<sup>43</sup> K pojmu „setovská gnose“ srv. J. H. Sieber, „Introduction to Zostrianos“, in: *Nag Hammadi Codex VIII*, vyd. J. H. Sieber, NHS 31, Leiden 1991, str. 7-28, 15-18; H.-M. Schenke, „Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften“, in: *Studia Coptica*, vyd. P. Nagel, Berlin 1974, str. 165-173; J. D. Turner, „Sethian Gnosticism: A Literary History“, in: *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, vyd. Ch. W. Hedrick – R. Hodgson, Peabody (Massachusetts) 1986, str. 55-86; J. D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec 2001.

<sup>44</sup> J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 499.

<sup>45</sup> Porfyrios, *Vita Plot.* 16,5-7. Porfyrios zde zmiňuje, že v okruhu Plótinových žáků se vyskytovali lidé, kteří se odvolávali na „zjevení Zoroastra, Zóstriana, Nikothea, Allogena, Mesa a jiných podobných“.

Na paralely s Victorinovými spisy poprvé upozornil Michel Tardieu ve svém komentáři k *Třem Setovým stélám*.<sup>46</sup> Tardieu sice konstatuje, že v tomto gnostickém spisu je třeba spatřovat koptský překlad řeckého zdroje (dobu jeho vzniku stanovil zhruba na konec 2. či počátek 3. století), jehož vliv lze zjistit také u Victorina,<sup>47</sup> ale ještě nijak neproblematizuje Hadotovy hypotézy. *Tři Setovy stély* podle něj představují pouze další svědectví o prolínání různých tradic a vývoji pozdního novoplatonismu ovlivněného terminologií *Chaldejských věštek* a gnostickými spekulacemi.<sup>48</sup>

Již v témže roce však Hadotovy hypotézy zpochybnil James M. Robinson ve svém příspěvku o gnostickém traktátu *Tři Setovy stély* a jeho vztahu k dobovému platonismu (předneseném v roce 1973, ale publikovaném až 1977).<sup>49</sup> Robinson upozornil, že trojina existence – život – myšlení se vyskytuje také v *Allogenovi* a *Zóstrianovi*,<sup>50</sup> a poprvé vyslovil domněnku, že tyto texty z *NHC* jsou totožné se stejnojmennými gnostickými spisy uvedenými ve *Vita Plotini*. I když Robinson svoji kritiku detailněji nerozvinul, přece vyjádřil nad Hadotovými hypotézami pochybnost: Jestliže se trojina existence – život – myšlení vyskytuje v gnostických spisech, které byly přístupné Plótinovi, a jsou tedy pravděpodobně předplótinovské, je třeba celou otázku původu Victorinovy terminologie znovu otevřít a revidovat.<sup>51</sup>

John H. Sieber v článku publikovaném v roce 1973<sup>52</sup> na základě srovnání *Zóstriana* s Plótinovými antignostickými spisy dospěl k závěru, že Plótinios čerpal svoji znalost gnostických nauk, které kritizuje, mimo jiné právě z traktátu *Zóstrianos*. Sieber z toho vyvodil stejný závěr jako Robinson: *Zóstrianos* z *NHC* je totožný se stejnojmenným spisem zmíněným ve *Vita Plotini*. V úvodu k vydání spisu *Zóstrianos* z roku 1991 se pak Sieber pokusil ukázat, že *Zóstrianos* pravděpodobně čerpá ze středoplatónských zdrojů. Podle Siebera metafysický systém tohoto traktátu vykazuje řadu styčných bodů s naukami Alkinoa, Moderata a Númeria.<sup>53</sup> Traktát *Zóstrianos* jakožto „představitel středoplatónského období“

---

<sup>46</sup> M. Tardieu, „Les Trois Stèles de Seth. Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi“, in: *RSPHTh* 57 (1973), str. 545-575, 558.

<sup>47</sup> M. Tardieu, „Les Trois Stèles de Seth“, str. 562.

<sup>48</sup> M. Tardieu, „Les Trois Stèles de Seth“, str. 563.

<sup>49</sup> J. M. Robinson, „The Three Steles of Seth and The Gnostics of Plotinus“, in: *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20-26*, Stockholm 1977, str. 132-142.

<sup>50</sup> J. M. Robinson, „The Three Steles of Seth“, str. 141.

<sup>51</sup> J. M. Robinson, „The Three Steles of Seth“, str. 141.

<sup>52</sup> J. H. Sieber, „An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag Hammadi“, in: *NT* 15 (1973), str. 233-240.

<sup>53</sup> J. H. Sieber, „Introduction to Zostrianos“, str. 22-24.

podle něj dokládá, že trojina existence – život – myšlení má původ v předplótinovském platonismu.<sup>54</sup>

John D. Turner si ve svém článku z roku 1980, v němž zkoumá vztah gnostického traktátu *Allogenes* a dobového platonismu,<sup>55</sup> blíže všimá funkce trojiny existence – život – myšlení v metafysickém schématu tohoto gnostického spisu a dospívá k závěru, že je velmi blízká Porfyriovu metafysickému schématu, jak ho rekonstruoval P. Hadot na základě Victorinových spisů a *Komentáře k Parmenidovi*. Turner sice ještě nezpochybňuje Hadotovu rekonstrukci Porfyriovy metafysiky, ale pouze tu část Hadotovy hypotézy, podle níž je Porfyrios původcem trojiny existence – život – myšlení.<sup>56</sup> Podle Turnera Plótinus a Porfyrios tuto trojinu zakomponovali do své metafysické koncepce pod vlivem gnostického traktátu *Allogenes*. Na druhé straně ale Turner připouští, že *Allogenes* je pouze jedním z Plótinových zdrojů a že tento gnostický traktát je sám inspirován novopythagorejskou „stoicheiologií“.<sup>57</sup>

A. Wire ve své úvodní studii k edici traktátu *Allogenes* z roku 1990 upozorňuje na to, že se skutečnými textovými paralelami mezi gnostickými a novoplatónskými spisy se nesetkáváme ani u Plótina ani u Porfyria, ale až u Prokla: za takovouto paralelu lze považovat text z *Elementatio theologica* 103, resp. *Allogena*, *NHC* XI,3, 49,28-33.<sup>58</sup> Trojina bytí/existence, život, myšlení se v hojnější míře a v terminologicky a pojmově ustálené podobě vyskytuje až u Prokla a Damaskia. Výskyt trojiny ve spisech setovské gnose, které Wire rovněž považuje za předplótinovské, problematizuje hypotézu, podle níž je třeba její rozšíření u pozdějších novoplatoniků připsat na vrub Porfyriově vlivu, v jehož dochovaných textech tato trojina navíc nehraje žádnou roli.<sup>59</sup> Porfyriův antignostický postoj dosvědčený ve *Vita Plotini* spíše diskvalifikuje Porfyria jako vhodného kandidáta na zprostředkovatele této trojiny pozdějšímu novoplatonismu. Wire se domnívá, že zatímco Plótinus a jeho bezprostřední žáci včetně Porfyria tyto platonizující gnostické nauky odmítli, byly postupně asimilovány až jejich pokračovateli ve 4. a 5. století.<sup>60</sup> Anonymní *Komentář k Parmenidovi* lze považovat za doklad

---

<sup>54</sup> J. H. Sieber, „Introduction to Zostrianos“, str. 24-25.

<sup>55</sup> J. D. Turner, „The Gnostic Threefold Path to Enlightenment“, in: *NT* 22 (1980), str. 324-351.

<sup>56</sup> J. D. Turner, „The Gnostic Threefold Path“, str. 335.

<sup>57</sup> J. D. Turner, „The Gnostic Threefold Path“, str. 336-337.

<sup>58</sup> A. Wire, „Introduction to Allogenes“, in: *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, vyd. Ch. W. Hedrick, *NHS* 28, Leiden 1990, str. 173-191, 187-188. Srv. k tomu níže, str. 286 a 301. Wire se ovšem v této souvislosti vůbec nezmiňuje o Victorinovi.

<sup>59</sup> A. Wire, „Introduction to Allogenes“, str. 188.

<sup>60</sup> A. Wire, „Introduction to Allogenes“, str. 191.



tohoto obtížného procesu, v jehož průběhu byla trojina existence – život – myšlení integrována do novoplatónského myšlení před Proklem, navzdory Plótinovu odmítnutí veškerých kvalifikací Jedna.<sup>61</sup> Tuto trojinu však lze považovat za originální přínos gnostického myšlení inspirovaného novopythagorejskými naukami.

Navzdory pochybnostem výše zmíněných koptologů Luise Abramowski ve svém článku z roku 1983,<sup>62</sup> v němž zevrubněji zkoumá paralely mezi Victorinovými a gnostickými spisy (zejména *Allogenen*), nadále považuje jak připsání anonymního *Komentáře k Parmenidovi*, tak závislost Victorina na Porfyriovi za přesvědčivě prokázané. Abramowski odmítá tvrzení o gnostickém původu trojiny existence – život – myšlení s poukazem na její jednoznačně filosofický kontext. Paralely v *Allogenovi* jsou podle ní svědectvím o úzkém vztahu tohoto gnostického traktátu a specificky porfyriovského novoplatonismu, který nelze vysvětlit jinak než závislostí *Allogena* na Porfyriovi.<sup>63</sup> Podle L. Abramowské tedy *Allogenés z NHC* není totožný se stejnojmenným spisem doloženým ve *Vita Plotini* 16 a pravděpodobně vznikl až po roce 268.<sup>64</sup> Na druhé straně Abramowski připouští, že určité prvky porfyriovské terminologie dochované ve filosofických pasážích Victorinových spisů mohou mít svůj původ v setovské gnosi. Podle Abramowské je možné, že Porfyrios převzal z gnostických spisů některé termíny, jež byly slučitelné s terminologií *Chaldejských věštek* a jež mu sloužily k explikaci vlastního filosofického konceptu inspirovaného právě *Chaldejskými věštbami*.<sup>65</sup>

Také Ruth Majercik ve svém článku z roku 1992<sup>66</sup> nadále považuje za plausibilní, že Victorinovým zdrojem byla právě Porfyriova filosofie založená na novoplatónské exegezi *Chaldejských věštek*. Spisy jako *Allogenés*, *Zóstrianos* a *Tři Setovy stély*, které na rozdíl od starších spisů setovské gnose obsahují tyto paralely, podle ní nelze spolehlivě datovat, a proto není nutno předpokládat, že vznikly před Plótinem či v jeho době.<sup>67</sup> Tyto spisy podle ní představují pozdější fázi vývoje setovské gnose ovlivněné novoplatónskými autory a zejména Porfyriem.<sup>68</sup> Stejně jako Abramowski se Majercik nicméně domnívá, že Porfyrios naopak

---

<sup>61</sup> A. Wire, „Introduction to Allogenes“, str. 189.

<sup>62</sup> L. Abramowski, „Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker“, in: *ZNTW* 74 (1983), str. 108-128.

<sup>63</sup> L. Abramowski, „Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker“, str. 110.

<sup>64</sup> L. Abramowski, „Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker“, str. 111 a 124.

<sup>65</sup> L. Abramowski, „Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker“, str. 122-123.

<sup>66</sup> R. Majercik, „The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism“, in: *CQ* 42 (1992), str. 475-488.

<sup>67</sup> R. Majercik, „The Existence-Life-Intellect Triad“, str. 476.

<sup>68</sup> R. Majercik, „The Existence-Life-Intellect Triad“, str. 479.

mohl některé jednotlivé termíny či motivy převzít z gnostických spisů.<sup>69</sup> Avšak ústřední termíny a motivy společné Victorinovi a gnostickým spisům, jako je trojina existence – život – myšlení, mají svůj zdroj v Porfyriovi a jeho exegezi *Chaldejských věštb.*<sup>70</sup> Také Majercik se tedy přiklání k názoru, že spisy *Allogenés* a *Zóstrianos* z *NHC* nejsou totožné se stejnojmennými „zjeveními“, o nichž Porfyrios hovoří ve *Vita Plotini*, a vyslovuje hypotézu, že spisy z *NHC* představují mladší verzi těchto spisů, přepracovaných pod vlivem kritiky Plótinových žáků Amelia a Porfyria ve snaze učinit je přijatelnými pro filosofické kruhy v Římě.<sup>71</sup>

V roce 1992 byl vydán druhý svazek knihy *Porphyre. La Vie de Plotin* obsahující edici řeckého textu a francouzský překlad Porfyriova spisu *Vita Plotini*, úvodní studii a obsáhlý komentář. Tento komentář zahrnuje také studii M. Tardieu o gnosticích zmíněných Porfyriem,<sup>72</sup> kde Tardieu publikoval několik řádků z traktátu *Zóstrianos* s francouzským překladem.<sup>73</sup> P. Hadot po přečtení této studie upozornil M. Tardieu, že zde citovaný text ze *Zóstriana* se mu zdá být doslovnou paralelou k velmi neobvyklé formulaci v rámci afirmativní theologie z *Adversus Arium* I,50,16: „idea a logos sebe samé“ (*et idea et λόγος sui ipsius*).<sup>74</sup> P. Hadot posléze důkladně pročetl přílehlé pasáže v *Zóstrianovi* a v červnu 1994 dokončil seznam textových paralel ke kapitolám 49-50 *Adversus Arium* Ib, na jejichž základě Tardieu vyhotovil synopsi a kritickou edici příslušných kapitol ze *Zóstriana*.<sup>75</sup> Tato synopse textových paralel a parafrází v *Adversus Arium* Ib a v *Zóstrianovi* spolu s kritickou edicí příslušných pasáží obou textů a komentářem byla publikována v roce 1996. Rekonstrukce pasáží ze *Zóstriana*, již navrhl Tardieu, byla posléze zohledněna – a ovšem též podstatně revidována – v nejnovější edici tohoto gnostického traktátu publikované v *Bibliothèque copte de Nag Hammadi (BCNH)*.<sup>76</sup> Ve svém komentáři Tardieu poukazuje na

<sup>69</sup> R. Majercik, „The Existence-Life-Intellect Triad“, str. 480 a 486.

<sup>70</sup> R. Majercik, „The Existence-Life-Intellect Triad“, str. 480-484.

<sup>71</sup> R. Majercik, „The Existence-Life-Intellect Triad“, str. 486.

<sup>72</sup> M. Tardieu, „Les gnostiques dans la Vie de Plotin. Analyse du chapitre 16“, in: *Porphyre: La Vie de Plotin*, II. *Études d'introduction, texte grec et traduction français, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, par L. Brisson et alii, Paris 1992, str. 503-563.

<sup>73</sup> M. Tardieu, „Les gnostiques dans la Vie de Plotin“, str. 539-540.

<sup>74</sup> V této době již sice existoval anglický překlad *Zóstriana* z pera J. H. Siebera (*The Nag Hammadi Library in English*, 1977), ale na základě tohoto překladu nebylo možno uvedenou textovou paralelu identifikovat. Srv. k tomu M. Tardieu, *Recherches*, str. 15-16.

<sup>75</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 16.

<sup>76</sup> *Zostrien (NH VIII,1)*, vyd. C. Barry – W.-P. Funk – P.-H. Poirier – J. D. Turner, *BCNH* 24, Paris – Québec

výskyt podobné terminologie zejména v dalších gnostických textech a u středoplatónských autorů. Na základě svých zkoumání dospívá k závěru, že oba texty předpokládají společný řecký zdroj platónské provenience. Tardieu vylučuje možnost, že by tento zdroj byl novoplatónský, s ohledem na formulace afirmativní theologie. Podle Tardieu by žádný z novoplatoniků – ani Porfyrios – nemohl označit Jedno výrazy jako „idea a logos sebe sama“ či *spiritus* (πνεῦμα).<sup>77</sup> Navíc Tardieu považuje za pravděpodobné, že *Zóstrianos z NHC* představuje verzi spisu známého v Plótinově škole. Podle Tardieu je přitom rovněž obtížně myslitelné, že by Victorinus čerpal přímo z gnostického traktátu, na který Plótinus i Porfyrios hleděli se zjevným despektem.<sup>78</sup> Způsob, jakým Victorinus na jednom místě zmiňuje Valentina,<sup>79</sup> v jehož učení spatřuje paralelu k arianismu, podle Tardieu svědčí o tom, že Victorinus měl velmi omezené znalosti gnostických nauk.<sup>80</sup> Na základě výskytu podobných termínů již před Plótinem Tardieu soudí, že metafysický výklad o prvním principu dochovaný u Victorina a v *Zóstrianovi* představuje dokument o předplótinovském platonismu. Tardieu se domnívá, že středoplatónským myslitelem, který splňuje všechny parametry kandidáta na autora tohoto spekulativního textu, přijatelného jak pro gnostickou sektu, tak pro křesťanského autora, je Númerios.<sup>81</sup>

K uvedené studii je rovněž připojen text, v němž P. Hadot reaguje na hypotézy M. Tardieu, přičemž, jak sám říká, spíše klade otázky, než aby poskytl nějaké uspokojivé odpovědi.<sup>82</sup> Hadot na jedné straně považuje za velmi pravděpodobné, že textové pasáže dochované v *Adversus Arium* a *Zóstrianovi* skutečně představují text středoplatónské provenience, a rovněž se přiklání k názoru, že *Zóstrianos z NHC* je totožný s textem, jež zmiňuje Porfyrios v *Vita Plotini*.<sup>83</sup> Na druhé straně ale trvá na novoplatónském charakteru řady termínů užívaných Victorinem, jež odpovídají poplótinovské fázi novoplatónského myšlení a často též prozrazují Porfyriův vliv.<sup>84</sup> V souvislosti s předpokládaným Númeriovým autorstvím dotyčné pasáže

---

2000, str. 236-481.

<sup>77</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 112.

<sup>78</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 111.

<sup>79</sup> Marius Victorinus, *Adv. Ar.* I,16,1-2 / *CSEL* 83/1, 77.

<sup>80</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 111.

<sup>81</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 112. K této hypotéze se připojuje také L. Brisson, „The Platonic Background in the Apocalypse of Zostrianos“, in: *Tradition of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, vyd. J. J. Cleary, Aldershot 1999, str. 173-188, 179 nn.

<sup>82</sup> Viz appendix „Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses“ ke studii M. Tardieu, *Recherches*, str. 117.

<sup>83</sup> „Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses“, str. 124.

<sup>84</sup> „Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses“, str. 123.

upozorňuje na to, že Plótinos i Porfyrios byli obviňováni z plagiátorství Núménia<sup>85</sup> a že podle některých svědectví se Porfyrios pokoušel smířit Plótinovo učení se středoplatónskými naukami. Podle Hadota je velmi dobře myslitelné, že mezi extraktem středoplatónské theologie a Victorinem stál ještě prostředkující zdroj, jímž mohl být právě Porfyrios. Za záhadný ovšem považuje původ výrazu *pneuma*, který je podle něj obtížně slučitelný jak s novoplatónskou, tak se středoplatónskou theologií. Problém neřeší ani předpoklad Núméniova autorství, neboť užití tohoto označení pro nejvyššího boha je stejně nepravděpodobné u Núménia, jako u Porfyria. Tento výraz podle Hadota spíše poukazuje k nějakému gnostickému či křesťanskému prostředkujícímu zdroji ovlivněnému gnosí, jehož gnostického charakteru si Victorinus vůbec nemusel být vědom.<sup>86</sup>

O komplexní zhodnocení otázky pramenů spisů z okruhu platonizující setovské gnose a o projasnění jejich vztahů k dobovému platonismu se pokusil J. D. Turner v úvodní studii a v komentáři k edici *Zóstriana* v *BCNH* z roku 2000, a zejména v obsáhlé knize *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* z roku 2001. Turner přitom interpretoval theologické systémy těchto gnostických traktátů pomocí metafysických systémů doložených v jednotlivých spisech Victorinova theologického díla. Na základě této rekonstrukce metafysických schémat jednotlivých spisů se Turner pokusil formulovat diferencovanější hypotézy o vztazích mezi těmito gnostickými spisy, theologickým dílem Maria Victorina, anonymním *Komentářem k Parmenidovi* a dalšími dokumenty dobového platonismu. Paralelní pasáže v *Zóstrianovi* a *Adversus Arium* Ib jsou podle Turnera „středoplatónskými theologicko metafysickými adaptacemi první hypotézy Platónova *Parmenida*“<sup>87</sup> a pravděpodobně čerpají z komentáře k *Parmenidovi* myšlenkově spřízněného – ne-li přímo totožného – s anonymním komentářem z turínského palimpsestu,<sup>88</sup> který Turner v návaznosti na teze Kevina Corrigan a Gerharda Bechtleho<sup>89</sup> považuje za středoplatónský. Nejpravděpodobnějšími kandidáty na autora komentáře, jenž byl excerpován autorem *Zóstriana* a Victorinem, je pro Turnera Núménios či Kronios (jako možného autora

---

<sup>85</sup> Viz poznámky P. Hadota („Remarques additionnelles“) v závěru studie M. Tardieu, *Recherches*, str. 111.

<sup>86</sup> „Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses“, str. 124-125.

<sup>87</sup> J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 510.

<sup>88</sup> J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 710.

<sup>89</sup> Srv. K. Corrigan, „Platonism and Gnosticism. The Anonymous Commentary on the Parmenides: Middle or Neoplatonic?“, in: *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*, vyd. J. D. Turner – R. Majercik, Atlanta 2000, str. 141-177; G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's «Parmenides»*, Bern 1999.

anonymního *Komentáře k Parmenidovi* zmiňuje rovněž Moderata).<sup>90</sup> Metafysické motivy, jako je trojina existence – život – myšlení, které hrají centrální roli ve *Třech Setových stélách, Zóstrianovi a Allogenovi*, jsou podle Turnera středoplatónské provenience. Turner ovšem na druhé straně připouští, že *Allogenés z NHC* by mohl být variantou setovské metafysiky rozvinutou až pod vlivem Plótinovy kritiky *Zóstriana*.<sup>91</sup> I když Turner předpokládá, že základní metafysické motivy, jež do své trojiční nauky integruje Victorinus, jsou středoplatónské, připouští rovněž, že jejich zprostředkovatelem pro Victorina mohl být Porfyrios.<sup>92</sup>

### Hypotéza vlivu pozdějšího novoplatonismu (M. Baltes)

Zatím poslední příspěvek k otázce Victorinových pramenů představuje kniha Matthiase Baltese *Marius Victorinus*.<sup>93</sup> Baltes se nepokouší identifikovat jednotlivá excerpta ve Victorinových spisech a jejich případné zdroje, ani se nesoustředí pouze na výklad jeho trojiční nauky, ale snaží se pojmout Victorinovu filosofii jako v sobě uzavřený systém ve smyslu klasické nauky o bohu, světě a člověku.<sup>94</sup> Baltes přitom zdůrazňuje četné rozpory ve Victorinově theologickém díle, jež podle něj dokládají, že Victorinus své zdroje přizpůsobuje svým vlastním theologickým záměrům.<sup>95</sup> Baltes tak znovu oživuje tezi, kterou zastávali již P. Henry a G. Huber, totiž že Victorinův metafysický koncept je dílem jeho vlastní reinterpretace řeckých pramenů v intencích nikajské ortodoxie. Baltes nicméně nepovažuje za tento zdroj Plótina ani Porfyria, a nepřiklání se ani k tezím výše zmíněných koptologů o předplótinovském původu Victorinova zdroje. Paralely v gnostických textech podle Baltese pro poznání Victorinových zdrojů mnoho nepřinášejí. Victorinovy výklady samy jsou podle jeho názoru mnohem jasnější než veškeré gnostické paralely a jsou podstatně srozumitelnější v platónském kontextu. Navíc tyto paralely v gnostických textech samy často pocházejí

---

<sup>90</sup> J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 710-711.

<sup>91</sup> J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 720.

<sup>92</sup> J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 744.

<sup>93</sup> M. Baltes, *Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, München – Leipzig 2002; též, „Überlegungen zur Philosophie in den theologischen Schriften des Marius Victorinus“, in: *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens* (Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg), vyd. T. Kobusch – M. Erler, München und Leipzig 2003, str. 99-120.

<sup>94</sup> M. Baltes, *Marius Victorinus*, str. 2-3.

<sup>95</sup> M. Baltes, *Marius Victorinus*, str. 115.

z platonismu.<sup>96</sup> To, co komplikuje identifikaci Victorinových filosofických zdrojů, je jejich theologická transformace. Proto je též obtížné rozhodnout, zda Victorinus užíval pouze novoplatónské či rovněž středoplatónské nauky a zda znal pouze jediný či více platónských systémů. Přesto lze podle Baltese ve Victorinově systému rozpoznat novoplatónský model skutečnosti.<sup>97</sup> Proti závěrům M. Tardieu Baltes (podobně jako již Hadot) namítá, že také středoplatónské nauky mohly být Victorinovi zprostředkovány novoplatónským zdrojem.<sup>98</sup> Metafysický model, který Victorinus použil a reinterpretoval tak, aby byl v souladu s potřebami theologického výkladu pojmu konsubstanciality, podle Baltese původně představoval novoplatónskou hierarchicky uspořádanou stavbu hypostasí.<sup>99</sup> Podle Baltese má tato původní novoplatónská nauka, již lze odhalit za Victorinovými theologickými spisy, společné rysy s novoplatonismem Amélie, Porfyria, Jamblicha i Theodóra z Asiny, ale zároveň vůči nim vykazuje jisté rozdíly. Mnoho spojuje Victorinův novoplatonismus s anonymním *Komentářem k Parmenidovi*, ale i zde lze zaznamenat jisté odlišnosti.<sup>100</sup> Uvedené okolnosti podle Baltese nasvědčují tomu, že novoplatónský systém, který byl Victorinovým zdrojem, patří k pozdější fázi vývoje novoplatónského myšlení mezi Porfyriem a Jamblichem na jedné a Syrianem a Proklem na druhé straně. Vzhledem k naší omezené znalosti novoplatonismu tohoto období nicméně není možná bližší identifikace tohoto zdroje.<sup>101</sup>

### Metoda a plán předložené práce

Jak ukazuje výše nastíněný přehled, dosavadní pátrání po Victorinových zdrojích počínaje pracemi P. Hadota vedlo k řadě plausibilních, ale disparátních hypotéz. Každá z těchto hypotéz se opírá o určité více či méně prokazatelné indicie, ale – jak uvidíme při diskusi o detailech – většinu z nich lze také vystavit více či méně závažným námitkám. Budiž zde předesláno, že veškeré indicie a evidence jsou příliš nejisté a mnohoznačné, než aby bylo možno tuto otázku s jistotou rozhodnout. Není vyloučeno, že definitivní klíč k rozluštění záhady Victorinových zdrojů nám poskytnou až nové rukopisné objevy. Za současného stavu

---

<sup>96</sup> M. Baltes, *Marius Victorinus*, str. 3, pozn. 8.

<sup>97</sup> M. Baltes, *Marius Victorinus*, str. 115.

<sup>98</sup> M. Baltes, *Marius Victorinus*, str. 115, pozn. 596.

<sup>99</sup> K následujícímu srv. M. Baltes, *Marius Victorinus*, str. 116-121.

<sup>100</sup> M. Baltes, *Marius Victorinus*, str. 123-125.

<sup>101</sup> M. Baltes, *Marius Victorinus*, str. 125.

bádání se historikům dějin pozdně antického myšlení otevírá pouze jediná cesta: postupně projasňovat temnoty, jež halí tajemné Victorinovy zdroje, detailní analýzou jednotlivých termínů a myšlenkových motivů a důkladnými srovnávacími analýzami jejich paralel v dochovaných textech filosofické a gnostické literatury pozdní antiky. Tímto způsobem lze snad dospět alespoň k určitým dílčím náhledům a poznatkům, které přispějí k jistější rekognoscaci terénu celého problému.

Zmíněné situaci odpovídají metoda a cíl předložené práce. Tato práce se pohybuje ve standardním rámci oboru dějin pozdně antické filosofie a v souladu s tím se soustředí především na tzv. „zkoumání pramenů“ (Quellenforschung). V tomto smyslu také kriticky navazuje na bádání výše uvedených autorů. Předložená práce však nemá ambici formulovat novou převratnou hypotézu ohledně identity Victorinových filosofických zdrojů, a přispět tak novým exemplářem do sbírky disparátních hypotéz, z nichž ani jedna není skutečně prokazatelná. Hypotéza, která by se pokusila přesně identifikovat tento zdroj, není vlastním cílem předložené práce, leč snad jakousi „regulativní ideou“. Tento rezervovaný postoj vychází z přesvědčení, že součástí výbavy hermeneutického vědomí historika filosofie, zejména pokud jde o období pozdně antické filosofie, má být schopnost přiměřené intelektuální zdrženlivosti, pokud je zřejmé, že za stavu znalostí určitého omezeného okruhu dochovaných textů nelze otázku pramenů jednoznačně rozhodnout. To však nikterak neznamena rezignaci na bádání v oblasti „Quellenforschung“. Cílem zkoumání pramenů není primárně identifikace neznámých zdrojů s konkrétními autory, ale důkladná rekonstrukce původních myšlenkových kontextů a pojmových souvislostí, jež by umožnila obnažit kontury příslušných filosofických konceptů. Z takovýchto „rekonstrukčních prací“ lze snad oklikou vytěžit i řadu dílčích postřehů a poznatků ohledně možných Victorinových zdrojů. Právě po této cestě s nepříliš jistými vyhlídkami na úspěch se vydáme v předložené práci.

V souladu s tím je těžištěm předložené práce detailní rekonstrukce původního kontextu několika ústředních filosofických konceptů přítomných ve Victorinově theologickém díle. Jednotlivé kapitoly této práce mají charakter hlubinných sond do myšlenkových souvislostí zkoumaných filosofických pojetí. Přestože toto úsilí nebude korunováno novou hypotézou jednoznačně identifikující Victorinův zdroj, každá z kapitol předkládá dílčí výsledky, jež umožňují korigovat dosavadní hypotézy jiných badatelů či formulovat hypotézy nové, jež v řadě případů přesahují úzkou problematiku bádání o Mariu Victorinovi a dotýkají se širších souvislostí pozdně antické filosofie. Pojítkem zkoumaných konceptů je přitom problematika totožnosti (identity) a různosti (diference). Volba tohoto tématu, jež byla – z vnějšího hlediska viděno – motivována nezbytností vymezit téma práce tak, aby se myšlenkové intence autora a

čtenářů tváří v tvář rozmanitosti témat, kterou skýtají Victorinovy „morceaux néoplatoniciens“, nerozptýlily do nekonečné mnohosti, z níž by se již nebyly s to usebrat, není ovšem nijak náhodná. Tato volba vyrůstá z poznání, že právě kategorie totožnosti a různosti jsou hlavním svorníkem, jenž spojil platónskou metafysiku s křesťanskou theologií ve chvíli, kdy tato theologie byla v důsledku dilematu, jak interpretovat osobu a příběh Ježíše Krista a jeho vztah k Bohu Otci v rámci vymezeném na jedné straně přísným monotheismem židovské tradice, a na druhé straně specificky křesťanskou radikalizací myšlenky Božího sebesdílení, přivedena až k pokusům o pojmové vyjádření a uchopení problému substanciální identity a hypostatické (či personální) difference Otce a Syna (a posléze i svatého Ducha). Předložená zkoumání se přitom omezují pouze na jeden ze spisů corpusu Victorinova theologického díla, v němž právě otázka totožnosti a různosti hraje centrální roli. Jde o šestý spis tohoto corpusu, který je v rukopise – formou *explicit* – opatřen titulem *Quod trinitas ὁμοούσιος sit*, který však edice počínaje Sicardovou *editio princeps* zahrnují společně s dalšími theologickými spisy do opusu nazvaného *Adversus Arium*, a nazývají ho proto *Adversus Arium Ib*.<sup>102</sup> Naše pozornost bude navíc soustředěna pouze na hlavní část tohoto spisu, tj. *Adversus Arium I,48-59*, která tvoří svébytný a uzavřený celek, v jehož rámci Victorinus rozvíjí svůj metafysický koncept. Zbývajících pět kapitol spisu (*Adversus Arium I,60-64*), jež představují jakýsi appendix k hlavní části a mají jen velmi volnou návaznost na předchozí část Victorinova spisu, není předmětem těchto zkoumání.

První část předložené práce: *Otázka absolutní difference a rod jsoucná (Adversus Arium I,48,4-19 a novoplatónská interpretace Aristotelových Kategoríí)* je věnována interpretaci poměrně krátké, avšak velmi obtížné a obsahově závažné pasáže z úvodní kapitoly spisu vztahující se k problematice rodu jsoucná a s ní spojené otázce identity a difference jsoucná napříč hierarchicky uspořádaným veškerenstvím. V této části je v podstatných bodech korigována interpretace P. Hadota týkající se Victorinova učení o nejvyšším rodu jsoucná. V souvislosti s tím je podniknut pokus o rekonstrukci nauky o nejvyšším rodu jsoucná (resp. substance) u novoplatónských autorů mezi Plótinem a Simplikiem, v jehož rámci je formulována řada dílčích hypotéz. V opozici vůči některým interpretům pozdně antické a

---

<sup>102</sup> Srv. úvod P. Hadota k SC 68, str. 60-64. V Sicardově edici tento spis tvoří druhou část rozsáhlejší knihy *Adversus Arium I*. Jak je ale patrné z úvodních kapitol této knihy, její první část, totiž *Adversus Arium I,1-47*, původně tvořila součást předchozího opusu sestaveného z korespondence s ariánem Candidem. Kapitola čtyřicátá sedmá s obsáhlým vyznáním víry vytváří logický závěr spisu, zatímco čtyřicátou osmou kapitolou začíná nový, samostatný spis. Z tohoto důvodu edice rozdělují první knihu *Adversus Arium* na Ia (*pars prima*) a Ib (*pars secunda*).



středověké filosofie se zde mimo jiné pokouším doložit, že toto novoplatónské učení předjímá středověká pojetí analogie jsoucná.

Rovněž ve druhé části *Modality poměru totožnosti a různosti (Adversus Arium I,48,22-27 a novoplatónská exegese Timaiia 35a)* je analyzována poměrně krátká pasáž z úvodní kapitoly spisu, která uvádí na scénu význačný novoplatónský koncept různých modalit poměru totožnosti a různosti na jednotlivých ontologických úrovních universa. Tato část je zasvěcena pokusu o detailní rekonstrukci původního kontextu tohoto učení. Při této příležitosti se snažím doložit, že interpretace *Timaiia 35a* v té podobě, v jaké se s ní setkáváme u Prokla, pochází od Porfyria a že učení o vzájemné implikaci a dominanci totožnosti a různosti je úzce spjata právě s touto interpretací Platónova textu.

Ve třetí části *Problém transcendence Jedna vůči řádu difference: Dialektika negativní a afirmativní theologie v Adversus Arium I,49,9-50,21* je podroben detailnímu zkoumání Victorinův koncept negativní a afirmativní theologie obsažený v uvedených dvou kapitolách spisu *Adversus Arium*. Vzhledem k tomu, že k těmto pasážím Victorinova spisu existují paralely v gnostickém traktátu *Zóstrianos*, zahrnuje třetí část analýzy paralel k jednotlivým formulacím a v souvislosti s tím zkoumá výskyt příslušných termínů a pojmů v dochované antické literatuře před Victorinem. Tyto komparace a na nich založené analýzy navazují na zkoumání M. Tardieu, zároveň je však v mnoha ohledech korigují, a zejména je doplňují o důkladnější rekonstrukci filosofických kontextů příslušných pojmů. Díky tomu předložená zkoumání dospívají k poněkud odlišné perspektivě, která umožňuje nahlédnout meze hypotéz M. Tardieu týkajících se vztahu *Zóstriana* a *Adversus Arium Ib*. V této části jsou rovněž formulovány nové hypotézy ohledně původu a možných zdrojů inspirace specifického „dialektického“ pojetí negativní a afirmativní theologie, jak se s ním setkáváme v *Adversus Arium I,49-50*.

Čtvrtá část *Sebekonstituce božské substance a role různosti v sebe-multiplikaci Jedna* shrnuje obsah *Adversus Arium I,50,22-59,12*, kde Victorinus načrtává a z různých hledisek stále znovu objasňuje ústřední metafysický koncept, který mu slouží k transpozici problematiky vztahu božských osob a otázky jejich identity a difference na půdu platónské filosofické theologie, tj. specifický koncept geneze intelektu, pojímané jako sebekonstituce božské substance. Tento koncept je ve čtvrté části postupně srovnáván s příbuznými metafysickými koncepty, jak se s nimi setkáváme v dochované antické literatuře: s pojetím geneze intelektu u Plótina, s Porfyriovým učením o principech, s pojmem dvou fází či aktů intelektu v anonymním *Komentáři k Parmenidovi*, s metafysickými systémy anonymních platoniků, o nichž referuje Proklos ve svém *Komentáři k Parmenidovi*, a s popisy zrození

prvního aiónu z transcendentního božství v systémech valentinovské a setovské gnose. V této kapitole se pokouším ukázat v poněkud nové perspektivě styčné body a rozdíly mezi Plótinovým a Victorinovým pojetím geneze intelektu a korigovat hypotézy P. Hadota a dalších badatelů ohledně vztahu Victorinova metafysického konceptu k uvedeným autorům a textům.

Každá z uvedených částí je rozdělena do dvou oddílů: První oddíl (A) obsahuje shrnutí a přehledný výklad vybrané pasáže ze spisu *Adversus Arium Ib*; ve druhém oddílu (B) je pak provedena detailní analýza a rekonstrukce filosofického kontextu centrálních konceptů přítomných v příslušné pasáži. Poněkud složitější strukturu má část třetí, kde je bezprostředně po souhrnném výkladu jako druhý oddíl (B) zařazena synopse paralelních míst v *Adversus Arium Ib* a *Zóstrinovi*, zatímco podrobná analýza a pokus o rekonstrukci kontextu jsou provedeny až ve třetím oddíle (C). Výklad Victorinova textu v oddílu A zahrnuje i místa, která neobsahují koncepty, jež jsou později podrobeny analýze, ale jsou nutná pro pochopení celkové souvislosti Victorinova argumentačního postupu (to se týká zejména čtvrté části).

# I.

## Otázka absolutní difference a rod jsoucna

*(Adversus Arium I,48,4-19*  
a novoplatónská interpretace  
*Aristotelových Kategorií)*

## A. Výklad *Adversus Arium* I,48,4-19

### Božská jména

Marius Victorinus otevírá svůj spis *Adversus Arium* Ib úvodní otázkou, kterou se pokouší zodpovědět v následujících deseti kapitolách a která tak tvoří východisko a rámec jeho výkladů v tomto spise až do kapitoly 59. Touto otázkou je čtenář poněkud abruptním způsobem uveden do theologické problematiky obecných a vlastních jmen, užívaných o božské Trojici.<sup>103</sup> Victorinus uvádí několik jmen či predikátů, které se v Písmu (nezřídka *promiscue*) vypovídají o jednotlivých božských osobách<sup>104</sup> a ptá se, zda jsou totožné či různé:

„Jsou ‚duch‘, ‚logos‘ (λόγος), ‚intelekt‘ (νοῦς), ‚moudrost‘, ‚substance‘ totožné či vůči sobě navzájem různé?“<sup>105</sup>

I když Victorinus na tomto místě explicitně nezavádí rozlišení mezi jmény (*nomina*) a tím, co tato jména označují, resp. znamenají (*quid significant*), lze jeho úvodní otázku smysluplně vyložit pouze pomocí této distinkce. Victorinus sám tohoto rozlišení výslovně užívá teprve v kapitole 55, když se znovu vrací k otázce, kterou položil na začátku:

„Nyní je třeba zkoumat, co znamenají různá jména, která byla uvedena na začátku (tohoto spisu). Mám na mysli (jména) ‚duch‘, ‚logos‘ (λόγος), ‚intelekt‘ (νοῦς), ‚Duch svatý‘, ‚moudrost‘, ‚substance‘.“<sup>106</sup>

Z toho je zjevné, že Victorinovi jde o určení významu (reference) těchto božských jmen. Již samotná skutečnost, že se očividně jedná o různá jména, ukazuje, že úvodní otázku lze pochopit pouze v následujícím smyslu: *Označují, resp. znamenají uvedená jména totéž nebo*

<sup>103</sup> Srv. komentář P. Hadota *ad loc.* v SC 69, str. 840-841.

<sup>104</sup> Duch, *J* 4,4; λόγος, *J* 1,1; νοῦς, *Ř* 11,34; Moudrost, *Ř* 1,16; substance, *Žd* 1,3. Biblický původ těchto jmen dokládá sám Victorinus *Adv. Ar.* I,59,13-29 / *CSEL* 83/1, 159-160.

<sup>105</sup> *Adv. Ar.* I,48,4-5 / *CSEL* 83/1, 142: *Spiritus, λόγος, νοῦς, sapientia, substantia utrum idem omnia an altera a se invicem?*

<sup>106</sup> *Adv. Ar.* I,55,1-3 / *CSEL* 83/1, 152: *Nunc autem perspiciendum, quid significant alia nomina in primis posita, dico autem, spiritus, λόγος, νοῦς, sanctus spiritus, sapientia, substantia.* Oproti úvodní otázce Victorinus rozšiřuje výčet božských jmen o svatého Ducha.

něco různého? Theologická problematika, o jejíž řešení Victorinus usiluje, jej staví před úkol prokázat, že se tato jména vztahují na týž „předmět“ – jednu božskou substanci. Tato „identita reference“ musí však být takového druhu, aby zároveň umožňovala přiznat těmto jménům status vlastních jmen, která je možno vypovídat o jednotlivých osobách<sup>107</sup> (hypostasích) božské Trojice.

### Různé mody totožnosti a různosti

Proti alternativě prosté numerické identity božské substance na jedné straně a různosti substance na straně druhé<sup>108</sup> se Victorinus pokouší postavit subtilnější rozlišení, které spočívá na klasifikaci různých modů totožnosti a různosti. Otázka, zda zmíněná jména označují totéž nebo něco různého, musí být položena komplexněji, protože termíny „totožné“ a „různé“ jsou samy víceznačné.

„A jsou-li <tato jména> totožná (*idem*), je tomu tak proto, že sdílejí něco společného (*communione quadam*), nebo že jsou ve všem totožná (*universitate*)? Jestliže sdílejí něco společného, co je první, co pochází z jiného a jakou povahu má toto společenství? Jsou-li však i výše uvedená jména <co do významu> ve všem totožná, o jaké pak lze vůbec hovořit různosti a o jakém společenství? Jestliže jsou vůči sobě navzájem různá (*altera*), jsou veskrze různá (*omnimodo altera*), nebo jsou různá tak, že jedna označují podklad, zatímco jiná akcident, nebo jsou různá nějakým jiným způsobem? Jsou-li tedy veskrze různá, pak jsou <věci, které tato jména označují> heteronyma (ἑτερόνυμα) a mají různou

---

<sup>107</sup> Victorinus sám ovšem označení „osoba“ výslovně odmítá: *non oportet igitur dicere: duae personae, una substantia* (*Adv. Ar.* I,11,15-16 / *CSEL* 83/1, 69); *nec fas est dicere, unam esse substantiam, tres esse personas* (*Adv. Ar.* I,41,22-29 / *CSEL* 83/1, 129). Jak ukazuje kontext uvedených míst, důvodem Victorinova odmítavého stanoviska jsou sabelliánské konotace této terminologie. Victorinus preferuje termín *subsistentia* (překlad řeckého ὑποστάσις): *de una substantia tres subsistentias esse* (*Adv. Ar.* II,4,51-52 / *CSEL* 83/1, 178); ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις (*Adv. Ar.* III,4,38 / *CSEL* 83/1, 198). Srv. k tomu A. Ziegenaus, *Die trinitarische Ausprägung der Göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München 1972, str. 178-181; k užití pojmu „subsistentia“ u Victorina srv. W. Beierwaltes, „Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus“, in: *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo*, vyd. F. Romano – D. P. Taormina, Firenze 1994, str. 43-58.

<sup>108</sup> Zatímco první možnost v theologických sporech této doby odpovídá pozici sabelliánů, druhá možnost odpovídá stanovisku ariánů, ale v očích Victorinových i stanovisku tzv. homoiúsiánů, jejichž tvrzení o „podobnosti substance“ Otce a Syna podle něj představuje pouze sofistikovanou podobu tvrzení o substanciální různosti.

substanci.“<sup>109</sup>

Na uvedeném místě Victorinus rozlišuje dva různé způsoby, jak různá jména mohou znamenat totéž, a stejně tak (minimálně) dva způsoby, jak mohou znamenat něco různého. I když Victorinus sám tyto módy totožnosti a různosti významů dále nespecifikuje, můžeme se pokusit je blíže explikovat na základě kontextu jeho úvahy.

To, že různá jména znamenají totéž, lze chápat ve dvojitým smyslu:

Totožnost významu různých jmen je založena na – jak říká Victorinus doslova – „jakémisi společenství“. To znamená, že věci, které tato jména označují, resp. pojmy, které jsou s těmito jmény spojeny, sdílejí něco společného. Jinak řečeno: Je-li obsah různých pojmů sice identický, ale ne zcela, takže se shodují v části svých určení, pak jsou předměty, na které se různá jména vztahují, totožné pouze do jisté míry – v určitém ohledu ano, v jiném ohledu nikoli.

Nebo je to, co různá jména označují, zcela totožné. V takovém případě se jedná o „triviální“ či „numericou“ identitu jedné a téže věci, která je pouze označena různými jmény.<sup>110</sup> Obsah pojmů, které náležejí k těmto jménům je zcela identický, takže se překrývají v totalitě určení, jež jsou v těchto pojmech zahrnuta.

Jestliže různá jména znamenají něco různého, přicházejí opět v úvahu alespoň dvě možnosti:

Významy různých jmen jsou zcela odlišné, tj. věci, které tato jména označují, jsou co do své substance naprosto různé a mohou být nahlíženy jako heteronyma. V tomto případě by se pojmy, spjaté s těmito jmény, nepřekrývaly v žádném ze svých určení, neboť jejich výměr (λόγος τῆς οὐσιάς) by byl naprosto různý.

Nebo jsou významy různých jmen relativně různé. V takovém případě se různá jména sice vztahují na něco různého, ale ne naprosto odlišného – např. jestliže jedno jméno označuje substanci, jiné akcident. V tomto případě jsou sice pojmy, spojené s těmito jmény, co do svého obsahu různé, avšak ne zcela, tj. souhlasí alespoň v „minimu“ svých určení.

---

<sup>109</sup> Adv. Ar. I,48,5-11 / CSEL 83/1, 142: *Et si idem, communione quadam an universitate? Si communione quadam, quid primum, quid ex alio et qua communione? Si universitate, et ista et quae differentia et quae communio? Si a se invicem altera, omnimodo altera, an alia ut subiectum alia ut accidens, an iuxta alium alterum modum? Si igitur omnimodis altera, et ἑτερόνυμα et alterius substantiae.*

<sup>110</sup> Věcně se jedná o polyonymii, jak o ní hovoří Speusippos, či o synonymii ve stoickém a moderním smyslu.

## Nemožnost úplné difference a rod jsoucna

Victorinus přitom zcela rozhodně vylučuje možnost, že by různá jména mohla označovat něco *naprosto* různého, resp. že by mohly existovat *naprosto* různé pojmy, protože v rámci jsoucna podle něj neexistují věci, které by měly zcela různou substanci. V oblasti jsoucna se nevyskytují různé věci, které by mohly být nazvány heteronyma v pravém smyslu slova, ať jsou od sebe navzájem sebevíc odlišné. Toto radikální odmítnutí „heteronymie“ a „heteroúsie“ Victorinus odůvodňuje v následující pasáži (48,11-19):

*„Sed nihil omnimodis alterius substantiae. Eorum enim, quae sunt, ὅν genus et magis genus in eo quod esse. Sed quoniam esse dupliciter et ipsum τὸ ὅν dupliciter. Est enim vere esse. Est et solum esse. Si igitur τὸ ὅν, vere ὅν et solum ὅν, sed vere ὅν ad omnia ὄντα vere, et solum ὅν ad solum ὄντα, sive συνωνύμως sive ὁμωνύμως dicuntur, non omnimodis altera sunt. Participatione igitur cuiusdam communionis, omnia quae sunt, ad altera sunt.“<sup>111</sup>*

---

<sup>111</sup> Adv. Ar. I.48,11-19 / CSEL 83/1, 142.

## **B. Problém interpretace *Adversus Arium* I,48,11-19 a filosofický kontext Victorinova pojetí rodu *jsoucna***

### **Interpretace Pierra Hadota**

P. Hadot překládá výše citovanou pasáž z *Adversus Arium* I,48,11-19 následujícím způsobem:

„Mais il n'y a pas de substance absolument différente. En effet, le genre de tous les existants, c'est l'*existant*, et le genre suprême de tous les existants consiste dans l'être. Mais puisque l'être se dit sous deux modes différents, l'*existant* aussi se dit sous deux modes différents. En effet il y a l'être véritablement être et il y a l'être seulement être. Si donc l'*existant* lui aussi se divise en véritablement *existant* et en seulement *existant* – mais le véritablement *existant* est genre de tous les véritables *existants* et l'*existant* seulement, genre de tous les seulements *existants* – tous les existants, qu'ils soient appelés ainsi, par *synonymie* ou par *homonymie*, ne sont pas totalement différentes les uns des autres. C'est donc par la participation à un certain caractère commun déterminé que tous les existants sont en relation les uns par rapport aux autres.“<sup>112</sup>

Podle této interpretace spočívá Victorinova argumentace proti naprosté různosti substance (heteroúsie) na předpokladu, že všechny jsoucí věci spadají pod společný rod *jsoucna* (ὄν *genus*). Výraz *magis genus in eo quod esse* vykládá P. Hadot v tom smyslu, že nad rodem *jsoucna* (ὄν *genus*) stojí ještě vyšší – resp. nejvyšší – rod, totiž rod bytí. Tomuto „rodu bytí“ jsou pak bezprostředně podřazeny dva nižší rody: rod „pravého bytí“ (*vere esse*) a rod „pouhého bytí“ (*solum esse*). Rod *jsoucna* (ὄν *genus*) je podle tohoto výkladu rovněž třeba chápat jako subalterní rod, který je bezprostředně podřazený pod *esse genus*, avšak nevyplývá z diairese rodu bytí, nýbrž tvoří jakousi paralelní strukturu rodů, která zrcadlí členění rodu bytí. Podobně jako rod bytí zahrnuje také rod *jsoucna* dva bezprostředně podřazené rody: rod

---

<sup>112</sup> SC 68, str. 339-341. Viz též *Christlicher Platonismus*, str. 189-190: „Es gibt jedoch keine völlig verschiedene Substanz. Das Seiende ist nämlich die Gattung aller Seienden, und die oberste Gattung aller Seienden besteht im Sein. Aber da das Sein auf zweifache Weise ist, ist auch das Seiende auf zweifache Art. Es gibt das wahrhaft seiende Sein und das bloß seiende Sein. Wenn also auch das Seiende in ein wahrhaft Seiendes und in ein bloß Seiendes eingeteilt wird – das wahrhaft Seiende ist Gattung aller wahrhaft Seienden und das bloß Seiende Gattung aller bloß Seienden – , so sind alle Seienden untereinander nicht völlig verschieden, mögen sie nun gleichbedeutend oder gleichbenannt sein. Durch Teilhabe an einer gewissen Gemeineigenschaft stehen also alle Seienden untereinander in Beziehung.“

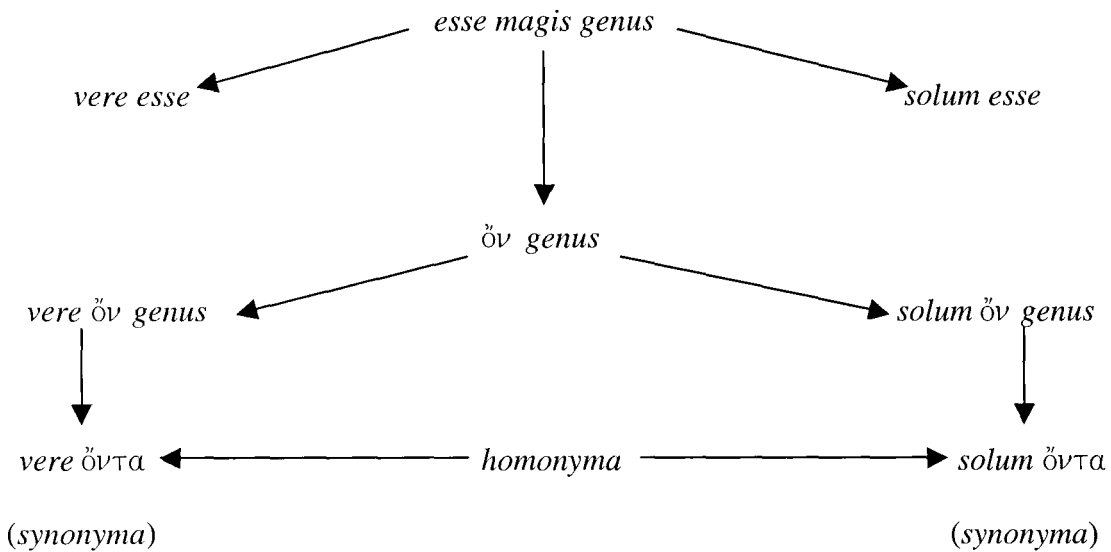


„pravého jsoucna“ (*vere õv*) a rod „pouhého jsoucna“ (*solum õv*).<sup>113</sup> Všechny jsoucí věci – jak v oblasti inteligibilního jsoucna, tak v oblasti smyslově vnímatelného jsoucna – tudíž spadají pod společný rod jsoucna. „Jest“ v existenčním významu se tedy vypovídá o různých jsoucích věcech synonymně: Tak se o různých inteligibilních jsoucnech (*vere õvta*) vypovídá, že „vpravdě jsou“, synonymně, protože tyto věci patří k rodu pravého jsoucna, který je bezprostředně podřazen rodu jsoucna. Analogicky se o různých smyslově vnímatelných jsoucnech (*solum õvta*) vypovídá, že „pouze jsou“, synonymně, protože tyto věci spadají pod rod „pouhého jsoucna“, který je rovněž bezprostředně podřazen rodu jsoucna. „Jest“ lze rovněž o různých jsoucích věcech vypovídat homonymně: Tak je tomu v případě, že jedna věc náleží k oblasti pravého jsoucna, druhá věc k oblasti „pouhého“ jsoucna.

---

<sup>113</sup> Tato terminologie do jisté míry odpovídá ontologickému rozvrhu, který Victorinus předestírá v *Dopisu Candidovi* (*Ad Cand.* 6-11 / *CSEL* 83/1, 21-29). Zde Victorinus rozlišuje čtyři základní ontologické roviny: (1) pravá jsoucna (*vere quae sunt, õvtaõs õvta*), (2) pouhá jsoucna (*quae sunt, õvta*), (3) to, co není vpravdě nejsoucí (*quae non vere non sunt, mē õvtaõs mē õvta*), (4) nejsoucna (*quae non sunt, mē õvta*). Výrazy *vere õv* či *vere quae sunt* označují inteligibilní jsoucno, *quae sunt* jsoucno duševní povahy, *quae non vere non sunt* smyslově vnímatelný svět a *quae non sunt* látku. V duchu novoplatónské ontologie je pro Victorina „pravým jsoucnem“ ve vlastním smyslu „jsoucno samo“ (*õv ipsum, unum et solum õv*), tj. nejvyšší a nejuniverzálnější „forma forem“, která je vrcholem a souhrnem všech inteligibilních forem. V rámci své theologické syntézy Victorinus identifikuje „jsoucno samo“ s osobou Syna. „Pravé jsoucno“ tedy ve Victorinově pojetí vlastně nepatří k oblasti stvořeného jsoucna, ale je zplozeno samotným Otcem a tvoří integrální součást samotné božské substance. V *Dopisu Candidovi* tedy výraz *solum õvta*, resp. *quae sunt*, označuje hypostasi duše, tj. rovinu „intelektivního“ jsoucna odlišnou od „inteligibilního“ jsoucna. (*Ad Cand.* 7,13-14 / *CSEL* 83/1, 23: *Ergo intellectibilia ea sunt quae vere sunt, intellectualia, quae sunt tantum*; tamt., 8,1-2 / *CSEL* 83/1, 23: *Omnia ergo quae animae sunt solum õvta sunt, non quae vere sunt*.) Smyslově vnímatelný svět v *Dopisu Candidovi* není nazván „pouze jsoucím“, ale „tím, co není vpravdě nejsoucí“ (*quae non vere non sunt*). Zdá se nicméně, že v *Adversus Arium* Ib Victorinus namísto tohoto čtyřstupňového schématu užívá jednoduššího tradičního platónského rozlišení na „inteligibilní“ (*κόσμος νοητός*) a „smyslově vnímatelný svět“ (*κόσμος αἰσθητός*), podobně jako v *Adv. Ar.* II,4. (*Adv. Ar.* II,4,2-3 / *CSEL* 83/1, 176: *õvta nominant Graeci tam ea quae sunt in aeternis quam ea quae in mundo atque terrenis*.) O tom svědčí mimo jiné skutečnost, že Victorinus *solum õvta* spojuje s homonymní predikací jsoucna a s poměrem totožnosti a různosti, který nazývá „totožnost v různosti“. Právě tímto vztahem totožnosti a různosti se podle novoplatónských autorů vyznačuje oblast smyslově vnímatelného světa.

Poměry popsané v citovaném textu Pierre Hadot znázorňuje pomocí následujícího schématu:<sup>114</sup>



### Obtíže interpretace P. Hadota

Hadotův výklad nás nicméně staví před následující obtíže:

(1) Jako nejvyšší rod zde vystupuje „rod bytí“ (*esse magis genus*),<sup>115</sup> který má být nadřazen rodu jsoucna (*ὄν genus*). Kdyby ovšem Victorinus skutečně chápal rod bytí jako nadřazený rodu jsoucna, pak bychom očekávali, že k rodu jsoucna dospějeme diairesí rodu bytí. Avšak rodu bytí jsou bezprostředně podřazeny rod „pravého bytí“ (*vere esse*) a rod „pouhého bytí“ (*solum esse*), které tvoří paralelní strukturu k rodu jsoucna a k jemu bezprostředně podřazeným rodům „pravého jsoucna“ a „pouhého jsoucna“.

<sup>114</sup> *Christlicher Platonismus*, str. 391, pozn. 248; *Porphyre et Victorinus*, I, str. 250.

<sup>115</sup> Podle P. Hadota je termín *magis genus* překladem řeckého γενικώτατον (srv. komentář P. Hadota *ad loc.* in: *SC 69*, str. 843 a *Christlicher Platonismus*, str. 391, pozn. 249). Řeckým ekvivalentem latinského *magis genus* je ovšem řecké γενικώτερον, zatímco termínu γενικώτατον by v latině odpovídal výraz *maxime genus*. Tuto nepřesnost je nicméně třeba přičíst na vrub Victorinovi samotnému, neboť ve svém překladu Porfyriovy *Eisagogé* skutečně tlumočí výrazem *magis genus* právě řecké γενικώτατον. Srv. Marius Victorinus, *Isagoge Porphyrii translata* / vyd. P. Hadot, in: týž, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, str. 371-380, 373: *Magis genera sunt, supra quae nullum aliud genus poterit inveniri*. Citovaná věta je překladem Porfyria, *Isag.* 2a6-7 / vyd. A. Busse, *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*, CAG 4/1, Berlin 1887, str. 4,16-17: ἔστιν δὲ γενικώτατον μὲν, ὑπὲρ ὃ οὐκ ἄν εἴη ἄλλο ἐπαναβεβηκὸς γένος. Proto lze předpokládat, že také na uvedeném místě v *Adversus Arium* Ib má Victorinus na mysli právě termín γενικώτατον.

(2) Navíc bychom na základě tohoto schématu Victorinovi museli připsat tvrzení, že o různých věcech, které spadají pod tentýž rod, se tento rod vypovídá homonymně (*aequivoce*).<sup>116</sup> Takové pojetí však stojí v příliš flagrantním rozporu se zásadami aristotelské logiky. Podle Aristotela se rod o druzích právě vypovídá synonymně (*univoce*). O homonymii lze naproti tomu hovořit tam, kde se vypovídá totéž jméno o dvou věcech, jejichž λόγος τῆς οὐσίας je různý, a které proto právě nespádají pod jeden společný rod.<sup>117</sup> Aristotelés dokonce udává jako jedno z kritérií, na jejichž základě lze poznat homonymii nějakého výrazu, určení kategorií, k nimž náleží věci, které jsou těmito výrazy označeny: Jestliže tyto věci spadají pod různé kategorie, tj. nejvyšší rody v aristotelském smyslu, jedná se o homonymii.<sup>118</sup> Pro Aristotela platí následující implikace:<sup>119</sup> Vypovídá-li se nějaké jméno homonymně, pak jím označené věci spadají pod různé kategorie či rody. Vypovídá-li se naproti tomu nějaké jméno synonymně, pak jím označené věci spadají pod jednu společnou kategorii či rod.

Jedno jméno označuje více věcí:

(a) homonymie  $\Rightarrow$  věci spadají pod různé kategorie (rody)

(b) synonymie  $\Rightarrow$  věci spadají pod jednu kategorii (rod).

Tuto implikaci lze formulovat také obráceně: Spadají-li věci, označované jedním jménem, pod různé kategorie, pak se o nich toto jméno vypovídá homonymně. Spadají-li tyto věci pod jednu kategorii, pak se o nich toto jméno vypovídá synonymně.

Různé věci, které jsou označovány jedním jménem:

(a) spadají pod různé kategorie (rody)  $\Rightarrow$  homonymie

(b) spadají pod jednu kategorii (rod)  $\Rightarrow$  synonymie.

Je nanejvýš nepravděpodobné, že by se Victorinus nebo snad dokonce sám Porphyrios dopustil takovéhoho prohřešku vůči zásadám aristotelské logiky.

---

<sup>116</sup> Této obtíže si je vědom i P. Hadot (srv. *Porphyre et Victorinus*, I, str. 250).

<sup>117</sup> Aristotelés, *Cat.* 1a1-12.

<sup>118</sup> Aristotelés, *Top.* 107a3-17.

<sup>119</sup> Srv. C. Luna, „L’homonymie chez Simplicius“, in: *Simplicius: Commentaire sur les Catégories*, fascicule III, traduction de P. Hoffmann, commentaire et notes à la traduction par C. Luna, Leiden 1990, str. 39-100, 44.

Kdyby interpretace P. Hadota byla správná, pak bychom zde měli co do činění se zbytečně komplikovaným a nezvyklým učením, podstatným způsobem deformujícím aristotelskou terminologii, k němuž nelze u antických autorů najít jakoukoli paralelu. Pokud bychom akceptovali Hadotovu hypotézu o porfyriovském původu tohoto učení, museli bychom navíc vysvětlit, jak je možné uvést tuto zvláštní nauku v soulad s Porfyriovými vlastními komentáři k Aristotelovi. Z toho, co říká Porfyrios sám ve svém komentáři ke *Kategoriím* o homonymii a synonymii, nelze nikterak usuzovat, že by byl svolný k takovému pokřivení aristotelské terminologie.<sup>120</sup> Porfyrios v *Eisagogé* navíc výslovně odmítá, že by jsoucno mohlo být chápáno jako rod<sup>121</sup> – i v tomto bodě tedy následuje Aristotela, pro nějž jsou nejvyššími rody jsoucna kategorie, které nelze převést na nějaký vyšší rod, jako je jedno nebo jsoucno.<sup>122</sup> A Porfyrios konečně také zcela výslovně popírá, že by existoval společný rod pro inteligibilní a smyslově vnímatelné jsoucno: „Neexistuje společný rod pro tělesné a netělesné jsoucno.“<sup>123</sup> Ani P. Hadot není s to poukázat k nějakému místu, z něhož by bylo možno vyvodit, že Porfyrios předpokládal existenci jednoho společného rodu pro obě roviny platónské ontologické hierarchie.

### **Porfyriovo pojetí vztahu různých druhů substance v Dexippově Komentáři ke Kategoriím**

To jediné, oč se P. Hadot v této souvislosti může opřít, je pasáž v Dexippově *Komentáři ke Kategoriím*,<sup>124</sup> v níž tento novoplatónský autor odpovídá na jednu z aporií, které formuloval Plótinus ve svém pojednání *O rodech jsoucna* (*Enn.* VI,1 [42]). P. Hadot vychází z

---

<sup>120</sup> To je řečeno s plným vědomím toho, že Victorinův text (resp. text jeho řeckého pramene) a Porfyriův *Komentář ke Kategoriím* – jestliže vyjdeme z klasifikace filosofických disciplín, jak se s ní setkáváme u Porfyria samého – mají pokaždé jiný zájem v souladu s disciplínou, do jejíhož rámce patří. *Kategorie* (stejně jako jejich komentování) se zabývají „jazykovými výrazy, nakolik označují jsoucna“ a představují tak součást dialektiky. Jestliže Victorinus ve svém textu naproti tomu činí svým tématem inteligibilní jsoucno a jeho vztah k „pouhému jsoucnu“, vstupuje tím na území „první filosofie“ (metafysiky, resp. theologie). Více k tomuto rozlišení bude řečeno níže.

<sup>121</sup> Viz Porfyrios, *Isag.* 2b6 / *CAG* 4/1, 6,5: οὐ γάρ ἐστι κοινὸν ἐν γένος πάντων τὸ ὄν.

<sup>122</sup> Srv. Aristotelés, *Met.* 998b22-27.

<sup>123</sup> Porfyrios, *In Cat.* / vyd. A. Busse, *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categoriae Commentarium*, *CAG* 4/1, Berlin 1887, str. 106,26-27: τοῦ δὲ σώματος καὶ ἀσωμάτου οὐδὲν ἐστι κοινὸν γένος.

<sup>124</sup> Dexippos, *In Cat.* 2,2-3 / vyd. A. Busse, *Dexippi In Aristotelis Categoriae Commentarium*, *CAG* 4/2, Berlin 1888, str. 40,13-42,3.

předpokladu, že Dexippovým zdrojem v této pasáži byl Porfyrios,<sup>125</sup> jež považuje rovněž za hlavní Victorinův pramen. Hadot spatřuje paralelu mezi tím, co říká Dexippos – resp. jeho přepokládaný zdroj Porfyrios – o poměru mezi různými „druhy“ substance na jedné straně, a učením o nejvyšším rodu jsoucna, které podle něj obsahuje *Adversus Arium* I,48,11-19, na straně druhé. P. Hadot se domnívá, že na základě Dexippova textu lze v hrubých rysech rekonstruovat Porfyriovo učení o společném rodu substance, pod který spadají smyslově vnímatelná a inteligibilní substance, jemuž odpovídá učení o společném rodu jsoucna, pod který spadají rod „pouhého jsoucna“ a rod „pravého jsoucna“. Toto údajné Porfyriovo pojetí lze charakterizovat následovně: Přestože se jméno „substance“ vypovídá o inteligibilní a smyslově vnímatelné substanci homonymně, dovoluje aproximativní popis neboli „deskripce“ (ὕπογραφή) substance pochopit smysl tohoto společného jména, kterým jsou obě označovány.<sup>126</sup> Navzdory homonymii mezi inteligibilní a smyslově vnímatelnou substancí se tedy jméno „substance“, užívané v obou případech, vyznačuje jakousi „jednotou pojmového obsahu“ (unité notionnelle, un contenu notionnel unique)<sup>127</sup>, která se zakládá na skutečnosti, že inteligibilní substance je principem bytí smyslově vnímatelné substance a jako taková je jejím rodem v ontologickém (čili platónském) smyslu. Tato pojmová jednota, založená na zmíněném ontologickém vztahu, opravňuje zahrnout oba „druhy“ substance pod jeden společný rod v logickém smyslu, který je – stejně jako všechny ostatní obecniny – pro Porfyria „pouhým pojmem“ a nemá žádný ontologický status.<sup>128</sup>

Abychom mohli posoudit nosnost této Hadotovy interpretace Dexippova textu jakožto údajné porfyriovské paralely k *Adversus Arium* I,48,11-19, načrtneme nejprve v hrubých rysech Plótinovy aporie, o jejichž řešení Dexippos usiluje. Poté obrátíme pozornost ke zmíněnému místu z Dexippova komentáře a položíme si otázku, zda je z něj skutečně možno vyčíst pojetí, které v něm nachází P. Hadot, a zda je možno toto pojetí připsat Porfyriovi.

---

<sup>125</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 251, a zejména Hadotův článek „L’harmonie des philosophies de Plotin et d’Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les *Catégories*“, in: týž, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris 1999, str. 355-382, 358nn. Tato pasáž – především její první část – skutečně nese stopy Porfyriova vlivu. Na druhé straně ovšem není zcela jisté, zda lze celý myšlenkový postup, který Dexippos rozvíjí *In Cat.* 2,2-3 / Busse 40,13-42,12, připsat výhradně Porfyriovi – viz k tomu níže.

<sup>126</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 251.

<sup>127</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 251 a 253.

<sup>128</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 252. Podle Hadota byl v tomto Porfyrios ovlivněn „konceptualismem“ stoiků, kteří nahlíželi obecniny jako pouhé pojmy (ἐννοήματα), a proto pro ně byly rody čistě logickou – nikoli ontologickou – kategorií.

Odpověď na tuto otázku nám pak také umožní lépe porozumět samotnému Victorinovu textu.<sup>129</sup>

### Plótinova kritika Aristotelových *Kategorií*

Námítky vůči Aristotelovi, s nimiž se vyrovnává Dexippos, vznesl Plótinus ve svém obsáhlém pojednání *O rodech jsoucna*,<sup>130</sup> kde konfrontoval Aristotelovo učení o kategoriích s platónským učení o nejvyšších rodech jsoucna (μέγιστα γένη), jak je Platón rozvinul v dialogu *Sofisté*.<sup>131</sup> Nejvyššími rody jsou podle Platóna nejvyšší a nejobecnější ideje, na

---

<sup>129</sup> K následujícímu srv. V. Němec, „Problém rodu substance v kontextu novoplatónské interpretace Aristotelových *Kategorií*“, in: *FČ* 6 (2004), str. 1033-1058.

<sup>130</sup> Porfyrios ve své edici Plótinových spisů toto pojednání rozčlenil do tří knih a učinil z nich první trojici šesté enneady (*Enn.* VI,1-3). Aristotelovým kategoriím je zasvěcena zejména první část první knihy tohoto pojednání (VI,1,1-24). K Plótinově kritické interpretaci Aristotelových *Kategorií* srv. Ch. Evangeliou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden 1988, str. 93-181; týž, „The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories“, in: *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, vyd. R. B. Harris, Norfolk 1982, str. 73-82. Plótinus nebyl zdaleka prvním platonikem, který kritizoval Aristotelovo učení o kategoriích, a některé z námitek, s nimiž se setkáváme v Plótinově spisu, byly formulovány již jeho předchůdci. Mezi nejvýznamnější z Plótinových předchůdců-kritiků *Kategorií* patří Eudóros z Alexandrie, Lúkios a Nikostratos (srv. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, II, Peripatoi* 6, Berlin – New York 1984, str. 519-552). Plótinus je nicméně jediným kritikem *Kategorií* v antice, jehož argumenty a kritické úvahy se dochovaly v úplné podobě. Postoj po-plótinovské novoplatónské tradice ke *Kategoriím* pak již byl určován výhradně vlivem interpretace Porfyriovy, podle níž lze na základě správného pochopení cíle tohoto spisu uznat omezenou platnost aristotelových kategorií (srv. Ch. Evangeliou, „The Ontological Basis of Plotinus' Criticism“, str. 74). Porfyrios se tak zasloužil o to, že *Kategorie* spolu s ostatními Aristotelovými logickými pojednáními, souhrnně nazývanými *Organon*, se staly základními texty v oboru logiky pro pozdější novoplatónskou tradici a jejím prostřednictvím též pro středověkou filosofii (srv. S. K. Strange, „Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the 'Categories'“, in: *ANRW*, II/36/2, str. 955-974, 955).

<sup>131</sup> Srv. Platón, *Soph.* 254d. Toto učení Platón formuloval v polemice s Parmenidem, resp. se sofistickým zneužitím Parmenidovy ontologie (srv. *Soph.* 260c-d), při hledání ontologických podmínek možnosti nepravdivého výroku: Otázka možnosti nepravdy implikuje problém, „jak ...myslet, že nepravdivé věci skutečně jsou“ (*Soph.* 236e: ὅπως ... χρῆ ψευδῆ ... δοξάζειν ὄντως εἶναι), což pro Platóna vposledu znamená: jak lze myslet, „že nejsoucno jest“ (*Soph.* 237a: τὸ μὴ ὄν εἶναι). Aby obhájil existenci rozdílu mezi pravdivým a nepravdivým výrokiem, musí Platón dokázat, že „nejsoucno jakýmsi způsobem jest“ (*Soph.* 241d: τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι). Za tímto účelem Platón rozlišil dva pojmy nejsoucna: (1) nejsoucno jakožto *protiklad vůči jsoucnu*, τὸ μηδαμῶς ὄν (*Soph.* 237b) či τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό (*Soph.* 238c) – takto pojaté nejsoucno je pro Platóna nemyslitelné a nevýslovné (*Soph.* 238c: ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρητον καὶ ἀφθεγκτόν καὶ ἄλογον) stejně jako pro Parmenida (*DK* 28 B 2,7-8: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης

nichž mají účast veškeré ostatní ideje. Za takovéto meta-ideje Platón pokládá *totožnost* (ταυτόν), *různost* (θάτερον), *jsoucno* (τὸ ὄν),<sup>132</sup> *pohyb* (κίνησις) a *klid* (στάσις). Každá určitá idea *jest* díky tomu, že má účast na *jsoucnosti*, je *totožná* sama se sebou díky tomu, že má účast na *totožnosti*, a je *různá* vůči všem ostatním idejím díky tomu, že má účast na *různosti*, nakolik je předmětem myšlení, má účast na *pohybu*, a nakolik představuje invariantní, neměnný obsah myšlení, má účast na *klidu*. Také Aristotelés příležitostně označuje své kategorie výrazem γένη,<sup>133</sup> či dokonce γένη τῶν ὄντων,<sup>134</sup> přičemž výslovně zmiňuje, že je nelze převést na nějakou vyšší kategorii či rod jako např. jedno či jsoucno. V tomto smyslu jsou pro něj kategorie skutečně jakýmsi nejvyššími rody.

Konfrontace Aristotelova učení o kategoriích s platónským učením o nejvyšších rodech je v Plótinových očích oprávněná, protože předpokládá, že Aristotelovy *Kategorie* představují pojednání z oblasti první filosofie stejně jako Platónův dialog *Sofisté*. Plótinus chápe Aristotelovy *Kategorie* jako odpověď na základní ontologickou otázku: „Jak mnoho a jaké druhy jsoucna existují?“<sup>135</sup> Plótinus tedy patří k představitelům tzv. ontologické interpretace *Kategorií*.<sup>136</sup> Protože Plótinus pojímá Aristotelovy kategorie bez dalšího jako základní

---

τό γε μὴ ἔόν... οὐτε φράσαις) – a (2) nejsoucno ve smyslu *různosti* (*Soph.* 257b: τὸ ‘μὴ ὄν’ λέγομεν ... οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ’ ἕτερον μόνον), tj. *přirozenost různosti* (ἡ θατέρου φύσις). Srv. D. O’Brien, „Le non-être dans la philosophie grecque“, in: *Études sur le Sophiste de Platon*, vyd. P. Aubenque, Bibliopolis 1991, str. 318-364. Takto pochopená různost představuje umožňující základ obsahově určité sebeidentity každé jednotlivé ideje: Rubem sebetotožnosti každé ideje, tj. jejího „bytí sebou“, je její různost (jinost) vůči ostatním idejím, tj. její „nebytí jiným“. Jako taková představuje různost podmínku možnosti plurality inteligibilních forem, a tím umožňující základ jakékoli výpovědi, jakéhokoli výroku, který rozlišuje a prostřednictvím spony opět spojuje subjekt a predikát. Tím je zároveň vysvětlena možnost nepravdivého výroku, který věcem nepřisuzuje něco, co by bylo „naprostým nejsoucnem“, ale co je nejsoucnem ve smyslu různosti, nakolik ve výpovědi spojuje s věcí něco, co sice nepatří k obsahově určité sebeidentitě právě této věci (tj. připisuje jí něco nejsoucího vzhledem k této věci), co ale tvoří součást obsahově určité sebeidentity něčeho jiného (tj. co je jsoucí vzhledem k jiné věci).

<sup>132</sup> Tento rod nazývá Platón v *Sofistovi* τὸ ὄν, ale v *Timaiovi* 35a, kde popisuje vytváření duše veškerenstva, užívá termínu οὐσία – viz k tomu níže.

<sup>133</sup> Aristotelés, *Cat.* 11b15.

<sup>134</sup> Aristotelés, *De an.* 412a6.

<sup>135</sup> Srv. S. K. Strange, „Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the ‘Categories’“, str. 964.

<sup>136</sup> Plótinus se též domníval, že původní název Aristotelova spisu zněl: *O rodech jsoucna* (srv. Simplicios, *In Cat.* / vyd. K. Kalbfleisch, *Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium*, CAG 8, Berlin 1907, str. 8, 16, 17-18), tedy stejně jako název jeho vlastního pojednání (které však tímto titulem opatřil až editor Plótinových spisů Porfyrios). Tento názor na otázku původního názvu *Kategorií* byl příznačný právě pro zastánce tzv. „ontologické“ interpretace *Kategorií* (srv. S. K. Strange, „Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation

stavební prvky ontologické struktury jsou, může v nich spatřovat „konkurenční“ učení vůči platónské nauce o nejvyšších rodech jsou. Měřítkem, podle něhož Plátinos posuzuje správnost či nesprávnost Aristotelova učení o kategoriích, je Platónova ontologie. Plátinovým interpretačním východiskem je proto otázka, zda Aristotelovy kategorie či alespoň některé z nich mohou být akceptovány jakožto rody jsou v platónském smyslu. Tato Plátinova základní otázka, s níž přistupuje k Aristotelovu spisu, v rámci platónského ontologického schématu vyvolává řadu dalších otázek: Vyskytuje se všech deset kategorií jak v oblasti smyslově vnímatelného jsou, tak v oboru inteligibilního jsou? Nebo se ve smyslově vnímatelném světě vyskytují všechny a v inteligibilním světě jen některé z nich?<sup>137</sup> Ve své analýze jednotlivých aristotelových kategorií Plátinos většinu z nich zcela vylučuje ze seznamu kategorií a uznává pouze čtyři: kategorii substance, kvality, kvantity, vztahu, vedle nichž zavádí ještě vlastní kategorii „pohybu“. Ostatní aristotelské kategorie je podle Plátina možno převést na některou z uvedených kategorií: čas a místo jsou redukovány na kvantitu, činnost a trpnost na pohyb, habitus a polohu nelze převést pouze na jedinou kategorii, ale na více kategorií zároveň. Avšak ani tyto kategorie, jež Plátinos uznává, nelze podle něj označit za „rody jsou“, neboť rody jsou nejenom tím, co lze vypovídat o určitých třídách jsou, ale zároveň principy (ἀρχαί) bytí těchto jsou. Aristotelovy kategorie ovšem nelze chápat jako „první rody“ ani v tom smyslu, že by se vypovídaly o veškerém jsou, protože jejich platnost je omezena na oblast smyslově vnímatelného jsou, které není v pravém slova smyslu jsounem, nýbrž oblastí ustavičného vzniku a zániku.<sup>138</sup> Status skutečných rodů jsou lze naproti tomu přiznat výhradně Platónovým „nejvyšším rodům“, jimiž jsou: jsou(st), resp. substance,<sup>139</sup> pohyb, klid, totožnost, různost, neboť pouze tyto mohou platit jako rody, nadřazené ostatním inteligibilním formám, a pouze ony jsou zároveň

---

of the 'Categories'“, str. 964). Pojetí *Kategorií* jakožto součástí corpusu logických spisů chápaného jako „organon“ bylo sice v Plátinově době známo, nebylo však přijímáno zdaleka tak bezvýhradně jako v dobách pozdějších (rozšíření tohoto pojetí je třeba připsat vlivu Porfyria a pozdějších novoplatónských komentátorů). Tato klasifikace byla typická zejména pro představitele tzv. „gramatické“ interpretace, podle níž *Kategorie* nepojednávají o jsounech, ale o pouhých jazykových výrazech. Jak uvidíme níže, Porfyriova interpretace ovšem představuje jakousi střední pozici mezi „ontologickou“ a „gramatickou“ interpretací. Podle Porfyria *Kategorie* pojednávají o jazykových výrazech nadaných významem, které primárně označují obecné pojmy abstrahované z konkrétních jednotlivin a jejich prostřednictvím též samotná jsou.

<sup>137</sup> Plátinos, *Enn.* VI,1 [42],1,14-29.

<sup>138</sup> Srv. Ch. Evangeliou, „The Ontological Basis of Plotinus' Criticism“, str. 77.

<sup>139</sup> Pokud Plátinos hovoří o inteligibilní oblasti, užívá výrazů τὸ ὄν a ἡ οὐσία *promiscue*.



konstitutivními principy jsoucna.<sup>140</sup> Tak Plótinus dospívá ke dvěma skupinám pěti „kategorií“, z nichž jedna, která odpovídá zredukovaným Aristotelovým kategoriím, je platná pouze pro oblast smyslově vnímatelného světa, zatímco druhá, která odpovídá Platónovým „rodům jsoucna“, platí pro inteligibilní svět idejí. Protože v obou řadách figurují kategorie, které nesou stejné jméno: οὐσία a κίνησις, vyvstává otázka, v jakém smyslu se tyto totožné výrazy vypovídají o kategoriích smyslově vnímatelného a inteligibilního světa. Zvláště naléhavý je tento problém v případě základní Aristotelovy kategorie, která má svůj stejnojmenný protějšek také mezi Platónovými rody jsoucna. Proto Plótinus v úvodní kapitole svého pojednání vznáší otázku: Jestliže se οὐσία vyskytuje jak v inteligibilním, tak ve smyslově vnímatelném světě, znamená to, že obě spadají pod společný rod, který je jim nadřazen, a že se tedy výraz οὐσία v obou případech vypovídá synonymně? Nebo jsou οὐσία v inteligibilním světě a οὐσία ve smyslově vnímatelném světě pouhá homonyma? První možnost Plótinus rozhodně odmítá jako nepřijatelnou. Proti této možnosti, že by „inteligibilní“ a „smyslově vnímatelnou“ substanci bylo možno zahrnout pod jeden rod a že by se tedy o nich výraz „substance“ vypovídal synonymně, pak uvádí řadu argumentů:<sup>141</sup>

- Není možné, aby termín οὐσία znamenal totéž v případě jsoucího v „primárním smyslu“ a jsoucího v „sekundárním smyslu“, protože neexistuje společný rod u věcí, z nichž jedna je primární a druhá sekundární.<sup>142</sup>
- Aristotelés sám nikde nechápe určení „inteligibilní“ jako diferenci, která by specifikovala rod substance. Z toho je zřejmé, že pomocí svých kategorií neusiloval o klasifikaci veškerého jsoucna, nýbrž že to, co v nejvyšší míře jest, ponechal stranou.<sup>143</sup>
- Jestliže připustíme, že „inteligibilní“ a „smyslová“ jsou difference téhož rodu, musíme předpokládat něco, co jim předchází, a co je tudíž zároveň inteligibilní i smyslové. Těl(es)o tak bude netělesné a netělesné bude tělesným.<sup>144</sup>

---

<sup>140</sup> Srv. Ch. Evangelidou, „The Ontological Basis of Plotinus' Criticism“, str. 78

<sup>141</sup> Pozdější novoplatónští interpreti hovoří v souvislosti s těmito argumenty o ἀπορίαί. Spíše než o propracovanou argumentaci za účelem odmítnutí Aristotelovy pozice jde o výčet obtíží, který předchází rozvinutí Plótinových vlastních myšlenkových postupů k určité problematice. Touto dialektickou metodou se vyznačovala nejenom Plótinova psaná pojednání, ale též jeho „pedagogická praxe“ (srv. S. K. Strange, „Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the ‘Categories’“, str. 964-5).

<sup>142</sup> Plótinus, *Enn.* VI,1 [42],1,25-27. Jde o narážku na Aristotelovu *Metafysiku* 999a12-14, kde se praví, že nemůže existovat společný rod pro věci, z nichž jedna je „dřívější“ (lepší), druhá „pozdější“ (horší).

<sup>143</sup> Plótinus, *Enn.* VI,1 [42],1,27-29.

<sup>144</sup> Plótinus, *Enn.* VI,1 [42],2,4-8.

- Dokonce ani v případě různých druhů smyslově vnímatelné substance, o nichž hovoří Aristotelés sám – tj. v případě formy, látky a složené substance –, nelze připustit, že je jim společný jeden pojem substance: neboť forma je substancí „ve větší míře“ než látka.<sup>145</sup>
- Podobně se lze ptát, co mají společného tzv. první a druhé substance, o nichž rovněž hovoří Aristotelés, poněvadž druhým substancím přísluší označení „substance“ díky prvním substancím.<sup>146</sup>
- Navíc nelze podat definici substance, určit její bytnost (τὸ τί ἐστίν). I když udáme *proprium* substance, nedostaneme tím ještě její bytnost: také určení „počtem jedno a totéž, které je schopno přijímat protiklady,“ se nehodí na všechny případy.<sup>147</sup>

Plótinus se proto domnívá, že o inteligibilní substanci (o níž Aristotelés v *Kategoriích* nehovoří, ale kterou rovněž zná), o látce, formě a o substanci složené z látky a formy neužíváme termín οὐσία synonymně, nýbrž homonymně. Tyto různé substance nespádají pod jeden rod „substance“, tak jako např. člověk a býk spadají pod rod „živočich“, a jejich přívlastky „smyslově vnímatelná“, „inteligibilní“ atd. tudíž nelze chápat jako difference.

Na druhé straně je však s plótinovským ontologickým rámcem obtížně slučitelná představa, že v případě inteligibilní a smyslově vnímatelné substance jde o pouhou nahodilou homonymii a že obě substance spolu nemají společného nic kromě jména.<sup>148</sup> Proto Plótinus na několika místech ke svému tvrzení, že slovo substance vypovídáme o obou zmíněných substancích homonymně, dodává, že tak činíme na základě analogie. Plótinus připouští, že u termínu οὐσία, který predikujeme jednou o smyslově vnímatelné, jednou o inteligibilní

<sup>145</sup> Plótinus, *Enn.* VI,1 [42],2,4-12. Aristotelés v *Metafysice* 1035a2 označuje termínem οὐσία látku, formu (které jsou ovšem přísně vzato příčinami substance) a to, co je z těchto dvou složeno: οὐσία ἢ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων. V *Kategoriích* je naproti tomu tento termín užíván pouze v posledně uvedeném smyslu a jako základní rozdíl se zde pojednává rozdíl mezi první a druhou substancí (srv. k tomu Porfyrios, *In Cat. / CAG* 4/1, 88,14-24). Na druhé straně však Aristotelés sám, *Met.* 1024b12 označuje formu a látku jako „rodově různé“: τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἕτερον τῷ γένει.

<sup>146</sup> Plótinus, *Enn.* VI,1 [42],2,12-15.

<sup>147</sup> Plótinus, *Enn.* VI,1 [42],2,15-18.

<sup>148</sup> V následujícím výkladu *Enn.* VI,1 [42],3 se podstatně odchyli od interpretace, kterou předkládá Ch. Evangeliou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, str. 100-101. Z důvodů, které nejsou zcela zřejmé, se Ch. Evangeliou domnívá, že Plótinus sám uvedenou pozici nezastává, ale odmítá. Zde předložený výklad naopak předpokládá, že Plótinus v *Enn.* VI,1,3 představuje pozici, kterou sám zastává či alespoň dává k uvážení jako přijatelnou možnost. (Stejným způsobem uvedené pasáži rozumí S. K. Strange, „Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the ‘Categories’“, str. 965-966.)

substanci, lze odkrýt jakousi jednotu významu. Pokud ovšem taková jednotu existuje, není jednotou společného predikátu, který se ve stejném smyslu vypovídá o všech druzích, nýbrž vyplývá ze skutečnosti, že jeden z uvedených typů substance je počátkem, z něhož mají své bytí všechny ostatní. Je-li možno připustit, že zmíněné „druhy“ substance náležejí k jednomu společnému rodu, nelze výraz „rod“ chápat jako stejnojmenný technický termín ve smyslu Aristotelových *Kategorií* (jde ovšem o jeden z významů termínu γένος, jak je Aristotelés sám rozlišuje v *Metafysice*<sup>149</sup>). Jako příklad Plótinus uvádí rod Hérakleovců:<sup>150</sup> všichni Hérakleovci – včetně Héraklea samého – patří k jednomu rodu, protože všichni odvozují svůj původ od Héraklea. Podobně je inteligibilní substance substancí primárním způsobem, zatímco ostatní substance jsou substancemi v odvozeném a nižším smyslu. V rámci této hypotézy, kterou Plótinus navrhuje, jednotu pojmu substance odpovídá typu jednoty, která existuje mezi výrazy, jejichž společné jméno se zakládá na jednom principu, resp. na původu z jednoho počátku: ἀφ' ἑνός. Tímto jedním principem je inteligibilní substance, která je počátkem bytí formy, látky i substance složené z látky a formy.<sup>151</sup> Zdá se, že právě v tomto významu slova „rod“ Plótinus spatřuje paralelu k rodu v platónském smyslu: Rod je

---

<sup>149</sup> Aristotelés, *Met.* 1024a29-b16. K uvedenému významu viz *Met.* 1024a31-34: τὸ δὲ ἀφ' οὗ ἂν ὡσι πρώτου κινήσαντος εἰς τὸ εἶναι· οὕτω γὰρ λέγονται Ἕλληνες τὸ γένος οἱ δὲ Ἴωνες, τῷ οἱ μὲν ἀπὸ Ἑλληνος οἱ δὲ ἀπὸ Ἴωνος εἶναι πρώτου γεννήσαντος. Tento význam slova γένος spojuje Plótinus s Aristotelovým pojmem ἀφ' ἑνός (*Eth. Nic.* 1096b27).

<sup>150</sup> Tento příklad se vyskytuje již u Aristotela, *Met.* 1058a24. Týž příklad s Hérakleovci uvádí rovněž Porfyrios na počátku své *Eisagogé*, když rozlišuje tři různé významy slova rod (*Isag.* 1a17-32 / *CAG* 4/1, 1,18-2,10): „Rodem se nazývá soubor individuí, které se určitým způsobem vztahují k nějakému jednomu (πρὸς ἓν) a jedny ke druhým. V tomto smyslu se hovoří o rodu Hérakleovců kvůli jejich vztahu původu z jednoho (počátku) (ἀφ' ἑνός), chci říci z Héraklea.“ Rodem se ovšem nenazývá pouze soubor individuí, která jsou navzájem svázána tímto vztahem (potomci), ale rovněž sám jejich princip (předek): „Jinak se opět hovoří o rodu ve smyslu počátku zrození každého individua, ať už jde o samotného zploditele či místo, na němž se zrodilo.“ Tento význam je vlastně primární: Rodem se rozumí primárně princip (předek), a až sekundárně soubor individuí, jejichž je principem (potomci) a jež nesou společné jméno právě proto, že pocházejí z tohoto „rodu“ (ve smyslu počátku). Rod ve smyslu počátku tak zakládá určitý soubor individuí a společenství jejich jména. Ani jeden z těchto významů slova rod ovšem Porfyrios nechápe jako rod ve filosofickém smyslu. Jako „filosofický“ je označen pouze rod v aristotelském slova smyslu, který je definován následujícím způsobem: „to, co se přisuzuje více věcem odlišným druhem ve výpovědích udávajících, co věc jest“. Plótinovo pojednání *O rodech jsoucna* ostatně vzniklo v době Porfyriova pobytu v Římě a není vyloučeno, že bylo inspirováno právě diskusemi s Porfyriem, který se těmito otázkami velmi intenzivně zabýval.

<sup>151</sup> Plótinus, *Enn.* VI,1 [42],2,1-5: Ἄλλ' ἄρα μίαν τινὰ κατηγορίαν λεκτέον ὁμοῦ συλλαβοῦσι τὴν νοητὴν οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ ἐξάμφοιν; οἷον εἴ τις τὸ τῶν Ἡρακλειδῶν γένος ἔν τι λέγοι, οὐχ ὡς κοινὸν κατὰ πάντων, ἀλλ' ὡς ἀφ' ἑνός· πρώτως γὰρ ἡ οὐσία ἐκείνη, δευτέρως δὲ καὶ ἦπτον τὰ ἄλλα.

generativním principem (ἀρχή) a jako takový zakládá možnost být predikován o všem, čeho je principem, i když pokaždé v jiném smyslu, v závislosti na ontologickém postavení příslušné věci. V novoplatónské perspektivě je inteligibilní substance principem bytí, a proto i principem společenství jména různých substancí, protože je substancí o sobě, ideou substance, rodem v platónském smyslu, tj. inteligibilní realitou, existující o sobě a skrze sebe samu a zakládající možnost výpovědí o jsooucnech, která na ní participují.

Právě proto, že všechny uvedené substance mají společný původ, mají něco, čím se liší od ostatních rodů. To, co je všem těmto substancím společné, vystihuje výraz „nebýt v něčem jiném jakožto podmětu“ a jeho ekvivalenty.<sup>152</sup> Tento specifický charakter čili *proprium* odlišuje substance vůči všemu ostatnímu, a tak nás opravňuje shrnout je v jakousi jednotu a nazvat je „substancemi“, neumožňuje nám však zahrnout je pod společný rod, který by bylo možno o nich ve stejném smyslu vypovídat jako o jeho družích,<sup>153</sup> tak jako to Aristotelés vyžaduje od rodu v *Kategoriích*.

### Dexippovo řešení Plótinovy aporie

Dexippos ve zmíněné pasáži svého komentáře, na niž se odvolává P. Hadot, předkládá právě řešení jedné z výše uvedených Plótinových námitek proti možnosti, že by smyslově vnímatelná a inteligibilní οὐσία spadaly pod společný rod:

„Uvažujme o první obtíži, kterou nastoluje Plótinus. Ten totiž vznáší následující otázku: Jestliže existuje dvojí substance – inteligibilní a smyslově vnímatelná –, jak by mohl existovat týž rod pro obě? Vždyť co je společného v bytí obou těchto substancí? Jestliže však mají něco společného, pak bude existovat něco jiného, co jim oběma předchází a co není ani tělesné, ani netělesné. Buď tedy bude netělesné tělesným nebo tělesné netělesným.

Na tyto námítky lze snadno odpovědět v tom smyslu, že nastolené obtíže se míjejí se záměrem *Kategorií*. Neboť v této chvíli není Aristotelovým úkolem pojednávat o jsooucnech nebo o rodech první substance. Obrací se totiž k mladým lidem, kteří jsou s to chápat jednodušší nauky. Protože Aristotelés se momentálně zabývá jazykovými výrazy, jejichž vlastností je, že se vypovídají o substancích, Plótinus

---

<sup>152</sup> Plótinus, *Enn.* VI,1 [42],3,10-14: συγγενεῖς μὲν δὴ οὕτως ἔστωσαν πᾶσαι αἱ λεγόμεναι οὐσίαι ἔχουσαί τι παρὰ τὰ ἄλλα γένη. τί ἄρα γε αὐτὸ τοῦτο τὸ τί καὶ τὸ τότε καὶ τὸ ὑποκειμενον καὶ μὴ ἐπικείμενον μὴδ' ἐν ἄλλῳ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ μὴδ' ὃ ἐστὶν ἄλλου ὄν ...

<sup>153</sup> Plótinus, *Enn.* VI,1 [42],3,19-21: ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴδια ἂν τις λέγοι πρὸς τὰ ἄλλα καὶ διὰ τοῦτο εἰς ἓν οὕτω συνάγοι καὶ οὐσίας λέγοι, ἐν δέ τι γένος οὐκ ἂν λέγοι ...

nepostupuje správně, když zavádí v rámci úvahy o těchto jazykových výrazech zkoumání o jsooucnech. Nezdá se mi nicméně správné pouze se takto vyhnout argumentačnímu postupu, který se dobře hodí k této příležitosti, ale chtěl bych vyjít od filosofie Plótina samého a uvést argumentační postup, o němž právě hovoříme, do souvislosti s celým jeho učením.

Plótinus přece předpokládá jeden rod substance v oblasti inteligibilních jsooucn, protože tato substance univerzálním způsobem poskytuje bytí netělesným formám a protože uděluje bytí také všem smyslově vnímatelným věcem a formám, které se nacházejí v látce. Jestliže se to má takto a počátek substance se prostírá skrze všechno, přičemž zaujímá první, druhé a třetí místo a v souladu s tím jedněm věcem uděluje bytí primárním způsobem, jiným věcem jiným způsobem, a jestliže jsou tedy všechny věci k tomuto počátku vztaženy kvůli své závislosti na něm, pak může deskripce substance dát poznat také první počátek, od něhož upadla až ke své nejnižší podobě.<sup>154</sup>

Dexippovo řešení Plótinovy aporie je postaveno na tvrzení, že Plótinus špatně chápe cíl (πρόθεσις) či „žánr“ Aristotelových *Kategorií*. Na *Kategorie* je podle Dexippa třeba nahlížet jako na pojednání o jazykových výrazech, nakolik označují jsooucí věci, nikoli jako na pojednání o jsooucnech samých. *Kategorie* tedy patří do oboru logiky či dialektiky, která je určena začátečníkům ve filosofii, nikoli do oblasti první filosofie. Problémy, které nastoluje Plótinus, jsou zcela cizí intenci *Kategorií*. Aristotelés nehovoří o jsooucnech ani o nejvyšších rodech, ale o slovech nadaných významem. Plótinus do této „jazykové analýzy“ neoprávněně vnáší metafysickou problematiku.

---

<sup>154</sup> Dexippos, *In Cat.* 2,2 / *CAG* 4/2, 40,13-41,3: ἄ δὲ πρῶτον ἀπορεῖ Πλωτίνος, ἐπισκεψόμεθα. ἀπορεῖ γὰρ διττῆς οὐσίας ὑπαρχούσης νοητῆς τε καὶ αἰσθητῆς πῶς γένος δύναται ἂν γενέσθαι τὸ αὐτό· τί γὰρ κοινὸν ἐν ἀμφοτέροις τούτοις ἐν τῷ εἶναι ὑπάρχει; εἰ δὲ καὶ ἔστιν, ἔσται πρότερον ἄλλο τούτων, ὅπερ οὔτε σῶμά ἐστιν οὔτ' ἀσώματον· ἔσται γὰρ ἢ τὸ ἀσώματον σῶμα ἢ τὸ σῶμα ἀσώματον. ἔστι μὲν οὖν πρὸς ταῦτα ῥάδιον ἀντειπεῖν, ὅτι παρὰ τὴν πρόθεσιν τὰ ἀπορήματα ταῦτα προσάγεται. οὔτε γὰρ περὶ τῶν ὄντων οὔτε περὶ τῶν γενῶν τῆς πρώτης οὐσίας νῦν αὐτῷ πρόκειται λέγειν· στοχάζεται γὰρ τῶν νέων τοῖς ἀπλουστέροις ἐπακολουθεῖν δυναμένων. ὥστ' ἐπεὶ περὶ λέξεων ἐστιν αὐτῷ νῦν ἡ σπουδὴ, αἷς τὸ κατ' οὐσιῶν λέγεσθαι ὑπάρχει, μάτην ἐν τῇ περὶ τούτων σκέψει ἐπεισάγει τὰς περὶ τῶν ὄντων ζητήσεις ὁ Πλωτίνος. οὐ μὴν ἔμοιγε δοκεῖ διακρούεσθαι οὕτως τὴν πρὸς τὸ παρὸν εὖ τιθεμένην μόνου τοῦ λόγου διέξοδον, ἀλλ' ἀπ' αὐτῆς ἄρχεσθαι τῆς Πλωτίνου φιλοσοφίας καὶ πρὸς τὴν ὅλην αὐτοῦ θεωρίαν ἀναφέρειν καὶ τὴν τῶν παρόντων λόγων διέξοδον. ἐν γὰρ δὴ γένος τὴν οὐσίαν ἐν τοῖς νοητοῖς οὗτος τίθεται ὡς κοινῇ τὸ εἶναι παρέχουσαν τοῖς ἀσωμάτοις εἶδει καὶ ὡς τοῖς αἰσθητοῖς ἅπασιν καὶ τοῖς ἐνύλοις εἶδει τὸ εἶναι ἐνδιδοῦσαν. εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει καὶ διατείνει δι' ὅλων ἢ τῆς οὐσίας ἀρχὴ ἢ αὐτὴ τάξιν ἔχουσα πρώτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην, καθ' ἧς τοῖς μὲν πρώτως τοῖς δὲ ἄλλον τρόπον παρέχει τὸ εἶναι· ὥστε εἰ πάντα ἀνήκει εἰς αὐτὴν ὡς ἀπ' αὐτῆς ἡρτημένα, δύναται ἢ ταύτης ὑπογραφή ἐμφαίνειν καὶ τὴν πρώτην ἀρχὴν, ἀφ' ἧς εἰς τὴν ἐσχάτην ὕφεσιν αὕτη πέπτωκεν.

Dexippos se ovšem nespokojuje s tím, že prokázal nemístný charakter Plótinových námitek, ale neváhá podniknout exkurs do oblasti první filosofie samé a rozvinout úvahu o substanci z metafysického hlediska, aby ukázal, že také Plótinus sám vposledu chápe substanci jako jeden společný rod pro více druhů substancí. Dexippova argumentace je následující: Plótinus sám klade substanci jako jediný rod v rámci inteligibilního jsoucna, protože inteligibilní οὐσία uděluje bytí netělesným formám a zároveň dává bytí všem smyslovým formám, které jsou smíšený s látkou. Princip substance se tedy rozprostírá napříč veškerým jsoucnem, přičemž postupně zaujímá první, druhý a třetí stupeň v rámci hierarchie jsoucna a v souladu s těmito ontologickými stupni dává jedněm bytí primárním způsobem, druhým uděluje bytí sekundárním způsobem.

Ze srovnání s výše vyloženým argumentačním postupem v pojednání *O rodech jsoucna* vysvítá, že Dexippos ve svém metafysickém exkursu pouze pregnantně shrnuje Plótinův vlastní výklad a věcně k němu nepřidává nic nového. To jediné, co nenajdeme u Plótina a co představuje Dexippův vlastní přídavek, je termín „aproximativní popis“ či „deskripce“ (ὕπογραφή) substance v závěrečném vysvětlujícím tvrzení: Protože lze vše převést na tento princip substance, na němž vše závisí (πάντα ἀνήκει εἰς αὐτὴν ὡς ἀπ' αὐτῆς ἡρτημένα), dovoluje aproximativní popis („deskripce“) substance poznat také první princip substance, od kterého odpadla až ke své existenci na posledním stupni ontologické škály. Jak ovšem uvidíme níže, obsahem této „deskripce“ není nic jiného než charakteristika substance jako toho „co není v ničem jiném jakožto podmětu“ a „co se nevyovídá o něčem jiném jakožto podmětu“. Kromě ne-plótinovské terminologie tedy ani tato věta věcně neobsahuje nějaké nové tvrzení, s nímž bychom se nemohli setkat již u Plótina samého.

### **Dexippova harmonizace Plótina a Aristotela**

V textu, který následuje bezprostředně po výše citované pasáži, se pak Dexippos pokouší prokázat, že tento Plótinův ontologický koncept je v podstatě v souladu s Aristotelovou vlastní první filosofií.

„Neboť podle Aristotela existují tyto dvě substance, totiž inteligibilní a smyslově vnímatelná, a střední druh mezi těmito dvěma, totiž fysická. Smyslově vnímatelná je složená substance, fysická je substance, nakolik je formou a látkou, a ta, která je vyšší než ony dvě, je intelektivní a netělesnou substancí – Aristotelés ji často nazývá nehybnou, ale pohybující, protože je příčinou pohybu, který je charakterizován jako život. Toto Aristotelés ukazuje v knize *Λ Metafysiky* ohledně zmíněných substancí,

a tím zahrnul mnohé substance pod tu, která je veskrze substancí. Utřídil je totiž společně vzhledem k jednomu uspořádání a uvedl je do vztahu k jednomu počátku ... A protože inteligibilní jsoucna jsou nevýslovná, užívá jména ‚substance‘ metaforicky a analogicky, vycházejí od věcí, které jsou známé na základě smyslového vnímání ... Tak jako bude smyslově vnímatelná substance homonymní ve vztahu k inteligibilní substanci, protože ji dává poznat prostřednictvím pouhé analogie, bude synonymní ve vztahu k fyzické substanci, protože ji dává poznat samotným svým složením ... Protože Aristotelés říká, že tato (sc. smyslově vnímatelná) substance je synonymní vůči fyzické substanci, homonymní vůči inteligibilní substanci, podává své učení o obou zmíněných substancích prostřednictvím smyslově vnímatelné substance. To je možné především proto, že její deskripce: to, co se nevypovídá o nějakém podmětu a co není v něčem jako v podmětu, může být aplikována také na fyzickou a inteligibilní substanci.“<sup>155</sup>

Dexippos upozorňuje na to, že i Aristotelés sám v *Metafysice* rozeznává vícero druhů substance: smyslově vnímatelnou (ή αἰσθητή), inteligibilní (ή νοητή) a střední druh mezi těmito oběma – „fyzickou“ substanci (ή φυσική). Tím Dexippos naráží na místa v *Metafysice* Λ, kde Aristotelés skutečně rozlišuje tři různé typy substancí – resp. dva, z nichž první dělí na dva další: (1) smyslově vnímatelné substance, z nichž (a) jedny jsou pomíjivé, (b) druhé věčné, a (2) věčnou substanci, která je nehybná a odloučená od smyslových věcí.<sup>156</sup> Prvními dvěma typy substancí Aristotelés míní substance v sublunární oblasti a substance v supralunární oblasti (tj. nebeská tělesa), třetí typ substance představuje bůh (nehybný hybatel). Oběma smyslově vnímatelnými substancemi se podle Aristotela zabývá fyzika,

<sup>155</sup> Dexippos, *In Cat.* 2,3 / *CAG* 4/2, 41,8-42,3: εἰσὶ γὰρ δύο οὐσίαι κατ' Ἀριστοτέλην αὐται, ἡ νοητὴ καὶ ἡ αἰσθητὴ, καὶ μέση τούτων ἡ φυσικὴ. αἰσθητὴ μὲν ἡ σύνθετος, φυσικὴ δὲ ἡ κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὴν ὕλην, ἡ δὲ τούτων ἀνωτέρω ἡ νοερά καὶ ἀσώματος, ἣν ἀκίνητον μὲν κινητικὴν δὲ καλεῖ πολλάκις ὡς τῆς εἰδοποιουμένης κατὰ τὴν ζῶν κινήσεως αἰτίαν οὖσαν. ταῦτα γὰρ περὶ τούτων τῶν οὐσιῶν Ἀριστοτέλης ἀποδείκνυσιν ἐν τῷ Λ τῶν Μετὰ τὰ φυσικά, καὶ τούτῳ συνείληφε τὰς πολλὰς οὐσίας εἰς τὴν ὅλην οὐσίαν. ὑπέθηκε δὲ αὐτὰς ὁμοῦ πρὸς μίαν σύνταξιν καὶ πρὸς μίαν ἀρχὴν ἀνήγαγε... ἀρρήτων τοίνυν ὄντων τῶν νοητῶν κατὰ μεταφορὰν καὶ ἀναλογίαν ἀπὸ τῶν κατ' αἴσθησιν γνωρίμων χρῆται τῷ τῆς οὐσίας ὀνόματι ... ὡς μὲν γὰρ πρὸς τὴν νοητὴν ἔσται ὁμώνυμος αὕτη τῇ ἀναλογίᾳ μόνη τὴν ἔμφασιν αὐτῆς παρέχουσα, ὡς δὲ πρὸς τὴν φυσικὴν συνώνυμος τῷ ἑαυτῆς συνθέτῳ ἐκείνην ἐμφαίνουσα ... ταύτην τὴν οὐσίαν πρὸς μὲν τὴν φυσικὴν συνώνυμον, πρὸς δὲ τὴν νοητὴν ὁμώνυμον λέγων διὰ ταύτης κάκεινας διδάσκει, καὶ μάλισθ' ὅτι ἡ περὶ αὐτῆς ὑπογραφή, τὸ μήτε καθ' ὑποκειμένου μήτε ἐν ὑποκειμένῳ, δύναται κάκειναις ἐφαρμόσαι.

<sup>156</sup> Aristotelés, *Met.* 1069a30-36: οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητὴ - ἧς ἡ μὲν αἰδῖος ἡ δὲ φθαρτὴ ... ἄλλη δὲ ἀκίνητος a *Met.* 1073a3-5: ἔστιν οὐσία τις αἰδῖος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν.

neboť jsou spojeny s pohybem, věčná a nehybná substance je pak předmětem „jiné vědy“<sup>157</sup> (čímž má Aristotelés nepochybně na mysli první filosofii neboli theologii). Proto též Aristotelés označuje obě smyslově vnímatelné substance jako „fysické“ (αἱ φυσικαί).<sup>158</sup>

Z toho je zjevné, že Dexippos nejenom transformuje Aristotelovu terminologii,<sup>159</sup> ale zároveň proměňuje i její význam, nakolik uvedené druhy substancí reinterpretuje tak, aby byly v souladu s výše vyloženou Plótinovou argumentací. Zatímco Aristotelés rozlišuje dva druhy smyslově vnímatelné substance – pomíjivou, odpovídající substanci v oblasti sublunárního světa, a nepomíjivou či věčnou, odpovídající substanci v oblasti supralunárního světa –, které obě současně nazývá substancemi „fysickými“, Dexippos označuje pouze první z nich jako „smyslově vnímatelnou“ a pouze druhou jako „fysickou“. Navíc touto „fysickou“ substancí nerozumí substanci nebeských těles, nýbrž látku a formu, které jsou jakožto poslední principy fysického světa samy o sobě rovněž nepomíjivé.<sup>160</sup> Toto rozlišení nicméně přesně odpovídá jedné z výše uvedených Plótinových námitek, která spočívá na argumentu, že různé druhy substancí, jež zná Aristotelés – (1) inteligibilní, (2) složená z látky a formy a (3) redukovaná na látku či formu –, nemohou být zahrnuty pod jeden rod.

Dexippos dále tvrdí, že také Aristotelés v *Metafysice*, která představuje pojednání z oboru první filosofie, vztahuje všechny tyto substance k jednomu společnému počátku, tj. k božské substanci, která podle Dexippa odpovídá platónské inteligibilní substanci. Podle Dexippa však Aristotelés ve svých *Kategoriích* nepojednává o jsoucím jakožto jsoucím, ale o jazykových výrazech, které primárně označují smyslově vnímatelná jsoucna, a tedy i smyslově vnímatelné substance. Až od smyslově vnímatelných substancí, které poznáváme a označujeme jako první, vystupujeme za pomoci analogie k inteligibilnímu jsoucnu. Jestliže tedy užíváme slova οὐσία, jímž je primárně míněna a označována αἰσθητὴ οὐσία, rovněž ο νοητὴ οὐσία, pak o ní toto slovo vypovídáme „metaforicky“ či „homonymně“ na základě analogie. Tato možnost metaforického, resp. analogického užití slova οὐσία pro různé roviny bytí se nicméně zakládá na tom, že inteligibilní οὐσία propůjčuje bytí všem inteligibilním formám, jakož i všem

<sup>157</sup> Aristotelés, *Met.* 1069a36-37: ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ), αὕτη δὲ ἐτέρας.

<sup>158</sup> Aristotelés, *Met.* 1071b3-4: Ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἱ φυσικαὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος.

<sup>159</sup> Podle paralelního místa u Simplikia (Simplikios, *In Cat.* 5 / CAG 8, 77,7-10) se zdá, že původcem terminologie, s níž se setkáváme u Dexippa, byl „Archytas“. Srv. k tomu poznámku J. Dillona in: *Dexippus: On Aristotle Categories. Translated by J. Dillon*, London 1990, str. 75, pozn. 13. Podrobnější diskuse je této otázce věnována níže, str. 53 nn.

<sup>160</sup> Srv. P. Hadot, „L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote“, str. 369-370. P. Hadot ovšem toto pojetí připisuje Porfyriovi, což je – jak ještě uvidíme – velmi pochybné.



smyslově vnímatelným jsovcům, a že každé smyslově vnímatelné jsovcno může být vposledu nahlíženo jako obraz inteligibilní substance. Proto může „deskripce“ či „aproximativní popis“ smyslově vnímatelné substance zprostředkovat poznání inteligibilní substance. Neboť aproximativní popis (ὕπογραφή), který charakterizuje smyslově vnímatelnou substanci: „to, co se nevypovídá o nějakém podmětu a co není v něčem jakožto v podmětu“ může být aplikován rovněž na jiné druhy substance, tj. na „fysickou“ a inteligibilní.<sup>161</sup> Ovšem zatímco o smyslově vnímatelné a inteligibilní substanci se slovo „substance“ vypovídá homonymně, o smyslově vnímatelné a „fysické“ substanci se vypovídá synonymně. Podle toho se zdá, že v Dexippově pojetí mohou být pouze složená substance a substance redukovaná na látku a formu zahrnuty pod jeden rod v aristotelském smyslu.

### Pojem homonymie u novoplatoniků

Dexippos charakterizuje vztah mezi inteligibilní a smyslově vnímatelnou substancí jako homonymii. Na druhé straně ale – podobně jako Plótinus – vedle homonymie jedním dechem zmiňuje analogii (a metaforu, o níž Plótinus nehovoří). V jakém smyslu zde tedy Dexippos chápe homonymii, když se podle všeho zdá, že inteligibilní a smyslově vnímatelná substance mají společné víc než jen pouhé jméno?

Klíč k odpovědi na tuto otázku poskytuje klasifikace různých druhů homonymie, jak se s ní setkáváme v Porfyriově *Komentáři ke Kategoriím*. Porfyrios rozlišuje (1) „nahodilou homonymii“ (ἀπὸ τύχης) a (2) „záměrnou homonymii“ (ἀπὸ διανοίας), přičemž posledně jmenovaný druh homonymie dělí na několik dalších podskupin: (a) homonymii na základě podobnosti (καθ' ὁμοιότητα), (b) homonymii na základě analogie (ἐκ τῆς ἀναλογίας), (c) homonymii na základě původu z jedné věci (ἀφ' ἑνός) a (d) homonymii na základě vztahu k jedné věci (πρὸς ἓν).<sup>162</sup> Přitom Porfyrios zmiňuje, že „někteří“ sloučili posledně uvedený druh (2d) s předcházejícím druhem (2c) a celou tuto skupinu nazvali ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν, jiní jej nepřiradili ani k synonymii, ani k homonymii, nýbrž chápali jej jako jakýsi střední druh mezi synonymií a homonymií.<sup>163</sup> Přestože Porfyrios nebyl zdaleka první, kdo se pokusil

<sup>161</sup> Dexippos, *In Cat.* 2,3 / *CAG* 4/2, 42,2-3: ὅτι ἡ περὶ αὐτῆς ὑπογραφή, τὸ μῆτε καθ' ὑποκειμένου μῆτε ἐν ὑποκειμένῳ, δύναται κάκειναις ἐφαρμόσαι.

<sup>162</sup> Porfyrios, *In Cat.* / *CAG* 4/1, 65, 15-17: ὁ μὲν (sc. τρόπος τῶν ὁμωνύμων) ἐστὶν ἀπὸ τύχης, ὁ δὲ ἀπὸ διανοίας. διελόντι δὲ καὶ ἀπὸ διανοίας εἰς τε τὸν καθ' ὁμοιότητα καὶ τὸν ἐκ τῆς ἀναλογίας καὶ τὸν ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν οἱ πάντες ἔσονται τρόποι.

<sup>163</sup> Porfyrios, *In Cat.* / *CAG* 4/1, 66, 18-20. Jak uvidíme níže, vztah πρὸς ἓν (a ἀφ' ἑνός) tímto způsobem

o takovouto klasifikaci druhů homonymie a podobná schémata jsou – s drobnými obměnami – doložena již před ním,<sup>164</sup> lze v rozhodující míře připsat právě Porfyriovu vlivu skutečnost, že tato klasifikace byla velmi rozšířena mezi pozdějšími novoplatónskými interprety. Toto rozlišení různých druhů homonymie musíme rovněž předpokládat u Dexippa. Porfyriovská klasifikace homonymie byla pro novoplatónské autory tak samozřejmá, že velmi často hovoří pouze o homonymii, aniž by výslovně specifikovali, že mají na mysli „záměrnou homonymii“. Tak je tomu nepochybně i v Dexippově případě. Přitom se zdá, že v Dexippově užití termínu homonymie se vzájemně prolíná několik druhů „záměrné homonymie“, jak je rozlišil Porfyrios: homonymie na základě analogie (2b), ale také – jak nasvědčuje formulace: „všechny věci jsou k tomuto počátku vztaženy kvůli své závislosti na něm“ (πάντα ἀνήκει εἰς αὐτὴν ὡς ἀπ’ αὐτῆς ἠρτημένα) – homonymie na základě původu z jedné věci (2c) a – jak o tom svědčí formulace „uvedl je do vztahu k jednomu počátku“ (πρὸς μίαν ἀρχὴν ἀνήγαγε) – homonymie na základě vztahu k jedné věci (2d). Právě v tomto smyslu však hovořil o homonymii i Plótinus, když tvrdil, že o inteligibilní a o smyslově vnímatelné substanci neužíváme termín „substance“ synonymně nýbrž homonymně.<sup>165</sup> Také Plótinus přitom jedním dechem hovořil o *analogii* a vztahu k jednomu počátku, resp. od původu z jednoho počátku.<sup>166</sup>

Termíny užívané v rámci tohoto členění homonymie z velké části vycházejí z Aristotela

---

chápal i někteří pozdější novoplatónští interprety Aristotela, jako Simplikios.

<sup>164</sup> Viz Klement Alexandrijský, *Strom.* VIII,8,24,8-9 / vyd. O. Stählin, *GCS* 17, Leipzig 1909, str. 95,18-26 τῶν δὲ ὁμωνύμων τὰ μὲν ἀπὸ τύχης ὁμωνυμεῖ, ὡς Αἴας ὁ Λοκρὸς καὶ ὁ Σαλαμίνιος, τὰ δὲ ἀπὸ διανοίας, καὶ τούτων τὰ μὲν καθ’ ὁμοιότητα, ὡς ἄνθρωπος τό τε ζῶον καὶ ὁ γεγραμμένος, τὰ δὲ κατὰ ἀναλογίαν, ὡς πόδες Ἴδης καὶ οἱ ἡμέτεροι πόδες διὰ τὸ κατωτέρω εἶναι, τὰ δὲ κατ’ ἐνέργειαν, ὡς πούς πλοίου, δι’ οὗ τὸ πλοῖον πλεῖ, καὶ πούς ὁ ἡμέτερος, δι’ οὗ κινούμεθα. λέγεται ὁμώνυμα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ αὐτό, ὡς [ἀπὸ] τοῦ ἱατροῦ τὸ βιβλίον καὶ τὸ σμιλίον ἱατρικὰ ἀπὸ τε τοῦ χρωμένου ἱατροῦ καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν λόγον τὸν ἱατρικόν.

<sup>165</sup> Podobně hovoří Plótinus, *Enn.* I,4 [46],3,19, o tom, že predikát „život“ se o různých rovinách jsoucna vyovídá homonymně. Že Plótinus nemá na mysli čirou homonymii, nýbrž vztah πρὸς ἓν neboli „focal equivocality“, zdůrazňuje S. K. Strange, „Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the ‘Categories’“, str. 965.

<sup>166</sup> Uvedená místa z Dexippa a Plótina mimochodem dokládají, že je zcela mylná domněnka, kterou vyslovuje Alain de Libera, totiž že aplikace porfyriovské nauky o homonymii se v antice omezovala na problémy logiky a nenašla žádné uplatnění v otázkách „metafysiky“ či „theologie“ ani speciálně při řešení otázky mnohosti významů jsoucna. A. de Libera dokonce tvrdí, že pojem analogie se při řešení problému aplikace jazyka v theologických výpovědích poprvé objevuje až ve 13. stol. (A. de Libera, „Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l’analogie de l’être“, in: *Les études philosophiques*, 1989, str. 319-345, 325-327.)

samého, a rovněž tendenci ke směřování tří druhů záměrné homonymie při řešení otázky vztahu různých typů substancí na různých úrovních hierarchie jsoucna, již můžeme pozorovat u Dexippa, lze pochopit jako důsledek specifické interpretace Aristotelových spisů. Motivy vzniku této klasifikace homonymie i jejich aplikace na zmíněnou ontologickou problematiku nám umožňuje pochopit pasáž z *Etiky Nikomachovy* I,6, kde Aristotelés kritizuje Platónovu ideu Dobra. Aristotelés si zde klade otázku, jakým způsobem v různých případech užíváme predikát „dobrý“. Přitom výslovně vylučuje, že by dobro mohlo být chápáno jako rod a jednotlivé případy dobra (např. dobro jakožto bůh, dobro jakožto ctnost, dobro jakožto míra, dobro jakožto užitečnost atd.) jako jeho druhy, tj. jakožto synonyma. Na druhé straně však rovněž odmítá, že by tento vztah bylo možno chápat jako „nahodilou homonymii“ (užívá přímo výrazu ἀπὸ τύχης ὁμωνύμια), přičemž jako alternativu k nahodilé homonymii uvádí tři z poddruhů Porfyriovy „záměrné homonymie“: ἀφ’ ἑνός, πρὸς ἕν, κατ’ ἀναλογίαν.

„Dobro tedy není něčím společným podle jedné ideje. Jak se pak ovšem dobro vypovídá? Nepodobá se totiž věcem, o nichž se nahodile vypovídá stejné jméno (homonymně). Ale snad se <jejich stejné jméno> zakládá na tom, že pocházejí z jedné věci, nebo na tom, že všechna náležejí k jedné věci, nebo <se ho užívá> spíše analogicky?“<sup>167</sup>

Aristotelés ovšem tuto otázku ponechává nezodpovězenou s tím, že toto zkoumání náleží do oblasti jiné filosofie. Zdá se, že touto „jinou filosofií“ Aristotelés opět míní první filosofii. Svědčí o tom alespoň skutečnost, že v Aristotelově *Metafysice* se setkáváme s přesnějším vymezením jednoho z alternativních termínů z *Etiky Nikomachovy*, a sice termínu πρὸς ἕν. Aristotelés zde vysvětluje, že jde o případ, kdy se užití totožného predikátu vypovídá k různým věcem zakládá na vztahu k něčemu identickému (πρὸς ἕν καὶ μίαν τινὰ φύσιν), čemu tento predikát náleží ve vlastním smyslu, zatímco všemu ostatnímu, o čem se vypovídá, náleží ve smyslu odvozeném.<sup>168</sup> Tak se slovo „zdravý“ vypovídá např. o stravě, léku, barvě

<sup>167</sup> Aristotelés, *Eth. Nic.* 1096b25-28: οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν. ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ’ ἄρα γε τῷ ἀφ’ ἑνός εἶναι ἢ πρὸς ἕν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ’ ἀναλογίαν;

<sup>168</sup> Tomáš Akvinský tento vztah nazývá *analogia proportionis*, jeho komentátoři užívají termínu *analogia attributionis*, přičemž onen primární význam, od něhož se ostatní významy odvozují, označují jako *primum analogatum*. Tento výraz není u Tomáše totožný s termínem *analogia proportionalitatis*. (Srv. P. Aubenque, „Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne“, in: *Les études philosophiques*, 1989, str. 291-304, 292-293.) Moderní autoři užívají pro tento vztah označení „focal meaning“ (G. E. L. Owen), resp. „unité focale de signification“ (P. Aubenque) či „focal equivocality“.

obličej a lidském organismu, přičemž v případě organismu se tohoto výrazu užívá primárně, zatímco v ostatních případech odvozeně, na základě toho, že se tyto entity ke zdravému organismu různým způsobem vztahují.<sup>169</sup> V naší souvislosti je významné, že Aristotelés s pomocí takto definovaného typu vypovídání totožného predikátu o různých věcech usiluje o vymezení způsobu, jímž užíváme v různých významech výraz „jsoucí“ (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς).<sup>170</sup> Stejně jako se predikát „zdravý“ vypovídá primárně o organismu, zatímco v případě stravy, léku, barvy obličej se vypovídá odvozeně, tak se predikát „jsoucí“ primárně vypovídá o substanci (οὐσία), kdežto o akcidentech a jiných k substanci vztažených entitách pouze v odvozeném smyslu.<sup>171</sup>

V *Etice Nikomachově* pak Aristotelés říká, že „dobro“ se vypovídá v tolika významech jako jsoucno.<sup>172</sup> Významy slova „dobrý“ se liší podle toho, jaké je lze přiřadit kategorii: dobro je určením *substance*, pokud se vypovídá o bohu a intelektu, *kvality*, pokud se vypovídá o ctnostech, *kvantity*, pokud se jím označuje míra atd.<sup>173</sup> Z tohoto důvodu bylo nasnadě, že novoplatónští interpreti to, co Aristotelés v *Etice Nikomachově* aplikuje na výpovědi o dobru, vztáhli na výpovědi o jsoucnu. Přitom předpokládali, že Aristotelés na vznesenou otázku, zda se užití totožného predikátu „dobrý“ resp. „jsoucí“ zakládá na „původu z jedné věci“, „přináležitosti k jedné věci“ či „analogii“, odpověděl kladně.

Jakkoli ovšem tato novoplatónská interpretace není neoprávněná, obsahuje některé nesamozřejmé kroky. Zdá se, že Aristotelés v *Metafysice* poměr πρὸς ἓν καὶ μίαν τιὰ φύσιν spíše odlišuje od homonymie, než že ho chápal jako jeden z druhů homonymie.<sup>174</sup> Pokud jeho pozdější interpreti tento způsob vypovídání přesto řadí k homonymii, a sice k „záměrné homonymii“, zjevně předpokládají, že když Aristotelés staví vztah πρὸς ἓν do protikladu k homonymii, nemíní homonymii vůbec, nýbrž pouze „nahodilou homonymii“. Také v případě dalších dvou alternativ uvedených v *Etice Nikomachově* není jasné, zda jde o alternativu k nahodilé homonymii či spíše o alternativu k homonymii vůbec. Dále je třeba zmínit, že Aristotelés sice hovoří o „nahodilé“ homonymii, ale nikde u něj nenajdeme pojem

<sup>169</sup> Aristotelés, *Met.* 1003a33-35. Stejný příklad užívá také Porfyrios, když vykládá, co míní „homonymií na základě vztahu k jedné věci“. Srv. Porfyrios, *In Cat. / CAG 4/1*, 66, 13-15.

<sup>170</sup> Aristotelés, *Met.* 1003a33.

<sup>171</sup> Aristotelés, *Met.* 1003b5-10.

<sup>172</sup> Aristotelés, *Eth. Nic.* 1096a23-24: τὰ γὰθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι.

<sup>173</sup> Srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* 1096a24-27: ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτρον atd.

<sup>174</sup> Aristotelés, *Met.* 1003a33-34: Τὸ δὲ ὄν λέγεται πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τιὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως.

„záměrné homonymie“.<sup>175</sup> V neposlední řadě je nesamozřejmým krokem samotná aplikace vztahu πρὸς ἔν na poměr mezi inteligibilním a smyslově vnímatelným jsouncem. Aristotelés vykládal pomocí vztahu πρὸς ἔν poměr substance a jejích akcidentů, popř. dalších atributů, a různé významy výrazu „jsoucí“ vysvětloval v tom smyslu, že substance je nositelkou akcidentů a že akcidenty jsou v substancii jako ve svém podmětu. Nikde však neříká, že bychom stejným způsobem měli chápat vztah mezi různými druhy substancí, jak je rozlišuje v *Metafysice* Λ. Jeho novoplatónští vykladači naproti tomu přenášejí tento vztah na poměr inteligibilní a smyslově vnímatelné substance a jeho pomocí explikují skutečnost, že smyslově vnímatelná substance je inteligibilní substancí konstituována ve svém bytí a že je jejím nedokonalým obrazem. Protože však primárně poznáváme smyslově vnímatelnou substancii, která je *pro nás* snáze poznatelná,<sup>176</sup> vztahujeme slovo „substance“ primárně na ni a teprve na základě analogie i na inteligibilní substancii.

### Problém Porfyriova autorství

Jak již bylo výše řečeno, P. Hadot se domnívá, že celá tato pasáž z Dexippova komentáře, která je odpovědí na první Plótinovu aporii,<sup>177</sup> má jediný zdroj, kterým je Porfyrios, a že toto řešení Plótinovy aporie je v podstatě možno považovat za Porfyriovo dílo. Pro posouzení otázky možných pramenů Victorinova textu a co nejpřesnější pochopení jeho obsahu je identifikace Dexippova zdroje nepochybně důležitá. Proto se pokusíme ověřit nosnost Hadotovy hypotézy i v tomto bodě.

Z Dexippova vlastního vyjádření<sup>178</sup> a ze Simplikiova referátu<sup>179</sup> vysvítá, že Dexippos čerpal z Porfyriova (nedochovaného) velkého *Komentáře ke Kategoriím*, věnovaného Gedaliovi,<sup>180</sup> a z komentáře Jamblichova, který se sám opíral zejména o Porfyria. Simplikios dokonce říká, že „Dexippos nepřidal takřka nic k dílům Porfyria a Jamblicha“.<sup>181</sup> Dexippos

---

<sup>175</sup> Srv. P. Aubenque, „Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne“, str. 298-299. Aubenque se domnívá, že protějškem k „nahodilosti“ (ἀπὸ τύχης) by u Aristotela byla spíše „nutnost“ (ἐξ ἀνάγκης).

<sup>176</sup> Viz k tomu níže, str. 57.

<sup>177</sup> Dexippos, *In Cat.* 2,2 / CAG 4/2, 40,13-42,3.

<sup>178</sup> Srv. Dexippos, *In Cat.* 1 / CAG 4/2, 5,9.

<sup>179</sup> Simplikios, *In Cat.* / CAG 8, 2,28-29.

<sup>180</sup> Podle Simplikiova svědectví (*In Cat.* / CAG 8, 2,3-8) právě Porfyriův velký komentář obsahoval řešení Plótinových aporií.

<sup>181</sup> Simplikios, *In Cat.* / CAG 8, 2,28-29.

často oba tyto prameny téměř doslovně cituje, aniž by je jmenoval, oba je však možno alespoň zčásti identifikovat na základě srovnání se Simplikiovým *Komentářem ke Kategorii*, který své zdroje většinou (i když ne vždy) jmenovitě uvádí.

Při své identifikaci Dexippova pramene Hadot upozorňuje na výraz „filosofie Plótina“, který se objevuje v odpovědi na námitku, a zdůrazňuje, že v této době se spíše hovoří o „filosofii Platóna“ či „filosofii Aristotela“ ve smyslu „učení velkých mistrů“. Uvedené spojení „filosofie Plótina“ podle Hadota prozrazuje nadšení žáka pro učení svého učitele. Přitom je třeba předpokládat, že tímto Plótinovým žákem byl spíše Porfyrios než Jamblichos, který zaujímá vůči Plótinovi větší distanci. Jak dále upozorňuje P. Hadot, máme v tomto Dexippově textu co do činění s pokusem ospravedlnit Aristotela za pomoci Plótinovy filosofie a ukázat, že aristotelská logika může mít své místo v celku Plótinova systému.<sup>182</sup> I když Dexippos nejprve kritizuje Plótina za to, že nesprávně chápe cíl Aristotelova spisu, přece je celé jeho úsilí vedeno záměrem prokázat soulad mezi Aristotelem a Plótinem (resp. Platónem), což odpovídá Porfyriově pozici, který jak známo usiloval o harmonizaci platónského a aristotelského učení. Pro závislost Dexippa na Porfyriovi též hovoří typicky porfyriovské určení cíle (πρόθεσις, resp. σκοπός) či žánru *Kategorií*. Stejný argumentační postup založený na vymezení cíle *Kategorií* najdeme v Porfyriově dochovaném *Komentáři ke Kategorii* a, jak dosvědčuje Simplikios, byl obsažen i v Porfyriově velkém komentáři věnovaném Gedaliovi. Podle Porfyria se *Kategorie* nezabývají jsoucím jakožto jsoucím (τὸ ὄν ἢ ὄν), ale ani pouhými jazykovými výrazy (λέξεις ἀπλῶς), nýbrž jazykovými výrazy nadanými významem, nakolik označují jsoucna (αἱ φωναὶ, resp. λέξεις αἱ σημαντικαὶ τῶν πραγμάτων, καθὸ σημαντικαὶ εἰσιν).<sup>183</sup> Protože ale jde o obecná jména, označují primárně obecné pojmy získané abstrakcí z jednotlivin, a teprve prostřednictvím těchto mentálních reprezentací se vztahují k samotným věcem.<sup>184</sup> Východiskem *Kategorií* jsou přitom slova užívaná v běžném jazyce, která primárně označují smyslově vnímatelné jednotliviny. V souladu s tím patří *Kategorie* do oblasti logiky určené

<sup>182</sup> P. Hadot, „L’harmonie des philosophies de Plotin et d’Aristote“, str. 359.

<sup>183</sup> Srv. Porfyrios, *In Cat. / CAG 4/1*, 58,15-20: ὅθεν ἐπεὶ περὶ φωνῶν σημαντικῶν ἢ πρόθεσις καθὸ σημαίνουσι τῶν κατὰ γένος διαφόρων ὄντων, τὸ δὲ ἀγορεύειν τὰ πράγματα κατὰ τι σημαίνόμενον κατηγορεῖν ἔλεγον καὶ ὅλως τὸ λέξιν σημαντικὴν κατὰ πραγμάτων λέγειν, εἰκότως Κατηγορίας ἐπέγραψεν τὴν περὶ τῶν ἀπλῶν λέξεων στοιχείωσιν τὴν καθὸ σημαντικαὶ τῶν πραγμάτων εἰσιν προηγουμένως κατὰ γένος ἕκαστον θεωρουμένην. Srv. též Porfyrios, zl. 46F / vyd. A. Smith, *Porphyrii Philosophi Fragmenta, BT*, Leipzig 1993, str. 35: αὐται δὲ εἰσιν αἱ ἀπλαῖ φωναὶ αἱ σημαντικαὶ τῶν πραγμάτων, καθὸ σημαντικαὶ εἰσιν, ἀλλ’ οὐ καθὸ λέξεις ἀπλῶς.

<sup>184</sup> Srv. S. K. Strange, „Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the ‘Categories’“, str. 962-963.

začátečníkům ve filosofii, před nimiž je lépe smlčet obtížné a hluboké filosofické problémy z oboru první filosofie. Právě toto určení cíle *Kategorií*, které představuje střední pozici mezi „gramatickou“ a „ontologickou“ interpretací, umožnilo Porfyriovi akceptovat aristotelské učení o kategoriích a učinit z něj základní stavební kámen novoplatónské logiky, aniž by musel třeba jen o píď ustoupit z pozic platónské ontologie. I když Porfyrios rozhodně nebyl první, kdo pojímal *Kategorie* tímto způsobem,<sup>185</sup> byl to právě on, jehož prostřednictvím se toto pojetí prosadilo u většiny pozdějších novoplatónských komentátorů Aristotela. Dexippův ústřední argument tedy prozrazuje Porfyriův vliv a opravňuje k tvrzení, že pramenem alespoň části této pasáže byl Porfyriův velký *Komentář ke Kategoriím*.

Také výskyt myšlenky, že „deskripce“ či aproximativní popis smyslově vnímatelné substance prostředkuje jisté poznání inteligibilní substance, je neklamnou známkou Porfyriova vlivu. Byl to opět Porfyrios, který ve svém velkém *Komentáři ke Kategoriím* zavedl původně stoický pojem ὑπογραφή, aby s jeho pomocí rozvinul komplexnější interpretaci aristotelského termínu λόγος τῆς οὐσίας. Jak vyplývá ze Simplikiova referátu, Porfyrios ve svém velkém komentáři spojoval s výrazem λόγος τῆς οὐσίας dva významy: ὅρος a ὑπογραφή. Zatímco ὅρος podle Porfyria značí definici v přísném smyslu slova, která postihuje substanci jako takovou za pomoci nadřazeného rodu a příslušné difference, ὑπογραφή znamená aproximativní popis, který udává *proprium* substance nebo charakterizuje *existenci*, jež je společná substanci i ne-substanciálním (tj. akcidentálním) entitám.<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> Podle Porfyriova vlastního svědectví byli jeho předchůdci Boéthos ze Sidónu a Herminos, Simplikios zmiňuje v této souvislosti také Alexandra z Afrodisiady – srv. Ch. Evangeliou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, str. 23-27.

<sup>186</sup> Porfyrios, zl. 51F / Smith 40,26-30: καὶ γὰρ ὁ μὲν ὅρος λόγος τῆς οὐσίας ἐστὶν ὡς τὴν οὐσίαν δηλῶν, ἡ δὲ ὑπογραφή ὡς τὴν ἰδιότητα τὴν περὶ τὴν οὐσίαν σημαίνουσα καὶ τὴν ὑπαρξιν κοινὴν οὖσαν τῆς τε κυρίως οὐσίας καὶ τῆς ἄλλης ὑποστάσεως. Závěrečná část této formulace působí jisté interpretační obtíže, které souvisejí zejména s nejednoznačností termínů ὑπαρξις, κυρίως οὐσία a ὑπόστασις. Zatímco ve své knize *Porphyre et Victorinus*, I, str. 252, P. Hadot překládá ὑπαρξις jako „l'existence“, ve svém článku „Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque“, in: *Les règles de l'interprétation*, vyd. M. Tardieu, Paris 1986, str. 13-34, 20-21, nabízí jiný výklad tohoto termínu jakožto substantiva odpovídajícího slovesu ὑπάρχειν, jež označuje subsistenci kvalit v nějakém podmětu, a v souladu s tím ho překládá jako „l'ensemble des attributs“. Podle této pozdější Hadotovy interpretace chce Porfyrios říci, že „deskripce“ se týká atributů substance, takže „chápat *hyparxis* jako ‚existenci‘ by v tomto kontextu nedávalo žádný smysl“ („Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque“, str. 21, pozn. 31). Jak ale ukazuje paralelní místo u Dexippa (*In Cat.* 1,18 / *CAG* 4/2, 21,18-29), je tato pozdější Hadotova interpretace mylná. Dexippos na uvedeném místě – stejně jako Porfyrios ve výše citované pasáži – řeší otázku, zda je správná textová verze *Kategorií*, která u výměru homonymie uchovává úplnější výraz λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος (srv. Aristotelés,

Také v následující pasáži, v níž se Dexippos snaží doložit harmonii mezi Aristotelem a Plótinem (40,13-42,12), se objevují některé porfyriovské motivy. Když Dexippos vykládá, jakým způsobem dochází k přenesení jména substance na inteligibilní jsooucn, říká, že od smyslově vnímatelných substancí, které *poznáváme a označujeme jako první*, vystupujeme k inteligibilnímu jsooucn. Toto Dexippovo vysvětlení opět prozrazuje Porfyriův vliv. Porfyrios v dochovaném *Komentáři ke Kategoriím* klade otázku, proč Aristotelés nazývá *prvními substancemi* smyslově vnímatelné jednotliviny a proč ponechává stranou inteligibilní substance,<sup>187</sup> které jsou podle něj (tj. Aristotela!) primární v přísnějším a plnějším smyslu slova, totiž inteligibilního boha, intelekt a ideje (jestliže ovšem uznává existenci idejí).

„Právím, že někteří Aristotela obviňují<sup>188</sup> z toho, že ačkoli se podle něho prvními substancemi v nejvlastnějším smyslu, především a primárně nazývají inteligibilní jsooucn, jako je inteligibilní bůh,

---

*Cat.* 1a4), a stejně jako Porfyrios hájí tuto verzi proti těm, kteří argumentují ve prospěch verze, jež vynechává τῆς οὐσίας, s odůvodněním, že by se pak výměr homonymie týkal pouze kategorie substance. Na tuto námitku Dexippos odpovídá protiargumentem, založeným na dvojznačnosti řeckého slova οὐσία, které znamená jak jsooucnost obecně, tak substancí v aristotelském smyslu: bytí náleží nejenom substancí, ale i akcidentům, a proto měl Aristotelés výrazem λόγος τῆς οὐσίας na mysli jak substancí, tak i ostatní rody, nakolik se o nich říká, že jsou. λόγος τῆς οὐσίας se neomezuje pouze na výměr substance, ale „činí zřejmou také existenci každého akcidentu“. (πρὸς δὲ τούτοις οὐ τῆς οὐσίας μόνον εἶναι λεγομένης ἀλλὰ καὶ τῶν συμβεβηκότων ὄντων λεγομένων εἰκότως λόγον τῆς οὐσίας εἶπεν, οὐκ οὐσίας μόνον μνημονεύων ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων γενῶν, καθὼ καὶ ταῦτα ὄντα λέγεται. ὁ γὰρ τὴν ἐκάστου τῶν συμβεβηκότων ὑπαρξιν δηλῶν λόγος τῆς οὐσίας ὀρθῶς ἂν λέγοιτο λόγος.) Věcná a terminologická shoda tohoto místa z Dexippova komentáře s výše uvedeným citátem Porfyria ze Simplikiova komentáře svědčí o tom, že jde o parafrázi Porfyria, která nám osvětluje smysl pasáže citované Simplikiem. Překlad ὑπαρξις jakožto „existence“ je v této souvislosti zcela na místě, protože právě *neoznačuje* atributy, jež by náležely výhradně substancí, ale bytí, jež je společné jak substancí ve vlastním smyslu (ἡ κυρίως οὐσία), tak „jiné skutečnosti“ (ἄλλη ὑπόστασις), tj. skutečnosti, která nemá substancíální povahu. Jakkoli může být svůdná domněnka, že termín ἄλλη ὑπόστασις znamená „hypostasi“ jakožto svébytnou ontologickou rovinu v rámci novoplatónské hierarchie bytí, vše nasvědčuje tomu, že zde má tento výraz prozaičtější význam „skutečnosti“ či „reality“, resp. jejích způsobů. (K tomuto užití výrazu ὑπόστασις srv. Porfyrios, *In Cat. / CAG 4/1, 57,4.*)

<sup>187</sup> Inteligibilní substance ovšem pro Porfyria nejsou totožné s aristotelskými druhými substancemi. Druhé substance jsou obecniny přítomné ve věcech, jež získáváme abstrakcí ze smyslově vnímatelných jednotlivin. Viz Porfyrios, *In Cat. / CAG 4/1, 90,29-91,12*; srv. poznámku S. K. Strange, *Porphyry. On Aristotle Categories. Translated by S. K. Strange*, London 1992, str. 81, pozn. 176; Ch. Evangelidou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, str. 64-65. Toto pojetí obecnin Porfyrios přejímá od Alexandra z Afrodisiady (srv. poznámku S. K. Strange, *Porphyry. On Aristotle Categories*, str. 81, pozn. 176).

<sup>188</sup> Čtu s Praechterem αἰτιῶνται místo αἰτιῶμαι. Srv. K. Praechter, „Nikostratos der Platoniker“, in: *Hermes 57*



intelekt a ideje (jestliže ideje existují), ponechal je stranou a tvrdil, že prvními substancemi jsou individuální substance vyskytující se mezi smyslově vnímatelnými věcmi.

Jak se vypořádáš s tímto jeho obviněním?

Odpovím takto: Protože tématem jsou jazykové výrazy nadané významem a jazykové výrazy byly primárně aplikovány na smyslově vnímatelné věci – lidé totiž nejprve nazvali to, co viděli a vnímali, a až druhotně to, co je sice co do přirozenosti první, ale co do smyslového vnímání druhé –, je rozumné, že nazval prvními substancemi to, co bylo jako první označeno jazykovými výrazy, tj. smyslově vnímatelné věci a individua. Vzhledem k jazykovým výrazům nadaným významem jsou tedy prvními substancemi individuální smyslově vnímatelné substance, zatímco vzhledem k přirozenosti jsou prvními substancemi inteligibilní substance. Ale jeho úkolem je rozlišit rody jsoucna v souladu s jazykovými výrazy, které je označují, a jazykové výrazy primárně označují smyslově vnímatelné individuální substance.<sup>189</sup>

Porfyriova odpověď objasňuje smysl stručnějšího Dexippova sdělení: Předmětem, o němž pojednávají *Kategorie*, jsou jazykové výrazy nadané významem, jazykové výrazy jsou ovšem primárně aplikovány na smyslově vnímatelné skutečnosti. Proto Aristotelés správně označil za první substance ty, které jsou nazývány slovy jako první. Lidé totiž jako první nazývají to, co poznávají a vnímají jako první, a teprve druhotně označují to, co je primární z hlediska přirozenosti, ale sekundární z hlediska smyslového vnímání. Vzhledem k jazykovým výrazům nadaným významem jsou tedy primární smyslově vnímatelné individuální substance, zatímco vzhledem k přirozenosti jsou primární inteligibilní substance. Konkrétní jednotliviny jsou prvními substancemi z hlediska našeho označování (πρὸς τὰς σημαντικὰς λέξεις), nakolik je vnímáme a poznáváme jako první, zatímco z hlediska přirozenosti (πρὸς τὴν φύσιν) jsou prvními substancemi inteligibilní οὐσίαι.<sup>190</sup> Porfyrios se ovšem drží striktně v rámci žánru

---

(1922), str. 481-517, 505, pozn. 2.

<sup>189</sup> Porfyrios, *In Cat.* / *CAG* 4/1, 91,14-27:

Ἄ. Λέγω ὅτι αἰτιῶνται αὐτόν, ὅτι κυριώτατα κατὰ αὐτὸν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτως λεγομένων πρῶτων οὐσιῶν τῶν νοητῶν ὄλον τοῦ νοητοῦ θεοῦ καὶ τοῦ νοῦ καὶ, εἴπερ εἰσὶν ἰδέαι, καὶ τῶν ἰδεῶν, παριστὰς ταύτας πρῶτας οὐσίας ἔφη τὰς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἀτόμους. Ἐ. Πῶς γὰρ λύσεις αὐτοῦ ταύτην τὴν αἰτίαν;

Ἄ. Ὅτι, φήσω, ἐπεὶ περὶ λέξεων σημαντικῶν ἢ πρόσθεσις, αἱ δὲ λέξεις πρῶτως ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ ἐτέθησαν (ἃ γὰρ εἶδον καὶ ὧν ἤσθοντο οἱ ἄνθρωποι πρῶτον ταῦτα κατωνόμασαν, δευτέρως δὲ τὰ τῆ φύσει μὲν πρῶτα, αἰσθήσει δὲ δεύτερα), εἰκότως ἃ ταῖς λέξεσι πρῶτα κατωνομάσθη (ἔστι δὲ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ ἄτομα), πρῶτας οὐσίας ἔθετο. ὥστε ὡς πρὸς τὰς σημαντικὰς λέξεις πρῶται οὐσίαι αἱ ἄτομοι αἰσθηταί, ὡς δὲ πρὸς τὴν φύσιν πρῶται αἱ νοηταί. πρόκειται δὲ κατὰ τὰς σημαντικὰς λέξεις τὰ γένη τῶν ὄντων διελεῖν, αἱ δὲ σημαντικαὶ πρῶτως εἰσὶν τῶν αἰσθητῶν ἀτόμων οὐσιῶν.

<sup>190</sup> Tento argument pouze aplikuje na problematiku vztahu smyslově vnímatelných a inteligibilních substancí

*Kategorií*, a tak se od něj nedozvídáme nic o způsobu, jakým dochází k přenosu výrazů označujících smyslově vnímatelné jednotliviny na jejich inteligibilní vzory. Výklad Dexippa, který naštěstí nedbá tak úzkostlivě na čistotu žánru, prozrazuje další zajímavé podrobnosti i pro ty, kteří již nejsou začátečníky ve filosofii.

Navzdory příležitostnému výskytu porfyriovských motivů a terminologie ale není nikterak jisté, zda lze celý myšlenkový postup v pasáži 40,13-42,12 připsat výhradně Porfyriovi. John Dillon<sup>191</sup> se přiklání k názoru, že Dexippův výklad Aristotelova učení o různých druzích substance z *Metafysiky* (41,7-42,3) pochází od Jamblicha spíše než od Porfyria, jak se domnívá P. Hadot.<sup>192</sup> Pro závislost na Jamblichovi totiž hovoří skutečnost, že Dexippos na tomto místě užívá pro označení různých druhů substancí „Archytovy“ terminologie. Podle Simplikiova vlastního svědectví to byl právě Jamblichos, kdo užíval při výkladu Aristotela „Archytova“ spisu *Περὶ τοῦ παντός*<sup>193</sup> (což ovšem nebyl název, nýbrž *incipit* pseudo-Archytova spisu, který se ve skutečnosti jmenoval *Περὶ τοῦ καθόλου λόγου*<sup>194</sup>). Porfyrios

---

rozlišení, s nímž se setkáváme u Aristotela samého: mezi tím co je *dřívější* a *více poznatelné* (1) *pro nás* (ἡμῖν, πρὸς ἡμᾶς) a (2) *co do přirozenosti* (φύσει), resp. *jednoduše* (ἀπλῶς) či *o osobě* (καθ' αὐτό). Podle Aristotelovy *Metafysiky* theoretické poznání musí vycházet od toho, co je nám známější, přestože co do přirozenosti je to méně poznatelné, a odtud postupovat k tomu, co je nám méně známé, ačkoli je to o sobě poznatelnější, a tak učinit to, co je o sobě více poznatelné, poznatelným také pro nás (viz Aristotelés, *Met.* 993b7-11; 1029b1-12). V *Topikách* a *Druhých analytikách* dokonce Aristotelés výslovně říká, že dřívější a známější pro nás je to, co je přístupné smyslovému vnímání (totiž jednotliviny), zatímco co do přirozenosti je dřívější a známější to, co je smyslovému vnímání vzdáleno (totiž obecné) (viz Aristotelés, *Anal. post.* 72a1-5; *Top.* 141b3-28). Pomocí tohoto rozlišení vysvětloval již Alexandros z Afrodisiady, proč byla *Metafysika* jakožto pojednání z oblasti „první filosofie“ zařazena až za *Fysiku* a proč jí předcházely spisy ze všech ostatních oborů. Srv. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 2002, str. 21-68. Takováto aplikace aristotelského rozlišení na problém poznání smyslově vnímatelného a inteligibilního jsoucna se objevuje již u Maxima z Tyru, *Diss.* XI,7 / vyd. M. B Trapp, *Maximus Tyrius: Dissertationes, BT*, Stuttgart und Leipzig 1994, str. 93,132-134: ἔστιν δὲ τούτων κατὰ μὲν τὴν ὀμιλίαν θᾶτερον γνωριμώτερον, τὸ αἰσθητόν, τὰ δὲ νοητὰ ἄγνωστα μὲν ταῖς ὀμιλίαις, γνωριμώτερα δὲ τῇ φύσει. Srv. k tomu A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, Paris 1954, str. 111.

<sup>191</sup> Srv. poznámku J. Dillona in: *Dexippus: On Aristotle Categories*, str. 12, pozn. 15; str. 75, pozn. 13.

<sup>192</sup> P. Hadot, „L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote“, str. 367.

<sup>193</sup> Simplikios, *In Cat.* / CAG 8, 2,15-25.

<sup>194</sup> Srv. T. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien, Peripatoi* 4, Berlin – New York 1972, str. 94. Jde o jeden z pseudo-pythagorejských spisů, sepsaných v dórském dialektu, které vyšly pod jménem Archyty z Tarentu, starého pythagorejce a Platónova přítele. Jejich cílem bylo vzbudit dojem, že Platónovy a Aristotelovy nauky pocházejí od starých pythagorejců. Spis *Περὶ τοῦ καθόλου λόγου* pravděpodobně vznikl v druhé polovině prvního století př. Kr. (srv. T. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien*, str. 13-19).

sám podle všeho k pseudo-Archytově spisu při svém výkladu *Kategorií* nepřihlížel.<sup>195</sup> Dexippos sám sice svůj pramen neuvádí, ale původ jeho terminologie jednoznačně dokládá paralelní místo u Simplikia,<sup>196</sup> který přitom „Archytu“ výslovně zmiňuje. Tvrzení P. Hadota,

---

Jamblichos stejně jako Simplikios jej považovali za autentické dílo Archyty z Tarentu. Dochoval se pouze jeden rukopis v koiné z 15.-16. stol. (*codex Ambrosianus* 23) a fragmenty v původním dórsském dialektu v Simplikiově *Komentáři ke Kategoriím*.

<sup>195</sup> Srv. T. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien*, str. 95.

<sup>196</sup> Simplikios, *In Cat. 5 / CAG* 8, 77,7-10: καὶ Ἀρχύτας δὲ τὴν πᾶσαν οὐσίαν φυσικὴν τε καὶ αἰσθητὴν καὶ κινητικὴν ἀποκαλεῖ, φυσικὴν μὲν τὴν κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος λέγων, αἰσθητὴν δὲ τὴν σύνθετον, κινητικὴν δὲ τὴν νοερὰν καὶ ἀσώματον, ὡς αἰτίαν οὖσαν κινήσεως τῆς κατὰ ζῶην εἰδοποιουμένης. Tento Simplikiovův referát nemá přesnou paralelu v dochovaném rukopisu (*codex Ambrosianus* 23) pseudo-Archytova spisu Περὶ τοῦ καθόλου λόγου, a tudíž není jasné, zda se opírá o jiný „Archytův“ spis či o nějakou detailnější verzi téhož spisu. Jiné vysvětlení nabízí J. Dillon, podle něhož zde Simplikios vychází z Jamblichovy nesprávné interpretace „Archyty“, který pouze říká, že všechny substance (rozuměj: substance, které jsou předmětem jeho spisu o kategoriích) jsou smyslově vnímatelné, „fysické“ a v pohybu. Podle Dillona pak Jamblichos tuto terminologii násilně reinterpretuje ve smyslu Aristotelova rozlišení trojího typu substance v *Metafysice* Λ: termín „fysické“ je pochopen jako označení pro substanci (sublunárního, pomíjivého) fyzikálního světa, *aisthetiké* jako označení pro oblast věčných, ale viditelných substancí (nebeská tělesa), nazvanou také *synthetos*, protože jde o složeninu fyzikální a inteligibilní substance, a *kinetiké* jako označení pro inteligibilní substanci, nakolik je ‘hybatelem’ toho, co je pod ní“ (*Dexippus: On Aristotle Categories*, str. 75, pozn. 13). Podle Dillona pak u Dexippa dochází k dalšímu posunu tím, že přisuzuje střední postavení „fysické substanci“ (φυσικὴ οὐσία), zatímco v Jamblichově reinterpetaci „Archyty“ je pochopena jako substance, která se vyskytuje v sublunární oblasti, a výraz αἰσθητὴ οὐσία je zde vyhrazen pro smyslově vnímatelnou a věčnou substanci (nebeská tělesa). Celá tato Dillonova rekonstrukce ovšem spočívá na předpokladu, že jak Dexippos, tak Simplikios čerpají z Jamblichem zprostředkovaného pseudo-Archytova spisu Περὶ τοῦ καθόλου λόγου a že překlad tohoto spisu do koiné, jak se nám dochoval ve zmíněném rukopise, představuje jedinou a úplnou verzi tohoto díla. Navíc vůbec není jisté, zda v „Archytově“ pojetí, jakkoli bylo zprostředkováno a snad i deformováno Jamblichem, skutečně dochází k identifikaci φυσικὴ οὐσία se substancí v sublunární oblasti a αἰσθητὴ οὐσία se substancí nebeských těles. Pasáž z „Archyty“, tak jak je citována u Simplikia, lze rovněž chápat jako alternativní rozlišení k bezprostředně předcházející distinkci mezi inteligibilní, smyslově vnímatelnou substancí a středním druhem substance mezi těmito dvěma: matematickou (resp. „psychickou“), která zřejmě představuje vlastní Jamblichovu interpretaci Aristotelovy *Metafysiky* 1069a30-36. „Archytas“ se naproti tomu opírá o jiné Aristotelovo rozlišení různých druhů (smyslově vnímatelné) substance, jak se s ním setkáváme na jiných místech v *Metafysice* (1035a2, 1043a26-28). Zde Aristotelés nerozlišuje mezi substancí v sublunární oblasti, substancí v supralunární oblasti a božskou substancí, nýbrž mezi látkou (ἡ ὕλη), formou (τὸ εἶδος) a substancí, složenou z látky a formy (τὸ ἐκ τούτων). V pseudo-Archytově spisu Περὶ τοῦ καθόλου λόγου se toto rozlišení různých druhů substance skutečně objevuje, a sice doslova ve smyslu druhů v rámci jednoho rodu: ὕλη, μορφή a συναμφοτέρον ἐκ τούτων jsou zde přímo nazvány οὐσίας διαφοραί. (Srv. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, II, str. 614.) To se mimochodem shoduje s Dexippovým tvrzením, že „fysická“ a smyslově

že ve skutečnosti jde o Porfyriovu terminologii, kterou Jamblichos vzhledem k odlišné vlastní terminologii nemohl prezentovat jako aristotelskou, jak to činil Porfyrios (*sic!*), a tak ji přisoudil „Archytovi“;<sup>197</sup> je zcela nepodložené.

Další argument proti závislosti této pasáže na Porfyriovi, který již J. Dillon nezmiňuje, představuje skutečnost, že Dexippův text se ve svém pojetí metafory, homonymie a analogie odchyluje od pojetí, které zastává Porfyrios ve svém dochovaném *Komentáři ke Kategoriím*. Zatímco v Dexippově pojetí metafora a analogie splývají,<sup>198</sup> Porfyrios tyto pojmy jasně odlišuje. O metafoře je podle Porfyria možno hovořit tam, kde je jméno jedné věci přeneseno na jinou věc, která již má svoje vlastní jméno. O homonymii jde naproti tomu tehdy, když je jméno jedné věci přeneseno na jinou věc, která jinak žádné jméno nemá, což platí také v případě homonymie na základě analogie. Jako příklad analogie uvádí jméno „noha“, které primárně označuje dolní končetinu živých bytostí a sekundárně je přeneseno na části stolu. Porfyrios sám připisuje směšování metafory a analogie Attikovi a kriticky se vůči němu vymezuje.<sup>199</sup>

### Problém rodu substance v Dexippově textu

Závěrem naší analýzy pasáže Dexippova komentáře si položíme otázku, zda tento text připouští interpretaci, kterou navrhuje P. Hadot, a zda je tedy možno z něj vyčíst pojem rodu substance, společného pro inteligibilní a smyslově vnímatelnou substanci. Zcela jistě se Dexippos vyslovuje pro jakousi jednotu významu v užití termínu οὐσία, vypovídáném o různých úrovních jsoucna. V Dexippově textu se tedy setkáváme s něčím, co bychom mohli s P. Hadotem označit jako „l'unité notionnelle entre substance intelligible et substance

---

vnímatelná substance jsou synonyma. V „Archytově“ klasifikaci různých typů substance, jak o ní referují Simplicios i Dexippos, jsou substance jakožto látka a substance jakožto forma shrnuty pod jeden druh jakožto „substance viděná z hlediska látky či formy“. Tento „druh“ je zde pak uveden vedle substance složené z látky a formy a věčné substance nehybného hybatele (zde se však neříká nic o rodu a jeho diferencích a kontext celé úvahy spíše naznačuje, že rodem – ovšem v Platónském smyslu – je sama inteligibilní substance). V každém případě tato klasifikace přesně odpovídá Plótinově argumentaci, která při výčtu různých druhů substancí nepracuje se substancemi nebeských těles, nýbrž se substancí redukovanou na látku a formu.

<sup>197</sup> „L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote“, str. 368.

<sup>198</sup> Srv. Dexippos, *In Cat.* 2,2 / *CAG* 4/2, 41, 25-28.

<sup>199</sup> Porfyrios, *In Cat.* / *CAG* 4/1, 67,4-32. Srv. C. Luna, „Paronymie, homonymie πρὸς ἕν et analogie. A propos d'un article de J. Hirschberger“, in: *Simplicius: Commentaire sur les Catégories*, fascicule III, str. 153-159, 157.

sensible.“<sup>200</sup> Tato jednota ale odpovídá vztahu πρὸς ἓν (ἀφ’ ἑνός) nikoli jednotě dvou druhů spadajících pod společný rod. V novoplatónském kontextu lze přitom tento vztah smysluplně vyložit jako druh homonymie. Jediná formulace, která by snad mohla být oporou pro tvrzení, že Dexippos předpokládá rod „substance“, společný jak pro smyslově vnímatelnou, tak pro inteligibilní substanci, je tato: καὶ τοῦτω συνείληφε (sc. Ἀριστοτέλης) τὰς πολλὰς οὐσίας εἰς τὴν ὅλην οὐσίαν. ὑπέθηκε δὲ αὐτὰς ὁμοῦ πρὸς μίαν σύνταξιν καὶ πρὸς μίαν ἀρχὴν ἀνήγαγε („... zahrnul mnohé substance pod tu, která je veskrze substancí; utřídil je totiž společně vzhledem k jednomu uspořádání a uvedl je do vztahu k jednomu počátku“). Jisté interpretační obtíže působí zejména věta: συνείληφε τὰς πολλὰς οὐσίας εἰς τὴν ὅλην οὐσίαν. Přestože termín ἡ ὅλη οὐσία připouští překlad „obecná substance“, lze ho jen stěží chápat jako označení pro společný rod substance, jemuž by měly být podřazeny jako jeho druhy různé typy substancí, jak jsou rozlišeny v *Metafysice* Λ, včetně nehybného hybatele. Daleko pravděpodobnější je, že Dexippos má na mysli jeden z uvedených druhů substance, a sice právě inteligibilní substanci. V tomto smyslu užívá výrazu ἡ ὅλη οὐσία již Platón.<sup>201</sup> ἡ ὅλη οὐσία je určením inteligibilního jsoucna, nakolik je nedílné (jakožto ἀμέριστος οὐσία) a nakolik v sobě myšlenka jednotlivé ideje zahrnuje celou souvislost ideálních struktur.<sup>202</sup> Ve stejném smyslu – tj. jakožto označení pro inteligibilní jsoucno – užívá termínu ὅλον τὸ ὄν, resp. ὅλη ἡ οὐσία Plótinus.<sup>203</sup> V tom případě ovšem Dexippova formulace nevyjadřuje nic jiného než to, co je řečeno v následující větě: Aristotelés vztáhl tyto mnohé substance k jednomu počátku, kterým je inteligibilní οὐσία. Dexippos rozhodně neříká nic o společném rodu a jeho případných diferencích. Zdá se tedy, že Dexippova formulace: συνείληφε τὰς πολλὰς οὐσίας εἰς τὴν ὅλην οὐσίαν neobsahuje tvrzení, které by překračovalo rámec podobné formulace z Plótinova pojednání VI,1: εἰς ἓν οὕτω συνάγοι καὶ οὐσίας λέγοι. Proti možnosti, že zde má Dexippos na mysli společný rod v aristotelském smyslu, pod nějž by jako jeho druhy spadaly uvedené typy substancí, dále hovoří vše, co v jeho výkladu následuje: Pouze „fysickou“ a „smyslově vnímatelnou“ substanci je možno chápat jako synonyma, zatímco smyslově vnímatelná a inteligibilní substance jsou homonyma. Jméno substance užíváme o inteligibilní substanci metaforicky či na základě analogie. Nikde přitom nenalezneme ani známku zpochybnění zásady aristotelské logiky, že homonyma nespádají pod jeden společný rod v logickém smyslu. Také v předchozí pasáži,

<sup>200</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 251.

<sup>201</sup> Platón, *Ep.* VII, 344b2.

<sup>202</sup> Srv. R. Marten, *ΟἴΣΙΑ im Denken Platons*, Meisenheim a. G. 1962, str. 36-37.

<sup>203</sup> Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],2,2.

kde Dexippos při řešení Plótinovy námítky podle svých vlastních slov „vyšel z filosofie Plótina samého“, je zcela jasně řečeno, že jakožto rod – avšak výhradně ve smyslu platónských rodů jsoucna (μέγιστα γένη) – lze chápat pouze samu inteligibilní substanci, nakolik uděluje bytí všem inteligibilním (idejím) i smyslově vnímatelným substancím. Pro tento výklad Dexippovy pasáže navíc hovoří paralelní místo u Simplikia,<sup>204</sup> který ve svém řešení Plótinovy aporie čerpal ze stejných zdrojů (tedy z Porfyria a Jamblicha). Simplikios potvrzuje, že jako rod substance lze chápat výhradně inteligibilní substanci, ovšemže ve smyslu platónského rodu jsoucna, který je nejenom rodem, ale též principem bytí všech ostatních „druhů“ substance.

Substanci jako rod v tomto smyslu pojímal již Plótinus, jak dosvědčuje i sám Dexippos, který pouze explikuje a rozvádí vlastní Plótinovu ontologickou koncepci. Jak jsme viděli výše, již Plótinus sám také navrhuje, že jednotu pojmu substance je v tomto případě možno chápat jako jednotu společného jména, které se zakládá na původu v jednom principu: ἀφ' ἑνός, resp. na vztahu k tomuto jednomu principu: πρὸς ἓν. Tímto jedním principem je podle Plótina stejně jako v Dexippově interpretaci sama inteligibilní οὐσία. Takovýto vztah mezi inteligibilní a smyslově vnímatelnou substancí však nepředpokládá rod v aristotelském smyslu společný pro oba druhy substance, nýbrž spíše něco takového vylučuje.

Nic nenasvědčuje tomu, že by se Porfyrios v tomto bodě odchýlil od hlavního proudu novoplatónské tradice, který sahá od Plótina, přes Jamblicha a Dexippa až k Simplikiovi. Naopak je pravděpodobné, že pozdější novoplatónští komentátoři Porfyria následují také při řešení tohoto problému. Jak již bylo zmíněno, Porfyrios se v tomto ohledu vyjadřuje zcela jasně: „Neexistuje společný rod pro tělesné a netělesné jsoucno.“<sup>205</sup> Z toho mimo jiné vyplývá, že to, co se ve středověké filosofii tradovalo jako „strom Porfyriův“ (*arbor porphyriana*), v jednom podstatném bodě neodpovídá pojetí samotného Porfyria ani pozdějších novoplatoniků, kteří při svém výkladu Aristotelových *Kategorií* Porfyria následovali. Konkrétně jde o představu, že určení „tělesná“ a „netělesná“ lze chápat jako

---

<sup>204</sup> Simplikios, *In Cat. 5 / CAG 8*, 76,23-77,3: πλὴν ἐπειδὴ καὶ καθ' αὐτὸ γνώσεως ἄξιον, ἥτις εἶη κοινὴ οὐσία τῆς τε νοητῆς καὶ τῆς αἰσθητῆς, καὶ ὁ Πλάτων δὲ νοητὸν γένος τῆς οὐσίας ὑποτίθεται, ἰστέον ὅτι ἡ πρώτη καὶ νοητὴ οὐσία πάσας τὰς οὐσίας τὰς τε νοητὰς ὑφίστησιν καὶ τὰς αἰσθητὰς, τὰς μὲν προσεχέως ἑαυτῇ, τὰς δὲ πορρωτέρω, καὶ δῆλον ὅτι οὐ γένος μόνον ἀλλὰ καὶ ἀρχὴ τῶν μεθ' ἑαυτὴν ἔστιν οὐσιῶν, καὶ οὐδὲ ἐπίσης ἅπαντα τῆς ἀρχῆς ταύτης μεθέξει ... *In Cat. 5 / CAG 8*, 77,12-15: εἰ οὖν μὴ ὡς γένος ἀπλῶς, ἀλλ' ὡς ἀρχὴ πασῶν θεωρεῖται τῶν οὐσιῶν ἡ πρώτη οὐσία, οὐ καλῶς ἀναγκάζουσιν μήτε ἀσώματον εἶναι μήτε σωματικὴν. ἡ γὰρ ἀσώματος ἀρχὴ τῶν οὐσιῶν προσεχῶς μὲν τὰς ὁμοίας ἑαυτῇ τὰς ἀσώματους παράγει, πορρωτέρω δὲ ἔτι καὶ τὰς σωματικὰς.

<sup>205</sup> Porfyrios, *In Cat. / CAG 4/1*, 106,26-27: τοῦ δὲ σώματος καὶ ἀσωμάτου οὐδὲν ἔστι κοινὸν γένος.

diference specifikující nejvyšší rod substance, tj. že druhy, resp. subalterními rody nejvyššího rodu substance jsou tělesná (tj. smyslově vnímatelná) a netělesná (tj. inteligibilní) substance. Takzvaná *arbor porfyriana* v té podobě, v jaké byla známá celému středověku, má svůj původ v Boethiově *Komentáři k Eisagogé*.<sup>206</sup> Tato pasáž se opírá o čtvrtou kapitolu *Eisagogé (De specie)*, kde Porfyrios skutečně provádí *diairesi* od nejvyššího rodu substance až k *individuu*. Je sice pravda, že Porfyrios chápe  $\sigma\omega\mu\alpha$ , resp. tělesnou substanci jako subalterní rod, bezprostředně podřazený *substanci* jakožto nejvyššímu rodu, ale na rozdíl od Boethia neudává jako diferenci  $\alpha\sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$ .<sup>207</sup> Toto rozlišení představuje Boethiovu vlastní interpretaci a nikde u Porfyria nemá oporu.

### Alternativní interpretace *Adversus Arium* I,48,11-19

V předchozím jsme ukázali, že interpretace *Adversus Arium* I,48,11-19, kterou předkládá P. Hadot, je spjata se značnými obtížemi. Tento výklad nás staví před kuriózní systém vyšších a nižších rodů, kde nižší rody nevyplývají z diairese nadřazených rodů a kde se o jsoucnech, která spadají pod týž rod, tento rod vypovídá homonymně. K tomuto pojetí neexistuje v dochované antické literatuře žádná konceptuální paralela. Takovouto paralelou není ani právě pojednané místo z Dexippova *Komentáře ke Kategoriím*, neboť tato pasáž neobsahuje učení o společném rodu substance, pod který by bylo možno zahrnout inteligibilní a smyslově vnímatelné substance. Navíc je značně pochybné, zda byl zdrojem celé této pasáže Porfyrios. Také Hadotova hypotéza o porfyriovském původu učení, údajně obsaženého v Dexippově komentáři, tedy spočívá na velmi nejisté půdě.

Přes všechny tyto výhrady bychom museli Hadotův výklad *Adversus Arium* I,48,11-19 přijmout, pokud by tato interpretace byla jediná možná. V následujícím se nicméně pokusíme ukázat, že tomu tak není a že tato pasáž z Victorinova spisu připouští alternativní čtení. Největší přednost této alternativní interpretace spočívá v tom, že řeší téměř všechny výše uvedené obtíže tím, že je vůbec nenechává vyvstat. Na základě této interpretace, kterou detailněji vyložíme níže, je možno celou pasáž ze 48. kapitoly *Adversus Arium* přeložit následujícím způsobem:

„Avšak neexistuje nic, co by mělo veskrze odlišnou substanci. Neboť rodem toho, co jest, je rod

<sup>206</sup> Srv. Boethius, *In. Porph. Isag.* / PL 64,103.

<sup>207</sup> Porfyrios, *Isag.* 2a13-15 / CAG 4/1, 4,21-23: ἡ οὐσία ἔστι μὲν καὶ αὐτὴ γένος, ὑπὸ δὲ ταύτην ἔστιν σῶμα, καὶ ὑπο τὸ σῶμα ἔμψυχον σῶμα ...

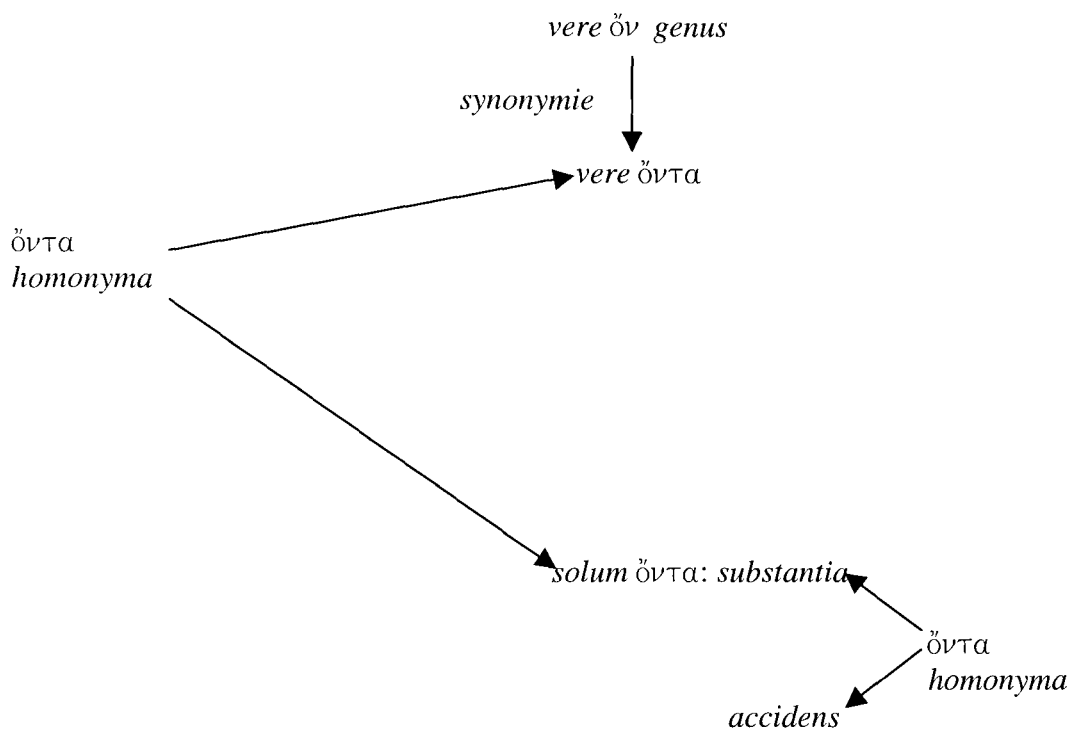
jsoucna a ⟨tento rod⟩ je nejvyšším rodem, ⟨nakolik se vypovídá⟩ se zřetelem k bytí. Ale protože ‚být‘ ⟨se vypovídá⟩ ve dvojím významu, je i samo jsoucno dvojí. ⟨Výrazem⟩ ‚jest‘ ⟨se⟩ totiž ⟨míni⟩ ‚vpravdě být‘. ⟨Výrazem⟩ ‚jest‘ ⟨se ovšem míni⟩ také ‚pouze být‘. Je-li tedy jsoucno jednak pravé jsoucno, jednak pouhé jsoucno, avšak vypovídá-li se pravé jsoucno o všech pravých jsoucnech a pouhé jsoucno o všech pouhých jsoucnech buď synonymně, nebo homonymně, nejsou jsoucna vůči sobě navzájem veskrze různá. Všechna jsoucna se tudíž vztahují k jiným jsoucňům na základě účasti na jakémisi společenství.“

V souhlase s touto interpretací lze Victorinův argumentační postup shrnout následovně:

- (1) Vše, co existuje, spadá pod rod jsoucna. Tento rod je nejvyšším rodem, protože se o věcech vypovídá s ohledem k tomu, že „jsou“, tj. s ohledem k jejich bytí či existenci.
- (2) Sloveso „být“ se ovšem může vypovídat ve dvojím významu. O jedněch jsoucnech totiž říkáme, že „vpravdě jsou“, o jiných říkáme pouze, že „jsou“.
- (3) Z toho vyplývá, že musíme rozlišit dva různé typy jsoucna: „pravé jsoucno“ a „pouhé jsoucno“.
- (4) Jestliže vypovídáme o různých „pravých jsoucnech“, že „vpravdě jsou“, pak o nich predikát „jest“ (resp. „vpravdě jest“) užíváme synonymně, protože všechna spadají pod jediný rod pravého jsoucna. Pokud o různých „pouhých jsoucnech“ vypovídáme, že „jsou“ (resp. že „pouze jsou“), užíváme tento predikát homonymně, protože v oblasti smyslově vnímatelného jsoucna, které může mít povahu substancí i akcidentů, neexistuje jediný rod jsoucna. Jestliže vypovídáme predikát „jsoucí“ zároveň o vpravdě jsoucím a o pouze jsoucím, pak výraz „jest“ rovněž užíváme homonymně, protože ani pro tyto dvě roviny jsoucna neexistuje společný rod, pod nějž bychom je mohli zahrnout jako jeho druhy.
- (5) Z uvedených kroků plyne závěr: Neexistuje nic, co by mělo veskrze různou substancí, neboť vše co jest, je různé vůči sobě navzájem na základě účasti na jakémisi společenství.



Tento výklad lze znázornit pomocí následujícího schématu:



Jak je zřejmé ze srovnání uvedeného alternativního překladu s výše citovaným překladem P. Hadota, úhelným kamenem pro interpretaci celé pasáže je překlad věty *et magis genus in eo quod esse*. Právě překlad této věty: „a nejvyšší rod spočívá v bytí“ svedl P. Hadota k nadbytečnému zmnožování rodů a postulování paralelní struktury rodů bytí nadřazených rodům jsoucna. Navržený alternativní překlad: „a tento rod je nejvyšším rodem, nakolik se vypovídá se zřetelem k bytí,“ nabízí prozaičtější pochopení této pasáže, a navíc má pevnější oporu v jiných Victorinových textech. Výraz *in eo quod esse* lze totiž chápat jako analogon k výrazům *in eo quod quid sit*<sup>208</sup> a *in eo quod quale sit*,<sup>209</sup> které se objevují ve Victorinově překladu Porfyriovy *Eisagogé*. Těmito výrazy Victorinus překládá řecké termíny  $\epsilon\upsilon\ \tau\hat{\omega}\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ <sup>210</sup> a  $\epsilon\upsilon\ \tau\hat{\omega}\ \pi\acute{o}\iota\acute{o}\nu\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ,<sup>211</sup> které u Porfyria vyjadřují způsob či hledisko,

<sup>208</sup> Marius Victorinus, *Isagoge Porphyrii translata* / Hadot 371: *quod definientes ita declarant: genus esse quod ad plures differentias specie distantes, in eo quod quid sit, praedicatur, velut animal*. Tamt. / Hadot 372-3: *(Dicit enim) speciem esse, quae ad plurima numero differentia, in eo quod quid sit, praedicatur*.

<sup>209</sup> Marius Victorinus, *Isagoge Porphyrii translata* / Hadot 373-4: *Differentia est quod ad plurimas res specie distantes, in eo quod quale sit, praedicatur*. K oběma výrazům srv. R. Beinhauer, *Untersuchungen zu philosophisch-theologischen Termini in de Trinitate des Boethius*, Wien 1990, str. 69-70.

<sup>210</sup> Porfyrios, *Isag.* 1a38-40 / CAG 4/1, 2,15-17:  $\delta\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\upsilon\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\epsilon\delta\acute{\omega}\kappa\alpha\sigma\iota\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\lambda\alpha\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\tau\epsilon\varsigma$

z něhož se vypovídají rody a difference o druhově odlišných věcech (resp. druhy o numericky odlišných věcech). Tak se *rod* vypovídá *o* (κατά = *ad*) mnohých a druhově odlišných věcech z *hlediska toho* (ἐν τῷ... = *in eo quod*), *co* jsou, zatímco *difference* se *o* těchto věcech vypovídají z *hlediska toho, jaké* jsou. Podobně můžeme předpokládat, že výraz *in eo quod esse* je překladem řeckého ἐν τῷ εἶναι, jež opět označuje hledisko, z něhož se o věcech vypovídá. V duchu rozlišení z Porfyriovy *Eisagogé* Victorinus na uvedeném místě z *Adversus Arium* neříká nic jiného, než že *nejvyšší rod jsoucna se vypovídá o různých věcech z hlediska toho, že jsou*.

Victorinův argumentační postup samozřejmě – podobně jako v případě Dexippova výkladu – *implicite* předpokládá, že homonymie, o níž je zde řeč, není homonymií „čirou“ či „nahodilou“ (ἀπὸ τύχης ὁμωνύμα). Victorinův text musíme opět číst na pozadí výše vyložené klasifikace různých druhů homonymie, s níž se setkáváme v Porfyriově *Komentáři ke Kategoriím* a jež se v různých obměnách objevuje i u dalších novoplatónských interpretů Aristotela. Také Victorinus má zjevně na mysli některý z druhů „záměrné homonymie“ (ἀπὸ διανοίας), pravděpodobně homonymií na základě původu z jedné věci (ἀφ’ ἐνός), resp. na základě vztahu k jedné věci (πρὸς ἓν), popř. na základě analogie. Victorinův text představuje novoplatónskou variaci na aristotelské téma τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. V platónské perspektivě se problém víceznačnosti termínu „jsoucí“ klade primárně ve vztahu k různým úrovním hierarchie jsoucna. Tento problém polysémie slovesa „být“ vyjádřený Aristotelovou větou τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, se tak u Victorina zužuje na otázku dvojznačnosti vzhledem k jeho užití o různých úrovních jsoucna, vyjádřenou formulací *esse dupliciter <dicitur>*. Vztah πρὸς ἓν, jehož pomocí Aristotelés sám explikoval především užití predikátu „jsoucí“ v případě substance na jedné straně, a akcidentů na straně druhé, je zde aplikován na problém predikace jsoucna o inteligibilních a smyslově vnímatelných jsoucnech a pochopen jako jeden z případů homonymie.

Jestliže čteme Victorinův text ve světle novoplatónské interpretace Aristotelových

---

τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον οἷον τὸ ζῶον. *Isag.* 2a1-2 / *CAG* 4/1, 4,10-11: εἶδος ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον.

<sup>211</sup> Porfyrios, *Isag.* 1b19-25 / *CAG* 4/1, 3,8-12: ἐρωτησάντων γὰρ ἡμῶν ἐκέينو καθ’ οὗ κατηγορεῖται ταῦτα (*sc. αἱ διαφοραί*), οὐκ ἐν τῷ τί ἐστίν, φαμέν, κατηγορεῖται, ἀλλὰ μάλλον ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστίν. ἐν γὰρ τῷ ἐρωτᾶν ποῖόν τί ἐστίν ὁ ἄνθρωπος φαμέν ὅτι λογικόν, καὶ ἐν τῷ ποῖόν τί ὁ κόραξ φαμέν ὅτι μέλαν. *Isag.* 3b33-34 / *CAG* 4/1, 11,7-8: διαφορὰ ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστὶν κατηγορούμενον.

*Kategorií*, zřetelně před námi vyvstane smysl jeho argumentace: *Communio* všeho jsoucna se zakládá na tom, že veškerá jsoucna – pravá i „pouhá“ jsoucna – mají svůj původ v rodu jsoucna v platónském smyslu, tj. v samotné ideji jsoucna. Ostatní pravá jsoucna jsou přítom podřazena tomuto rodu (pravého) jsoucna, a proto se o nich sloveso „být“ vypovídá *synonymně*, zatímco „pouhá jsoucna“ jsou jednak substance, jednak akcidenty, a proto se o nich sloveso „být“ vypovídá *homonymně*, tj. není zde žádný rod jsoucna. Kontinuita všeho jsoucna je nicméně garantována tím, že substance v oblasti smyslově vnímatelného jsoucna jsou konstituovány ve svém bytí inteligibilním rodem jsoucna a že akcidenty mají své bytí díky bytí substancí. Victorinus má patrně na mysli dvojí homonymii: „být“ se vypovídá homonymně jednak o inteligibilních a smyslově vnímatelných jsoucnech, jednak o samotných smyslově vnímatelných jsoucnech, nakolik jsou substancemi a akcidenty, a proto zde jsoucnost nespadá vjedno se substancialitou. Homonymií se zde rozumí záměrná homonymie, založená na vztahu k jedné věci, resp. na původu z jedné věci. Tato specifikace, o jaký druh homonymie se jedná, je v této souvislosti v rámci aristotelsko-novoplatónského kontextu natolik samozřejmá, že ji Victorinus vůbec nepokládá za nutné výslovně uvádět. Victorinův text nám naopak odhaluje, jak mohli novoplatónští komentátoři Aristotela počínaje Porfyriem integrovat do svého učení dokonce i Aristotelovo tvrzení, že jsoucno nelze chápat jako rod. Novoplatónský autor toto tvrzení omezuje na oblast smyslově vnímatelného jsoucna, zatímco pro oblast inteligibilního jsoucna naopak předpokládá jako nejvyšší rod právě rod jsoucna, resp. inteligibilní substance, který ovšem pojímá jako rod nikoli ve smyslu Aristotelových *Kategorií*, ale ve smyslu Platónova *Sofisty*.

### **Pojem *communio***

Na konci svého argumentačního postupu Victorinus vysvětluje své důvody pro odmítnutí absolutní „heteroúsie“ následujícím způsobem: Všechna jsoucna jsou ve vzájemném vztahu k jiným jsoucnům na základě účasti na jakémsi společenství (*Participationem igitur cuiusdam communionis, omnia quae sunt ad altera sunt*). Victorinus zde zjevně neříká nic víc, než že identita jsoucích věcí, ať jsou od sebe navzájem sebevíc odlišné, je garantována „společenstvím jsoucna“: *Si igitur quae sunt, etiam differentia sint et altera, quadam tamen communiione eadem sunt*. Je nápadné, že právě v závěru své argumentace se vůbec nezmiňuje o společném rodu jsoucna, který zajišťuje jistou identitu všech jsoucích věcí, které pod něj spadají, jak bychom očekávali v případě, že by toto tvrzení skutečně tvořilo argumentační jádro jeho myšlenkového postupu, odůvodňujícího odmítnutí naprosté různosti jsoucna.

Victorinus si vystačuje s podstatně slabší a neurčitější výpovědí o „jakémsi společenství“ jsoucna. Uvedená alternativní interpretace nám nabízí vysvětlení, proč tomu tak je: Toto společenství se nezakládá na společném rodu jsoucna v logickém smyslu, pod nějž by spadalo jak inteligibilní, tak smyslově vnímatelné jsoucno, ale na skutečnosti, že smyslově vnímatelné jsoucno je ontologicky konstituováno inteligibilním jsoucnem a že akcidentům náleží existence díky bytí substancí.

Výraz „communio“ lze považovat za latinský překlad řeckého slova κοινωνία. Toto slovo má samozřejmě široké významové spektrum, k pochopení jeho funkce ve Victorinově myšlenkovém postupu nám nicméně může napomoci skutečnost, že se v podobném kontextu vyskytuje u pozdějších novoplatónských interpretů Aristotelových a Porfyriových spisů, např. v Ammóniově komentáři k Porfyriově *Eisagogé*. Podobně jako Victorinus, spatřuje také Ammónios těsnou souvislost mezi „společenstvím jsoucna“ a přítomností identity ve jsoucích věcech. Ammóniova formulace: τὰ πάντα κοινωνίαν τινὰ ἔχειν πρὸς ἄλληλα přitom nápadně připomíná Victorinovo: *participatione cuiusdam communionis, omnia quae sunt ad altera sunt*. Podle Ammónia je „společenství jsoucna“ důsledkem toho, že všechna jsoucna pocházejí z jednoho počátku.

„U všech věcí pozorujeme tyto tři složky: jsoucnost, totožnost a různost. Výrazem ‚jsoucno‘ (οὐσία) nemíním substanci, která je protikladem vůči akcidentům, nýbrž existenci (ὑπαρξις) každé jednotlivé věci; proto se věci také nazývají ‚jsoucna‘. Všechny věci mají rovněž totožnost. Protože totiž existuje jeden počátek všeho, jsou nutně všechny věci vůči sobě navzájem v jakémsi společenství (τὰ πάντα κοινωνίαν τινὰ ἔχειν πρὸς ἄλληλα).“<sup>212</sup>

Velmi podobná myšlenka o „společenství jsoucna“ se vyskytuje na jednom místě Simplikiova *Komentáře ke Kategoriím*, které se nachází právě v těsné blízkosti paralelního místa k výše diskutované pasáži z Dexippa. Dříve než Simplikios přejde ke svému výkladu o substanci, v jehož úvodu řeší (podobně jako Dexippos) Plótinovy aporie rodu substance, vyrovnává se s – rovněž výše zmíněnými – Plótinovými aporiemi, týkajícími se vztahu aristotelských kategorií k inteligibilnímu jsoucnu a jeho rodům obecně.<sup>213</sup> Je Aristotelovým

<sup>212</sup> Ammónios, *In Isag.* / vyd. A. Busse, *In Porphyrii Isagogen*, Berlin 1891, CAG 4/3, str. 115,10-13: Ἐν πᾶσι τοῖς πράγμασι τρία ταῦτα θεωροῦνται, οὐσία ταυτότης ἑτερότης. οὐσίαν λέγω οὐ τὴν ἀντικειμένην τοῖς συμβεβηκόσιν, ἀλλὰ τὴν ἐκάστου ὑπαρξιν, διὸ καὶ ὄντα λέγεται. ἔχει δὲ καὶ ταυτότητα· ἐπεὶ γὰρ μία τῶν πάντων ἀρχή, ἀνάγκη τὰ πάντα κοινωνίαν τινὰ ἔχειν πρὸς ἄλληλα.

<sup>213</sup> Srv. Plótinus, *Enn.* VI.1 [42],1,14-29.

tématem v *Kategoriích* pouze smyslově vnímatelné jsoucno či veškeré jsoucno? Existují jiné kategorie ve smyslově vnímatelném světě a jiné v inteligibilním světě? Jestliže ale existují různé kategorie pro obě ontologické roviny, pak Aristotelés nechává inteligibilní jsoucno mimo zřetel. Jsou-li naopak totožné, pak musíme inteligibilní a smyslově vnímatelné jsoucno považovat za synonyma. Jak by ale mohl existovat společný rod pro věci, z nichž jedny jsou dřívější a druhé pozdější,<sup>214</sup> z nichž jedny jsou obrazem a druhé vzorem? Jestliže se však Aristotelových deset kategorií vypovídá o inteligibilním jsoucnu homonymně, a sdílejí tedy pouze jméno, existuje více rodů.<sup>215</sup>

Simplikiova odpověď se opět zakládá na Porfyriově určení cíle kategorií. Simplikios odmítá tyto aporie jako nedorozumění, které spočívá na nesprávném předpokladu, že *Kategorie* se zabývají jsoucím jakožto jsoucím, zatímco jejich tématem je ve skutečnosti jsoucno, nakolik je označováno jazykovými výrazy. Aristotelés pojednává v první řadě o smyslově vnímatelných jsoucnech, která jsou jazykovými výrazy označena primárně, protože jsou primárním předmětem našeho poznání. Teprve od nich vystupujeme k inteligibilnímu jsoucnu pomocí analogie.<sup>216</sup> Simplikios nicméně na okamžik překračuje pomyslné hranice logiky a zvažuje možnosti vztahu aristotelských kategorií k rodům či kategoriím inteligibilního světa. Sám se přitom zjevně kloní k přesvědčení, že tento vztah lze nejlépe charakterizovat pomocí aristotelského ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν, přičemž jej ale – na rozdíl od Porfyria a dalších novoplatónských interpretů – nechápe jako druh homonymie, nýbrž jako jakýsi střední druh mezi homonymií a synonymií.<sup>217</sup> V těsné věcné souvislosti s takto pochopenou relací mezi rody smyslově vnímatelného a inteligibilního jsoucna se u Simplikia objevují výrazy κοινωμία (či κοινότης) a συνέχεια, které vyjadřují společenství a kontinuitu jsoucna napříč hierarchií bytí, založenou na původu všeho z jednoho počátku.

„Co tedy brání tomu, aby byla zachována totožnost inteligibilního a smyslově vnímatelného jsoucna v souladu s analogií spolu s jejich růzností také pokud jde o deset rodů? Jestliže tedy existuje stejných deset rodů zde a v inteligibilní oblasti, je společenství vezdejších rodů s rody inteligibilního světa homonymií nebo synonymií? Nebo není ani homonymií, ani synonymií, ale jako původ od jedné věci a vztah k jedné věci? Spojení prostřednictvím středních rodů totiž zajišťuje jednu jedinou kontinuitu

<sup>214</sup> Srv. Plótinus, *Enn.* VI,1 [42],1,25-27. Plótinus ovšem tuto námitku uvádí v rámci svých aporií společného rodu inteligibilní a smyslově vnímatelné substance.

<sup>215</sup> Srv. Simplikios, *In Cat.* 4 / CAG 8, 73,15-23.

<sup>216</sup> Simplikios, *In Cat.* 4 / CAG 8, 73,29-74,3.

<sup>217</sup> Srv. k tomu výše, str. 49.

prvních i posledních rodů, která nesměšuje věci existující v látce s těmi bez látky – neboť jedny i druhé jsou omezeny ve svých hranicích – ani je neodděluje od sebe navzájem, protože jsou drženy pohromadě společnými pouty a nepatrnější věci vždy závisejí na těch mocnějších, ale naopak se <všude> rozprostírá<sup>218</sup> jedno a totéž společenství a kontinuita rodů, které společně završují celé veškerenstvo prostřednictvím nerozlučných pout podobnosti. Proto také Platón nechává prostupovat Jedno všemi hypotézami, ať už je řeč o bohu, o intelektu, o duši či o tělesném jsoucnu, v souladu s diferencovaným společenstvím, které vychází ke všem věcem.“<sup>219</sup>

### **Závěr: Problém rodu jsoucna a otázka Victorinova zdroje**

Výše předložená interpretace pasáže z *Adversus Arium*, v níž Victorinus odmítá myšlenku naprosté difference pomocí úvahy o rodu jsoucna, tedy ukazuje, že Victorinus je v tomto ohledu v souladu s hlavním proudem novoplatónské tradice, která usilovala o harmonizaci aristotelické nauky o kategoriích a platónské nauky o nejvyšší rodech, včetně Porfyria. Přestože navržená alternativní intepretace v podstatných bodech koriguje výklad uvedené pasáže, jak ho předkládá P. Hadot, je na druhé straně poněkud paradoxně podstatně lépe slučitelná jeho ústřední tezí o porfyriovském původu Victorinova konceptu nejvyššího rodu jsoucna. Vzhledem k tomu, že nemáme k dispozici žádnou skutečnou literární paralelu k *Adversus Arium* I,48,4-12, nemůžeme s jistotou říci, zda byl Victorinovým zdrojem na tomto místě skutečně Porfyrios či některý z jeho následovníků. Z výše provedené analýzy nicméně rozhodně vyplývá, že této hypotéze nestojí nic v cestě.

---

<sup>218</sup> Větným podmětem je vlastně stále ještě „kontinuita“ (συνέχεια), takže jedno slovo je zde poněkud nesmyslně subjektem i objektem zároveň.

<sup>219</sup> Simplikios, *In Cat.* 4 / *CAG* 8, 74,26-75,8: τί οὖν κωλύει καὶ ἐπὶ τῶν δέκα γενῶν τὴν κατὰ ἀναλογίαν ταυτότητα ἐπὶ τε τῶν νοητῶν καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν μετὰ τῆς ἑτερότητος διασώζεσθαι; εἰ οὖν δέκα μὲν ἐνταῦθα γένη, δέκα δὲ καὶ ἐν τῷ νοητῷ τὰ αὐτά, ἄρα ὁμώνυμος ἢ συνώνυμος ἐστὶν ἡ κοινωμία τῶν τῆδε πρὸς ἐκεῖνα; ἢ οὔτε ὁμώνυμος οὔτε συνώνυμος ἀπλῶς, ἀλλ' ὡς ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν. τῆ γὰρ διὰ τῶν μέσων ἐπιπλοκῆ συνέχεια μία συνάγεται τῶν πρώτων τε καὶ τελευταίων γενῶν, ἧτις οὔτε συγχεῖ τὰ ἔνυλα τοῖς ἀύλοις, πεπεράσται γὰρ ἐν τοῖς ἰδίοις ὅροις ἐκάτερα, οὔτε διασχίσει αὐτὰ ἀπ' ἀλλήλων διὰ τὸ κοινοῖς συνδέσμοις συνέχεσθαι καὶ ἐξηρητῆσθαι ἀεὶ τῶν κρειττόνων τὰ καταδέεστερα, ἀλλ' ἀντὶ τούτων τὴν αὐτὴν κοινωμίαν καὶ συνέχειαν τῶν γενῶν διατείνει, πάντα τοῖς ἀλύτοις δεσμοῖς τῆς ὁμοιότητος τὰ ὅλα συμπεραίνουσα. διὰ τοῦτο καὶ Πλάτων ἐν Παρμενίδῃ τὸ ἓν διὰ πασῶν μὲν διατείνει τῶν ὑποθέσεων, εἴτε περὶ θεοῦ εἴτε περὶ νοῦ εἴτε περὶ ψυχῆς ἢ σώματος ὁ λόγος γένοιτο, κατὰ τὴν ἐπὶ πάντα προϊούσαν διαφορουμένην κοινότητα.

## **II.**

**Modality poměru**

**totožnosti a různosti**

**(*Adversus Arium* I,48,22-27 a**

**novoplatónská exegeze *Timaia* 35a)**

## A. Výklad *Adversus Arium* I,48,22-27

V předchozí kapitole jsme sledovali, jak Victorinus na základě své úvodní otázky, zda různá božská jména (*spiritus*, λόγος, νοῦς, *sapientia*, *substantia*) označují totéž či něco různého, rozvíjí úvahu o tom, jak vůbec jména označují (znamenají) různé či totožné věci. Protože výrazy „tutéž“ a „různé“ se samy ukázaly jako mnohoznačné, rozlišil Victorinus nejprve dva způsoby, jakými mohou různá jména označovat totéž (*idem*): Buď tato jména označují věci, které sdílejí něco společného (*communione quadam*), nebo věci, které jsou veskrze (*universitate*) totožné. Stejně tak Victorinus rozlišil dva možné významy, které přicházejí v úvahu v případě, že jména znamenají něco různého (*a se invicem altera*): Buď jsou jimi označované věci naprosto různé (*omnimodo altera*), nebo jsou pouze relativně různé. Victorinus posléze zcela zavrhuje možnost, že by jména mohla označovat něco *veskrze různého*, s odůvodněním, že v oblasti jsoucna neexistuje nic, co by mělo „naprosto odlišnou substanci“ vůči něčemu jinému. Toto odůvodnění bylo explikováno v pasáži, kterou jsme se detailně zabývali v předchozí kapitole. Ze skutečnosti, že pro inteligibilní jsoucna (*vere ὄντα*) existuje rod jsoucna (*vere ὄν*) a že inteligibilní jsoucno dává bytí smyslově vnímatelnému jsoucnu (*solum ὄντα*), bylo vyvozeno, že všechny jsoucí věci mají účast na jakémisi „společenství“.

Tato účast na společenství jsoucna podle Victorina zakládá poměr jsoucích věcí vůči sobě navzájem.<sup>220</sup> Možnost různosti je tedy přímo podmíněna tímto společenstvím, které spolu sdílejí veškerá jsoucna. Veskrze různé by mohlo být pouze nejsoucno, které by bylo myšleno jako protiklad vůči jsoucnu. Je-li však nejsoucno postaveno proti jsoucnu jako protiklad na základě privace, neexistuje mezi nimi žádný vztah – tedy ani vztah různosti.<sup>221</sup> Myšlenka

---

<sup>220</sup> *Adv. Ar.* I,48,18-19 / *CSEL* 83/1, 142: *participatione cuiusdam communionis omnia, quae sunt, ad altera sunt.*

<sup>221</sup> *Adv. Ar.* I,49,19-22 / *CSEL* 83/1, 142: *Etenim quod τῶ ὄντι est, hoc quod non ὄν est, opponitur quasi contrarium secundum privationem nulla participatione ad se invicem. Ergo nec alterum.* Aby tato věta dávala dobrý smysl, bylo by třeba eliminovat *quod* a *est* a ponechat pouze τῶ ὄντι nebo před celý výraz *quod τῶ ὄντι est* doplnit *huic*. Podle P. Hadota přicházejí v úvahu dvě možnosti: (1) Victorinus měl před sebou řeckou předlohu s výrazem τῶ ὄντι, kterou chtěl přeložit *huic quod τὸ ὄν est*, ale opomněl změnit pád z dativu na nominativ. (2) Výraz τῶ ὄντι zde znamená totéž co *vere*, a smysl celého spojení je tedy: *huic quod vere est*. (Srv. komentář P. Hadota *ad loc.* v *SC* 69, str. 843 a *Christlicher Platonismus*, str. 391, pozn. 250.) „Absolutní různost“ Victorinus klade na roveň „absolutnímu nejsoucnu“ – v rámci své klasifikace jsoucna a nejsoucna je nazývá *quae vere non sunt* (*Ad Cand.* 11,6-7 / *CSEL* 83/1, 29) –, které je myšleno jako protiklad ke jsoucnu ve smyslu τὸ μηδαμῶς ὄν (Plátón, *Soph.* 237b) či τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό (*Soph.* 238c), jak Plátón nazývá



absolutní difference se tak ukazuje jako pojem, který je sám v sobě sporný. Je to pouhý *flatus vocis*, čirý produkt imaginace.<sup>222</sup> Všechna jsoucna, jakkoli jsou vůči sobě navzájem různá, jsou přece – na základě společenství jsoucna – do jisté míry spolu navzájem identická. Poměr různosti mezi jakýmkoli dvěma jsoucnými – právě proto, že je poměrem – vždy zároveň předpokládá poměr totožnosti.

### Modalita poměru totožnosti a různosti

To podle Victorina znamená, že jsoucí věci jsou zároveň spolu navzájem totožné a od sebe navzájem různé: Jsoucno, nakolik je jsoucnem, v sobě vždy obsahuje jak prvek totožnosti, tak prvek různosti.<sup>223</sup> Avšak podle toho, o jaký druh jsoucna se jedná, zaujímá vždy jeden z nich dominantní postavení:

Buď (1) ve jsoucnu převládá totožnost. V tomto případě jsoucno vykazuje takovou modalitu poměru totožnosti a různosti, v němž „je nejvíce patrná totožnost“. Tento druh totožnosti Victorinus nazývá „*různost v totožnosti*“ (*altera in identitate*).

Nebo (2) ve jsoucnu naopak dominuje různost. V tomto případě jde o takovou relaci totožnosti a různosti, která se „více kloní k různosti“. Takovýto poměr označuje Victorinus jako „*totožnost v různosti*“ (*eadem in alteritate*).<sup>224</sup>

---

parmenidovské nejsoucno v dialogu *Sofisté*s (viz k tomu výše, pozn. 29). Takto myšlenému nejsoucnu podle Victorina – stejně jako podle Platóna – nenáleží žádný ontologický status: Jde o pouhou představu, fantazijní obraz, který vzniká v duši na základě pouhé privace „jsoucna“. Viz *Ad Cand.* 11,9-12 / *CSEL* 83/1, 29: *intellegentia sola ... non ab his quae non sunt, sed ab his quae sunt, secundum privationem adnascantur in anima neque in sua substantia neque in intellegentia positae, quae vere non sunt.*

<sup>222</sup> Zatímco absolutní difference nemá žádný reálný status, absolutní identita, tj. „ipseita“ (rozlišení mezi identitou a ipseitou jakožto dvěma druhy totožnosti Victorinus zavádí v *Adversus Arium* I,41,20-22 / *CSEL* 83/1, 129: *Nos nunc de substantia perquirimus quae in deo et in filio: aut ipsa est, aut eadem, aut modo quodam et ipsa et eadem?*), sice rovněž nepatří do oblasti jsoucna, avšak v tom smyslu, že je přesahuje. Neboť ipseita představuje absolutní jednoduchost a totožnost, kterou se vyznačuje Bůh Otec, identifikovaný s nejvyšším principem novoplatónské filosofie (Jednem). V Jednu-Otci je potenciálním způsobem obsaženo všechno, co v něm má svůj původ, ale tak, že je to s ním zcela totožné (*ipse*). Jedno-Otec nemůže být přiřazen ke jsoucnu, a proto též nemá místo ve Victorinově klasifikaci jsoucna, nýbrž je o něm pojednáno v rámci výkladu o druzích nejsoucna (*Ad Cand.* 4-5): Bůh je τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν (*Ad Cand.* 14,1 / *CSEL* 83/1, 31; srv. Porphyrios, *Sent.* 26 / vyd. E. Lamberz, *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, BT, Leipzig 1975, str. 15,9: τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν).

<sup>223</sup> *Adv. Ar.* I,48,22-24 / *CSEL* 83/1, 142-143: *Si igitur quae sunt, etiam differentia sint et altera, quadam tamen communi eadem sunt, secundum istum modum et eadem et altera sunt ...*

<sup>224</sup> *Adv. Ar.* I,48,24-27 / *CSEL* 83/1, 143: *... et eadem et altera sunt, et istud duobus modis, sive altera in*

Tímto rozlišením dvojího typu vzájemného poměru totožnosti a různosti si Victorinus připravuje půdu pro zodpovězení své úvodní otázky a pro přesné pojmové vymezení typu totožnosti a různosti, jimiž se vyznačují vztahy osob božské Trojice. Avšak dříve než budeme sledovat obtížnou cestu, po níž Victorinus ke své odpovědi dospívá, obrátíme svoji pozornost k samotné myšlence modalit poměru totožnosti a různosti na různých úrovních jsoucna, která opět představuje význačný filosofický koncept vzniklý v rámci platónské tradice. V následujícím se pokusíme detailně rekonstruovat původní kontext tohoto pojetí, obnažit jeho původní myšlenkové intence a identifikovat Victorinovy možné prameny. Tato podrobná analýza nám vposledu umožní lépe pochopit, jakou roli hraje pojem *různosti* ve Victorinově theologické syntéze.<sup>225</sup>

---

*identitate, sive eadem in alteritate. Sed si eadem in alteritate, magis in alteritatem vergunt, si autem altera in identitate, maxime identitas apparet.*

<sup>225</sup> K následujícímu výkladu srv. V. Němec, „Dvojí pojem totožnosti a různosti u Platóna. Poznámka k Timaiovi 35a a jeho novoplatónské interpretaci“, in: *FČ* 5 (2005), str. 717-737.

## **B. Filosofický kontext učení o modalitách totožnosti a různosti**

### **Porfyrios: Odlišnost tělesného a netělesného jsoucna**

Jak ukázal P. Hadot,<sup>226</sup> paralela k Victorinově myšlence dominance totožnosti a různosti se nachází v Porfyriových *Sentencích*. Výskyt této textové paralely slouží Hadotovi jako jeden z mnoha podpůrných argumentů pro hypotézu, že Porfyrios byl hlavním řeckým pramenem, z něhož Marius Victorinus čerpal při psaní svých theologických spisů. V *Sentencích* se Porfyrios pokouší za pomoci obdobného pojetí, s jakým se setkáváme v *Adversus Arium* I,48, zodpovědět otázku, v jakém smyslu se o „pravém jsoucnu“ říká, že je mnohé. Tato otázka implikuje problém, jak se liší mnohost inteligibilního jsoucna od mnohosti smyslově vnímatelného jsoucna. Tím tento koncept zapadá do rámce ústředního záměru *Sentencí*, jímž je co nejzřetelnější odlišení tělesného a netělesného jsoucna.

„Pravé jsoucno není nazýváno mnohým kvůli různosti místa ..., nýbrž proto, že je diferencováno nemateriální a nehmotnou růzností, která je prosta jakéhokoli množství. Proto je také pravé jsoucno jedno; nikoli však jako jedno těl(es)o, ani jako něco, co se nachází na jednom místě, ani jako jedna masa, nýbrž jako jedno-mnohé, protože pokud je jedno, potud je různé, a jeho různost je zároveň diferencována i sjednocena. Neboť jeho různost není získána zvnějšku a není mu připojena jako něco cizího; jeho mnohost také nepochází z jeho účasti na něčem jiném, nýbrž povstává z něho samého. Neboť pravé jsoucno působí ve všech svých aktech a zůstává přitom tím, čím je, protože celou svojí různost vytvořilo svojí totožností ... V případě tělesných jsoucen je tomu totiž naopak, tj. zde se vyskytuje *jednota v různosti*, protože v těchto jsoucnech *převládá různost*; neboť k nim jednota přistoupila zvnějšku a byla k nim připojena jako něco cizího. V oblasti jsoucna tedy *převládá jednota a totožnost*. Jeho různost vznikla z toho, že zde působí jednota. Proto je jsoucno *mnohostí v nedělitelnosti*, zatímco to, co je tělesné, je *jednotou v mnohosti* a v mase. Jsoucno má svůj základ v sobě samém, protože je jedno v sobě a nevychází ze sebe. To, co je tělesné, naproti tomu nikdy není v sobě samém, neboť jakoby nabývá existence tím, že vychází ze sebe. Jsoucno je jedno, které je veskrze činné, to, co je tělesné, je naproti tomu sjednocenou mnohostí.“<sup>227</sup>

<sup>226</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 247-255.

<sup>227</sup> *Sent.* 36 / Lamberz 41,4-42,12: Τὸ ὄντως ὄν πολλά λέγεται οὐ τόποις διαφόροις ..., ἀλλ' ἑτερότητι αὐτῷ καὶ ἀόγκῳ καὶ ἀπληθύντῳ κατὰ πλῆθος διηρημένον. διὸ καὶ ἔν' καὶ οὐχ ὡς ἐν σῶμα οὐδ' ὡς ἐν τόπῳ οὐδ' ὡς εἷς ὄγκος, ἀλλὰ ἐν πολλά, ὅτι καθ' ὃ ἐν ἑτερον. καὶ ἡ ἑτερότης αὐτοῦ διήρηται καὶ ἡμῶται· οὐ γὰρ ἐξῶθεν ἐπίκτητος οὐδὲ ἐπεισοδιώδης αὐτοῦ ἡ ἑτερότης· οὐδὲ ἄλλου μεθέξει, ἀλλ'

## Plútarchos a jeho výklad *Timaia* 37a-c

Podobný koncept různých modalit relace totožnosti a různosti se vyskytuje již v Plútarchově spise *De animae procreatione in Timaeo*. Plútarchos se jeho pomocí pokouší řešit problém, který se mu klade v souvislosti s interpretací *Timaia* 37a-c. Na uvedeném místě v *Timaiovi* Platón popisuje „neustávající rozumný život“ světové duše, která byla zhotovena božským řemeslníkem (demiurgem), a poté spojena s viditelným tělem světa. Zvláštní povaha směsi, z níž byla vytvořena, a její otáčivý pohyb umožňují, že duše veškerenstva se oddává všeobjímajícímu „dialektickému“ poznání zahrnujícímu jak inteligibilní oblast věčných vzorů, tak oblast ustavičného vznikání a zanikání a promlouvá „bezhlasou řečí“, jež mlčky vyslovuje, a tak stále znovu potvrzuje samotný řád světa. Duše veškerenstva poznává veškerá jsoucna – jak inteligibilní, tak smyslově vnímatelná – v jejich vzájemných poměrech a souvislostech, a to v několika ohledech: se zřetelem k jejich totožnosti, různosti, místu, způsobu, času, činnosti a trpnosti.<sup>228</sup> Jestliže se světová duše vztahuje ke smyslově vnímatelné části světa a „správně se otáčející“ *kruh různého* (jenž zahrnuje sféry všech planet) o tom „rozhlásí zvěst po celé duši“, vznikají v ní spolehlivá a správná mínění a domněnky. Jestliže se duše světa naopak obrátí k racionálně uchopitelným vzorům a *kruh téhož* (sféra stálic) o tom roznese zprávu po celé duši, vznikají intelekt a vědění.<sup>229</sup> Jak ale Platón řekl již dříve<sup>230</sup> a jak na počátku svého výkladu o poznání světové duše znovu připomíná,<sup>231</sup> duše světa je vytvořena ze směsi *téhož* (totožnosti) a *různého* (různosti). Na základě této terminologické

---

ἑαυτῷ πολλά. ταῖς γὰρ πάσαις ἐνεργείαις ἐνεργεῖ μένον ὁ ἔστιν, ὅτι τὴν πᾶσαν ἑτερότητα διὰ τῆς ταυτότητος ὑπέστησεν ... ἐπὶ τούτων (sc. τῶν σωμάτων) μὲν γὰρ ἀνάπαλιν καὶ ἡ ἐνότης ἐν ἑτερότητι, ὡς ἂν προηγουμένης μὲν ἐν αὐτοῖς τῆς ἑτερότητος, ἔξωθεν δὲ καὶ ἐπισηδιώδους τῆς ἐνότητος ἐγγενομένης· ἐπὶ γὰρ τοῦ ὄντος ἡ μὲν ἐνότης προηγείται καὶ ἡ ταυτότης, ἡ δὲ ἑτερότης ἐκ τοῦ ἐνεργητικῆν εἶναι τὴν ἐνότητα γέγονε. διόπερ ἐκεῖνο μὲν ἐν ἡμέρῃ πεπλήθυνται, τοῦτο δὲ ἐν πλήθει καὶ ὄγκῳ ἤνωται· κάκεῖνο μὲν ἐν ἑαυτῷ ἴδρυται, καθ' ἐν ὃν ἐν ἑαυτῷ καὶ οὐκ ἐξιστάμενον, τοῦτο δὲ οὐδέποτε ἐν ἑαυτῷ, ὡς ἂν ἐν ἐκστάσει λαβὼν τὴν ὑπόστασιν. τὸ μὲν ἄρα ἐν παντενέργητον, τὸ δὲ πλῆθος ἐνιζόμενον. (Zvýraznění kurzívou V. N.)

<sup>228</sup> Srv. Platón, *Tim.* 37a5-b3. Zatímco lidská duše ve svém myšlení zachytí vždy jen určitý výsek skutečnosti, světová duše myslí souvztažnost všeho se vším. Platón je nicméně přesvědčen, že pěstováním astronomie se lidská duše může takřka pozvednout na úroveň duše veškerenstva. Analýza různých hledisek, z nichž světová duše poznává všechna jsoucna v jejich vzájemných vztazích, vede k formulaci jakýchsi základních kategorií myšlení a vypovídání, které připomínají pozdější Aristotelovy kategorie.

<sup>229</sup> Srv. Platón, *Tim.* 37b3-c2.

<sup>230</sup> Platón, *Tim.* 35a – srv. k tomu níže.

<sup>231</sup> Platón, *Tim.* 37a1-2.

shody je Plútarchos postaven před problém, jak vysvětlit souvislost mezi ontologickou strukturou duše, která zahrnuje totožnost a různost, a jejím poznáním, které je spjato na jedné straně – v případě správného mínění – s kruhem různého, na druhé straně – v případě vědění – s kruhem téhož. Plútarchovo řešení tohoto problému je následující: V kruhu téhož převládá totožnost, v kruhu různého převládá různost.

„Pohyb nebe bezprostředně ukazuje skrze pohyb stálic *různost v totožnosti* a skrze řád planet *totožnost v různosti*. Neboť u stálic *převládá totožnost*, u sfér, které se nacházejí v okolí země, převládá naproti tomu její protiklad. Soud má dva principy: intelekt, který vychází od téhož, aby dospěl k obecnému, a smyslové vnímání, které postupuje od různého k jednotlivému. Rozum je smíšen z obojího: Jestliže se zabývá inteligibilním jsoucnem, stává se myšlením, jestliže se zabývá smyslově vnímatelným, stává se míněním ...“<sup>232</sup>

Toto místo dosvědčuje, že pojem různých poměrů totožnosti a různosti, kde jednou převládá totožnost, podruhé různost, vznikl již v rámci středoplatónského výkladu *Timaia*.<sup>233</sup> Přitom nám však nemůže uniknout podstatný rozdíl vůči novoplatónskému konceptu: Zatímco podle Victorina a Porfyria se těmito odlišnými poměry totožnosti a různosti vyznačují odlišné úrovně bytí (tělesné a inteligibilní jsoucno), podle Plútarcha jsou spjaty s různými projevy života světové duše. Jak ještě uvidíme níže, Plútarchos na základě svého výkladu *Timaia* v podstatě nemohl dospět ke stejné myšlence jako novoplatónští autoři, neboť vychází z odlišné interpretace *Timaia* 35a.<sup>234</sup> Tato pasáž z Plútarcha tedy patrně nepředstavuje místo zrodu

<sup>232</sup> *De an. Tim.* 1024E-F / vyd. H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, 13/1, LCL, London 1976, str. 236-238: ἡ μὲν οὖν κίνησις εὐθὺς ἐπιδείκνυται περὶ τὸν οὐρανὸν ἐν μὲν τῇ ταυτότητι τὴν ἑτερότητα τῇ περιφορᾷ τῶν ἀπλανῶν ἐν δὲ τῇ ἑτερότητι τὴν ταυτότητα τῇ τάξει τῶν πλανήτων· ἐπικρατεῖ γὰρ ἐν ἐκείνοισι τὸ ταυτόν, ἐν δὲ τοῖς περὶ γῆν τοῦναντίον. ἡ δὲ κρίσις ἀρχὰς μὲν ἔχει δύο, τὸν τε νοῦν ἀπὸ τοῦ ταυτοῦ πρὸς τὰ καθόλου καὶ τὴν αἴσθησιν ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα. μέμικται δὲ λόγος ἐξ ἀμφοῖν, νόησις ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ δόξα γιγνόμενος ἐν τοῖς αἰσθητοῖς. (Zvýraznění kurzívou V. N.)

<sup>233</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 253-254.

<sup>234</sup> Plútarchův výklad *Timaia* 37a-c ostatně není správný, protože Platón sám (*Tim.* 35b1-3) zdůrazňuje, že oba kruhy jsou vytvořeny z homogenní směsi (srv. poznámku H. Chernisse v *De an. Tim.*, str. 236-237, pozn. d). V souladu s tím musí kruh různého obsahovat totožnost a různost ve stejné míře jako kruh téhož. Nepravidelnost pohybů, jimiž se vyznačuje kruh různého oproti kruhu téhož, je způsobena následným dělením původní směsi podle složitých matematických poměrů. Názvy „kruh téhož“ a „kruh různého“ tedy navzdory terminologické shodě nemají nic do činění s totožností a růzností, které představují dva základní prvky v ontologické struktuře světové duše (srv. L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris 1974, str. 353).

konceptu vzájemné implikace a dominance totožnosti a různosti v té podobě, v jaké se objevuje ve spise *Adversus Arium* Maria Victorina, nýbrž spíše zdroj inspirace tohoto novoplatónského pojetí. Plútarchův spis nás nicméně přivádí do blízkosti původního kontextu, v jehož rámci tato myšlenka mohla vzniknout. V následujícím se pokusíme prokázat, že tato nauka předpokládá novoplatónský výklad *Timaios* 35a.

### *Timaios* 35a

*Timaios* 35a představuje první dějství v rámci souvislejšího výkladu věnovaného duši veškerenstva (*Tim.* 34b9-37c). *Timaios* na tomto místě pojednává o ontologické struktuře duše veškerenstva ve formě líčení jejího vzniku, tj. ve formě *psychogonie*. Demiurg, božský řemeslník mnoha tváří či profesí, zde na sebe bere podobu jakéhosi hutníka<sup>235</sup> vytvářejícího v měsidle slitinu z různých surovin či prvků. Zvláštní povaha směsi či slitiny, z níž je utvořena, má duši veškerenstva učinit způsobilou právě k onomu všeobjímajícímu poznání, které postihuje jak inteligibilní oblast věčných vzorů, tak smyslově vnímatelnou oblast ustavičného vzniku a zániku, a to ve všech možných ohledech a vzájemných souvislostech.

Tato krátká pasáž vždy poutala mimořádnou pozornost platónských interpretů a byla předmětem velmi různých interpretací. Vykladači Platóna od dob staré Akademie se rozcházeli zejména v otázce, jaké suroviny demiurg vlastně užívá při výrobě oné podivuhodné slitiny, z níž má vzniknout světová duše, a jaký je jeho přesný technologický postup. Odlišné odpovědi na tyto otázky přitom vždy úzce souvisely s různými způsoby konstrukce textu, které existující rukopisné verze umožňovaly již antickým autorům a které jsou možné též na základě nám dochovaných rukopisů. Vzhledem k těmto okolnostem nejprve předvedeme dva základní způsoby, jak tento text rekonstruuji moderní vydavatelé, překladatelé a komentátoři (a jak ho rekonstruovali již antičtí autoři), a s nimi spojené dva základní způsoby interpretace. Soustředíme se přitom zejména na druhou ze zmíněných interpretačních možností. Půjde nám především o identifikaci základního filosofického problému, před který byli postaveni platónští myslitelé, pokud přistoupili na tento způsob čtení a interpretace, a který se tito autoři pokoušeli řešit pomocí učení o vzájemném propletení a převládání totožnosti a různosti na

---

<sup>235</sup> Jak upozorňuje Luc Brisson, *Le même et l'autre*, str. 36 nn., Platón zde, stejně jako na dalších místech, kde líčí vznik lidských duší (*Tim.* 41d4-7) a vegetativní duše (77a3-5), při popisu demiurgových činností užívá terminologii z oblasti hutnictví. To se týká zejména výrazů *κεραυνύναι* (35a3: *συνκεράσατο*), *μιγύναι* (35a8: *δύσμεικτον*; 35b1: *μειγνύς*), ale také termínu *κρατήρ*, který může kromě nádoby, určené k míšení vody a vína, označovat rovněž tyglík.

jednotlivých úrovních jsoucna.

τῆς ἀμερίστου 1  
καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα  
γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο  
οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως [αὖ περὶ] καὶ τῆς τοῦ  
ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς 5  
αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν  
αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου  
φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταυτὸν συναρμόττων βίᾳ.<sup>236</sup>

### První způsob interpretace

První způsob čtení a interpretace *Timaiia* 35a reprezentuje překlad A. E. Taylora:

„Midway between the being which is indivisible and always the same and the being which becomes and is divisible in the bodily region, he blended a third form of being compounded of them both, that is, of Same and Different. And he took the three of them and blended them all into a unity, forcing the Other into combination with the Same in spite of its reluctance to combine.“<sup>237</sup>

Tento překlad se opírá o rekonstrukci Platónova textu, kterou přebírá většina moderních vydavatelů<sup>238</sup> včetně Burneta, podle jehož vydání je zde text citován. Podle tohoto čtení je třeba ř. 35a1-6 chápat jako jedinou větu, která končí slovy: κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ.

<sup>236</sup> Text je citován podle *Platonis opera*, IV, vyd. J. Burnet, SCBO, Oxford 1968 (1902<sup>1</sup>).

<sup>237</sup> A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaios*, Oxford 1928, str. 108-109. Podobně překládají R. G. Bury, *Plato with an english translation by R. G. Bury*, IX, LCL, London 1966 (1929<sup>1</sup>), str. 65-67; F. Novotný, *Platón: Timaios*, Praha 1996 (1919<sup>1</sup>), str. 32; A. Rivaud, *Platon: Œuvres complètes. Texte établi et traduit par A. Rivaud*, X, BL, Paris 1949, str. 147-148; H. G. Zekl, *Platon: Timaios. Griechisch-Deutsch. Herausgegeben, übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen von H. G. Zekl*, Hamburg 1992, str. 41 (srv. též poznámku H. G. Zekla tamtéž, str. 200, pozn. 53).

<sup>238</sup> *Platonis Dialogi*, IV, vyd. C. F. Hermann, BT, Leipzig 1911 (1852<sup>1</sup>), str. 338; srv. tamt. *praefatio*, str. XXII; *The Timaeus of Plato, edited with introduction and notes by R. D. Archer-Hind*, New York 1973 (1888<sup>1</sup>), str. 104-106; *Plato with an english translation by R. G. Bury*, str. 64-66; *Platon: Œuvres complètes. Texte établi et traduit par A. Rivaud*, str. 147-148; *Platon: Timaios. Herausgegeben, übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen von H. G. Zekl*, str. 41.

Formulace: τῆς τε ταύτου φύσεως... καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου (35a4-5) je pochopena jako přístavek explikující výše zmíněná substantiva v genitivu: τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς. V souladu s tím je formulace τῆς τε ταύτου φύσεως... καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου oddělena dvěma čárkami: v ř. 35a4 (za οὐσίας εἶδος) a v ř. 35a5 (za τῆς τοῦ ἑτέρου). Toto čtení textu ovšem vyžaduje eliminaci αὖ περὶ v řádku 35a4, které uchovávají všechny rukopisy a téměř všechny citace antických autorů (je vynecháno pouze u Sexta Empirica<sup>239</sup> a v Ciceronově latinském překladu *Timaiá*<sup>240</sup>). Tato eliminace je nevyhnutelná, neboť při takovémto pochopení věty skutečně nedává žádný smysl. Podle vydavatelů a komentátorů, kteří navrhnou toto členění textu, bylo slovní spojení αὖ περὶ do řádku 35a4 zaneseno nedopatřením, a sice tím, že bylo znovu opsáno z řádku 35a2.<sup>241</sup>

Tato rekonstrukce textu je spojena s následující interpretací demiurgova „technologického postupu“: Demiurg při svém slévání užívá pouze dvě „suroviny“, a to nedělitelnou jsoucnost a dělitelnou jsoucnost. Nedělitelná jsoucnost přitom není nic jiného než „přirozenost téhož“, zatímco dělitelná jsoucnost není nic jiného než „přirozenost různého“. Jinak řečeno: jde o „vertikální“ míšení inteligibilního a smyslově vnímatelného jsoucna. Postup demiurga probíhá pouze ve dvou krocích či fázích: V první fázi demiurg mísí nedělitelnou jsoucnost (N), neboli přirozenost téhož (T), s dělitelnou jsoucností (D), neboli přirozeností různého (R), a vzniká tak – jakožto jakýsi polotovár – střední druh mezi nedělitelnou a dělitelnou jsoucností. V druhé fázi je pak směs, vzešlá z první fáze míšení, znovu míšena s oběma výchozími surovinami, čímž teprve vzniká výsledná směs. Tři složky směsi, o nichž je výslovně řeč v řádku 35a6-8, tedy podle tohoto výkladu jsou: (1) nedělitelná jsoucnost (= přirozenost téhož), (2) dělitelná jsoucnost (= přirozenost různého) a (3) střední druh, vzniklý míšením obou základních surovin.<sup>242</sup>

<sup>239</sup> Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* I, 301 / vyd. J. Mau, *Sexti Empirici opera*, III, BT, Leipzig 1954, str. 77.

<sup>240</sup> M. Tullius Cicero, *Timaeus* VII, 21 / vyd. W. Ax, *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, XLVI, BT, Stuttgart 1965, str. 167<sup>b</sup>.

<sup>241</sup> Srv. C. F. Hermann, *Platonis Dialogi, praefatio*, str. XXII; A. E. Taylor, *A Commentary*, str. 107.

<sup>242</sup> Nejvýznamnějším zastáncem tohoto způsobu interpretace mezi moderními interprety je A. E. Taylor (srv. *A Commentary*, str. 107 nn.). Podle Taylora svět věčných vzorů („nedělitelná jsoucnost“) a smyslově vnímatelný svět („dělitelná jsoucnost“) představují „nejvýznačnější příklady“ totožnosti a různosti, a proto „docela pochopitelně mohou být nazvány ‘totéž’ a ‘různé’“ (*A Commentary*, str. 128). V souladu se svojí ústřední interpretační tezí pak Taylor „dělitelné“ (= „různé“) a „nedělitelné“ (= „totožné“) ztotožňuje s pythagorejskými prvky (στοιχεῖα) „neomezeným“ (ἄπειρον) a „mezí“ (πέρας) (*A Commentary*, str. 129 nn.). Proklos ve svém



1. fáze: N (=T) + D (=R)  $\Rightarrow$  N (=T) D (=R)

2. fáze: N (=T) + N (=T) D (=R) + D (=R)  $\Rightarrow$  výsledná směs

## Druhý způsob interpretace

Druhý způsob čtení a interpretace *Timaia* 35a reprezentuje překlad F. M. Cornforda:

„Between the indivisible Existence, that is ever in the same state and the divisible Existence that becomes in bodies, he compounded a third form of Existence composed of both. Again, in the case of Sameness and in that of Difference, he also on the same principle made a compound intermediate between that kind of them which is indivisible and the kind that is divisible in bodies. Then, taking the three, he blended them all into a unity, forcing the nature of Difference, hard as it was to mingle, into union with Sameness, and mixing them together with Existence“.<sup>243</sup>

---

*Komentáři k Timaiovi* zmiňuje, že „někteří platonici“ kladli „totožnost“ na roveň s „nedělitelnými jsoucnými“ a „růzností“ s „dělitelnými“: οἶδα μὲν οὖν, ὅτι τῶν Πλατωνικῶν τινες τὴν ταυτότητα μὲν ἐν τοῖς ἀμερίστοις ἔταττον, τὴν δὲ ἑτερότητα ἐν τοῖς μεριστοῖς, καὶ ἐξ ἀμφοτέρων οὕτως ἐποίουν τὴν ψυχὴν, ὡς ἐν ταύτῃ καὶ ταυτότητος καὶ ἑτερότητος οὐσης. (Proklos, *In Tim.* / vyd. E. Diehl, *In Platonis Timaeum commentaria*, II, BT, Leipzig 1904, str. 155,20-23). Proklos sám však takovouto interpretaci se zjevným despektem odmítá: ... αἰσχυνοίμην ἂν οὕτω διαιρῶν τὰ γένη ταῦτα καὶ τὸ μὲν ὠδί, τὸ δὲ ὠδί τιθέμενος (*In Tim.* / Diehl II, 155,30-156,1). Z toho lze usuzovat, že se tento způsob interpretace vyskytoval již v antice. Proklova stručná zmínka nám však bohužel neposkytuje žádnou bližší informaci, na jejímž základě by bylo možno určit, které autory má na mysli. Anonymní novopythagorejský text Τιμαίῳ τῷ Λοκρῶ περὶ ψυχᾶς κόσμου καὶ φύσιος sice zprvu identifikuje nedělitelnou jsoucnost s přirozeností téhož: καὶ τὰν μὲν εἶμεν ἀεί, ἀγένατόν τε καὶ ἀκίνατον, ἀμεριστόν τε καὶ τᾶς ταυτῶ φύσιος ... (*Tim. Locr.* / vyd. W. Marg, *Timaeus Locrus, De natura mundi et animae, Philosophia antiqua* 24, Leiden 1972, str. 118) a dělitelnou jsoucnost s přirozeností různého: τὰν δὲ περὶ τὰ σώματα μεριστὰν εἶμεν καὶ τᾶς θατέρῳ (*Tim. Locr.* 94a-b / Marg 118), při výkladu naší pasáže je však výslovně odlišuje jakožto příčiny „pohybu téhož“ a „různého“: ... κράμα αὐτὰν κερασάμενος ἔκ τε τᾶς ἀμερίστου μορφᾶς καὶ τᾶς μεριστᾶς οὐσίας, ὡς ἐν κράμα ἐκ δύο τουτέων εἶμεν. ᾧ ποτέμιξε δύο δυνάμιας ἀρχὰς κινασίων, τᾶς τε ταυτῶ καὶ τᾶς τῶ ἑτέρῳ. (*Tim. Locr.* 95e-96a / Marg 124), čímž se blíží interpretaci Xenokratově (který je ovšem považuje za příčiny klidu a pohybu; ke Xenokratově interpretaci srv. Plútarchos, *De an. Tim.* 1012E-F / Cherniss 164-166).

<sup>243</sup> F. M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London 1956<sup>4</sup>, str. 59-60; podobně překládají B. Jowett, *The Dialogues of Plato. Translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett*, III, Oxford 1968 (1871<sup>1</sup>), str. 721; F. Schleiermacher a H. Müller, *Platon: Werke. Griechischer Text von A. Rivaud und A. Diès, deutsche Übersetzung von H. Müller und F.*

Interpreti a překladatelé, kteří dávají přednost tomuto výkladu, člení náš text jiným způsobem: Formulace τῆς τε ταύτου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου není pochopena jako přístavek, nýbrž jako začátek nové věty, která končí až v řádku 35a6 (... τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ) a která obsahuje nové sdělení. V souladu s tím tito interpreti navrhnou jinou interpunkci: Za slovním spojením οὐσίας εἶδος buď ponechávají čárku nebo zde umístí středník, zatímco za formulací τῆς τε ταύτου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου v řádku 35a4 nekladou žádné dělítko.<sup>244</sup> Nespornou předností tohoto způsobu čtení je, že nevyžaduje žádné úpravy textu, jak jej uchovávají rukopisy. περί je pochopeno jako postpozice vztažená k „přirozenosti téhož“ a „přirozenosti různého“. Celé slovní spojení pak lze přeložit jako „pokud jde o“ nebo „co se týče přirozenosti téhož a přirozenosti různého“. V tomto případě rovněž dává dobrý smysl zájmeno αὐτῶν, které zastupuje substantiva „přirozenost téhož“ a „přirozenost různého“.

Na základě této konstrukce textu ovšem dojdeme k podstatně odlišné interpretaci celé pasáže, a tedy i demiurgova technologického postupu. Demiurg při svém slévání neužívá pouze dvě, ale šest výchozích surovin: nedělitelnou a dělitelnou jsoucnost, nedělitelnou a dělitelnou totožnost, nedělitelnou a dělitelnou různost. V první fázi tak dochází k „vertikálnímu“ míšení jednotlivých rodů inteligibilního světa s jejich protějšky ve smyslově vnímatelném světě. Ve druhé fázi pak probíhá „horizontální“ míšení rodů spolu navzájem. Tyto dvě fáze tak vlastně zahrnují čtyři kroky:

(1a) Demiurg bere dva druhy jsoucnosti: nedělitelnou jsoucnost (Jn), která „se má vždy tímtež způsobem“, a dělitelnou jsoucnost (Jd), jak se vyskytuje v oblasti ustavičného vzniku a zániku, aby z obou druhů jsoucnosti smísil „třetí druh jsoucnosti“ (Jnd) (35a1-4).

(1b) Analogickým způsobem bere demiurg dva druhy přirozenosti téhož: „nedělitelnou“ totožnost (Tn), – tj. totožnost, jak se nachází v oblasti inteligibilních vzorů – a „dělitelnou“ totožnost (Td), – tj. totožnost, jak je přítomna ve smyslově vnímatelném světě –, aby z nich vytvořil třetí druh totožnosti (Tnd).

(1c) Stejně tak demiurg mísí „nedělitelnou“ různost (Rn) s „dělitelnou“ růzností (Rd), aby vytvořil třetí druh různosti (Rnd) (35a4-5).

(2) Ve druhé fázi pak božský řemeslník mísí dohromady tyto tři „polotvary“ – tj. střední

---

*Schleiermacher*, VII, Darmstadt 1972, str. 47-49; H. Dörrie a M. Baltes, *Platonismus in der Antike. Übersetzung und Kommentar von H. Dörrie und M. Baltes*, IV, Stuttgart – Bad Canstatt 1996, str. 49-51 (srv. též komentář tamt., str. 267-268); L. Brisson, *Le même et l'autre*, str. 275.

<sup>244</sup> F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, str. 60, pozn. 1.

druh *jsoucnosti, totožnosti a různosti* –, aby z nich vytvořil výslednou směs (35a6-8).

1. fáze:  $J_n + J_d \Rightarrow J_{nd}$

$T_n + T_d \Rightarrow T_{nd}$

$R_n + R_d \Rightarrow R_{nd}$

2. fáze:  $J_{nd} + T_{nd} + R_{nd} \Rightarrow$  výsledná směs

### Nejvyšší rody jsoucna

Tento způsob interpretace se od onoho prvního zásadně liší tím, že nechápe přirozenost téhož a přirozenost různého prostě jako synonyma k „nedělitelné“ a „dělitelné jsoucnosti“, nýbrž jako dva z *nejvyšších rodů* jsoucna (μέγιστα γένη): *totožnost* (ταυτόν) a *různost* (θάτερον), které podle Platónova dialogu *Sofisté*s společně se *jsoucnem* – a ovšem též s *pohybem* a *klidem*, jež v našem textu nejsou zmíněny – konstituují každé jednotlivé jsoucno a zejména každou z inteligibilních forem.<sup>245</sup> Tyto nejvyšší rody či meta-ideje současně mají účast na sobě navzájem (Platón vylučuje pouze vzájemnou účast pohybu a klidu), neboť rovněž každá z nich je *jsoucí, totožná* sama se sebou a *odlišná* od ostatních. Takto pochopená totožnost a různost představují umožňující základ obsahově určité sebe-identity každé jednotlivé ideje (ale i každého z rodů): Rubem sebetotožnosti každé ideje, tj. jejího „bytí sebou“, je její různost (jinost) vůči ostatním idejím, tj. její „nebytí jiným“. Jako taková představuje různost spolu s totožností podmínku možnosti plurality inteligibilních forem – včetně rodů samých –, a tím umožňující základ jakékoli výpovědi, jakéhokoli výroku, který rozlišuje a prostřednictvím spony opět spojuje subjekt a predikát.

Z toho ovšem plyne, že *totožnost a různost se vzájemně podmiňují* a že jeden rod nelze myslet bez druhého. Tato myšlenka je vyslovena rovněž v dialogu *Parmenidés*: Když Parmenidés v první hypotéze zkoumá, jaké důsledky plynou z předpokladu čiré jednoty, dospívá k závěru, že pokud chceme důsledně myslet „veskrze jedno“, nemůžeme mu přisoudit různost, ale ani totožnost, a to ani ve vztahu k něčemu jinému, ani ve vztahu k němu

<sup>245</sup> Platón, *Soph.* 254d. Viz k tomu výše, str. 38-39.

samému.<sup>246</sup> O takovémto „jednu“ tedy nelze říci ani to, že je totožné samo se sebou, neboť pojem jednoty se liší od pojmu totožnosti<sup>247</sup>, a přisouzením predikátu „totéž“ bychom tudíž do čiré jednoty zavedli podvojnost a různost.<sup>248</sup>

Když se Proklos ve svém *Komentáři k Timaiovi*, v pasáži věnované *Tim. 35a*, zmiňuje o „některých platonících“, kteří kladli totožnost na roveň s nedělitelnými jsoucnými a různost s dělitelnými (tj. kteří zastávali první způsob interpretace),<sup>249</sup> slouží mu tato myšlenka vzájemné podmíněnosti obou rodů jako rozhodující věcný argument ve prospěch druhého způsobu interpretace:

„Jestliže říkají, že nedělitelná jsoucna jsou prosta různosti, nemohou jim přisuzovat ani totožnost: Neboť Jedno se liší od totožnosti.“<sup>250</sup>

Jinými slovy: Identifikujeme-li jednoduše totožnost s inteligibilním jsoucnem a vyloučíme-li z něj různost, pak tím nejenom popřeme pluralitu v rámci inteligibilního jsoucna, ale také se ocitneme ve sporu sami se sebou, neboť za tohoto předpokladu nemůžeme o inteligibilním jsoucnu vypovídat, že je „totožné“ (ale ani cokoli jiného), protože tím již do jisté míry *odlišujeme* totožnost jakožto predikát od inteligibilního jsoucna jakožto subjektu. Jakýkoli predikát implikuje různost, což paradoxně platí i pro predikát „totožný“ – to je smysl Platónovy myšlenky vzájemné účasti nejvyšších rodů „totožnosti“ a „různosti“. Upřeme-li inteligibilnímu jsoucnu různost, pak vlastně dostaneme „jedno“ z první hypotézy Platónova *Parmenida*, o němž nelze vypovídat jakákoli určení – ani „totožnost“<sup>251</sup>.

<sup>246</sup> Platón, *Parm.* 139e: οὐτῶ δὴ ἕτερόν γε ἢ ταῦτόν τὸ ἐν οὐτ' ἂν αὐτῶ οὐτ' ἂν ἑτέρῳ εἴη.

<sup>247</sup> Platón, *Parm.* 139d: οὐχ ἥπερ τοῦ ἐνὸς φύσις, αὐτὴ δὴπου καὶ τοῦ ταύτου. Parmenidés argumentuje následujícím způsobem: Kdyby se *jedno* a *totéž* nijak nelišilo, pak by muselo platit, že kdykoli se něco stane totožným, stane se i jedním, a naopak, že kdykoli se něco stane jedním, stane se i totožným. Avšak jestliže se např. něco stává totožným s mnohostí, nestává se jedním, nýbrž mnohostí. „Jedno“ a „totéž“ se tudíž liší.

<sup>248</sup> Protože přirozenost jedna není totožná s přirozeností téhož, implikuje výpověď „jedno je totožné se sebou samým“, že jedno není jedno se sebou samým, a tudíž že jedno je jedno a není jedno, což je však nemožné. Z toho plyne závěr, že jedno není totožné samo se sebou. (*Parm.* 139d-e)

<sup>249</sup> Srv. výše, pozn. 242.

<sup>250</sup> Proklos, *In Tim.* / Diehl II, 156,4-6: εἰ δ', ὅτι τὰ ἀμέριστα χωρὶς ἑτερότητός ἐστιν, οὐδὲ ταυτότητα αὐτοῖς διδόναι δυνήσονται. διαφέρει γὰρ τοῦ ταύτου τὸ ἐν.

<sup>251</sup> V Proklově námitce lze spatřovat narážku na výše citovanou (pozn. 149) formulaci z Platónova *Parmenida*: οὐχ ἥπερ τοῦ ἐνὸς φύσις, αὐτὴ δὴπου καὶ τοῦ ταύτου. Rozumí se, že Proklos ztotožňuje parmenidovské „jedno“ z první hypotézy s novoplatónským nejvyšším principem (Jednem).

Proklos jasně vidí, že pokud by Platón skutečně chápal „totožnost“ a „různost“ jako synonyma „inteligibilního“ a „smyslově vnímatelného jsouca“, ocitl by se ve flagrantním rozporu se základními principy svého učení, jak je rozvinul v jiných dialozích.

### Dva významy totožnosti a různosti

Čteme-li pasáž z *Timaia* podle druhé interpretace, udeří nás do očí skutečnost, že je zde dvakrát řeč o „totožnosti“ a pokaždé v jiném smyslu. V řádku 35a4 Platón hovoří o *totožnosti* jako o jednom z „nejvyšších rodů“, jak je známe z dialogu *Sofisté*s. V řádku 35a2 se naproti tomu objevuje totožnost v jiném významu: τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας... Zde je totožnost pochopena jako vlastní atribut idejí, nakolik právě ideje – jakožto invariabilní útvary smyslu a bytí – představují protějšek vůči proměnlivosti smyslově vnímatelného jsouca. Platón tím navazuje na rozlišení, které učinil o něco výše: rozlišení mezi oblastí „ustavičného vzniku a zániku“<sup>252</sup> a oblastí „vždy jsoucího“<sup>253</sup>, která je charakterizována jako „jsoucí vždy tímtež způsobem“.<sup>254</sup> Je nasnadě, že to byla právě tato dvojznačnost pojmu *totožnosti*, která svedla mnohé interprety k prosté identifikaci „téhož“ s „nedělitelným“ a „různého“ s „dělitelným“.

Stojíme-li však na půdě druhé interpretace, pak před námi vystupují dva různé významy pojmu *totožnosti*: (a) *neměnnost* inteligibilních forem na jedné straně a (b) *přirozenost téhož*, tj. umožňující základ obsahově určité *sebe-identity* forem, na druhé straně. V souladu s tím zde lze vidět implikovány také dva významy *různosti*: *různost* jakožto (a) *proměnlivost* smyslově vnímatelného jsouca a *různost* (b) ve smyslu *přirozenosti různého*, která je pochopena jako umožňující základ *plurality* jsouca. Platón sice nikde explicitně nezavádí ἄτερον jako protějšek k ταῦτόν v tomto druhém významu, tj. jakožto vlastní atribut oboru γένεσις, ale věcně je zde tento pojem implikován. Naše pasáž z *Timaia* je zcela jedinečná v tom, že se zde oba tyto významy pojmu *totožnosti* (a implicitně též pojmu *různosti*), jak se s nimi setkáváme v Platónových dialozích, objevují vedle sebe v rámci jedné úvahy.

Platónský interpret, který sdílí tento způsob čtení, je tak nevyhnutelně postaven před otázku, jak uvést v soulad oba odlišné významy *totožnosti* a *různosti*, které Platón sám ve

<sup>252</sup> Platón, *Tim.* 27d: τί τὸ γινόμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; 28a: γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον.

<sup>253</sup> Platón, *Tim.* 27d: τί τὸ ὄν ἀεὶ.

<sup>254</sup> Platón, *Tim.* 28a: ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν; 29a: τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον. Podobná formulace se objevuje v dialogu *Politikos* (*Pol.* 269d5-6): τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταῦτόν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις ...

svých dialozích explicitně netematizuje a neobjasňuje. Proklos ve svém komentáři k naší pasáži na tuto otázku odpovídá právě pomocí myšlenky *vzájemné implikace* a *dominance* jednotlivých rodů na jednotlivých stupních ontologické škály: Totožnost a různost představují konstitutivní prvky jak na úrovni inteligibilního, tak na úrovni smyslově vnímatelného jsoucna, avšak v prvním případě *převládá* totožnost, v druhém případě různost, na úrovni světové duše jsou pak oba rody v rovnocenném postavení.

„Když *totožnost převládá nad růzností*, pak vzniká nedělitelná totožnost a nedělitelná různost, když však *různost převládá nad totožností*, pak vzniká dělitelná totožnost a dělitelná různost, když jsou si oba rody rovny, pak vzniká střední druh totožnosti a různosti“.<sup>255</sup>

Toto místo z Proklova *Komentáře k Timaiovi* tedy ukazuje, že myšlenka o vzájemném propletení a převládání totožnosti a různosti na jednotlivých úrovních bytí představuje pokus o vyložení poměru mezi oběma zmíněnými významy totožnosti a různosti. Díky tomuto místu vidíme, jak těsně je pokus o řešení zmíněného problému spjat s výkladem *Timaiia* 35a: Čteme-li Platónův text očima druhého způsobu interpretace, vyvstává naléhavá otázka, jak může být inteligibilní jsoucno označeno jako oblast totožnosti (τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον) a zároveň nahlíženo jako konstituované společným působením totožnosti a různosti. Zdá se, že Proklův *Komentář k Timaiovi* nám poskytuje rozhodující poukaz k původnímu kontextu tohoto filosofického konceptu, který Marius Victorinus integruje do svého pokusu o řešení theologické problematiky. V souhlasu s P. Hadotem pokládám za velmi pravděpodobné, že řeckým pramenem, z něhož Victorinus převzal tento myšlenkový motiv, který původně patří do souvislosti s novoplatónskou exegezí *Timaiia*, je některý z Porfyriových nedochovaných textů. Jak jsme viděli výše, tato myšlenka ve své novoplatónské verzi se poprvé objevuje právě u Porfyria. Na druhé straně ale toto pojetí v *Sentencích* není výslovně uvedeno do souvislosti s problematikou *Timaiia*. V následujícím si proto položíme otázku, nakolik je možné či pravděpodobné, že Porfyrios tento koncept vypracoval v rámci své exegese *Timaiia* 35a.

---

<sup>255</sup> Proklos, *In Tim.* / Diehl II, 137,27-30: ... ὁπόταν μὲν ἡ ταυτότης κρατῆ τῆς ἑτερότητος, ποιεῖ τὴν ἀμερίστον ταυτότητα καὶ ἑτερότητα, ὁπόταν δὲ ἡ ἑτερότης τῆς ταυτότητος, τὴν μεριστήν, ὁπόταν δὲ ἐξισάζῃ, τὴν μέσην. (Zvýraznění kurzívou V. N.) Srv. *In Tim.* / Diehl II, 156,1-4: εἰ μὲν γὰρ τοῦτο λέγοιεν (sc. τῶν Πλατωνικῶν τινες), ὅτι ταυτότης μὲν ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ ἀμερίστοις κρατεῖ, ἑτερότης δὲ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ μεριστοῖς, ὁρθῶς λέγουσιν.

## Porfyrios a druhý způsob interpretace

Druhý způsob konstrukce textu a s ní spojený výklad *Timaiia* 35a mezi moderními interprety rehabilitoval G. M. A. Grube<sup>256</sup> a v návaznosti na něj F. M. Cornford<sup>257</sup>. Oba autoři se přitom odvolávají na Prokla, který – jak jsme viděli – tuto interpretaci prokazatelně zastává ve svém *Komentáři k Timaiovi*.<sup>258</sup> Jak ovšem upozornil A. J. Festugière,<sup>259</sup> s tímto výkladem se setkáváme rovněž ve spise Aristeida Quintiliana *O hudbě*.<sup>260</sup> Dobu vzniku tohoto díla, jehož autor nám jinak není znám, však nelze určit s naprostou jistotou.<sup>261</sup> Nejnovější pokus o

---

<sup>256</sup> G. M. A. Grube, „The composition of the world-soul in *Timaeus* 35a-b“, in: *Classical Philology* 27 (1932), str. 80-82.

<sup>257</sup> F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, str. 58-66; srv. též H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, str. 409, pozn. 337; P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Haag 1975<sup>3</sup>, str. 13, pozn.; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963, str. 41-43 – Gaiser ovšem nechápe „jsoucnost“, o níž je řeč v řádku 35a2-3, jako jeden z nejvyšších rodů, nýbrž jako „jsoucnost“, resp. „bytí“ (Sein) v obecném smyslu slova. V souladu s tím Gaiser vykládá první krok první fáze vytváření směsi jako míšení „neměnného bytí“, tj. idejí (das unteilbare Sein = Ideen), s „proměnlivým bytím“, tj. světem vzniku a zániku (das Teilbare, Werdende, Körperliche = Erscheinungen). Na základě této identifikace pak rozlišuje v první fázi procesu míšení dvě roviny, resp. dva druhy protikladů: První krok první fáze zahrnuje „ontologický protiklad“, tj. protiklad mezi „dělitelným“ a „nedělitelným bytím“, druhý (a třetí) krok první fáze zahrnuje „formálně-logický“ čili „kategoriální“ protiklad, tj. protiklad mezi totožností a růzností. Jiní interpreti naproti tomu chápou až druhou fázi jako míšení – v Gaiserově terminologii vyjádřeno – momentů „formálně-logického“ protikladu a celou první fázi jako míšení momentů „ontologického protikladu“. Srv. dále L. Brisson, *Le même et l'autre*, str. 270-275; G. Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“*, přel. L. Hölscher, Paderborn 1993, str. 507-510. Zejména pod vlivem Cornfordovým akceptují tento způsob interpretace rovněž někteří překladatelé (srv. překlady uvedené výše, pozn. 243). Také Taylor později odvolal svoji interpretaci (srv. výše, pozn. 242) a přiklonil se k tomuto výkladu (srv. A. E. Taylor, *Plato, The man and his work*, London 1960<sup>7</sup>, str. 445, pozn. 1).

<sup>258</sup> Proklos, *In Tim.* / Diehl II, 155,3-159,3.

<sup>259</sup> Srv. poznámku A. J. Festugièra in: *Proclus: Commentaire sur le Timée*, IV, Paris 1967, str. 197-198, pozn. 4.

<sup>260</sup> Aristeidés Quintilianus, *De musica* III,24 / vyd. R. P. Winnigton-Ingram, *BT*, Leipzig 1963, str. 126,1-6: ὡς τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας μέσην οὐσίαν λαβῶν καὶ ἐπὶ τῆς ταύτου καὶ θατέρου μεριστῆς τε καὶ ἀμερίστου φύσεως τὰς μεσότητας τῆ τῶν οὐσιῶν μεσότητι συνθεῖς καὶ τούτων τῶν τριῶν κράσιν ποιησάμενος ὁ ψυχῆς δημιουργὸς πάλιν κατ' ἀριθμοὺς τούσδε τὸ σύμπαν κράμα διεῖλεν ...

<sup>261</sup> *Terminus a quo* lze určit pouze na základě odkazů k Ciceronovi (zemřel 43 př. Kr.) ve druhé knize *De musica. Terminus ad quem* pak může být stanoven na základě skutečnosti, že z Aristeidova spisu čerpá Martianus Capella ve svém díle *De nuptiis Philologiae et Mercurii* – značná část deváté knihy (*De nupt.* IX, 936-995 / vyd. A. Dick, *addenda et corrigenda* J. Préaux, *BT*, Stuttgart 1978, str. 499-533) představuje ve

stanovení doby Aristeidovy literární činnosti, který podnikl T. J. Mathiesen, poukazuje zhruba ke konci třetího či počátku čtvrtého století.<sup>262</sup> Je-li tato hypotéza správná, pak lze předem vyloučit, že by Aristeidés mohl být ovlivněn Proklem. V tom případě bychom museli předpokládat, že Aristeidés sám interpretoval Platónův text tímto způsobem již před Proklem nebo – což je v případě tohoto autora pravděpodobnější – že čerpal z jiného zdroje.

Když Proklos přímo komentuje *Timaia* 35a, bohužel nám neříká nic o svých předchůdcích, kteří tento text interpretovali stejně jako on sám. Nicméně v jeho komentáři najdeme několik míst, která se sice primárně vztahují k jiným pasážím Platónova textu, ale při pozorném čtení z nich lze vytěžit informace také o tradici výkladu *Timaia* 35a. Tak v Proklově komentáři k *Timaiovi* 41d, který se týká „druhého míšení“, z něhož posléze vzejdou jednotlivé duše, najdeme větu:

„Domnívám se, že božský Jamblichos přihlíží k těmto Platónovým slovům a na jejich základě soudí, že <demiurg> učinil duši veškerenstva ze směsi středních rodů...“<sup>263</sup>

Jestliže ovšem Jamblichos hovořil o vytváření duše světa „ze směsi středních rodů“ (ἐκ τοῦ κράματος τῶν μέσων γενῶν), pak musel interpretovat *Timaia* 35a stejně jako Proklos, neboť pouze podle tohoto výkladu vznikají v první fázi míšení střední druhy jsoucnosti, totožnosti a různosti. Jiná Proklova zmínka prozrazuje, že stejnou interpretaci zastával rovněž Theodóros z Asiny, který byl pravděpodobně Jamblichovým žákem. Proklos referuje o Theodórově dělení duševní substance na tři duše, a při této příležitosti říká, že první z těchto tří duší, o jejíž konstituci podle Theodóra pojednává právě *Timaios* 35a, „vznikla jako jeden celek sestávající ze tří středních rodů“.<sup>264</sup> Toto tvrzení rovněž předpokládá

---

skutečnosti excerpta z *De musica* I,5-19 (srv. W. H. Stahl, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, New York and London 1971, I, str. 53) –, které muselo vzniknout po roce 410 a před rokem 439 (srv. W. H. Stahl, *Martianus Capella*, I, str. 12-16).

<sup>262</sup> Srv. úvod T. J. Mathiesena k *Aristides Quintilianus: On music. Translation, with Introduction, Commentary, and Annotations by T. J. Mathiesen*, New Haven and London 1983, str. 14. Srv. též R. P. Winnigton-Ingram, článek „Aristides Quintilianus“, in: *The Oxford Classical Dictionary*, vyd. N. G. L. Hammond – H. H. Scullard, Oxford 1970, str. 111.

<sup>263</sup> Proklos, *In Tim. / Diehl* II, 251,21-24: Ἀξιῶ δὲ τὸν θεῖον Ἰάμβλιχον καὶ εἰς ταύτην ἀποβλέπειν τοῦ Πλάτωνος τὴν λέξιν καὶ λαμβάνειν ἀπ' αὐτῆς, ὅτι τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ὑπέστησεν ἐκ τοῦ κράματος τῶν μέσων γενῶν ... K Jamblichově interpretaci *Timaia* 35a srv. W. Deuse, *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Wiesbaden 1973, str. 121.

<sup>264</sup> Proklos, *In Tim. / Diehl* II, 216,7-8 (= *Theodóros z Asiny*, test. 22 / Deuse 43): ὑποστᾶσαν τὴν πρώτην



„proklovskou“ interpretaci *Timaia* 35a. V naší souvislosti je ovšem nejzajímavější následující místo v Proklově *Komentáři k Timaiovi*, kde se Proklos zmiňuje o Porfyriovi.<sup>265</sup> Podle Proklova svědectví si Porfyrios správně kladl otázku, zda v jednotlivých fázích míšení byly jednotlivé složky míšeny v měsidle či mimo ně. Následující odpověď na tuto otázku, jak nás o ní zpravuje Proklos, nepřipouští pochyb o tom, jakým způsobem Porfyrios naši pasáž z *Timaia* interpretoval:

„...když demiurg mísil základní složky, pracoval bez měsidla, protože při vzniku středních členů nedošlo ke sloučení nejvyšších rodů a ani nebylo žádným způsobem možné, aby se spolu navzájem sjednotily v jeden totožný útvar. Když však dokončoval směs ze všech středních složek, užíval měsidlo, neboť do něj vhodil tyto složky a mísil je dohromady, aby se duše – jakožto ze všech rodů konstituovaný celek – stala jsoucnem, které je jednotné a v souladu samo se sebou<sup>266</sup> a které sestává z podobných částí, protože všechny rody se v něm vzájemně pronikají, a aby duše přijala od měsidla svoji podobu a bytnost.“<sup>267</sup>

Porfyrios, resp. jeho nedochovaný *Komentář k Timaiovi* představuje tedy první článek v řetězci, který vede přes Jamblicha a Theodóra z Asiny až k Proklovi. S velkou mírou pravděpodobnosti můžeme předpokládat, že právě Porfyrios byl oním zdrojem, z něhož tito pozdější novoplatónští autoři čerpali při svém výkladu *Timaia* 35a.

S ohledem na hypotézu T. J. Mathiesena o době vzniku spisu *De musica* se můžeme právem ptát, zda tentýž pramen nepřichází v úvahu také pro Aristeida. Mathiesen sám upozorňuje na několik míst v *De musica*, která podle jeho názoru předpokládají Porfyriův

---

ψυχῆν, ἐκ τῶν τριῶν μέσων γενῶν ἐν ὅλον γεγνουῖαν. (Zvýraznění kurzívou V. N.) K Theodórově interpretaci *Timaia* 35a srv. W. Deuse, *Theodoros von Asine*, str. 121-123.

<sup>265</sup> Na toto místo upozornil již H. Cherniss v jedné z poznámek, jimiž doprovodil svůj překlad Plútarchova spisu *De animae procreatione* (str. 159, pozn. b). Srv. k tomu též W. Deuse, *Theodoros von Asine*, str. 121; srv. rovněž poznámku M. Baltese in: *Platonismus in der Antike*, str. 267, pozn. 2.

<sup>266</sup> Doslova „těže barvy“ (ὁμόχρους) – k užití této metafory u Prokla srv. poznámku A. J. Festugière in: *Proclus: Commentaire sur le Timée*, IV, str. 206, pozn. 1.

<sup>267</sup> Proklos, *In Tim. / Diehl II*, 162,25-163,10: ἐζήτησεν ὁ Πορφύριος ὀρθῶς, πότερον ἀμφοτέρας ἐν τῷ κρατῆρι ταύτας ἐποίησατο ἢ τὴν μὲν ἔξω τοῦ κρατῆρος, τὴν δὲ ἐν αὐτῷ, καὶ ἐνέκρινεν, ὅτι τὰ μὲν στοιχεῖα κινῶν ἀνευ τοῦ κρατῆρος ἐνήργει, ἐπειδὴ οὐ κατὰ σύνοδον τῶν ἄκρων ἢ γένεσις τῶν μέσων ἐγένετο οὐδ' ὅλως ἠδύνατο εἰς ταῦτον ἀλλήλοις συνιέναι τὰ ἄκρα, τὸ δὲ ἐκ πάντων τῶν μέσων στοιχείων ἀπεργαζόμενος τῷ κρατῆρι χρῆται, ἐμβαλὼν εἰς αὐτὸν τὰ στοιχεῖα καὶ μίσγων, ἵνα πᾶσα ἐκ πάντων ἢ ψυχῆ γένηται μία καὶ ὁμόχρους ἑαυτῇ καὶ ὁμοιομερῆς, πάντων τῶν γενῶν διὰ πάντων πεφοιτηκότων, καὶ ἵνα λάβῃ τὸ εἶδος ἢ ψυχῆ καὶ ὁ ἐστὶν ἀπὸ τοῦ κρατῆρος. (zvýraznění kurzívou V. N.)

vliv,<sup>268</sup> na druhé straně se však domnívá, že při svém výkladu *Timaiia* 35a se Aristeidés opírá o Plútarchův spis *De animae procreatione in Timaeo*.<sup>269</sup> To však není možné, protože Plútarchos zastává podstatně odlišnou interpretaci této pasáže, která se zakládá na jiné konstrukci Platónova textu. Plútarchos sice neidentifikuje totožnost s nedělitelným jsoucnem a různost s dělitelným jsoucnem<sup>270</sup> a také neeliminuje περί v řádku 35a4, v čemž se shoduje s novoplatónskou (tj. druhou) interpretací. Ale na rozdíl od obou interpretačních návrhů při svém přepisu Platónova textu nahrazuje zájmenný tvar αὐτῶν v 35a6 tvarem αὐτήν, který má zastupovat substantivum οὐσία, přičemž výraz τοῦ τε ἀμεροῦς... καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ (35a5-6) nespojuje s ἐν μέσῳ, jak to činí obě skupiny překladů a výkladů, nýbrž chápe jej jako *genitivus materiae* k zájmenu αὐτήν. Na základě této konstrukce věty v řádku 35a4-6 jí Plútarchos připisuje následující smysl: Ve druhé fázi klade demiurg směs, která je výsledkem první fáze, mezi přirozenost téhož a přirozenost různého – tedy nikoli mezi její výchozí složky. Totožnost a různost jsou pochopeny jako extrémy, které jsou spolu míšeny ve druhém kroku tím, že je demiurg přidává ke směsi, která sestává z obou středních členů (dělitelného a nedělitelného jsoucna)<sup>271</sup>. Proces míšení tedy probíhá analogicky k míšení živlů.<sup>272</sup>

Je-li na druhé straně Mathiesenova hypotéza o literární závislosti spisu *De musica* na Porfyriovi správná, lze Porfyria s ohledem na Proklův referát bez dalšího považovat rovněž za pramen Aristeidova výkladu *Timaiia* 35a. Výskyt tohoto způsobu interpretace u Aristeida Quintiliana pak může sloužit jako další podpůrný argument pro tezi o Porfyriově autorství zmíněného výkladu *Timaiia* 35a. Domnívám se, že bylo uvedeno dost přesvědčivých důvodů pro to, abychom mohli tento výklad od nynějška nazývat „porfyriovský“.

<sup>268</sup> Srv. úvod a poznámky T. J. Mathiesena in: *Aristides Quintilianus: On music*, str. 11; 12; 31, pozn. 154; 56, pozn. 239.

<sup>269</sup> Srv. úvod T. J. Mathiesena in: *Aristides Quintilianus: On music*, str. 52.

<sup>270</sup> Jakkoli Plútarchos jednoduše neidentifikuje „totožnost“ s „nedělitelným jsoucnem“ a „různost“ s „dělitelným“, jak to činí někteří moderní překladatelé a interpreti, přece hovoří o jejich vzájemné „příbuznosti“ a pokládá totožnost za „ideu nedělitelné jsoucnosti“ a různost za „ideu dělitelné jsoucnosti“ (*De an. Tim.* 1025C / Cherniss 244). Oba rody Plútarchos vpsledu odvozuje od základních principů: „Jedna“ a „neurčité dvojiny“ (*De an. Tim.* 1024D / Cherniss 234).

<sup>271</sup> Srv. Plútarchos, *De an. Tim.* 1025A-B / Cherniss 240-242.

<sup>272</sup> Srv. Platón, *Tim.* 31b-32c. V návaznosti na výše uvedená schémata můžeme tento proces míšení znázornit následovně:

1. fáze: N + D ⇒ N D

2. fáze: T + N D + R ⇒ výsledná směs

## Porfyriovský výklad *Timaia* 35a a původ konceptu modalit poměru totožnosti a různosti

Ačkoli nemáme k dispozici žádný přímý doklad pro to, že Porfyrios ve svém *Komentáři k Timaiovi* vykládal náš text z *Timaia* s pomocí myšlenky převládání jednotlivých rodů na jednotlivých úrovních veškerenstva, na základě výsledků předložených zkoumání se tato možnost nicméně jeví jako velmi pravděpodobná:

- U Prokla je tento koncept velmi úzce spjat s výkladem *Timaia* 35 jakožto pokus o řešení problému, který nutně vyvstává v rámci druhého způsobu interpretace.
- Porfyrios tento koncept formuloval již před Proklem.
- Porfyrios je zároveň – nakolik je nám alespoň známo – prvním z antických interpretů, který *Timaia* 35a vyložil tímto způsobem.

Přitom je nanejvýš pravděpodobné, že když Porfyrios hledal řešení problému, který před ním vyvstal na základě jeho interpretace Platónova textu, nechal se inspirovat Plútarchovým výkladem *Timaia* 37a-c.

Bylo by samozřejmě příliš smělé tvrdit, že otázka po poměru obou významů Platónova termínu totožnosti (a potažmo různosti) mohla povstat pouze v rámci interpretace *Timaia* 35a. Náš záměr byl skromnější: Ukázat, že tato otázka musela přijít na mysl každému, kdo text z *Timaia* pochopil jako novoplatónští vykladači, a že se tak tato pasáž s největší pravděpodobností stala podnětem k explicitnímu vyjádření něčeho, co mohlo být implicitně myšleno již v pokusu o (re)konstrukci jednotného myšlenkového systému na základě Platónových dialogů a zprostředkovaných referátů o Platónově učení (včetně tzv. „nepsaných nauk“), jež byly k dispozici pozdně antickým autorům. Jak ještě uvidíme, byla implicitní východiska pro tuto interpretaci *Timaia* a pro učení o dominanci rodů totožnosti a různosti obsažena již v Plótinově spekulativním myšlení a zejména v jeho specifickém pojetí *různosti*. Této otázce se však budeme detailněji věnovat ve čtvrté kapitole. Závěrem druhé kapitoly obrátíme svoji pozornost k Plótinově interpretaci *Timaia*35a, která rovněž může přispět k objasnění otázky po původním kontextu, v němž vzniklo učení o různých modalitách poměru totožnosti a různosti na jednotlivých ontologických stupních.

## Plótinova interpretace *Timaia* 35a

U Plótina se nesetkáváme s myšlenkou dominance rodů jsoucna v tak výslovné podobě jako u Porfyria, Maria Victorina či Prokla. Nicméně vyjádření P. Hadota, že u Plótina se nenachází „žádná stopa“ tohoto pojetí,<sup>273</sup> neodpovídá zcela skutečnosti. Jisté „stopy“ tohoto konceptu lze u Plótina zaznamenat, a sice právě v souvislostech, které byly označeny jako původní kontext vzniku tohoto pojetí. Mám tím na mysli Plótinovo pojednání IV, 2 [4], které lze označit za jakýsi komentář k *Timaiovi* 35a.

Z uvedeného spisu sice nijak nevysvětluje, k jakému typu konstrukce a interpretace *Timaia* 35a se Plótinus přiklonil. To je mimo jiné způsobeno tím, že se Plótinus problému totožnosti a různosti zcela vyhýbá<sup>274</sup> a hovoří pouze o míšení<sup>275</sup> dělitelné a nedělitelné jsoucnosti (či „přirozenosti“).<sup>276</sup> Nicméně právě v závěru zmíněného pojednání, kde se Plótinus pokouší o jakési utřídění svého výkladu o ontologickém statutu duše, se objevuje náznak obdobného pojetí, s nímž jsme se setkali u pozdějších novoplatoniků. Toto pojetí je zde ovšem formulováno v termínech „jednosti“ (ἕν) a „mnohosti“ (πολλά), což prozrazuje, že se zde výklad mýtu o vzniku světové duše z *Timaia* prolíná s výkladem hypotéz z Platónova *Parmenida*.<sup>277</sup>

Plótinus ve svém pojednání IV, 2 [4] rozlišuje čtyři roviny skutečnosti: (1) „to, co je prvotně dělitelné“ (τὰ πρῶτως μεριστά) neboli „smyslově vnímatelné velikosti a části

---

<sup>273</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 254: „Nous ne retrouvons aucune trace de ces spéculations chez Plotin.“

<sup>274</sup> Na první pohled by se dokonce mohlo zdát, že Plótinus je jedním z oněch platoniků, kteří podle Proklova svědectví identifikovali „totožnost“ s inteligibilním a „různost“ se smyslově vnímatelným jsoucnem. Proti tomu však hovoří nejenom fakt, že Proklos Plótina řadí do jiné interpretační skupiny (*In Tim. / Diehl* II, 154,1-3), ale zejména skutečnost, že pro Plótina je různost neodmyslitelným konstitutivním prvkem inteligibilního světa (božského intelektu).

<sup>275</sup> Plótinus ovšem nepřejímá Platónovu metaforiku míšení či slévání. Pouze jedinkrát užívá výrazu συγκεράσατο, a to v doslovném citátu z *Timaia* v závěru pojednání. Srv. H.-R. Schwyzer, „Zu Plotins Interpretation von Platons Timaeus 35a“, in: *RhM* 84 (1935), str. 360-368, 366. Do rámce Plótinovy „emanační metafyziky“ (smím-li se vyjádřit s pomocí tohoto „nefilosofického slova“) lze velmi těžko zasadit představu, že nějaká rovina bytí vzniká míšením z nižší roviny, která z této vyšší roviny přece teprve vychází.

<sup>276</sup> Plótinus užívá jak výrazu ἀμεριστος οὐσία (*Enn.* IV, [4] 2, 1, 54-55), tak výrazu ἀμεριστος φύσις (I, 43), ale hovoří pouze o μεριστῆ φύσις (I, 63). Termín οὐσία tedy vyhrazuje pro intelekt (popř. pro duši). Srv. H.-R. Schwyzer, „Zu Plotins Interpretation“, str. 363-364.

<sup>277</sup> Srv. J. Trouillard, „L'âme du *Timée* et l'un du *Parménide* dans la perspective néoplatonicienne“, in: *RIPh* 92 (1970), str. 236-251.

masy“ (τὰ αἰσθητὰ μεγέθη καὶ οἱ ὄγκοι) či jednoduše: „těla“ (τὰ σώματα); (2) „dělitelnou přirozenost“ (φύσις μεριστὴ γινομένη ἐν τοῖς σώμασιν) neboli „formy“ (τὰ ἐν τοῖς σώμασι εἶδη), „tvary“ (μορφαί) a „kvality“ (ποιότητες) na tělesných jsoucnech; (3) „veskrze nedělitelnou přirozenost“ (ἀμέριστος πάντη), tj. inteligibilní formy totožné se samotným božským intelektem. Duše pak představuje vlastní ontologickou rovinu, která zaujímá střední postavení mezi „nedělitelnou“ (3) a „dělitelnou“ (2) přirozeností. Každý z těchto stupňů se podle Plótina vyznačuje určitou mírou jednoty a mnohosti: Tak lze o „tom, co je prvotně dělitelné“ říci, že je „pouhou mnohostí“ (πολλὰ μόνον), o „dělitelné přirozenosti“, že je „mnohostí i jednotou“ (πολλὰ καὶ ἓν), zatímco o duši, že je „jednotou i mnohostí“ (ἓν καὶ πολλά).<sup>278</sup> Právě ve formulacích ἓν καὶ πολλά a πολλά καὶ ἓν, které vyjadřují dva různé poměry jednoty a mnohosti, přičemž jednou je položen důraz na mnohost, podruhé na jednotu, je možno spatřovat jistou obdobu myšlenky dominance totožnosti a různosti na jednotlivých stupních hierarchicky uspořádaného univerza. Výskyt těchto formulací v kontextu interpretace *Timaiia* 35a u Plótina rovněž hovoří ve prospěch výše vyslovené hypotézy, že Porfyrios koncept různých modalit totožnosti a různosti formuloval právě v souvislosti se svým výkladem *Timaiia* 35. Ještě pádnějším argumentem by samozřejmě bylo, pokud by závěrečné formulace z Plótinova pojednání IV, 2 [4] skutečně nebyly dílem samotného autora, ale představovaly by dodatek jeho editora, tj. právě Porfyria.<sup>279</sup>

### **Závěr: Koncept modalit poměru totožnosti a různosti a otázka Victorinova zdroje**

Jak jsme viděli výše, myšlenka vzájemného propletení a převládání totožnosti a různosti se objevuje již ve středoplatonismu, jmenovitě u Plútarcha. Toto učení u Plútarcha je ovšem do jisté míry odlišné od jeho novoplatónské varianty, jak se s ní setkáváme u Porfyria a Prokla: Zatímco podle Plútarcha jsou příslušné poměry totožnosti a různosti spjaty s různými projevy

---

<sup>278</sup> O Jednu samotném je zde řečeno, že je „toliko jedno“ (ἓν μόνον). Na jiném místě (*Enn.* V,1 [10],8,25) Plótinus ve výslovné návaznosti na Platónova *Parmenida* doplňuje tuto klasifikaci o intelekt (= jsoucí jedno z *Parmenida*), který nazývá „jedno-mnohé“ (ἓν πολλά). V tomto označení se Plótinus mimochodem zcela shoduje s Porfyriovou terminologií, která se objevuje ve výše citovaném (str. 46-47) textu ze *Sentencí*. Také Porfyrios na uvedeném místě označuje inteligibilní jsoucno (neboli intelekt) jako „jedno-mnohé“.

<sup>279</sup> Tak se alespoň domníval Fritz Heinemann, *Plotin. Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig 1921, str. 101. Jiní badatelé se ovšem k možnosti Porfyriova autorství závěrečné formulace *Enn.* IV,2 [4] staví spíše rezervovaně. Srv. H.-R. Schwyzer, „Zu Plotins Interpretation“, str. 367-8.

života světové duše, u novoplatoniků se jimi vyznačují odlišné úrovně bytí (tělesné a inteligibilní jsoucno). Victorinovo pojetí přitom odpovídá novoplatónské variantě tohoto učení o různých modalitách relace totožnosti a různosti, protože také pro něj tyto modalities charakterizují různé stupně ontologické hierarchie, a sice smyslově vnímatelné (tělesné) a inteligibilní jsoucno. Jak bylo ukázáno, tento specificky novoplatónský koncept představuje pokus o vyložení poměru mezi dvěma významy „totožnosti“ jakožto (a) *neměnnosti* inteligibilních forem a (b) umožňujícího základu obsahově určité *sebeidentity* (tj. totožnosti ve smyslu jednoho z „nejvyšších rodů“) – a potažmo též různosti jakožto (a) *proměnlivosti* smyslově vnímatelného jsoucna a (b) umožňujícího základu *plurality* jsoucna (tj. různosti ve smyslu jednoho z „nejvyšších rodů“) – jež se objevují v Platónových dialozích a jež vedle sebe zcela jedinečným způsobem vystupují v *Timaiovi* 35a, pokud ovšem stojíme na půdě novoplatónské interpretace, jejíž výskyt lze poprvé doložit u Porfyria. Lze odůvodněně předpokládat, že novoplatónská myšlenka vzájemného propletení a dominance totožnosti a různosti na jednotlivých úrovních ontologické škály byla explicitně formulována právě Porfyriem v rámci jeho interpretace *Timaia* 35a. Je tedy rovněž velmi pravděpodobné, že Victorinovým zdrojem byl v tomto případě buď samotný Porfyrios, nebo některý z jeho následovníků, jenž byl sám ovlivněn Porfyriem.

### **III.**

**Problém transcendence Jedna vůči řádu  
diference:**

**Dialektika negativní a afirmativní  
theologie v *Adversus Arium* I,49,9-50,21**

## A. Výklad *Adversus Arium* I,49,1-50,21

### Trojice jakožto dvojitá dvojina a totožnost božských osob

Ve 48. kapitole Victorinus vyložil, že oblast jsoucna je utvářena jak totožností, tak růzností. Různé úrovně jsoucna se přitom vyznačují různými modalitami jejich poměru, takže ve jsoucnu jednou převládá totožnost („různost v totožnosti“), podruhé různost („totožnost v různosti“). V závěru této kapitoly Victorinus vyslovuje požadavek, že je třeba zkoumat, který z obou vyložených modů relace totožnosti a různosti přísluší uvedeným božským jménům, resp. božským osobám, které tato jména označují.<sup>280</sup> Zdá se, že toto zkoumání má být předmětem jeho výkladů v dalších kapitolách. Nicméně ještě předtím, než Victorinus k takovému zkoumání vůbec přikročí, deklaruje předem své přesvědčení o věčné totožnosti božských hypostasí – Boha (Otce), Logu (Syna) a svatého Ducha – a vyvozuje z toho, že také význam jmen, zmíněných v úvodní otázce, je totožný (*necesse est ista idem esse*). Přitom neobjasňuje vztah mezi těmito jmény, uvedenými na počátku spisu – *spiritus*, λόγος, νοῦς, *sapientia*, *substantia* –, a jmény božských hypostasí, jak o nich hovoří zde – *deus (pater)*, λόγος (*filius*) a *sanctus spiritus* –, přestože jejich částečná shoda (v obojím případě figuruje λόγος a *spiritus*, byť v prvním případě bez přídomku *sanctus*) by k tomu mohla vybízet, ani nspecifikuje, jaký druh totožnosti zde má na mysli, přestože v předcházející kapitole ukázal, že výraz „totožný“ je víceznačný. Místo toho se odvolává na jiné spisy, v nichž údajně dostatečně vyložil, že dva, totiž Bůh (Otec) a Logos (Syn), jsou jedno (*unum quae duo*), zatímco Syn a Duch svatý jsou „dva v jednom“ (*in uno duo*),<sup>281</sup> z čehož vyplývá jednota a totožnost tří božských hypostasí a potažmo i diskutovaných božských jmen.

„O Bohu a Logu, tj. o Otci a Synu, bylo s Boží pomocí dostatečně řečeno, že jsou dva, kteří jsou jedno. Stejně tak bylo řečeno o Logu, tj. o Synu a o svatém Duchu, že jsou dva v jednom. Jsou-li tedy tito oba, tj. dva, kteří jsou jedno, a dva, kteří jsou v jednom, jedno – protože ono jedno, v němž jsou dva,

<sup>280</sup> *Adv. Ar.* I,48,28 / *CSEL* 83/1, 143: *Quid igitur istis concinit, hinc perspicendum.*

<sup>281</sup> Výraz *unum quae duo* je pravděpodobně třeba číst jako: *duo (quae) unum*. Výrazy *duo (quae) unum* a *in uno duo* Victorinus vysvětluje v níže citované pasáži ze závěrečné kapitoly třetí knihy *Adversus Arium*.



je s Otcem a je s ním od věčnosti a oba jsou vždy spolu a totéž –, pak musí být i výše zmíněná jména «co do významu» totožná.<sup>282</sup>

Co se myslí tím, že „dva (čili Otec a Syn) jsou jedno“ a že „dva (čili Syn a Duch svatý) jsou v jednom“, osvětlí, jak ostatně Victorinus sám výslovně uznává, až následující výklad.<sup>283</sup> Pochopení této formulace je skutečně možné teprve na pozadí Victorinova theologického konceptu Trojice jakožto nečasového procesu sebekonstituce božské substance. Nedílnou součástí tohoto konceptu je princip vzájemné implikace božských hypostasí. Syn jakožto pohyb (akt) je aktualizací čirého bytí (existence), jímž je Otec, stejně jako je Otec bytím aktu, jímž je Syn, a v tomto smyslu oba představují strukturní momenty jedné božské substance, tvořené bytím a aktem (čili formou). Sám pohyb, jímž je Syn, je ovšem dvojjediným pohybem života (Syn) a myšlení (Duch svatý) a v tomto smyslu v sobě obsahuje dva momenty. Takto alespoň Victorinus vysvětluje formulace *duo unum* a *in uno duo* na místě, na které nás zřejmě odkazuje, když v *Adversus Arium* I,49,1-2 říká, že o těchto otázkách „dostatečně pojednal“ jinde.<sup>284</sup>

„První dva členy jsou jedno a zároveň odlišné na základě toho, že Otec je *existencí* aktu, tj. substancialitou, zatímco Syn je *aktem* existence. Dva zbývající členy tvoří dvojinu tím způsobem, že Kristus a Duch svatý jsou dva momenty obsažené v jednom (*in uno duo*), rozumí se pohybu, a tak jsou dva jako dva v jednom (*unum duo*), zatímco Otec a Syn jsou dva jako dva, kteří jsou jedno (*duo unum*). Protože jsou tedy Duch a Syn dva v jednom a Syn a Otec dva, kteří jsou jedno, existuje jediná Trojice.“<sup>285</sup>

---

<sup>282</sup> *Adv. Ar.* I,49,1-7 / *CSEL* 83/1, 143: *De deo et λόγῳ, hoc est de patre et filio, dei permissu, sufficienter dictum, quoniam unum quae duo. Dictum et de λόγῳ, hoc est de filio et de sancto spiritu, quod in uno duo. Si igitur quae duo unum et in uno duo, illud unum in quo sunt duo quoniam cum illo est et ex aeterno cum ipso, semperque simul sunt sibi invicem eadem, duo unum sunt, necesse est igitur ista idem esse.*

<sup>283</sup> *Adv. Ar.* I,49,7-8 / *CSEL* 83/1, 143: *Quomodo istuc? Sic audi ut dico.*

<sup>284</sup> Následující místo ovšem pochází ze třetí knihy spisu *Adversus Arium*, která pravděpodobně vznikla až po první knize. Z toho je možno usuzovat, že Victorinův odkaz představuje dodatečnou vsuvku, s jakými se u něj setkáváme též na jiných místech jeho spisů.

<sup>285</sup> *Adv. Ar.* III,18,13-18 / *CSEL* 83/1, 223-224: *Prima tamen duo unum diversa hoc, ut sit pater actualis existentia, id est substantialitas, filius vero actus existentialis. Duo autem reliqua ita duo, ut Christus et spiritus sanctus. In uno duo sint, id est in motu, atque ista duo, ut unum duo. Prima autem duo duo unum. Sic cum in uno duo et cum duo unum, trinitas existit unum.*

## Sebekonstituce božské substance a dialektika negativní a afirmativní theologie

Klíč k plnému pochopení a vlastní odůvodnění těchto tvrzení ovšem podává až výklad v následujících kapitolách. Teprve zde má být vypracována vlastní odpověď na otázku, jak se to má s identitou či růzností významu uvedených božských jmen a jaký typ relace totožnosti a různosti odpovídá vztahu božských osob, které tato jména označují. K řešení této otázky Victorinus dospívá cestou pojmově spekulativního výkladu termínu ὁμοούσιος, na níž rýsuje základní obrysy svého trojičního konceptu. První explicitní odpověď na úvodní otázku je sice podána již v kap. 53<sup>286</sup> a 54,<sup>287</sup> v následujících kapitolách je však dále rozvedena a explikována, takže celý tento výklad tvoří rozsáhlejší souvislý celek zahrnující 10 kapitol spisu (*Adv. Ar.* I,49,9-59,29). Právě tento výklad obsahuje jádro Victorinovy transformace theologické problematiky do pojmů a myšlenkových schémat řecké filosofie: Božská substance je zde tematizována se zřetelem k nečasovému procesu její sebekonstituce. Božské osoby (hypostase) jsou nahlíženy jako jednotlivé fáze tohoto numinózního dění, představující nejvyšší metafysické principy. Bůh Otec je v rámci této transpozice pochopen jako počátek a konstitutivní princip celé božské substance, totožný s novoplatónským nejvyšším principem Jednem (*unum*). Jakožto princip božské substance viděný sám v sobě předchází rozvinutí božské Trojice a transcenduje vlastní řád difference, ustavený „až“ nečasovým aktem zrození Syna, pojatým jako konstituce inteligibilní formy. Myšlenka transcendence absolutního počátku vůči rovině inteligibilního jsoucna, které však navzdory své „diferenciaci“ a rozvinutí do relativní mnohosti nepředstavuje ontologicky nižší úroveň než tento počátek sám, nýbrž je jeho vlastním sebezvnějšněním a sebemanifestací, s sebou nese pozoruhodný rozvrh negativní a afirmativní theologie, jejichž výpovědi vůči sobě stojí v důsledně „dialektickém“ vztahu. Victorinova negativní a afirmativní theologie vztahující se k Jednu-Otci je obsahem necelých dvou kapitol spisu *Adversus Arium* Ib (*Adv. Ar.* I,49,9-50,21). Právě k těmto pasážím z Victorinova spisu nyní upřeme pozornost.

---

<sup>286</sup> *Adv. Ar.* I,53,1-2 / *CSEL* 83/1, 150: *Exclamat igitur veritas, quod ὁμοούσια ista, secundum identitatem cuncta alteritate.*

<sup>287</sup> *Adv. Ar.* I,54,16-19 / *CSEL* 83/1, 152: *Exsistentia autem in eadem potentia, simul potentia et consubstantialia sunt, et in istis solis inest unum esse eadem, aliis vero ab istis, in identitate altera esse et eadem.*

## Otec jako Jedno bez existence

Victorino pojednání o Bohu Otci, který je v rámci jeho theologické syntézy ztotožněn s novoplatónským nejvyšším principem Jednem, má slavnostní, až hymnický ráz. Tento oslavný hymnus je ovšem protkán vysoce rozvinutou filosofickou terminologií a postupuje na základě propracovaných filosofických metod. Základní strategií Victorinova pojednání je paralelní rozvíjení dvou různých typů výpovědí o Jednu-Otci, které odpovídají dvěma různým perspektivám, z nichž lze Jedno-Otce nahlížet: jako samo v sobě a jako vztažené k tomu, co následuje bezprostředně po něm. Jedno se tak na jedné straně ukazuje jako naprosto nesouměřitelné, bezvztažné, prosté veškeré difference a vyvýšené nad veškeré kategorie lidského myšlení, na druhé straně v relaci k tomu, čeho je principem: jako universální příčina a universální potence, která je sama transcendentním a potenciálním způsobem vším, co z ní vychází. Negativní a afirmativní theologie představují dva různé způsoby, jimiž se lidské myšlení a jazyk mohou vztahovat k Bohu, odpovídající těmto dvěma hlediskům. Ve výpovědích negativní a afirmativní theologie je tak myšlení konfrontováno s dvěma řadami výpovědí, které vůči sobě stojí v důsledném, avšak smysluplném rozporu. Tato rozporuplnost není důsledkem nesprávného myšlenkového postupu, nýbrž výrazem toho, že zde jazyk a myšlení narážejí na své vlastní meze a že myšlení tyto své hranice reflektuje – jak jinak než opět v médiu jazyka a myšlení samého. Cílem této zdánlivě sebezničující činnosti je uvést myšlení do dialektického pohybu, v němž se osvobodí ode všech myšlenkových kategorií, a přitom nemožnost pozitivní predikace v běžném smyslu nebude mylně pokládat za doklad toho, že je zde konfrontována s chyběním, nedostatkem či privací.

### 1. Negativní theologie

Negativní theologie je obsažena zejména v pasáži 49,9-39, jakkoli se zde Victorinus nadržuje zcela důsledně v mezích negace, nýbrž na třech místech přechází do afirmativní theologie (49,20-23; 26-29; 39-40). Pokud nicméně odhlédneme od těchto míst, máme v tomto textovém úseku co do činění s konzistentní řadou výpovědí, které prostřednictvím různých metod a jazykových prostředků upírají Jednu rozličné predikáty. Tyto negativní výpovědi o Bohu-Jednu jsou výrazem překerní situace, v níž se ocitá lidské myšlení a lidská řeč, jestliže se pokouší tematizovat transcendentní božství. Jedno ve své naprosté jednoduchosti se zcela vymyká lidskému myšlení s jeho diskurzivitou a předmětně orientovanou intencionalitou, stejně jako lidské řeči s její subjekt-predikátovou strukturou, neboť řeč a myšlení představují

fenomény bytostně spjaté s diferencí. Prostřednictvím lidské řeči lze o Jednu vypovídat pouze nevládním, nepřímým způsobem, lze k němu pouze nepřímo poukazovat pomocí rekognoskace hranic myšlení a řeči u vědomí jejich naprosté nepřiměřenosti vůči intendovanému „předmětu“.

„Přede vším, co vpravdě jest, bylo Jedno či Monas či Jedno samo, Jedno, dříve než mu náleželo bytí. Jako Jedno totiž musíme nazývat a chápat to, co nepřipouští žádnou představu různosti, Jedno jediné, Jedno jednoduché, přičemž i jméno Jedno je ústupkem (naší potřebě jména), Jedno před veškerou existencí, před veškerou existencialitou a zejména přede vším, co stojí níže, před samotným jsoucнем; neboť je to Jedno, které předchází jsoucnu; Jedno tedy předchází veškeré jsoucnosti, substanci, subsistenci a všemu, co je ještě mocnější; je to Jedno bez existence, bez substance, bez myšlení – neboť je převyšuje –, nezměrné, neviditelné, naprosto nerozlišitelné pro vše ostatní: jak pro vše, co je v něm, tak pro vše, co následuje po něm, i pro to, co je z něj ... Toto Jedno je zcela nedělitelné, bez podoby, bez kvality, aniž by však bylo jeho kvalitou, že je prosté kvality a že je bez kvality; Jedno bez barvy, bez vidu, bez formy, postrádající každé formy, není ani forma sama, která všemu dává formu ... je pohyblivější než sám pohyb, klidnější než sám klid ... je hustší než veškeré kontinuum, vzdálenější než veškerá distance, vymezenější než každé těleso, větší než veškerá velikost, čistší než vše netělesné, prostupnější než veškeré myšlení i těleso ... větší než veškerý celek – tělesný i netělesný, ve větší míře částí než každá část ...“<sup>288</sup>

V následujícím tyto výpovědi o Jednu-Otci nejprve roztřídíme podle různých metod či typů, které lze v tomto textu rozlišit a které zčásti odpovídají metodám negace známým od jiných antických autorů.

---

<sup>288</sup> *Adv. Ar. I,49,9-39 / CSEL 83/1, 143-144: Ante omnia quae vere sunt, unum fuit, sive unalitas, sive ipsum unum, antequam sit ei esse, unum. Illud enim unum oportet dicere et intellegere quod nullam imaginationem alteritatis habet, unum solum, unum simplex, unum per concessionem, unum ante omnem existentiam, ante omnem existentialitatem et maxime ante omnia inferiora, ante ipsum ōv; hoc enim unum ante ōv; ante omnem igitur essentitatem, substantiam, subsistentiam et adhuc omnia quae potentiora; unum sine existentia, sine substantia, sine intellegentia – supra enim haec – immensum, invisibile, indiscernibile universaliter omni alteri et his quae in ipso et his quae post ipsum, etiam quae ex ipso... inpartile undique, sine figura, sine qualitate neque inqualitate, sine qualitate, quale, sine colore, sine specie, sine forma, omnibus formis carens, neque quod sit ipsa forma qua formantur omnia... ipsa motione celebrior, ipso statu stabilior ... continuatione omni densior, distantia universa altior, definitior universo corpore et maius omni magnitudine, omni incorporali purius, omni intellegentia et corpore penetrabilius,... omni genere, omni specie magis totum,... omni toto maius, corporali et incorporali, omne parte magis pars...*

### **a) Jméno „Jedno“**

Jménem „Jedno“ (*unum*) má být vyjádřena naprostá identita – či přesněji „ipseita“ – a jednoduchost absolutního počátku, která a priori vylučuje jakoukoli mnohost, různost či diferenci: Jedno musíme chápat jako to, co nevykazuje žádnou známku různosti (*quod nullam imaginationem alteritatis habet*). Výraz „Jedno“ má negativní funkci, nakolik se právě jeho prostřednictvím Jednu upírá veškerá mnohost a různost. Ale i toto označení Boha Otce se vposledu ukazuje jako nepřiměřené, je pouze ústupkem naší potřebě nazývat skutečnost jmény (*unum per concessionem*).

### **b) Absolutní priorita**

Řada negativních výpovědí o Jednu je tvořena pomocí předložky „před“ (*ante*), již má být vyjádřena ontologická priorita Jedna vůči příslušným určením. Tato absolutní přednost Jedna, která znemožňuje, aby bylo pojmenováno jakýmkoli pojmově kategoriálním určením, je exemplifikována jako jeho priorita vůči inteligibilnímu jsoucnu (*ante omnia, quae vere sunt; ante ipsum* ův) a jeho modalitám (*ante omnem essentiatem, substantiam, subsistentiam*). Victorinus jde nicméně ještě dále a povyšuje Jedno rovněž před „bytí“ či „existenci“ (*antequam sit ei esse, unum... unum ante omnem existentiam*), která rovinnu inteligibilního jsoucnu konstituuje a zakládá, a proto je vposledu afirmativní teologií s Jednem samým ztotožněna.<sup>289</sup>

### **c) Via remotiois a ontologická superiorita**

Jiný způsob výpovědí představuje prostá negace, která je tvořena za pomoci předložky „bez“ (*sine*) nebo předpony „ne-“ (*in-*). Přitom však nejde o privativní negaci, nýbrž o abstrakci: postupné odnímání jednotlivých určení při vědomí eminentního charakteru intendovaného „předmětu“ – *via remotiois*. Tato metoda je – podobně jako „cesta absolutní priority“ – nejprve aplikována na jsoucnu, bytí a jeho modalitu. Jednu je upřena *existentia, substantia,*

<sup>289</sup> Jak uvidíme, Victorinus v rámci své afirmativní teologie sice aplikuje na Boha Otce termíny „bytí“ i „existence“, ale posledně uvedený výraz koriguje tím, že Otce zároveň nazývá „preexistencí“ (*praexistentia*). Výraz „preexistence“ se ukazuje jako přiměřenější, protože Jedno-Otec transcenduje každou myslitelnou formu. O „existenci“ v pravém slova smyslu lze hovořit až na úrovni druhého Jedna, tj. Syna, „existence“ označuje způsob přítomnosti prvního Jedna (Otce) v druhém Jednu (Synu).

*intellegentia*.<sup>290</sup> Skutečnost, že nejde o privativní negaci, je zdůrazněna formulací „neboť je (sc. existenci, substancí a myšlení/intelekt) převyšuje“ (*supra enim haec*), již Victorinus na okamžik vybočuje z čiré *via remotionis* a přechází k metodě, kterou je možno nazvat metodou „ontologické superiority“ (*supralatio*).<sup>291</sup> Posléze jsou Jednu odnímány rozličné atributy, jež zakládají poznatelnost předmětů na různých úrovních jsoucna. Cílem je ukázat, že Jedno nepřísluší nic, co by mohlo být oporou pro jakoukoli formu poznání, a že se tedy Jedno vymyká poznání jak prostřednictvím smyslů, tak prostřednictvím rozumu, resp. intelektu. Tak je Jedno označeno jako „nerozlišitelné“, „nedělitelné“, „bez podoby“, „bez kvality“, „bez barvy“, „bez formy“.

#### d) *Transcendentní syntéza protikladů*

Další typ výpovědi o Bohu je tvořen pomocí komparativu. Jedno je tematizováno se zřetelem k různým párům protikladů, přičemž jsou mu paradoxně přiřčena obě tato určení zároveň, ovšem vystupňovaná *ad absurdum*. Jedno se ukazuje jako konečné vyústění intenzifikace obou protikladů až za hranice myslitelnosti, v němž oba protiklady koincidují. Prostřednictvím simultánní predikace protikladů a jejich stupňování *ad absurdum* jsou tato určení vyzdvižena nad systém logických vztahů, a tím zrušena ve svém obvyklém významu. V rámci transcendentní syntézy je Bůh charakterizován jako „pohyblivější než sám pohyb“ a „klidnější než sám klid“, „hustší než veškeré kontinuum“ a „vzdálenější než veškerá distance“ atd. Tímto způsobem jsou u Victorina stupňována také některá jednotlivá určení, jejichž protiklad není uveden či které žádný protiklad nemají, např. *praedicabilia* „rod“ a „druh“.

## 2. Afirmativní theologie

Jak již bylo zmíněno, vyskytuje se ve 49. kapitole několik formulací (*Adv. Ar.* I,49,20-23; 26-29; 39-40), které lze přiřadit k výpovědím afirmativní theologie. Tyto náhlé přechody k pozitivním výpovědím se zdají být motivovány obavou před nesprávným pochopením

---

<sup>290</sup> Třetí člen trojiny *existentia – vita – intellegentia* na tomto místě není zmíněn, ale objevuje se v obdobné formulaci ve čtvrté knize, *Adv. Ar.* IV, 23, 23-26 / *CSEL* 83/1, 260: *sine existentia, sine substantia, sine intellegentia, sine vita dicitur, non quidem per στερήσιν, id est non per privationem, sed per supralationem*. P. Hadot proto navrhuje doplnit *vita* také v *Adv. Ar.* I,49,18 (viz poznámku v kritickém aparátu *ad loc.* in: Marius Victorinus, *Adv. Ar.* I,49,18 / *CSEL* 83/1, 143; srv. též komentář P. Hadota *ad loc.* v *SC* 69, str. 846).

<sup>291</sup> Srv. *Adv. Ar.* IV, 23, 23-24 / *CSEL* 83/1, 260 (citováno v předchozí poznámce).

významu negace se zřetelem k prvnímu počátku ve smyslu nedostatku, chybění, privace či matematického minima. Ve svých korigujících pozitivních výpovědích Victorinus klade důraz zejména na to, že Jedno je nejvyšší příčinou či počátkem všeho a jako takovému mu náleží nejvyšší „potence“ či „moc“ (*potentia*), která je svým vlastním způsobem plností všeho, čeho je příčinou.

„Jedno je první příčina všeho jsoucna – jak obecného tak jednotlivého –, princip před principem, myšlení před myšlením, síla všech potencí, ... ze všeho nejmocnější, potence potencí, ... univerzální pravé jsoucno, je samo vším, co vpravdě jest, ... skrze svou nevýslovnou potenci existuje čirým způsobem jakožto vše, co vpravdě jest.“<sup>292</sup>

Souvislejší výklad v intencích afirmativní theologie nicméně obsahuje teprve padesátá kapitola (50,1-21). Afirmativní theologie, jak ji zde Victorinus rozvíjí, představuje jakýsi smysluplný protimluv vůči theologii negativní. V jejím rámci se o Jednu-Otci vypovídají mnohé pozitivní predikáty, někdy dokonce tytéž, které mu byly negativní theologií upřeny.

„Toto je Bůh, toto je Otec, preexistující myšlení před myšlením a preexistence, která uchovává samu sebe a svou blaženost nehybným pohybem, a proto je dokonalý nad dokonalými, aniž by potřeboval cokoli jiného, duch trojmocný ve své jednotě, dokonalý a nad duchem: nevydává totiž žádný dech, a přece je duchem ve svém bytí, duch vdechující svůj dech do sebe samého, aby byl duchem, protože je duchem neoddělitelným od sebe samého, sám sobě místem i jeho obyvatelem, setrvávající v sobě samém, jediný v jediném, existující všude a nikde, ten, který je jeden svou jednoduchostí, a přece v sobě sjednocuje tři potence, veškerou existenci, veškerý život a blaženost, ale tyto všechny jsou Jedno a jednoduché Jedno; potence života a blaženosti jsou obsaženy v převládající potenci bytí, tj. existence: neboť tím, že potence, která je potenci existence, je a existuje, je zároveň potenci života a blaženosti, sama skrze sebe ideou i logem sebe samé, a své žití a konání má na způsob neexistující existence, je nerozlišitelným sjednocením ducha se sebou samým, božstvím, substancialitou, blažeností, intelektualitou, vitalitou a dobrotou, je veskrze vším všemi způsoby, čistě nezrozené, před-jsoucí (πρῶτον), jednota veškerého sjednocení, která sama nevzniká sjednocením.“<sup>293</sup>

<sup>292</sup> Adv. Ar. I,49,26-40 / CSEL 83/1, 144: *et universalium et partium omnium quae sunt prima causa, omnium principiorum praeprincipium, omnium intellegendiarum praeintellegentia, omnium potentialium fortitudo, ... omnium potentissimum, potentia potentialium, ... vere ὅν totum, vere quae sunt omnia ipsum existens, ... inenarrabili potentia pure existens omnia quae vere sunt.*

<sup>293</sup> Adv. Ar. I,50,1-21 / CSEL 83/1, 144-145: *Hic est deus, hic pater, praeintellegentia praeexistens et*

Navzdory tomu, že Jednu-Otci bylo negativní teologií upřeno bytí (existence), život i myšlení/ intelekt, lze o něm z hlediska afirmativní teologie říci, že je preexistujícím myšlením, které předchází myšlení, a preexistencí (*praeintellegentia praeexistens et praeexistentia*), ba dokonce, že je duchem, avšak v jiném smyslu než je duchem Duch svatý jakožto vlastní hypostase (a v tomto smyslu je *spiritus supra spiritum*), je duchem přivráceným k sobě samému (*spiritus spirans in semet ipsum*), duchem, který ještě nevykonává reflexivní pohyb, aby uchopil sám sebe, jemuž tedy není vlastní reflexivní podvojnost sebepoznávajícího (*spiritus inseparabilis a semet ipso... in semet ipso manens*). Jednu-Otci tedy náleží jakési sebepoznání, avšak toto poznání není něčím od něho odlišným. Bůh Otec poznává sám sebe ve stavu čiré niternosti, aniž podstupuje diferenciaci na subjektivní a objektivní pól sebepoznávajícího. V tomto stavu naprostého obrácení do sebe samého Jedno-Otec „uchovává nehybným pohybem sebe sama a svou blaženost“ (*beatitudinem suam et immobili motione semet ipsum custodiens*). Lze říci, že Jedno ve své naprosté jednoduchosti je čirým aktem uchovávání sebe sama v bytí, přičemž není prosté myšlení, nýbrž má jakési myšlení, odpovídající stavu naprosté jednoty, které se nevyznačuje podvojností poznávajícího a poznávaného.

Třebaže negativní teologie ukázala, že Jedno transcenduje každou formu, v rámci afirmativní teologie je mu připsána jakási trojiční struktura, a v souladu s tím je nazváno „trojmocným“ (*tripotens*). Výraz „trojmocný“ je explikován v tom smyslu, že Jedno je jednotou tří „mohutností“ či „potencí“ (*potentiae*), nakolik v sobě transcendentním způsobem obsahuje a tak v nerozlišitelné jednotě sjednocuje (1) universální existenci (*existentia*) neboli bytí (*quod est esse*), (2) universální život (*vital/vivere*), a (3) blaženost (*beatitudo*) neboli myšlení/intelekt (*intellegentia/intellegere*). Vztah Jedna k této trojině nelze chápat tak, že by

---

*praeexistentia beatitudinem suam et immobili motione semet ipsum custodiens, et propter istud, non indigens aliorum, perfectus super perfectos, tripotens in unalitate spiritus, perfectus et supra spiritum: non enim spirat, sed tantum spiritus est in eo quod est ei esse, spiritus spirans in semet ipsum ut sit spiritus, quoniam est spiritus inseparabilis a semet ipso, ipse sibi et locus et habitator, in semet ipso manens, solus in solo, ubique existens et nusquam, simplicitate unus qui sit, tres potentias couniens, existentiam omnem, vitam omnem et beatitudinem, sed ista omnia et unum et simplex unum et maxime in potentia eius quod est esse, hoc est existentiae, potentia vitae et beatitudinis: quo enim est et existit, potentia quae sit existentiae, hoc potentia est et vitae et beatitudinis, ipsa per semet ipsam et idea et λόγος sui ipsius, et vivere et agere habens secundum ipsam suimet ipsius inexistentem existentiam, indiscernibilis spiritus counitio, divinitas, substantialitas, beatitudo, intellegentia, vitalitas, optimitas et universaliter omnimodis omnia, pure ingenitum, προόν, unalitas counitionis nulla counitione.*



Jedno bylo čtvrtým členem vedle těchto tří mohutností či že by spočívalo v jejich základu, ale tak, že Jedno je s těmito potencemi identické, a to tím způsobem, že jednou z nich je ve vlastním smyslu či „ve větší míře“ (*magis*). Jedno je totožné s čirým bytím (*ipsum esse, esse purum*), přičemž toto „bytí samo“ v sobě ostatní dva členy trojiny zahrnuje a obsahuje v nevýslovné jednotě. Zatímco negativní theologie viděla Jedno jako naprosto transcendentní a bezevztažné, afirmativní theologie je nahlíží v jeho relaci k životu a myšlení – jakožto jejich příčinu – a v tomto smyslu jako první moment či první fázi (která je ovšem s oběma dalšími fázemi identická, nakolik jsou v ní v nerozlišené jednotě obsaženy) triadicky strukturovaného pohybu sebekonstituce božské substance: samo bytí, resp. existenci či přesněji řečeno: preexistenci.<sup>294</sup> V dynamické perspektivě se tak Jedno-bytí ukazuje jako první fáze nečasového, simultánního dění, v němž božská substance ustavuje samu sebe: „spočívání“ (*status*).<sup>295</sup> Z hlediska toho, co následuje po něm, lze nahlédnout, že je v něm – jakožto příčině všeho ostatního – již přítomná struktura, či přesněji řečeno „prestruktura“, ve které je předznačen a implikován celý pohyb seberozvinutí božské substance, k jehož explikaci dochází teprve v řádu difference a inteligibility. V tomto smyslu také o Jednu-Otci samotném platí to, co o ostatních členech této metafysické trojiny, totiž že každý z nich implikuje zbývající dva.

\* \* \*

Právě textové pasáže v *Adversus Arium* I,49,9-50,21, obsahující výpovědi negativní a afirmativní theologie, mají svou paralelu v gnostickém traktátu *Zóstrianos*.<sup>296</sup> Podrobné analýze jednotlivých formulací a zkoumání jejich kontextu proto předchází synopse paralelních míst v *Adversus Arium* Ib a v *Zóstrianovi*.<sup>297</sup> Připojený soupis všech formulací

---

<sup>294</sup> Srv. k tomu výše, pozn. 289.

<sup>295</sup> Srv. Marius Victorinus, *Hym.* III, 71 / *CSEL* 83/1, 297. Ve spise *Adv. Ar. Ib* se termín *status* (ani *regressus*) nevyskytuje, ale objevuje se zde výraz *progressio* v souvislosti s životem (*vita*). Trojice termínů *status* – *progressio* – *regressus*, která je v úplné podobě zmíněna pouze v *Hym.* III, 71, nicméně velmi názorně ilustruje základní ideu filosofické theogonie, jíž je veden Victorinův výklad sebekonstituce božské substance, a výskyt výrazu „*progressio*“ naznačuje, že je zde tato trojina implicitně míněna.

<sup>296</sup> Srv. výše, str. 18-19. Tento kodex je ale velmi silně poškozen a velká část byla rekonstruována právě na základě *Adversus Arium* Ib, což poněkud oslabuje význam obratu „doslovná paralela“. Viz k tomu níže.

<sup>297</sup> Textové pasáže ze *Zóstriana* jsou vesměs citovány podle edice v *BCNH* 24, kterou připravili C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier a J. D. Turner. V jednom případě dávám přednost citaci podle synopse v komentáři J. D. Turnera, který předkládá méně konzervativní rekonstrukci než vlastní text edice. Jak již bylo zmíněno výše,

negativní a afirmativní teologie z *Adversus Arium* Ib má umožnit přesné srovnání obou textů, a především poskytnout přehled, které formulace v *Zóstrianovi* chybí.

---

editoři v *BCNH* korigují „velkorysou“ rekonstrukci textu *Zóstriana*, již právě na základě paralelních míst z *Adversus Arium* Ib vyhotovil M. Tardieu v *Recherches*, str. 49-58. Podle vydání M. Tardieu cituji pouze na několika málo místech, kde výše uvedení editoři (včetně Turnerovy synopsis) ponechávají lakunu, aniž by uvedli přesvědčivé důvody, proč rekonstrukce M. Tardieu není možná.

**B. Predikáty negativní a afirmativní theologie v *Adversus Arium* I,49,9-50,21 a synopse textových paralel v *Zóstrianovi*, *NHC VIII,1, 64,11-75,24***

**1. Negativní theologie**

**a) Jméno „Jedno“**

49,9: *(ante omnia, quae vere sunt) unum fuit*

49,9: *unalitas*

49,10: *ipsum unum*

49,11-12: *quod nullam imaginationem alteritatis habet*

49,12: *unum solum*

49,12: *unum simplex*

49,12-13: *unum per concessionem*

49,9: *(ante omnia, quae vere sunt) unum fuit*

*NHC VIII,1, 64,13-16: ΝΕΟΥ[Α ΠΕ] ... ([ΕΦ]ΨΟΟΠ ΖΑΘΗ Ν̄ΝΑΪ Τ[ΗΡΟΥ] ΕΤΨΟΟΠ ΟΝΤΩΣ) (bylo Jedno ... přede vším, co vpravdě jest)*

49,9: *unalitas*

*NHC VIII,1, 75,20-21: ΟΥΖΕΝΝΑΣ Μ̄[Ν]ΟΥΜ̄Ν̄ΤΟΥΩΤ (henada a jednota)*

49,10: *(ipsum) unum*

*NHC VIII,1, 64,14: ΟΥΑ ΟΥΩΤ Π[Ε] (Jedno o sobě)*

49,12: *unum solum*

*NHC VIII,1, 66,14: ΠΟΥΑ ΜΑΥΑΑΦ (Jedno samo)*

## **b) Ontologická priorita**

49,9: *ante omnia, quae vere sunt*

49,10: *unum, antequam sit ei esse*

49,13: *ante omnem existentiam*

49,13-14: *ante omnem existentialitatem*

49,15: *ante ipsum ὄν*

49,15-16: *ante omnem essentitatem*

49,16: *ante omnem substantiam*

49,16: *ante omnem subsistentiam*

49,9: *ante omnia, quae vere sunt*

NHC VIII,1, 64,16: ... [εϛ]Ϟοοπ ζαθη

Ἰναῖ τ[ηροϞ] ετϞοοπ οητϞς ...

(... přede vším, co vpravdě jest ...)

## **c) Via remotionis**

### ***Negace bytí, substance, <života> a myšlení/intelektu***

49,17: *sine existentia*

49,17-18: *sine substantia*

48,18: *<sine vita>*

49,18: *sine intellegentia*

### ***Exkurs: Ontologická superiorita***

49,18: *supra enim haec (sc. existentiam, substantiam, <vitam>, intellegentiam)*

### ***Negace všech kategoriálních určení***

49,18: *inmensum*

49,19: *invisibile*

49,19-20: *indiscernibile (omni alteri et his quae in ipso et his quae post ipsum, etiam quae ex ipso)*

49,23: *inpartile*

49,23: *sine figura*

49,24: *sine qualitate neque inqualitate quale*

49,24-25: *sine colore*

49,25: *sine specie*

49,25: *sine forma, omnibus formis carens*

49,18: *immensum*

*NHC VIII,1, 64,17: ἄναττωι ερ[οϞ]*  
(nezměrný)

49,19-22: *indiscernibile universaliter omni alteri et his quae in ipso et his quae post ipsum, etiam quae ex ipso*

*NHC VIII,1, 64,18-65,1: ἄαττωρᾱ  
ἄ[κε]οϞα ἄπη τηρᾱ ετ[ωϞ]οπ ἄηητᾱ  
ἄηηπ[βολ] ἄμοϞ ἄηηπ ετᾱ[η] ἄωϞ*  
(zcela nerozlišený pro vše jiné, co je v něm  
a co pochází od něj a co následuje po něm)

49,23: *inpartile*

*NHC VIII,1, 65,1 (Tardieu):*  
*ατ[πωϞε]* (nedělitelný)

49,23: *sine figura*

*NHC VIII,1, 65,1: [ατϞχ]η [μα]* (bez podoby)

49,24: *sine qualitate neque inqualitate quale*

*NHC VIII,1, 65,2 (Tardieu): ατ[ταηιο]*  
(nestvořený, bez kvality)

49,24-25: *sine colore*

*NHC VIII,1, 65,2-3: ατ[αϞαν]* (bez barvy)

49,25: *sine specie, sine forma*

*NHC VIII,1, 65,3-4: ατε[ιδοϞ]*  
*ατ[μορφη]* (bez vidu, bez tvaru)

#### d) Transcendentní syntéza protikladů

49,30: *ipsa motione celebrior × ipso statu stabilior*

49,32-33: *continuazione omni densior × distantia universa altior*

49,33-34: *definitior universo corpore × omni incorporali purius*

49,37-39: *omni toto maius × omni parte magis pars*

49,33-34: *maius omni magnitudine*

49,34-35: *omni intellegentia et corpore penetrabilius*

49,36: *omni genere, omni specie magis totum*

49,30: *ipsa motione celebrior, ipso statu stabilior*

NHC VIII,1, 65,10-12: [εϕδεδπη]

εζοϋ{N}ε πε[τρικμ] εϕσεμνηϋ εζοϋ{N}  
[εϋ]σαζερατ̄ϙ

(je rychlejší než to, co se pohybuje,  
klidnější než klid)

49,32-33: *continuazione omni densior, distantia universa altior*

NHC VIII,1, 65,12-16 (Tardieu): εϕοϋο

[μτ ε]ζοϋν ε πιει εϋμα [νιμ] μν  
οϋατναρηχ [αϋ]ω εϕχοσε εζοϋε α  
[τν]ρατϙ νιμ (je souvislejší než cesta

vedoucí na každé místo a bez konce a je  
vzdálenější než vše nedosažitelné)

49,33-34: *definitior universo corpore et maius omni magnitudine, omni incorporali purius*

NHC VIII,1, 65,16-19: εϕτ[τωϋ] ενεαϙ

ε σωμα νιμ· [ε]ϙτοϋβηϋ εατσωμα  
[νι]μ (je vymezenější než každé těleso,  
čistší než vše netělesné)

49,34-35: *omni intellegentia et corpore penetrabilius*

NHC VIII,1, 65,19-20: εϕνα εζοϋν

εεν[νοι]α νιμ μ̄νσωμα νιμ.

(prostupnější než každá myšlenka a každé  
těleso)

49,36: *omni genere, omni specie magis totum*

NHC VIII,1, 65,22-23: [ΓΕΝ]ΟC ΝΙΜ  
Μ̄ΝΕΙΔΟC [ΝΙΜ] ([je mocnější než] každý  
rod a druh)

49,37-39: *omni toto maius, corporali et incorporali, omni parte magis pars*

NHC VIII,1, 66,4-7: λϙ] ΓΑΡ Ε[ΠΤΗ]Ρ̄ϙ·  
ΠC[ΩΜΑΤΙ]ΚΟΝ Δ[Ε Λ]ΥΩ Ν̄Ν[ΑΤCΩΜ]Α·  
ΕΥΜΕΡΙΚ[ΟΝ ΠΕ Ν̄ΤΕ ΝΙ]ΜΕΡΟC ΤΗΡ[ΟΥ]  
(je větší než všechno, tělesné i netělesné, je  
více částí než každá část)

## 2. Afirmativní theologie

### *Predikáty afirmativní theologie*

49,20-23: *solī sibi et discernibile et definitum, ipsa sua existentia, non actu, ut non quiddam alterum sit ab ipso consistentia et cognostentia sui*

49,26-27: *et universalium et partilium omnium quae sunt prima causa*

49,27: *omnium principiorum praeprincipium*

49,28-29: *omnium intelligentiarum praeintellegentia*

49,29: *omnium potentiarum fortitudo*

49,35: *omnium potentissimum*

49,35-36: *potentia potentiarum*

49,36-37: *vere ὄν totum, vere quae sunt omnia ipsum existens*

49,39-40: *inenarrabili potentia pure existens omnia quae vere sunt*

50,1: *deus*

50,1: *pater*

50,1-2: *praeintellegentia praeexistens et praeexistentia*

50,2-3: *beatitudinem suam et immobili motione semet ipsum custodiens*

50,3-4: *non indigens aliorum*

50,4: *perfectus super perfectos*

50,4-5: *tripotens in unalitate spiritus*

50,5: *perfectus et supra spiritum*

50,5-6: *non spirat, sed tantum spiritus est in eo quod est ei esse*

50,6-7: *spiritus spirans in semet ipsum ut sit spiritus*

50,7-8: *spiritus inseparabilis a semet ipso*

50,8: *ipse sibi et locus et habitator*

50,9: *in semet ipso manens*

50,9: *solus in solo*

50,9-10: *ubique existens et nusquam*

50,10-14: *simplicitate unus qui sit, tres potentias couniens: existentiam omnem, vitam omnem et beatitudinem, sed ista omnia et unum et simplex unum et maxime in potentia eius quod est esse, hoc est existentiae, potentia vitae et beatitudinis*

50,15-16: *ipsa (sc. potentia) per semet ipsam et idea et λόγος sui ipsius*

50,16-18: *et vivere et agere habens secundum ipsam suimet ipsius inexistens existentiam*



50,18: *indiscernibilis spiritus cōnitiō*

50,18: *divinitas*

50,18-19: *substantialitas*

50,19: *beatitudo*

50,19: *intellectualitas*

50,19: *vitalitas*

50,19-20: *optimitas et universaliter omnimodis omnia*

50,20: *pure ingenitum* προόν

50,20-21: *unalitas cōnitionis nulla cōnitione*

*Synopse paralel k formulacím afirmativní theologie*

49,20-23: *soli sibi et discernibile et definitum*

NHC VIII,1, 64,22-65,1:  
ΕΝΤΟϞ ΜΑΥ[ΛΑϞ] ΕΤΧΙΟΟΡ ἸΜΟϞ  
Ἰ[ΟΥΑΡΗ]ΧϞ (on sám je jediný, kdo vymezuje sám sebe)

49,27-29: *omnium quae sunt prima causa, omnium principiorum praeprincipium, omnium intellegentiarum praeintellegentia, omnium potentiarum fortitudo*

NHC VIII,1, 65,5-9: Ε[ΥΦΟΡῚ ΠΕ]  
Ἰ[ΤΕΝ]ΑἸ ΤΗ[ΡΟΥ] [ΕΥΦΟΡῚ Ἰ]ΑΡ[Χ]Η ΠΕ  
Ἰ[ΤΕ ΑΡΧΗ ΝΙΜ Ε]ΥΦΟΡῚ ἸΕ[Ν]ΝΟΙΑ ΠΕ  
Ἰ]ΤΕΕΝΝΟΙΑ ΝΙ[Μ] {ΟΥΧΡΟ Π}Ε ἸΤΕΒΟΜ  
ΝΙ[Μ] (je prvním z těchto všech, prvním principem každého principu, první myšlenkou každé myšlenky, silou všech potenci)

49,35-36: *omnium potentissimum*

NHC VIII,1, 65,21: [ΕϞ]Ε ἸΒΟΜ Ε ΝΑἸ  
ΤΗΡΟΥ (je nejmocnější z těchto všech)

49,36-37: *vere ὄν totum, vere quae sunt omnia ipsum existens*

NHC VIII,1, 66,1-3: ΕΥΠΤΗΡῚ ἸΤΑΥ ΠΕ  
[ΠΙΟΝΤΩϞ ΕΤ]ΨΟΟΠ [ΤΗΡῚ] ΑΥ[Ω ΝΗ  
ΕΤΨ]ΟΟΠ ΟΝ[ΤΩϞ] ἸΤ[ΟϞ ΠΕ ΝΑ]Ἰ  
ΤΗΡ[ΟΥ] (je jejich veškerenstvem: veškerým pravým jsoucnem a všemi vpravdě jsoucími věcmi)

49,39-40: *inenarrabili potentia pura (Sicard) existens prae omnibus (Sicard) quae vere sunt*

NHC VIII,1, 66,7-11 (Turner): ΕϞΨΟΟΠ  
ἸΖΡΑΙ ΖἸ ΟΥ[ΒΟΜ ἸΑΤ] ΟΥΩΝϞ  
ΕΣΤ[ΟΥΒΗΥ ΠΑἸ Ε]ΤΕ ΕΒΟΛ ἸΜ[ΟϞ ΝΕ  
ΝΑἸ ΤΗ]ΡΟΥ ΕΤΨΟ[ΟΠ ΟΝ]ΤΩϞ (existuje skrze nepoznatelnou čirou potenci, ten, z něhož pochází vše, co vpravdě jest)

50,4: *perfectus super perfectos*

NHC VIII,1, 24,16-17: †ΤΕΛΙΟΣ ΑΥΩ  
ΝΨ[Ο]Ρ[Π] ΝΤΕΛΙΟΣ ΑΥΩ ΜΠΑΝΤΕΛΙΟΣ  
(Je dokonalý, před dokonalým a veskrze  
dokonalý)

50,4-5: *tripotens in unalitate spiritus*

NHC VIII,1, 63,8 *et passim*: ΠΩΜΤΒΟΜ Μ  
ΠΝΑ (trojmocný duch)

50,7-8: *spiritus inseparabilis a semet ipso*

NHC VIII,1, 68,22-23: ΕΦΕ ΝΜΑΤΠΩΡΧ  
ΕΡΟΦ ΜΝΠΕΦΣΑ ΜΜΙΝ ΜΜΟΦ (nemůže  
oddělit od sebe sama svou vlastní část)

50,8: *ipse sibi et locus et habitator*

NHC VIII,1, 68,1-4 (Tardieu): [ΨΟΟΠ ...  
ΠΤΟ]Π[ΟC ΝΤΑΦ ...] ΑΥΩ [Ο]ΥΡΕΦΨΩΠ[Ε  
ΖΡΑΙ] ΝΖΗΤ[Φ] (je ... místem sám sobě ... a  
obyvatelem sám v sobě)

50,9-10: *ubique existens et nusquam*

NHC VIII,1, 74,17-18: ΝΖΡΑΙ ΖΜΜΑ ΝΙΜ  
ΑΥ[Ω] ΖΝΛΛΑΥ ΗΜΑ ΑΝ (všude [na každém  
místě] a nikde [na žádném místě])

50,10-14: *simplicitate unus qui sit, tres  
potentias couniens: existentiam omnem,  
vitam omnem et beatitudinem, sed ista  
omnia et unum et simplex unum et maxime  
in potentia eius quod est esse, hoc est  
existentiae, potentia vitae et beatitudinis*

NHC VIII,1, 66,14-8: ΝΨ[ΜΤ]ΒΟΜ ΓΑΡ ΝΕ  
ΝΤΕΦ[ΖΕΝ]ΝΑC· †ΖΥΠΑΡΞΙC Τ[ΗΡC] ΠΩΝΖ  
ΔΕ ΜΝ†ΜΝΤ[ΜΑ]ΚΑΡΙΟC (neboť to jsou tři  
potence henady: veškerá existence, život a  
blaženost)

50,15-16: *ipsa (sc. potentia) per semet  
ipsam et idea et λόγος sui ipsius*

NHC VIII,1, 66,20-21: ΟΥ[ΨΑ]ΧΕ ΝΤΑΦ  
ΜΝ ΟΥΕΙΔΕ[Α] (slovo sebe sama a idea)

50,18-19: *indiscernibilis spiritus cōunitio, divinitas, substantialitas, beatitudo, intellegentialitas, vitalitas, optimitas*

*NHC VIII,1, 75,12-20: [ΝΑΪ Τ]ΗΡΟΥ ΔΕ  
ΝΕΥΨΟΟΠ [ΖΝ †]ΜΝΤΑΤΠΩΡΧ̄ ΝΤΕ  
[ΠΙ]ΠΝΑ ... †ΜΝΤ[ΝΟ]ΥΤΕ  
†ΜΝΤΑΤΟΥ[CΙ]Α· ΑΥΩ †ΜΝΤΜΑΚΑ[ΡΙΟ]C  
ΜΝΠΩΝΖ̄ ΑΥΩ †[ΜΝ]ΤΕΙΜΕ  
ΜΝ†ΜΝΤΑΓΛΘΟΣ (Τoto vše existovalo v  
nedělitelnosti ducha ... božství, ne-  
substancialita, blaženost, život,  
intelektualita a dobrota)*

50,19-20: *et universaliter omnimodis omnia*

*NHC VIII,1, 75,20: ΑΥΩ Ζ[Α]ΠΛΩC ΝΑΪ  
ΤΗΡΟΥ (a tyto všechny existují v  
jednoduchosti)*

50,20: *pure ingenitum* προόν

*NHC VIII,1, 75,22-23: ΠΙ †[Β]ΒΟ ΝΤΕ  
†ΜΝΤΑΤΜΙCΕ [ΕΥ]ΡΨΟΡΠ̄ ΝΨΟΟΠ (čistě  
nezrozené, před-jsoucí)*

## C. Analýza formulací v *Adversus Arium* I,49,9-50,21 a jejich paralel: filosofický kontext Victorinova konceptu negativní a afirmativní theologie

### 1. Negativní theologie

Jak ukazuje výše provedená synopse, celá pasáž z *Adversus Arium* Ib, v níž Victorinus rozvíjí negativní theologii se zřetelem k Jednu-Otci, má poměrně věrnou textovou paralelu v gnostickém traktátu *Zóstrianos*. Osmý kodex z Nag Hammadi je ovšem značně poškozen a příslušná pasáž byla částečně rekonstruována právě na základě Victorinova textu (emendace jsou vyznačeny hranatými závorkami). Přesto je shoda *Zóstriana* s *Adversus Arium* I,49 prokazatelná. V pasáži *Adv. Ar.* I,49,7-40, resp. *NHC* VIII,1 64,11-66,12 se oba texty takřka doslovně shodují. V této části oba texty příležitostně vybočují z rámce výkladu negativní theologie a přecházejí do theologie afirmativní.<sup>298</sup> (Analýze těchto formulací afirmativní theologie se budeme věnovat v následující kapitole.) Výklad v *Adversus Arium* I,49 je ovšem obsáhlejší než odpovídající paralela v *Zóstrianovi*. Následující formulace negativní theologie obsažené v *Adversus Arium* v *Zóstrianovi* chybí:

49, 10-18: ... *antequam sit ei esse, unum. Illud enim unum oportet dicere et intellegere quod nullam imaginationem alteritatis habet, unum solum,*<sup>299</sup> *unum simplex, unum per concessionem, unum ante omnem existentiam, ante omnem existentialitatem et maxime ante omnia inferiora, ante ipsum ōv; hoc enim unum ante ōv; ante omnem igitur essentitatem, substantiam, subsistentiam et adhuc omnia quae potentiora; unum sine existentia, sine substantia, sine intellegentia – supra enim haec;*

49, 19: *invisible;*

49, 24: *neque inqualitate quale;*

49, 25-26: *omnibus formis carens, neque quod sit ipsa forma qua formatur omnia;*

<sup>298</sup> *Adv. Ar.* I,49,20-23, resp. *NHC* VIII, 64,22-65,1; *Adv. Ar.* I,49,27-29, resp. *NHC* VIII, 65,5-9; *Adv. Ar.* I,49,35-36, resp. *NHC* VIII, 65,21; *Adv. Ar.* I,49,36-37, resp. *NHC* VIII, 66,1-3; *Adv. Ar.* I,49,39-40, resp. *NHC* VIII, 66,7-11.

<sup>299</sup> Výraz *πιογα μαλαα*, který uvádíme výše jako paralelu, se objevuje až v rámci afirmativní theologie (*NHC* VIII, 66,14 / *BCNH* 24, 364).

Podle Michela Tardieu tato takřka doslovná shoda latinského a koptského textu svědčí o tom, že jejich autoři citují společnou řeckou předlohu.<sup>300</sup> Výskyt formulací ve výše uvedených pasážích z *Adversus Arium*, které v *Zóstriani* dochovány nejsou, vysvětluje Tardieu tak, že Victorinus cituje předpokládaný řecký pramen v úplnější podobě.<sup>301</sup>

### a) Jméno „Jedno“ (49,9-13)

#### *Pojem Jedna v Zóstriani a v dalších gnostických spisech*

Stejně jako v *Adversus Arium* je také v traktátu *Zóstrianos* nejvyšší božství, tj. „neviditelný duch“ (ΠΑΣΟΡΑΤΟΝ ἢ ΠΝΑ),<sup>302</sup> označeno jménem „Jedno“ (ΟΥΑ, ΠΙΟΥΑ),<sup>303</sup> resp. „Jeden“ (kopština nezná neutrum). Koptský výraz ΟΥΑ kromě číslovky mužského rodu může znamenat také neurčité zájmeno („někdo“, „kdo“), výraz ΟΥΑ ΟΥΩΤ by bylo možno přeložit prostě jako „(jeden) jediný“ a nemuseli bychom v něm nutně spatřovat koptský ekvivalent platónsko-pythagorejského termínu „Jedno“. Výskyt latinského *unum* v paralelních formulacích Victorinova textu podle Michela Tardieu nicméně dosvědčuje, že ΟΥΑ je na uvedených místech koptským překladem řeckého τὸ ἓν. Tato souvislost je zřetelnější ve formulaci „Jedno samo“ (ΠΙΟΥΑ ΜΑΥΑΑϞ),<sup>304</sup> kde je tato koptská číslovka determinována pomocí ukazovacího zájmena ΠΙ-.

Jak je patrné ze synopse, v *Zóstriani* máme co do činění pouze s redukovanou verzí textu, jehož úplnější verze je dochována u Victorina. Na příslušném místě v *Zóstriani* nenajdeme výrazy *unalitas* a *unum simplex*, řecký i koptský ekvivalent slova *unalitas* se nicméně několikrát vyskytuje v pasáži zasvěcené afirmativní teologii ve spojení „jednota henady“ ([†ΜΝ]ΤΟΥΩΤ ΝΤΕ†ΖΕΝ[ΝΑC]),<sup>305</sup> „dokonalá jednota“ (†ΜΝΤΟΥΩΤ ΝΤΕ[ΛΙΟC]),<sup>306</sup>

<sup>300</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 17.

<sup>301</sup> Je ovšem otázkou, zda tyto formulace Victorinus přejal z téhož – jak předpokládá Tardieu – středoplatónského zdroje či zda nečerpal ještě z jiných pramenů. Tomuto problému se budeme podrobněji věnovat níže v rámci detailnější úvahy o Victorinových zdrojích.

<sup>302</sup> *NHC* VIII,1, 17,12-13 / *BCNH* 24, 268 *et passim*.

<sup>303</sup> *NHC* VIII,1, 64,13 / *BCNH* 24, 360; 66,14 / *BCNH* 24, 364.

<sup>304</sup> *NHC* VIII,1, 66,14 / *BCNH* 24, 364.

<sup>305</sup> *NHC* VIII,1, 67,14-15 / *BCNH* 24, 366.

<sup>306</sup> *NHC* VIII,1, 68,26 / *BCNH* 24, 368.

„henada a jednota“ (ΟΥΖΕΝΝΑΣ Μ[ΙΝ]ΟΥΜΗΝΤΟΥΩΤ).<sup>307</sup> *Zóstrianos* rovněž na několika dalších místech zdůrazňuje jednoduchost nejvyššího boha pomocí řeckého ἀπλοῦς ve spojení „jeden jednoduchý“ (ΟΥΑ ΠΕ ΝΖΑΠΛΟΥΝ)<sup>308</sup> a „jednoduchý dokonalý duch“ (ΠΝΑ ΝΤΕΛΙΟC ΝΖΑΠΛΟΥΝ).<sup>309</sup>

Obecně lze říci, že autor *Zóstriana* neklade na pojem Jedna takový důraz jako Victorinus. Kontext Platónova *Parmenida* zjevně nehraje v *Zóstrianovi* zdaleka tak významnou roli jako v *Adversus Arium*. Ozvuk platónsko pythagorejského pojetí nejvyššího principu jakožto ἕν či μονάς je v *Zóstrianovi* nicméně zřetelně přítomen podobně jako v celé řadě dalších gnostických spisů z Nag Hammadi či gnostických systémů, o nichž jsme informováni díky referátům církevních Otců.

Nejvýznamnější gnostické systémy zřetelně odlišují nejvyšší transcendentní božství od noetické roviny, představující první manifestaci mnohosti, podobně jako novopythagorejští a novoplatónští autoři. Basileidés<sup>310</sup> podle Hippolytova svědectví pojímal jako nejvyšší počátek veškerenstva „nejsoucího boha“ (οὐκ ὦν θεός)<sup>311</sup> prostého veškerých noetických aktivit,<sup>312</sup> jenž tvoří zárodek veškerenstva vyznačující se potenciální mnohostí<sup>313</sup> a z něho nechává vzejít třem „synovstvím“ (υἰότητες), z nichž první dvě představují jakési intelekty (νόες) obsahující v sobě νοήματα.<sup>314</sup> Navzdory tomuto implicitnímu protikladu jednoty a mnohosti, který spočívá v základu Basileidova systému, a zavedení ontologické diference mezi transcendentním ne-noetickým božstvím a rovinou inteligibilního jsoucna nicméně není doloženo, že by Basileidés pro nejvyššího boha užíval označení ἕν či μονάς.

Podobné rozlišení mezi transcendentním nad-noetickým počátkem a inteligibilní rovinou představovanou mnohostí aiónů nacházíme také ve valentinovské gnósi.<sup>315</sup> V rámci tohoto gnostického systému nejvyšší bůh, zpravidla označený jako otec“ (πατήρ) či „hlubina“

<sup>307</sup> NHC VIII,1, 75,20-21 / BCNH 24, 374.

<sup>308</sup> NHC VIII,1, 66,20 / BCNH 24, 364.

<sup>309</sup> NHC VIII,1, 67,19-20 / BCNH 24, 366.

<sup>310</sup> K následujícímu srv. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, str. 234-238.

<sup>311</sup> Hippolytos, *Refut.* VII,21,4 / vyd. M. Marcovich, *Hippolytus: Refutatio omnium haeresium, Patristische Texte und Studien* 25, Berlin – New York 1986, str. 288.

<sup>312</sup> Hippolytos, *Refut.* VII,21,1 / Marcovich 287.

<sup>313</sup> Podle Hippolyta (*Refut.* VII,21,5 / Marcovich 288) Basileidés toto σπέρμα charakterizuje jako πολύμορφον a πολυούσιον.

<sup>314</sup> Hippolytos, *Refut.* VII,25,7 / Marcovich 296. Srv. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, str. 236

<sup>315</sup> K následujícímu srv. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, str. 238-254.

βυθός),<sup>316</sup> ze sebe nechává vzejít intelekt (νοῦς) spolu s jeho „družkou“ pravdou (ἀλήθεια),  
 nichž se postupnou multiplikací rozvíjí celá mnohost aiónů. Multiplikace aiónů je přitom  
 sociována s pythagorejským odvozováním mnohosti čísel. Pramenem mnohosti aiónů je  
 tetraktys sestávající ze samotného nejvyššího božství βυθός, k němuž se přidružuje σιγή, a  
 prvního aiónu νοῦς pojícího se s ἀλήθεια.<sup>317</sup> Čtveřice βυθός – σιγή – νοῦς – ἀλήθεια je  
 tak připodobněna novopythagorejské transcendentní tetraktys, která v sobě potenciálním  
 působem obsahuje nekonečnou mnohost čísel a která je ontologickým principem veškeré  
 skutečnosti.<sup>318</sup> Pojetí nejvyššího božství a jeho prvního aiónu v termínech tetraktys pak v sobě  
 implikuje pochopení prvního počátku jako principu všech čísel, tj. jako ἕν či μονάς.  
 Hippolytos také valentinovský *bythos* skutečně dává do souvislosti s pythagorejskou  
*monas*,<sup>319</sup> zatímco syzygii intelektu a pravdy, tj. první mnohost, pojímá jako *dyas*.<sup>320</sup> S  
 termíny ἕν a μονάς se výslovně setkáváme u „proslulého učitele“ z valentinovské školy  
 (snad totožného s gnostikem Markem), podle něhož je počátkem všeho zvláštní  
 čtveřice různých forem jednoty vyjádřených termíny μονοτής – ἐνότης – μονάς – ἕν.<sup>321</sup>

Označení nejvyššího božství jako ἕν (ovšem v koptské verzi: ογα, πιογα, πογα) či  
 μονάς se objevuje také v některých dalších spisech z Nag Hammadi náležejících do okruhu  
 valentinovské gnose. Také tyto gnostické texty rozlišují mezi noetickou rovínou, reprezentovanou

<sup>316</sup> Podobně jako u Basileida je toto nejvyšší božství charakterizováno jako „nejsoucí“ (Eirénaios, *Adv. haer.* I, 12,8 / vyd. A. Rousseau – L. Doutreleau, *Irénée de Lyon: Contre les hérésies*, II, Paris 1982, SC 294, str. 108: *Ad quod non est*).

<sup>317</sup> Hippolytos, *Refut.* VI, 34,1 / Marcovich 246: ἔστιν οὖν ἡ κατὰ Οὐαλεντίνου τετρακτύς, πηγὴ τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου ἀπὸ τοῦ βυθοῦς.

<sup>318</sup> K této reinterpetaci původní pythagorejské (imanentní) tertraktys srv. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, str. 45-48, 62-64 pozn. 140, 123, 150, 411 *et passim*. Podle Krämera je ovšem toto pojetí dílem staré Akademie, Xenokrata a Speusippa, ne-li přímo Platóna samého.

<sup>319</sup> Hippolytos, *Refut.* VI, 29,2 / Marcovich 237: καὶ γὰρ τούτοις ἐστὶν ἀρχὴ τῶν πάντων μονάς ἀγέννητος.

<sup>320</sup> Hippolytos, *Refut.* VI, 29,6 / Marcovich 287: προέβαλεν οὖν καὶ ἐγέννησεν ἐν ἀρχῇ ὁ Πατήρ, ὡς περ ἦν μονάς, Νοῦν καὶ Ἀλήθειαν, τουτέστι δυάδα.

<sup>321</sup> Eirénaios, *Adv. haer.* I, 11,3 / vyd. A. Rousseau – L. Doutreleau, *Irénée de Lyon: Contre les hérésies*, I, Paris 1979, SC 264, 173-174: Ἔστι τις πρὸ πάντων Προαρχὴ προαινευμένης, ἄρρητος τε καὶ ἀνονόμαστος, ἣν ἐγὼ Μονότητα καλῶ. Ταύτη τῇ Μονότητι συνυπάρχει Δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω Ἐνότητα. Αὕτη ἡ Ἐνότης ἢ τε Μονότης, ἅτε ἐν οὐσῶν, προήκοντο μὴ προέμεναι Ἀρχὴν τῶν πάντων νοητῶν, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν Ἀρχὴν ὁ λόγος Μονάδα καλεῖ. Ταύτη τῇ Μονάδι συνυπάρχει Δύναμις ἀνονόμοσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ Ἐν. Αὗται <δὲ> αἱ Δυνάμεις, ἢ τε Μονότης καὶ Ἐνότης Μονάς τε καὶ τὸ Ἐν προήκοντο τὰς λοιπὰς προβολὰς τῶν Αἰώνων.



zpravidla aiónelem Barbeló, a nejvyšším bohem („neviditelným duchem“<sup>322</sup>), který má nadnoetický charakter. Nejvyšší bůh („otec“) je označen jako  $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  na jednom místě v *Tajné knize Janově*,<sup>323</sup> čtenější výskyt termínů  $\omicron\upsilon\lambda\alpha$  jakožto ekvivalentu řeckého  $\tau\omicron\acute{\epsilon}\nu$  a  $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  (=  $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ ) lze zaznamenat v traktátu *Tři Setovy stély*, kde tyto výrazy označují nejenom nejvyššího (před-jsoucího) boha, ale příležitostně také aión Barbeló<sup>324</sup> jakožto odvozenou jednotu pocházející z „čiré jednoty“, kterou je sám „před-jsoucí“ otec.<sup>325</sup> V traktátu *Allogenés* se pouze na jediném místě objevuje výraz „jednota“ ( $\tau\omicron\mu\omicron\nu\tau\omicron\upsilon\gamma\omega\tau$ ) jako označení pro „neviditelného a trojmocného ducha“. Termín  $\omicron\upsilon\lambda\alpha$  ( $\pi\omicron\iota\upsilon\lambda\alpha$ ,  $\pi\omicron\upsilon\lambda\alpha$ ) v *Allogenovi* ve většině případů nemá specifický význam řeckého  $\tau\omicron\acute{\epsilon}\nu$ , v tomto smyslu by ho snad bylo možno (nikoli však nutno) chápat pouze na několika málo místech, kde ovšem neoznačuje „neviditelného ducha“, ale aión Barbeló.<sup>326</sup>

### **Bohu je třeba upřít i jméno „Jedno“**

*(Adversus Arium I,49,12-13, Plótinus a zl. 1 anonymního Komentáře k Parmenidovi)*

Victorinus sice na jedné straně ztotožňuje Boha Otce s Jednem, na druhé straně však relativizuje i toto označení tím, že užití jména „Jedno“ lze připustit s výhradou, že i toto jméno je vlastně nenáležitě (*unum per concessionem*). Tímto označením se pouze vychází vstříc lidské potřebě označovat věci jmény, již se nelze zcela vymanit ani v případě nepojmenovatelného. Tato restrikce či relativizace označení „Jedno“ nemá paralelu v gnostickém spisu *Zóstrianos*, zato však má své významné místo v kontextu novoplatónské

<sup>322</sup>  $\mu\omicron\alpha\omicron\upsilon\tau\omicron\mu\omicron\nu\tau\omicron\upsilon\gamma\omega\tau$  ἢ ἰῆῆῆ – toto označení pro nejvyšší božství se objevuje nejenom v traktátech *Zóstrianos* a *Allogenés*, ale také v *Tajné knize Janově*, v *Evangelii Egypťanů*, užívá ho též autor traktátu *Marsanés*, který jím ale nenazývá nejvyššího boha, ale jemu bezprostředně podřazenou rovinu božství.

<sup>323</sup> *NHC* II,1, 2,26 (IV,1, 3,24) / vyd. M. Waldstein, F. Wisse, *Synopsis of Nag Hammadi Codices* II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2, *NHMS* 33, synopsis 5,3, str. 20-21. Srv. M. Waldstein, „The Primal Triad in the Apocryphon of John“, in: *The Nag Hammadi Library after fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of biblical Literature Commemoration*, vyd. J. D. Turner, A. McGuire, Leiden 1997, str. 154-187, 155.

<sup>324</sup> Srv. M. Tardieu, „Les Trois Stèles de Seth“, str. 566-567.

<sup>325</sup> Srv. M. Tardieu, „Les Trois Stèles de Seth“, str. 570.

<sup>326</sup> To se týká zejména formulace  $\bar{\eta}\tau\bar{\kappa}\ \omicron\upsilon\lambda\alpha$  (= „Ty jsi Jeden“, resp. „Jedno“) v rámci chvalozpěvu na aión Barbeló (*NHC* XI,3, 54,22-23 / vyd. J. D. Turner, *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII, NHS* 28, Leiden 1990, str. 192-240, 210). Stejná formulace se objevuje ve *Třech Setových stélách* (*NHC* VII, 125,23 / vyd. J. A. Robinson – J. E. Goehring, *Nag Hammadi Codex VII, NHMS* 30, Leiden 1996, str. 386-420, 413), kde je ovšem tímto způsobem osločován nejvyšší bůh.

interpretace *Parmenida* jakožto důsledek, který nutně vyplývá z konsekventního domyšlení pojmu Jedna. Původ této myšlenky sahá k samotnému Platónovu *Parmenidovi*, kde Parmenidés v závěru první hypotézy, která zkoumá důsledky plynoucí z předpokladu „jestliže je jedno“ (εἰ ἓν ἔστιν),<sup>327</sup> dovozuje, že o „jednom“ nelze žádným způsobem říci, že „je“, a to dokonce ani v tom smyslu, že „je jedním“ (tj. sloveso „být“ nelze užít ani v existenčním smyslu: „jedno existuje“, ani ve smyslu spony: „jedno je jedno“). O „jednom“ tedy nelze říci ani že „jest“, ani že „je jedno“. Proto Parmenidés v Platónově stejnojmenném dialogu konstatuje, že Jednu nenáleží ani jméno, ani jakákoli výpověď, ani poznání, ani vněm, ani mínění; není nazýváno jménem, ani se o něm nic nevyovídá, ani není předmětem mínění, poznání či vnímání.<sup>328</sup> Zdá se tedy, že první hypotéza končí aporií: zkoumání důsledků, které plynou z předpokladu „jestliže je jedno“ ve smyslu „jestliže jedno je jedním“, vede k popření samotného předpokladu.

V kontextu novoplatónské interpretace *Parmenida* tuto myšlenku rozvíjí Plótinos. Podle Plótina<sup>329</sup> představuje jméno „Jedno“ vhodné označení<sup>330</sup> pro „počátek všeho“, protože duši obrací k tomu, co je prosté mnohosti a co není rozdělené,<sup>331</sup> ale i toto jméno užíváme jen proto, abychom si sami pro sebe či pro sebe navzájem nějakým způsobem označili to, co je nevýslovné, nakolik je to vůbec možné. Jméno „Jedno“ musíme spíše chápat jako negativní určení upírající svému nositeli mnohost (ἄριστος πρὸς τὰ πολλά) a nesmíme v něm spatřovat nějaké pozitivní sdělení (θέσις) o jeho povaze.<sup>332</sup> Toto jméno bylo zvoleno proto, aby

<sup>327</sup> Platón, *Parm.* 137c4. Na počátku druhé hypotézy, která má stejnou podobu, ale jiný význam, je 1. hypotéza (kvůli odlišení od 2. hypotézy) upřesněna následovně (142c3): „jestliže je jedno jedním“ (εἰ ἓν ἓν). Sloveso „být“ v tomto případě nemá existenční význam, nýbrž má funkci spony, která spojuje subjekt („jedno“, tj. „nějaké jedno“) s predikátem („jedno“, tj. atribut jednoty či jednosti) v tautologické výpovědi. Předpokládá se tedy něco, co má pouze atribut jednoty (či jednosti) a nic jiného. Jinými slovy: Jde o zkoumání důsledků, které vyplývají ze samotného pojmu „jednosti“ jako takového.

<sup>328</sup> Platón, *Parm.* 142a4-9: οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα ... οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γιγνώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

<sup>329</sup> K užití jména „Jedno“ u Plótina srv. P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI,9). An analytical Commentary*, Amsterdam 1992, str. 20-64, 181nn.

<sup>330</sup> Srv. Plótinos, *Enn.* V,5 [32],6,33: τεθὲν μὲν ὅσον οἶόν τε καλῶς τῷ θεμένῳ. *Enn.* VI,9 [9],5,32-33: εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθὲν προσηκόντως ἓν.

<sup>331</sup> Srv. Plótinos, *Enn.* VI,9 [9],5,40-47.

<sup>332</sup> Plótinos v této souvislosti zmiňuje, že pythagorejci z uvedených důvodů symbolicky označovali nejvyšší princip jménem boha Apollóna, které pro ně vyjadřovalo negaci mnohosti (ἀποφάσις τῶν πολλῶν). K této etymologii jména Apollón srv. Plútarchos, *De E* 20,393c a *De Iside* 75,381. Zmíněná Plótinova úvaha o jménu

hledající, jenž učinil svým východiskem jméno označující to, co je zcela jednoduché, cíli svého hledání nakonec upřel i toto jméno. Jméno „Jedno“ je sice případné, ale ani ono neoznačuje přirozenost prvního počátku a musí být vpsledu opuštěno, protože jediný přiměřený přístup k němu představuje mystické zření, resp. sjednocení s tímto počátkem samým.<sup>333</sup> Toto je Plótinova interpretace závěru první hypotézy Platónova *Parmenida* v termínech mystického výstupu, která v Plótinových očích dává pravým význam Parmenidovým slovům, že Jednu nenáleží žádné jméno. V návaznosti na tento závěr první hypotézy proto Plótinus o prvním či nejvyšším počátku říká: „není pravdivá ani výpověď, že je Jedno“.<sup>334</sup> Jméno „Jedno“ se ukazuje jako pouhý důsledek lidské potřeby označovat věci jmény a jako propedeutická pomůcka, která má lidskou duši uvést na správnou cestu k vytouženému cíli, ale v zájmu skutečného dosažení tohoto cíle musí být i toto jméno vpsledu opuštěno.<sup>335</sup>

Velmi podobný myšlenkový postup rozvinutý ve stejném kontextu se nachází v prvním fragmentu anonymního *Komentáře k Parmenidovi* z turínského palimpsestu (fol. 91<sup>r</sup>, fol. 91<sup>v</sup>). Autor komentáře se zde zabývá jménem „Jedno“, které si Parmenidés v Platónově dialogu volí jako východisko svých úvah. Tuto volbu autor odůvodňuje tím, že jméno „Jedno“ je nepřiměřenější nejvyššímu bohu, neboť ho zbavuje „veškeré mnohosti, složenosti a rozmanitosti“, dovoluje ho myslet jako „jednoduchého“ a jako první princip, který konstituuje a garantuje jednotu a integritu veškerého jsoucná, a tím ho udržuje v bytí. Z těchto důvodů se nám pojem „Jedna“ může stát posledním průvodcem až do samotné předsíně nejvyššího „nepoznávajícího poznání“. Chceme-li však kdy vstoupit a dosáhnout tohoto počátku všeho, musíme se vzdát i tohoto posledního označení, neboť bůh překračuje veškeré pojmy, včetně

---

„Jedno“ objasňuje, proč Victorinovy výpovědi o Bohu Otci jakožto Jednu náleží do rámce negativní theologie.

<sup>333</sup> Plótinus, *Enn.* V,5 [32],6,23-34: ἀλλὰ ἡμεῖς ταῖς ἡμετέραις ὠδίσιν ἀποροῦμεν ὃ τι χρῆ λέγειν, καὶ λέγομεν περὶ οὗ ῥητοῦ, καὶ ὀνομάζομεν σημαίνειν ἑαυτοῖς θέλοντες, ὡς δυνάμεθα. τάχα δὲ καὶ τὸ ἔν ὄνομα τοῦτο ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλά. ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν. εἰ δὲ θέσις τις τὸ ἔν, τό τε ὄνομα τό τε δηλοῦμενοι, ἀσαφέστερον ἂν γίνουτο τοῦ εἰ μὴ τις ὄνομα ἔλεγετο αὐτοῦ· τάχα γὰρ τοῦτο ἐλέγετο, ἵνα ὁ ζητήσας, ἀρξάμενος ἀπ' αὐτοῦ, ὃ πάντως ἀπλότητός ἐστι σημαντικόν, ἀποφήσῃ τελευτῶν καὶ τοῦτο, ὡς τεθὲν μὲν ὅσον οἷόν τε καλῶς τῷ θεμένῳ οὐκ ἄξιον μὴν οὐδὲ τοῦτο εἰς δήλωσιν τῆς φύσεως ἐκείνης, ὅτι μηδὲ ἀκουστὸν ἐκεῖνο μηδὲ τῷ ἀκούοντι δεῖ συνετὸν εἶναι, ἀλλ' εἴπερ τιμὴ, τῷ ὁρῶντι.

<sup>334</sup> Plótinus, *Enn.* V,4 [7],1,9-10: καθ' οὗ ψευδὸς καὶ τὸ ἔν εἶναι, οὐ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη, ὃ δὲ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας.

<sup>335</sup> Viz Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],5,31-32: ᾧ ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προσῆκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθὲν προσηκόντως ἔν. *Enn.* VI,9 [9],5,39-41: ὀνομάζομεν ἔν, ἕξ ἀνάγκης τοῦ σημαίνειν ἀλλήλοις αὐτὴν τῷ ὀνόματι εἰς ἔννοιαν ἀμέριστον ἄγουτες καὶ τὴν ψυχὴν ἐνοῦν θέλοντες.

pojmu „Jedna“. Boha nelze náležitě myslet ani jako nejintenzivnější jednotu, protikladnou vůči mnohosti jsoucná, protože on sám stojí nad veškerými protiklady včetně protikladu jednoty a mnohosti a je sám příčinou jak jednoty, tak i mnohosti.

„Když totiž k jeho <označení užíváme> pojem Jedna, míníme neomezenou potenci, příčinu všech jsoucích věcí a princip všeho, co následuje po něm, protože počátek všeho jsoucná nepřipouští žádný z těchto pojmů a nechává za sebou i pojem Jedna ... Přitom je třeba se domnívat, že je sice příčinou mnohosti i bytí těchto věcí, sám však není ani jeden, ani mnohý, nýbrž stojí nad jsoucností všeho, co existuje díky němu. Proto převyšuje nejenom pojem mnohosti, nýbrž též pojem Jedna. Neboť díky němu existuje Jedno i monas.“<sup>336</sup>

Tato úvaha, která mimochodem vykazuje řadu styčných bodů zejména s Plótinovým pojednáním VI,9 [9], velmi připomíná výše vyloženou Plótinovu argumentaci, i když se v ní setkáváme s posunem důrazu, který je pro autora komentáře typický. Zatímco u Plótina je jméno „Jedno“ pochopeno spíše jako negativní výpověď upírající prvniému počátku mnohost a je relativizováno s poukazem na skutečnost, že žádné jméno vposledu nemůže postihnout jeho přirozenost a že jediný adekvátní přístup k němu zjednává mystické zření, autor komentáře zdůrazňuje především transcendenci nejvyššího boha vůči veškerým protikladům, tedy i protikladu jednoty a mnohosti. Jak se pokusíme ukázat níže, tato důsledná transcendence Jedna vůči všem protikladům včetně jednoty a mnohosti, totožnosti a různosti atd., je paradoxně právě tím, co umožňuje pochopit vztah Jedna k řádu difference jinak než podle modelu nevratné descendance, který preferuje Plótinus.

---

<sup>336</sup> Anon. in *Parm.* I,24-II,14 / vyd. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, Paris 1968, str. 64-113, 66-68:

Τοῦ γὰρ ἑ[νὸς ...]α... ἐκ[είν]ω [τὴν ἐ]π[ί]ο[ι]αν διανοηθέ[ν]τες τὴν] ἄπειρον δύναμιν καὶ πάντων τῶν ὄντων αἰτίαν καὶ [ἀ]ρ[χὴν] τῶν μετ' αὐ[τὸν] πάντων διὰ τὸ μηδ' ἄξιον αὐτὴν † τινὰς τῶν ἐκείνων ἐπιν . ο α καὶ διὰ τὸ αὐτ>ὴν καταλε[ί]πειν καὶ τὴν τοῦ ἑνὸς ἐπινοίαν ... ἠγεῖσθαι <δὲ> ὅτι αἴτιος μὲν αὐτὸς καὶ τοῦ πλήθους καὶ τοῦ εἶναι αὐτῶν, αὐτὸς δὲ οὔτε ἓν οὔτε πλήθος, ἀλλὰ πάντων ὑπερούσιος τῶν δι' αὐτὸν ὄντων· ὥστε οὐ πλήθους μόνου ὑπεράνω, ἀλλὰ τῆς τοῦ ἑνὸς ἐπινοίας· δι' αὐτὸν γὰρ καὶ τὸ ἓν καὶ μονάς.

## *Různost vůči Jednu není růzností Jedna*

*(Adversus Arium I,49,11-12 a zl. 2 anonymního Komentáře k Parmenidovi)*

Další formulací, jejíž ekvivalent se v *Zóstrianovi* vůbec neobjevuje, je obrat „jako Jedno totiž musíme nazývat a chápat to, co nepřipouští žádnou představu (nevykazuje žádnou známku) různosti“ (*illud enim unum oportet dicere et intellegere quod nullam imaginationem alteritatis habet*). Zdá se, že stejně jako důsledná restrikce označení „Jedno“ je i specificky novoplatónská problematika vztahu nejvyšších rodů (reprezentovaných v tomto případě růzností) k nejvyššímu principu intencím gnostického traktátu cizí. Zato má i tato problematika své významné místo v kontextu novoplatónské interpretace *Parmenida* a je implikována již v samotném Platónovu dialogu, kde je v průběhu první hypotézy „jednomu“ upřena nejenom různost, ale i totožnost, a to nejenom ve vztahu k jinému, ale i ve vztahu k němu samému.<sup>337</sup>

Také pro Plótina Jedno transcenduje nejvyšší rody včetně různosti. Různost nemůže být Jednu přisouzena, protože není v souladu s jeho naprostou a svrchovanou jednoduchostí. Různost je tím, co náleží až nižšímu jsoucnu a co toto nižší jsoucno odděluje a odlišuje od jeho počátku. Různost je spjata až se způsobem bytí božského intelektu, který se vyznačuje reflexivitou, tj. podvojností poznávajícího a poznávaného, a pluralitou svých myšlenkových

---

<sup>337</sup> Platón, *Parm.* 139e6-7: οὐτῶ δὴ ἕτερόν γε ἢ ταῦτόν τὸ ἐν οὐτ' ἂν αὐτῷ οὐτ' ἂν ἑτέρῳ εἴη.

Parmenidova argumentace obsahuje následující kroky:

- 1) Je-li jedno různé vůči sobě samému (jiné než ono samo), není již jedno;
- 2) tudíž (z 1): jedno není různé vůči sobě samému (jiné než ono samo).
- 3) Je-li jedno totožné s jiným, je toto jiné a nikoli ono samo = není „jednem“, ale něčím jiným než „jedno“;
- 4) tudíž (z 3): jedno není totožné s jiným.
- 5) Jednu nepřisluší, aby bylo vůči něčemu různé (jiné než něco jiného) – pouze to, co je samo různé (jiné) může být různé vůči jinému (jiné než něco jiného);
- 6) tudíž (z 5): jedno není různé vůči jinému (jiné než něco jiného).
- 7) Jestliže se *jedno* a *totéž* nijak neliší, pak platí: kdykoli se něco stane totožným, stane se i jednem, a zároveň platí: kdykoli se něco stane jednem, stane se i totožným;
- 8) jestliže se něco stává totožným s mnohostí, nestává se jednem, nýbrž mnohostí;
- 9) tudíž (ze 7 a 8): jestliže se něco stává s něčím totožným, nestává se jednem; přirozenost jedna tedy není totožná s přirozeností téhož;
- 10) tudíž (z 9): jestliže je jedno totožné se sebou samým, není jedno se sebou samým, tj. je jedno a není jedno – to je však nemožné;
- 11) tudíž (z 10): „jedno“ není totožné samo se sebou.

obsahu.<sup>338</sup> Tak je podle Plótina intelekt od Jedna oddělen „pouze růzností“<sup>339</sup> a pokud bychom abstrahovali od této různosti, zůstala by nám čirá jednota.<sup>340</sup>

Takřka doslovnou paralelu k Victorinově formulaci nacházíme opět v anonymním komentáři, i když zde není řeč o Jednu, ale o „poznání, které náleží bohu“ (tj. Jednu). Podle autora tohoto komentáře nelze Jednu upřít poznání, ale toto poznání nemá reflexivní charakter, který předpokládá diferenciaci na poznávajícího a poznávaného, a tedy podvojnost a různost. Proto je zde o tomto poznání Jedna řečeno, že „nevykazuje žádnou různost“.<sup>341</sup> O problému relace Jedna a různosti detailněji pojednává zlomek anonymního komentáře k výše zmíněnému místu z Platónova *Parmenida*. Výchozí otázkou autora komentáře je vztah božského intelektu a Jedna: intelekt je nepochybně něčím odlišným vůči samotnému Jednu. Toto konstatování však implikuje otázku: Neznamená to, že Jednu lze přisoudit „různost“ vůči intelektu? Tím bychom ovšem právě popřeli to, co říká Platón v *Parmenidovi*: Jednu nelze přisuzovat totožnost ani různost. Autor komentáře řeší tento problém pro něj charakteristickým důrazem na bezevztažnost a nesouměřitelnost Jedna, jímž usiluje o důsledné uchování transcendence prvního počátku. Je-li Jedno nesouměřitelné a prosté jakékoli relace, pak nemůže vstupovat ani do vztahu různosti (ale ani totožnosti). To znamená, že různost intelektu vůči Jednu nelze chápat jako reciproční vztah, nýbrž pouze jako stav intelektu.

„Je tedy bůh nepodobný intelektu a vůči němu různý? A není-li takový účastí na různosti, pak je takový alespoň tím, že není intelektem. Nebo je třeba říci, že Jedno nezakouší ani podobnost ani nepodobnost, protože bůh – ať už jsou či nejsou věci, které od něj a skrze něj mají svoji existenci – je vždy nesrovnatelně vyvýšen nade vše, ať je to cokoli, a veškerenstvo jako by bylo ničím, protože náleží k věcem, které následují po něm. Od těchto věcí ho neodlišuje různost, protože je nesrovnatelný s věcmi, které následují po něm, a nevymežitelný. Jak by totiž to, co nemůže být vymezeno, mohlo být různé od něčeho jiného? ... A stejně jako se ti, kdo se plaví podél země, domnívají, že se pohybuje, ačkoli se pohybují oni, tak je také v případě boha vyloučena veškerá různost i totožnost, podobnost i nepodobnost, protože on sám je vždy beze vztahu k tomu, co následuje po něm, avšak samy věci, které

<sup>338</sup> Plótinus, *Enn.* V,1 [10],4,37-39: τὴν δὲ ἑτερότητα, ἵν' ἢ νοοῦν καὶ νοούμενον (... δεῖ δὲ καὶ τοῖς νοηθεῖσιν ἑτέροις πρὸς ἄλληλα εἶναι). *Enn.* VI,4 [22],25: νοῦς πολὺς ἑτερότητι.

<sup>339</sup> Plótinus, *Enn.* V,1 [10],6,53-55: ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἢ τὸ γεννησαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι.

<sup>340</sup> Plótinus, *Enn.* V,1 [10],4,38: ἢ εἰ ἀν ἀφέλης τὴν ἑτερότητα, εἰν γενόμενον σιωπήσεται.

<sup>341</sup> *Anon. in Parm.* V, 19-20 / Hadot 80: ἡ γνώσις ἢ θεοῦ] οὐχ ἑτερότητα ἐμφαίνουσα.

nabyly existence a jsou nepodobné a snaží se s ním spojit, se domnívají, že vztahy, které se týkají jich, jsou vzájemné a dotýkají se i jeho.<sup>342</sup>

### b) Absolutní priorita (49,9; 13-17)

Negativním výpovědím vyjadřujícím ontologickou prioritu Jedna, které jsou ve Victorinově textu tvořeny pomocí latinské předložky *ante*, odpovídají v kopštině formulace tvořené s předložkou  $\alpha\theta\eta \bar{\eta}$ - ( $\alpha\theta\eta \bar{\eta}$ -,  $\alpha\tau\alpha\theta\eta \bar{\eta}$ -). Jak je patrné ze synopse, s výjimkou výše zmíněné úvodní formulace ( $[\epsilon\alpha\psi\omega\sigma\tau\alpha\theta\eta \bar{\eta}\eta\alpha\iota \tau[\eta\rho\upsilon\gamma]] \epsilon\tau\psi\omega\sigma\tau\alpha\theta\eta\omega\varsigma = ante omnia quae vere sunt$ ) výpovědi z hlediska ontologické priority v traktátu *Zóstrianos* zcela chybí. Tento typ theologických formulací se nicméně vyskytuje v dalších gnostických traktátech, např. v *Allogenovi*: „Neviditelný duch> je před dokonalostí, byl před božstvím a je před blažeností...“<sup>343</sup>. Výpovědi z hlediska ontologické priority se objevují také v *Tajné knize Janově*, kde je neviditelný duch označen jako „ten, který je přede vším,“<sup>344</sup> či v *Anonymním traktátu*: „intelekt, který je před veškerými intelekty, ... ten bez podoby, který je přede všemi podobami, ... je přede všemi vznešenými věcmi“.<sup>345</sup>

Stejný typ výpovědí o Jednu tvořený za pomoci řecké předložky *πρό* užívají také novoplatónští autoři. Např. v Plótinově pojednání VI,9 [9],3,39-49 se vyskytuje kombinace

---

<sup>342</sup> *Anon. in Parm.* III,1-IV,4 / Hadot 72-74: Ἄρ' οὖν ἀνόμοιος ὁ θεὸς τῷ νῶ καὶ ἕτερος; καὶ εἰ μὴ ἑτερότη<το>ς μετουσίᾳ, ἀλλ' αὐτῶ γε τῷ μὴ εἶναι ὁ νοῦς. Ἡ ῥητέον ὅτι οὔτε ὁμοιότητος οὔτε ἀνομοιότητος πείραν ἔχει τὸ εἶναι, ὅτι ὄντων τε καὶ μὴ ὄντων τῶν ἀπ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν ὑποστάντων ἀεὶ <ὁ> αὐτὸς τὴν ἀσύμβλητον ἔχων ὑπεροχὴν πρὸς πᾶν ὄτιον, καὶ τὸ πᾶν οὕτως ὡσανεὶ μηδὲν ἦν γεγονὸς τῶν μετ' αὐτόν· οὐ<δὲ> διέστησεν αὐτὸν ἑτερότης ἀπ' αὐτῶν ἀσύγκριτον ὄντα τοῖς μετ' αὐτόν καὶ ἀπερίληπτον· ὃ γὰρ οὐκ ἂν περιληφθεῖη, πῶς ἂν εἶη τοῦτο ἕτερον ἄλλου; ... καθάπερ καὶ οἱ παρὰ γῆν πλείοντες αὐτοὶ κεινούμενοι αὐτὴν κεινέσθαι οἴονται, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ πᾶσα μὲν ἑτερότης καὶ ταυτότης καὶ ὁμοιότης ἐκβέβληται καὶ ἀνομοιότης ἀσχέτου αὐτοῦ ὄντος ἀεὶ πρὸς τὰ μετ' αὐτόν, τὰ δὲ ὑποστάντα αὐτὰ καὶ ἀνομοιούμενα καὶ πρὸς {ε}αὐτόν <έ>αὐτὰ συναρτᾶν σπεύδοντα τὰς περὶ αὐτὰ σχέσεις ἀντιστρέφειν καὶ πρὸς ἐκεῖνον οἶεται.

<sup>343</sup> *NHC* XI,3, 47,28-32 / *NHS* 28, 197:  $[\epsilon\gamma\psi\omega\bar{\rho}\bar{\pi} \pi\epsilon \alpha\theta\eta \bar{\eta}\tau\bar{\eta}\bar{\eta}\tau\epsilon] \lambda\iota\omicron\varsigma \eta\epsilon[\epsilon\gamma\psi\omega\bar{\rho}\bar{\pi} \pi\epsilon \alpha\theta\eta \bar{\eta}]\bar{\eta}\bar{\eta}\tau\bar{\eta}\bar{\eta}\nu\omicron\gamma[\epsilon \eta\eta\bar{\eta}\bar{\eta}] \alpha[\gamma\omega] \epsilon\gamma\psi\omega\bar{\rho}\bar{\pi} \pi\epsilon \alpha[\theta\eta \bar{\eta}] \bar{\eta}\bar{\eta}[\tau] \mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\omicron\varsigma \eta\eta\bar{\eta}$ . Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 63-64.

<sup>344</sup> *BG* 26,8-9 / *NHMS* 33, synopsis 9,15, str. 28:  $\pi\epsilon\tau\psi\omega\tau\alpha\theta\eta \alpha\tau\alpha\theta\eta \bar{\eta}\pi\eta\tau\eta\rho\gamma$ .

<sup>345</sup> *Anon. Bruc.* 60 / vyd. C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 8, Leipzig 1892, str. 274,24-275,5:  $\omicron\gamma\eta\omicron\gamma\varsigma \eta\tau\omicron\alpha\theta\eta \eta\eta\omicron\gamma\varsigma \eta\eta\bar{\eta} \dots \omicron\gamma\alpha\tau\epsilon\eta\eta\epsilon \pi\epsilon \epsilon\tau\alpha\theta\eta \eta\epsilon\eta\eta\epsilon \tau\eta\rho\gamma \dots \epsilon\alpha\psi\omega\sigma\tau\alpha\theta\eta \eta\alpha\chi\epsilon\epsilon \tau\eta\rho\gamma$ .

prosté negace *via remotionis* (výpovědi tvořené pomocí záporky οὐτε, resp. οὐδέ či α-privativum) s výpověďmi z hlediska ontologické priority, které zdůrazňují, že Jedno předchází intelektu, idejím a nejvyšším rodům (zde zastoupeným kategoriemi pohybu a klidu): „Jedno tedy není intelektem, ale je před intelektem. Intelekt je totiž něčím, co náleží mezi jsoucí věci. Jedno však není něčím, ale je před každou <jsoucí věcí>, ani není jsoucí... není ani v pohybu, ani nespočívá v klidu, není ani v místě, ani v čase, ale je samo to, co má jedinou podobu, spíše je však bez podoby, před veškerými idejemi, před pohybem, před klidem...“.<sup>346</sup> Výpovědi z hlediska ontologické priority se objevují také v Jamblichově spise *O egyptských mystériích*: „Před tím, co vpravdě jest, a před veškerými principy je jeden bůh“.<sup>347</sup> Tato Jamblichova slova mimochodem připomínají úvodní formulaci z *Adversus Arium* I,49,9: *ante omnia quae vere sunt unum fuit*.<sup>348</sup>

Je otázkou, zda lze tento typ výpovědi přiřadit některé z metod známých od středoplatónských autorů. Tři základní způsoby, jimiž lze v rámci možností lidského ducha vypovídat o „nevýslovném“, resp. poznat „nepoznatelného“ boha, jak je rozlišuje středoplatónská tradice, zmiňuje Alkinoos: Je to *via negationis*, tj. „poznání na základě negace“ (νόησις ἢ κατὰ ἀφαίρεσιν), *via analogiae*, tj. „poznání na základě analogie“ (νόησις ἢ κατὰ ἀναλογία), a *via eminentiae*, „poznání na základě eminence“ (διὰ τὴν ἐν τῷ τιμῶ ὑπεροχῆν).<sup>349</sup> P. Hadot<sup>350</sup> se domnívá, že tato skupina výpovědí může

---

<sup>346</sup> Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],3,38-45: Οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ. τί γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς, ἐκεῖνο δὲ οὐ τί, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου· οὐδὲ ὄν... οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἐστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνειδέον, πρὸ εἶδους ὄν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στασεως... Výraz αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές je narážkou na *Symposion* 211b. Srv. k tomu P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI,9)*, str. 129-134. Viz též Plótinus, *Enn.* V,4 [7],1,5-6, kde se o Jednu říká: δεῖ μὲν γὰρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἀπλοῦν.

<sup>347</sup> Jamblichos, *Myst.* 8,2 / vyd. É. de Places, *Jamblique: Les mystères d'Égypte*, Paris 1989, *BL*, str. 195-196: πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς.

<sup>348</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 62.

<sup>349</sup> Alkinoos, *Didask.* XI / vyd. J. Whittaker, *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*, *BL*, Paris 1990, str. 24-25. Srv. H. A. Wolfson, „Albinus and Plotinus on divine Attributes“, in: týž, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I, Cambridge 1979, str. 115-130; J. Mansfeld, „Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception“, in: *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, vyd. R. van den Broek – T. Baarda – J. Mansfeld, Leiden 1988, str. 92-117, 107-110; P. Donini, „La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinus“, in: *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, str. 118-131; P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI,9)*, str. 184-192. Obdobné rozlišení jako u Alkinoosa se nachází u dalších středoplatoniků Maxima z Tyru a Kelsa (srv. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, str. 92-140). K recepci těchto metod poznání boha u Plótina srv. H. A. Wolfson, „Albinus and



být ztotožněna s tradiční *metodou eminentie*. *Via eminentiae* ovšem spočívá v tom, že jeden predikát je sledován v proměnách významů, jichž nabývá, vypovídá-li se postupně o skutečnostech stále vyšší a vyšší hodnoty, až konečně – na samém vrcholu tohoto intelektuálního „výstupu“ – splyne se subjektem, neboť predikát již neoznačuje vlastnost, nýbrž sám její ontologický fundament.<sup>351</sup> Příkladem této metody je výstup od tělesné krásy ke kráse o sobě, jak je popsán v Platónově *Symposiu*.<sup>352</sup> Výpovědi o Jednu tvořené pomocí předložky *ante*, resp.  $\alpha\theta\eta\ \bar{\nu}$ -, které vyjadřují ontologickou prioritu Jedna vůči příslušným určením, zjevně nejsou založeny na tomto principu, a proto je nelze ztotožnit s „poznáním na základě eminentie“, jak je popsáno u Alkinoia.

### c) *Via remotionis* (49,17-25)

#### Negace bytí a jeho modalit (49,17-18)

Negativní formulace, jež jsou u Victorina tvořeny za pomoci předložky *sine* nebo předpony *in-*, lze klasifikovat jako výpovědi z hlediska *via remotionis* (νόησις ἢ κατὰ ἀφαίρεσιν), která představuje jednu ze tří výše zmíněných metod theologických výpovědí zmíněných u Alkinoia. Cesta abstrakce je metodou postupného odnímání veškerých myšlenkových kategorií. Těmto výpovědím odpovídají v koptském textu formulace tvořené pomocí nominální předpony  $\alpha\tau$ -<sup>353</sup> (ekvivalent řeckého  $\alpha$ -privativum). Jak ukazuje synopse, v *Zóstrianovi* se vůbec nevyskytuje první skupina negovaných predikátů, s níž se setkáváme u Victorina, tj. bytí a jeho modalit včetně „existence“ a „myšlení“ (a snad i „života“), které mu

---

Plotinus on divine Attributes“, str. 117nn.; H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, str. 105; P. Hadot, *Plotin: Traité 38 (VI,7). Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot*, Paris 1988, str. 44-50, 347nn.; F. Karfík, *Plótínova metafyzika svobody*, Praha 2002, str. 94-101. Plótinus, *Enn. VI,7 [38],36,8* nahrazuje výraz  $\delta\iota\ \alpha\tau\ \epsilon\upsilon\ \tau\hat{\omega}\ \tau\iota\mu\iota\omega\ \upsilon\pi\epsilon\rho\chi\eta\upsilon$  slovem  $\alpha\nu\alpha\beta\alpha\sigma\mu\omicron\iota$ , které představuje narážku na Platónovo *Symposium* 211c1-3, kde Diotima líčí výstup od krásných těl ke krásnu samému (jenž právě slouží Alkinoovi jako vzor *via eminentiae*) po jednotlivých stupních:  $\alpha\rho\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \alpha\pi\omicron\ \tau\hat{\omega}\nu\delta\epsilon\ \tau\hat{\omega}\nu\ \kappa\alpha\lambda\omega\nu\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\nu\epsilon\kappa\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\ \alpha\epsilon\iota\ \epsilon\pi\alpha\iota\epsilon\nu\alpha\iota$ ,  $\omega\sigma\pi\epsilon\rho\ \epsilon\pi\alpha\nu\alpha\beta\alpha\sigma\mu\omicron\iota\varsigma\ \chi\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ ... Srv. P. Hadot, *Plotin: Traité 38 (VI,7)*, str. 348.

<sup>350</sup> *Porphyre et Victorinus*, I, str. 280.

<sup>351</sup> Srv. F. Karfík, *Plótínova metafyzika svobody*, str. 96-97.

<sup>352</sup> Platón, *Symp.* 210a-212a; Alkinoos, *Didask. X* / vyd. Whittaker 24-25. K tomuto pojetí *via eminentiae*, jak je doloženo u Alkinoia srv. J. Mansfeld, „Compatible Alternatives“, str. 108; P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI,9)*, str. 188; F. Karfík, *Plótínova metafyzika svobody*, str. 97.

<sup>353</sup> Ve spojení s  $\bar{\nu}$ - nabývají negované výrazy adverbialního významu.

jsou posléze přisouzeny afirmativní theologií. Řada negativních výpovědí analogických k těm, s nimiž se setkáváme u Victorina, se nicméně vyskytuje v traktátu *Allogenes*, který podobně jako *Adversus Arium* staví své theologické meditace na dialektice protikladných výpovědí negativní a afirmativní theologie. Obdobná negace bytí a jeho modalit jako v *Adversus Arium* je obsahem následující pasáže z *Allogena*: „Neboť jest a bude nebo koná nebo poznává <nebo> žije, ačkoli nemá intelekt ani život ani existenci ani neexistenci, nepochopitelným způsobem.“<sup>354</sup> Toto spojení afirmativní theologie s *via negationis*, v jehož rámci jsou o neviditelném duchu predikovány aktivity vyjádřené slovesnými tvary, zatímco se mu upírají odpovídající určení vyjádřená v substantivní formě, má přesnou paralelu v *Adversus Arium* IV,23,18-24: „Z těchto důvodů jsme nuceni říci i o něm (*sc.* Bohu Otci) následující: Jeho ‚být‘, ‚žít‘ a ‚myslet‘ je nepochopitelné, a nejenom, že je nepochopitelné, ale dokonce se zdá, že jeho ‚být‘, ‚žít‘ a ‚myslet‘ neexistuje, protože Bůh Otec převyšuje všechno. Proto je též řečeno, že je ἀνύπαρκτος, ἀνούσιος, ἄνους, ἄζων, bez existence, bez substance, bez intelektu, bez života.“<sup>355</sup> Obdobná myšlenka se objevuje v anonymním *Komentáři k Parmenidovi*, který se zřetelem k Jednu první hypotézy odmítá možnost predikace substantiv „jsoucnost“ (substance) a „akt“, připouští nicméně výpovědi ve formě infinitivních tvarů odpovídajících sloves („být“ a „konat“): „Jedno je mimo jsoucnost (substanci) i mimo jsoucno, a tudíž není ani jsoucnost (substance), ani akt, spíše však koná a je samo čiré konání (doslova: ‚konat‘), jakož i samo bytí (doslova: ‚být‘) před jsoucnem“.<sup>356</sup> V tomto komentáři se též vyskytuje termín ἀνούσιος označující Jedno první hypotézy, které

<sup>354</sup> *NHC* XI,3 61,32-39 / *NHS* 28, 224: ἢ χε ψοοπ λγω εφναψωπε ἢ εφρενεργι ἢ εφειμε εφονζ εμνταφ ἡνογνογς· ογτε ογωνζ· ογτε ογζγπαρζις· ογτε πατζγπαρζις ζἡν ογμντατταζος. Jak upozorňuje M. Tardieu, *Recherches*, str. 64-65, je Turnerův překlad této pasáže nepřesný. Ekvivalent latinského „sine substantia“ se sice v této pasáži neobjevuje, ale vyskytuje se na řadě jiných míst v *Allogenovi*. Viz níže, pozn. 360.

<sup>355</sup> *Adv. Ar.* IV, 23, 18-24 / *CSEL* 83/1, 260: *Ex hoc cogimur iam necessario et illa de eo dicere ut eius inconprehensibile sit et esse et vivere et intellegere, nec solum ut inconprehensibile eius sit, esse, vivere et intellegere, ut nec esse quidem ista videantur, quod ille supra omnia sit. Quare et ἀνύπαρκτος et ἀνούσιος et ἄνους et ἄζων, sine existentia, sine substantia, sine intellegentia, sine vita dicitur...* . *Srv. Adv. Ar.* IV,25,44-26,10 / *CSEL* 83/1, 265: *Id autem est esse et intellegere... sed quia illa tria, unum... ergo esse, vivere, intellegere in deo esse sunt, existentia autem, vita, intellegentia forma sunt, actu enim interiore et occulto eius quod est esse, vivere, intellegere. Intus enim ista sunt a occulta magisque supra esse et supra vivere et supra intellegere deus est, unde et ἀνούσιος vel ἀνύπαρκτος et item ἄζων et ἄνους dicitur ...*

<sup>356</sup> *Anon. in Parm.* XII,23-27 / *Hadot*, 104: τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὄν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος.

nemá účast na jsoucnosti (ἐν ἀνούσιον), v protikladu k Jednu druhé hypotézy, které je spjato se jsoucností (ἐν ἐνοούσιον).<sup>357</sup> Výraz ἀνούσιος se několikrát objevuje rovněž v referátech církevních Otců o valentinovské gnósi, kde označuje nejvyšší božství (nazývané πατήρ či βυθός),<sup>358</sup> stejně jako v některých spisech z Nag Hammadi, jmenovitě ve *Třech Setových stélách*<sup>359</sup> a *Allogenovi*,<sup>360</sup> a v *Bezejmenném traktátu* z Bruceho kodexu.<sup>361</sup> Jak naznačují výše zmíněné formulace z anonymního *Komentáře k Parmenidovi*, tradice této negace jsoucnosti/substanciality sahá až k samotnému Platónovi, jednak právě k dialogu *Parmenidés*, kde je jako jeden z důsledků první hypotézy vyvozen závěr, že „jedno“ nemá účast na jsoucnosti,<sup>362</sup> jednak k proslulé pasáži z *Ústavy*, kde se o ideji Dobra praví, že „není jsoucností, ale je ještě nad jsoucností, protože ji převyšuje svou důstojností a potencí/mocí“.<sup>363</sup>

### Exkurs: Ontologická superiorita (49,18)

V *Zóstrianovi* se rovněž nevyskytuje formulace *supra enim haec* (zájmeno *haec* odkazuje na dříve zmíněné výrazy *existentia, substantia, intellegentia*), která se objevuje v *Adversus Arium* jakožto upřesňující korektiv negace bytí a jeho modalit. Tato stručná vsuvka představuje oproti předcházejícím formulacím jiný typ výpovědí, a zastupuje tedy vlastní metodu přerušující sled formulací v rámci *via negationis*. M. Tardieu tuto metodu označuje termínem „la voie de supériorité“,<sup>364</sup> která „ohlašuje *via eminentiae*, δι' ἐπαγωγῆς“, již Victorinus rozvíjí až po *via negationis*,<sup>365</sup> na druhé straně ji však připodobňuje výpovědím δι' ὑπεροχῆς,<sup>366</sup> což je právě tradiční označení pro metodu eminence. Výpovědi tvořené

<sup>357</sup> Anon. in *Parm.* XII,5 / Hadot 102.

<sup>358</sup> Hippolytos, *Refut.* VI,42,4 / Marcovich 260; Eirénaios, *Adv. haer.* I,14,1 a 15,5 / SC 264, 207 a 250.

<sup>359</sup> *NHC* VII, 121,27; 124,26: ἀτογία (= μὴ οὐσία).

<sup>360</sup> *NHC* XI,3, 48,26-27 / *NHS* 28, 198; 53,31-32 / *NHS* 28, 208: ἄατογία (= ἀνούσιος); 47,34 / *NHS* 28, 196; 49,33 / *NHS* 28, 200; 55,29 / *NHS* 28, 212 : οὐμῆνατογία (= μὴ οὐσιότης); 55,38 / *NHS* 28, 212 οὐατογία (= μὴ οὐσία); 55,37 / *NHS* 28, 212: ἄα οὐογία (= ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).

<sup>361</sup> Anon. *Bruc.* 60 / Schmidt 275,27-28; 52 / Schmidt 275,13: ἄαογίος.

<sup>362</sup> Platón, *Parm.* 141e: οὐδαμῶς ... τὸ ἐν οὐσίας μετέχει.

<sup>363</sup> Platón, *Resp.* 509b8-10: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

<sup>364</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 64.

<sup>365</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 65.

<sup>366</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 64.

pomocí předložky *supra* každopádně nelze ztotožnit s δι' ὑπεροχῆς, jak je definována u Alkinoia, protože tento typ výpovědi je založen na odlišném principu.<sup>367</sup> I když se tato metoda „ontologické nadřazenosti“ či „superiority“ neobjevuje přímo v traktátu *Zóstrianos*, znají ji jiné gnostické spisy, které jsou s tímto traktátem myšlenkově spřízněny, jmenovitě *Tajná kniha Janova* a *Allogenés*.<sup>368</sup> „Superioritu“ nejvyššího boha uvedené texty vyjadřují pomocí výrazu εἰς ὅτι ε- (základem je sloveso ὅτι), který znamená „(on) je vyšší než...“, „(on) je nadřazený (něčemu)“.<sup>369</sup> Tento způsob výpovědi se v hojné míře vyskytuje v pasáži, která představuje takřka doslovnou textovou paralelu mezi oběma zmíněnými gnostickými spisy.<sup>370</sup> Tak *Tajná kniha Janova* říká o „neviditelném duchu“, že „není někým kdo, existuje, ale je něčím, co je (sc. jsoucí věci) převyšuje“.<sup>371</sup> Autor tohoto spisu (resp. citované předlohy) – podobně jako Victorinus – tuto metodu „ontologické superiority“ spojuje s *via negationis*: „Není ani dokonalost, ani blaženost, ani božství, ale je něčím, co je přesahuje. Není ani neomezený ani omezený, ale něčím, co převyšuje tato určení.“<sup>372</sup> S téměř doslovnou paralelou k uvedeným formulacím z *Tajné knihy Janovy* se setkáváme v *Allogenovi*: „Není ani božství, ani blaženost, ani dokonalost..., ale je někým jiným, kdo převyšuje blaženost, božství a dokonalost. Není totiž dokonalý, ale je něčím jiným, co je vyšší. Není ani neomezený, ani omezený..., ale je něčím vyšším.“<sup>373</sup> Autor traktátu *Allogenés* na uvedeném místě metodou prosté negace upírá neviditelnému duchu určení jako „dokonalost“, „blaženost“, „božství“ a

<sup>367</sup> Srv. k tomu výše, str. 128.

<sup>368</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 65. K užití této theologické metody v *Tajné knize Janově* srv. M. Waldstein, „The Primal Triad in the *Apocryphon of John*“, str. 158-159. Waldstein ovšem tuto metodu přímo ztotožňuje s *via eminentiae*, která – jak již bylo řečeno – je ve středoplatónských textech definována odlišným způsobem.

<sup>369</sup> Srv. J. D. Turner, „Notes to Text and Translation: NHC XI,3: *Allogenes*“, in: *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII, NHS 28*, Leiden 1990, str. 262. V následujícím tento výraz překládáme jako „převyšuje“, resp. „je vyšší“.

<sup>370</sup> Jedná se o BG 24,9-25,9 / NHMS 33, synopsis 7,3-8,7 str. 24-26, resp. NHC XI,3, 62,27-63,27 / NHS 28, 226-228. Srv. J. D. Turner, „Notes to Text and Translation“, str. 262-263.

<sup>371</sup> BG 24,20-22 / NHMS 33, synopsis 7,15-16, str. 24-25: οὐλααὺ <α>ν ἐπιτηρῶ ἐτσοοπ ἀλλὰ οὐζωβ εἰς[ὅτι] εροοὺ πε.

<sup>372</sup> BG 24,9-15 / NHMS 33, synopsis 7,4-9, str. 24-25: οὐδε νοῦμῆνττελιος ἀν πε οὐδε νοῦμῆντῆλαιατῶ ἀν πε νοῦμῆντνοῦτε ἀν πε ἀλλὰ οὐζωβ εἰς[ὅτι] ἡζογο εροοὺ πε οὐδε νοῦαπιρος ἀν πε οὐδε ἡποῦτ τωφ εροῦ ἀλλὰ οὐζωβ εἰς[ὅτι] εροοὺ πε.

<sup>373</sup> NHC XI,3, 62,27-63,4 / NHS 28, 226-228: οὐτε ἡνοῦμῆντνοῦτε ἀν πε οὐτε οὐμῆντῆμακαριος οὐτε οὐμῆνττελιος... ἀλλὰ ἐκεοῦα ἡτοῦ πε εἰς[ὅτι] ἐτῆντῆμακαριος ἡν τῆντνοῦτε ἡν οὐμῆνττελιος· οὐτε γὰρ ἡνοῦτελιος ἀν πε· ἀλλὰ ἐκεῆκα πε εἰς[ὅτι]· οὐτε ἡ[νοῦα]τῆνῆρῆχῶ ἀν πε· οὐτε ἡ[σε]τ τωφ εροῦ... ἀλλὰ ἐγῆκα εἰς[ὅτι] πε.

zároveň ho metodou ontologické superiority nad tato určení vyzdvihuje,<sup>374</sup> ale na jiných místech mu je opět připisuje.<sup>375</sup> Trojina dokonalost – blaženost – božství je v traktátu *Allogenés* úzce spjata s trojinou existence – život – myšlení/intelekt.<sup>376</sup> Tato spojitost mezi oběma trojinami podtrhuje afinitu mezi citovanými pasážemi z *Tajné knihy Janovy* a *Allogena* na jedné straně, které aplikují na trojinu „dokonalost – blaženost – božství“ metodu negace a ontologické superiority, a pasáží z *Adversus Arium* I,49,17-18 na druhé straně, která obě metody aplikuje na trojinu „existence – <život> – myšlení/intelekt,<sup>377</sup> jimiž Victorinus v rámci afirmativní teologie popisuje vnitřní strukturu Boha Otce jakožto trojmocného ducha.

### Negace všech kategoriálních určení (49,18-25)

Následující pasáž, v níž Marius Victorinus dále rozvíjí metodu negace, resp. abstrakce a postupně Jednu-Otci odnímá další určení prostřednictvím výpovědí tvořených pomocí předložky *sine* či předpony *in-*, má v traktátu *Zóstrianos* poměrně přesnou paralelu v řadě odpovídajících formulací tvořených pomocí nominální předpony  $\alpha\tau-$ . V paralelní pasáži ze *Zóstriana* chybí pouze ekvivalenty k latinskému výrazu *invisibile* (49,19) a k upřesňujícím formulacím: *neque inqualitate sine qualitate quale* (49,24) a *omnibus formis carens, neque quod sit ipsa forma qua formatur omnia* (49,25-26). *Zóstrianos* se také zcela neshoduje s *Adversus Arium* v závěru explikace k termínu *indiscernibile*, kde Victorinus říká: „je rozlišitelné a vymezené pouze samo pro sebe, a sice na základě své vlastní existence a nikoli na základě aktu, takže jeho soudržnost a sebepoznání nejsou něčím od něho odlišným“ (*et discernibile et definitum, ipsa sua existentia, non actu, ut non quiddam alterum sit ab ipso consistentia et cognoscentia sui*), zatímco jeho gnostický protějšek se omezuje na pouhé: „on

<sup>374</sup> Na výše citovaném místě (*NHC* XI,3, 47,28-32 / *NHS* 28, 197) aplikuje na tato určení rovněž metodu ontologické priority.

<sup>375</sup> Určení „dokonalý“ a „blažený“ jsou o neviditelném duchu predikována v *NHC* XI,3, 47,14-16 / *NHS* 28, 196 – určení „dokonalý“ je ovšem na tomto místě vzápětí relativizováno: „je dokonalý a je větší než dokonalý“ ( $\epsilon\gamma\tau\epsilon\lambda\iota\omicron\nu\ \pi\epsilon\ \lambda\upsilon\omega\ \epsilon[\nu\epsilon]\alpha\tau\ \epsilon\tau\epsilon\lambda\iota\omicron\varsigma$ ); „dokonalost“ a „blaženost“ jsou mu připisány v *NHC* XI,3, 63,33-34 / *NHS* 28, 228 (k „blaženosti“ srv. též *NHC* XI,3, 52,31 / *NHS* 28, 206); „bohem“, resp. „božstvím“ je nazván v *NHC* XI,3, 47,35-36 / *NHS* 28, 196.

<sup>376</sup> Srv. J. D. Turner, „Notes to Text and Translation“, str. 263; M. Waldstein, „The Primal Triad in the *Apocryphon of John*“, str. 158.

<sup>377</sup> Jak již bylo řečeno výše, tato trojina je na citovaném místě neúplná, ale paralelní formulace v *Adv. Ar.* IV, 23, 23-26 poskytuje oprávnění pro konjekturu P. Hadota, který zde doplňuje slovo *vita*.

sám je jediný, kdo vymezuje sám sebe.“<sup>378</sup> Tato formulace však spadá již do afirmativní teologie, a proto se jí budeme blíže věnovat v následující kapitole.

V této části *via negationis* se objevuje skupina negativních výpovědí, jimiž je Jednu postupně upírána řada atributů zakládajících poznatelnost předmětů poznání na různých úrovních skutečnosti. Cílem je ukázat, že Jednu nepřísluší nic, co by mohlo být oporou pro jakoukoli formu poznání, a že se tedy Jedno vymyká poznání jak prostřednictvím smyslů, tak prostřednictvím rozumu, resp. intelektu. Většina „negativních atributů“, které se v této souvislosti objevují, má svůj původ v platónské tradici sahající až k samotným Platónovým dialogům. Nicméně pouze některé z nich jsou u Platóna a v pozdějším platonismu vztaženy k Jednu (resp. „jednu“ z *Parmenida*), zatímco jiné se vypořádávají o inteligibilním jsoucnu či látce. Podle M. Tardieu lze v postupném výčtu různých negativních atributů rozpoznat tři skupiny, které odpovídají třem principům středoplatónské metafysiky: bůh, ideje a látka.<sup>379</sup> Podle Tardieu spočívá vlastní originalita této pasáže v tom, že přenáší na Jedno atributy spojené s druhým a třetím členem zmíněné středoplatónské trojiny.<sup>380</sup> Řadu těchto negativních výpovědí najdeme také v dalších gnostických spisech.

### *immensum (49,18)*

Tomuto výrazu, který lze přeložit jako „nezměřitelný“, „nezměrný“, „bez míry“, odpovídá v *Zóstrianovi* spojení  $\bar{\nu}\bar{\nu}\alpha\tau\tau\omega\iota \epsilon\rho[\omicron\upsilon]$ .<sup>381</sup> Oba výrazy jsou překladem řeckého  $\acute{\alpha}\mu\acute{\epsilon}\tau\eta\tau\omicron\upsilon$ .<sup>382</sup> Výskyt tohoto slova jako označení pro nejvyšší božství (ale i pro nižší božské instance) je hojně doložen také v dalších gnostických spisech a referátech o gnostických naukách.<sup>383</sup> Jménem  $\acute{\alpha}\mu\acute{\epsilon}\tau\eta\tau\omicron\upsilon$  označovala podle Hippolyta svého nejvyššího boha skupina gnostiků, které nazývá „dokétoi“.<sup>384</sup> V latinském překladu je tentýž výraz doložen také u Eirénaia.<sup>385</sup>

<sup>378</sup> *NHC* VIII,1, 64,22-65,1 / *BCNH* 24, 360-362:  $\epsilon\tau\omicron\upsilon\upsilon \mu\alpha\gamma[\lambda\alpha\alpha\upsilon] \epsilon\tau\chi\omicron\omicron\upsilon\omicron \bar{\nu}\bar{\nu}\omicron\upsilon \bar{\nu}[\omicron\upsilon\gamma\alpha\eta\eta]\bar{\chi}\bar{\epsilon}$ . Překladatelé v *BCNH* tuto formulaci tlumočí odlišně: „Il est le seul qui transcende sa limite“, zatímco J. D. Turner ve svém komentáři překládá podobně: „It is he alone who delimits himself“ (*BCNH* 24, 361-363 a 580). M. Tardieu navrhuje odlišnou rekonstrukci ( $\bar{\nu}[\zeta\rho\lambda\iota\eta\eta] \zeta\eta\tau\epsilon$ , nikoli  $\bar{\nu}[\omicron\upsilon\gamma\alpha\eta\eta]\bar{\chi}\bar{\epsilon}$ ) a v souladu s tím překládá: „Lui Seul étant accessible à lui-même en lui-même“ (M. Tardieu, *Recherches*, str. 49-51).

<sup>379</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 65.

<sup>380</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 66.

<sup>381</sup> *NHC* VIII,1, 64,17 / *BCNH* 24, 360.

<sup>382</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 66.

<sup>383</sup> Srv. k tomu M. Tardieu, *Recherches*, str. 66-67.

<sup>384</sup> Hippolytos, *Refut.* VIII,8,8 / Marcovich 324.

Především se ale zmíněný termín objevuje na četných místech koptských gnostických textů, a to buď ve formě pouhé transkripce původního řeckého výrazu (ΑΜΕΤΡΗΤΟΝ),<sup>386</sup> nebo v koptském překladu (ⲁⲧⲧⲱⲓ, resp. ⲁⲧⲱⲓⲧⲓ)<sup>387</sup> jako na paralelním místě v *Zóstrianovi*. Významná je zejména paralela v *Tajné knize Janově*, kde se tento výraz vyskytuje v sousedství dalších atributů Victorinovy negativní theologie: „neviditelný“ a „nerozlišitelný“.<sup>388</sup> Termín ἀμέτρητος se objevuje v jednom ze zlomků *Chaldejských věštek* ve spojení „síla nezměřitelného boha“ (κάρτος ἀμετρήτοιο θεοῦ).<sup>389</sup> Termín *immensus* jakožto označení Boha je doložen také v latinské křesťanské literatuře před Victorinem, jmenovitě u Tertulliana a Novatiana.<sup>390</sup>

Ačkoli v dochovaných filosofických textech před Victorinem se výraz ἀμέτρητον v tomto smyslu nevyskytuje, lze původ tohoto negativního určení Jedna vysledovat až k samotnému Platónovi. Myšlenka, že Jedno (resp. „jedno“) je „nezměřitelné“, protože samotný jeho pojem vylučuje účast na jakýchkoli „mírách“ či „měrných jednotkách“ (τὰ μέτρα), je implicitně vyslovena v Platónově *Parmenidovi* v souvislosti s argumentem rozvinutým v rámci první hypotézy, že „jedno“ není stejné, ani nestejné, a to ani vůči sobě, ani vůči jinému.<sup>391</sup> Postup této Platónovy úvahy je následující:

1. „Stejným“ označujeme to, co má tytéž měrné jednotky jako něco jiného, s čím je stejné.
2. „Větším“ označujeme to, co má více měrných jednotek než něco jiného (menšího), s čím je souměřitelné (σύμμετρον).
3. „Menším“ rozumíme to, co má méně měrných jednotek než něco jiného (většího), s čím je souměřitelné.

<sup>385</sup> Eirénaïos, *Adv. haer.* I,2,1 / SC 264, 36: *magnitudinem immensam eius*.

<sup>386</sup> Např. *Tajná kniha Janova*, NHC III,6,13 / NHMS 33, synopsis 9,6, str. 28: ΠΟΥΘΕΙΝ ἸΑΜΕΤΡΗΤΟΝ („nezměrné světlo“).

<sup>387</sup> Koptské ekvivalenty výrazu ἀμέτρητον se objevují na řadě míst v *Bezejmenném traktátu* a *Tajné knize Janově*. Výchet příslušných míst podává M. Tardieu, *Recherches*, str. 67.

<sup>388</sup> BG 23,19 / NHMS 33, synopsis 6,12, str. 22.

<sup>389</sup> *Orac. Chald.*, zl. 214 / vyd. R. Majercik, *The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary*, Leiden 1989, str. 130.

<sup>390</sup> Tertullianus, *Apol.* XVII,2 / vyd. E. Dekkers, *Tertulliani opera I: Opera catholica, Adversus Mariconem*, CCL 1, Brepols 1954, str. 117, 11-12; Novatianus, *De trin.* II,3 [12] / vyd. G. F. Diercks, *Novatiani opera*, CCL 4, Brepols 1972, str. 13,17-18; XVII,7 [98] / CCL 4, 43,44-46; XXXI,1 [182] / CCL 4, 75,1-2.

<sup>391</sup> Srv. Platón, *Parm.* 140b8-d11.

4. „Nesouměřitelným“ (μὴ σύμμετρον) rozumíme to, co má větší či menší měrné jednotky než něco jiného.<sup>392</sup>
5. To, co nemá účast na totožnosti, nemůže mít tytéž měrné jednotky.
6. Výše<sup>393</sup> bylo prokázáno, že „jedno“ nemá účast na totožnosti;
7. tudíž (z 1, 5 a 6): „jedno“ není stejné ani se sebou, ani s něčím jiným.
8. To, co má více nebo méně jednotek, má právě tolik částí, kolik má jednotek;
9. tudíž (z 8): jestliže má něco více nebo méně měrných jednotek, není již jedno, nýbrž tolikero, kolik má měrných jednotek;
10. tudíž (z 2, 3, 8 a 9): „jedno“ není ani menší, ani větší, a to ani ve vztahu k sobě, ani ve vztahu k něčemu jinému.

V rámci této argumentace Platón upírá „jednu“ účast na jakýchkoli měrných jednotkách,<sup>394</sup> čímž pouze jinými slovy vyjadřuje totéž, co je obsahem pojmu ἀμέτρητον: vyloučení určení spjatých s počtem či kvantitou.

V novoplatónském kontextu pak na tuto myšlenku navazuje Plótinus, pro nějž je nezměřitelnost Jedna důsledkem jeho naprosté jednoty a jednoduchosti. „Poznání“ Jedna vyžaduje upustit od veškeré predikace a úkonů myšlení, které vždy odlišuje něco od něčeho jiného, a samo se tak rozpadá do mnohosti různých aktů a momentů, jež ho činí k tomuto „poznání“ nezpůsobitelným. Podle Plótina Jedno právě bytostně nelze myslet zároveň s něčím jiným, nakolik ho nelze k ničemu připočíst a vlastně ho vůbec nelze počítat. „Jedno je totiž samo mírou, nikoli něčím, co je měřeno, a není stejné s jinými věcmi... neboť jinak by existovalo něco společného nad ním a tím, spolu s čím je počítáno, a to by mu předcházelo. Jednu však nemůže nic předcházet.“<sup>395</sup> Pokus aplikovat na Jedno jakoukoli míru vede k rozbití jeho absolutní jednoduchosti a upadnutí do mnohosti, jež odpovídá nižším ontologickým stupňům.

<sup>392</sup> Platón, *Parm.* 140c3: οἷς δ' ἂν μὴ σύμμετρον, τῶν μὲν μικροτέρων, τῶν δὲ μειζόνων μέτρων ἔσται. M. Tardieu, *Recherches*, str. 66, se mýlí, když μὴ σύμμετρον vykládá jako atribut „jedna“. Jak je patrné z Platónovy definice, také vztah nesouměrnosti v uvedeném smyslu předpokládá účast na měrných jednotkách, který právě musí být z důsledně myšleného pojmu „jedna“ vyloučen.

<sup>393</sup> Srv. Platón, *Parm.* 139b7-e8.

<sup>394</sup> Platón, *Parm.* 140d6: οὔτε ἄρα ἐνὸς μέτρου μετέχον οὔτε πολλῶν οὔτε ὀλίγων.

<sup>395</sup> Plótinus, *Enn.* V,5 [32],4,12-15: οὐ γὰρ θέλει μετ' ἄλλου οὔτε ἐνὸς οὔτε ὅποσουοῦν συναριθμεῖσθαι οὐδ' ὅλως ἀριθμεῖσθαι· μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον, καὶ τοῖς ἄλλοις δὲ οὐκ ἴσον ... εἰ δὲ μή, κοινόν τι ἔσται ἐπ' αὐτοῦ καὶ τῶν συναριθμουμένων, κάκεινον πρὸ αὐτοῦ· δεῖ δὲ μηδέν.



### *invisibile (49,19)*

Latinský termín *invisibile*, který je překladem řeckého ἀόρατον, nemá v paralelním textu v *Zóstrianovi* svůj protějšek. Podle M. Tardieu jde o Victorinův vlastní dodatek spíše než o výraz, který by byl obsažen v původní řecké předloze a vynechán autorem gnostického traktátu.<sup>396</sup> V každém případě se označení nejvyššího boha jako „neviditelného“, a to buď prostřednictvím pouhé transkripce řeckého slova ἀόρατον (αζορατον) nebo jeho koptského překladu (ΑΤΝΑΥ ΕΡΟΑ) objevuje velmi často, zejména v typickém spojení „neviditelný duch“ (ΠΙΑΖΟΡΑΤΟΝ Η ΠΙΝΑ), a to nejenom na jiných místech tohoto traktátu,<sup>397</sup> ale také v dalších gnostických textech.<sup>398</sup>

Zato v platónské filosofické tradici je výraz ἀόρατον jako označení pro nejvyšší božství spíše cizím tělesem. Pokud platónští myslitelé užívají slova ἀόρατον, činí tak v duchu Platónova *Timaia*, kde se tento termín vyskytuje jako charakteristika buď samotného vzoru (inteligibilního jsoucná), podle něhož demiurg tvoří viditelný svět,<sup>399</sup> nebo „třetího principu“ vedle „jsoucná“ a „vznikání“, totiž toho, „v čem“ dochází k realizaci této nápodoby věčných vzorů a co Platón ztotožňuje s prostorem (χώρα). Prostor jakožto „matka a jímka“ (μήτηρ καὶ ὑποδοχή) viditelného světa přijímá tvary všech věcí, ale právě proto je sám o sobě beztvary a jako takový není přístupný smyslovému vnímání.<sup>400</sup> „Pravé jsoucná“ naopak uniká smyslům proto, že jakožto vlastní vzor tvarů smyslově vnímatelných věcí „před vznikem světa“, tj. sám o sobě, nevstupuje ve spojení s tělem světa.

Plótinus po vzoru Platóna označuje výrazem ἀόρατον jednak inteligibilní jsoucná,<sup>401</sup> jednak „látku“ (ὕλη),<sup>402</sup> kterou v souladu s Aristotelem chápe jako čistou potencialitu a „podklad“ (ὑποκείμενον), na němž dochází k realizaci a střídě smyslově vnímatelných tvarů,

<sup>396</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 68.

<sup>397</sup> Viz např. *NHC* VIII,1, 17,12-13 / *BCNH* 24, 268; 57,25 / *BCNH* 24, 346; 58,16-17 / *BCNH* 24, 348. Další místa uvádí M. Tardieu, *Recherches*, str. 67.

<sup>398</sup> Vyskytuje se ve *Třech Setových stélách*, v *Allogenovi*, *Tajné knize Janově*, *Bezejmenném traktátu*, *Trojdílném traktátu*, *Evangeliiu Pravdy*, *Evangeliiu Egyptanů* a *Parafrázi Semově*. Odkazy k příslušným místům udává M. Tardieu, *Recherches*, str. 67.

<sup>399</sup> Platón, *Tim.* 51a3-4: ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν.

<sup>400</sup> Platón, *Tim.* 51a4-8: διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὄρατου καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν ... ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον ... Výraz ἀνόρατον je pouze *varia lectio* slova ἀόρατον.

<sup>401</sup> Plótinus, *Enn.* V,3 [49],8,5-6.

<sup>402</sup> Plótinus, *Enn.* II,4 [12],12,23; III,6 [26],7,14.

kteřou ale na rozdíl od Aristotela ztotožňuje právě s Platónovou  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ .<sup>403</sup> V novoplatónské perspektivě představuje látka nejzazší rovinu descendance a vzdálení od Jedna, která sice ve světě nikdy neexistuje bez smyslově vnímatelných tvarů a kvalit, ale sama o sobě – pokud od ní abstrahujeme tvary – uniká smyslovému vnímání a je vlastně nebytím. Termín  $\acute{\alpha}\omicron\rho\alpha\tau\omicron\nu$  jako negativní určení světa idejí, resp. intelektu slouží v novoplatónských souvislostech k odstínění inteligibilního jsoučna od věcí smyslově vnímatelného světa a jeho aplikace na Jedno nedává příliš dobrý smysl, neboť k Jednu se obrací duše, která již vystoupila na úroveň intelektu, a proto činí svým tématem diferenci mezi inteligibilní sférou a Jednem. Plóťinos se neuchyluje ani k metaforickému užití tohoto slova, přestože metaforika vidění v jeho výkladech o intelektu hraje významnou roli. Plóťinos běžně hovoří o intelektu jakožto subjektu „vidění“ ve vztahu k inteligibilním objektům (tj. idejím, které jsou s ním ovšem totožné a představují jeho vlastní myšlenkové obsahy), přičemž často užívá právě slovesa  $\omicron\rho\acute{\alpha}\omega$ .<sup>404</sup> Tato metaforika má nepochybně svůj původ v proslulém Platónově přirovnání Dobra, myšlení a objektů myšlení ke slunci, vidění a objektům vidění z *Ústavy* 508b12-c2. Snad právě toto pochopení Dobra (Jedna) jako zdroje inteligibilního „světla“, které umožňuje poznání inteligibilních objektů, brání Plóťinovi v aplikaci pojmu  $\acute{\alpha}\omicron\rho\alpha\tau\omicron\nu$  na samotné Jedno. Podle Platóna je zrakem viděno také slunce samo a na základě jeho podobenství o jeskyni se zdá, že podobně se může stát předmětem myšlení samotné Dobro.<sup>405</sup>

Podle M. Tardieu výraz  $\acute{\alpha}\omicron\rho\alpha\tau\omicron\nu$ , resp. *invisible* jakožto označení nejvyššího božství nemá svůj původ v platónské tradici, ale v „náboženské filosofii“ 1. a 2. století Židů i křesťanů.<sup>406</sup> Objevuje se u Filóna Alexandrijského, ve Starém a Novém zákoně,<sup>407</sup> u Aristeida,<sup>408</sup> Athénagory,<sup>409</sup> Tatiana,<sup>410</sup> Klementa Alexandrijského,<sup>411</sup> Tertulliána,<sup>412</sup> Órigena,<sup>413</sup>

<sup>403</sup> Srv. H. R. Schwyzer, „Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie“, in: *Zetesis* (FS E. de Stycer), 1973, str. 266-280, 270; E. Varessis, *Die Andersheit bei Plotin*, Stuttgart und Leipzig 1996, str. 271.

<sup>404</sup> Srv. např. výše uvedené místo *Enn.* V,3 [49],8, kde Plóťinos právě odlišuje smyslové vidění od „vidění“ intelektu.

<sup>405</sup> Srv. Platón, *Resp.* 508b9-10; 516b4-7

<sup>406</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 67.

<sup>407</sup> *J* 6,46; *Ko* 1,15; *1 Tm* 1,17; *Žd* 11,27.

<sup>408</sup> Aristeidés, *Apol.* 4 / vyd. J. A. Robinson, *The Apology of Aristides*, Cambridge 1893, str. 101,25: τοῦ ὄντως θεοῦ, ὃς ἐστὶν ἀφθαρτός τε καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἄορατος.

<sup>409</sup> Athénagoras, *Legatio* 10,1 / vyd. W. R. Schoedel, *Athenagoras: Legatio and De Resurrectione*, Oxford 1972 str. 20: ἔνα τὸν ἀγένητον καὶ αἰδίου καὶ ἄορατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῶ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον ... θεὸν ἄγοντες.

<sup>410</sup> Tatianos, *Or. Graec.* 4 / vyd. M. Whittaker, *Tatian: Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford 1982, str. 8:

Novatiana,<sup>414</sup> v hermetických spisech.<sup>415</sup> Výraz ἀόρατον jako označení pro nejvyššího boha se nicméně vyskytuje také u filosofických autorů, jmenovitě u středoplatoniků Apuleia<sup>416</sup> a Maxima z Tyru<sup>417</sup> a v pseudo-aristotelském spisu *De mundo*. A. Orbe se domnívá, že tyto texty užívají výraz ἀόρατον převážně v metaforickém smyslu jako ekvivalent ἄγνωστον, a že jím tedy nevyjadřují nepřístupnost smyslovému vnímání, ale myšlení či chápání.<sup>418</sup> Toto tvrzení ale každopádně neplatí o všech křesťanských autorech, kteří často nechtějí říci nic víc, než že Bůh uniká našemu smyslovému vnímání. To je zcela zřejmé např. u Órigena, který označuje jako neviditelného nejenom Boha Otce, ale také Syna v jeho věčné existenci („neviditelný obraz“ Otce), jenž je jakožto božský Logos inteligibilní skutečností povýtce.<sup>419</sup> Ve spise *De mundo* je dokonce přímo řečeno, že bůh sice není viditelný smysly, ale může být nahlížen rozumem.<sup>420</sup>

---

ἀόρατός τε καὶ ἀναφής, αἰσθητῶν καὶ ὀρατῶν αὐτὸς γεγωνὸς πατήρ.

<sup>411</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.* V,81,3 / vyd. O. Stählin, *GCS 15, Clemens Alexandrinus 2*, Leipzig 1939<sup>2</sup>, str. 380,12: τὸ ἀόρατον καὶ ἄρρητον κόλπον ὀνομάσας θεοῦ.

<sup>412</sup> Tertullianus ovšem tohoto negativního atributu užívá v paradoxním spojení: „je neviditelný, ačkoli je viděn“. Viz Tertullianus, *Apol.* 17,2 / *CCL I*, 117, 6: *Inuisibilis est, etsi videatur...*

<sup>413</sup> Órigenés, *De princ.* I,2,6 / vyd. H. Crouzel – M. Simonetti, *Origène: Traité des principes*, I, SC 252, Paris 1978, str. 120: *sicut ipse (sc. pater) est invisibilis per naturam...*; II,6,3 / SC 252, 314: *cum invisibilis dei ipse sit imago invisibilis...*

<sup>414</sup> Novatianus, *De trin.* XVIII,16 [106] / *CCL 4*, 46,92-93: ... *Pater, qua inuisibilis, nec tunc utique uisus sit* (na uvedeném místě Novatianus rozlišuje „neviditelného“ Boha Otce od „viditelného“ Boha Syna – pro Novatiana je podobně jako pro Victorina Syn viditelným obrazem a formou neviditelného a skrytého Otce, Novatianus má ovšem na mysli pouze působení Syna v dějinách spásy); *De trin.* XXXI,1 [182] / *CCL 4*, 75,1-2: *Est ergo deus pater omnium institutor et creator, solus originem nesciens, invisibilis, immensus ...*

<sup>415</sup> Srv. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, str. 59-61

<sup>416</sup> Apuleius, *De Platone* I,5 / vyd. C. Moreschini, *Apulei platonici madaurensis opera quae supersunt*, III: *De philosophia libri*, Leipzig 1991, str. 92,11-12: *indictum, innominabilem, et, ut ait ipse, ἀόρατον;*

<sup>417</sup> Viz Maximos z Tyru, *Diss.* XI,9 / Trapp 96,204: τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὀφθαλμοῖς. Srv. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, str. 113-114.

<sup>418</sup> A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, I: *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Rome 1958, str. 51-54; 77-87; 411-430; IV: *La teología del Espíritu santo*, Rome 1966, str. 41-45.

<sup>419</sup> Srv. Órigenés, *De princ.* I,2,6 / SC 252, 120: *sicut ipse (sc. pater) est invisibilis per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit*; II,6,3 / SC 252, 314: *cum invisibilis dei ipse sit imago invisibilis...*

<sup>420</sup> Pseudo-Aristotelés, *De mundo* 399a31 / vyd. D. J. Furley, *Aristotle: On Sophistical Refutations, On Coming-to-be and Passing-away, On the Cosmos*, LCL, London 1955, str. 394-396: ἀόρατος ὦν ἄλλω πλήν λογισμῶ ...

### *indiscernibile (49,19-22)*

Celá formulace: *indiscernibile universaliter omni alteri et his quae in ipso et his quae post ipsum, etiam quae ex ipso* má v *Zóstrianovi* následující paralelu: „...zcela nerozlišený pro vše jiné, co je v něm a co pochází od něj a co následuje po něm.“<sup>421</sup> Latinskému výrazu *indiscernibile* odpovídá koptské  $\alpha\tau\pi\omega\rho\bar{\chi}$ . Oba výrazy jsou překladem řeckého  $\alpha\delta\iota\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\omicron\nu$ , resp.  $\alpha\delta\iota\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\tau\omicron\nu$ .<sup>422</sup> Koptský termín  $\alpha\tau\pi\omega\rho\bar{\chi}$  se objevuje také v traktátu *Allogenes* ve spojení  $\omicron\upsilon\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\iota\alpha\ \bar{\nu}\alpha\tau\pi\omega\rho\bar{\chi}$  („nerozlišený akt“),<sup>423</sup> které se ovšem nevztahuje na nejvyšší božství („neviditelného Ducha“), ale charakterizuje pohyb života na rovině aiónu Barbeló.<sup>424</sup> Jako označení „neviditelného ducha“ se vyskytuje koptská transkripce řeckého adjektiva  $\alpha\delta\iota\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\tau\omicron\varsigma$  (v substantivizované podobě:  $\pi\alpha\delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\tau\omicron\varsigma$ ) v *Tajné knize Janově*.<sup>425</sup> Toto místo je v naší souvislosti zajímavé tím, že zde v řadě negativních výpovědí o nejvyšším božství<sup>426</sup> vedle sebe stojí stejná tři negativní určení jako u Victorina: „nerozlišitelný“ ( $\pi\alpha\delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\tau\omicron\varsigma$ ), „nezměřitelný“ ( $\pi\alpha\tau\omega\iota\tau\tau\epsilon$ ), „neviditelný“ ( $\pi\alpha\tau\eta\lambda\gamma$ ):

„Je nerozlišitelný,  
protože není nikdo před ním, kdo by ho rozlišil,  
nezměřitelný, protože není nikdo jiný, kdo by ho změřil  
jakožto ten, kdo mu předchází,  
neviditelný, protože ho nikdo nevidí.“<sup>427</sup>

<sup>421</sup> NHC VIII,1, 64,18-22 / BCNH 24, 360:  $\bar{\nu}\alpha\tau\pi\omega\rho\bar{\chi}\ \bar{\nu}[\kappa\epsilon]\omicron\upsilon\gamma\alpha\ \bar{\mu}\pi\eta\ \tau\eta\rho\tau\epsilon\ \epsilon\tau[\omega\omicron]\omicron\pi\ \bar{\nu}\eta\eta\tau\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\nu}\pi\pi[\beta\omicron\lambda]\ \bar{\mu}\bar{\nu}\omicron\tau\ \bar{\mu}\bar{\nu}\pi\eta\ \epsilon\tau\bar{\mu}[\eta]\ \bar{\nu}\varsigma\omega\tau$ .

<sup>422</sup> Ve čtvrté knize Victorinus uvádí tento výraz v původní řecké podobě, zde ho ovšem překládá jako *indiscretum: omnia αγνωστα, αδιάκριτα, id est incognita et indiscreta sunt.* (*Adv. Ar.* IV,20,15-16 / CSEL 83/1, 256)

<sup>423</sup> NHC XI,3, 48,35 / NHS 28, 198; 53,25-26 / NHS 28, 208; srv. též NHC XI,3, 60,25-26 / NHS 28, 222.

<sup>424</sup> Srv. J. D. Turner, „Notes to Text and Translation: NHC XI,3: *Allogenes*“, str. 251.

<sup>425</sup> BG 23,17 / NHMS 33, synopsis 6,10, str. 22.

<sup>426</sup> Jde o souvislou pasáž, v níž autor gnostického traktátu hymnickou formou postupně aplikuje na „neviditelného Ducha“ řadu negativních výpovědí: „neomezitelný“, „nerozlišitelný“, „nezměřitelný“, „neviditelný“, „nevýslovný“, „nepojmenovatelný“, doprovobených dodatkem: „protože není nikdo před ním, kdo...“ (BG 23,15-24,6 / NHMS 33, synopsis 6,8-19, str. 22). K celé této pasáži srv. M. Waldstein, „The Primal Triad in the *Apocryphon of John*“, str. 156-157.

<sup>427</sup> BG 23,17-24,1 / NHMS 33, synopsis 6,10-14, str. 22:

$\pi\alpha\delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\tau\omicron\varsigma$   
 $\epsilon\beta\omicron\lambda\ \chi\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\nu}\ \lambda\lambda\alpha\gamma\ \gamma\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\zeta\eta\ \epsilon\delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\tau\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\nu}\omicron\tau$

Vysvětlující dodatky k těmto negacím zdůrazňují, že jde o výpovědi z hlediska někoho „jiného“, než je neviditelný duch sám. Negativní výpovědi jsou důsledkem ontologického poměru poznávajícího k nejvyššímu božství: Jejich pozitivní protějšky by předpokládaly poznávací aktivitu někoho, kdo podmětu těchto výpovědí předchází, což je právě v případě nejvyššího boha nemožné. Tyto explikace připomínají vysvětlující formulaci v *Adversus Arium* I,49,19 (*indiscernibile universaliter omni alteri...*) a v *Zóstriani*, *NHC* 64,18-19 („je nerozlišený pro vše jiné...“) a podobné formulace ve Victorinově třetím *Hymnu*:

„Nezměřitelný, nekonečný, neviditelný jsi Bože,  
ale pro jiné jsi nezměřitelný, nekonečný a neviditelný  
sám pro sebe jsi změřitelný, konečný i viditelný.“<sup>428</sup>

V *Tajné knize Janově* ovšem nenajdeme rozlišení různých forem či stupňů této „jinosti“ vůči nejvyššímu božství, jak se s ním setkáváme v *Adversus Arium* a v *Zóstriani*: *quae in ipso* (ετ[ω]οπ̄ ἄζητ̄), *quae ex ipso* (πι[βολ] ἄμοσ), *quae post ipsum* (πι ετῆ[ν]ἄσωσ). Pomocí předložek *in* (ἄζητ̄=), *ex* (εβολ ἄμοσ=) a *post* (ἄσωσ=) jsou zde vyjádřeny různé formy či stupně kauzality či přesněji vztahu „jiného“ jsoucna k nejvyššímu bohu jakožto jeho příčině.<sup>429</sup> Výraz „to, co je v něm“ se vztahuje k „zapříčiněnému“ jsoucnu, jak je přítomno v samotné příčině. Výrazy „to, co je z něj“ a „to, co je po něm“ označují toto jsoucno v jeho samostatné existenci z hlediska jeho závislosti na příčině a z hlediska jeho ontologické posteriority. Řecké ekvivalenty těchto výrazů: τὰ ἐν αὐτῷ, τὰ ἀπ' αὐτοῦ, τὰ μετ' αὐτό najdeme u Plótina<sup>430</sup> i v anonymním *Komentáři k Parmenidovi*.<sup>431</sup> Poněkud

---

πιαψιτq xε ἡπεκεογα ψιτq

zωσ εσψοοπ zλ[τ]εσεζη

πιατναγ εροσ εβολ xε ἡπ[ε]λλαγ ναγ εροσ.

<sup>428</sup> Marius Victorinus, *Hym.* III,172-174 / *CSEL* 83/1, 301:

*immensus, infinitus, invisibilis deus es*

*sed aliis immensus, infinitus, aliis et invisibilis,*

*tibi mensus, tibi finitus, tibi visibilis.*

<sup>429</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 68-69.

<sup>430</sup> Viz Plótinos, *Enn.* V,4 [7],1,6-7; 2,18.

<sup>431</sup> *Anon. in Parm.* VI,22 / Hadot 82: τὰ ἐν αὐτῷ ὄντα. *Anon. in Parm.* II,8 / Hadot 68: τὰ παρ' αὐτοῦ. *Anon. in Parm.* III,6 / Hadot 72: τὰ ἀπ' αὐτοῦ. *Anon. in Parm.* I,27 / Hadot 66; IV,1 / Hadot 74; IV,27 / Hadot 76 *et passim*: τὰ μετ' αὐτόν.

zvláštní se zdá být formulace, že Jedno je nerozlišitelné i pro „to, co je v něm“, neboť „zapříčiněné“ jsoucno by vlastně mělo být v nejvyšší příčině se svou příčinou totožné. Podobné zdůraznění ontologické diference mezi Jednem jakožto příčinou všeho a „zapříčiněným“ jsoucnem, nakolik je přítomno v Jednu samém jakožto své příčině, se nicméně objevuje také v anonymním *Komentáři k Parmenidovi*:

„Musíme vskutku vědět, že ty <věci>, které existují skrze něj, jsou ve vztahu k němu ničím kvůli nesouměřitelnosti jeho hypostase, s níž to, co vzniklo po něm, ani to, co je v něm, nesdílí vůbec nic totožného“.<sup>432</sup>

### *inpartile (49,23)*

Podle rekonstrukce M. Tardieu je koptským ekvivalentem tohoto latinského výrazu v *Zóstrianovi*  $\alpha\tau[\pi\omega\psi\epsilon]$ .<sup>433</sup> Vydavatelé *Zóstriana* v *BCNH* nicméně tuto rekonstrukci nepovažují za možnou, a proto na uvedeném místě ponechávají lakunu.<sup>434</sup> Koptský termín  $\alpha\tau\pi\omega\psi\epsilon$  jako označení nejvyššího božství se každopádně objevuje na začátku traktátu *Zóstrianos* ve spojení „nedělitelný duch“ ( $\text{OYI}\bar{\text{N}}\bar{\text{A}} \bar{\text{N}}\bar{\text{N}}\bar{\text{A}}[\tau]\pi\omega\psi\epsilon$ )<sup>435</sup> a v dalších gnostických textech ve spojení s výrazy „Jedno“ ( $\text{OY}\bar{\text{A}} \bar{\text{N}}\alpha\tau\pi\omega\psi$ ),<sup>436</sup> „monas“ či „henas“<sup>437</sup> a v substantivizované podobě jako výsostný titul neviditelného ducha: „nedělitelný“

<sup>432</sup> Anon. in *Parm.* VI,18-23 / Hadot 82-84: ἐκείνο μὲν [τοι εἰδέναι] χρή, ὡς οὐδὲν πρὸς αὐτὸν τὰ δι' αὐτὸν ὑποστάντα διὰ τὸ ἀσύμβλητον <τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως> μ<εθ' ἧς> οὐδὲ τὰ <μετ'> αὐτὸν γεγούτα οὐδὲ ἐν αὐτῷ ὄντα ἐν <τ>αὐτῷ ἐστιν ὅλως. Tato paralela ovšem platí pouze v případě, že je správná konstrukce a s ní spojená Hadotova interpretace citované pasáže, která se značně odchyluje od původní Krollovy verze. Srv. W. Kroll, „Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest“, str. 559-627, 608: διὰ τὸ ἀσύμβλητον † αὐτῆς τὸ σῶμα ... οὐδὲ τὰ †ωσε αὐτὸν γεγούτα οὐδὲ ἐν αὐτῷ ὄντα ἐν αὐτῷ ἐστιν ὅλως. Přestože v této původní podobě uvedený text nedává příliš dobrý smysl, drží se jí i A. Linguiti, *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, III, Firenze, 1995, str. 110: διὰ τὸ ἀσύμβλητον † αὐτῆς τὸ σῶμα ... οὐδὲ τὰ †ωσε αὐτὸν γεγούτα οὐδὲ <τὰ> ἐν αὐτῷ ὄντα ἐν αὐτῷ ἐστιν ὅλως. V souladu s touto konstrukcí textu Linguiti, *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, III, str. 111, překládá: „a causa dell'incomparabilità † [...] in relazione al corpo, in esso (il corpo, il principio?) non esistono in generale né le cose † [...] lui (il principio?) generate né quelle che sono in lui“.

<sup>433</sup> *NHC* VIII,1, 65,1 / Tardieu 51.

<sup>434</sup> Srv. *BCNH* 24, 362, *apparatus criticus ad. loc.* a komentář J. D. Turnera tamt., str. 583.

<sup>435</sup> *NHC* VIII,1, 2,27-28 / *BCNH* 24, 238. Stejně spojení se vyskytuje v *Druhém traktátu velkého Seta*, *NHC* VII, 57,26.

<sup>436</sup> *Tři Setovy stély*, *NHC* VII,5, 121,31 / *NHMS* 30, 398.

<sup>437</sup> Anon. *Bruc.* / Schmidt 230,2; 243,3.

(πιαττωψ).<sup>438</sup> Latinské *inpartite* i koptské *αττωψε* jsou překladem řeckého *ἀμερές*.

Myšlenka, že Jedno je „nedělitelné“ či „bez částí“, má svůj původ v kontextu kritiky Parmenida, jak ji rozvinul Platón v dialozích *Sofisté* a *Parmenidés*. V *Sofistovi* Platón analyzuje protiklady plynoucí z údajné Parmenidovy teze, že „vše je jedno“ (ἐν τὸ πᾶν),<sup>439</sup> kterou interpretuje ve smyslu silnějšího tvrzení, „že je pouze jedno“.<sup>440</sup> Podobně jako v dialogu *Parmenidés* zde Platón ukazuje, že důsledně myšlený pojem „jedna“ vylučuje spojení s jakýmkoli dalším určením včetně „jsoucna“ a „celku“. Jsoucno jakožto celek, který má svůj střed i místa na obvodu, jak o něm hovoří historický Parmenidés,<sup>441</sup> nutně implikuje části.<sup>442</sup> Takovéto jsoucno sestávající z mnohosti svých částí může být jakožto souhrn těchto částí a celek „jedno“ v tom smyslu, že má „vlastnost jednosti“ (πάθος τοῦ ἑνός),<sup>443</sup> ale nemůže být pojímáno jako „jedno v pravém smyslu slova“ (τὸ ἀληθῶς ἐν), protože to musí být naprosto nedílné.<sup>444</sup> Je příznačné, že obdobná úvaha se objevuje v samotném úvodu první hypotézy Platónova *Parmenida*, kde jsou – v přímém rozporu s učením historického Parmenida – jako první dvě určení „jedna“ vyloučeny „části“ a „celek“.<sup>445</sup> Skutečnost, že

<sup>438</sup> Např. *Allogenés*, *NHC* XI,3, 53,29 / *NHS* 28, 208; 60,36 / *NHS* 28, 222; *Anon. Bruc. passim*.

<sup>439</sup> Platón, *Soph.* 244b7. Tato formulace se ovšem v dochovaných Parmenidových zlomcích nevyskytuje. Jak ukázal D. O'Brien, „Le Parménide historique et le Parménide de Platon“, in: *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, vyd. A. Havlíček – F. Karfík, Praha 2005, str. 234-256, pojem τὸ πᾶν (= veškerenstvo) zavedl až Empedoklés, a Platón ho poté anachronicky aplikoval také na Parmenida. L. Brisson, „Les quatre dernières séries de déductions dans la seconde partie du Parménide de Platon“, in: *Plato's Parmenides*, str. 216-233, se naopak snaží prokázat, že jde o tezi historického Parmenida. (Srv. též L. Brisson, „Is the world one? A new interpretation of Plato's *Parmenides*“, in: *Oxford studies in ancient philosophy*, 22, 2002, str. 1-20.) Brissonova argumentace je ovšem založena na problematické substituci τὸ πᾶν za τὸ ἑόν.

<sup>440</sup> Platón, *Soph.* 244b9-10: „Ἐν πού φατε μόνον εἶναι,“ – „Φαμέν γάρ,“ φήσουσιν. K této Platónově interpretaci Parmenida srv. M. Suhr, *Platons Kritik an den Eleaten. Vorschläge zur Interpretation des platonischen Dialogs 'Parmenides'*, Hamburg 1969, str. 20; J. Frère, „Platon lecteur de Parménide dans le *Sophiste*“, in: *Études sur le Sophiste de Platon*, vyd. P. Aubenque, Bibliopolis 1991, str. 123-143, 136.

<sup>441</sup> *DK* 28 B 8,43-45.

<sup>442</sup> Platón, *Soph.* 244e2-7: Εἰ τοίνυν ὅλον ἐστίν, ὥσπερ καὶ Παρμενίδης λέγει ... τοιοῦτον γε ὄν τὸ ὄν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν.

<sup>443</sup> Platón, *Soph.* 245a1-3: Ἄλλὰ μὴν τό γε μεμερισμένον πάθος μὲν τοῦ ἑνός ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσιν οὐδὲν ἀποκωλύει, καὶ ταύτη δὴ πᾶν τε ὄν καὶ ὅλον ἐν εἶναι.

<sup>444</sup> Platón, *Soph.* 245a8-9: Ἀμερές δήπου δεῖ παιτελῶς τό γε ἀληθῶς ἐν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον εἰρησθαι.

<sup>445</sup> Platón, *Parm.* 137c7: Οὔτε ἄρα μέρος αὐτοῦ οὔτε ὅλον αὐτὸ δεῖ εἶναι. 137d6: Οὔτε ἄρα ὅλον ἔσται οὔτε μέρη ἔξει, εἰ ἐν ἔσται τὸ ἐν. 138a8: τοῦ δὲ ἑνός τε καὶ ἀμεροῦς ...

„jedno“ nemá části, vyplývá ze samotného pojmu „jedna“ jakožto toho, co není mnohé, nakolik existence jakýchkoli částí implikuje mnohost.<sup>446</sup>

Výraz ἀμερές se objevuje také v sedmé kapitole *Metafysiky* Λ, kde Aristotelés v rámci svého výkladu o způsobu činnosti a povaze *primum movens* uvádí řadu jeho atributů, které lze přiřadit zčásti k pozitivní, zčásti k negativní theologii. Poté, co určil povahu prvního hybatele jako „jakési věčné a nehybné substance, odloučené od smyslově vnímatelných věcí“, pokračuje slovy: „Bylo též ukázáno, že tato substance nemůže mít velikost, ale je bez částí a nedělitelná“.<sup>447</sup> V případě Aristotela nicméně absence částí souvisí s absencí velikosti, jež je kategorií slučitelnou pouze s materiálními jsoucny. Skutečnost, že nehybný hybateľ je „bez částí“, vyplývá již z jeho nemateriální povahy (tj. ze skutečnosti, že jde o separovanou formu odloučenou od látky), která vylučuje jakoukoli velikost. Tím se výraz ἀμερής svým významem blíží termínu ἀμερίστος, jež Platón užívá ve spojení ἀμερίστος οὐσία a jímž označuje oblast „věčně jsoucího“, tj. inteligibilních vzorů, v protikladu k oblasti vznikání, označené jako μεριστή (οὐσία).<sup>448</sup> Výraz ἀμερές v *Sofistovi*, resp. v *Parmenidovi* se ovšem nevztahuje pouze na části ve fyzickém či tělesném smyslu, ale na jakékoli – i čistě inteligibilní – atributy, jež by narušovaly čistou jednotu „jednoho“. To je zřejmé v druhé hypotéze, kde z pouhého předpokladu, že „jedno jest“, vyplývá, že „jedno“ má části, protože se jedná o spojení „jedna“ a „jsoucnosti“.<sup>449</sup>

Pozdější platónská tradice v tomto ohledu navazuje na *Parmenida* a chápe negativní určení „nedílný“ či „bez částí“ ve smyslu upření veškeré plurality a komplexity včetně plurality inteligibilních určení. Zdá se, že v tomto smyslu upírá bohu „části“ také Klement

---

<sup>446</sup> Argumentační postup v celé pasáži věnované otázce částí a celku (*Parm.* 137c4-d7) je následující:

1. Každá část je částí celku.
2. Celek je to, čemu nechybí žádná část;
3. tudíž (z 1 a 2): to, co je celkem, i to, co má části, se skládá z částí;
4. tudíž (z 1 a 2): to, co je celkem, i to, co má části, je mnohostí;
5. tudíž (z 3 a 4): jestliže má „jedno“ části nebo je celkem, není již jedním, ale mnohým;
6. tudíž (z 5): „jedno“ není celkem, ani nemá části.

<sup>447</sup> Aristotelés, *Met.* 1073a5-7: δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν. Zcela analogická formulace se objevuje v závěru desáté knihy *Fysiky* (*Phys.* 267b25-26): φανερόν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερῆς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος.

<sup>448</sup> Platón, *Tim.* 35a1-3: τῆς ἀμερίστου καὶ αἰὲν κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖτε περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος.

<sup>449</sup> Platón, *Parm.* 142d5-6: τὸ μὲν ὅλον ἐν ὄν εἶναι αὐτό, τούτου δὲ γίνεσθαι μόρια τὸ τε ἐν καὶ τὸ εἶναι.



Alexandrijský v následující formulaci ze *Stromateis*: „Ani nesmíme říci, že má nějaké části. Jedno je totiž nedělitelné, a proto i neomezené...“<sup>450</sup> Lze tak soudit alespoň z toho, že Klement v celé pasáži parafrázuje *Parmenida*<sup>451</sup> a že argumentuje nedělitelnou povahou „Jedna“, i když na druhé straně kontaminuje platónský slovník a myšlenkový postup z *Parmenida* výrazivem a způsobem argumentace, jež upomínají na výše zmíněná místa z Aristotelovy *Metafysiky* a *Fysiky*.<sup>452</sup> Platónský a aristotelický význam negativního určení ἀμερές se zdají splývat také v dalších středoplatónských textech, které je aplikují na boha, a sice u Filóna<sup>453</sup> a Alkinoos.<sup>454</sup>

Výraz ἀμερές ve smyslu upření veškeré plurality a komplexity zahrnujícího negaci všech inteligibilních určení najdeme zejména u Plótina. (Je příznačné, že M. Tardieu – veden snahou prokázat středoplatónský charakter Victorinova zdroje – tato místa přechází mlčením.) Plótinus v návaznosti na *Sofistu* a *Parmenida* označuje Jedno jako τὸ ἀμερές πάντη,<sup>455</sup> nakolik mu upírá jakoukoli diferenci a různost, kterou naopak připisuje intelektu jako základní podmínku jeho sebepoznání.<sup>456</sup> V tomto případě zjevně nejde o opozici mezi inteligibilním a materiálním jsoucnem, ale o rozdíl mezi Jednem, které transcenduje inteligibilní rovinu, a vymyká se tak jakékoli diferenci či pluralitě, a božským intelektem jakožto souhrnem inteligibilního jsoucna, který je vnitřně diferencován v mnohost svých inteligibilních momentů, tj. primárně v podvojnost poznávajícího a poznávaného.

### *sine figura* (49,23)

Termín *sine figura* představuje první v řadě několika negativních atributů, které jsou v antické filosofii přisuzovány jak božství, tak jeho ontologickému protipólu, totiž látce (*sine*

<sup>450</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.* V,81,6 / GCS 15, 380,21-23: οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον·

ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον.

<sup>451</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.* V,81,5-82,1 / GCS 15, 380,20-25: οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς ... οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον ... διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον ... καὶ τοίνυν ἀσχημάτιστον καὶ ἀνωμόμαστον.

<sup>452</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.* V,81,6 / GCS 15, 380,21-22: ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάπτεται τὸ ὅλον ...:

ἀδιαίρετον γὰρ ... Srv. Aristotelés, *Phys.* 267b25-26: ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερές καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος.

<sup>453</sup> Filón Alexandrijský, *Her.* 236 / vyd. P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, III, Berlin 1862, str. 53,10-11: τὸ θεῖον ἀμυγές, ἄκρατον, ἀμερέστατον.

<sup>454</sup> Alkinoos, *Didask.* X, 165,34 / Whittaker 25: ἀμερῆ τε διὰ τὸ μὴ εἶναι πρότερόν τι αὐτοῦ.

<sup>455</sup> Plótinus, *Enn.* V,3 [49],10,33.

<sup>456</sup> Srv. Plótinus, *Enn.* V,3 [49],10-11.

*figura, sine qualitate, sine colore, sine specie, sine forma*). Koptským ekvivalentem tohoto latinského výrazu byl v *Zóstrianovi* patrně termín [ΑΤCΧ]Η[ΜΑ]<sup>457</sup> utvořený pomocí nominální předpony ΑΤ- a pouhé transkripce řeckého slova σχῆμα, jež obecně označuje podobu či geometrický tvar. Tyto termíny jsou překladem řeckého ἄνευ σχήματος, resp. ἀσχημάτιστος. Pokud rukopis osmého kodexu výraz ΑΤCΧΗΜΑ skutečně obsahoval, jde o jeden ze dvou dokladů pro aplikaci tohoto termínu na nejvyšší božství u gnostiků. Podobného výrazu (ΟΥΔΕ ΟΥCΧΗΜΑ) o nejvyšším božství (otci) užívá také autor *Trojdílného traktátu*.<sup>458</sup> Užití výrazu ἀσχημάτιστος jakožto označení pro transcendentní božskou substanci připisuje Hippolytos rovněž naaséncům.<sup>459</sup>

Výraz ἄνευ σχήματος má svůj původ v *Parmenidovi*, kde Platón z prvního dílčího závěru první hypotézy („jedno“ nemá části) vyvozuje jakožto druhý dílčí závěr, že „jedno“ je neomezené a bez podoby, resp. geometrického tvaru. Postup této úvahy je následující:<sup>460</sup>

1. Jedno nemá části.
2. Počátek, konec i střed jsou části;
3. tudíž (z 1 a 2): Jedno nemá počátek, konec, ani střed.
4. Počátek a konec jsou meze každé věci;
5. tudíž (z 3 a 4): Jedno je neomezené.<sup>461</sup>
6. Okrouhlý tvar = tvar, jehož krajní body jsou stejně vzdáleny od středu.
7. Přímý tvar = tvar, jehož střed leží mezi oběma krajními body ;
8. tudíž (z 2, 6 a 7): Jestliže má jedno účast na přímém či okrouhlém tvaru, má části ;
9. tudíž (z 1 a 8): Jedno není kulaté, ani přímé<sup>462</sup> = je bez tvaru.<sup>463</sup>

<sup>457</sup> NHC VIII,1, 65,1 / BCNH 24, 362.

<sup>458</sup> NHC I,5, 54,30 / vyd. E. H. Pagels, *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, NHMS 22, Leiden 1985, str. 196.

<sup>459</sup> Hippolytos, *Refut.* V,7,18 / Marcovich 147: ἀσχημοσύνη δέ ἐστὶν ἡ πρώτη καὶ μακαρία κατ' αὐτοὺς ἀσχημάτιστος οὐσία, ἡ πάντων σχημάτων τοῖς σχηματιζομένοις αἰτία.

<sup>460</sup> Srv. Platón, *Parm.* 137d-138a.

<sup>461</sup> Platón, *Parm.* 137d: "Ἀπειρον ἄρα τὸ ἓν, εἰ μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχει.

<sup>462</sup> Platón, *Parm.* 137e-138a: Οὐτε ἄρα εὐθὺ οὐτε περιφερές ἐστὶν, ἐπεὶπερ οὐδὲ μέρη ἔχει.

<sup>463</sup> Platón, *Parm.* 137d-e: Καὶ ἄνευ σχήματος ἄρα οὐτε γὰρ στρογγύλου οὐτε εὐθέος μετέχει. Tento závěr ovšem předpokládá definici tvaru jako „buď kulatého nebo přímého nebo smíšeného z obou“, která na tomto místě není explicitně uvedena, ale je zmíněna na odpovídajícím místě druhé hypotézy (*Parm.* 145b). Srv. k tomu F. M. Cornford, *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary*, London 1958, str. 118.

Rovněž tradici užití výrazu ἀσχημάτιστος lze vysledovat až k Platónovi, a sice k dialogu *Faidros*, kde dokonce vystupuje spolu s dalším negativním určením, jež se také ve Victorinově textu objevuje v těsném sousedství termínu *sine figura*, totiž s určením ἀχρώματος (= *sine colore*). Zde ovšem Platón nehovoří o „jednu“, ale o „nadsvětelném místě“ a „pravé jsoucnosti“, která nemá atributy smyslově vnímatelného jsoucná a kterou lze nahlížet pouze intelektem.<sup>464</sup>

Vliv uvedených formulací z *Parmenida* a *Faidra* můžeme pozorovat v negativní theologii středoplatónských a hermetických spisů. V *Corpus Hermeticum* je tento negativní atribut zmíněn mezi dalšími charakteristickými rysy inteligibilního jsoucná: ἀχρώματος a ἀσώματος.<sup>465</sup> Na jiných místech se objevuje rovněž ve spojení s ἀχρώματος jako atribut „první pravdy“.<sup>466</sup> Spojení obou termínů se vyskytuje rovněž u Plútarcha ve formulaci, že božství není přítomno „ani v barvách, ani v (geometrických) tvarech“.<sup>467</sup> Stejná charakteristika boha patrně stojí v pozadí Kelsovy kritiky antropomorfismu křesťanů, podle jejichž představ bůh „má účast na tvaru či barvě“.<sup>468</sup>

U některých středoplatónských autorů a v referátech o naukách gnostiků se výraz ἀσχημάτιστος objevuje v typickém spojení s termínem ἄποιος, který odpovídá latinskému výrazu *sine qualitate*, bezprostředně následujícímu ve Victorinově textu. V těchto případech ovšem jde o negativní atribut nezformované látky. Podle Hippolytova svědectví užívali termínů ἄποιος καὶ ἀσχημάτιστος v souvislosti s beztvarou látkou, jež je formována působením Syna-Logu, gnostici zvaní „peraté“.<sup>469</sup> Stejným způsobem ostatně Hippolytos

---

<sup>464</sup> Platón, *Phaedr.* 247c: ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως ψυχῆς οὐσα κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ. Z tohoto důvodu také M. Tardieu oba termíny, *sine figura* a *sine colore*, klasifikuje jako „termes provenant du *Phèdre*“, které u Platóna samého slouží jako negativní atributy inteligibilního jsoucná, zatímco u Victorina a v *Zostrianovi* jsou přeneseny na Jedno (srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 70).

<sup>465</sup> *Corp. Herm.*, zlomky ze Stobaia VIII,2 / *Corpus Hermeticum*, III: *Fragments extraits de Stobée I-XXII, texte établi et traduit par A.-J. Festugière*, BL, Paris 1972, str. 47: καὶ τὸ μὲν τί ἐστὶ νοητόν· τοῦτο μὲν οὖν ἀχρώματος, ἀσχημάτιστον, ἀσώματος, ἐξ αὐτῆς τῆς πρώτης καὶ νοητῆς οὐσίας.

<sup>466</sup> *Corp. Herm.*, zlomky ze Stobaia, II A 15 / Festugière III, 7: Τί οὖν ἂν εἶναι τὴν πρώτην ἀλήθειαν, ὦ πάτερ; Ἐνα καὶ μόνον, ὦ Τάτ, τὸν μὴ ἐξ ὕλης, τὸν μὴ ἐν σώματι, τὸν ἀχρώματος, τὸν ἀσχημάτιστον.

<sup>467</sup> Plútarchos, *De Iside et Osiride* 76,382b / vyd. W. Nachstädt – W. Sieveking – J. B. Titchener, *Plutarchi Moralia*, II, fasc. 3, str. 75,11-12: οὐκ ἐν χροαῖς γὰρ οὐδ' ἐν σχήμασιν ... ἐγγίνεται τὸ θεῖον.

<sup>468</sup> Órigenés, *Contra Cels.* VI,64 / vyd. M. Marcovich, *Contra Celsum libri VIII*, *VChr* 54, Leiden 2001, str.

441,13: μετέχει σχήματος ὁ θεὸς ἢ χρώματος.

<sup>469</sup> Hippolytos, *Refut.* V,17,2 / Marcovich 185: ἡ ὕλη ἄποιος οὐσα καὶ ἀσχημάτιστος ἐκτυπῶται τὰς

charakterizuje „Platónovo“ učení o látce.<sup>470</sup> S užitím stejné terminologie referuje údajně platónské pojetí látky Alkinoos.<sup>471</sup> Rovněž Klement Alexandrijský těmito výrazy zpravuje o učení o látce, které ovšem připisuje nejenom Platónovi, ale též stoikům, Pythagorovi a Aristotelovi.<sup>472</sup> Filón Alexandrijský dokonce – v rámci své alegorické exegese – přisuzuje takovéto učení *První knize Mojžíšově*.<sup>473</sup>

Tradice užití výrazu ἀσχημάτιστος, resp. ἀσχημοσύνη v tomto smyslu sahá až k Platónově *Timaiovi* a Aristotelově *Fysice*, předpokládá nicméně reinterpetaci ve smyslu stoické fyziky. Jak již bylo zmíněno výše, „třetí princip“ z *Timaiia*, tj. prostor (χώρα), který jakožto „matka a jímka“ (μήτηρ καὶ ὑποδοχή) viditelného světa přijímá tvary všech věcí, je charakterizován jako beztvary.<sup>474</sup> Platón sice v této souvislosti užívá výrazu ἄμορφος, nikoli ἀσχημάτιστος či οὐ σχῆμα, nicméně se v rámci jeho výkladu termín σχῆμα v jednom okamžiku vynořuje, a sice když přirovnává beztvary prostor k tvárným látkám, jež musí být zbaveny veškeré podoby, aby mohly být uhněteny do žádoucích podob.<sup>475</sup> V Aristotelově *Fysice* pak termíny ἀσχημάτιστος a ἀσχημοσύνη označují „podklad“ (ὑποκείμενον) zbavený určité formy.<sup>476</sup> Aristotelés ovšem tuto zbavenost formy nechápe jako negativní atribut prvotní látky myšlené o sobě, ale pojímá ji jako protiklad (ἀντικείμενον) vůči formě

---

ιδέας ἀπὸ τοῦ υἱοῦ.

<sup>470</sup> Hippolytos, *Refut.* I,19,3 / Marcovich 76: τὴν δὲ ὕλην δυνάμει μὲν σῶμα, ἐνεργείᾳ δὲ οὐδέπω· ἀσχημάτιστον γὰρ αὐτὴν οὖσαν καὶ ἄποιον, προσλαβοῦσαν σχήματα καὶ ποιότητας γενέσθαι σῶμα.

<sup>471</sup> *Didask.* VIII / Whittaker 19: μηδὲν ἴδιον σχῆμα ἔχουσαν μηδὲ ποιότητα ... ὀρώμεν ... τοὺς τὰς μορφᾶς δημιουργεῖν βουλομένους ... ὡς ἐνδέχεται ἀσχημάτιστα παρέχοντας. Προσῆκει δὲ καὶ τῇ πανδεχεῖ ὕλη ... ἄποιόν τε εἶναι καὶ ἀνείδεον ...

<sup>472</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.* V,89,6 / GCS 15, 385,7-8: ἴστωσαν οὖν τὴν καλουμένην ὕλην ἄποιον καὶ ἀσχημάτιστον λεγομένην πρὸς αὐτῶν.

<sup>473</sup> Filón Alexandrijský, *De somn.* II,45 / vyd. P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, III, Berlin 1862, str. 266: διδάσκων ὅτι <ὁ θεὸς> ἀσχημάτιστον οὖσαν τὴν τῶν πάντων οὐσίαν ἐσχημάτισε καὶ ... καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. Přehled dalších míst v textech antické literatury, kde je užito výrazu ἀσχημάτιστον v tomto smyslu, podává J. Whittaker ve své poznámce v *Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon*, str. 97.

<sup>474</sup> Platón, *Tim.* 51a7-8: ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον ...

<sup>475</sup> Platón, *Tim.* 50e8-10: ὅσοι τε ἐν τισι τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν ἐπιχειροῦσι, τὸ παράπαν σχῆμα οὐδὲν ἐνδηλον ὑπάρχειν ἐῶσι ...

<sup>476</sup> Aristotelés, *Phys.* 191a2: ἕτερον γὰρ τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι, καὶ τὸ ἀσχηματίστῳ καὶ χαλκῷ. Srv. též *Phys.* 190b15, kde se objevuje výraz ἀσχημοσύνη. Pro Aristotela ἀσχημάτιστον znamená totiž co ἄμορφον (srv. *Phys.* 191a10).

v případě substanciální změny, která se právě odehrává na látce jakožto ὑποκείμενον.<sup>477</sup> Právě proto ve *Fysice* zavádí στέρησις jakožto třetí princip vedle látky a formy.<sup>478</sup> Spojení s termínem ἄποιος rozhodně neodpovídá Aristotelskému pojetí, v jehož rámci zbavenost nijak neimplikuje absenci kvality a kvalita není rozhodujícím formujícím činitelem ve vztahu k látce. Výskyt obou termínů v této souvislosti lze přičíst na vrub stoickému vlivu,<sup>479</sup> v jehož důsledku dochází k významovému posunu ve výkladu aristotelské terminologie. Ve středoplatónské fyzice splývá Platónův pojem prostoru (χώρα) s Aristotelovou první látkou (ἕλη) a stoickým pasivním principem kosmu (πάσχον), „jsoucností bez kvality“ (ἄποιος οὐσία) nazývanou také u stoiků ἕλη, která nabývá kvalitativně určitého bytí díky tomu, že je utvářena aktivním principem (ποιοῦν),<sup>480</sup> tj. „umělecky tvořícím ohněm“, logem či tonickým pohybem pneumatu reprezentovaným aktivními živly: ohněm a vzduchem.<sup>481</sup> Kvality (ποιότητες) jakožto výsledek odstředivé fáze pohybu pneumatu podle stoiků propůjčují látce tvar a podobu, což Plútarchos označuje právě slovem σχηματίζειν.<sup>482</sup> Absence kvality a druhové či individuální podoby (tvaru) v rámci stoické kosmologie spadá vjedno, přičemž ἀσχημοσύνη není pochopena jako protiklad v rámci pohybu odehrávajícího se na látce, nýbrž jako atribut samotné látky, resp. pasivního aspektu sebeutvářející látky myšleného o sobě, nezávisle na utvářejícím aktivním principu. Stopy této specificky

<sup>477</sup> Viz Aristotelés, *Phys.* 190b13-16: λέγω ... τὴν μὲν ἀσχημοσύνην καὶ τὴν ἀμορφίαν καὶ τὴν ἀταξίαν τὸ ἀντικείμενον, τὸν δὲ χαλκὸν ἢ τὸν λίθον ἢ τὸν χρυσὸν τὸ ὑποκείμενον. Srv. E. Varessis, *Die Andersheit bei Plotin*, str. 175-6 a 183. Na druhé straně ale u Aristotela najdeme místa, kde takovéto atributy nepřipisuje στέρησις, ale přímo ὑποκείμενον. Srv. Aristotelés, *De caelo* 306b17: αἰδὲς καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ ὑποκείμενον εἶναι. Jak upozorňuje J.-M. Narbonne, *Plotin: Les deux matières (Ennéade II,4 [12])*. *Introduction, texte grec, traduction et commentaire précédé d'un essai sur la problématique plotinienne* par J.-M. Narbonne, Paris 1993, str. 339, mohla právě tato místa zavdat příčinu ke ztotožnění στέρησις a ὑποκείμενον a jejich atributů.

<sup>478</sup> Srv. Aristotelés, *Phys.* 190b36-191a3.

<sup>479</sup> Srv. poznámku J. Whittakera v *Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon*, str. 96, pozn. 139, kde je též podán výčet paralelních míst ve středoplatónských textech. Viz k tomu níže.

<sup>480</sup> *SVF* II, 300: δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιαν οὐσίαν, τὴν ἕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. Srv. F. Karfík, „Předpoklady stoické kosmogonie“, in: *Reflexe* 18 (1998), str. 3.10-12.

<sup>481</sup> Srv. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, str. 67-68; F. Karfík, „Předpoklady stoické kosmogonie“, str. 3.18.

<sup>482</sup> *SVF* II, 449. Srv. F. Karfík, „Předpoklady stoické kosmogonie“, str. 3.14.

středoplatónské syntézy, či spíše „synkrese“ učení Platónova *Timaiá*, Aristotelovy fyziky a stoické kosmologie vedou přinejmenším k Antiochovi z Askalónu.<sup>483</sup>

Podle M. Tardieu odpovídá novoplatónské užití výrazů ἀσχημάτιστος, resp. οὐδὲ σχῆμα, a ἀχρώματος Platónovu pojetí, který oba termíny vztahuje na inteligibilní jsoucno, zatímco před Plótinem byl jejich výklad různorodější.<sup>484</sup> Ačkoli toto tvrzení do jisté míry platí o termínu ἀχρώματος, rozhodně neodpovídá skutečnosti v případě termínu ἀσχημάτιστος, resp. οὐ σχῆμα. V pojednání I,6 [1] Plótinus skutečně pomocí výrazů οὐ σχῆμα, οὐ χρώμα odlišuje krásné věci, jež nejsou přístupné smyslovému vnímání, ale vyvolávají v duši neméně intenzivní stavy pohnutí a vzrušení, od krásných věcí vnímatelných smysly.<sup>485</sup> Podle Plótina je σχῆμα – vedle μέγεθος a ὄγκος – jedním ze základních charakteristických rysů tělesných věcí.<sup>486</sup> V Plótinových pojednáních nicméně najdeme také četná místa, kde je σχῆμα upřeno samotnému Jednu. Výraz οὐδὲ σχῆμα se přitom u Plótina objevuje v sousedství dalších negativních atributů vystupujících ve Victorinově textu, jako οὐδὲ μορφή (*sine forma*) či μηδὲ μέρη (*inpartite*).<sup>487</sup> Spojení s termíny μηδὲ μέρη (popř. ἄμετρος)<sup>488</sup> a ἄπειρος prozrazuje, že Plótinovým východiskem na těchto místech není *Faidros*, ale *Parmenidés*. Nejenže Plótinus v rámci své negativní theologie neomezuje upření geometrického tvaru na inteligibilní jsoucno, v jistém smyslu dokonce geometrický tvar intelektu přisuzuje. Podle Plótina intelekt obsahuje „primární geometrické tvary“ (πρῶτα σχήματα), které nejsou tvary na jiných věcech, ale existují o sobě jakožto nerozprostraněné – a potud mohou být nazvány ἀσχημάτιστα σχήματα.<sup>489</sup> Nicméně tato primární σχήματα představují svébytné ideální entity, resp. rozlišitelné „části“ inteligibilního světa, které lze v plně konstituovaném intelektu odlišit od ostatních idejí či inteligibilních

<sup>483</sup> Srv. J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977, str. 82-83.

<sup>484</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 71.

<sup>485</sup> Plótinus, *Enn.* I,6 [1],5,8-10: τί δέ ἐστι περὶ ὃ ταῦτα πάσχουσιν; οὐ σχῆμα, οὐ χρώμα, οὐ μέγεθος τι ... Spíše než o samotné inteligibilní jsoucno zde ovšem jde o charakteristiku duše, která se k němu obrací.

<sup>486</sup> Viz Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],3,28. Srv. k tomu P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One*, str. 127.

<sup>487</sup> Plótinus, *Enn.* V,5 [32],11,4-5: οὐδὲ σχῆμα τοίνυν, ὅτι μηδὲ μέρη, οὐδὲ μορφή. Srv. též *Enn.* VI,7 [38],32,23-25: οὐ τοίνυν αὖ οὐδὲ σχῆμα. καὶ μὴν, ὅτου ἂν ποθεινοῦ ὄντος μήτε σχῆμα μήτε μορφήν ἔχοις λαβεῖν ...

<sup>488</sup> Srv. Plótinus, *Enn.* VI,7 [38],32,15-22.

<sup>489</sup> Viz Plótinus, *Enn.* VI,6 [34],17,25-27: ... πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι ἀσχημάτιστα ἐκεῖ καὶ πρῶτα σχήματα. Οὐ γὰρ μορφαὶ ἐν ἄλλοις, ἀλλ' αὐτὰ αὐτῶν ὄντα οὐκ ἔδειτο ἐκταθῆναι. V tomto smyslu není přesné tvrzení P. A. Meijera, *Plotinus on the Good or the One*, str. 127, pozn. 382, že Plótinus výraz σχῆμα nikdy neužívá v souvislosti s idejemi.

atributů.<sup>490</sup> Důsledně vzato je proto pouze samotné Jedno zcela prosté geometrického tvaru. Ostatně také Plótinus – stejně jako středoplatonici – užívá výrazů οὐδὲ σχῆμα a ἀσχημοσύνη v souvislosti s látkou, přičemž se tyto výrazy příležitostně objevují rovněž v sousedství negace barvy.<sup>491</sup>

### *sine qualitate neque inqualitate sine qualitate quale (49,24)*

Výraz *sine qualitate* je další v řadě termínů aplikovaných ve středoplatónských, gnostických a novoplatónských textech jak v rámci negativní theologie, tak v rámci fyzikálních teorií o povaze první látky. Podle rekonstrukce M. Tardieu tomuto výrazu v *Zóstriani* odpovídá termín **ΝΑΤ[ΤΑΜΙΟ]**. Tento termín sestává z nominální předpony **ΑΤ-** a slovesa **ΤΑΜΙΟ**, jehož základní význam je „tvořit“, „zhotovit“. Proto se též termín **ΑΤΤΑΜΙΟ**, resp. **ΝΟΥΤΑΜΙΟ ΑΝ**, obvykle překládá jako „nestvořený“ (not a creature). Podle M. Tardieu jde však v *Zóstriani* stejně jako v *Allogeni*<sup>492</sup> a *Tajné knize Janově*<sup>493</sup> o koptský překlad řeckého ἄπολον.<sup>494</sup> Vydavatelé *Zóstriana* v *BCNH* nicméně rekonstrukci M. Tardieu nepovažují na

<sup>490</sup> Viz Plótinus, *Enn.* VI,6 [34],17,28-30: Πάντοτε οὖν σχῆμα ἐν ἐν τῷ ὄντι, διεκρίθη δὲ ἦτοι ἐν τῷ ζῳῳ ἢ πρὸ τοῦ ζῳου. Λέγω δὲ διεκρίθη οὐχ ὅτι ἐμεγεθύνη, ἀλλ' ὅτι ἕκαστον ἐμερίσθη πρὸς ἕκαστον ... Plótinus zde vyslovuje myšlenku jakéhosi postupného rozvíjení geometrických tvarů, jehož první kroky lze pozorovat již na rovině samotného inteligibilního světa v rámci jednotlivých konstitutivních prvků, resp. nečasových fází konstituce reflexivního intelektu. Pluralita geometrických tvarů se objevuje ve fázi „života“ a „myšlení“ (či vlastního intelektu), zatímco ve „jsoucnu“ se realizuje pouze jediný geometrický tvar. K této specifické koncepci srv. J. Bertier *et alii*, *Plotin: Traité sur les nombres (Ennéade VI 6 [34]). Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. Bertier, L. Brisson, A. Charles, J. Pépin, H.-D. Saffrey, A.-Ph. Segonds*, Paris 1980, str. 78 a 191-192.

<sup>491</sup> Viz Plótinus, *Enn.* II,4 [12],8,25-27: πρὸς ταῖς ἄλλαις ποιότησιν οἶον χρώμασιν... οὐδὲ σχῆμα. *Enn.* II,4 [12],10,18-19: ἄρ' οὖν ὀρᾷ; ἢ οὕτως ὡς ἀσχημοσύνην καὶ ὡς ἄχροιαν ...

<sup>492</sup> *NHC* XI,3, 63,8-9 / *NHS* 28, 228: **ἸΝΟΥΗΠΕ ΑΝ ΠΕ ἸΝΟΥΤΑ[ΜΙΟ] ΑΝ ΠΕ**. Zatímco v *NHC* 28 je tato formulace přeložena: „He is not a number (i. e., quantity). He is not a creature“, M. Tardieu navrhuje odlišný překlad: „ni quantité ni qualité“ (M. Tardieu, *Recherches*, str. 72).

<sup>493</sup> *BG* 24,18-19 / *NHMS* 33, synopsis 7,12-13, str. 24: **ΟΥΗΡ ΑΝ ΠΕ ΝΟΥΤΑΜΙΟ ΑΝ ΠΕ**. (Waldstein a Wisse překládají: „He is not quantifiable, for he is not a creature“.) Je-li oprávněné tvrzení Michela Tardieu, že výraz **ΝΟΥΤΑΜΙΟ ΑΝ** zde znamená „bez kvality“, pak by paralelní text *Tajné knihy Janovy* ze třetího kodexu obsahoval dva různé pokusy o koptský překlad řeckého ἄπολον, z nichž jeden je utvořen ze slovesa **ΤΑΜΙΟ** a druhý ze substantiva **ΜΙΝΕ** („způsob“). Srv. *NHC* III, 5,12-14 / *NHMS* 33, synopsis 7,12-13, str. 24: **ΝΟΥΤΑΜΙΟ ΕΝ ΠΕ [ΝΟΥ]ΤΕΙΜΙΝΕ ΑΝ ΠΕ**. (Waldstein a Wisse překládají: „He is not quantifiable, for he is not creature, nor qualifiable“.)

<sup>494</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 72. V pozadí překladu řeckého ἄπολον koptským **ΑΤΤΑΜΙΟ** by mohla stát

plausibilní a opět zde ponechávají lakunu.<sup>495</sup> V *Zóstrianovi* ani v dalších gnostických spisech, jež v rámci své negativní theologie aplikují na nejvyšší božství výraz **ΝΑΤΤΑΜΙΟ**, resp. **ΝΟΥΤΑΜΙΟ** **ΑΝ** každopádně nenajdeme formulaci, která bezprostředně následuje ve Victorinově textu: *neque inqualitate sine qualitate quale*. Tato formulace opět koriguje a zpřesňuje význam předcházející negace. Otázkou nicméně zůstává, jaký má tento zpřesňující dodatek smysl. Podle P. Hadota jde o další připomínku, že uvedenou negaci nelze chápat ve smyslu privace: Výpověď, že Jedno je bez kvality, nechce říci, že se vyznačuje chyběním kvality, tj. že je zbaveno kvality, nýbrž že přesahuje protiklad mezi kvalitou a zbaveností kvality.<sup>496</sup> Podobná úvaha se objevuje u Alkinoos: „<Bůh> nemá kvalitu. Neboť není něčím, čemu byla propůjčena kvalita, ani něčím ‚takovým‘, co nabývá své dokonalosti kvalitou. <Bůh ale> ani není bez kvality. Neboť není zbaven nějaké kvality, která by mu náležela.“<sup>497</sup> Victorinův korigující dodatek jde ovšem dále než odpovídající formulace u Alkinoos. Zatímco Alkinoos v citované pasáži pouze odmítá představu, že by bůh byl zbaven určité kvality, jež mu podle přirozenosti přísluší, Victorinus vylučuje možnost, že by se Jedno vyznačovalo kvalitou spočívající v absenci kvality. Tento rozdíl ve formulaci lze vyložit tak, že Victorinus se důsledněji drží Aristotelových *Kategorií*, podle nichž zbavenost určité kvality, resp. stavu, náležejícího do kategorie kvality, jakožto jeho protiklad sama náleží ke kategorii kvality. V tomto smyslu je nevidomost kvalitou neméně než schopnost vidět.<sup>498</sup> Z aristotelského hlediska je Alkinoosova alternativa ποιόν – ἄποιοιν nepřesná, neboť sugeruje, že zbavenost určitého stavu náležejícího ke kategorii kvality sama již není kvalitou, a odpovídá spíše stoickému pojetí. Victorinova formulace nicméně připouští silnější interpretaci, která by ji ještě podstatněji odlišila od formulace Alkinoosovy. Kvalita, jíž se vyznačuje jsoucnost prosté kvality, nemusí spočívat pouze v absenci, resp. zbavenosti *určité* kvality, ale ve zbavenosti veškerých kvalit. Nešlo by tedy o στέρησις ve vztahu k nějaké dílčí kvalitě, ale o στέρησις jako takovou. Jak již bylo zmíněno výše, Aristotelés sám sice odlišuje

---

domnělá etymologická souvislost mezi ποιόν a ποιείν. Viz k tomu Alkinoos, *Didask. XI* / Whittaker 26. Srv. též poznámku J. Whittakera v *Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon*, str. 108, pozn. 215; J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 82-83 a 285. Tato etymologie vychází se stoické představy kvalit (ποιότητες) jakožto výsledku působení aktivního (ποιούν) principu utvářejícího látku.

<sup>495</sup> Srv. *BCNH* 24, 362 a komentář J. D. Turnera tamt., str. 583.

<sup>496</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 281.

<sup>497</sup> Alkinoos, *Didask. X* / Whittaker 24: οὔτε ποιόν· οὐ γὰρ ποιωθέν ἐστι καὶ ὑπὸ ποιότητος τοιοῦτον ἀποτελεσμένον· οὔτε ἄποιοιν· οὐ γὰρ ἐστέρηται τινός ἐπιβάλλοντος αὐτῷ ποιού.

<sup>498</sup> Srv. Porphyrios, *In Cat. I* CAG 4/1, 137,12-14.



στέρησις jakožto třetí princip vedle formy a látky, ale již u středoplatónských autorů se pod vlivem stoiků tento rozdíl stírá. U Plótina, který je do jisté míry dědicem této středoplatónské syntézy Platónova učení o prostoru, Aristotelova učení o látce a stoického učení o pasivním a aktivním principu kosmu,<sup>499</sup> je pak zcela důsledně provedena identifikace στέρησις a ὕλη.<sup>500</sup> Zbaveností veškerých kvalit, tj. zbaveností jako takovou, je v tomto pojetí sama látka.<sup>501</sup> Plótinus v této souvislosti zmiňuje možnost – kterou ovšem sám vzápětí odmítá –, že by se tato zbavenost veškerých kvalit přece jen ještě chápala jako specifický rys či kvalita svého druhu, již by se právě látka odlišovala od všeho ostatního.<sup>502</sup> Victorinově formulaci *neque inqualitate sine qualitate quale* by se dalo rozumět také v tom smyslu, že odmítá stejnou možnost se zřetelem k Jednu.

Termín ἄπειρον se objevuje u celé řady stoických, středoplatónských, gnostických i novoplatónských autorů, ovšem zpravidla jako negativní atribut látky.<sup>503</sup> Toto rozšíření termínu, jenž není původně platónský ani aristotelský, je – jak již bylo výše zmíněno – nepochybně důsledkem mocného stoického vlivu na středoplatónské fyzikální teorie, který lze doložit již u Antiocha z Askalónu. Méně často se ve zmíněných textech setkáváme s theologickou aplikací tohoto termínu. Vedle uvedené pasáže z Alkinoia se výraz ἄπειρον v

---

<sup>499</sup> Ke shodám a rozdílům mezi Plótinovým a stoickým pojetím látky srv. A. Graeser, *Plotinus and Stoics*, Leiden 1972, str. 13-15.

<sup>500</sup> Srv. E. Varessis, *Die Andersheit bei Plotin*, str. 285. J.-M. Narbonne, *Plotin: Les deux matières (Ennéade II,4 [12])*, str. 339, ukazuje, že tato Plótinova interpretace má svoji oporu na některých místech u Aristotela, kde látka a zbavenost nejsou odlišeny tak zřetelně jako v *Phys.* 190b36-191a3.

<sup>501</sup> Plótinus ve svém pojetí kvalit a jejich vztahu k látce stojí blíže stoickému než aristotelskému pojetí. Smyslově vnímatelná jsoucna pro něj nepředstavují ani tak substance spojené s akcidentálními určeními, jako spíše jakési konglomeráty kvalit, jež se pouze podobají skutečným inteligibilním substancím jako obrazy svým vzorům. V tomto smyslu je pro něj látka myšlená bez kvalit totéž co látka zbavená formy stejně jako u stoiků. Srv. k tomu E. K. Emilsson, „Cognition and its object“, in: *Plotinus*, vyd. L. P. Gerson, Cambridge 1996, str. 217-249, zejm. 222-223, 231 a 247, pozn. 14.

<sup>502</sup> Plótinus, *Enn.* II,4 [12],13,7-15: τί οὖν κωλύει ἄπειρον μὲν εἶναι τῷ τῶν ἄλλων μηδεμιᾶς τῆ αὐτῆς φύσει μετέχειν, αὐτῷ δὲ τούτῳ τῷ μηδεμιᾶς μετέχειν ποιὰν εἶναι, ιδιότητα πάντως τινα ἔχουσαν καὶ τῶν ἄλλων διαφέρουσαν, οἷον στέρησίν τινα ἐκείνων; καὶ γὰρ ὁ ἔστερημένος ποιός, οἷον ὁ τυφλός. εἰ οὖν στέρησις τούτων περὶ αὐτήν, πῶς οὐ ποιὰ; εἰ δὲ καὶ ὅλως στέρησις περὶ αὐτήν, ἔτι μᾶλλον, εἴ γε δὴ καὶ στέρησις ποιόν τι.

<sup>503</sup> Viz k tomu výše, str. 147-148. Výčet těchto a dalších míst uvádí M. Tardieu, *Recherches*, str. 72-74 a J. Whittaker ve své poznámce v *Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon*, str. 96, pozn. 139. Srv. k tomu J.-M. Narbonne, *Plotin: Les deux matières*, str. 147 a 337-338.

tomto smyslu vyskytuje u Filóna<sup>504</sup> a Plótina.<sup>505</sup> Uvedené místo z Plótina je v naší souvislosti významné tím, že se zde výraz οὔτε ποιὸν objevuje v blízkém sousedství dalších termínů, jež následují ve Victorinově textu: ἄμορφον (*sine forma*) a ἀνείδεον (*sine specie*),<sup>506</sup> a to právě v rámci negativní *theologie*. M. Tardieu sice upozorňuje na řadu míst ve středoplatónských textech, kde se tato trojina negativních atributů vyskytuje pohromadě, ale v těchto případech jde bez výjimky o výpovědi týkající se látky.<sup>507</sup> Theologické užití této trojiny atributů u Plótina Tardieu naproti tomu přechází mlčením. Navíc uvedené místo z Plótina věcně odpovídá Victorinovu *sine qualitate* v daleko větší míře než výše zmíněná paralela u Alkinoa, nakolik Plótinus<sup>508</sup> i Victorinus mají na mysli kvalitu ve smyslu Aristotelových kategorií, zatímco způsob užití termínu ἄποιον u Alkinoa prozrazuje spíše vliv stoického pojetí kvality.

### *sine colore (49,24-25)*

Podle rekonstrukce vydavatelů *Zóstriana* tomuto latinskému výrazu v gnostickém traktátu odpovídá koptské ΑΤ[ΑΥΑΝ].<sup>509</sup> Oba termíny jsou překladem řeckého ἀχρώματος. Negace barvy v theologickém kontextu je v gnostických textech cizím prvkem a není jinak doložena ani v koptských textech, ani v řeckých referátech o gnostických naukách.<sup>510</sup> Jak již bylo uvedeno výše, tento termín pochází z Platónova *Faidra*,<sup>511</sup> kde se vyskytuje v sousedství výrazu ἀσχημάτιστος. Oba výrazy zde označují negativní atributy „pravé jsoucnosti“, která zaujímá „nadsvětlné místo“, tedy atributy, jimiž se svět idejí poznatelný pouze intelektem

<sup>504</sup> Filón Alexandrijský, *Leg. Alleg.* III,36 / vyd. L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I, Berlin 1862, str. 121: τί γὰρ τὰς φαύλας δόξας, ὅτι ποιός ἐστιν ὁ θεὸς ὡς καὶ τὰ γλυπτὰ ὁ ἄποιος; III,206 / Cohn I,159: τίς ἂν ἰσχύσαι ... ὅτι ποιὸν ἢ ὅτι ἄποιον τὸ αἴτιον εἰπεῖν ... ἢ ποιότητος ἢ σχέσεως ἢ κινήσεως αὐτοῦ βεβαίως ἀποφῆρασθαι; Filón – podobně jako Alkinoos – na posledně uvedeném místě popírá, že by se Bůh vyznačoval nějakou kvalitou, a zároveň, že by byl bez kvality.

<sup>505</sup> Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],3,42: οὔτε ποιὸν οὔτε ποσόν.

<sup>506</sup> Srv. Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],3,39 a 44.

<sup>507</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 73-74.

<sup>508</sup> Skutečnost, že pojem kvality, jehož aplikaci na Jedno Plótinus v uvedené formulaci odmítá, odpovídá jedné z Aristotelových kategorií, prozrazuje již samotné spojení οὔτε ποιὸν οὔτε ποσόν. Jak ukazuje P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One*, str. 129-134, negativní *theologie*, kterou Plótinus v uvedené pasáži rozvíjí, postupně vylučuje užití kategorií, jež zčásti odpovídají rodům či kategoriím z Platónova *Sofisty*, *Parmenida* a z Aristotelových *Kategorií*.

<sup>509</sup> *NHC* VIII,1, 65,2-3 / *BCNH* 24, 362.

<sup>510</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 74.

<sup>511</sup> Platón, *Phaedr.* 247c: ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος ... οὐσία.

odlišuje od smyslově vnímatelného jsoucná poznatelného smyslovým vnímáním. Jak již bylo zmíněno, termín ἀχρώματος se objevuje ve středoplatónské a hermetické teologii zpravidla právě ve spojení s ἀσχημάτιστος. V *Corpus Hermeticum* je touto dvojicí termínů charakterizováno inteligibilní jsoucné,<sup>512</sup> resp. „první pravda“.<sup>513</sup> V tomto spojení se výraz ἀχρώματος objevuje rovněž u Plútarcha<sup>514</sup> a u Kelsa.<sup>515</sup> Tento význam má patrně rovněž výraz οὐ χροᾶ u Maxima z Tyru.<sup>516</sup> Jak jsme viděli výše, Plótinus užívá výrazu ἀχρώματος, resp. οὐ χρωῶμα v souvislosti s krásnými věci, jež nejsou přístupné smyslovému vnímání. Výraz ἀχρώματος se zde objevuje jako charakteristika samotné duše, která je naplněna ctnostmi a dotýká se pravých jsoucné. Takováto duše nachází sama v sobě zalíbení a vzbuzuje přitažlivost provázenou pohnutím a vzrušením, přestože nemá atributy smyslově vnímatelných věcí, jako je tvar či barva.<sup>517</sup> Obdobných výrazů (ἄχρους, ἄχροια) Plótinus užívá také v souvislosti s látkou myšlenou o sobě,<sup>518</sup> která rovněž není smyslově vnímatelná, ale proto, že je prostá formy či kvalit. Jak upozorňuje M. Tardieu, nenajdeme u Plótina výraz ἀχρώματος aplikovaný na samotné Jedno.<sup>519</sup> I v případě tohoto predikátu platí to, co bylo výše řečeno o označení „neviditelný“: Tento výraz slouží primárně k odstínění inteligibilního jsoucná od smyslově vnímatelného jsoucná a jeho aplikace na Jedno je problematická, neboť k Jedno se obrací duše, která již vystoupila na úroveň intelektu, a proto klade důraz na diferencii mezi inteligibilní sférou a Jednem. Na druhé straně i v tomto případě platí, že užití takového negativního atributu by bylo teoreticky možné a slučitelné s Plótinovou terminologií vzhledem k tomu, že užívá pojem barvy či barevnosti v metaforickém smyslu také o intelektu. Když např. Plótinus v *Enn.* V,8 [31] přirovnává toho, kdo zří krásu inteligibilního světa, a tím na ní sám získává účast, k lidem, kteří vystupují do vysokých hor a jsou prostoupeni barvou těchto odlehlých míst, upřesňuje tuto metaforu: „Tam je zářivou barvou krása, či spíše

<sup>512</sup> *Corp. Herm.*, zlomky ze Stobaia, VIII,2 / Festugière III, 47 (viz výše, pozn. 465).

<sup>513</sup> *Corp. Herm.*, zlomky ze Stobaia, II A 15 / Festugière III, 7 (viz výše, pozn. 466).

<sup>514</sup> Plútarchos, *De Iside* 76,382b / Nachstädt – Sieveking – Titchener 3/75,11-12 (viz výše, pozn. 467).

<sup>515</sup> Órigenés, *Contra Cels.* VI,64 / Marcovich 441,13. Viz k výše, str. 468.

<sup>516</sup> Maximos z Tyru, *Or.* XI,9 / Trapp 96,202: οὐδὲ χροᾶν λέγει, οὐ γὰρ εἶδεν.

<sup>517</sup> Plótinus, *Enn.* I,6 [1],5,8-10: τί δέ ἐστι περὶ ὃ ταῦτα πάσχουσιν; οὐ σχῆμα, οὐ χρωῶμα, οὐ μέγεθος τι, ἀλλὰ περὶ ψυχὴν, ἀχρώματος μὲν αὐτὴν, ἀχρώματος δὲ καὶ τὴν σωφροσύνην ἔχουσιν καὶ τὸ ἄλλο τῶν ἀρετῶν φέγγος ...

<sup>518</sup> Viz Plótinus, *Enn.* II,4 [12],10,18-19: ἀρ' οὖν ὁρᾶ; ἢ οὕτως ὡς ἀσχημοσύνην καὶ ὡς ἄχροιαν ... ; *Enn.* II,4 [12],12,29: οὐτε γὰρ ὄμμασιν, ἄχρους γάρ...

<sup>519</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 71. Jak již bylo zmíněno výše, M. Tardieu ovšem toto tvrzení vztahuje také na výraz οὐ σχῆμα, což je rozhodně mylné.

všechno je z hloubi barva i krása“.<sup>520</sup> Tato metaforika barvy je ostatně úzce spjata s metaforikou světla a vidění, jak ji Plótinus rozvíjí v návaznosti na Platónovu *Ústavu*.<sup>521</sup> Podobně jako slunce svým světlem umožňuje vidět předměty a jejich barvy,<sup>522</sup> tak intelekt, resp. lidská duše, která vystoupila na úroveň intelektu, nahlíží inteligibilní obsahy díky Dobru, které je jakoby osvětluje<sup>523</sup> a – jak Plótinus doslova říká – propůjčuje jim barvu.<sup>524</sup> Na jiném místě a v poněkud odlišné souvislosti Plótinus hovoří o tom, že „univerzální myšlení“ (či intelekt) propůjčuje barvu „univerzálnímu živočichu“.<sup>525</sup>

### *sine specie, sine forma (49,25-26)*

Řadu predikátů v rámci *via remotionis* uzavírají dvě negativní výpovědi, jež lze v této souvislosti chápat jako více méně synonymní: *sine specie* a *sine forma*. Jejich koptskými ekvivalenty jsou v rekonstruovaném textu *Zóstriana* výrazy **ΑΤΕ[ΙΔΟΣ]** a **ΑΤ[ΜΟΡΦΗ]**<sup>526</sup> sestávající z nominální předpony **ΑΤ-** a transkripce řeckého εἶδος, resp. μορφή. Tyto výrazy jsou pravděpodobně překladem řeckého ἀνείδεον (či αειδής), resp. ἄμορφον. Explikující dodatek, který bezprostředně následuje: *omnibus formis carens, neque quod sit ipsa forma qua formatur omnia*, se nicméně vyskytuje pouze u Victorina a v *Zóstriani* nemá paralelu.

Termíny **ΑΤΕΙΔΟΣ** (ἀνείδεον) a **ΑΤΜΟΡΦΗ** (ἄμορφον) se vyskytují rovněž v dalších gnostických spisech či referátech o gnostických naukách, i když jen velmi sporadicky. V Eirénaiově referátu o učení valentinovců výrazy ἀνείδεος (resp. *sine specie*) a ἄμορφος (resp. *informis*) charakterizují produkt aiónu Sofia nazvaný Enthymésis (resp. *Concupiscentia*), pneumatickou substanci,<sup>527</sup> jež je důsledkem opovázlivého, a nutně

<sup>520</sup> Plótinus, *Enn.* V,8 [31],10,29-30: ἐκεῖ δὲ χροᾶ ἢ ἐπανθοῦσα κάλλος ἐστί, μᾶλλον δὲ πᾶν χροᾶ καὶ κάλλος ἐκ βάθους.

<sup>521</sup> Srv. Platón, *Resp.* 508a6-509a5.

<sup>522</sup> Srv. Platón, *Resp.* 508c5.

<sup>523</sup> Srv. Plótinus, *Enn.* VI,7 [38],16,22-35.

<sup>524</sup> V této souvislosti Plótinus užívá sloves χρώννυμι (resp. χρώζω) a ἐπιχρώννυμι. Viz Plótinus, *Enn.* VI,7 [38],22,6: ἐπιχρώσαντος αὐτὸ τοῦ ἀγαθοῦ. *Enn.* VI,7 [38],22,33-34: τοῦτο δ' ὅτι ἀγαθοῦ ἀμηγέπη φωτὶ κέχρωσται καὶ χρωσθεῖσα ἐγήγερται ... *Enn.* VI,7 [38],30,31-32: αἴτιον δὲ τὸ ἐπιχρώσαν αὐτὰ καὶ ἐπιλάμψαν καὶ φαιδρῶναν.

<sup>525</sup> Plótinus, *Enn.* VI,6 [34]: ὁ πᾶς νοῦς ... αὐτὸ ἐπιχρώσας ... Srv. k tomu J. Bertier *et alii*, *Plotin: Traité sur les nombres*, str. 193.

<sup>526</sup> *NHC* VIII,1, 65,3-4 / *BCNH* 24, 362.

<sup>527</sup> Eirénaios, *Adv. haer.* I,2,4 / *SC* 264, 42-44: τὴν δὲ Ἐνθύμησιν αὐτῆς σὺν τῷ πάθει ὑπὸ τοῦ Ὄρου

neúspěšného pokusu tohoto posledního z řady aiónů o poznání nepoznatelného otce a z níž se postupně rozvíjí celá oblast kenómatu, tj. smyslově vnímatelného kosmu.<sup>528</sup> V *Allogenovi* se pak termíny **ΛΤΕΙΔΟΣ** a **ΛΤΜΟΡΦΗ** objevují jako označení pro nejvyšší božství ve spojení „vid bez vidu a tvar bez tvaru“.<sup>529</sup> Autor *Trojdílného traktátu* užívá výrazů „bez vidu“ (**ΟΥΔΕ ΟΥΣΧΗΜΑ**)<sup>530</sup> o nejvyšším božství (otci) a „tvar bez tvarého“ (**ΤΜΟΡΦΗ ἢ ΤΕ ΠΙΛΤΜΟΡΦΗ**)<sup>531</sup> o jeho „prvorozeném a jediném“ synu, první emanaci otce.

Ve středoplatónských textech výrazy **ἀνείδεος** a **ἄμορφος** zpravidla vystupují jako negativní atributy látky, často ve spojení s dalšími termíny, jež stojí u Victorina v jejich bezprostředním sousedství: *sine figura* (**ἀσχημάτιστος**) a *sine qualitate* (**ἄποιος**).<sup>532</sup> Tradice užití termínů **ἀνείδεος** a **ἄμορφος** v tomto smyslu sahá až k Platónovu *Timaiovi* a Aristotelově *Fysice*. Jak již bylo zmíněno, Platón v *Timaiovi* chápe prostor jako „matku a jímku“ (**μήτηρ καὶ ὑποδοχή**), která do sebe přijímá tvary všech věcí, a proto je sama o sobě „beztvará“ (**ἄμορφον**).<sup>533</sup> Platón v této souvislosti sice neužívá přímo termínu **ἀνείδεος**, ale věcně velmi podobného výrazu „mimo všechny podoby“ (**πάντων ἐκτὸς εἰδῶν**).<sup>534</sup> Také Aristotelés užívá termínu **ἄμορφον**, ale způsobem poněkud ambivalentním. Jednou chápe „beztvarost“ (**ἀμορφία**) jako zvláštní atribut zbavenosti,<sup>535</sup> výslovně odlišené od látky jakožto třetího principu, jindy ji připisuje samotné látce, resp. podmětu (**ὑποκείμενον**), na němž dochází ke střídě kontrárních protikladů (**ἀντικείμενα**).<sup>536</sup> K označení tohoto atributu

---

ἀφορισθῆναι, ... εἶναι μὲν πνευματικὴν οὐσίαν, ... ἄμορφον δὲ καὶ ἀνείδεον διὰ τὸ μηδὲν καταλαβεῖν (*Concupiscentiam vero eius ab Horo separatam ... esse quidem spiritalem substantiam, ... informem vero et sine specie, quoniam nihil apprehendisset*).

<sup>528</sup> Srv. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, str. 240-241.

<sup>529</sup> *NHC* XI,3, 48,23-25 / *NHS* 28, 198: **ΟΥΕΙΔΟΣ ἢ ΑΤΕΙΔΟΣ ἢ ΟΥΜ[ΟΡΦΗ ἢ ΑΤ]ΜΟ[Ρ]ΦΗ**.

<sup>530</sup> *NHC* I,5, 54,30 / *NHMS* 22, 196.

<sup>531</sup> *NHC* I, 66,13 / *NHMS* 22, 216.

<sup>532</sup> Alkinoos, *Didask.* VIII / Whittaker 19: **ἄμορφόν τε ὑπάρχειν καὶ ἄποιον καὶ ἀνείδεον, ... μηδὲν ἴδιον σχῆμα ἔχουσιν μηδὲ ποιότητα**. Přehled dalších míst podává M. Tardieu, *Recherches*, str. 73-74 a poznámku J. Whittakera v *Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon*, str. 96, pozn. 139.

<sup>533</sup> Platón, *Tim.* 51a5-8: **μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν ... ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον**.

<sup>534</sup> Platón, *Tim.* 50e4; 51a3-4.

<sup>535</sup> Aristotelés, *Phys.* 190b13-16: **λέγω ... τὴν μὲν ἀσχημοσύνην καὶ τὴν ἀμορφίαν ... τὸ ἀντικείμενον, τὸν δὲ χαλκὸν ἢ τὸν λίθον ... τὸ ὑποκείμενον**.

<sup>536</sup> Aristotelés, *Phys.* 191a7-11: **ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ χαλκὸς ... ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφήν [ἢ ὕλη καὶ] τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν...**

ὑποκείμενον Aristotelés užívá jak výraz ἄμορφον, tak ἀειδής.<sup>537</sup> Snad ani není třeba dodávat, že u Platóna ani Aristotela se nesetkáme s theologickou aplikací těchto termínů. Výrazy εἶδος a μορφή a jejich negace nehrají žádnou roli ani v argumentačních postupech druhé části Platónova *Parmenida*. Pro Aristotela je bůh naopak – jakožto forma separovaná od látky – v nejvyšší míře formou.<sup>538</sup>

Snad právě vlivem Aristoteléské theologie na středoplatónské pojetí nejvyššího božství lze vysvětlit, že výrazy ἀνείδεος a ἄμορφος nenalezly větší uplatnění v negativní theologii středoplatonismu. Podle mínění řady interpretů<sup>539</sup> lze za jediný doklad theologického užití obou výrazů považovat Hippolytův referát „Platónova“ učení, který se patrně opírá o některou z dobových „příruček“ středoplatónské provenience.<sup>540</sup> V rámci tohoto stručného souhrnu platónské nauky je bůh charakterizován termínem ἀνείδεος.<sup>541</sup> Podle J. Dillona ale výraz ἀνείδεος ve středo- a novoplatónské tradici slouží výhradně k označení látky a jeho užití v rámci negativní theologie je natolik neobvyklé, že ho lze přičíst na vrub Hippolytově vlastní interpretační terminologii.<sup>542</sup> Platnost tohoto tvrzení lze snad přijmout pro středoplatónskou theologii, kde je takovéto užití termínu ἀνείδεος skutečně výjimečné. Pokud je mi známo, v předplátinovském platonismu se s theologickou aplikací obdobného termínu ἀειδής lze setkat pouze u Klementa Alexandrijského.<sup>543</sup> Mezi výpověďmi negativní theologie u Klementa Alexandrijského<sup>544</sup> a Alkinoá<sup>545</sup> se sice objevuje obrat οὐ εἶδος, ale na těchto místech – jak je patrné z kontextu – vyjadřuje boží transcendenci vůči druhu ve smyslu jedné z predikabilí (vedle rodu a difference). Souvislost u Victorina a v *Zóstrianovi* naopak prozrazuje, že zde jde o negaci inteligibilní formy.

<sup>537</sup> Aristotelés, *De caelo* 306b17: ἀειδὲς καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ ὑποκείμενον εἶναι.

<sup>538</sup> Srv. Aristotelés, *Phys.* 198b2-3: τὸ τε παντελῶς ἀκίνητον καὶ [τὸ] πάντων πρῶτον καὶ τὸ τί ἐστὶν καὶ ἡ μορφή.

<sup>539</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 72; J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden 1992, str. 115-116, pozn. 14; J. Whittaker in: *Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon*, str. 96, pozn. 199.

<sup>540</sup> Srv. J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 410.

<sup>541</sup> Hippolytos, *Refut.* I,19,3 / Marcovich 76: τὸν μὲν θεόν φησιν ἀσώματόν τε καὶ ἀνείδεον ...

<sup>542</sup> J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 410.

<sup>543</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.* III,103,3-4 / GCS 15, 244,1-3: ὅπου γε καὶ αὐτὸς ἡ κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας ἐν σαρκὶ μὲν, ἀειδής δὲ ἐλήλυθεν καὶ ἄμορφος, εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀσώματος τῆς θείας αἰτίας ἀποβλέπειν ἡμᾶς διδάσκων.

<sup>544</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.* V,81,5 / GCS 15, 380,18-19: πῶς γὰρ ἂν εἶη ῥητόν ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος ...

<sup>545</sup> Viz Alkinoos, *Didask.* X / Whittaker 23: οὔτε γένος ἐστὶ οὔτε εἶδος οὔτε διαφορὰ ...

Jak ale dokládá řada míst z Plótina, tvrzení, že termín ἀνείδεις není vztažen na boha ani u novoplatoniků, je mylné.<sup>546</sup> Jak již bylo uvedeno výše, výrazy ἀνείδεις a ἄμορφος se u Plótina vyskytují nejenom jako negativní atributy látky, ale také samotného Jedna, a to dokonce v těsném sousedství dalších termínů Victorinovy negativní theologie jako οὔτε ποιόν a οὐ σχῆμα.<sup>547</sup> Výrazy ἄμορφος a ἀνείδεις jsou pro Plótina synonyma,<sup>548</sup> neboť oba vyjadřují negaci myšlenkově uchopitelné formy, která zakládá poznatelnost jak na rovině smyslově vnímatelného světa, tak na rovině intelektu. Proto lze oba výrazy vztáhnout jak látce, tak k Jednu.<sup>549</sup> Zatímco látka sama o sobě postrádá εἶδος či μορφή, protože je bytostně zbaveností každé formy, Jedno transcenduje veškerou inteligibilní formu, protože je samo její transcendentní příčinou prostou jakékoli meze.<sup>550</sup> Transcendence Jedna vůči každé inteligibilní formě je základem toho, že Jedno se vymyká nejenom diskursivnímu poznání duše, ale také duchovnímu nahlížení duše, která vystoupila na úroveň intelektu, protože veškerému poznání poskytují oporu právě inteligibilní formy.<sup>551</sup> V pojednání VI,9 [9] Plótinus barvitě líčí, jak duše, která přistupuje k tomu, co je prosté inteligibilní formy, jakoby ztrácí půdu pod nohama a zmocňuje se jí úzkost z toho, že nic nepoznává, jakýsi strach z nicoty, který je často příčinou jejího opětovného pádu na nejnižší ontologickou úroveň, protože její

<sup>546</sup> Na to ostatně upozorňuje i M. Tardieu, *Recherches*, str. 72.

<sup>547</sup> Plótinus, *Enn.* VI,7 [38],17,40: ἐκεῖνος ἄμορφος καὶ ἀνείδεις. *Enn.* VI,7 [38],32,9-25: ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεις, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον ... οὐ τοῖνον αὐτὸ οὐδὲ σχῆμα. καὶ μὴν, ὅτου ἂν ποθεινοῦ ὄντος μήτε σχῆμα μήτε μορφὴν ἔχους λαβεῖν ... *Enn.* VI,9 [9],3,39-45: ἄμορφος δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς ... οὔτε ποιόν... ἀνείδεις, πρὸ εἶδους ὄν παντός ...

<sup>548</sup> Srv. P. Hadot, *Plotin: Traité 38 (VI,7)*, str. 335; P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One*, str. 129, pozn. 390.

<sup>549</sup> Totéž platí o již zmíněných negativních výrazech, jimiž Plótinus charakterizuje látku i Jedno, jako οὔτε ποιόν, οὐ σχῆμα, ale také o dalších termínech tohoto druhu, jejichž latinské ekvivalenty se objevují ve čtvrté knize *Adversus Arium*: ἄπειρον a ὀρίστον. Viz Marius Victorinus, *Adv. Ar.* IV,19,13-15 / *CSEL* 83/1, 254: *infinitum, interminatum, ... et idcirco sine forma*; *Adv. Ar.* IV,23,13-15 / *CSEL* 83/1, 260: *fit infinitum, fit incognitum, indiscernibile, incognoscibile, et quod vere dicitur ὀρίστια, id est infinitas et indeterminatio*. K těmto specifickým negativním atributům, které lze paradoxně vztáhnout na transcendentní počátek všeho a zároveň na ontologickou sféru, která představuje oblast nejzazšího vzdálení od tohoto absolutního počátku, srv. W. Theiler, „Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin“, str. 290-297.

<sup>550</sup> V souladu s tím negativní atributy ἀνείδεις a ἄμορφος při své aplikaci na Jedno a na látku mají poněkud odlišný význam. Říká-li Plótinus, že látka postrádá εἶδος či μορφή, má na mysli ἔνυλον εἶδος, tj. formu realizovanou v látce, která je pouhou nápodobou jejího věčného vzoru, zatímco v případě negativních výpovědí o Jednu primárně míní samo toto paradigma, tj. ryzí inteligibilní formu, která je vlastní intelektu a jeho myšlenkovým obsahům. Srv. P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One*, str. 122, pozn. 357.

<sup>551</sup> Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],3,3: ἔστιν ἡμῖν γνώσις εἶδεις ἐπερειδομένη.

poznání právě bytostně spočívá v tom, že přijímá otisky forem objektů poznání a že je jimi utvářena.<sup>552</sup> I když duše neulpívá na jednotlivých myšlenkových obsazích a nahlíží souvislost ideálních struktur v jejím celku, tj. totalitu všech inteligibilních forem obsaženou v jediné formě, nakolik se stává součástí reflexivního pohybu intelektu, neaktualizuje ještě svou nejvyšší možnost a nedosahuje nejvlastnějšího cíle své touhy, který ji od počátku uváděl v pohyb. I sám božský intelekt stále ještě představuje odvozený způsob bytí, který se vyznačuje mezi a diferencí bytostně spjatou s každou inteligibilní formou, formu všech forem nevyjímaje.<sup>553</sup> Chce-li duše dosáhnout samotného Jedna a Dobra, musí překonat i nejzazší a nesubtilnější hranice vymezující oblast ideálních forem pomocí jejich nejintenzivnější rekognoskace, neboť i ony ještě brání v přístupu k ničím neomezené a nekonečné *dynamis* prvního počátku.

V kontextu tohoto Plótinova pojetí rovněž vyvstává smysl Victorinova upřesnění, že Jedno „není ani forma sama, která všemu dává formu“. Forma, která vše formuje, je v novoplatónské perspektivě sám božský intelekt, „první forma“ (τὸ πρῶτον εἶδος) či „forma forem“ (εἶδος εἰδῶν),<sup>554</sup> která je utvářejícím principem ve vztahu k duši a jejím prostřednictvím ke smyslově vnímatelnému světu.<sup>555</sup> Intelekt je v jistém smyslu formujícím principem také ve vztahu k sobě samému, resp. k pluralitě veškerých inteligibilních obsahů, které v sobě zahrnuje. Ideje totiž vznikají součinností intelektu a Dobra tím, že „ještě“ nezformovaný intelekt se sám obrací k Jednu, které vyvolává toto obrácení silou své přitažlivosti. V tomto pohybu obrácení intelekt vymezuje sám sebe i všechny jednotlivé inteligibilní formy, v nichž se jakoby fragmentarizuje nekonečná *dynamis* samotného Jedna sdílejícího intelektu bytí. Jedno tedy sice plodí intelekt, jenž je univerzální formou zahrnující veškerenstvo jednotlivých inteligibilních forem, ale přitom samo nemá to, co dává, nakolik je inteligibilní forma výsledkem reflexivního pohybu samotného intelektu.<sup>556</sup>

---

<sup>552</sup> Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],3,3-7: ὅσα δ' ἂν εἰς ἀνείδειον ἢ ψυχὴ ἴη, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὀρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται μὴ οὐδὲν ἔχη. Srv. P. Hadot, *Plotin: Traité 9 (VI,9). Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot*, Paris 1994, str. 136-138.

<sup>553</sup> Srv. Plótinus, *Enn.* VI,7 [38],31-32 a komentář P. Hadota, *Plotin: Traité 38 (VI,7)*, str. 324-333.

<sup>554</sup> Viz Plótinus, *Enn.* VI,7 [38],28,26-29: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις ... ἀναπεφευγῖα ἂν εἴη εἰς τὴν ἀνείδειον φύσιν, ἀφ' ἧς τὸ πρῶτον εἶδος. *Enn.* VI,7 [38],17,34-36: ὁ δὲ ἐπικάθηται αὐτοῖς, οὐχ ἵνα ἰδρυθῆ, ἀλλ' ἵνα ἰδρῦση εἶδος εἰδῶν τῶν πρώτων ἀνείδειον αὐτό.

<sup>555</sup> Srv. Plótinus, *Enn.* V,9 [5],3,24-36.

<sup>556</sup> Plótinus, *Enn.* VI,7 [38],15,12-24: δύναμιν οὖν εἰς τὸ γεννᾶν εἶχε παρ' ἐκείνου καὶ τῶν αὐτοῦ πληροῦσθαι γεννημάτων διδόντος ἐκείνου ἃ μὴ εἶχε αὐτός. ἀλλ' ἐξ ἐνὸς αὐτοῦ πολλὰ τούτω· ἦν γὰρ



#### d) Transcendentní syntéza protikladů (49,30-39)

Závěrečná část 49. kapitoly obsahuje řadu formulací tvořených pomocí komparativu, které byly výše odlišeny jako specifická metoda negativní theologie pod označením „transcendentní syntéza protikladů“. Celá tato část textu má poměrně věrnou paralelu v *Zóstriani*, *NHC VIII,1*, 65,10-66,7. Jak již bylo uvedeno, chybí v *Zóstriani* pouze vysvětlující vsuvka: „neboť je klidem skrze nevýslovný pohyb a nade vše vyvýšeným pohybem skrze nevýslovný klid“ (*motione enim ineloquibili status est, statu autem ineffabili superrelativa motio est*), která ovšem představuje exkurs do afirmativní theologie. Také výraz „potence potencií“ (*potentia potentiarum*), který se v paralelním textu *Zóstriana* nevyskytuje, představuje vybočení z této metody a patří spíše do rámce afirmativní theologie.

Protože kopština nezná komparativní formy adjektiv jako řečtina a latina, tvoří autor gnostického traktátu odpovídající komparativní výrazy pomocí  $\epsilon\zeta\omicron\upsilon\gamma\epsilon$  („více než“).<sup>557</sup> Vedle absence výše zmíněných formulací se *Zóstrianos* odchyluje od *Adversus Arium* ve třech ohledech. 1) Na místě Victorinova termínu „samotný pohyb“ (*ipsa motio*), který jakožto protiklad výrazu „samotný klid“ (*ipse motus*) vyjadřuje kategorii pohybu ve smyslu jednoho z platónských nejvyšších rodů jsoucna, stojí v *Zóstriani* vztažná věta „ten, kdo se pohybuje“ ( $\pi\epsilon[\tau\kappa\iota\mu]$ ), jež neoznačuje samotný rod, ale pouhý subjekt pohybu. Ve srovnání s Victorinovým textem tak *Zóstrianos* poněkud otupuje ostří paradoxu, který spočívá v tom, že jsou stupňovány samotné kategorie pohybu a klidu a že jsou v této intenzifikované podobě přiřčeny Jednu zároveň, přestože Platón těmto dvěma rodům jako jediným upírá vzájemnou účast. 2) Namísto Victorinovy formulace „je vymezenější než veškeré těleso a větší než veškerá velikost“ (*definitior universo corpore et maius omni magnitudine*) autor gnostického traktátu píše: „je vymezenější než každé těleso“.<sup>558</sup> Jak upozorňuje M. Tardieu, dochází tím k jistému významovému posunu.<sup>559</sup> Zatímco Victorinova formulace vyjadřuje a ve vztahu k Jednu stupňuje polaritu: *definitus – magnus*, která odpovídá protikladu: omezený – neomezený, koptská verze tento protiklad redukuje, a opět tak rozostřuje obrysy původních

---

$\epsilon\kappa\omicron\mu\iota\zeta\epsilon\tau\omicron$  δύναμιν ἀδυνατῶν ἔχειν συνέθραυε καὶ πολλὰ ἐποίησε τὴν μίαν, ἵν' οὕτω δύναιτο κατὰ μέρος φέρειν. Srv. též *Enn.* VI,7 [38],17,1-9 a 14-18.

<sup>557</sup> V paralelní pasáži *Zostriana* se sice na několika místech objevuje  $\epsilon\zeta\omicron\upsilon\gamma\epsilon$ , ale podle vydavatelů v *BCNH* jde o chybu kopisty, proto v těchto případech eliminují  $\epsilon$ . Srv. k tomu komentář J. D. Turnera v *BCNH* 24, str. 583 a poznámky editorů v kritickém aparátu *ad loc.*

<sup>558</sup> *NHC VIII*, 65,16-17 / *BCNH* 24, 362:  $\epsilon\gamma\tau[\tau\omicron\psi]$   $\epsilon\gamma\epsilon\alpha\gamma$   $\epsilon$   $\sigma\omega\mu\alpha$   $\nu\iota\mu$ .

<sup>559</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 82.

ontologických kategorií skrývajících se za těmito termíny, jež lze zřetelněji rozpoznat u Victorina. Tento významový posun je podle M. Tardieu dalším z mnoha drobných dokladů pro jeho tezi, že zde máme co do činění s původně filosofickou předlohou, která je věrněji uchována u Victorina. 3) Další odchylku v *Zóstrianovi* představuje obtížně přeložitelná formulace:  $\epsilon\sigma\upsilon\gamma\omicron$  [MT  $\epsilon$ ]  $\rho\omicron\upsilon\eta$   $\epsilon$   $\pi\iota\epsilon\iota$   $\epsilon\upsilon\mu\alpha$  [NIM]  $\mu\eta$   $\omicron\upsilon\alpha\tau\eta\alpha\rho\eta\chi$  („souvislejší než cesta vedoucí na každé místo a bez konce“), která je patrně pokusem o překlad řeckého ekvivalentu Victorinova: *continuatio omni densior*. Podle M. Tardieu se zde koptský autor nechtěl spokojit s pouhou transkripcí řeckého termínu ( $\eta$   $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ , resp.  $\tau\omicron$   $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ ) a pokusil se vytvořit odpovídající koptský výraz, který je *hapax legomenon* v celé koptské literatuře,<sup>560</sup> a sice pomocí zpodstatnělého infinitivu slovesa  $\epsilon\iota$  („přijít“, „přicházet“).<sup>561</sup> Toto tápající hledání vhodného výrazu pro technický filosofický výraz ( $\eta$   $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$  = *continuatio*), jež můžeme pozorovat u autora gnostického traktátu, je podle M. Tardieu opět dokladem pro středoplatónský – nikoli gnostický – původ textu společného *Zóstrianovi* a *Adversus Arium*.

Formulace, které se objevují u Victorina a v *Zóstrianovi*, jsou velmi specifické a jinak nemají v dochované antické literatuře obdobu. Nicméně samotný způsob tvoření výpovědí pomocí komparativu, jímž je zdůrazněna vyšší míra ontologické dignity a transcendence božství vůči příslušným určením, se příležitostně objevuje v textech antické filosofie a gnostické i židovsko-křesťanské tradice před Victorinem. Formulace „rychlejší než veškerý pohyb“ se vyskytuje již v Septuagintě v *Moudrosti Šalamounově*, kde je aplikována na samu Boží moudrost.<sup>562</sup> Celou litanii výpovědí o Bohu Otci utvořených pomocí komparativu nacházíme v Novatianově spisu *De trinitate* (sepsaném kolem roku 250):<sup>563</sup>

„Vždyť jaká ... existuje přiměřená výpověď o tom, který je vznešenější než veškerá vznešenost, vyšší než veškerá výška, hlubší než veškerá hlubina, světlejší než veškeré světlo, jasnější než veškerý jas, trpytnější než veškerý trpyt, pevnější než veškerá pevnost, ctnostnější než veškerá ctnost, krásnější než veškerá krása, pravdivější než veškerá pravda, silnější než veškerá síla, důstojnější než veškerá důstojnost, mocnější než veškerá moc, bohatší než veškeré bohatství, rozvážlivější než veškerá rozvážlivost, dobrotivější než veškerá dobrotivost, lepší než veškerá dobrota, spravedlivější než veškerá

<sup>560</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 82.

<sup>561</sup> Sloveso  $\epsilon\iota$  je substantivizováno ukazovacím zájmenem  $\pi\iota$ , proto:  $\pi\iota\epsilon\iota$ . Tento výraz lze přeložit jako „cesta“. Jinak překládá M. Tardieu: „le fait d’aller en tout lieu interminablement“. Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 82. Vydavatelé v *BCNH* celou formulaci rekonstruují a interpretují mírně odlišně. Viz k tomu níže.

<sup>562</sup> *Mdr* 7,24:  $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$   $\kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$   $\kappa\iota\nu\eta\tau\iota\kappa\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\upsilon$   $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ . Srv. komentář P. Hadota *ad loc.* v *SC* 69, str. 849.

<sup>563</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 82.

spravedlnost, mírnější než veškerá mírnost. Každá myslitelná ctnost je nutně menší než ten, který je Bohem a původcem všech ctností?<sup>564</sup>

Podobný způsob tvoření výpovědí se příležitostně objevuje v dalších gnostických textech, konkrétně v *Bezejmenném traktátu*:

„Je moudřejší než všechny moudrosti, svatější než všechny svaté věci, lepší než všechna dobra, ... mocnější než všechny moci.“<sup>565</sup>

O užití tohoto druhu výpovědí u gnostiků nás zpravuje též Hippolytos ve svém referátu o Basileidovi,<sup>566</sup> který je však neaplikoval na nejvyšší božství, ale na vládce a demiurga smyslově vnímatelného světa, a v souladu s tím jejich pomocí vyjadřoval pouze jeho vyvýšenost vůči věcem tohoto světa:

„Je nevýslovnější ... než nevýslovné věci, mocnější než mocní, moudřejší než moudří a ... lepší než ... krásné věci.“<sup>567</sup>

Od formulací obsažených v těchto textech se příslušné výpovědi v *Adversus Arium* a *Zóstrianovi* nicméně liší tím, že užívají specifickou filosofickou terminologii:<sup>568</sup> pohyb a klid,

---

<sup>564</sup> Novatianus, *De trin.* II,11-12 [16] / CCL 15,55-67: *Quid enim de eo ... condigne dicas, qui est sublimitate omni sublimior et altitudine omni altior et profundo omni profundior et omni luce lucidior et omni claritate clarior, omni splendore splendidior, omni robore robustior, omni uirtute uirtitior, omni pulchritudine pulchrior, ueritate omni ueritor et fortitudine omni fortior et maiestate omni maior et omni potentia potentior et omnibus diuitiis ditior, omni prudentia prudentior et omni benignitate benignior, omni bonitate melior, omni iustitia iustior, omni clementia clementior? Minora enim sint necesse est omnium genera uirtutum eo ipso qui uirtutum omnium et deus et parens est.*

<sup>565</sup> Anon. *Bruc.* 60 / Schmidt 275,6-24: ΝΤΟϚ ΟΥΣΟΦΟϚ ΠΑΡΑ ΝΣΟΦΙΑ ΤΗΡΟΥ ΑΥΨ ΕΦΟΥΛΑΒ ΠΑΡΑ ΝΕΤΟΥΛΑΒ ΤΗΡΟΥ, ΟΥΑΓΛΑΘΟϚ ΠΕ ΝΖΟΥΟ ΠΑΡΑ ΝΙΑΓΛΑΘΟϚ ΤΗΡΟΥ ... ΕΦΣΗΒΟΜ ΝΖΟΥΟ ΠΑΡΑ ΒΟΜ ΝΙΜ. Předcházející řádky 2-3, které jsou poškozeny natolik, že podle názoru vydavatele jejich restituice není možná (srv. C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, str. 313: „diese zwei Zeilen sind so zerstört, dass eine Ergänzung nicht möglich ist“), rekonstruuje M. Tardieu následovně: „plus élevé que toutes les hauteurs, plus profond que toutes les profondeurs“. Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 81.

<sup>566</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 81.

<sup>567</sup> Hippolytos, *Refut.* VII,23,3 / Marcovich 292: ἀρρήτων ... ἐστὶν ἀρρητότερον καὶ δυνατῶν δυνατώτερον καὶ σοφῶν σοφώτερον καὶ ... τῶν καλῶν ... κρείττων.

<sup>568</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 82.

kontinuum a diskontinuita, vymezenost tělesa a neomezená velikost, proniknutelnost tělesa a čistota netělesného jsoucna, celek a část, rod, druh. V rámci svérázné theologické aplikace jsou tyto pojmy zčásti seřazeny do párů protikladů, které se v běžném filosofickém diskursu respektujícím zásadu sporu vylučují. Za touto terminologií lze vytušit prolínání tradic, v němž se spojují kategorie Platónovy ontologie s termíny Aristotelovy logiky a fyziky, částečně modifikované v intencích stoické fyziky, a nakonec zasazené do kontextu platónské metafyziky, aby prostřednictvím jejich simultánní predikce byla korunována řada absurdních theologických výpovědí zdůrazňujících meze jazyka a pojmově kategoriálního myšlení tváří v tvář samotnému Jednu. Termíny aristotelské a stoické fyziky zde plní kritickou funkci ve vztahu ke kategoriím platónské myšlenkové provenience, nakolik slouží k obsazení jednoho z extrémů významového pole, jež se zdá být vyklizeno dočasnou koncentrací na atributy inteligibilního jsoucna. Protože důraz na tyto atributy by se mohl stát útočištěm myšlení fixovaného na protiklady, pomáhá aristotelská a stoická fyzikální terminologie v alianci s termíny platónské metafyziky odříznout poslední únikovou cestu zpět k pojmově kategoriálnímu myšlení.

*ipsa motione celebrior, ipso statu stabilior (49,30)*

Jak bylo zmíněno výše, této formulaci v *Zóstrianovi* odpovídá obrat „je rychlejší než to, co se pohybuje, klidnější než klid“.<sup>569</sup> Na místě Victorinova termínu „samotný pohyb“ (*ipsa motio*) tedy stojí v *Zóstrianovi* vztažná věta „ten, kdo se pohybuje“ (πε[ΤΚΙΜ]), jež neoznačuje samotný rod, ale pouhý subjekt pohybu. Formulace „rychlejší než veškerý pohyb“ se objevuje již v Septuagintě. Promyšlená hra s protiklady nicméně poukazuje spíše k filosofickému kontextu. Výrazy *ipsa motio* a *ipse status* naznačují, že jsou zde míněny dva z Platónových nejvyšších rodů jsoucna. Metoda stupňování *ad absurdum* je umocněna tím, že se ve vztahu k Jednu zároveň vypovídají dva rody, které podle Platóna nemají účast na sobě navzájem. formulace „rychlejší než veškerý pohyb“ se objevuje již v Septuagintě. Jakkoli nelze vyloučit, že u autora řeckého zdroje obou textů hrála nějakou roli i tato inspirace, promyšlená hra s protiklady jednoznačně poukazuje k filosofickému kontextu. Výrazy *ipsa motio* a *ipse status* naznačují, že jsou zde míněny dva z Platónových nejvyšších rodů jsoucna. Metoda stupňování *ad absurdum* je zde umocněna tím, že se ve vztahu k Jednu zároveň

<sup>569</sup> NHC VIII,1, 65,10-12 / BCNH 24, 362: [εϕθεπη] εϋου{N}ε πε[ΤΚΙΜ] εϕσεμνηϋ εϋου{N} [εϋ]σαζερατϋ.

vypovídají dva rody, které podle Platóna nemají účast na sobě navzájem.<sup>570</sup> Také podle Aristotela představuje klid protiklad (ἀντίκειται) pohybu, a to – podle toho, vůči jakému pohybu je stavěn – ve smyslu zbavenosti (στέρησις) či ve smyslu kontrárního protikladu (ἐναντία).<sup>571</sup> Vyjádření transcendence Jedna vůči pohybu a klidu, ovšem prostřednictvím simultánní negace ve formě „ani – ani“ (*via oppositio*nis),<sup>572</sup> navazuje na platónskou tradici theologického výkladu první hypotézy Platónova *Parmenida*, v jejímž rámci je jako jeden z dílčích závěrů vyvozeno, že „jedno“ není ani v klidu, ani v pohybu.<sup>573</sup> Stopy této tradice

---

<sup>570</sup> Srv. Platón, *Soph.* 254d.

<sup>571</sup> Aristotelés, *Phys.* 229b23 nn.

<sup>572</sup> Viz k tomu níže.

<sup>573</sup> Viz Platón, *Parm.* 139b5: Τὸ ἐν ἄρα, ὡς εἰκεν, οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται. Parmenidova argumentace vychází z klasifikace možných druhů pohybu a zkoumá, zda lze některý z nich přisoudit „jedno“. Argumentační postup je následující:

1. Existují dva druhy pohybu:

I) přeměna (ἀλλοίωσις)

II) změna místa (φέρεισθαι)

a) kruhový pohyb

b) přímý pohyb

2. Jestliže se jedno přeměňuje, není již jednem;

3. tudíž (z 1 a 2): jedno se nepohybuje přeměnou.

4. To, co se pohybuje v kruhu, spočívá v nějakém středu a má jiné části, které se pohybují okolo středu.

5. Jedno nemá ani střed, ani části ;

6. tudíž (z 1, 4 a 5): jedno se nepohybuje v kruhu.

7. To, co mění místo, se dostává v jiném čase na jiné místo.

8. Jedno nemůže být v něčem.

9. Jedno se nemůže někam dostávat

(explikace: jestliže se něco někam dostává, není ještě v tom, kam se dostává, ani již zcela mimo to

⇒ jedna jeho část je v tom, do čeho se dostává, jiná jeho část je zároveň vně toho, do čeho se dostává

⇒ někam dostávat se může jen to, co má části

⇒ v případě toho, co nemá části, tomu nemůže být tak, že by nebylo celé zároveň uvnitř ani vně

⇒ to, co nemá části a ani není celkem, se nemůže nikam dostávat: ani svými částmi, ani jako celek;)

10. tudíž (z 1 a 9): jedno se nepohybuje z místa na místo;

11. tudíž (z 1, 3, 6 a 9): jedno se nepohybuje žádným druhem pohybu.

12. Jedno nemůže být v něčem;

13. tudíž (z 12): jedno nemůže být ani v sobě, ani v jiném;

14. tudíž (z 13): jedno nemůže být na témže místě;

15. tudíž (z 14): jedno není v klidu;

16: tudíž (z 11 a 15): jedno není v pohybu ani v klidu.

nacházíme v pseudo-aristotelském spisu *De Melisso Xenophane Gorgia*,<sup>574</sup> kde je tato nauka připisána Xenofanovi, u Klementa Alexandrijského,<sup>575</sup> u Alkinoas<sup>576</sup> a u Plótina.<sup>577</sup> Jak bylo zmíněno výše, Plótinus Jedno rovněž vyzdvihuje „před“ kategorie klidu a pohybu pomocí metody *ontologické priority*.<sup>578</sup> *Adversus Arium* a *Zóstrianos* nicméně představují ojedinělý doklad pro modifikaci těchto simultánních negací protikladů právě ve smyslu jejich „transcendentní syntézy“.

*continuatioe omni densior, distantia universa altior (49,32-33)*

Podle rekonstrukce M. Tardieu tomuto obratu odpovídá v *Zóstrianovi* formulace: „je souvislejší než cesta vedoucí na každé místo a bez konce a je vzdálenější než vše nedosažitelné“.<sup>579</sup> Jak již bylo uvedeno výše, výraz „cesta vedoucí na každé místo a bez konce“, který je patrně pokusem o překlad řeckého ἡ συνέχεια, resp. τὸ συνεχές, je v kopštině zcela ojedinělý. Protiklad *continuatio* (ἡ συνέχεια) – *distantia* (διαστάσις, διάστημα, διόρισις) odpovídá Aristotelovu rozlišení „kontinuální“ (συνεχής) a

<sup>574</sup> Pseudo-Aristotelés, *De Mel. Xenoph. Gorg.* 977b9-21 / vyd. B. Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Paris 1980, str. 340,1-344,4 (= DK 21 A 28): Τὸ δὴ τοιοῦτον ἔν, ὃν τὸν θεὸν εἶναι λέγει, οὔτε κινεῖσθαι οὔτε ἀκίνητον εἶναι ... Τὸ δὲ ἔν οὔτε ἀτρεμεῖν οὔτε κινεῖσθαι ... οὔτε ἡρεμεῖν οὔτε κινητὸν εἶναι. Srv. J. Mansfeld, „Compatible Alternatives“, str. 93 nn.

<sup>575</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.* V,71,4 / *GCS* 15, 374,15-16: σχῆμα δὲ καὶ κίνησιν ἢ στάσιν ... τοῦ τῶν ὄλων πατρὸς οὐδ' ὅλως ἐννοητέον.

<sup>576</sup> Alkinoos, *Didask.* X / Whittaker 24: οὔτε κινεῖ οὔτε κινεῖται.

<sup>577</sup> Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],3,42-43: οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἐστώς.

<sup>578</sup> Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],3,45: πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως. Plótinus zde též výslovně klade otázku, proč o Jednu, jemuž upíráme pohyb, nemůžeme říci, že je v klidu. Podle Plótina to není možné proto, že jedno či druhé nebo obojí zároveň vypovídáme o jsoucnu (obojí zároveň o inteligibilním jsoucnu), zatímco Jedno je příčinou všeho, a jako takové není žádnou z těchto věcí. A pokud o něm mluvíme jako o jejich příčině, nevypovídáme nic o něm, ale o sobě jakožto těch, kteří „mají něco od něj“. Srv. Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],3,40-51.

<sup>579</sup> *NHC* VIII, 65,12-16 / Tardieu 51: εφογο[ητ] ε[ζ]ογνε πιει εγμα [nim] μη ογατηρηχ[α] [αγ]ω εφχοσε εζογε α [τη]ρατ[α] nim. Sloveso ει (přicházet) je substantivizováno ukazovacím zájmenem πι, proto: πιει. Tento výraz lze přeložit jako „cesta“. Jinak překládá M. Tardieu: „... le fait d'aller en tout lieu interminablement“. Vydavatelé *Zostriana* v *BCNH* rekonstruuji první část této formulace mírně odlišně: εφογο[ητ] ε[ζ]ογ{η}επιει εγμα [αγ]ω μηογατηρηχ[α] a navrhuji též jiný překlad než Tardieu: „plus dense que (toute) densité et sans limite“ (*BCNH* 24, 362-363).

„diskrétní“ (διωρισμένος) kvantity z *Kategorií*.<sup>580</sup> V *Metafysice* a ve *Fysice* Aristotelés definuje kontinuum (τὸ συνεχές) jako případ, kdy pro dvě věci existuje jedna a táž hranice, jíž se dotýkají a jíž spolu souvisí, takže tímto vzájemným dotykem vzniká jediná přirozenost či jeden celek, jehož jsou obě tyto věci součástí.<sup>581</sup> Jako „diskrétní“ naopak Aristotelés chápe věci, které nemají tutéž společnou hranici a které nejsou vzájemně spojeny, takže netvoří jeden celek a jsou spojovány pouze v myšlení. Na tuto aristotelskou distinkci navazuje stoické rozlišení různých typů těles, resp. jejich jednoty: 1) soudržná či vnitřně integrovaná kontinua (τὰ ἡνωμένα, τὰ συνεχῆ); 2) tělesa spojená či sestavená (τὰ συνημμένα) z různých částí, jež se pouze dotýkají a nevytvářejí kontinuum; 3) diskrétní či diskontinuální tělesa (τὰ διεστῶτα, τὰ διωρισμένα).<sup>582</sup> Theologická aplikace této původem aristotelské fyzikální terminologie v rámci metody transcendentní syntézy není prosta ironie, protože programově suspenduje zásadu sporu vzhledem k pojmovým určení, jež byla precizně vypracována ve snaze o projasnění a vyvrácení konfučních konceptů Aristotelových předchůdců včetně Platóna samého.

#### *definitior universo corpore et maius omni magnitudine (49,33-34)*

Této formulaci v *Zóstrianovi* odpovídá: „je vymezenější než každé těleso“.<sup>583</sup> Jak již bylo zmíněno, rozdíl spočívá v tom, že Victorinus ve vztahu k Jednu stupňuje polaritu: *definitus* – *magnus*, která odpovídá protikladu: omezený – neomezený, zatímco koptská verze tento protiklad redukuje, a rozostřuje tak obrysy ontologických kategorií skrývajících se za těmito

---

<sup>580</sup> Aristotelés, *Cat.* 4b20: Τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μὲν ἐστὶ διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές. Vzhledem k aristotelskému určení kontinua a diskontinuity jakožto kvantity je poněkud zářezující, že M. Tardieu protiklad *continuatio* – *distantia* řadí mezi „kvalitativní protiklady“ (les opposés qualitatifs – srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 80). Rozlišení protikladných predikátů v rámci transcendentní syntézy na „les opposés qualitatifs“ a „les opposés quantitatifs“, které zavádí M. Tardieu, nemá zřejmou souvislost s charakterem těchto kategorií a tradicí jejich užití.

<sup>581</sup> Aristotelés, *Met.* 1069a5-8: λέγω δὲ συνεχές ὅταν ταῦτὸ γένηται καὶ ἔν τὸ ἐκατέρου πέρασ οἷς ἄπτονται καὶ συνέχονται, ὥστε δῆλον ὅτι τὸ συνεχές ἐν τούτοις ἐξ ὧν ἔν τι πέφυκε γίγνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν. Srv. též Aristotelés, *Phys.* 227a10-17.

<sup>582</sup> *SVF* II, 368: σώματα ἡνωμένα λέγεσθαι ὅσα ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατεῖται, οἶον λίθος, ξύλον· ἔστι δὲ ἕξις πνεῦμα σώματος συνεκτικόν. συνημμένα δὲ ὅσα οὐχ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως δέδεικται, ὡς πλοῖον καὶ οἰκία ... διεστῶτα δὲ ὡς χορός. Viz též *SVF* II, 441: τῶν γὰρ σωμάτων τὰ μὲν ἐστὶ συνεχῆ, τὰ δὲ διωρισμένα.

<sup>583</sup> *NHC* VIII, 65,16-17 / *BCNH* 24, 362: ἐστὶ [τοῦ] ἐνεαλ ε σωμα νημ.

termíny. Také výraz *definitior universo corpore* představuje – zřejmou ironií prodchnutou – hru s aristotelskou fyzikální terminologií. V rámci své polemiky s pojmem „neomezeného“ (τὸ ἄπειρον) u svých předchůdců, a jmenovitě s představou neomezeného tělesa, Aristotelés ve *Fysice* definuje těleso jako „to, co je vymezeno plochou“ (τὸ ἐπιπέδῳ ὀρισμένον), a co tedy *ex definitone* nemůže být neomezené.<sup>584</sup> Victorinova – sama o sobě paradoxní – formulace, která stupňuje principiálně nestupňovatelnou vlastnost, jakou je vymezenost tělesa, je umocněna tím, že o Jednu zároveň vypovídá to, co je podle Aristotela právě protikladem omezeného, tj. neomezenou velikost. Jedno je transcendentní také vůči protikladným fyzikálním kategoriím, jako je ἄπειρον a πεπερασμένον. Transcendence božství vůči těmto protikladným určením formou simultánní negace (*via oppositionis*) je vyjádřena ve spisu *De Melisso Xenophane Gorgia*.<sup>585</sup> Jak již bylo zmíněno výše, tento motiv se objevuje též v *Tajné knize Janově*, kde je sice rovněž vyjádřen formou simultánní negace protikladů, ovšem doplněné metodou ontologické superiority, čímž se do jisté míry blíží transcendentní syntéze v *Adversus Arium Ib a Zóstrianovi*. Protiklad omezený – neomezený je zde následován dalšími páry protikladů: tělesný – netělesný, velký – malý.<sup>586</sup>

„Není ani neomezený ani omezený,  
ale něčím, co převyšuje tato určení.  
Není tělesný, není netělesný.  
Není velký, není malý.“<sup>587</sup>

Stejné formulace se vyskytují na paralelním místě v *Allogenovi*:

„Není ani neomezený, ani omezený..., ale je něčím vyšším. Není tělesný, není netělesný. Není velký,

<sup>584</sup> Aristotelés, *Phys.* 204b5-6: εἰ γὰρ ἐστὶ σώματος λόγος τὸ ἐπιπέδῳ ὀρισμένον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἄπειρον.

<sup>585</sup> *De Mel. Xenoph. Gorg.* 977b20 / Cassin 344,3: οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον. Srv. J. Mansfeld, „Compatible Alternatives“, str. 93 nn.

<sup>586</sup> Simultánní negace: ani velké – ani malé (těleso) je doložena rovněž u Númeria, zl. 2,13 / vyd. E. des Places, *Numénius: Fragments. Texte établi et traduit par E. des Places, BL*, Paris 1973, str. 44 (= Leemans, zl. 11): μήτε σῶμα μέγα μήτε μικρόν.

<sup>587</sup> *BG* 24,13-15 / *NHMS* 33, synopsis 7,8-9, str. 24-25: οὐδε νογαπιρος αν πε ουδε ηπουτ τωω εροα  
αλλα ουζωβ εφσοττι εροου πε, x[ε] νογσωματικος αν πε νογατσωμα αν πε ουνοσ αν πε  
νο[γ]κογι αν πε.



není malý.<sup>588</sup>

*omni incorporali purius, omni intelligentia et corpore penetrabilis (49,34-35)*

Tato formulace má v *Zóstrianovi* následující paralelu: „je čistší než vše netělesné, prostupnější než každá myšlenka a každé těleso“.<sup>589</sup> Termín *penetrabilis* ve spojení s *corpus* poukazuje ke stoickému myšlenkovému milieu s jeho představou o „proniknutelnosti těles“. Učení, že „těleso proniká tělesem“ (σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος), které u ostatních myslitelů v antice vzbuzovalo tak velkou nevoli,<sup>590</sup> tvoří základní stavební kámen celé stoické fyziky.<sup>591</sup> Vzájemné pronikání těles odpovídá směsi zvané κρᾶσις, při níž se odlišná tělesa navzájem dokonale prostupují (κρᾶσις δι' ὄλων),<sup>592</sup> a přitom si uchovávají svou vlastní přirozenost a soudržnost.<sup>593</sup> Tímto způsobem se božský oheň mísí se vzduchem a v této směsi – jakožto aktivní pneuma – prostupuje pasivní látkou (která je sama směsí vody a země), aniž přitom pozbývá svých vlastních kvalit.<sup>594</sup> Proti spojení *penetrabilis corpus*, které vyjadřuje schopnost těles podstupovat míšení, zde stojí výraz *incorporale purum*, zdůrazňující naopak čírost inteligibilního jsoucna, prostého jakéhokoli míšení. Termíny vyjadřující čistotu a nesmíšenost inteligibilního jsoucna jako: εἰλικρινές, καθάρων, ἄμεικτον, ἄμιγές, ἄκρατον patří ke zlatému fondu výraziva platónské tradice.<sup>595</sup> Terminologie pocházející ze stoické fyziky je

<sup>588</sup> NHC XI,3, 63,1-4 / NHS 28, 228: οὐτε ἢ[ΝΟΥΑ]ΤῆΝΑΡΗΧῆ ἄΝ ΠΕ· οὐτε ἢ[CE]† ΤΩΨ ΕΡΟQ... ἄΛΛΑ ΕΥῆΚΑ ΕQCOΠΠΙ ΠΕ, ἢΝΟΥQΩΜΑ ἄΝ ΠΕ [ἢ]ΝΟΥΑΤQΩΜΑ ἄ[Ν] ΠΕ· ἢ[ΝΟΥ]ΝΟQ ἄΝ ΠΕ ἢΝΟΥ[ΚΟ]ΥΓΕΙ [ἄΝ ΠΕ]. K této paralele v *Tajné knize Janově* a *Allogenovi* viz výše, str. 132.

<sup>589</sup> NHC VIII,1, 65,18-20 / BCNH 24, 362: [E]QTOΥBΗQ ΕΑΤQΩΜΑ [ΝΙ]Μ· ΕQΝΑ ΕQΟΥΝ ΕΕΝ[ΝΟΙ]Α ΝΙΜ ἢῆCΩΜΑ ΝΙΜ.

<sup>590</sup> Srv. *SVF* II, 465; 467; 475.

<sup>591</sup> To také výslovně konstatuje Alexandros z Afrodisiady (*SVF* II, 475). Srv. M. Pohlenz, *Die Stoa*, str. 73; F. Karfík, „Předpoklady stoické kosmogonie“, str. 3.22.

<sup>592</sup> Srv. *SVF* II, 479; 482.

<sup>593</sup> Srv. M. Pohlenz, *Die Stoa*, str. 73.

<sup>594</sup> Viz *SVF* II, 475. Srv. A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic philosophers, I: Translations of the principal Sources with philosophical Commentary*, Cambridge 1999, str. 292-294; F. Karfík, „Předpoklady stoické kosmogonie“, str. 3.21-22

<sup>595</sup> Platón, *Symp.* 211e1-2: εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθάρων, ἄμεικτον. Filón Alexandrijský, *Her.* 236 / Wendland III, 53,10-11: τὸ γὰρ θεῖον ἄμιγές, ἄκρατον... *De opif.* 8 / vyd. L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I, Berlin 1862, str. 2,20: ὁ τῶν ὄλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραϊφνέστατος. Alkinoos, *Didask.* X / Whittaker 22: θεοὶ δὲ ἀπηλλαγμένως τῶν αἰσθητῶν εἰλικρινῶς τε καὶ ἄμιγῶς (sc. τὰ νοητὰ νοοῦσι). Přehled dalších míst podává J. Whittaker, in:

zde přijata do služeb platónské metafysiky, aby relativizovala její vlastní tradiční výrazy, na nichž by mohlo ulpět lidské myšlení fixované na protiklady. Jak dokládají výše citované pasáže z *Tajné knihy Janovy a Allogena*, protiklad tělesné – netělesné se objevuje v rámci negativní theologie těchto gnostických textů, a sice ve formě *via oppositio*nis.

### *omni genere, omni specie magis totum (49,36)*

Paralelní formulace v *Zóstrianovi* zní: „[je mocnější než] každý rod a druh“.<sup>596</sup> Metoda transcendentní syntézy je zde aplikována na dvě z *praedicabilií*. Výraz *magis totum* na tomto místě neznamena totéž co termín *magis genus* v *Adv. Ar.* 48,13, který označoval nejvyšší rod, tj. nejvyšší stupeň obecnosti. Výraz *omne genus* v tomto případě označuje veškeré rody, a spojení *magis totum* tedy slouží k vyzvednutí Jedna nad veškeré stupně obecnosti. Paradoxní jádro této výpovědi tudíž spočívá právě v tom, že Jednu je přisouzen vyšší stupeň obecnosti než veškerým stupňům obecnosti (včetně toho nejvyššího). Negace *praedicabilií* ve vztahu k Jednu je tradiční součástí platónské theologie. Setkáváme se s ní u Alkinoos a u Klementa Alexandrijského.<sup>597</sup> Originalita Victorinovy formulace nicméně opět spočívá v tom, že se nejedná o negaci, nýbrž o stupňování obou určení za hranice myslitelnosti.

### *omni toto maius, omni parte magis pars (49,37-39)*

Této formulaci v *Zóstrianovi* odpovídá: „je větší než všechno, tělesné i netělesné, je více částí než každá část“.<sup>598</sup> Jak již bylo podrobně vyloženo výše, negace celku a části je prvním a výchozím dílčím závěrem první hypotézy Platónova *Parmenida*. Platónská tradice

---

*Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon.*, str. 101, pozn. 177. Spojení výrazů ἀμιγής, resp. καθαρὸς σ νοῦς je připisováno již Anaxagorovi (srv. Aristotelés, *Phys.* 256b25; Plótinios, *Enn.* V,1 [10],9,1-2).

<sup>596</sup> *NHC* VIII,1, 65,22-23 / *BCNH* 24, 362: [ΓΕΝ]ΟC ΝΙΜ ΗΝΕΙΔΟC [ΝΙΜ]. Překladatelé *Zostriana* v *BCNH*

tlumočí celou pasáž 65,21-23 odlišně: „il est puissance pour tout, pour tout genre ou pour toute espèce“ (*BCNH* 24, 363).

<sup>597</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.* V,12,81,5 / *GCS* 15, 380,18-19: πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητὸν ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον ... μηδὲ συμβεβηκὸς τι. Alkinoos, *Didask.* X,165,6 / Whittaker 23: οὔτε γένος ἐστὶ οὔτε εἶδος οὔτε διαφορὰ, ἀλλ' οὐδὲ συμβέβηκέ τι οὐτῶ.

<sup>598</sup> *NHC* VIII,1, 66,4-7 / *BCNH* 24, 364: [αϚ] ΓΑΡ Ε[ΠΤΗ]Ρ̄Ϛ· ΠΕ[ΩΜΑΤΙ]ΚΟΝ Δ[Ε Α]ΥΩ Ν̄Ν[ΑΤCΩΗ]Α· ΕΥΜΕΡΙΚ[ΟΝ ΠΕ Ν̄ΤΕ ΝΙ]ΜΕΡΟC ΤΗΡ[ΟΥ]. Následují interpretaci J. D. Turnera (srv. komentář v *BCNH* 24, str. 581). Překladatelé v *BCNH* tlumočí poslední část odlišně: „il est un élément de toutes les parties“ (tamt., str. 365).

theologické interpretace *Parmenida* pak v návaznosti na tuto pasáž pracuje s kategoriemi části a celku v rámci negativní theologie, resp. *via oppositionis*. Doklady o tom opět nacházíme u Klémenta Alexandrijského<sup>599</sup> a Alkinoia.<sup>600</sup> Svěrázná modifikace těchto výpovědí v *Adversus Arium a Zóstrianovi* v intencích transcendentní syntézy protikladů opět umocňuje paradoxii prosté negace, a to zejména stupňováním kategorie části, která byla Jednu v rámci *via remotionis* upřena.

### Transcendentní syntéza protikladů a tradiční theologické metody

P. Hadot a v návaznosti na něj i M. Tardieu tuto specifickou theologickou metodu, která tvoří výpovědi stupňováním různých párů protikladů, nazývají „transcendentní syntézou“ (*synthèse transcendante*)<sup>601</sup> a oba ji rovněž řadí mezi výpovědi negativní theologie. P. Hadot ji chápe jako modifikaci výše zmíněné tradiční metody *via oppositionis*,<sup>602</sup> která vyjadřuje transcenci Jedna vůči různým párům protikladů.<sup>603</sup> Tato metoda sahá až k Platónovu *Parmenidovi* 137c-142a, kde se o „jednu“ postupně vypovídá, že není ani celek, ani nemá části; není ani v jiném, ani v sobě; není ani v pohybu, ani v klidu; není ani totožné, ani různé, ani podobné, ani nepodobné, ani stejné, ani nestejné, ani starší, ani mladší vůči sobě samému. Jak jsme viděli, jakožto výslovně theologická metoda je tento způsob výpovědí aplikován v pseudo-aristotelském spisu *De Melisso Xenophane Gorgia*,<sup>604</sup> u Klémenta Alexandrijského,<sup>605</sup> Alkinoia,<sup>606</sup> u Númeria,<sup>607</sup> u Plótina<sup>608</sup> a v některých gnostických

<sup>599</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.* V,12,81,5-82,1 / *GCS* 15, 380,20-23: οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς· ἐπιμεγέθει γὰρ τάπτεται τὸ ὅλον καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ. οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον.

<sup>600</sup> Alkinoos, *Didask.* X / Whittaker 24: οὔτε μέρος τινός, οὔτε ὡς ὅλον ἔχον τινὰ μέρη.

<sup>601</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 279, 282; M. Tardieu, *Recherches*, str. 80.

<sup>602</sup> K této metodě srv. A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, I, str. 14-15.

<sup>603</sup> Srv. komentář P. Hadota *ad loc.* v *SC* 69, str. 848.

<sup>604</sup> *De Mel. Xenoph. Gorg.* 977b9-21 / Cassin 340,1-344,4 (= *DK* 21 A 28): Τὸ δὴ τοιοῦτον ἔν, ὃν τὸν θεὸν εἶναι λέγει, οὔτε κινεῖσθαι οὔτε ἀκίνητον εἶναι ... Τὸ δὲ ἔν οὔτε ἀτρεμεῖν οὔτε κινεῖσθαι ... οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον, οὔτε ἡρεμεῖν οὔτε κινήτὸν εἶναι.

<sup>605</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.* V,12,81,5-82,1 / *GCS* 15, 380,20-23: οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς ... οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον.

<sup>606</sup> Alkinoos, *Didask.* X / Whittaker 23-24: οὔτε κακόν ... οὔτε ἀγαθόν ... οὔτε ἀδιάφορον ... οὔτε ποιόν ... οὔτε ἄπειρον ... οὔτε μέρος τινός, οὔτε ὡς ὅλον ἔχον τινὰ μέρη, οὔτε ὥστε ταῦτον τι εἶναι ἢ ἕτερον ... οὔτε κινεῖ οὔτε κινεῖται.

<sup>607</sup> Númerios, *zl.* 2,13 / *des Places* 44: μήτε σῶμα μέγα μήτε μικρόν.

traktátech.<sup>609</sup> Tato metoda je ovšem u Victorina modifikována v tom smyslu, že simultánní negaci protikladů nahrazuje jejich simultánní afirmací stupňovanou pomocí komparativu.<sup>610</sup> Podle Hadota věcně předjímá pozdější metodu theologických výpovědí Mikuláše Kusánského známou pod jménem *coincidentia oppositorum*.<sup>611</sup>

P. Hadot<sup>612</sup> jde ve svém hledání souvislostí ještě dál a vyslovuje domněnku, že tuto metodu lze ztotožnit s jednou z metod zmíněných u středoplatonika Kelsa: ἡ συνθέσις ἢ ἐπὶ τὰ ἄλλα. Toto ztotožnění nicméně předpokládá specifickou interpretaci uvedené metody, kterou předkládá Festugière.<sup>613</sup> Podle Festugière se Órigenés, který nás zpravuje o metodách doporučených Kelsem, mýlí, když zmíněnou ἀνάλυσις i συνθέσις připodobňuje stejnojmenným metodám geometrů.<sup>614</sup> Podle antických matematiků analýza postupuje cestou vyvozování důsledků od toho, co zkoumáme (hypotetických poznatků), k tomu, co je známé a jisté (axiomům), zatímco syntéza postupuje naopak od toho, co je známé a jisté, k tomu, co je předmětem zkoumání.<sup>615</sup> Festugière se domnívá, že takovýto postup v theologických souvislostech nedává smysl, a v souladu s tím ἀνάλυσις interpretuje jako *via remotionis* a ἡ συνθέσις ἢ ἐπὶ τὰ ἄλλα jako obrácený postup diairese, který spočívá ve „skládání“ či převádění protikladných rozlišení na vyšší pojmy či rody, které je zahrnují.<sup>616</sup> Podle Festugière metoda *syntézy* v podstatě odpovídá *via eminentiae*, o níž hovoří Alkinoos, pouze s tím rozdílem, že klasická *via eminentiae* přechází od jednoho nižšího predikátu k jednomu vyššímu, zatímco metoda *syntézy* stoupá od dvou

---

<sup>608</sup> Plótinios, *Enn.* VI,9 [9],3,42-43: οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἐστῶς.

<sup>609</sup> BG 24,13-15 / NHMS 33, synopsis 7,8-9, str. 24-25; NHC XI,3, 63,1-4 / NHS 28, 228.

<sup>610</sup> Srv. komentář P. Hadota v SC 69, str. 848.

<sup>611</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 285.

<sup>612</sup> Srv. komentář P. Hadota v SC 69, str. 848; též, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 279.

<sup>613</sup> Srv. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, str. 119-123.

<sup>614</sup> Órigenés, *Contra Cels.* VII,42 / Marcovich 497: Κέλσος μὲν οὖν ἦτοι τῇ συνθέσει τῇ ἐπὶ τὰ ἄλλα (ἀνάλογον τῇ παρὰ τοῖς γεωμέτραις καλουμένη συνθέσει) ἢ τῇ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀναλύσει ἢ καὶ ἀναλογίᾳ (ἀνάλογον τῇ παρὰ τοῖς αὐτοῖς ἀναλογίᾳ) οἶεται γινώσκειν τὸν θεόν. Srv. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, str. 120.

<sup>615</sup> Eukleidés, *Elementa*, ad XIII, *prop.* 1-5 / vyd. I. L. Heiberg – E. S. Stamatis, *Euclidis Elementa*, IV: *Libri XI-XIII cum appendicibus*, BT, Leipzig 1973, str. 198: Ἀνάλυσις μὲν οὖν ἐστὶ λήψις τοῦ ζητουμένου ὡς ὁμολογουμένου διὰ τῶν ἀκολουθῶν ἐπὶ τι ἀληθές ὁμολογούμενον. Σύνθεσις δὲ λήψις τοῦ ὁμολογουμένου διὰ τῶν ἀκολουθῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ζητουμένου κατάληψιν ἦτοι κατάληψιν. (Citováno podle rukopisů B V b p.)

<sup>616</sup> Srv. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, str. 121-122.

nižších protikladných predikátů k jednomu vyššímu, který je zahrnuje.<sup>617</sup>

Pokud by Festugièrova interpretace byla správná, pak by se Victorinova metoda podobala Kelsově „syntéze“ pouze částečně, neboť uvedené protiklady ve své většině nejsou toho druhu, že by spadaly pod společný rod.<sup>618</sup> I u těch určení, která podle P. Hadota spadají pod jeden rod (kontinuum – diskontinuum, velké – malé),<sup>619</sup> však nelze hovořit o syntéze ve smyslu obráceného postupu diairese, protože nejsou převáděna na svůj vyšší rod, pod nějž spadají, nýbrž jsou ponechána ve své protikladnosti a jako taková stupňována *ad absurdum*.

Problematická je ovšem i sama Festugièrova interpretace theologické metody ή συνθέσις ή επί τὰ ἄλλα. Tuto interpretaci podrobil kritice R. Mortley ve své knize *From Word to Silence*. Mortley se domnívá, že není důvod zpochybňovat Órigenovo svědectví, který tuto metodu připodobňuje metodě syntézy užívané řeckými matematiky.<sup>620</sup> Podle tohoto autora lze metodu *analýzy* zmíněnou u Kelsa interpretovat v souladu s matematickou analytickou metodou jako postup od účinků (tj. smyslově vnímatelné skutečnosti) k nejvyšší příčině (bohu či Jednu), podobně jako matematické zkoumání postupuje od složitých a hypotetických poznatků k jednoduchým a jistým principům. Takto pochopená analýza může být ztotožněna s negativní theologií jakožto „prostředkem odkrývání zdrojů smyslové skutečnosti, spíše než systematickou destrukcí myšlení a rozumu“.<sup>621</sup> Cestu *syntézy* pak lze chápat jako postup opačným směrem, tj. od jednoduché příčiny ke složeným účinkům: první princip je sledován skrze své účinky, až dospějeme ke smyslově vnímatelné skutečnosti, která byla východiskem „analytické metody“.<sup>622</sup> Podle této interpretace metoda syntézy představuje právě opačný postup vůči postupu popsanému u Festugièra a je-li správná, pak rozhodně nemůže být ztotožněna s typem výpovědi, s nimiž se setkáváme u Victorina a v *Zóstrianovi*.<sup>623</sup> Proti předložené interpretaci lze však namítnout právě to, co Festugièra vlastně vedlo k odmítnutí Órigenova výkladu: Cílem theologického poznání není poznání smyslově vnímatelného jsoucna, ale poznání božství. Pokud je ale theologická metoda analýzy a syntézy pochopena ve smyslu matematiků, plní poznání boha roli, jaká v matematice náleží

<sup>617</sup> Srv. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, str. 122-123.

<sup>618</sup> To ostatně připouští i P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 282.

<sup>619</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 282.

<sup>620</sup> Srv. R. Mortley, *From Word to Silence*, II: *The Way of Negation Christian and Greek*, Bonn 1986, str. 78-82.

<sup>621</sup> R. Mortley, *From Word to Silence*, II, str. 81.

<sup>622</sup> R. Mortley, *From Word to Silence*, II, str. 81.

<sup>623</sup> M. Tardieu sice uvádí tuto interpretaci metod analýzy a syntézy zmíněných u Kelsa jako alternativu vůči výkladu Festugièrově, ale sám tento rozpor nijak neřeší.

axiomům představujícím známé a jisté poznatky, jejichž prostřednictvím dospíváme k jistému poznání toho, co vlastně chceme poznat.<sup>624</sup>

Festugièrovu interpretaci je však možno vystavit vážnějším námitkám. Její základní nedostatek tkví v tom, že je založena na nepřesném chápání diairese. Platónská diairese sestupuje od nejvyššího a nejobecnějšího pojmu, až dospívá k dále nedělitelnému druhu, který je jako takový teprve skutečně poznán. Tento sestupný pohyb diairese se odehrává na rovině pojmů či poznání idejí a nejde v něm o přecházení z jedné ontologické roviny na jinou. Proto cestu syntézy, pochopené jako obrácený postup diairese, nelze připodobnit *via eminentiae*, která je bytostně stupňovitým vzestupem od jedné ontologické roviny k jiné, při němž je jediný predikát sledován v proměnách různých významů v závislosti na příslušné ontologické dignitě.

Nehledě na problematickou identifikaci této metody s Kelsovou ἡ συνθέσις ἢ ἐπὶ τὰ ἄλλα lze nicméně přijmout Hadotovu charakteristiku jako kombinace *via oppositionis* a *via eminentiae* s výhradou, že právě tímto specifickým spojením zde vůči klasické metodě eminence dochází k posunu důrazu na paradoxní charakter těchto výpovědí. Prostřednictvím simultánní predikace protikladů a jejich stupňování *ad absurdum* jsou tato určení vyzdvížena nad systém logických vztahů, a tím zrušena v jejich obvyklém významu. Tím tyto výpovědi získávají oprávněnější místo v rámci negativní teologie, než je tomu v případě tradiční *via eminentiae*. Stupňování pozitivních predikátů nicméně navádí myšlení na cestu k chápání Jedna jakožto transcendentního počátku těchto určení, který je sám ve vyšší míře tím, co sdílí jinému, a v tomto smyslu tvoří jakýsi přechod k afirmativní teologii.

Za velmi problematickou lze v každém případě považovat klasifikaci Michela Tardieu, který celou pasáž *Adversus Arium* I,49,26-40, resp. *NHC* VIII,1, 65,4-66,12 zahrnuje pod označení *via eminentiae* („la voie d'émence“).<sup>625</sup> Formulace obsažené v *Adversus Arium* I,49,26-29 (*et universalium ... praeintellegentia*), resp. v *NHC* VIII,1, 65,4-8 pak M. Tardieu chápe jako třídu výpovědí *via eminentiae*, kterou nazývá „primauté par antériorité“.<sup>626</sup>

---

<sup>624</sup> Srv. A.-J. Festugièr, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, str. 121. Mortley toto zmatení ještě umocňuje tím, že podobně jako Festugièr metodu syntézy připodobňuje *via eminentiae*, která ovšem na rozdíl od cesty eminence nutně postupuje od nejvyššího stupně k nejnižšímu. Mortley si sice tento rozpor uvědomuje, ale zjevně ho nepovažuje za dostatečný argument proti interpretaci Kelsovy analýzy a syntézy v intencích stejnojmenných matematických metod, či alespoň proti ztotožňování syntézy s *via eminentiae*. Srv. R. Mortley, *From Word to Silence*, II, str. 81.

<sup>625</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 75.

<sup>626</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 76.

Formulace vyskytující se ve zbývající části, tj. *Adversus Arium* I,49,29-40 (*omnium potentiarum ... prae omnibus quae vere sunt*), resp. *NHC* VIII,1, 65,9-66,12, Tardieu odlišuje právě jako „synthèse transcendante des opposés“, kterou chápe jako jinou třídu výpovědi *via eminentiae*. M. Tardieu přitom vůbec nebere v úvahu skutečnost, že termíny jako *praeintellegentia* a *praeprincipium* jsou tvořeny stejným způsobem nebo se dokonce shodují s centrálními termíny afirmativní theologie v následující kapitole.<sup>627</sup> Také formulace jako *fortitudo* a *prima causa* náležejí spíše k výrazivu afirmativní theologie. Tuto kategorii výpovědi nelze ztotožnit s výpověďmi z hlediska „ontologické priority“, které jsou tvořeny pomocí předložky *ante* a na rozdíl od substantivních výrazů s předponou *prae-* neevokují žádný pozitivní obsah, ani s *via eminentiae*, jak byla vymezena výše, ale je nutno ji chápat jako jeden z korigujících exkursů do afirmativní theologie, jimiž je pasáž věnovaná negativní theologii příležitostně proložena.<sup>628</sup> Také příslušné formulace v *Adversus Arium* I,49,29-40, které vybočují z rámce transcendentní syntézy, je třeba klasifikovat jako přechody do afirmativní theologie. Proto o nich bude pojednáno zvláště v následující kapitole.

### Shrnutí: Victorinova negativní theologie a otázka pramenů

Jaké závěry lze z výše provedené analýzy textových paralel vyvodit pro otázku Victorinových zdrojů? Pasáž ze 49. kapitoly *Adversus Arium*, v níž Victorinus rozvíjí negativní theologii pomocí několika různých metod, má obsáhlou a poměrně věrnou paralelu v gnostickém traktátu *Zóstrianos*. Tento paralelní text předpokládá společnou řeckou předlohu. Jak je patrné z rozboru jednotlivých negativních predikátů, rozhodně nic nesevědí o tom, že by tento původní zdroj společný oběma textům byl gnostický.<sup>629</sup> I když většina užitých termínů má své paralely také v jiných gnostických textech, jejich původ je zjevně filosofický a jejich rodokmen ve většině případů sahá až k samotnému Platónovi a Aristotelovi. Některé z formulací obsažených v *Zóstrianovi* i *Adversus Arium* Ib nejsou doloženy v žádném jiném z gnostických textů a představují v gnostickém myšlenkové milieu cizí prvek (např. výraz *sine colore*).<sup>630</sup> I když se zde příležitostně objevuje aristotelská a stoická terminologie, je integrována do zřetelně platónského metafysického rámce. Složitější je otázka, zda lze tento

<sup>627</sup> Marius Victorinus, *Adv. Ar.* I,50,1-2 / *CSEL* 83/1, 144: *Hic est deus, hic pater, praeintellegentia praeexistens et praeexistentia ...*

<sup>628</sup> Přehled těchto formulací jen podán výše, pozn. 298 a str. 112.

<sup>629</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 74-75.

<sup>630</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 74.

zdroj, z něhož čerpá Victorinus i autor *Zóstriana*, považovat za středoplatónský či novoplatónský. M. Tardieu se jednoznačně vyslovuje ve prospěch první možnosti, jeho perspektiva je však poněkud pokřivena tím, že přehlídí mnohé významné paralely u Plótina. Většinu uvedených výrazů lze doložit jak před Plótinem, tak u Plótina samého. V novoplatónské negativní teologii jsou ovšem spíše cizím tělesem výrazy *invisibile* a *sine colore*. Naproti tomu se v dochovaných středoplatónských textech nesetkáváme s theologickou aplikací termínů *sine specie* a *sine forma*. Řada badatelů se dokonce domnívá, že tyto negativní atributy jsou úzce spjaty se specifickým pojetím prvního počátku v novoplatonismu a spíše odporují středoplatónskému theologickému konceptu.<sup>631</sup> Vzhledem k příležitostnému výskytu těchto termínů v gnostických textech a dvěma – byť nepříliš přesvědčivým – zmínkám u Klementa Alexandrijského a v Hippolytově referátu, a rovněž s ohledem na prokazatelnou existenci theologické interpretace Platónova *Parmenida* před Plótinem, která nutně vedla k alternativnímu theologickému konceptu vůči aristotelskému pojetí boha jako nejvyšší *formy*, nicméně nelze přítomnost této terminologie považovat za rozhodující argument ve prospěch novoplatónského charakteru předpokládané řecké předlohy.

Neméně významná pro posouzení otázky Victorinových zdrojů je ovšem také skutečnost, že celá řada formulací se v gnostickém traktátu nevyskytuje nebo se zde vyskytují v modifikované podobě. Srovnání paralelních pasáží *Adversus Arium* a *Zóstriana* přitom ukazuje, že absence určitých formulací a další odchylky v *Zóstrianovi* vykazují nápadné rysy:

V paralelní pasáži ze *Zóstriana* především chybí některé formulace týkající se termínu „Jedno“. Jak ještě uvidíme níže, v *Zóstrianovi* není problematika vztahu „neviditelného ducha“ k prvnímu aiónu Barbeló pojata v termínech prvního Jedna bez jsoucnosti (*inexistentialiter unum*) a druhého Jedna participujícího na jsoucnosti (*existentialiter unum*), které naopak tvoří základní myšlenkové schéma, jehož pomocí Victorinus explikuje vztah Otce a Syna. Kontext theologického výkladu Platónova *Parmenida* není v *Zóstrianovi* tak zřetelně přítomen jako v *Adversus Arium* Ib. V *Zóstrianovi* se především neobjevují

---

<sup>631</sup> Srv. např. W. Theiler, „Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin“, str. 290. Pokus H.-J. Krämera, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, str. 361 nn., prokázat před-plótinovský původ tohoto chápání Jedna a s ním spjatých negativních atributů ἀνείδεον a ἄμορφον, a dokonce ho vysledovat až ke staré Akademii je velmi hypotetický a trpí nedostatkem dokladů. Na druhé straně theologická interpretace Platónova *Parmenida* prokazatelně existovala přinejmenším v předplótinovském novopythagoreismu a nelze vyloučit, že již v této době negativní charakteristiky čírého „jedna“ první hypotézy jako ἄπειρον a ἀνευ σχήματος vedla – v přímém rozporu s aristotelskou teologií – k chápání nejvyššího počátku jako ἀνείδεον a ἄμορφον.



formulace, které prozrazují úzkou souvislost se specificky filosofickou problematikou poměru Jedna k řádu diference, která hraje stěžejní roli v novoplatonismu a kterou se pokouší řešit Victorinus v rámci svého trojičního konceptu. Jde především o formulaci: „jako Jedno totiž musíme nazývat a chápat to, co nepřipouští žádnou představu různosti“ (*illud enim unum oportet dicere et intellegere quod nullam imaginationem alteritatis habet*). Podobně nenajdeme v *Zóstriani* větu z *Adv. Ar.* I,49,22-23 (která ovšem spadá do afirmativní theologie), že Jedno je „rozlišitelné a vymezené pro sebe sama“ (to je ještě dochováno i v *Zóstriani*), „na základě své vlastní existence, nikoli na základě aktu, takže jeho soudržnost a sebepoznání nejsou něčím od něho odlišným (*non quiddam alterum*)“. Zdá se, že specificky (novo)platónská problematika vztahu nejvyšších rodů – reprezentovaných v tomto případě růzností – k nejvyššímu principu je intencím gnostického traktátu cizí. V *Zóstriani* rovněž nemá paralelu restrikce označení „Jedno“, jíž rovněž náleží významné místo v kontextu (nov)oplatónské interpretace *Parmenida*. Jak jsme viděli, tyto formulace, jež se nevyskytují v *Zóstriani*, mají paralely u Plótina a v anonymním *Komentáři k Parmenidovi*.

S výjimkou úvodní formulace *ante omnia quae vere sunt* v *Zóstriani* zcela chybí výpovědi z hlediska ontologické priority. Absolutní priorita Jedna je tedy v *Zóstriani* specifikována výhradně jako priorita vůči inteligibilnímu jsoucnu, které v kontextu tohoto gnostického spisu odpovídá aiónu Barbeló. Victorinus naproti tomu v rámci této metody vyzdvihuje Jedno také nad určení, jako jsou „bytí“ a „existence“ (*antequam sit ei esse, unum... unum ante omnem existentiam*), která rovinně inteligibilního jsoucnu přesahují a jsou v rámci afirmativní theologie o Jednu predikována. Jak uvidíme níže, *Zóstrianos* a *Adversus Arium* se shodují v tom, že v rámci afirmativní theologie připisují Jednu jakožto „trojmocnému duchu“ existenci (*existentia* =  $\tau\zeta\upsilon\mu\alpha\rho\zeta\iota\varsigma$ ) ve smyslu jedné z jeho potencí, ale liší se v tom, že Victorinus toto určení v rámci negativní theologie Jednu zároveň upírá. Ostří myšlenkového postupu, který tvoří páteř Victorinovy „dialektické“ theologie, je tak v gnostickém traktátu výrazně otupeno.

Tento rozdíl můžeme pozorovat rovněž při srovnání obou textů v pasáži věnované *via remotionis*: v *Zóstriani* se vůbec nevyskytuje první skupina negovaných predikátů, s níž se setkáváme u Victorina, tj. bytí a jeho modalit včetně „existence“ a „myšlení“ (a snad i „životu“), které mu budou přisouzeny afirmativní theologií. Absence celé pasáže *via remotionis*, v jejímž rámci jsou Jednu upřeny predikáty, jež o něm budou v rámci afirmativní theologie predikovány, ve srovnání s Victorinovým textem opět rozvolňuje rámec důsledné dialektiky negativní a afirmativní theologie. Metodická paradoxie, která vedle sebe záměrně

staví protikladné výpovědi, a tak programově „suspenduje zásadu sporu“,<sup>632</sup> tvoří základní strategii Victorinovy „metafysické litanie“, zatímco v *Zóstrianovi* toto specifické napětí není přítomno. Také v následujících výpovědích *via remotionis*, jež jsou shrnuty pod titulem „negace všech kategoriálních určení“, můžeme pozorovat, že v *Zóstrianovi* se nevyskytují právě explikující pasáže spekulativnějšího rázu prozrazující větší filosofickou erudici a komplikovanější kontext specifických problémů (novo)platónské filosofie (jako *neque inqualitate sine qualitate quale a omnibus formis carens, neque quod sit ipsa forma qua formatur omnia*). Právě tyto formulace opět mají své konceptuální paralely u Plótina.

Ve výpovědích „transcendentní syntézy“ si oba texty poměrně přesně odpovídají, ale i v tomto případě můžeme pozorovat v *Zóstrianovi* typické posuny. Zatímco u Victorina jde o promyšlenou hru s protiklady, v nichž lze zřetelně rozpoznat filosofické kategorie platónské, aristotelské i stoické provenience, v *Zóstrianovi* jsou ontologické kategorie poněkud rozostřeny a důmyslná antitetická struktura celého výkladu místy trpí povážlivými trhlinami.

---

<sup>632</sup> Srv. W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, Frankfurt 1991, str. 151.

## 2. Afirmativní theologie

Jak je patrné z výše provedené synopse, korigující exkursy do afirmativní theologie ve 49. kapitole mají poměrně věrné paralely v *Zóstrianovi*. V *Adversus Arium* Ib se nicméně vyskytuje několik pozitivních predikací, které v *Zóstrianovi* chybí:

49, 22-23: *non actu, ut non quiddam alterum sit ab ipso consistentia et cognoscentia sui*

49, 26-27: *et universalium et partilium omnium quae sunt*

49, 30-32: *motione enim ineloquibili status est, statu autem ineffabili superrelativa motio est*

49, 35-36: *potentia potentiarum*

Synopse pasáže *Adv. Ar.* I,50,1-21, v níž Victorinus podává souvislý výklad o Jednu-Otci z hlediska afirmativní theologie, s traktátem *Zóstrianos* ukazuje, že větší části tohoto textu (*Adv. Ar.* I,50,1-18) již neodpovídá doslovná paralela v gnostickém traktátu. Rovněž v *Zóstrianovi* nicméně následuje pasáž zasvěcená afirmativní theologii (*NHC* VIII,1, 66,13-75,11), která obsahuje řadu formulací, jež lze právem označit za „tematické a konceptuální paralely“<sup>633</sup> k *Adv. Ar.* I,50,1-21. Pouze v závěru (*Adv. Ar.* I,50,18-21, resp. *NHC* VIII,1, 75,12-24 a 84,18-22) se oba texty shodují natolik, že můžeme opět hovořit o literární paralele. Podle Michela Tardieu Victorinus v *Adv. Ar.* I,50,1-21 dále věrně reprodukuje řeckou předlohu, zatímco autor gnostického traktátu tuto předlohu již doslovně necituje, ale pouze volně parafrázuje.<sup>634</sup> Text traktátu *Zóstrianos* je zde sice protkán filosofickou terminologií, jíž užívá také Victorinus, ale tato terminologie se prolíná se specificky gnostickými termíny a motivy a celá pasáž nakonec ústí v oslavu aiónu Barbeló (*NHC* VIII,1, 86-87 a dále).<sup>635</sup> Podle Tardieu *Adv. Ar.* I,50,1-21 na rozdíl od *Zóstriana* plynule a organicky navazuje na předchozí oddíl a nadále rozvíjí metafysickou problematiku nastolenou v této části z nové perspektivy.<sup>636</sup>

<sup>633</sup> J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 507.

<sup>634</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 38, 88-90.

<sup>635</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 88-89.

<sup>636</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 90.

*soli sibi et discernibile et definitum, ipsa sua existentia, non actu, ut non quiddam alterum  
sit ab ipso consistentia et cognostentia sui (49,20-23)*

Formulace „je rozlišitelné a vymezené pouze samo pro sebe“ představuje korigující přechod do afirmativní teologie, který odpovídá předcházející negaci „je naprosto nerozlišitelné pro vše ostatní“. Tato upřesňující formulace se vyskytuje v *Adversus Arium* i v *Zóstrianovi*, i když v gnostickém traktátu v redukované formě: „on sám je jediný, kdo vymezuje sám sebe“.<sup>637</sup> Smysl je nicméně v obou případech zřejmý: poznávací akt, jímž se ontologicky odvozené jsoucnost obrací k nejvyššímu božství, není schopen postihnout intendovaný „předmět“, nakolik lze jediné jemu samému připsat odpovídající poznávací mohutnost, která umožňuje ho poznat. Jediné skutečně adekvátní poznání nejvyššího boha je tedy jeho sebezpoznaní, zatímco pro vše ostatní zůstává principiálně „nerozlišitelný“ a „nevymezený“. M. Tardieu spatřuje ve formulaci *soli sibi discernibile* výraz specificky středoplatónské theologické koncepce, která pojímá boha jako sebe poznávajícího ducha. Poukazuje přitom na výskyt obdobných formulací u Filóna,<sup>638</sup> v hermetických spisech *Asklépios*<sup>639</sup> a *Poimandrés*,<sup>640</sup> u křesťanských apologetů Tertulliana<sup>641</sup> a Minucia Felixe<sup>642</sup> a u gnostiků.<sup>643</sup> Tardieu se ovšem mylí, jestliže formulaci *soli sibi discernibile* chápe jako specificky ne-plótinovskou či před-plótinovskou.<sup>644</sup> Jako podpůrný argument pro své tvrzení M. Tardieu uvádí následující místo

<sup>637</sup> NHC VIII,1, 64,18-65,1 / BCNH 24, 360-362:  $\bar{\nu}\alpha\tau\tau\omega\rho\bar{\chi}\ \bar{\nu}[\kappa\epsilon]\omicron\gamma\alpha\ \bar{\nu}\pi\eta\ \tau\eta\rho\bar{\chi}\ \epsilon\tau[\omega\omicron]\omicron\pi\ \bar{\nu}\eta\eta\tau\bar{\chi}\ \bar{\mu}\bar{\nu}\pi\pi[\beta\omicron\lambda]\ \bar{\nu}\bar{\mu}\omicron\chi\ \bar{\mu}\bar{\nu}\pi\eta\ \epsilon\tau\eta[\bar{\nu}]\ \bar{\nu}\bar{\sigma}\omega\chi\ \epsilon\pi\tau\omicron\chi\ \mu\alpha\gamma[\lambda\alpha\chi]\ \epsilon\tau\chi\iota\omicron\omicron\pi\ \bar{\nu}\bar{\mu}\omicron\chi\ \bar{\nu}[\omicron\gamma\alpha\pi\eta]\bar{\chi}\bar{\chi}$ . Poslední část věty překladatelé v BCNH tlumočí odlišně: „Il est le seul qui transcende sa limite“, zatímco J. D. Turner ve svém komentáři překládá podobně: „It is he alone who delimits himself“ (BCNH 24, 361-363 a 580). M. Tardieu navrhuje odlišnou rekonstrukci ( $\bar{\nu}[\zeta\pi\alpha\iota\bar{\nu}\ \zeta\eta]\tau\bar{\chi}$ , nikoli  $\bar{\nu}[\omicron\gamma\alpha\pi\eta]\bar{\chi}\bar{\chi}$ ) a v souladu s tím překládá: „Lui Seul étant accesible à lui-même en lui-même“ (M. Tardieu, *Recherches*, str. 49-51).

<sup>638</sup> Filón Alexandrijský, *Praem.* 40 / vyd. L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, V, Berlin 1862, str. 344,18-19: ἀμήχανον ὑφ' ἑτέρου θεωρεῖσθαι τινος, διότι μόνῳ θέμις αὐτῷ ὑφ' ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι.

<sup>639</sup> *Corp. Herm., Ascl.* 34 / *Corpus Hermeticum*, II: *Traité XIII-XVIII. Asclepius, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière*, BL, Paris 1973, str. 344,24-25: *ipsi soli sensible atque intellegibile*.

<sup>640</sup> *Corp. Herm., Poim.* 13,6 / Nock II, 202,16-17: τὸ αὐτῷ καταληπτόν.

<sup>641</sup> Tertullianus, *Apol.* 17,2 / CCL I, 117, 11-12: *quod uero immensum est, soli sibi notum est*.

<sup>642</sup> Minucius Felix, *Octavius* 18,8: *soli sibi tantus, quantus est, notus*.

<sup>643</sup> Klement Alexandrijský, *Exc. Theod.* 7,1 / vyd. F. Sagnard, *Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote*, SC 23, Paris 1948, str. 66: ... ὡς ἂν ἑαυτὸν ἐγνωκώς ... Celé místo je citováno níže, str. 290-291. Viz též *Trojdílný traktát*, NHC I,5, 54,35-55,14 / NHMS 22, 198.

<sup>644</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 69: „C'est contre ce type de théologie négative, commune aux 'Barbares'“

z Plótina: „To, co je jediné, nic nepoznává, ani nemá něco, co by neznalo, ale protože je jedno a spočívá samo u sebe, nepotřebuje samo sebe poznávat.“<sup>645</sup> U Plótina nicméně najdeme i jiné formulace: „Objekt myšlení (sc. Jedno) ... není jakoby nevědomý, ale všechno, co k němu náleží, je v něm a s ním, sám pro sebe je veskrze rozlišitelný, je v něm život a všechno...“<sup>646</sup> Plótinův obrat „sám pro sebe je veskrze rozlišitelný“ (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ) představuje přesnou paralelu k Victorinově formulaci *soli sibi discernibile*. Přestože v pozdějších Plótinových spisech se podobné formulace nevyskytují, nelze výpovědi tohoto typu chápat jako výlučný majetek předplótinovské středoplatónské filosofie.

Jak již bylo výše zmíněno, Victorinova formulace „na základě své vlastní existence a nikoli na základě aktu, takže jeho soudržnost a sebepoznání nejsou něčím od něho odlišným“ (*ipsa sua existentia, non actu, ut non quiddam alterum sit ab ipso consistentia et cognostentia sui*) nemá v *Zóstrianovi* svůj ekvivalent. Tato výpověď je Victorinovou upřesňující explikací specifikující povahu sebepoznání Jedna-Otce, která předjímá formulace afirmativní theologie v následující kapitole: Božské poznání neimplikuje různost, neboť k sebepoznání Jedna-Otce nedochází prostřednictvím poznávacího aktu, a proto je jeho poznání zcela identické (či přesněji „ipseické“) s jeho existencí a nenarušuje naprostou identitu (přesněji „ipseitu“) Jedna. Spojení *consistentia et cognoscentia sui* pravděpodobně odpovídá dvojici termínů „sebekonstituce“ a „sebevědomí“ (σύστασις καὶ συναίσθησις/συνείδησις),<sup>647</sup> které jsou úzce spjaty se stoickým učením o *oikeiósisis*. Podle stoiků je prvotním puzením každé živé bytosti její tendence k sebeuchování (τὸ τηρεῖν ἑαυτό, *conservatio sui*), která se realizuje v úsilí o udržení vlastního života, doslova: v neustávající konstituci sebe sama, jež je od samého počátku provázena elementárním sebevědomím. Právě tento dvojí aspekt úsilí o sebeuchování nazýval Chrysippos σύστασις a συναίσθησις (či συνείδησις). Seneca v obdobné souvislosti užívá výrazů *constitutio* a *constitutionis suae sensus*. Theologická aplikace těchto stoických termínů u Victorina má následující smysl: Jedno uchovává samo

---

(Égyptiens, Chrétiens, Gnostiques) et qui consiste à doter l'Un *adiakriton* de la connaissance de soi, que s'inscrit en faux Plotin lorsqu'il élabore sa propre pensée négative... Au *soli sibi notum* de l'Un du moyen platonisme et des Gnostiques, Plotin oppose que l'Un se suffit à lui-même... Tout en conservant à la lettre l'énoncé non-plotinien et préplotinienn de l'exposé, relatif à l'accessibilité de l'Un à lui-même... Marius Victorinus fait suivre...“

<sup>645</sup> Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],6,49-50: τὸ δὲ μόνον οὔτε τι γινώσκει οὔτε τι ἔχει ὁ ἀγνοεῖ, ἐν δὲ ὄν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ.

<sup>646</sup> Plótinus, *Enn.* V,4 [7],2,14-18: τὸ νοητὸν ... οὐκ ἔστιν οἶον ἀναίσθητον, ἀλλ' ἐστὶν αὐτοῦ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ, πάντα διακριτικὸν ἑαυτοῦ, ζωὴ ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ ...

<sup>647</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 288.

sebe a je si vědomo samo sebe, ale toto sebeuchovávání a sebevědomí není něčím od něho odlišným, nýbrž splývá se samotnou jeho existencí. Jak vysvětluje Victorinus na počátku následující kapitoly, Jedno uchovává samo sebe nehybným a skrytým pohybem obráceným k sobě. Výskyt stoické terminologie v theologických výpovědích o Jednu nasvědčuje tomu, že u Victorinova zdroje se setkáváme se specifickou transpozicí motivů pocházejících ze stoické fyziky a etiky na půdu (novo)platónské metafyziky.

*omnium quae sunt prima causa, omnium principiorum praeprincipium (49,26-27)*

Victorinově formulaci „je první příčina všeho jsoucna –, jak obecného, tak jednotlivého“, podle rekonstrukce M. Tardieu odpovídá v *Zóstriani* paralelní formulace: „je první příčina těchto všech“ (ο[ΥΨΟΡΠ ΝΛΟ]Ι[ΘΕ ΝΝ]ΑΙ ΤΗ[ΡΟΥ]).<sup>648</sup> Editoři *Zóstriana* v *BCNH* ovšem tuto rekonstrukci považují za málo pravděpodobnou vzhledem k tomu, že lakuna nemohla obsahovat tolik písmen, a navrhují proto alternativní čtení: „je první z těchto všech“ (ε[ΥΨΟΡΠ ΠΕ] Ν[ΤΕΝ]ΑΙ ΤΗ[ΡΟΥ]).<sup>649</sup> Victorinovu specifikaci zapříčiněného jakožto veškerého jsoucna zahrnujícího obecné i jednotlivé *Zóstrianos* nahrazuje pouze neurčitým zájmenem „všichni“ (ΤΗΡΟΥ), resp. „tito všichni“ (ΝΑΙ ΤΗΡΟΥ).<sup>650</sup> Tímto spojením v gnostickém kontextu není míněno veškeré jsoucno, ale pouze vyšší nebeský svět, tj. pléróma aiónů.<sup>651</sup> Výraz *prima causa* je překladem řeckého πρώτη αἰτία či πρῶτον αἴτιον. Výraz *omnium quae sunt causa* je latinským ekvivalentem řeckého αἰτία πάντων τῶν ὄντων. Victorinově formulaci: „princip přede všemi principy“ (*omnium principiorum praeprincipium*), odpovídá v rekonstruovaném textu *Zóstriana* formulace: „je prvním principem (nebo: před-principem) každého principu“ ([εΥΨΟΡΠ Ν]ΑΡ[Χ]Η ΠΕ Ν[ΤΕ ΑΡΧΗ ΝΙΜ]). Latinské *principium* je překladem řeckého ἀρχή, zatímco koptské ΑΡΧΗ je pouhou transkripcí téhož termínu. Koptské ΟΥΨΟΡΠ ΝΑΡΧΗ doslova odpovídá řeckému πρώτη ἀρχή, latinské *praeprincipium* je překladem řeckého πρόαρχη.<sup>652</sup>

<sup>648</sup> *NHC* VIII,1, 65,4-5 / Tardieu 51. Podle Tardieu koptský překladatel namísto pouhé transkripce řeckého αἰτία užil výrazu λοισε, který znamená v běžné kopštině „žaloba“ či „vina“ stejně jako řecké αἰτία ve svém původním významu.

<sup>649</sup> Srv. *BCNH* 24, 362.

<sup>650</sup> K zájmenu ΤΗΡ= je připojen sufix třetí osoby plurálu –ΟΥ. Celý výraz je determinován pomocí ukazovacího zájmena ΝΑΙ.

<sup>651</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 77.

<sup>652</sup> Tvoření slov pomocí předpony *prae* je u Victorina poměrně časté. Kromě *praeprincipium* užívá např. termínu

Termíny „první příčina“ a „příčina všeho (jsoucna)“ poukazují spíše k filosofickému než ke gnostickému kontextu. Označení nejvyššího božství jako „příčiny“ se v gnostických textech příležitostně objevuje, ale tato kauzalita je zpravidla specifikována jako příčinný vztah k vyšším oblastem jsoucna, tj. k aiónům. Myšlenka univerzální kauzality nejvyššího božství je v gnostických systémech spíše cizím prvkem, neboť vznik smyslově vnímatelného světa je zde pojímán jako důsledek kosmického pádu nižšího aiónu.<sup>653</sup> Pokud se v gnostických textech či v referátech o gnostických naukách objevuje výraz „Otec všeho“, a výjimečně i „příčina všeho“, je zde „vším“ míněno pléróma aiónů.<sup>654</sup> S označením boha jakožto „první příčiny všeho jsoucna“ (*prima omnium causa*) či „první a univerzální příčiny“ (*prima et generalis causa*) se setkáváme u stoiků.<sup>655</sup> Pojetí boha jakožto univerzální příčiny všeho jsoucna odpovídá stoické kosmologii, kde je bůh pojímán jako „logos“ či „umělecky tvořící oheň“ (πῦρ τεχνικόν), který proniká veškerenstvím či přesněji sám se stává veškerenstvím díky procesu postupného ochlazování a kondenzace.<sup>656</sup> Stoický bůh je sice primárně nahlížen jako aktivní princip, který utváří pasivní látku, ale i tato pasivní látka sama je vposledu výsledkem kontinuálního procesu kondenzace původního božského praohně.<sup>657</sup> Označení nejvyššího božství jako „první příčiny“ či „příčiny všeho jsoucna“ se vyskytuje také u středoplatónských autorů, např. u Alkinoá<sup>658</sup> a Filóna Alexandrijského.<sup>659</sup> Určení Jedna jako univerzální příčiny či principu nicméně hraje ústřední roli zejména v novoplatónské henologii, která proti všem představám o pluralitě příčin či principů emphaticky vyzdvihuje jednotu a jedinnost počátku veškerého jsoucna.<sup>660</sup> U Plótina patří označení „příčina“ (αἰτία, αἴτιον) či „princip“ (ἀρχή)

---

*praecausa, praesistentia, praeintellegentia, praenoscentia, praeviventia.*

<sup>653</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 77-78.

<sup>654</sup> Srv. F. Culdautová, *Nástin gnostické theologie*, přel. J. Kranát, Praha 1999, str. 34.

<sup>655</sup> *SVF* II, 346a (= Seneca, *Ep.* 65,11): *Sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam ... quaerimus quae sit causa, ratio scilicet faciens, id est deus.*

<sup>656</sup> Srv. *SVF* II, 1027.

<sup>657</sup> Srv. F. Karfik, „Předpoklady stoické kosmogonie“, str. 3.18-19.

<sup>658</sup> Viz Alkinoos, *Didask.* X / Whittaker 23: πατήρ δέ ἐστι τῷ αἴτιος εἶναι πάντων.

<sup>659</sup> Filón Alexandrijský, *Ebr.* 62 / vyd. P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, II, Berlin 1862, str. 181: οὐ γὰρ ἐξ ὕλης τῆς αἰσθητῆς ..., ἀλλ' ἐκ πάντων αἰτίου καὶ πατρός. *Spec.* III, 178 / vyd. L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, V, Berlin 1862, str. 200: ἄρρην μὲν ἢ μόνῳ θεῷ προσκληροῦσα ἑαυτὴν ὡς πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὄλων καὶ πάντων αἰτίῳ ... Další výskyty uvádí M. Tardieu, *Recherches*, str. 77.

<sup>660</sup> Srv. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992, str. 101 nn.

k nejfrekventovanějším predikátům, jež se vypovídají o Jednu.<sup>661</sup> Toto pojetí Jedna jako „první příčiny všeho jsoucna“ se stává společným dědictvím novoplatónské henologie po Plótinovi. Výraz „příčina všeho jsoucna“ se mimo jiné objevuje i v anonymním *Komentáři k Parmenidovi*.<sup>662</sup>

Termín „princip předcházející principu“ (προαρχή, προάρχον) je před Victorinem naopak doložen pouze v gnostické a hermetické literatuře. Podle Eirénaiova svědectví tímto termínem označoval nejvyšší božství (μονοτης) své tetrakys sestávající ze čtyř stupňů jednoty „proslulý učitel“ z valentinovské školy.<sup>663</sup> Termín Προαρχή se objevuje jako označení pro nejvyšší božství stojící na vrcholu osmi transcendentních principů (takzvané *ogdoas*) v jiném anonymním valentinovském systému, o němž nás rovněž zpravuje Eirénaios.<sup>664</sup> Formulací „princip předcházející neomezenému principu“<sup>665</sup> je také charakterizován božský intelekt v hermetickém traktátu *Poimandrés*. V traktátu *Allogenés* se objevuje stejný výraz jako na paralelním místě v Zóstriani: **†ΨΟΡΠ ΝΑΡΧΗ** – který doslova znamená „první princip“, ale může být též pokusem o překlad řeckého προαρχή – v aplikaci na aión Barbeló i na trojmocného: Zatímco Barbeló je označen jako „první princip blaženosti“ (**†ΨΟΡΠ ΝΑΡΧΗ ΝΤΕ †ΜΗΝΤΗΚΑΚΑΡΙΟΣ**), trojmocný je charakterizován jako „první princip toho, který je bez principu“ (**†ΨΟΡΠ ΝΑΡΧΗ ΝΤΕ ΠΙΑΤΑΡΧΗ**).<sup>666</sup> Ve filosofických textech před Victorinem tento výraz není doložen, až u Prokla se setkáme s podobným termínem, který odpovídá Victorinovu *praecausa*,<sup>667</sup> tj. „příčina před příčinou“ (προαίτιον).<sup>668</sup> U Syriana nicméně máme uchováno svědectví (opírající se pravděpodobně o novopythagorejská falsa), podle něhož již staří pythagorejci, jmenovitě Archainetos (Archytas?), Filolaos a Brotinos nad své principy – „neomezně“ a „mez“ – kladli vyšší „příčinu jednoty“ (ἐνιαία αἰτία), kterou právě „Archainetos“ údajně označoval jako „příčinu před příčinou“ (αἰτία πρὸ αἰτίας).<sup>669</sup>

<sup>661</sup> Srv. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, str. 107.

<sup>662</sup> Anon. in *Parm.* I,25-27 / Hadot 66: διανοηθέ[ντες τὴν] ... πάντων τῶν ὄντων αἰτίαν ...

<sup>663</sup> Eirénaios, *Adv. haer.* I, 11,3 / SC 264, 173-174. Viz k tomu výše, str. 120.

<sup>664</sup> Srv. Eirénaios, *Adv. haer.* I, 11,5 / SC 264, 178-9. Těmito principy jsou: Προαρχή, Ἀνεινόητον, Ἄρρητον, Ἀόρατον, Ἀκατάληπτον, Ἀνούμαστον, Ἀγέννητον. Srv. k tomu M. Tardieu, *Recherches*, str. 78.

<sup>665</sup> *Poim.* I, 8 / Nock-Festugière I, 9,10-11: τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου.

<sup>666</sup> *NHC* XI,3, 58,19-24 / *NHS* 28, 218. Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 78.

<sup>667</sup> Marius Victorinus, *Adv. Ar.* I,3,24-25 / *CSEL* 83/1, 144: *praecausa autem pater*.

<sup>668</sup> Srv. Proklos, *Theol. Plat.* II,9 / vyd. H. D. Saffrey – L. G. Westerink, *Proclus: Théologie Platonicienne*, II, *BL*, Paris 1974, 59,24; *In Parm.* / vyd. V. Cousin, *Procli philosophi platonici opera inedita*, Paris 1864, str. 1210,11. Srv. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, str. 109-110.

<sup>669</sup> Syrianos, *In Met.* N 1 / vyd. W. Kroll, *Syriani in Metaphysica Commentaria*, *CAG* 6/1, Berlin 1902, str.



Syrianův referát patrně promítá do učení starého pythagoreismu nauky novopythagorejců, kteří ve snaze o harmonizaci monistického a dualistického pythagoreismu vyzdvihli Jedno nad principy jsoucná, za něž považovali až protikladná *stoicheia*.<sup>670</sup> Stopa tohoto pojetí Jedna jako „principu před principem“ vede až ke staré Akademii. Podle Proklova svědectví již Speusippos patřil k těm, kdo „považovali Jedno za vyšší než jsoucná a za zdroj, z něhož jsoucná pochází, a dokonce ho zprostili postavení, jež odpovídá principu“.<sup>671</sup> Speusippovo zdráhání přiznat Jednu status principu souvisí s jeho specifickou stoicheiologií. Podle Speusippa Jednu v jeho čiré potencialitě a transcendenci nenáleží nic z toho, co následuje po něm, a proto z něj samého ani nelze nic odvodit. Principem jsoucná (*principium entium*) ve vlastním smyslu je až neurčitá dvojina, která je příčinou mnohosti a nekonečné dělitelnosti, a tedy i umožňujícím základem plurality a diference v oblasti čísel.<sup>672</sup> Vědomí specifické povahy kauzality prvního principu či příčiny, která vyžaduje korigující negaci příčinného vztahu, resp. vyzvednutí prvního principu nad tento vztah, je věcně přítomno také u Plótina. Plótinus sice Jedno (Dobro) nazývá „příčinou všeho“, ale zároveň popírá, že by se toto označení týkalo Jedna a že by ho bylo možno chápat jako pozitivní výpověď o vztahu Jedna k zapříčiněnému: „Nazýváme-li ho ‚příčinou‘, neznamena to, že vypovídáme něco, co by příslušelo jemu, nýbrž něco, co přísluší nám, totiž že máme něco od něj, zatímco ono spočívá

---

166,3-4: ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἐνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξηρημένην προέταττον, ἦν Ἀρχαίνετος μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναι φησι ...

<sup>670</sup> Viz k tomu níže. str. 227.

<sup>671</sup> Speusippos, zl. 62 / vyd. M. Isnardi Parente, *Speusippo: Framenti, edizione, traduzione e commento a cura di Margherita Isnardi Parente*, Napoli 1980, str. 91: *le unum enim melius ente putantes et a quo le ens, et ab ea que secundum principium habitudine ipsum liberaverunt*. Srv. J. Halfwassen, „Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons *Parmenides*“, in: *EN KAI ΠΛΗΘΟΣ. Einheit und Vielheit. Festschrift für K. Bormann zum 65. Geburtstag*, vyd. L. Hagemann – R. Gleis, Würzburg und Altenberge 1993, str. 339-373, 365 nn. Pro domněnku J. Halfwassena, že již Speusippos rozvinul nauku o principech v té podobě, v jaké se s ní setkáváme u Eudóra z Alexandrie, ovšem neexistuje dostatečná textová opora. Podle Simplikova svědectví Eudóros rozlišoval Jedno (ἓν) nad protiklady, které nazývá „příčinou všeho jsoucná“, a „monas“ (μονάς), kterou spolu s „neurčitou dvojinou“ (ἀόριστος δύας) pojímal jako jeden z párů protikladných prvků, z nichž vznikají další páry prokladů. (Simplikios, *In Arist. Phys.* / vyd. H. Diels, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, CAG 9, Berlin 1882, str. 181,10 nn.; viz k tomu níže, str. 227) Proklos ve svém referátu naproti tomu zmiňuje pouze dva principy, a sice Jedno a neurčitou dvojinu, přičemž pouze neurčitou dvojinu označuje za „příčinu jsoucná“.

<sup>672</sup> Speusippos, zl. 62 / Isnardi-Parente 91-92: *Existimantes autem quod, si quis le unum ipsum seorsum et solum meditatam, sine aliis, secundum se ipsum ponat, nullum alterum elementum ipsi apponens, nichil utique fiet aliorum, interminabilem dualitatem entium principium induxerunt*. Srv. J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 12.

samo v sobě.<sup>673</sup> Jedno-Dobro je příčinou a principem z hlediska toho, čemu dává bytí, zatímco „z jiného hlediska“ (ἄλλον τρόπον), totiž z hlediska Jedna samého, jak je samo v sobě, „není principem“.<sup>674</sup> Výpověď o Jednu, resp. Dobru, „je tedy ve skutečnosti výpovědí o druhotných jsoucnech ... jakožto odvozených od prvního počátku, nikoli o prvním počátku samém. Proto chceme-li o něm vypovídat jako o něm samém, musíme říci, že Dobro *není počátkem*“.<sup>675</sup> Jedno je tedy příčinou a principem veškerého jsoucna, a zároveň transcenduje veškerou příčinnost, a v souladu s tím je označeno jako „otec příčiny“ (τοῦ αἰτίου πατήρ)<sup>676</sup> či jako „to, co předchází principu“ (τὸ πρὸ ἀρχῆς).<sup>677</sup> Oscilace mezi termíny „první příčina všeho jsoucna“ a „princip předcházející principu“, jak se s ní setkáváme u Victorina, neprozrazuje vliv specifické problematiky staré platónské a novopythagorejské stoicheiologie, a spíše odpovídá dialektickému pojetí Jedna jakožto univerzálního principu, jenž se sám vymyká kauzálnímu vztahu, jak je rozvinuto v rámci novoplatónské henologie.

### *omnium intellegentiarum praeintellegentia (49,28-29)*

Této formulaci odpovídá v *Zóstrianovi* výraz: „první myšlenka každé myšlenky“ (ἐγγοῦρῖ ἢε[Ν]νοια πε ἢ]τεενοια νι[Μ]).<sup>678</sup> I když koptské ογγοῦρῖ ἢενοια znamená doslova „první myšlenka“ (πρώτη ἔννοια), na tomto místě je pravděpodobně – podobně jako latinské *praeintellegentia* – pokusem o překlad řeckého προέννοια („myšlenka před myšlenkou“). V souladu s tímto ambivalentním významem má termín ογγοῦρῖ ἢενοια v gnostických textech dvojí funkci: Jednak označuje aión Barbeló jakožto „první myšlenku neviditelného

<sup>673</sup> Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],3,49-50: ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ. Srv. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, str. 107-109; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985, str. 42; týž, *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980, str. 137.

<sup>674</sup> Plótinus, *Enn.* VI,8 [39],8,7-9: πάντα γὰρ ἐκείνου καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ σεμνὰ ὕστερα. τούτων γὰρ αὐτὸς ἀρχή· καίτοι ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχή. Srv. F. Karfík, *Plótinova metafyzika svobody*, str. 105-106; W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, str. 136-137.

<sup>675</sup> F. Karfík, *Plótinova metafyzika svobody*, str. 105-106.

<sup>676</sup> Plótinus, *Enn.* V,1 [10],8,4: λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα ... V rámci své interpretace pseudo-platónského *Druhého listu* (312e1-4), která se ovšem opírá o jeho nepřesnou citaci, zde Plótinus jako příčinu ve vlastním slova smyslu pojímá intelekt, zatímco Jedno, resp. Dobro, chápe jako něco, co stojí nad příčinou.

<sup>677</sup> Plótinus, *Enn.* V,5 [32],9,7. Jde ovšem o konjekturu W. Theilera, rukopis uchovává τὸ πρῶτον ἀρχῆς. Srv. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, str. 109.

<sup>678</sup> *NHC* VIII,1, 65,7-8 / *BCNH* 24, 362.

Ducha“, univerzální intelekt, skrze nějž se manifestuje a reflexivně poznává samo nejvyšší božství, jednak nadintelektivní způsob poznání, jež odpovídá samotnému neviditelnému Duchu v jeho transcendentní existenci přesahující rovinu intelibilního jsoucná a reflexivního poznání. Označení „první myšlenka“ (†ΨΟΡΠ̄ Ν̄ΕΝΝΟΙΑ a jeho ekvivalenty: ΠΨΟΡΠ̄̄ Ν̄ΜΕΕΥΕ, ΤΕΖΟΥΕΙΤΕ Ν̄ΕΝΝΟΙΑ, ΠΡΩΤΕΝΝΟΙΑ) je jedním z výsostných titulů aiónu Barbeló v *Tajné knize Janově*,<sup>679</sup> v traktátu *Protennoia ve třech tvarech*<sup>680</sup> (kde je toto označení dokonce pojato do názvu) a *Allogenes*.<sup>681</sup> Jako výraz pro nadintelektivní a nadreflexivní „nepoznávající poznání“<sup>682</sup> či „myšlení zahalené v mlčení“, jež odpovídá transcendentní neviditelného Ducha, se tento termín objevuje v *Zóstrianovi*<sup>683</sup> a v *Allogenovi*.<sup>684</sup>

V dochovaných řeckých textech sice termín προέννοια nenajdeme, ale setkáváme se zde se slovesem προεινωέω, které vyjadřuje akt nadreflexivního a nadnoetického poznání transcendentního božství (*gen. obiectivus*). Pomocí tohoto slovesa charakterizuje hermetická literatura boha jako toho, který je poznatelný pouze „myšlením před myšlením“ (ὁ προεινωούμενος θεός).<sup>685</sup> Stejný význam má užití slovesa προεινωέω u Plótina, který jím označuje „nevýslovné a nenoetické dotýkání“, jež předchází myšlenkovému uchopování intelektu, protože myšlení na rovině intelektu již předpokládá různost a mnohost, jíž se Jedno samo vymyká.<sup>686</sup> Rovněž Porfyrios ve svých *Sentencích* pomocí výrazu προεινωέω specifikuje akt poznání, jímž se vztahujeme k „nejsoucnu nad jsoucnem“, tj. k samotnému Jednu.<sup>687</sup> P. Hadot se nicméně domnívá, že substantivní výraz προέννοια našel také

<sup>679</sup> Např. *NHC* III,7,22; *BG* 27,18 / *NHMS* 33, synopsis 11,18, str. 32: ΤΕΖΟΥΕΙΤΕ Ν̄ΕΝΝΟΙΑ; *NHC* II,5,4 / *NHMS* 33, synopsis 11,18, str. 33: ΠΨΟΡΠ̄̄ Ν̄ΜΕΕΥΕ.

<sup>680</sup> *NHC* XIII,1, 38,7-9 / *NHS* 28, 408: ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΜΕΕΥΕ Η̄ΠΙΩΤ· Ν̄ΤΠΡΩΤΕΝΝΟΙΑ ΕΤΕ ΠΑΙ ΠΕ ΒΑΡΒΕΛΩ.

<sup>681</sup> *NHC* XI,3, 53,27-29 / *NHS* 28, 208: †ΨΟΡΠ̄̄ Ν̄ΕΝΝΟΙΑ ΕΤΕ ΠΙΩΝ ΠΕ Ν̄ΒΑΡΒΗΛΩ.

<sup>682</sup> *NHC* XI,3, 55,20 / *NHS* 28, 212: Ν̄ΑΤΕΙΜΕ ΕΚΕΙΜΕ.

<sup>683</sup> *NHC* VIII,1, 23,10-12 / *BCNH* 24, 282: ΖΡΑΙ ΔΕ ΖΝ †ΕΝΝΟΙΑ ΤΑΙ ΕΨΟΟΠ †ΝΟΥ ΖΝ ΟΥΣΙΓΗ· Ν̄ΖΡΑΙ ΔΕ ΖΝ †ΨΟΡΠ̄̄ Ν̄ ΕΝΝΟΙΑ.

<sup>684</sup> *NHC* XI,3, 48,13 / *NHS* 28, 198: ΟΥΨΟΡΠ̄̄ Ν̄ΕΝΝ[Ο]ΙΑ. J. D. Turner, „Notes to Text and Translation: *NHC* XI,3: *Allogenes*“, str. 250, na tomto místě připouští obojí výklad koptského termínu, tj. že může jít jak o překlad řeckého πρώτη έννοια, tak προέννοια.

<sup>685</sup> *Corp. Herm.* (různé zlomky), zl. 12a / Nock-Festugière IV, 111: περι τοῦ μόνου κυρίου πάντων καὶ προεινωουμένου θεοῦ; zl. 17 / Nock-Festugière IV, 115: αὐτὸ δὲ τὰγαθὸν τὸ μὲν θεῖον ἡγούνται τὸν προεινωούμενον θεόν; zl. 36 / Nock-Festugière IV, 143: εἰσόμεθα τὸν προεινωούμενον θεόν.

<sup>686</sup> Plótinus, *Enn.* V,3 [49],10,40-43: δεῖ τοίνυν τὸ νοῦν ἕτερον καὶ ἕτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοούμενον κατανοούμενον ὃν ποικίλον εἶναι· ἢ οὐκ ἔσται νόησις αὐτοῦ· ἀλλὰ θίξις καὶ οἶον ἀπαφή μόνου ἄρρητος καὶ ἀνόητος· προνοῦσα οὕτω νοῦ γεγονότος ...

<sup>687</sup> Porfyrios, *Sent.* 26 / Lamberz 15,11-13: Μὴ ὄν ... προεινωούμεν ἐχόμενοι τοῦ ὄντος. ὡς εἶ γε χωρισ-

v jednom z řeckých textů, a to v anonymním *Komentáři k Parmenidovi*. Ve své edici tohoto textu Hadot čte původní ἀρρητον προσεινοιαν jako ἄρρητον προείνοιαν.<sup>688</sup> V souladu s Hadotovou konjunkturou je možno přetlumočit příslušnou pasáž z prvního zlomku komentáře následujícím způsobem:

„A tak ... budeme moci setrvat v nechápajícím uchopování a nic nemyslicím myšlení. Následkem tohoto cvičení se ti jednou přihodí ..., že spočíneš v jeho nevýslovném poznání před poznáním, které ho zobrazuje mlčením, aniž by samo poznávalo, že mlčí, aniž by chápalo, že ho zobrazuje, a aniž by vůbec něco vědělo.“<sup>689</sup>

Je-li Hadotova domněnka správná, pak zde výraz προείνοια představuje *hapax legomenon* v celé dochované řecké literatuře.

Victorinovy výklady ze čtvrté knihy *Proti Ariovi*<sup>690</sup> dosvědčují, že termín *praeintellegentia*, resp. *praecognoscentia* u něj sice rovněž označuje nadnoetický poznávací akt lidského ducha vztažený k transcendentnímu Jednu-Otci, jako je tomu v příslušných gnostických, hermetických i novoplatónských textech, ale častěji míní nadnoetický poznávací akt samotného Jedna, tj. „vnitřní formu“ intelektu přítomnou v Jednu, která předchází manifestaci vnější formy na rovině inteligibility a reflexivity. Myšlení před myšlením je pro Victorina myšlením absolutního ducha, které zcela splývá se svým „objektem“, čirým aktem absolutního poznání, který koinciduje se svou formou, neboť předchází diferenciaci na poznávajícího a poznávaného. Toto poznání je čirým aktem myšlení, které se ještě neukázalo, ale zůstává v nitru a spočívá v klidu, je obrácené samo k sobě a poznává pouze samo sebe nadreflexivním způsobem v naprosté jednotě s ostatními čirými akty. Až když toto absolutní, nereflexivní „poznání před poznáním“ jakoby vystupuje samo ze sebe, aby se nazřelo, diferencuje se v poznávajícího a poznávaného, ustavuje se „myšlení“ či „poznání“ (*intellegentia, cognoscentia*) ve vlastním slova smyslu. Díky této sebediferenciaci aktu a formy, resp. sebezvnějšnění vnitřní formy se poznání stává poznatelným samo sobě i pro

---

θείημεν τοῦ ὄντος, οὐ προεινοοῦμεν τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν.

<sup>688</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, str. 70 a 71, pozn. 2.

<sup>689</sup> *Anon. in Parm.* II,14-24 / Hadot 68-70: Καὶ οὕτως ... μένειν ... ἐν ἀκαταλήπτῳ καταλήψει καὶ μηδὲν ἐννοοῦση νοήσει· ἀφ' ἧς μελέτης συμβήσεται σοί ποτε ... στήναι ἐπὶ τὴν αὐτοῦ ἀρρητον προσείνοιαν τὴν ἐνεικοιζομένην αὐτὸν διὰ σιγῆς οὐδὲ ὅτι σιγᾷ γινώσκουσιν οὐδὲ ὅτι ἐνεικοιζεται αὐτὸν παρακολουθοῦσαν οὐδέ τι καθάπαξ εἰδυῖαν ...

<sup>690</sup> *Adv. Ar.* IV,23-24; 26-27 / *CSEL* 83/1, 259-262; 265-266.

jiné.<sup>691</sup> Victorinovy výklady ze čtvrté knihy, které rovněž zřetelně prozrazují ovlivnění řeckými zdroji, jsou neklamnou známkou toho, že v jeho době musely existovat filosofické spisy řešící velmi subtilním a propracovaným způsobem metafysicko-epistemologickou problematiku „myšlení před myšlením“, jejíž ozvuky nacházíme též v gnostických textech.

### *omnium potentiarum fortitudo (49,29)*

Tomuto spojení odpovídá v *Zóstrianovi* doslovná paralela: [ΟΥΧΡΟ Π]Ε ΝΤΕΣΟΜ ΝΙ[Η].<sup>692</sup> Obě formulace jsou pravděpodobně překladem řeckého πάσης δυνάμεως ἰσχύς (resp. ἀλκή). Na rozdíl od termínu „potence“ (δύναμις) není výraz „síla“ jako označení pro nejvyšší božství v antické literatuře příliš obvyklý. S theologickým užitím výrazu ἀλκή (μένος, κάρτος) se setkáváme především v *Chaldejských věštbách*. Ve fragmentu 1 (číslování podle Majercikové) se tento výraz objevuje ve spojení „potence síly viditelné všude kolem“ (ἀλκῆς ἀμφιφαοῦς δύναμις),<sup>693</sup> kde podle Majercikové výraz „síla“ (ἀλκή) označuje samotného Otce, resp. jeho „ohnivou povahu“, a spojení s termínem „potence“ (δύναμις) slouží pouze k jeho zdůraznění.<sup>694</sup> Odlišnou interpretaci předkládá H. Lewy, podle něhož se výraz „potence“ (δύναμις) v tomto zlomku vztahuje na „Otcův intelekt“, který představuje noetický moment nejvyšší monas spočívající v jednotě se samotným Otcem, zatímco výraz „síla“ (ἀλκή) míní duši veškerenstva, již Otcův intelekt sdílí ideje.<sup>695</sup> Je-li tato interpretace správná, pak ani zde termín ἀλκή není aplikován na nejvyšší božství. Jak již bylo řečeno výše, Tardieu tento obrat chápe jako součást „chvalo zpěvu“ na Jedno jakožto nejvyšší „potenci“ či

---

<sup>691</sup> Reflexivní sebepoznání „absolutního ducha“ je tedy předpokladem toho, aby tento duch mohl být poznán lidským duchem v aktu noetického poznání. Tato ambivalence termínu *praeintellegentia* odpovídá novoplatónskému chápání mystiky, pro niž jsou jednotlivé úrovně niterného vzestupu duše zároveň stupni ontologické struktury veškerenstva, takže duše se při svém vzestupu ztotožňuje se stále vyššími rovinami jsoucími. „Poznání“ Boha Otce tedy znamená identifikaci se způsobem jeho sebepoznání, splynutí s vnitřní formou, tj. „poznáním před poznáním“, jež předpokládá překročení roviny inteligibility a reflexivity.

<sup>692</sup> *NHC VIII,1, 65,9 / BCNH 24, 362*. Z první části řádku je v rukopise dochováno pouze poslední písmeno ε. Tardieu ve své edici doplňuje subachmimské ΝΑΜΤΕ („síla“, „vytrvalost“), jež odpovídá sahidskému ΝΟΜΤΕ (srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 51 a 87). Editoři v *BCNH* doplňují sahidsko-(sub)achmimské ΧΡΟ. Všechny tyto výrazy představují ekvivalent řeckého ἰσχύς, resp. ἀλκή.

<sup>693</sup> *Or. chald.* zl. 1,5-6 / Majercik 48.

<sup>694</sup> Srv. komentář R. Majercikové, *The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary*, Leiden 1989, str. 139.

<sup>695</sup> Srv. H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956, str. 85-86 a 109.

„moc“ tvořeného několika invokacemi: „síla všech potencií“, „ze všeho nejmocnější“ (*omnium potentissimum*), „potence potencií“ (*potentia potentiarum*) (49,35-36) a „skrže svou nevýslovnou potenci existuje čirým způsobem jakožto vše, co vpravdě jest“ (*inenarrabili potentia pure existens omnia quae vere sunt*).

### *omnium potentissimum, potentia potentiarum (49,35-36)*

První část této formulace má poměrně přesnou paralelu v *Zóstrianovi*: „je nejmocnější z těchto všech“ ([εϕ]ε ἄσσομ ε ναῖ τηροϕ).<sup>696</sup> Výraz „tito všichni“ (ναῖ τηροϕ) v gnostickém traktátu pravděpodobně opět označuje pléróma aiónů. Formulace *omnium potentissimum* je překladem řeckého πάντων (τῶν ὄντων) δυνατώτατον. Jak upozorňuje Tardieu, podobné spojení (ovšem nikoli v superlativu, ale v komparativu, takže spíše připomíná metodu transcendentní syntézy) se vyskytuje v rámci závěrečné modlitby hermetického traktátu *Poimandrés*: „Jsi svatý, silnější než všechny potence, jsi svatý, vznešenější než veškerá vznešenost, jsi svatý, lepší než lze vypovědět chvalozpěvy.“<sup>697</sup> Právě tato paralela v hermetických spisech přivádí Michela Tardieu na myšlenku, že formulace „ze všeho nejmocnější“ a „potence potencií“ lze chápat jako součást jediné litanie, jež je prokládána výpověďmi „transcendentní syntézy“.<sup>698</sup> Tardieu nicméně opět nebere v úvahu doslovnou paralelu, která se objevuje v Plótinově pojednání V,4 [7]: „Je-li ono první (sc. Jedno) dokonalé a ze všeho nejdokonalejší a první potencií, musí být ze všeho (jsoucna) nejmocnější a ostatní potence ho napodobují, nakolik jsou toho schopny.“<sup>699</sup> Věcně stejný význam má formulace z pojednání VI,9 [9]: „Je (sc. Jedno) totiž ze všeho největší nikoli svou velikostí, ale potencií/mocí.“<sup>700</sup> Tyto theologické výpovědi navazují na formulaci z Platónovy *Ústavy*, že Dobro „není jsoucností, ale je ještě nad jsoucností, protože ji převyšuje svou důstojností a

<sup>696</sup> NHC VIII,1, 65,21 / BCNH 24, 362. Kopštiná nezná superlativ, a proto ho – podobně jako komparativ – opisuje pomocí předložky ε (ve významu „ve srovnání s“), srovnání je ovšem v případě nejvyššího stupně zesíleno zájmenem τηρ= („celý“, „všichni“).

<sup>697</sup> *Corp. Herm., Poimandres* I, 31 / Nock – Festugière I, 18,5-10: ἅγιος εἶ, ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος, ἅγιος εἶ, ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων, ἅγιος εἶ, ὁ κρείττων τῶν ἐπαίνων.

<sup>698</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 86.

<sup>699</sup> Plótinus, *Enn.* V,4 [7],1,24-27: εἰ τέλειόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελειότατον καὶ δύναμις ἢ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθ' ὅσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο.

<sup>700</sup> Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],6,7-8: μέγιστον γὰρ ἀπάντων, οὐ μεγέθει ἀλλὰ δυνάμει.

potenci/mocí“.<sup>701</sup>

Výraz „potence potenci“, který je překladem řeckého δύναμις τῶν δυνάμεων, se objevuje pouze ve Victorinově textu a nemá příslušnou paralelu v *Zóstrianovi*. Této formulaci nicméně věcně odpovídá výše uvedený citát z *Enneady* V,4 [7], kde je Jedno jakožto „první potence“ vyzvednuto nad ostatní „potence“ (δυνάμεις), jimiž Plótinus míní jsoucna na nižších úrovních ontologické škály, která jsou rovněž nadána plodivou mocí. Ostatními „potencemi“ v tomto smyslu jsou primárně samotný božský intelekt a jeho inteligibilní formy, tj. ideje, které Plótinus v souladu s tím označuje jako „intelektivní potence“ (νοεραὶ δυνάμεις).<sup>702</sup> Výraz „potence“, resp. „potence všeho“ (δύναμις πάντων)<sup>703</sup> představuje další z „výsostných titulů“ plótinovské henologie. V tomto Plótinově označení pro Jedno lze přitom odkrýt několik významových vrstev, jež prozrazují vliv různých myšlenkových tradic. Primárně tento výraz souvisí s Plótinovým pojetím Jedna jako neomezené plnosti (ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως),<sup>704</sup> která ze svého nadbytku plodí vše ostatní: Jedno jakožto δύναμις πάντων je ničím neomezenou plodivou silou, nevyčerpatelným pramenem (πηγή), jenž ustavičně všemu sdílí bytí, aniž přitom pozbývá cokoli ze své plnosti. V tomto smyslu Plótinus navazuje jednak na výše citované místo z *Ústavy*, jednak na aristotelské pojetí „aktivní potence“ (ποιητικὴ δύναμις) ve smyslu schopnosti či síly působit, kterou Plótinus specifikuje jako potenci tvořit či plodit jiné jsoucno a kterou odlišuje od aristotelské „pasivní potence“ (παθητικὴ δύναμις)<sup>705</sup> přijímat toto působení, resp. „potenciality“, již primárně

<sup>701</sup> Platón, *Resp.* 509b8-10: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Srv. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, str. 49.

<sup>702</sup> Plótinus, *Enn.* IV,8 [6],3,9; VI,2 [43],21,8. Srv. G. Huber, *Das Sein und das Absolute*, str. 35.

<sup>703</sup> Srv. Plótinus, *Enn.* V,1 [10],7 *et passim*.

<sup>704</sup> Plótinus, *Enn.* VI,8 [39],10,32.

<sup>705</sup> Termíny „aktivní“ a „pasivní potence“ odpovídají dvěma typům potence, jak je Aristotelés rozlišil v *Metafysice* Θ (1046a10-28): (1) „potenci činit“ (δύναμις τοῦ ποιεῖν), která je definována jako „princip změny v něčem jiném či (v sobě samém) jakožto jiném“ (ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο), a 2) „potenci trpět“ (δύναμις τοῦ παθεῖν), která je vymezena jako „princip změny obsažený v tom, co trpně podstupuje změnu, kterou v něm způsobuje něco jiného či (ono samo v sobě) jakožto jiné“ (ἢ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο). V návaznosti na tuto Aristotelovu pojmovou a terminologickou distinkci Alexandros z Afrodisiady nazval první typ „aktivní potence“ (ποιητικὴ δύναμις) a druhý typ „pasivní potence“ (παθητικὴ δύναμις). Srv. Alexandros z Afrodisiady, *In Met.* Δ 12 / vyd. M. Hayduck, *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Metaphysica commentaria*, CAG 1, Berlin 1891, str. 389 nn. K Aristotelovu pojetí „aktivní“ a „pasivní potence“ srv. W. Bröcker, *Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1987, str. 71 nn.; W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, II, Oxford 1924, str. 240-241. Theologická aplikace tohoto rozlišení je nicméně novoplatónskou inovací.

spojuje s látkou.<sup>706</sup> Plótinus tyto dva významy rozlišuje rovněž terminologicky: Zatímco termín δύναμις slouží k označení aktivní potence, která vyvíjí svou působnost sama ze sebe a nemá k tomu zapotřebí ničeho vnějšího, výraz v dativní formě: τὸ δυνάμει (v protikladu k τὸ ἐνεργείᾳ) odpovídá pasivní potencialitě látky.<sup>707</sup> Potencialita v posledně uvedeném smyslu se ovšem ve „vyšším světě“ vůbec nevyskytuje. Formulace „potence všeho“ vyjadřuje, že působnost Jedna jakožto aktivní potence se neomezuje na určitou formu či vymezený okruh účinků, ale zahrnuje veškeré jsoouco se všemi jeho formami. Protože aktivní potence zůstává odlišná od účinků, které vyvolává, vyznačuje se Jedno jakožto „potence všeho“ jinakostí vůči všemu, je ἕτερον ἀπάντων.<sup>708</sup> „Potence všeho“ je tedy zároveň výrazem pro transcendenci Jedna:<sup>709</sup> „Zatímco ono první (sc. Jedno) je potencí všeho, to druhé (sc. intelekt) je již vším. Je-li však to druhé vším, leží ono první mimo veškeré jsoouco.“<sup>710</sup>

Protože Plótinus v návaznosti na Aristotela chápe božský intelekt jako oblast čiré aktuality, uplatňují se v jeho pojmu „potence všeho“ i další aspekty významového spektra aristotelského termínu „potence“.<sup>711</sup> Jedno se ve vztahu k aktualitě intelektu jeví jako možnost či specifická potencialita toho, co se uskutečňuje až v aktu na rovině intelibilního jsoouca a co Jedno samo vlastně nemá:<sup>712</sup> „To druhé je již aktem, zatímco ono první je potencí všeho.“<sup>713</sup> Tato „potencialita“ Jedna v protikladu k aktualitě intelektu však nemá nic společného s pasivní potencialitou látky, ale musí být interpretována na základě pojmu Jedna jakožto „aktivní potence“ všeho: Skutečnost, že Jedno ve vlastním smyslu nemá to, co následuje po něm, neznamená, že by se vyznačovalo „zbaveností“ příslušných forem, ale naopak, že je jakožto jejich princip způsobem svého bytí převyšuje. Specifickou „potencialitu“ Jedna je třeba

---

<sup>706</sup> Viz Plótinus, *Enn.* V,3 [49],15,32-35: τὸ δὲ δύναμις πάντων. ἀλλὰ τίς ὁ τρόπος τῆς δυνάμεως; οὐ γὰρ ὡς ἡ ὕλη δυνάμει λέγεται, ὅτι δέχεται· πάσχει γάρ· ἀλλ' οὗτος ἀντιτεταγμένως τῷ ποιεῖν.

<sup>707</sup> Viz Plótinus, *Enn.* II,5 [25],1,28-29: βέλτιον δὲ καὶ σαφέστερον τὸ μὲν δυνάμει πρὸς τὸ ἐνεργείᾳ, τὴν δὲ δύναμιν πρὸς ἐνέργειαν λέγειν. Srv. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971, str. 69-70.

<sup>708</sup> Srv. Plótinus, *Enn.* V,3 [49],11,18.

<sup>709</sup> Srv. E. Varessis, *Die Andersheit bei Plotin*, str. 86-91.

<sup>710</sup> Plótinus, *Enn.* V,4 [7],2,40-42: ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων, τὸ δὲ ἤδη τὰ πάντα. εἰ δὲ τοῦτο τὰ πάντα, ἐκεῖνο ἐπέκεινα τῶν πάντων.

<sup>711</sup> Srv. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, str. 340-341; F. Karfik, *Plótinova metafyzika svobody*, str. 135-137; P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One*, str. 200, pozn. 570.

<sup>712</sup> Viz Plótinus, *Enn.* V,3 [49],15,35-36: ποιεῖ ἢ μὴ ἔχει.

<sup>713</sup> Plótinus, *Enn.* V,3 [49],15,32-33: ἐνέργεια γὰρ ἤδη· τὸ δὲ δύναμις πάντων.



myslet jako nejvyšší intenzifikaci všeho, co z něj pochází, a tedy i jako intenzivnější formu aktuality, než je ta, jejíž doménou je inteligibilní jsoucnost.<sup>714</sup> V tomto smyslu nejvyšší potence všeho spadá vjedno s nejvyšším aktem, který intenzitou své aktuality převyšuje aktualitu vlastní intelektu.<sup>715</sup> Jedno nemá formy, k jejichž uskutečnění dochází na rovině intelektu, protože mírou své jednoty převyšuje rovinu, na níž se tyto formy ukazují jako relativně odlišné vůči sobě navzájem i vůči svému nositeli. Protiklad potence a aktu se z tohoto hlediska ukazuje jako rozdíl mezi „nerozlišeností“, která odpovídá naprosté jednotě a transcenci Jedna, a rozlišeností, která se uskutečňuje v intelektu jakožto řádu diference a reflexivity: „Nicméně, ‹Jedno› v sobě má ‹všechno› jakožto nerozlišené, zatímco to, co je v onom druhém, je rozlišeno racionální formou.“<sup>716</sup> Potencialitu Jedna lze v tomto smyslu interpretovat jako latenci odpovídající nejvyšší intenzitě jednoty. Zejména posledně zmíněný motiv připomíná Victorinovo pojetí potence (*potentia*) jakožto skryté preexistence forem, jež se manifestují v druhém Jednu (jsoucnu, intelektu) jakožto obrazu prvního Jedna. Plótinova vyjádření o předchůdné obsaženosti či skryté preexistenci forem v Jednu jsou však ojedinělá a zůstávají spíše cizím tělesem v jeho henologii úzkostlivě střežící hranice transcendence a nepoznatelnosti Jedna.<sup>717</sup> Tento rozdíl opět souvisí s odlišným pojetím vztahu řádu transcendence a diference u obou myslitelů. Zatímco podle Victorina se transcendentní Jedno manifestuje skrze inteligibilní formy, a dává se tak samo poznat jako ten, v němž jsou tyto formy předznačeny a v němž preexistují jako zahalené a skryté, nevratná descendance intelektu, kterou nelze chápat jako sebemanifestaci a sebepoznání samotného Jedna, v rámci Plótinova pojetí zahrazuje tuto přístupovou cestu k poznání Jedna a nedovoluje rozvinout tak smělou afirmativní teologii, s jakou se setkáváme u Victorina. Vedle výrazu „potence všeho“ (δύναμις πάντων) Plótinus užívá podobný výraz – v rámci výpovědi *via eminentiae* – v pojednání VI,8 [39]: (δύναμις πάσα),<sup>718</sup> který vyjadřuje, že Jedno má samo sebe plně ve své moci, tj. „všemohoucnost“ Jedna ve smyslu bezvýhradné svobody jakožto „svrchovaného panství nad sebou“.<sup>719</sup>

<sup>714</sup> Srv. W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, str. 160-161.

<sup>715</sup> Termín ἐνέργεια je aplikován na Jedno např. v *Enn.* V,4 [7],2,28 nn. a VI,8 [39],7,46 nn.

<sup>716</sup> Plótinus, *Enn.* V,3 [49],15,31-32: ἀλλ' ἄρα οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα· τὰ δ' ἐν τῷ δευτέρῳ διεκέκριτο τῷ λόγῳ.

<sup>717</sup> Srv. E. Varessis, *Die Andersheit bei Plotin*, str. 90. Varessis v této souvislosti odmítá jako nepatřičný termín „Vor-Begriff“, který zavádí H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, str. 341.

<sup>718</sup> Plótinus, *Enn.* VI,8 [39],9,44.

<sup>719</sup> Srv. F. Karfik, *Plótinova metafyzika svobody*, str. 137.

Označení Jedna jako „potence“ se objevuje také v anonymním *Komentáři k Parmenidovi*, a to v mimořádně zajímavé souvislosti. Autor komentáře užívá termínu „neomezená potence“, aby se vymezil vůči chápání Jedna ve smyslu numerického či kvantitativního minima:

„Toto pojmenování (sc. ‚Jedno‘) je tedy mezi všemi jinými pojmenováními tím, které náleží bohu, jenž stojí nade vším ... , pokud se někdo – jako Speusippos – při zaslechnutí jména ‚Jedno‘ nepřiklání k věci, která je bohu v nejvyšší míře cizí, kvůli <tomu, že označuje> malé množství, a ... že je zcela malé a nedělitelné. Neboť když k jeho <označení užíváme> pojem Jedna, míníme neomezenou potenci, příčinu všech jsoících věcí a princip všeho, co následuje po něm ...“<sup>720</sup>

Podobná argumentace se objevuje v Plótinově pojednání VI,9 [9]: Označení „Jedno“ v případě principu všeho neužíváme ve stejném smyslu jako v případě „jednotky“ (*monas*) či bodu, jež jsou jednoduché a nedělitelné jako „to nejmenší“ a k nimž dospíváme prostým odnětím mnohosti a velikosti. Jedno není to nejmenší, ale naopak to největší, nikoli však svou velikostí, ale potencí.<sup>721</sup> Svým pojetím Jedna jakožto „neomezené potence“ či „potence všeho“ se novoplatónští myslitelé zapojují do diskuse o delikátním metafysickém problému, kterou rozvířili již samotní Platónovi žáci. Aristotelés v *Metafysice* kritizuje Speusippa proto, že Jednu upíral atributy dokonalosti, a tvrdil, že k jejich uskutečnění dochází až na odvozených úrovních jsoična. Podle Aristotela se Speusippos domníval, že „to nejkrásnější a nejlepší neexistuje v samotném principu“, ale že „krásné a dokonalé je obsaženo až v tom, co z nich pochází“.<sup>722</sup> Ačkoli není doloženo, že by Speusippos pro označení svého prvního „principu nad principem“ sám užíval termínu δύναμις či δυνάμει, Aristotelés sám zjevně jeho nauku o principech interpretuje ve smyslu vlastního pojmu (pasivní) potenciality

<sup>720</sup> *Anon. in Parm.* I,17-28 / Hadot 66: Οἰκεία οὖν αὕτη πασῶν τῶν ἄλλων προσηγοριῶν τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ ... εἰ μὴ τ(ις) διὰ σμικρότητα ὡσπερ Σπεύσιππος καὶ ... διὰ τὸ πᾶν σμικρὸν καὶ μὴ δι[ιαιρετὸν εἶ]ναι καταφέροιο ἐπὶ πρᾶγμα ἄλλοτριώτατον τοῦ θεοῦ ἀκούσας τὸ ἔ[ν]. Τοῦ γὰρ ἐ[νὸς] ... ἐκ[εῖν]ω [τὴν ε]π[ί]ν[ο]ι[αν] διανοηθέ[ντες τὴν] ἄπειρον δύναμιν καὶ πάντων τῶν ὄντων αἰτίαν καὶ [ἀ]ρ[χ]ήν] τῶν μετ' αὐ[τὸν] πάντων ...

<sup>721</sup> Viz Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],5,41-6,9: οὐχ οὕτως ἔν λέγοντες καὶ ἀμερές ὡς σημεῖον ἢ μονάδα λέγομεν ... ἐνταῦθα μὲν γὰρ μέγεθος ἢ ψυχὴ ἀφελούσα καὶ ἀριθμοῦ πλήθος καταλήγει εἰς τὸ σμικρότατον ... τὸ δὲ ... οὔτε οὕτως ἀμερές ὡς τὸ σμικρότατον, μέγιστον γὰρ ἀπάντων, οὐ μεγέθει ἀλλὰ δυνάμει. Také Plótinus se zde – stejně jako autor *Anonymního komentáře k Parmenidovi* – ve výše citované pasáži – pravděpodobně vyrovnává se Speusippem. Srv. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, str. 121, pozn 54; P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One*, str. 197-198, pozn. 562.

<sup>722</sup> Srv. Aristotelés, *Met.* 1072b30-34; 1092a11-15.

implikujícího přechod od původní nedokonalosti k uskutečnění a dovršení formy a v souladu s tím namítá, že každé takové potencialitě musí předcházet akt. Právě v opozici vůči Speusippově nauce o principech Aristotlés formuluje své učení o prvním nehybném hybateli jakožto čirém aktu prostém vši potenciality. Není vyloučeno, že právě tato sugestivní Aristotelova kritika na adresu Speusippa byla jedním z důvodů, proč se pozdější středoplatónská tradice spíše klonila k aristotelskému pojetí nejvyššího božství jakožto reflexivního intelektu.<sup>723</sup> U novopythagorejských autorů první poloviny 2. století, jako byli Nikomachos z Gerasy a Theón ze Smyrny, se již setkáváme s výslovně formulovanou myšlenkou potenciální existence (κατὰ δύναμιν, δυνάμει) čísel a geometrických tvarů v jejich principech – jednotce (*monas*) a bodu.<sup>724</sup> Zde již ovšem musíme předpokládat vliv aristotelského pojmu potenciality. Novoplatónská tradice na jedné straně navazuje na Speusippovo a novopythagorejské pojetí prvního principu jakožto Jedna transcendingícího inteligibilní rovinu, tj. rovinu čiré aktuality, ale pomocí svého subtilního pojetí „potence“, jež bylo vyloženo výše, se na druhé straně vymezuje vůči speusippovskému (a potažmo i novopythagorejskému) chápání Jedna jakožto potenciality ve smyslu matematického minima, jež bylo předmětem Aristotelovy kritiky.<sup>725</sup> Victorinovo pojetí Jedna jakožto „potence všeho“ je v tomto ohledu zcela v souladu s intencemi novoplatónské tradice, i když se svým důrazem na pojetí potenciality jakožto nerozlišenosti a latence (jež lze ovšem u Plótina rovněž na několika místech doložit) odchyluje od pojetí Plótinova.

*vere õv totum, vere quae sunt omnia ipsum existens (49,36-37)*

Uvedená formulace má v *Zóstrianovi* následující paralelu: „je jejich veškerenstvem: veškerým pravým jsoucím a všemi vpravdě jsoucími věcmi“.<sup>726</sup> Na první pohled jde o tvrzení obtížně slučitelné s celkovou Victorinovou koncepcí, v jejímž rámci je se souhrnem inteligibilního

<sup>723</sup> Srv. J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 13.

<sup>724</sup> Srv. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, str. 346-349.

<sup>725</sup> Tento kritický postoj novoplatoniků vůči speusippovské – a potažmo i novopythagorejské – nauce o principech zpochybňuje tezi H.-J. Krämera, podle níž lze plótinovské pojetí Jedna jakožto „potence všeho“ najít již ve staré Akademii a snad i u Platóna samého. Srv. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, str. 338-369.

<sup>726</sup> *NHC* VIII,1, 65,23-66,1-3 / *BCNH* 24, 362-364: ΕΥΠΤΗΡῶ ἸΤΑΥ ΠΕ [ΠΟΝΤΩΣ ΕΤ]ΨΟΟΠ [ΤΗΡῶ] ΑΥ[Ω ΝΗ ΕΤΨ]ΟΟΠ ΟΝ[ΤΩΣ] ἸΤ[ΟϚ ΠΕ ΝΑ]Ι ΤΗΡ[ΟϚ]. Následují interpretaci J. D. Turnera, který na rozdíl od M. Tardieu i překladatelů v *BCNH* formulaci v ř. 65,23 vztahuje k následujícímu textu v ř. 66,1-3 (srv. komentář v *BCNH* 24, str. 581).

jsoucná ztotožněno druhé Jedno, tj. Syn, zatímco první Jedno, tj. Otec, je vyzvednuto nad oblast jsoucná jakožto jeho transcendentní základ a v rámci afirmativní teologie ztotožněno se samotným bytím. Formulace v řádku 39-40 nicméně upřesňuje, v jakém smyslu je třeba této výpovědi rozumět: Jedno-Otec je samo vším, čeho je příčinou, tj. i „pravým jsoucnem“ potenciálním a transcendentním způsobem. Inteligibilní jsoucno je totožné s Otcem, nakolik je v něm obsaženo na způsob jeho potence a čiré existence.<sup>727</sup>

### *inenarrabili potentia pure existens omnia quae vere sunt (49,39-40)*

V Sicardově edici je celá formulace dochována v mírně odlišné podobě: *inenarrabili potentia pura* (Sicard) *existens prae omnibus* (Sicard) *quae vere sunt*. Právě této textové variantě lépe odpovídá paralela v *Zóstriani* (podle M. Tardieu): „je v nepoznatelné a čiré potenci (moci) daleko od všeho, co vpravdě jest“.<sup>728</sup> Editoři *Zóstriana* v *BCNH* však tuto rekonstrukci považují za gramaticky nemožnou a navrhuji následující čtení: „existuje skrze nepoznatelnou čirou potenci, ten, z něhož pochází vše, co vpravdě jest“.<sup>729</sup> V podobě, v jaké je dochována v rukopisu, tato formulace navazuje na pozitivní výpověď z ř. 36-37, kterou explikuje, a vyznačuje tak přechod k afirmativní teologii. V textové variantě, která se objevuje u Sicarda (a podle rekonstrukce M. Tardieu i v *Zóstriani*), má celá výpověď poněkud odlišný smysl: Nevykládá, v jakém smyslu je Jedno-Otec totožné s inteligibilním jsoucnem, jež z něj vychází, ale naopak ho nad inteligibilní jsoucno vyzdvihuje ve smyslu „ontologické priority“.

### *non indigens aliorum, perfectus super perfectos (50,3-4)*

P. Henry a P. Hadot ve svém vydání v *CSEL* dávají přednost variantě ze Sicardovy edice, která uvádí *super perfectos*, přestože berlínský rukopis obsahuje výraz *superperfectus* (doslova: „nad-dokonalý“). M. Tardieu se ovšem domnívá, že rukopis uchovává správné čtení. Seřazení trojice výrazů *non indigens aliorum, perfectus, superperfectus* (ἀπροσδεής, τέλειος, ὑπερτέλειος) podle něj odpovídá rétorické figuře „stupňování“ (*gradatio*, resp.

<sup>727</sup> Srv. k tomu komentář P. Hadota v *SC* 69, str. 849-850.

<sup>728</sup> *NHC* VIII,1, 66,7-11 / Tardieu 53: εϕωοο]π η̄ρραι ζη ογ[βom η̄ατ] σογωης εστ[ογβηγ ζιπο]γε εβολ η̄η[οογ η] [τη]ρογ ετφο[οπ οη]τωσ.

<sup>729</sup> *BCNH* 24, 582: εϕωοο]π η̄ρραι ζ̄η̄ ογ[βom η̄ατ] σογωη̄ς εστ[ογβηγ πᾱι ε]τε εβολ η̄η[ογ η̄ε η̄αῑ τη]ρογ ετφο[οπ οη]τωσ. Cituji podle synopse v komentáři J. D. Turnera, který se pokouší o kompletní rekonstrukci textu včetně míst, kde je ve vlastním textu edice ponechána lakuna.

*klimax*), která předchází uvedení výsostného titulu „trojmocný duch“ (*tripotens spiritus*).<sup>730</sup> Podobným spojením *Allogenés* popisuje „trojmocného“ (který však v tomto gnostickém traktátu není ztotožněn s „neviditelným duchem“, ale představuje prostředkující hypostasi mezi tímto nejvyšším božstvím a aiónem Barbeló): „je dokonalý a větší než dokonalý“ (ΕΥΤΕΛΙΟΝ ΠΕ ΛΥΩ [ΝΕ]ΛΑΦ ΕΤΕΛΙΟΣ).<sup>731</sup> *Zóstrianos* pak užívá obdobnou formulaci přímo o neviditelném duchu: „Je dokonalý, před dokonalým a veskrze dokonalý“ (†ΤΕΛΙΟΣ ΛΥΩ ΝΨ[Ο]Ρ[Π] ΝΤΕΛΙΟΣ ΛΥΩ ΜΠΑΝΤΕΛΙΟΣ).<sup>732</sup> Spojení dvojice termínů ἀπροσδεής/τέλειος je typické zejména pro středoplatónské autory.<sup>733</sup> Oba predikáty vystupují v rámci afirmativní teologie u Alkinoos: „sám o sobě dokonalý, tj. nemající potřeby ⟨něčeho jiného⟩ ... stále dokonalý, veskrze dokonalý, tj. dokonalý v každém ohledu“.<sup>734</sup> Jako pozitivní predikáty označující nejvyšší božství se tato dvojice termínů vyskytuje také u Chalcidia a u Apuleia.<sup>735</sup> Typické spojení termínů ἀπροσδεής/τέλειος se objevuje také v následující Plótinově formulaci: „Proto musíme to, co je primární, pojímat jako aktuální, nemající potřeby ⟨něčeho jiného⟩ a dokonalé ...“<sup>736</sup> Plótinus na tomto místě ovšem nemluví o Jednu, ale o intelektu a jeho vztahu k duši. Theologické užití termínů ἀπροσδεής („soběstačný“, „nemající potřeby“) a τέλειος („dokonalý“) je velmi rozšířené rovněž u řeckých církevních otců.<sup>737</sup>

### *tripotens in unalitate spiritus (50,4-5)*

Výraz „trojmocný duch“ se objevuje ještě jednou v 56. kapitole, kde se o duši praví, že „byla stvořena trojmocným duchem“.<sup>738</sup> Samotné adjektivum „trojmocný“ se vyskytuje rovněž ve

<sup>730</sup> M. Tardieu, *Recherches*, str. 92.

<sup>731</sup> *NHC* XI,3, 47,14-15 / *NHS* 28, 196.

<sup>732</sup> *NHC* VIII,1, 24,16-17 / *BCNH* 24, 282. Výraz *ωορπι* může být překladem řeckého *πρωτος* i předpony *προ-*.

<sup>733</sup> Srv. poznámku J. Whittakera in: *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*, str. 103, pozn. 184.

<sup>734</sup> Alkinoos, *Didask. X* / Whittaker 23: αὐτοτελῆς τουτέστιν ἀπροσδεής, ... ἀεὶ τέλειος, παντελῆς πάντη τέλειος ... Spojení „veskrze dokonalý“ (*omnimodis perfectus* = πάντη τέλειος) se objevuje ve Victorinově *Dopisu Candidovi: Deus igitur omnimodis perfectus et supra omnimodis perfectus (Ad Cand. 22,3-4 / CSEL 83/1, 38)*.

<sup>735</sup> Chalcidius, *Comm. Plat. Tim.* 176 / vyd. J. H. Waszink, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, Plato latinus IV*, Leiden 196, str. 204,8-9: *ipse (sc. summus deus) sit plenae perfectionis et nullius societatis indignus*; Apuleius, *De Platone* I,5 / Moreschini 92,10: *nihil indigens, ipse conferens cuncta*.

<sup>736</sup> Plótinus, *Enn.* V,9 [5],4,8-9: διὸ δεῖ τὰ πρῶτα ἐνεργεῖα τίθεσθαι καὶ ἀπροσδεᾶ καὶ τέλεια ...

<sup>737</sup> Srv. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. v.

<sup>738</sup> Marius Victorinus, *Adv. Ar.* I,56,5 / *CSEL* 83/1, 153.

čtvrté knize, a to v původní řecké verzi τριδύναμος: „Bůh je trojmocný (τριδύναμος), tj. má v sobě tři potence: ‚být‘, ‚žít‘ a ‚myslet‘, a to tak, že v každém jednotlivém jsou tři a kterékoli z nich je všemi třemi.“<sup>739</sup> Jak je patrné z tohoto místa i z dalšího výkladu v 50. kapitole, Bůh Otec je trojmocný v tom smyslu, že v sobě sjednocuje tři „mohutnosti“ či „potence“: bytí (existenci), život a blaženost (myšlení). S výrazem „trojmocný“ (ΠΩΟΜΤ ΝΟΟΜ) se setkáváme velmi často a v rozličných souvislostech u gnostiků. Hojně se vyskytuje v *Pistis Sofia* (Askewův kodex) a v *Bezejmenném traktátu*, několikrát též ve *Dvou knihách Jeú* (Bruceho kodex).<sup>740</sup> Podle Hippolyta ho též užívali peraté jako charakteristiku Krista.<sup>741</sup> V naší souvislosti je významnější jeho výskyt ve spisech z okruhu setovské gnose z Nag Hammadi. V *Tajné knize Janově* termín „trojmocný“ – spolu s dalšími predikáty tvořenými pomocí číslovky „tři“ (ϞΟΜΝΤ) – označuje aión Barbeló,<sup>742</sup> který je rozvinutím neviditelného ducha do prvotní mnohosti, a jako takový se vyznačuje trojiční strukturou v protikladu k monadickému charakteru nejvyššího božství.<sup>743</sup> Specifickou roli, která vykazuje konceptuální afinitu s Victorinovým zdrojem, však tento termín plní především ve skupině spisů „platonizující“ setovské gnose pocházejících z pozdější doby. V těchto spisech se „trojmocný“ stává jedním z ústředních theologických predikátů, který explikuje vztah mezi jednotou transcendentního božství a prvotní pluralitou inteligibilního aiónu Barbeló. Tento termín se příležitostně objevuje ve *Třech Setových stélách* a v *Marsanovi*, ale velmi frekventovaný je zejména v *Zóstriani* a *Allogenovi*,<sup>744</sup> kde je navíc – stejně jako u Victorina – úzce spjat s trojinou termínů „existence (ΖΥΠΑΡΖΙΟ) – život (ΩΝΖ) – myšlení (ΕΙΜΕ) / blaženost (ΜΝΤ[ΜΑ]ΚΑΡΙΟ)“.<sup>745</sup> Na rozdíl od *Tajné knihy Janovy*, která označuje jménem „monas“ neviditelného ducha a jménem „trojmocný“ aión Barbeló, aplikuje autor *Tří Setových stél* oba výrazy na obě božské entity: tak může být aión Barbeló osloven jako „trojmocný, veliká monas z čiré monady“, přestože tato „čirá monas“ (tj. „neviditelný otec“ či

<sup>739</sup> Adv. Ar. IV,21,26-28 / CSEL 83/1, 257-259: Τριδύναμος est deus, id est tres potentias habens, esse, vivere, intellegere, ita ut in singulis tria sint sitque ipsum unum quodlibet tria.

<sup>740</sup> Srv. L. Abramowski, „Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker“, str. 108-109; R. Majercik, „The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism“, str. 480, pozn. 23.

<sup>741</sup> Hippolytos, Refut. V,12,4 / Marcovich 174: τρισώματων καὶ τριδύναμον ἄνθρωπον καλούμενον Χριστόν.

<sup>742</sup> BG 28,1 / NHMS 33, synopsis 12,5, str. 34: ΤΩΟΜΝΤΕ ΝΟΟΜ. Text uchovaný ve třetím kodexu netvoří toto spojení pomocí koptského ΟΟΜ, ale řeckého δύναμις. Viz NHC III, 8,2-3 / NHMS 33, synopsis 12,7, str. 34: ΤΩΟΜΝΤ ΝΔΥΝΑΜΙΣ.

<sup>743</sup> Srv. M. Waldstein, „The Primal Triad in the Apocryphon of John“, str. 168.

<sup>744</sup> Přehled všech výskytů podává J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 513, pozn. 13.

<sup>745</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 512-513.

„žijící duch“) sama byla charakterizována jako „nedílný trojmocný“.<sup>746</sup> Transcendentního otce lze nicméně označit jako „trojmocného“ právě potud, pokud v něm potenciálně preexistuje aión Barbeló, v němž se uskutečňuje prvotní mnohost. „Trojmocný“ ve vlastním smyslu je tudíž Barbeló, ale díky jeho potenciální preexistenci v otci lze toto jméno vztáhnout i na samotného otce.<sup>747</sup> V *Zóstrianovi* „trojmocný“ naopak slouží jako výsostný titul samotného neviditelného ducha, nezřídka ve spojení „trojmocný duch“ (ΠΩΜΤΕΟΜ Μ ΠΝΑ = *tripotens spiritus*)<sup>748</sup> či „trojmocný neviditelný duch“ (ΠΩΜΤΕΟΜ Ν ΑΖΟΡΑΤΟΝ Μ ΠΝΑ).<sup>749</sup> Tento termín se sice přímo nevyskytuje v paralelní pasáži ze *Zóstriana* zasvěcené afirmativní teologii, ale zato se zde setkáváme s jeho explikací, která přesně odpovídá Victorinově výkladu: „neboť to jsou tři potence henady: veškerá existence, život a blaženost“.<sup>750</sup> Tyto tři potence či mohutnosti přítomné v trojmocném neviditelném duchu se aktualizují na rovině aiónu Barbeló, který vychází z neviditelného ducha jakožto jeho myšlenka a obraz, v trojině jeho tří subaiónů: Kalypťos, Prótofanés a Autogenés.<sup>751</sup> Autor *Zóstriana* tedy – podobně jako Victorinus – spojuje výraz „trojmocný“ s potenciální obsažeností existence, života a myšlení v samotném transcendentním božství, nikoli s jejich aktualizací prostřednictvím aiónu Barbeló. V traktátu *Allogenés* se sice výraz „trojmocný“ rovněž objevuje v těsné souvislosti s neviditelným duchem, příležitostně dokonce ve spojení „trojmocný (neviditelný) duch“ či „trojmocný neviditelného ducha“,<sup>752</sup> ale spíše než pozitivní aspekt neviditelného ducha zde označuje svébytnou božskou entitu prostředkující mezi nejvyšším božstvím a aiónem Barbeló.<sup>753</sup> Zatímco v *Zóstrianovi* Barbeló vychází bezprostředně z neviditelného ducha, který je sám charakterizován jako „trojmocný“, je v *Allogenovi* „trojmocný“ odlišen jako jakási „kvazi-hypostase“ či fáze prvotního vyjití a rozvinutí v mnohost, k jehož završení dochází ustavením inteligibilního aiónu Barbeló jakožto myšlenky a obrazu samotného neviditelného ducha.<sup>754</sup> Trojmocný existuje jako jediná entita ve třech modalitách: jsoucnost/existence (ΠΕΤΩΟΠΖΥΠΑΡΞΙΣ) – vitalita (ΜΝΤΩΝΖ) – intelektualita/blaženost

<sup>746</sup> NHC VII,5, 121,31-33 / NHMS 30, 398: †ΑΤΟΥΣΙΑ ΕΒΟΛ Ζ[Ν] ΟΥΑ ΝΑΤΠΩΩ ΝΩΜΤ [ΣΟ]Μ ΝΤΕ ΟΥΩΜΤ  
ΣΟΜ ΝΤ[Ε ΟΥ]ΜΟΝΑΣ ΕΝΛΑΣ ΕΒΟΛ Ζ[Ν] [ΟΥΜ]ΟΝΑΣ. Srv. poznámku B. A. Pearsona *ad loc.* na str. 399.

<sup>747</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 519-520.

<sup>748</sup> Např. NHC VIII,1, 63,8; 97,2-3 / BCNH 24, 358; 418.

<sup>749</sup> Např. NHC VIII,1, 24,12-13; 87,13-14 / BCNH 24, 282; 390.

<sup>750</sup> NHC VIII,1, 66,14-8 / BCNH 24, 364. Viz k tomu níže, str. 206.

<sup>751</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 519.

<sup>752</sup> Např. NHC XI,3, 66,33-35 / NHS 28, 234.

<sup>753</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 513.

<sup>754</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 515-517.

( $\overline{\text{MNTIME}}$ ,  $\overline{\text{NOHTHC/MNTMAKAPIOC}}$ ), v nichž se neviditelný duch diferencuje v prvotní mnohost a jimiž na druhé straně vystupuje lidské poznání, aby nakonec nad těmito modalitami „v nepoznávajícím poznání“ dosáhlo samotného neviditelného ducha či „nepoznatelného“ ( $\overline{\text{PIATCOYONQ}}$ ), o němž lze vypovídat pouze pomocí negativní theologie.<sup>755</sup> Podobnou funkci a postavení má „trojmocný“ také v traktátu *Marsanés*. Autor tohoto gnostického spisu nicméně komplikuje metafysické schéma tím, že od neviditelného ducha, který v ostatních spisech z okruhu setovské gnose zaujímá místo nejvyššího boha, odlišuje ještě vyšší stupeň božství, „nepoznatelného mlčícího“. *Marsanés* hovoří o třinácti pečetích, jimž odpovídá třináct stupňů výstupu k nejvyššímu božství a tedy třináct různých rovin bytí. Z toho 10. pečeť odpovídá aiónu Barbeló, 11. „trojmocnému“, 12. „neviditelnému duchu“ a až 13. „mlčícímu nepoznatelnému“.<sup>756</sup> „Trojmocný“ tedy v traktátu *Marsanés* plní roli prostředkující entity mezi neviditelným duchem a aiónem Barbeló stejně jako v *Allogenovi*, ovšem s tím rozdílem, že neviditelný duch zde nepředstavuje nejvyšší božství, ale má sám svůj původ v nepoznatelném transcendentním božstvu, v samotném „mlčícím“. Na rozdíl od *Zóstriana* a *Allogena* v *Marsanovi* také není termín „trojmocný“ explikován prostřednictvím „potencí“ či modalit existence/jsoucnost – život/vitalita – myšlení/intelektualita/blaženost.<sup>757</sup>

Mimo gnostické texty se výraz „trojmocný“ vyskytuje jen zřídka. Není doložen ani v dochovaných zlomcích *Chaldejských věštb*, které – podobně jako Victorinus a autor *Zóstriana* – připisují nejvyššímu božství (otci) triadickou strukturu. *Chaldejské věštby* sice pojmají otce jako transcendentní *monas* ( $\acute{\alpha}\pi\alpha\acute{\xi}$   $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ ,  $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ ), ale zároveň mu přisuzují dvě mohutnosti: „silu“ ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ )<sup>758</sup> a „intelekt“ ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ).<sup>759</sup> Tyto dvě mohutnosti jsou sjednoceny s otcovskou *monas* a zůstávají její neoddělitelnou součástí, a tvoří tak spolu se samotným otcem trojjediné božství: „*monas* obsahující tři“ ( $\tau\text{ρι}\omicron\upsilon\chi\omicron\varsigma$   $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ ).<sup>760</sup> Trojiční struktura nejvyššího božství v dochovaných zlomcích *Chaldejských věštb* také není spojena

<sup>755</sup> NHC XI,3, 60,14-37 / NHS 28, 222. Srv. J. D. Turner, „The gnostic threefold path to enlightenment“, 328-329; též, *Sethian Gnosticism*, str. 513-514.

<sup>756</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 520; B. A. Pearson, „The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition“, in: *Gnosis* (FS H. Jonas), vyd. B. Aland, Göttingen 1978, str. 371-384, str. 378.

<sup>757</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 522.

<sup>758</sup> *Orac. Chald.* zl. 4 / Majercik 48: ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ (sc. τῷ πατρὶ), νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου. Výrazem  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  je ovšem v tomto případě míněn nikoli „otcův intelekt“, který je otcovou vlastní mohutností a jako takový je součástí nejvyšší *monas*, ale druhý, „demiurgický“ intelekt. Srv. komentář R. Majercikové, *The Chaldean Oracles*, str. 142-143; H. Lewy, *Chaldean Oracles*, str. 79, pozn. 47.

<sup>759</sup> Srv. úvod R. Majercikové k *The Chaldean Oracles*, str. 7.

<sup>760</sup> *Orac. Chald.*, zl. 26 / Majercik 58:  $\mu\omicron\nu\nu\acute{\alpha}\delta\alpha$  γὰρ σε  $\tau\text{ρι}\omicron\upsilon\chi\omicron\nu$  ἰδὼν ἐσεβάσαστο κόσμος.



s trojinou bytí/existence – život – myšlení/intelekt. P. Hadot se nicméně domníval, že přisouzení trojiny bytí/existence – život – myšlení/intelekt a s ním spojeného termínu „trojmocný“ transcendentnímu božství je právě dílem Porfyriovy interpretace chaldejské trojiny otec – síla – intelekt, a v souladu s tím navrhol překládat termín τριούχος jako „monade à la triple puissance“.<sup>761</sup> Výskyt těchto termínů ve spisech z okruhu platonizující setovské gnose však tuto hypotézu problematizuje. Termín „trojmocný“ se výjimečně vyskytuje u pozdějších novoplatoniků, zde je ale aplikován buď na duši, nebo na fyzikální prvky. Rozhodně se u žádného z novoplatoniků neobjevuje v souvislosti s trojinou existence – život – myšlení,<sup>762</sup> a už vůbec ne jako označení pro nejvyšší božství. Jestliže Victorinus i na tomto místě čerpá z řeckého filosofického zdroje, pak jde o zcela ojedinělý doklad takovéhoho užití v antické platónské tradici. Vzhledem k četnému výskytu tohoto termínu v gnostických textech a sporému výskytu v textech, jež nemají gnostický charakter, se řada autorů domnívá, že tento termín má gnostický původ. Dokonce i Abramowski a Majercik, které se snaží udržet Hadotovu hypotézu, podle níž Victorinus čerpá z Porfyriových spisů, připouštějí, že Porfyrios sám mohl tento termín převzít od gnostiků.<sup>763</sup>

Řadu otázek vzbuzuje výskyt výrazu *spiritus* v této souvislosti, který je v novoplatónském kontextu rovněž značně neobvyklý. P. Hadot se domnívá, že by mohlo jít o Porfyriovu syntézu stoické a chaldejské terminologie, v jejímž rámci Porfyrios explikuje označení otce jakožto „inteligibilního ohně“ z *Chaldejských věštek* pomocí stoického pojmu *pneuma*.<sup>764</sup> Na druhé straně ale P. Hadot konstatuje, že žádný z pozdějších novoplatoniků jedno výrazem *pneuma* neoznačuje, a připouští, že by zde Victorinus mohl užívat jiný než novoplatónský zdroj, resp. že jde o Victorinův vlastní dodatek opírající se o Písmo.<sup>765</sup> Ve svém posledním příspěvku k této otázce je Hadot ještě skeptičtější a označuje původ výrazu *spiritus* vysloveně za „záhadný“. Výraz *pneuma* jakožto predikát nejvyššího božství podle něj není myslitelný ani ve středoplatónském, ani v novoplatónském kontextu a spíše svědčí pro existenci nějakého dalšího – gnostického či gnosí ovlivněného křesťanského – prostředkujícího zdroje, jehož

---

<sup>761</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 294.

<sup>762</sup> Srv. R. Majercik, „The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism“, str. 480.

<sup>763</sup> Srv. L. Abramowski, „Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker“, str. 111-112; R. Majercik, „The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism“, str. 480.

<sup>764</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 296.

<sup>765</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 297. Ve svém komentáři v SC 69, str. 851, Hadot uvažuje o zdroji inspirovaném stoiky.

gnostického charakteru si Victorinus nemusel být vědom.<sup>766</sup> L. Abramowski soudí, že výraz pochází z gnostických spisů, jeho recepci ovšem připisuje již Porfyriovi.<sup>767</sup> R. Majercik naproti tomu rovněž považuje za nepravděpodobné, že by Porfyrios sám použil výrazu *spiritus* (πνεῦμα) jako označení pro nejvyšší božství. Podle Majercikové Porfyrios výraz πνεῦμα spojoval výhradně s „astrálním tělem“ (ὄχημα-πνεῦμα), do něhož se duše odívá při svém sestupu do sublunární sféry. Majercik se proto přiklání k názoru, že výraz *spiritus* je výsledkem vlastního Victorinova pokusu o syntézu chaldejské a křesťanské teologie.<sup>768</sup>

### *spiritus inseparabilis a semet ipso (50,7-8)*

Také v *Zóstrianovi* je neviditelný duch charakterizován jako „neoddělitelný“ ve formulaci: „nemůže oddělit od sebe sama svou vlastní část“.<sup>769</sup> Výraz „je neoddělitelný od sebe samého“ (ἀχώριστον ὃν ἑαυτ<οῦ>) má přesnou paralelu ve druhém fragmentu anonymního *Komentáře k Parmenidovi*, kde se navíc objevuje v souvislosti s konceptem poznání nejvyššího boha, tj. samotného prvního Jedna (*genitivus subiectivus*), který vykazuje řadu styčných bodů s Victorinovým zdrojem. Autor komentáře se snaží ukázat, že transcendence Jedna neznamena, že by se mu nedostávalo poznání, ale že mu naopak náleží nejvyšší stupeň myslivého života, který je pro nás neuchopitelný kvůli příliš nízkému stupni našeho vlastního poznání. Přisouzení poznání Jednu však v (novo)platónském kontextu implikuje delikátní problém: Poznání předpokládá diferenciaci poznávajícího a poznávaného, a je tedy podmíněno růzností. To platí nejenom o poznání něčeho jiného, ale též o sebepoznání: Také podmínkou možnosti sebereflexe je diferenciaci na poznávajícího a poznávaného. Proto je podle Plótina sebepoznání intelektu nezbytně spjato s mnohostí a růzností: je to právě různost, která zakládá a umožňuje reflexivní podvojnost božského intelektu a pluralitu jeho myšlenkových obsahů, a tím jej zároveň odlišuje a *odděluje* od jeho počátku.<sup>770</sup> Různost však byla Jednu autorem komentáře upřena.<sup>771</sup> Právě toto dilema je vyjádřeno otázkou: „náleží-li mu poznání, jak je

<sup>766</sup> P. Hadot, „Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses“, str. 124-125.

<sup>767</sup> Srv. L. Abramowski, „Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker“, str. 112, pozn. 27.

<sup>768</sup> Srv. R. Majercik, „The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism“, str. 487.

<sup>769</sup> *NHC VIII,1*, 68,22-23 / *BCNH 24*, 368: ερε ν̄ναττωρ̄χ εροφ̄ η̄νπερᾱς̄ η̄μιν̄ η̄μοᾱ.

<sup>770</sup> Plótinus, *Enn.* V,1 [10],6,53-55: ὅταν δὲ καὶ τὸ ἀριστον ἦ τὸ γεννησαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῆ ἑτερότητι μόνον κεχωρισθαι.

<sup>771</sup> *Anon. in Parm.* III,30-IV,4 / Hadot 74. Srv. výše, str. 126.

možné, že není mnohý?“<sup>772</sup> Uvedený rozpor autor komentáře řeší zavedením jiného typu a stupně poznání než je poznání odpovídající intelektu. Poznání Jedna transcenduje způsob poznání intelektu, a jako takové neimplikuje žádnou diferenci a oddělení. Nakolik Jedno právě způsobem svého poznání transcenduje různost (a totožnost), která je principem „oddělení“ jednotlivých momentů sebepoznávajícího v reflexivním aktu, může být označeno jako „neoddělitelné od sebe samého“:

„Takové je poznání, které náleží bohu: nevykazuje žádnou různost, žádnou dvojinu, žádné pojmové rozlišení mezi poznáním a poznávaným, ... je neoddělitelný<sup>773</sup> od sebe samého ... Toto poznání není jako poznání <subjektu> poznávajícího poznatelné <věci>, ale tímto poznáním je on sám.“<sup>774</sup>

Zdá se, že podobný smysl má i odpovídající formulace u Victorina. Jedno-Otec je duchem neoddělitelným od sebe samého právě jakožto duch přivracený k sobě samému, který ještě nevykonává reflexivní pohyb, aby uchopil sám sebe. Spekulativní fundament afirmativní theologie v *Adversus Arium* Ib tvoří pojetí sebepoznání Jedna-Otce, jak o něm Victorinus detailně pojednává zejména ve čtvrté knize *Adversus Arium*. Otec poznává sám sebe, aniž přitom vychází „ze sebe ven“, tj. aniž podstupuje vnitřní diferenciaci na subjektivní a objektivní pól sebepoznávajícího. Jakkoli výskyt výrazu „neoddělitelný od sebe samého“ v souvislosti s poznáním Jedna představuje další doklad o konceptuální afinitě *Komentáře k Parmenidovi* a *Adversus Arium*, nemůže nám uniknout základní odlišnost: Victorinus tuto formulaci spojuje s termínem *spiritus*, zatímco autor komentáře nikde neaplikuje na Jedno termín *πνεῦμα*, a nic nenasvědčuje tomu, že by takovouto výpověď o Jednu považoval za přípustnou.

### *ipse sibi et locus et habitator (50,8)*

Tato formulace má podle M. Tardieu odpovídající paralelu v rámci afirmativní theologie v *Zóstrianovi*: „je ... sám svým místem ... a obyvatelem sám v sobě“.<sup>775</sup> Formulace, že Bůh je

<sup>772</sup> Anon. in *Parm.* V,9-10 / Hadot 78: πῶς γινώσιν [ἔχων] οὐκ ἔστι πολὺς;

<sup>773</sup> Subjektem participiální vazby je pravděpodobně bůh, resp. Jedno. Podobné přechody od maskulina k neutru jsou podle P. Hadota obvyklé rovněž u Plótina (srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, str. 81, pozn. 3).

<sup>774</sup> Anon. in *Parm.* V,21-34 / Hadot 80-82: Αὕτη ἐστὶν ἡ γινῶσις ἡ [θεο]ῦ οὐχ ἑτερότητα ἐμφαίνουσα καὶ διὰ δα, ἐπίνοιάν <τε> <γ>νώσεως καὶ γινωσκομένου [ἀλλ' ὡς ἄ]ν ἀχώριστον ὄν ἑαυ<οῦ> ... γινῶσις ἐστὶν οὐχ ὡς γινωσκοῦτος τὰ γνωστά, ἀλλ' αὐτὸ τοῦ[το γινῶσις ο]ῦσα.

„sám svým místem“ (αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος), se objevuje také u Filóna Alexandrijského: „Pro Boha by totiž nebyl důstojným prostorem a příbytkem ani celý svět, protože Bůh je sám svým místem ... sám naplňuje a obsahuje vše ostatní ..., zatímco jeho samého nic neobsahuje, jelikož je sám jedním a vším.“<sup>776</sup> „... Bůh sám je nazván ‚místem‘, protože obsahuje veškerenstvo, zatímco sám není naprosto v ničem obsažen ... , a protože je sám svým prostorem ... To, co je v něčem obsaženo, se liší od toho, co ho obsahuje: není-li však božství v ničem obsaženo, pak je nutně samo svým místem.“<sup>777</sup> Obdobná formulace se vyskytuje také u Tertulliana: „přede vším byl totiž jediný Bůh, sám sobě světem i místem a vším“.<sup>778</sup>

### *ubique existens et nusquam (50,9-10)*

Rovněž tato formulace má svou paralelu v *Zóstrianovi*.<sup>779</sup> Obdobný výraz se vyskytuje také v *Allogenovi*, kde se ovšem nevztahuje na neviditelného Ducha, ale na „netělesné přirozenosti“ (ΝΙΦΥΣΙΣ ΝῆΑΤΣΩΜΑ).<sup>780</sup> V antických filosofických textech formulace „všude a nikde“ (πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ) slouží k vyjádření dialektického vztahu imanence a transcendence příčiny vůči jejím účinkům.<sup>781</sup> Příčina sama „naplňuje“ to, co zapřičiňuje, a v jistém smyslu je v něm přítomna, ale zároveň si uchovává svou transcendenci, zůstává sama v sobě a oddělená od svých účinků, a proto s nimi není totožná. Uvedená formulace se objevuje u Filóna Alexandrijského v charakteristickém spojení: „Bůh naplňuje všechno, jakožto ten, který vše obsahuje, ale sám není v ničem obsažen, a proto mu jako jedinému

<sup>775</sup> NHC VIII,1, 68,1-4 / Tardieu 55: ([Ϟοοη ... πτο]π[οσ νταϞ ...] λϞω [ο]γρεϞωη[ε Ϟραι] ηηη[Ϟ].

Editoři v *BCNH* v ř. 1-2 ponechávají lakunu.

<sup>776</sup> Filón Alexandrijský, *Leg. Alleg.* I,44 / Cohn I, 72,3-7: θεοῦ γὰρ οὐδὲ ὁ σύμπας κόσμος ἄξιον ἂν εἶη χωρίον καὶ ἐνδιαίτημα, ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ... τὰ μὲν ἄλλα ... πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἄτε εἷς καὶ πᾶν αὐτὸς ὢν.

<sup>777</sup> Filón Alexandrijský, *Somn.* I,63-64 / Wendland II, 218,18-24: αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἀπλῶς ... καὶ ἐπειδὴ περ αὐτὸς ἐστὶ χώρα ἑαυτοῦ ... τὸ γὰρ περιεχόμενον διαφέρει τοῦ περιέχοντος, τὸ δὲ θεῖον ὑπ' οὐδενὸς περιεχόμενον ἀναγκαίως ἐστὶν αὐτὸ τόπος ἑαυτοῦ.

<sup>778</sup> Tertullián, *Adv. Prax.* V,2 / vyd. A. Kroymann – E. Evans, *Tertulliani opera II: Opera montanistica*, CCL 2, Brepols 1954, 1163: *ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia.*

<sup>779</sup> NHC VIII,1, 74,17-18 / *BCNH* 24, 372: ἡϞραι ἡῆμα ηηη λϞ[ω] ἡἡααϞ ἡῆμα αν, tj. doslova: „na každém místě a na žádném místě“.

<sup>780</sup> NHC XI,3, 57,20-21 / *NHS* 28, 216: εϞϞῆ τοποσ ηηη· λϞω ενεεϞῆ ααϞ ἡτοποσ αν· *Allogénés* ovšem neuzivá koptského výrazu pro „místo“ (ηα) jako *Zostrianos*, ale pouhé transkripce řeckého τόπος (τοποσ).

<sup>781</sup> Srv. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, str. 228-229.

přísluší být všude a nikde.“<sup>782</sup> Podle Doddse tradice této theologické formulace sahá k Poseidóniovi, ale věcně navazuje na myšlenku, která byla vyslovena již v Platónově *Parmenidovi*.<sup>783</sup> Myšlenka, že idea je – podobně jako denní světlo – přítomná jakožto jedna a táž na mnoha místech, resp. v mnoha jednotlivinách, které na ní mají účast, aniž by proto byla oddělena sama od sebe, je odpovědí mladého Sókrata na jednu z Parmenidových aporií ohledně vztahu idejí a jednotlivin.<sup>784</sup> S formulací „všude a nikde“ se setkáváme rovněž u novoplatónských autorů. Plótinus ji aplikuje převážně na Jedno. Podle Plótina je Jedno v jistém smyslu vším, protože všemu sdílí bytí a vše naplňuje, a potud lze o něm říci, že je všude, ale právě jakožto příčina veškerenstva zároveň všemu předchází a vše převyšuje, a proto není s veškerenstvem totožné – právě v tomto smyslu musí být formulace, že je „všude“, korigována protikladnou výpovědí, že není nikde.<sup>785</sup> Porfyrios v *Sentencích* formulaci „všude a nikde“ vztahuje na Jedno, inteligibilní jsoucní (intelekt) i duši.<sup>786</sup>

### *simplicitate unus qui sit, tres potentias cunctiens (50,10)*

Podobnými slovy reprodukuje autor anonymního *Komentáře k Parmenidovi* myšlenku jednoty otce s jeho silou a intelektem, jak se objevuje v *Chaldejských věštbách*, s nimiž ovšem anonymus na tomto místě polemizuje:

„Ti, kdo říkají, že <Otec> vytrhl sám sebe ze všech svých věcí, na druhé straně připouštějí, že jeho síla a jeho intelekt jsou sjednoceny v jeho jednoduchosti“.<sup>787</sup>

---

<sup>782</sup> Filón Alexandrijský, *De conf. linguar.* 136 / Wendland II, 254,22-24: ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος, οὐ περιεχομένου, ᾧ πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ.

<sup>783</sup> Srv. komentář E. R. Doddse in: *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds*, Oxford 1963<sup>2</sup>, str. 251.

<sup>784</sup> Platón, *Parm.* 131b.

<sup>785</sup> Plótinus, *Enn.* VI,8 [39],16,1-8; III,9 [13],4,1-8.

<sup>786</sup> Porfyrios, *Sent.* 31 / Lamberz 21,9-22,13. Užití formulace „všude a nikde“ v souvislosti s inteligibilním jsoucnem Porfyrios výslovně připisuje dávným předchůdcům (παλαιοί); srv. Porfyrios, *Sent.* 38 / Lamberz 46,8-10.

<sup>787</sup> *Anon. in Parm.* IX,1-4 / Hadot 90: Οἱ δὲ ἀρπάσαι ἑαυτὸν ἐκ πάντων τῶν ἑαυτοῦ εἰπόντες δυνάμιν τε αὐτῷ διδάσσει καὶ νοῦν ἐν τῇ ἀπλότητι αὐτοῦ συνηρῶσθαι... . Srv. k tomu P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, str. 91, pozn. 1-2; R. Majercik, „The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism“, 483.

Autor komentáře tedy vyjadřuje myšlenku sjednocení chaldejské trojiny πατήρ, δύναμις, νοῦς v původní jednoduchosti otce jakožto transcendentního počátku, podobně jako Victorinus hovoří o sjednocení trojiny *exsistentia* (= *pater*), *vita*, *intellegentia*, která je podle Hadota novoplatónskou explikací uvedené trojiny z *Chaldejských věštev*,<sup>788</sup> v původní jednoduchosti transcendentního Boha Otce, resp. bytí. Jakkoli je uvedené místo z anonymního komentáře nepochybně svědectvím o interpretaci *Chaldejských věštev* připomínající formulace Victorinovy afirmativní teologie, lze ho jen obtížně považovat za argument ve prospěch závislosti Victorinových theologických spisů na autorovi komentáře, protože ten se právě vůči takovému pojetí nejvyššího božství staví kriticky. Triadické pojetí prvního Jedna není v žádném z dochovaných zlomků anonymního *Komentáře k Parmenidovi* doloženo.

*tres potentias couniens, exsistentiam omnem, vitam omnem et beatitudinem (50,10-11)*

Podobná formulace se objevuje v rámci afirmativní teologie v *Zóstrianovi*: „neboť to jsou tři potence henady: veškerá existence, život a blaženost“.<sup>789</sup> Victorinus sám touto formulací explikuje výraz *tripotens*: Jedno je navzdory své absolutní jednotě trojmocné, protože v sobě sjednocuje tři „potence“, tj. univerzální existenci, život a blaženost/myšlení. Tím Victorinus poprvé v *Adversus Arium* Ib uvádí na scénu trojinu *exsistentia (esse) – vita – intellegentia (beatitudo)*, která nadále bude hrát ústřední roli v rámci jeho transpozice theologické trojiční problematiky do kontextu novoplatónského učení o metafysických principech. Jak se ukáže v průběhu následujícího výkladu, je Otec totožný s bytím, Syn s životem a Duch svatý s myšlením (blažeností). Protože však každý z těchto tří v sobě implikuje všechny tři, je v Otci přítomen také život a myšlení, a to způsobem odpovídajícím svrchované transcendenci a potencialitě čirého bytí. Trojina bytí – život – myšlení se dostává do centra Victorinova zájmu postupně a její aplikace v jednotlivých theologických spisech vykazuje pozoruhodné varianty. Již v Candidově dopise je Bůh Otec ztotožněn s čirým „být“ (*esse*), které nejenom jest, ale také žije a myslí, a proto je vždy zároveň i „žít“ (*vivere*) a „myslet“ (*intellegere*),<sup>790</sup>

<sup>788</sup> Viz k tomu níže, str. 263 nn.

<sup>789</sup> *NHC* VIII,1, 66,14-8 / *BCNH* 24, 364:  $\bar{\nu}\psi[\bar{\nu}\tau]\beta\omicron\mu\ \gamma\alpha\rho\ \bar{\nu}\epsilon\ \bar{\nu}\tau\epsilon\sigma[\zeta\epsilon\bar{\nu}]\bar{\nu}\alpha\varsigma\ \dagger\zeta\upsilon\pi\alpha\rho\zeta\iota\varsigma\ \tau[\eta\rho\varsigma]\ \pi\omega\bar{\nu}\bar{\zeta}\ \Delta\epsilon\ \bar{\eta}\bar{\nu}\dagger\bar{\eta}\bar{\nu}\dagger[\mu\alpha]\kappa\alpha\rho\iota\omicron\varsigma$ .

<sup>790</sup> *Cand.* I,3,15-19 / *CSEL* 83/1, 4. Výrazy *esse*, *vivere*, *intellegere* překládám důsledně infinitivními tvary „být“, „žít“, „myslet“ pouze v případě, kdy jimi má být zdůrazněn charakter čiré nesubstanciální aktivity v protikladu k substancialitě odpovídajících forem *exsistentia*, *vita*, *intellegentia*. Toto rozlišení Victorinus zavádí až ve čtvrté

nenajdeme zde nicméně ani náznak výkladu této trojiny ve smyslu trojiční nauky. Ani odpovídající trojina v substantivní formě, která se objevuje ve Victorinově odpovědi Candidovi, neslouží jako pojmové schéma, do něž by byla transponována problematika vztahu Otce, Syna a Ducha svatého. Otec je ztotožněn s čirým bytím a Syn se samotným jsoucнем, které v sobě vedle jiných inteligibilních entit zahrnuje také nejvyšší rody: existenci (*existentia*), život (*vita*), myšlení/intelekt (*intellegentia*, νοῦς) a jejich potenciální modality: existencialitu (*existentialitas*), vitalitu (*vitalitas*) a intelektualitu (*intellegentitas*).<sup>791</sup> Trojina bytí – život – myšlení se stává vlastním výkladovým modelem trojiční nauky až v *Adversus Arium Ia* (primárně z hlediska dějin spásy), kde Victorinus dosavadní schéma: bytí – pohyb (konání) rozšiřuje o třetí člen tím, že pohyb identifikovaný se Synem (Logem) explikuje jako dvojjediný pohyb života a myšlení.<sup>792</sup> Roli centrálního pojmového modelu pak tato trojina hraje v *Adversus Arium Ib* a III. V těchto pojednáních Victorinus nicméně nijak zřetelně nerozlišuje mezi infinitivními tvary (*esse, vivere, intellegere*) a jim odpovídajícími substantivy (*existentia, vita, intellegentia*), i když na druhé straně vyhrazuje Otcí termín *esse*, zatímco termín *existentia* spíše spojuje se způsobem bytí Syna, a pokud ho výjimečně užívá o Otcí (v rámci afirmativní teologie v *Adversus Arium Ib*), specifikuje ho jakožto „neexistující existenci“ (*inexistens existentia*) či „preexistenci“ (*praeexistentia*). Toto schéma je modifikováno ve čtvrté knize, kde do popředí vystupuje polarita čirá aktivita – forma a jako gramatický prostředek k vyjádření tohoto konceptu slouží rozlišení mezi slovesným tvarem v infinitivu či ve třetí osobě (*esse, vivere/vivit, intellegere*) a substantivem (*existentia/essentia, vita, intellegentia*). Otec se v této perspektivě ukazuje jako čirý akt „být“, který v sobě zahrnuje číré akty „žít“ a „myslet“, zatímco Syn se primárně jeví jako forma „života“, která zahrnuje také „myšlení“, resp. intelekt (Ducha svatého) a „existenci“ (způsob přítomnosti Otce v Synu).

---

knize *Proti Ariovi*, kde číré akty spojuje se způsobem bytí Otce, zatímco odpovídající substanciální formy přisuzuje Synu (a Duchu svatému). V *Adversus Arium I-III*, kde vystupuje do popředí polarita potence (bytí) – akt (život a myšlení), Victorinus naproti tomu chápe infinitivy a jim odpovídající substantiva více méně synonymně. Proto na těchto místech překládám *esse* jako „bytí“, *vita/vivere* jako „život“, popř. „žití“ a *intellegentia/intellegere* jako „myšlení“. Candidus sice nezmiňuje substanciální formy *vita* a *intellegentia*, zdá se nicméně, že užitím infinitivních výrazů zde má být právě položen důraz na Boží transcendenci vůči řádu substanciality podobně jako v *Adversus Arium IV*.

<sup>791</sup> Marius Victorinus, *Ad Cand.* 7,1-7 / CSEL 83/1, 22.

<sup>792</sup> Marius Victorinus, *Adv. Ar.* I,13,37-40 / CSEL 83/1, 73.

Jak již bylo zmíněno výše, tato trojina hraje významnou roli nejenom v *Zóstrianovi*, ale též v dalších spisech z okruhu „platonizující“ setovské gnose. Právě užití trojiny existence (ΖΥΠΑΡΖΙΣ), život (ΩΝ̄Ζ) a myšlení/intelekt (ΕΙΜΕ), resp. blaženost (Μ̄ΝΤ[ΜΑ]ΚΑΡΙΟΣ), je jednou z rozhodujících inovací této skupiny spisů vůči starší tradici setovské gnose. Jakožto pozitivní atributy nejvyššího božství v rámci afirmativní teologie se tato trojina objevuje ve *Třech Setových stélách*: „Jsi Jedno, jsi jediný živoucí duch ... Neboť jsi existencí všech těchto věcí, jsi životem všech těchto věcí, jsi intelektem všech těchto věcí.“<sup>793</sup> Stejnou funkci má tato trojina na výše citovaném paralelním místě v *Zóstrianovi*, kde – podobně jako u Victorina – slouží jako explikace titulu „trojmocný“ (ΠΩΜ̄ΤΩΜ): neviditelný duch je „trojmocný“, protože je právě „henadou“, která v sobě sjednocuje potence existence, života a blaženosti (tj. myšlení). V *Allogenovi* je tato trojina vyjádřená abstrakty „jsoucno(st) – vitalita – intelektualita“ (Μ̄ΝΤ ΟΥΧΙΑ – Μ̄ΝΤΩΝ̄Ζ – Μ̄ΝΤΕΙΜΕ) primárně spjata s „trojmocným“ jakožto prostředkující rovinou mezi nejvyšším božstvím a aiónem Barbeló.<sup>794</sup> Na jednom místě *Allogénés* tuto trojinu připisuje také neviditelnému duchu, a sice v podobě čirých aktů, jež vyjadřuje slovesnými tvary: „Neboť jest a bude nebo koná nebo poznává (nebo) žije, ačkoli nemá intelekt ani život ani existenci ani neexistenci, nepochopitelným způsobem.“<sup>795</sup> J. D. Turner se proto domnívá, že metafysické schéma z *Allogena* odpovídá schématu z Victorinovy čtvrté knihy *Proti Ariovi*: Neviditelný duch obsahuje trojinu na způsob čirých aktů, které se na rovině aiónu Barbeló realizují v substanciální podobě jakožto trojice subaiónů: Kalyptos – Autogenés – Prótofanés. V přechodné fázi mezi čirou aktivitou a substancialitou, kterou představuje trojmocný, je tato trojina vyjádřena pomocí abstrakt: existencialita/jsoucnost – vitalita – intelektualita. „Trojmocný“ a Barbeló přitom představují dvě fáze rozvinutí neviditelného ducha, který poznává sám sebe právě skrze aión Barbeló. „Trojmocný“ je tedy jakousi přechodnou fází mezi výchozí (neviditelný duch) a výslednou fází (Barbeló) procesu božského sebepoznání.

Trojina jsoucno(st)/bytí – život – myšlení se objevuje také u Plótina, pro nějž představuje nejvyšší atributy inteligibilního světa. Plótinus chápe svět idejí jako totalitu ideálních

<sup>793</sup> *NHC VII,5*, 125,25-32 / *NHMS 30*, 413: Ν̄ΤΚ̄ ΟΥΑ Ν̄ΤΚ̄ ΟΥΠ̄ΝΑ Ν̄ΟΥΤ ΕΦΟΝ̄Ζ ... Ν̄ΤΟΚ ΓΑΡ ΠΕ †ΖΥΠΑΡΖΙΣ Ν̄ΤΕ ΝΑΙ ΤΗΡΟΥ· Ν̄ΤΟΚ ΠΕ ΠΩΝ̄Ζ Ν̄ΤΕ ΝΑΙ ΤΗΡΟΥ· Ν̄ΤΟΚ ΠΕ ΠΝΟΥΣ Ν̄ΤΕ Ν[ΑΙ] ΤΗΡΟΥ. Srv. M. Tardieu, *Les Trois Stèles de Seth*, str. 562-563.

<sup>794</sup> Srv. J. D. Turner, „The gnostic threefold path to enlightenment“, str. 328-329.

<sup>795</sup> *NHC XI,3* 61,32-39 / *NHS 28*, 224: Η ΧΕ ϞΨΟΟΠ ΑΥΩ ΕΦΝΑΨΠΕ Η ΕΦΡΕΝΕΡΓΙ Η ΕΦΕΙΜΕ ΕΦΟΝ̄Ζ ΕΜ̄ΝΤΑϞ Ν̄ΝΟΥΝΟΥΣ· ΟΥΤΕ ΟΥΩΝ̄Ζ· ΟΥΤΕ ΟΥΖΥΠΑΡΖΙΣ· ΟΥΤΕ ΠΑΤΖΥΠΑΡΖΙΣ Ζ̄Ν ΟΥΜ̄ΝΤΑΤΤΑΖΟΣ. Viz k tomu výše, str. 130.



významů spjatých pouty vzájemných souvislostí a vzájemné účasti, jako hierarchicky uspořádanou strukturu, v níž jednotlivé ideje mají účast na univerzálnějších idejích a rodech, jež prostupují všemi idejemi a zahrnují je v sobě. Plótinus přitom vidí všechny formy jako zahrnuté v „první formě“ (τὸ πρῶτον εἶδος) či „formě forem“ (εἶδος εἰδῶν),<sup>796</sup> kterou nazývá – *promiscue* – ὄν, οὐσία či εἶναι.<sup>797</sup> V návaznosti na Platónova *Sofistu* 248e-249a, kde je prohlášena za nepřipustnou myšlenka, že by „dokonalému jsoucnu“ mohl chybět „pohyb, život ... a rozumové myšlení“,<sup>798</sup> Plótinus rozvíjí svou dynamickou a „vitalistickou“ metafysiku bytí, v jejímž rámci chápe život a myšlení jako dvě neoddělitelné charakteristiky samotného jsoucnu či bytí. Dokonalé jsoucnu podle Plótina nemůže být mrtvé a nevědomé, ale naopak musí být překypující plností bytí, života i myšlení.<sup>799</sup> Tyto nejvyšší atributy či rody inteligibilního světa se přitom vzájemně podmiňují a pronikají a nikdy neexistují odločeně jeden bez druhého.<sup>800</sup> Protože jsoucnu, jež v sobě zahrnuje plnost veškerého bytí, je zároveň sebemyslícím božským intelektem (νοῦς), slouží zmíněná trojina atributů k popisu jeho myšlenkové aktivity a explikuje jeho reflexivní strukturu.<sup>801</sup> V návaznosti na Aristotelovu *Metafysiku*, kde je akt myšlení nazván „životem“ božského intelektu a sebe myslící bůh dokonalou a věčnou živou bytostí,<sup>802</sup> pojímá Plótinus život jako „akt intelektu“,<sup>803</sup> v němž intelekt sám sebe diferencuje a jakoby odstupuje sám od sebe, aby se uchopil v reflexivním poznání. Celá hypostase může být nazvána jsoucnem (bytím), nakolik je „objektem“ myšlení, myšlením/intelektem, nakolik je subjektem myšlení, a životem, nakolik je neutuchajícím aktem, jenž v myšlení diferencuje a prostředkuje mezi poznávajícím a poznávaným. Reflexivní pohyb intelektu se tak ukazuje jako pohyb od bytí k myšlení a od myšlení k bytí prostředkovaný aktem života.<sup>804</sup> K jisté modifikaci tohoto pojetí dochází

<sup>796</sup> Plótinus, *Enn.* VI,7 [38],28,26-29; *Enn.* VI,7 [38],17,34-36.

<sup>797</sup> Srv. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, str. 84.

<sup>798</sup> Platón, *Soph.* 248e6-249a1: ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν ... καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι ...

<sup>799</sup> Srv. P. Hadot, „Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin“, in: *Le sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique*, V, Vandœuvres – Genève 1960, str. 101-141, zejm. 108-110.

<sup>800</sup> Plótinus, *Enn.* V,6 [24],6,21-23: ὁμοῦ ἄρα τὸ νοεῖν, τὸ ζῆν, τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι. εἰ ἄρα ὄν, καὶ νοῦς, καὶ εἰ νοῦς, καὶ ὄν, καὶ τὸ νοεῖν ὁμοῦ μετὰ τοῦ εἶναι.

<sup>801</sup> Srv. P. Hadot, „Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin“, str. 111 nn.

<sup>802</sup> Aristotelés, *Met.* 1072b26-29: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ ... ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν αἰδῖον ἄριστον ...

<sup>803</sup> Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],9,17: τὸ δὲ ἐκεῖ ζῆν ἐνέργεια μὲν νοῦ.

<sup>804</sup> Srv. P. Hadot, „Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin“, str. 113.

v souvislosti s Plótinovou exegezí *Timaia* 37d, kde Platón povyšuje viditelný svět na živého tvora, který je obrazem „věčné živé bytosti“.<sup>805</sup> V návaznosti na toto místo Plótinus ve svém pojednání VI,6 [34] načrtává obraz hierarchie v rámci inteligibilního jsoouca, na jehož vrcholu stojí samo jsoouco, na druhém intelekt a až na třetím „samotný živočich“ (αὐτοζῶον), který v sobě zahrnuje vzory všech živých bytostí a jako takový se vyznačuje větší mírou mnohosti než jsoouco a intelekt.<sup>806</sup> Trojina „bytí – život – myšlení“ u Plótina každopádně nemůže být přisouzena samotnému Jednu, které je vůči ní jakožto její příčina transcendentní, ale zůstává cele imanentní inteligibilnímu jsooucu. Plótinus Jedno neztotožňuje s jedním z členů této trojiny (bytím) a také v této souvislosti nikdy neužívá termínu „existence“ (ὑπαρξις).

Pravděpodobně nejstarší doklad pro užití trojiny existence – život – myšlení/intelekt (ὑπαρξις – ζωή – νοῦς) ve filosofickém textu tak představuje anonymní *Komentář k Parmenidovi*, kde tato trojina explikuje reflexivní pohyb druhého Jedna (intelektu):

„Se zřetelem k existenci je myslící <subjekt> i myšleným <objektem>, jestliže však intelekt vyšel z existence a stal se myslícím <subjektem>, aby se navrátil k myšlenému <objektu> a uviděl sebe, pak je myslícím <subjektem> život ... A i když jsou to všechno (sc. existence, život a myšlení) akty, je nicméně <intelekt>, nakolik je existencí, aktem, který spočívá v klidu, nakolik je myšlením, aktem, který se obrátil k sobě, nakolik je životem, aktem, který se vyklonil z existence.“<sup>807</sup>

Ani v *Komentáři k Parmenidovi* tato trojina ovšem není připsána samotnému prvnímu Jednu, i když se na druhé straně zdá, že druhé Jedno představuje jakési rozvinutí prvního Jedna, resp. jednu z perspektiv, z níž lze nahlížet nejvyšší božství jakožto intelekt, jenž v sobě zahrnuje samotné (první) Jedno jakožto svůj transcendentní kořen a základ vlastní reflexivity.<sup>808</sup>

<sup>805</sup> Platón, *Tim.* 27d1-3: καθάπερ οὖν αὐτο τυγχάνει ζῶον αἰδίων ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν.

<sup>806</sup> Plótinus, *Enn.* VI,6 [34],8,12-22. Srv. P. Hadot, „Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin“, str. 118.

<sup>807</sup> *Anon. in Parm.* XIV,16-34 / Hadot 110: Καὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον ὑπάρξει, τὸ δὲ νοοῦν, ἦν ὁ νοῦς μετε[ξ]έ[λθ]η ἀπὸ τῆς ὑπάρξεως εἰς τὸ νοοῦν, ἵνα ἐπανέλθῃ εἰς τὸ νοητὸν καὶ ἑαυτὸν ἴδῃ, ἐστὶν ζωὴ ... Καὶ πασῶν οὐσῶν ἐνεργειῶν καὶ ὡς κατὰ μὲν τὴν ὑπαρξιν ἐστῶσα ἂν εἴη ἡ ἐνέργεια, κατὰ δὲ τὴν νόησιν εἰς αὐτὴν στραφείσα ἐνέργεια, κατὰ δὲ τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ὑπάρξεως ἐκνεύσασα ἐνέργεια.

<sup>808</sup> Viz k tomu níže, str. 269-272.

Motiv triadické struktury jsoucna vůbec a trojina bytí/jsoucno – život – myšlení/intelekt zvláště hraje významnou roli v poplóninovském novoplatonismu. V Jamblichově metafysickém systému každá z ontologických rovin sestává z hierarchicky uspořádané trojiny, jejíž první člen je zároveň nejnižším členem roviny předcházející (s výjimkou první trojiny), zatímco její poslední člen, je zároveň nejvyšším členem trojiny následující.<sup>809</sup> Nad inteligibilní oblastí (τὸ νοητόν) podle Jamblicha stojí transcendentní trojina tvořená „nevýslovným počátkem“, „nesouřadným“ Jednem a „jsoucím Jednem“, které je totožné se samotným jsoucnem a tvoří zároveň výchozí člen trojiny, z níž sestává inteligibilní oblast. Samu inteligibilní oblast představuje hierarchicky strukturovaná trojina jsoucno (= „neparticipované jsoucno“) – život (= „participované jsoucno“) – intelekt (= „jsoucno v participaci“). Inteligibilní oblasti je u Jamblicha podřazena „intelektivní“ oblast (τὸ νοερόν), která zahrnuje trojinu „neparticipovaný intelekt“ (tj. intelekt předchozí trojiny), „participovaný intelekt“ a „intelekt v participaci“. Theodóros z Asiny podobně jako Jamblichos odlišuje Jedno od nejvyššího „nevýslovného“ božství, jež transcenduje i samotné Jedno. Až po tomto Jednu následuje trojina rodů, kterou ovšem Theodóros na rozdíl od ostatních novoplatoniků nenazývá inteligibilní, ale „intelektivní“ (τὸ νοερόν). U Theodóra se přitom setkáváme s rozlišením aktů označených infinitivy a forem označených příslušnými substantivy podobně jako ve čtvrté knize *Adversus Arium*, ovšem s tím rozdílem, že Victorinus tyto akty spojuje se způsobem bytí samotného Jedna (Otce). Tak podle Theodóra po Jednu následuje nejprve trojina „být“ – „žít“ – „myslet“, a až po ní trojina substantivních rodů jsoucno – život – intelekt.<sup>810</sup> Proklos pomocí trojiny bytí/jsoucno – život – myšlení/intelekt rozčlenil původní plóninovskou hypostasi intelektu do komplikovaného systému několika hierarchicky uspořádaných stupňů. Vrcholem tohoto systému – který samozřejmě rovněž následuje až po samotném Jednu a henadách – je samotné jsoucno či bytí, jemuž Proklos vyhrazuje označení „inteligibilní“ (τὸ νοητόν). Jsoucno ovšem na základě principu vzájemné implikace, jež vede k multiplikaci každého rodu, zahrnuje i život a myšlení, jež jsou opět vnitřně trojičně strukturovány, takže tato trojina je ve skutečnosti enneadou (3 x 3) či dokonce třemi enneadami (3 x 9). Život představuje nižší ontologickou rovinu, již Proklos označuje jako „inteligibilní a intelektivní“ (τὸ νοητόν ἅμα καὶ νοερόν). Rovněž život implikuje ostatní rody, takže je vlastně enneadou, resp. mnohostí dvaceti sedmi

<sup>809</sup> Srv. J. Dillon, „Jamblichos“, in: *Philosophie der Antike*, II, vyd. F. Ricken, přel. K. Vogt, Stuttgart 1996, str. 244-263, zejm. 253.

<sup>810</sup> Srv. W. Deuse, *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Wiesbaden 1973, str. 3-4 a 23.

momentů či aspektů. Následující ontologický stupeň reprezentuje rovina samotného intelektu, kterou Proklos označuje jako „intelektivní“ (τὸ νοερόν). Intelekt je vnitřně strukturován poněkud odlišně než jsoucnost a život a představuje ve skutečnosti hebdomadu, resp. mnohost sedmdesáti dvou momentů.<sup>811</sup> U pozdějších novoplatoniků Prokla a Damaskia je trojina bytí/existence – život – myšlení/intelekt spojována s chaldejskou trojinou otec – síla – intelekt, i když ani jedna z těchto trojin není aplikována na samotné Jedno. Proklos na jedné straně výslovně ztožňuje chaldejskou trojinu s „intelektivními bohy“ (tj. oblastí samotného intelektu), na druhé straně mu trojina otec – síla – intelekt, resp. bytí/existence – život – myšlení/intelekt slouží také jako výkladový princip trojiční, resp. enneadické struktury vyšších ontologických stupňů, tj. „inteligibilní“ i „inteligibilní a intelektivní“ oblasti. V dochovaných zlomcích *Chaldejských věštek* ovšem trojina „bytí/existence – život – myšlení/intelekt“ není doložena, jakkoli se zde na druhé straně setkáváme s trojiční strukturou nejvyššího božství. Právě z tohoto důvodu a na základě výskytu trojiny existence – život – myšlení u Victorina se P. Hadot domníval, že tato trojina je dílem Porfyriovy novoplatónské interpretace *Chaldejských věštek*, která spočívá v identifikaci otce s existencí a „síly“ s životem.<sup>812</sup> Ať je tomu jakkoli, Victorinovy spisy představují mezi dochovanými (novo)platónskými texty jedinečný doklad aplikace trojiny bytí/existence – život – myšlení na nejvyšší božství.

*ista omnia et unum et simplex unum et maxime in potentia eius quod est esse, hoc est existientiae, potentia vitae et beatitudinis (50,12-13)*

Tato formulace nemá paralelu v *Zóstriani* ani v jiném z dochovaných textů antické literatury. Nicméně vzhledem k tomu, že je v ní vysloven jeden z centrálních motivů Victorinova metafysického konceptu, nelze se vyhnout otázce po konceptuální paralele k tomuto pojetí. Kvůli jasnému pochopení Victorinova pojmu bytí bude třeba v rámci pokusu o zodpovězení této otázky v určitých bodech korigovat interpretaci P. Hadota.

Výraz *id quod est esse* je Victorinův obvyklý překlad řeckého τὸ εἶναι. Bytí Victorinus zřetelně odlišuje od jsoucnosti (ὄν).<sup>813</sup> Bytí je principem jsoucnosti, je „čiré“ (*purum*), tj. nevymezené (*infinitum, interminatum*), zatímco jsoucnost je produktem bytí, resp. výsledkem

<sup>811</sup> Srv. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, str. 242.

<sup>812</sup> Viz níže, str. 263 nn.

<sup>813</sup> *Adv. Ar.* IV,19,4-6 / *CSEL* 83/1, 253-254: *Ante ὄν et ante λόγον, vis et potentia existendi illa est quae significatur hoc verbo quod est esse, graece quod est τὸ εἶναι.*

jeho sebedeterminace, a jako takové je vymezené, určité, inteligibilní.<sup>814</sup> Z uvedené formulace se zdá, že výrazy „bytí“ (*id quod est esse*, τὸ εἶναι) a „existence“ (*existentia*, ὑπαρξις) zde znamenají totéž. P. Hadot se proto domnívá, že Victorinus v *Adversus Arium* Ib ztotožňuje existenci s čirým bytím, zatímco v jiných spisech „existenci“ naopak terminologicky identifikuje se „jsoucím“ (ὄν), tj. s bytím již vymezeným formou (*esse cum forma*).<sup>815</sup> O několik řádků níže (50,22-26) ovšem Victorinus spojuje existenci s druhým Jednem, zatímco prvnímu Jednu existenci upírá. P. Hadot tuto diskrepanci vysvětluje tak, že Victorinovo užití termínu *existentia* v *Adversus Arium* Ib je dvojznačné: Jednou má význam čirého bytí, jindy substance či substanciality. Proto Hadot tento výraz jednou překládá jako „l’existence“, jindy jako „la substance“. Na rozdíl od Hadota se nedomnívám, že by se Victorinus v chápání termínu *existentia* v *Adversus Arium* Ib nějak podstatně odchyloval od jiných spisů. Jestliže označuje Boha Otce termínem „existence“, je tento výraz korigován v tom smyslu, že je „neexistující existencí“ či „preexistencí“. O „existenci“ v pravém slova smyslu je možno hovořit až na rovině druhého Jedna, protože substantivní výraz „existence“ označuje inteligibilní formu, zatímco Otec transcenduje formu, a je tedy náležitěji nazván infinitivem *esse* či – jakožto vnitřní forma – substantivem „existence před existencí“ (*praeexistentia*). Existence je sice totožná s Jednem-Otcem, ale pouze v tom smyslu, že označuje způsob přítomnosti Otce v Synu, který implikuje oba zbývající členy trojiny tak, jak to odpovídá rovině inteligibilního jsoucná. Existence je tedy způsob, jímž se čiré bytí či preexistence, která je existencí potenciálním a transcendentním způsobem, realizuje ve jsoucím Jednu.

Formulace v *Adversus Arium* I,50,12-15 dále upřesňuje význam přívlastku *tripotens*: Jedno-Otec v sobě sjednocuje tři „potence“, tj. existenci, život a blaženost (myšlení) tím způsobem, že je s jednou ze tří uvedených „potencí“ identický. V tomto smyslu je Jedno-Otec totožný se samotným bytím. Jakožto toto čiré bytí v sobě Jedno-Otec zbylé dvě „potence“ zahrnuje a obsahuje. Jedno-Otec je tedy životem a blažeností (myšlením), nakolik v něm jsou oba tyto členy trojiny obsaženy na způsob čirého bytí, jímž sám jest.<sup>816</sup> Užití infinitivu odpovídá modu existence, jež této trojině náleží v samotném Jednu-Otci, kde transcenduje veškerou inteligibilní formu a je totožná s nevymezenou a ne-substanciální čirou aktivitou

<sup>814</sup> *Adv. Ar.* IV, 19,20-21 / *CSEL* 83/1, 254: *Certum enim etiam quiddam est ὄν intellegibile, cognoscibile.*

<sup>815</sup> *Adv. Ar.* II,4,10-11 / *CSEL* 83/1, 176: *quod tale esse iam ὄν et ὑπαρξις dicitur*; 4,31-33: *Hoc est existentia dicitur et substantia et subsistentia: quod enim ὄν est et existit et subsistit et subiectum est.*

<sup>816</sup> *Adv. Ar.* I,52,3-5 / *CSEL* 83/1, 148: „Bůh je potencií oněch tří potencií, existence, života, blaženosti, to jest bytí, žití, myšlení.“ (*Deus potentia est istarum trium potentiarum, existentiae, vitae, beatitudinis, hoc est eius quod est esse, quod vivere, quod intellegere*).

bytí. Victorinus zde vyslovuje základní princip své trojiční nauky, totiž princip *vzájemné implikace* a *dominance*: Každý z členů trojiny v sobě zahrnuje dva zbývající členy, ale tak, že v každém momentu vnitrotrojičního dění jeden z nich dominuje či převládá. Otec je tedy bytím, jež v sobě implikuje život a myšlení, vůči nimž v této fázi náleží bytí dominantní postavení. Tuto dominanci Victorinus zpravidla vyjadřuje slůvkem *magis* či *maxime*.

Rozlišení jsoucná a bytí a identifikace Boha Otce s čirým bytím bez formy je jedním z originálních rysů Victorinova metafysického konceptu. Ztotožnění boha se „samotným jsoucnem“ (τὸ ὄν, resp. ὁ ὢν) je myšlenkový motiv, který se vyskytuje již ve středoplatonismu, např. u Filóna a u Plútarcha.<sup>817</sup> Tento pojem jsoucná je tradičně platónským pojmem „pravého jsoucná“ (οὐσία, ὄν), které je jediné „vskutku jsoucí“, protože o něm nelze vypovídat „bylo“ a „bude“ (jako o oboru γένεσις), ale jediné „jest“;<sup>818</sup> jeho hlavním atributem je stálost, neměnnost, *stabilitas* (ἀεὶ κατὰ ταῦτ᾽ ὄν, τὸ κατὰ ταῦτ᾽ καὶ ὡσαύτως ἔχον), myšlená v protikladu k proměnlivosti a nestálosti smyslově vnímatelného jsoucná. Již u středoplatónských autorů je nejvyšší božství pochopeno jako souhrn všeho inteligibilního jsoucná, forma forem, „vrchol“ vši reality, a zároveň jako reflexivní intelekt, jenž v sobě zahrnuje totalitu inteligibilního jsoucná jako své myšlenkové obsahy. Na tento středoplatónský theologický koncept navazuje také Plótinos: Svět idejí podle Plótina může být nazván ὄν, οὐσία či εἶναι podle nejuniverzálnější formy, v níž jsou zahrnuty a díky níž nabývají bytí všechny ostatní formy,<sup>819</sup> a zároveň pochopen jako sebe myslící božský intelekt (νοῦς), jenž se nevztahuje k ničemu vnějšimu, ale je „myslící sebetotožností“;<sup>820</sup> sebekoncentrací absolutního myšlení, jež v sobě věčně uchopuje a sjednocuje vše myslitelné, veškeré pravzory věcí v jejich celkové souvislosti. V tomto absolutním reflexivním aktu božského intelektu, v němž se dokonale realizuje identita myslícího a myšleného, tak dochází ke zrušení a překonání rozštěpu bytí jakožto poznávaného objektu a myšlení poznávajícího subjektu. Toto jsoucná či bytí, které je zároveň absolutním duchem (intelektem), ovšem není totožné s nejvyšším božstvím a nejhlubší vrstvou niternosti duše, Jednem či Dobrem, které Plótinos důsledně vyzdvihuje mimo sféru jsoucnosti či bytí. Jedno samo je příčinou bytí i myšlení a jako takové je transcenduje. Victorinus na rozdíl od Plótina zavádí terminologické rozlišení mezi „jsoucnem“ a „bytím“. „Bytí“ přitom Victorinus ztotožňuje se samotným (prvním) Jednem, zatímco „jsoucná samo“ zaujímá místo intelektu v Plótinově smyslu a v

<sup>817</sup> Srv. W. Beierwaltes, *Platonismus a idealismus*, přel. F. Karfík, Praha 1996, str. 21-32.

<sup>818</sup> Srv. Platón, *Tim.* 37c-38a.

<sup>819</sup> Srv. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, str. 84.

<sup>820</sup> W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, str. 102, pozn. 10.

theologické transpozici je identifikováno se Synem. U Victorina bytí (tj. první Jedno) tvoří integrální součást jsoucnu jakožto jeho transcendentně imanentní princip. Avšak pouze „jsoucnu“, nikoli „bytí“, náleží atributy platónského inteligibilního jsoucnu. Infinitivním tvarem *esse* má být vyjádřena nepředmětná, nesubstanciální povaha Jedna. Zatímco zpodstatnělé participium τὸ ὄν implikuje podvojnost subjektu (Jedno) a predikátu (jsoucno), tj. mnohost, infinitiv *esse*, resp. εἶναι neodkazuje k subjektu ani predikátu, je zcela neurčitý, nedeterminovaný, a tudíž odpovídá absolutní jednoduchosti a nedeterminovanosti prvního Jedna. Nicméně tento slovesný tvar vykazuje určitý pozitivní obsah, který evokuje „nekonečný a absolutní akt“ sdílení existence, a naznačuje tak způsob přítomnosti principu v tom, co je jím zapříčiněno. Victorinovy theologické traktáty tedy představují nejstarší – nebo přesněji: téměř nejstarší – doklad pro zavedení „ontologické diference“ mezi jsoucnem a bytím a pro theologický koncept Boha jakožto *actus essendi*, „čiré aktivity bytí“.

Jedinou paralelu k této myšlence v dochovaných textech antické filosofie představuje anonymní *Komentář k Parmenidovi*. Autor tohoto komentáře dospívá ke stejnému rozlišení jsoucnu-participia a bytí-infinitivu ve snaze o řešení problému, před který jej staví Platónova formulace z druhé hypotézy: „Jestliže jedno jest, je možné, aby bylo, a přitom nemělo účast ve jsoucnosti?“<sup>821</sup> Pro novoplatónského interpreta *Parmenida*, jenž chápe první dvě hypotézy jako výpovědi o dvou prvních hypostasích, z předpokladu participace druhého Jedna (tj. intelektu) na „jsoucnosti“ plyne nemalá obtíž: Neboť je to samo druhé Jedno, které je pochopeno jako první jsoucnost (tj. jsoucno samo). Platónova formulace jakoby naznačovala, že první jsoucnosti předchází ještě nějaká vyšší jsoucnost, na níž má první jsoucnost účast. Druhému Jednu (intelektu) však předchází pouze první Jedno, které je mimo jsoucnost. Platón tak v očích autora komentáře hovoří enigmaticky: ve skutečnosti chce říci, že druhé Jedno participuje na prvním Jednu. Platón tedy užívá termín οὐσία v přeneseném smyslu. Účast druhého Jedna ve jsoucnosti, o níž hovoří Platón, neznamená nic jiného, než že druhé Jedno má odvozené bytí účastí na čirém bytí, kterým je první Jedno.<sup>822</sup>

---

<sup>821</sup> Platón, *Parm.* 142c.

<sup>822</sup> Srv. P. Hadot, „Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme“, in: *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris 1978, str. 57-63; týž, „La distinction de l'être et de l'étant dans le 'De hebdomadibus' de Boèce“, in: *Die Metaphysik im Mittelalter. Miscellanea Mediaevalia*, II, Berlin 1963, str. 147-153; týž, „Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce“, in: *Les Études classique* 38, 1970, str. 143-156. P. Hadot se domnívá, že toto pojetí obsažené v anonymním komentáři a ve Victorinových spisech bylo inspirací pro Boethiovo rozlišení *esse* a *quod est* v *De hebdomadibus*, odkud proniklo do středověku. Jiní autoři však zpochybňují, že by termíny *esse* a *quod est* u Boethia znamenaly totéž

„Uvaž pak, zda se Platón nepodobá někomu, kdo hovoří v hádankách, protože Jedno je mimo jsoucnost i mimo jsoucno, a tudíž není ani jsoucnost, ani akt, spíše však koná a je samo čiré konání, jakož i samo bytí před jsoucnem. Tím, že má účast na tomto bytí, má druhé Jedno odvozené bytí z tohoto bytí – to právě znamená ‚mít účast na jsoucnu‘. Proto je bytí dvojit: jedno existuje před jsoucnem, druhé vzniká působením Jedna, které je mimo jsoucnost a které je bytím v absolutním smyslu a jakoby ideou jsoucna; účastí na něm vzniklo jakési jiné Jedno, s nímž je spojeno bytí, které mu uděluje toto absolutní bytí.“<sup>823</sup>

*et idea et λόγος sui ipsius (50,16)*

Tato neobvyklá formulace, která spojuje výrazy „idea“ a „logos“ se zvrtným zájmenem, a navíc je aplikuje na nejvyšší božství, představuje *hapax legomenon* v celé antické literatuře.<sup>824</sup> Za jedinou paralelu lze považovat formulaci ze *Zóstriana*: „slovo (logos) sebe sama a idea“ (ΟΥ[ΨΑ]ΧΕ ΝΤΑϞ Μ̄Ν ΟΥΓΙΔΕ[Λ]).<sup>825</sup> Právě tato formulace ze *Zóstriana*, jak byla publikována a přeložena M. Tardieu ve druhém svazku knihy *Porphyre. La Vie de Plotin*, přivedla P. Hadota na myšlenku, že gnostický traktát obsahuje paralelní formulace k *Adversus Arium* Ib. Nehledě na nezvyklou reflexivní vazbu, je označení nejvyššího božství jako „logu“

---

co „bytí“ (resp. existenci) a „jsoucno“ (resp. esenci), a že by se tedy mohly stát inspirací pro pojem *actus essendi* u Tomáše Akvinského. Srv. M.-D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d’Aquin*, Saulchoir 1926, str. 142-145; L. M. de Rijk, „Boèce logicien et philosophe“, in: *Atti congresso internazionale di studi boeziani*, vyd. L. Obertello, Roma 1981, str. 141-156. Závažnou námitku proti Hadotově hypotéze představuje zejména skutečnost, že Boethius v prvním theologickém traktátu (*De Trinitate*) sám výslovně interpretuje *esse* jako formu/esenci, která konstituuje bytí jednotlivin právě jakožto forma, nikoli jako akt odlišný od formy, který by teprve přistupoval k příslušné formě. Formulace v *De hebdomadibus* jsou sice dvojznačné, ale lze je interpretovat v souladu s *De trinitate*: tj. *esse* ve smyslu formy a *id quod est* ve smyslu konkrétní jednotliviny, resp. složeniny z látky a formy. Je-li možné terminologii v *De hebdomadibus* interpretovat v souladu s ostatními Boethiovými spisy, je třeba této interpretaci dát přednost.

<sup>823</sup> Anon. in *Parm.* XII,22-35 / Hadot 104-106: “Ὅρα δὲ μὴ καὶ αἰνισσομένῳ ἔοικεν ὁ Πλάτων, ὅτι τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὃν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια, ἐνεργεί δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος· οὗ μετασχὼν τὸ (ἐ)ν ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλιόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ μετέχειν ὄντος. Ὡστε διττὸν τὸ εἶναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὁ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα ἐνὸς τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον καὶ ὥσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος, οὗ μετασχὼν ἄλλο τι ἐν γέγονεν, ᾧ σύζυγον τὸ ἀπ’ αὐτοῦ ἐπιφερόμενον εἶναι.

<sup>824</sup> Srv. M. Tardieu, *Recherches*, str. 15.

<sup>825</sup> *NHC* VIII,1, 66,20-21 / *BCNH* 24, 364.



v platónské tradici neobvyklé. Označení nejvyššího božství jako „ideje“ se může odvolat na samotného Platóna, který v *Ústavě* hovoří o „ideji dobra“. Jak jsme viděli výše, autor anonymního *Komentáře k Parmenidovi* označuje první Jedno (bytí) jako „ideu jsoucná“ (ὡςπερ ἰδέα τοῦ ὄντος). Spojení výrazu „idea“ s reflexivním zájmenem však nikde doloženo není.

Označení Jedna-Otce jako „ideje“ není ani u Victorina samého jinak obvyklé. Jméno „Logos“ Victorinus naproti tomu Bohu Otci přisuzuje také na dalších místech. Z těchto míst vyplývá, že nejde o nějaké nepromyšlené poskvřňování transcendence Jedna, ale o důsledné domyšlení subtilních spekulativních úvah. Podle Victorinova vyjádření v *Dopise Candidovi* spočívá funkce Logu v tom, že uděluje bytí jinému.<sup>826</sup> Logos je zároveň definován jako aktualizovaná Boží potence, která je v pohybu, a v tomto smyslu je ztotožněn se Synem. Nakolik je však tato potence potencí Otce, je také Otec sám Logem, ale nezrozeným a mlčícím Logem, který spočívá sám v sobě (*silens et requiescens λόγος*).<sup>827</sup> Bůh Otec koná a tvoří skrze aktualizovaný Logos, tj. Syna, skrze nějž vzniká vše ostatní. Zatímco Syn jakožto aktualizovaný Logos má svou příčinu v Otci, v němž je jakožto mlčící Logos původně obsažen, Bůh Otec je příčinou sebe samého i Logu.<sup>828</sup> Tento výklad umožňuje lépe porozumět neobvyklému spojení v *Adv. Ar.* I,50,16: Bůh Otec je „Logos sebe samého“, nakolik je svou vlastní příčinou (*sibi ipsi causa*).<sup>829</sup> Další aspekty tohoto výrazu odhaluje výklad o „vnitřním Logu“ ve čtvrté knize *Proti Ariovi*: Logos (Syn) je vymezeným a zároveň vymežujícím faktorem (*λόγος enim et definitus est et definitor*), zahrnuje v sobě substance všech věcí, jimž dává jejich bytnost, specifické bytí, a tím je determinuje a činí přístupné našemu poznání.<sup>830</sup> Bytí (Otce) je naopak nekonečné, nezměrné a nerozlišitelné, a proto není totožné s Logem. Protože je však na druhé straně nemožné, aby toto „nekonečně existující“ bylo zcela prosté Logu, musíme přece jen připustit, že mu náleží Logos, ale „skrytý“ (*latitans et occultus*) Logos, který splývá se samotným bytím. Oba dva momenty, které konstituují Logos jakožto vnější formu, totiž vymezený život a vymežující myšlení, jsou ve vnitřním, skrytém Logu pohybem obráceným k sobě, a potud jsou zcela nerozlišitelné a nepoznatelné a splývají se samotným „být“, resp. „žít“. Otec je tedy Logos jakožto „vnitřní forma“, která splývá se

<sup>826</sup> *Ad Cand.* 18,3-4 / *CSEL* 83/1, 36: *Iuxta quod est, ad hoc est, ut aliud esse constituat.*

<sup>827</sup> *Ad Cand.* 17,1-13 / *CSEL* 83/1, 35.

<sup>828</sup> *Ad Cand.* 18,5-12 / *CSEL* 83/1, 36.

<sup>829</sup> *Ad Cand.* 18,10-12 / *CSEL* 83/1, 36: *Si enim prima causa, non solum omnium causa, sed et sibi ipsi causa est.*

*Deus ergo a semet ipso et λόγος et deus est.*

<sup>830</sup> *Adv. Ar.* IV,19,20-37 / *CSEL* 83/1, 254-255.

samotným bytím, a potud je nekonečný a neomezený.<sup>831</sup> Výraz „Logos sebe samého“ lze tudíž chápat také v tom smyslu, že Jedno-Otec sám sebe determinuje, sám sobě uděluje svou „bytnost“ či „specifické bytí“, jež se však paradoxně vyznačuje nerozlišitelností, neomezeností a nekonečností, tedy atributy, které jsou protikladné atributům aktualizovného Logu jakožto vnější formy.

*vivere et agere habens secundum ipsam suimet ipsius inexistentem existentiam (50,16-18)*

V rámci afirmativní theologie v *Zóstrianovi* se tato formulace nevyskytuje. Výraz „nejsoucí existence“ ([ΟΥΖΥΠΑΡΞΙΣ] ΝΑΤΩΠΕ) se nicméně několikrát objevuje v *Allogenovi*.<sup>832</sup> Tato formulace upřesňuje, v jakém smyslu Jednu-Otci náleží život jako jedna z potencií „trojmocného ducha“ a zároveň, v jakém smyslu lze Jedno-Otce nazývat existencí: Otec jakožto čiré bytí je existencí ve smyslu preexistence či neexistující existence. Jak již bylo uvedeno „existence“ je označení přiměřené Synu, nakolik označuje způsob přítomnosti Otce jakožto bytí v Synu jakožto jsoucnu tvořeném dvojjediným pohybem života a myšlení.

*indiscernibilis spiritus cunitio, divinitas, substantialitas, beatitudo, intellegentialitas, vitalitas, optimitas (50,18-19:)*

Tato formulace má poměrně přesnou paralelu v *Zóstrianovi*, ovšem s tím rozdílem, že se zde neviditelnému duchu místo „substanciality“ připisuje „nonsubstancialita“: „Toto vše existovalo v nedělitelnosti ducha ... božství, ne-substancialita, blaženost, život, intelektualita a dobrota.“<sup>833</sup> Ve Victorinově výčtu pozitivních predikátů se skrývají dvě trojiny, jejichž společným jmenovatelem je „jsoucnost/substancialita“. Trojice termínů božství, jsoucnost/substancialita, dobrota se objevuje v afirmativní theologii u Alkinoos: „první bůh je ... božstvím, jsoucností/substancialitou ... dobrem“ (ὁ πρῶτος θεὸς ... ἐστὶν ... θεϊότης, οὐσιότης ... ἀγαθόν).<sup>834</sup> Abstraktum „božství“ (θεϊότης, resp. θεότης) je velmi

<sup>831</sup> *Adv. Ar.* IV, 20,1-25 / *CSEL* 83/1, 255-256.

<sup>832</sup> *NHC* XI,3, 55,30 / *NHS* 28, 212; viz též *NHC* XI,3, 65,33 / *NHS* 28, 232: ΕΥΝΤΑϞ ΝΙΝΟΥΖΥΠΑΡΞΙΣ ΝΑΤΩΠΕ (má nejsoucí existenci).

<sup>833</sup> *NHC* VIII,1, 75,12-20 / *BCNH* 24, 374: [ΝΑΪ Τ]ΗΡΟΥ ΔΕ ΝΕΥΨΟΟΠ [ΖΝ †]ΗΝΤΑΤΠΩΡΧ ΝΤΕ [ΠΙ]ΠΝΑ ... †ΗΝΤ[ΝΟ]ΥΤΕ †ΗΝΤΑΤΟΥ[ΣΙ]Α· ΑΥΩ †ΗΝΤΜΑΚΑ[ΡΙΟ]Σ ΜΝΠΩΝΖ ΑΥΩ †[ΜΝ]ΤΕΙΜΕ ΜΝ†ΗΝΤΑΓΑΘΟΣ.

<sup>834</sup> Alkinoos, *Didask.* X,164,31-34 / Whittaker 23.

frekventované u církevních otců,<sup>835</sup> zatímco v řecké pohanské literatuře se vyskytuje spíše výjimečně,<sup>836</sup> jmenovitě u Plútarcha, Attika<sup>837</sup> a v hermetických spisech, v jednom případě dokonce ve spojení s výrazem „substancialita/jsoucnost“ (οὐσιότης).<sup>838</sup> Samotný výraz „substancialita“ (οὐσιότης) je před Victorinem – kromě Alkinoova *Didaskalika* a hermetických spisů – doložen také v Jamblichových *Mysteriích egyptských*.<sup>839</sup> Tato trojice predikátů se u Victorina prolíná s trojinou abstraktních termínů jsoucnost/existencialita – vitalita – intelektualita, které představují jakési potenciální modality trojiny existence – život – myšlení/intelekt. Jak bylo řečeno výše, tato trojina abstraktních termínů (tvořených v kopštině pomocí  $\overline{\text{HNT}}$ ) explikuje v *Allogenovi* „trojmocného“ jakožto prostředkující sféru mezi neviditelným duchem a aiónelem Barbeló.<sup>840</sup> Trojina jsoucnost/existencialita – vitalita – intelektualita tak v *Allogenovi* odpovídá ontologické rovině na pomezí mezi čirou jednotou a transcendencí nejvyššího božství na jedné straně, a světem inteligibilních forem na straně druhé. Obdobný metafysický koncept má pravděpodobně na mysli Proklos ve svém referátu o platonicích, kteří nad intelekt (νοῦς) kladli „intelektualitu“ (νοότης) a ještě výše „myslet“ (νοεῖν) v přesvědčení, že abstrakta a infinitivy vyjadřují způsob bytí převyšující rovinu inteligibilních forem, který se vyznačuje vyšší intenzitou jednoty blížící se čiré jednoduchosti samotného Jedna.<sup>841</sup> Tato abstrakta se příležitostně objevují též na dalších místech Victorinova theologického díla, v jejich užití však můžeme pozorovat jistou variabilitu. V *Dopise Candidovi* je Syn ztotožněn se samotným jsoucnelem, a jako takový v sobě vedle jiných inteligibilních entit zahrnuje nejenom existenci, život, intelekt/myšlení, ale též existencialitu, vitalitu a intelektualitu.<sup>842</sup> Na našem místě z *Adversus Arium* Ib je trojina abstraktních termínů substancialita/jsoucnost – vitalita – intelektualita naopak aplikována přímo na Jedno (Otce) v rámci afirmativní teologie. V *Adversus Arium* IV jsou tato abstrakta opět spojována se způsobem bytí Syna (jakožto formy), a více méně zde splývají s trojinou substantiv existence – život – myšlení.<sup>843</sup> Zdá se, že metafysický koncept z *Adversus Arium* Ib

<sup>835</sup> Srv. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. v.

<sup>836</sup> Srv. poznámku J. Whittakera in: *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*, str. 103, pozn. 187.

<sup>837</sup> Plútarchos, *Quaest. Plat.* 1001b / vyd. H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, London 1976, XIII.1, str. 32.; Attikos, zl. 7,27 / vyd. É. de Places, *Atticus Fragments (BL)*, Paris 1977, str. 62.

<sup>838</sup> *Corp. Herm., Poimandres* 12,1 / Nock I, 175: τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ ... θεότητος.

<sup>839</sup> Jamblichos, *De myst.* VIII,2 a 3 / des Places 196 a 197.

<sup>840</sup> Srv. výše, str. 208.

<sup>841</sup> Proklos, *In Parm.* / Cousin 1106. Viz k tomu níže, str. 275.

<sup>842</sup> Marius Victorinus, *Ad Cand.* 7,1-7 / CSEL 83/1, 22.

<sup>843</sup> Marius Victorinus, *Adv. Ar.* IV,5,37-38 / CSEL 83/1, 231: ζωότης, *id est vitalitas, id est prima universalis*

spíše odpovídá *Zóstrianovi*, zatímco schéma z *Adversus Arium* IV se spíše blíží *Allogenovi*, i když zde Victorinus zbavuje sféru trojmocného reprezentovanou trojinou abstrakt existencialita/jsoucnost – vitalita – intelektualita ontologické svébytnosti a redukuje metafysický model na schéma: akt – forma. Tam, kde chce získat místo pro Ducha svatého, se Victorinus uchyluje zpět ke schématu z předchozích knih, a explikuje formu jako konstituovanou dvojjediným pohybem života a myšlení. Ve Victorinově theologickém konceptu tak nezbyvá místo pro nějakou prostředkující entitu, jakou představuje trojmocný v *Allogenovi*. Proto titul „trojmocný“ i ve čtvrté knize nadále zůstává vyhrazen Bohu Otci, zatímco trojina abstrakt existencialita – vitalita – intelektualita, která v rámci Victorinovy theologické transpozice nenachází zvláštní uplatnění a zůstává spekulativně nevytěženým reliktem metafysického konceptu jeho řeckého zdroje, splývá s trojinou substantiv existence – život – myšlení/intelekt.

*et universaliter omnimodis omnia, pure ingenitum* προόν (50,19-20)

Také tato formulace má paralelu v *Zóstrianovi*: „jednota a henada, a tyto všechny existují v jednoduchosti, čistě nezrozené, před-jsoucí.“<sup>844</sup> Výraz „před-jsoucí“ (ετρωρπι νωοοπ = ó προών) je aplikován na neviditelného ducha též na dalších místech *Zóstriana*.<sup>845</sup> Označení „před-jsoucí“ či „vpravdě před-jsoucí“ (πιοντως ετρωοοπ νωορπι = ó οντως προών, τὸ ὄντως προόν)<sup>846</sup> se též několikrát vyskytuje jako titul neviditelného ducha ve *Třech Setových stélách*, v jednom případě dokonce ve spojení s termínem „nezrozený“ (πιατμισε).<sup>847</sup> Termín „před-jsoucí“ (προόν) je doložen také v Eirénaiově referátu o valentinovské gnosi ve spojení „dokonalý před-jsoucí aión“<sup>848</sup> a v hermetických spisech ve formulaci, která prozrazuje, že tento výraz má svůj původ v platónské klasifikaci různých ontologických stupňů: „před-jsoucí je tedy nad veškerým jsoucím a je před-jsoucí i

---

*vitae potentia, hoc est prima vita ...*

<sup>844</sup> NHC VIII,1, 75,20-24 / BCNH 24, 374: οΥΖΕΝΝΑΣ Η[Ν]ΟΥΜΝΗΤΟΥΩΤ· ΛΥΩ Ζ[Α]ΠΛΩΣ ΝΑΪ ΤΗΡΟΥ ΠΙ Τ[Β]ΒΟ ΝΤΕ ΗΜΝΤΑΤΜΙΣΕ [ΕΥ]ΡΩΡΠΙ ΝΩΟΟΠ.

<sup>845</sup> NHC VIII,1, 82,1 / BCNH 24, 388; 83,1,22 / BCNH 24, 390.

<sup>846</sup> NHC VII,5, 121,26-27 / NHMS 30, 398; 124,4-5 / NHMS 30, 406. Srv. M. Tardieu, „Les Trois Stèles de Seth“, str. 566.

<sup>847</sup> NHC VII,5, 124,18-22 / NHMS 30, 408.

<sup>848</sup> Adv. haer. I,1,1 / SC 264, 28: τέλειον Λίωνα προόντα.

vůči pravému jsoucnu“.<sup>849</sup> Označení „před-jsoucí“ Victorinus aplikuje na Otce již ve svém *Dopise Candidovi*. Podobně jako *Corpus Hermeticum* Victorinus v rámci své klasifikace jsoucna vyzdvihuje před-jsoucího Otce nad jsoucno (*quae sunt*, ὄντα) i nad „pravé jsoucno“ (*vere quae sunt*, ὄντως ὄντα). Zatímco Syn je totožný se samotným (pravým) jsoucnem (*totum ὄν, ipsum ὄν*), Bůh Otec je univerzální příčinou jsoucího i nejsoucího (*omnium causa est, et eius cui est esse et cui est non esse*), a jako takový transcenduje jsoucno i nejsoucno. Protože je příčinou, převyšuje jsoucno, a potud může být nazván „nejsoucno nad jsoucnem“, ale protože je příčinou *jsoucna*, není v pravém slova smyslu nejsoucí, ale je potencií jsoucna (*potentia ipsius τοῦ ὄντος*), jejíž aktualizací dochází ke zrození samotného jsoucna,<sup>850</sup> a jako takový může být nazýván „před-jsoucí“.<sup>851</sup> „Před-jsoucí“ jakožto potence jsoucna je jsoucnem ve skrytosti (*absconditum ὄν*), tj. má v sobě jsoucno potenciálním a transcendentním způsobem.<sup>852</sup>

### **Dialektika negativní a afirmativní theologie v *Adversus Arium Ib* a problém jejího původu**

Myšlenkový postup, který po vzoru P. Hadota nazývám „afirmativní theologií“,<sup>853</sup> nelze ztotožnit s žádnou z výše zmíněných metod vypovídání o bohu, jež byly předmětem explicitní klasifikace ve středoplatonismu, tedy ani s *via eminentiae* (δι' ἐπαγωγῆς, resp. δι' ὑπεροχῆς). Jak bylo vyloženo, *via eminentiae* spočívá v tom, že určitý predikát je sledován v proměnách významů, jichž nabývá, vypovídá-li se postupně o skutečnostech vyšší ontologické dignity, až nakonec splyne vjedno se samotným subjektem, protože už neoznačuje vlastnost odlišnou od jejího nositele, ale sám její ontologický fundament.<sup>854</sup> Victorinovy pozitivní výpovědi však nejsou založeny na tomto postupu. Stopy tradiční metody *via eminentiae* (ve velmi specifické modifikaci spočívající v kombinaci s *via oppositionis*) lze najít ve Victorinově „transcendentní syntéze“, která tvoří jakýsi přechod

<sup>849</sup> *Corp. Herm.*, zlomky ze Stobaia, XXI / Festugière III, 90: ἔστι τοίνυν τὸ προόν ἐπὶ πάντων τῶν ὄντων καὶ τῶν ὄντως ὄντων προόν. Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 208-209.

<sup>850</sup> *Ad Cand.* 2,25-27 / CSEL 83/1, 18.

<sup>851</sup> *Ad Cand.* 3,5-7 / CSEL 83/1, 19: ... *quoniam causa, supra vere ὄν ... Hoc autem quod ad ὄν causa est, vere προόν dicitur ...*

<sup>852</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 208.

<sup>853</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 283.

<sup>854</sup> Srv. F. Karfík, *Plátónova metafyzika svobody*, str. 96-97.

mezi negativní a afirmativní theologií. Také ve středoplatónských a gnostických textech se nicméně objevuje řada pozitivních formulací o nejvyšším božství, které nelze přiřadit k žádné z výše uvedených metod. Alkinoos přisuzuje nejvyššímu bohu např. sebereflexivní myšlení (ἐαυτὸν ἂν οὖν καὶ τὰ ἐαυτοῦ νοήματα ἀεὶ νοοίη), věčnost (ἀιδιός), dokonalost (αὐτοτελής), soběstačnost (ἀπροσδεής), božství, jsoucnost ... dobrotu (θειότης, οὐσιότης ... ἀγαθόν),<sup>855</sup> aniž by všechny tyto predikáty bylo možno odvodit z *via analogiae* či *via eminentiae*, jež zmiňuje v rámci svého rozlišení tří cest poznání boha o něco dále.<sup>856</sup> (Jak jsme viděli, některé z těchto formulací mají paralelu u Victorina: *perfectus, non indigens aliorum, divinitas, substantialitas, optimitas*). Protože Alkinoosův nejvyšší bůh je ve své podstatě aristotelským reflexivním intelektem, nepředstavují pozitivní theologické výpovědi tak delikátní epistemologický problém, jako je tomu v případě novoplatónské henologie. Základní odlišnost mezi Alkinoosem a Victorinem spočívá v tom, že Victorinus aplikuje své pozitivní výpovědi na Jedno, jež transcenduje rovinu intelektu. Victorinova afirmativní theologie se ovšem na druhé straně odlišuje od pozitivních výpovědí o Jednu, s nimiž se lze setkat v Plótinových pojednáních. Nejodvážnější pozitivní formulace najdeme v pojednání *O svobodě a vůli Jedna* (Enn. VI,8),<sup>857</sup> kde Plótinus přisuzuje Jednu určení – ovšem předznamenaná slůvkem „jakoby“ (ὡς) – „jakoby hypostase“, „jakoby akt“, „jakoby

---

<sup>855</sup> Alkinoos, *Didask.* X / Whittaker 23.

<sup>856</sup> Názory interpretů se v této otázce rozcházejí. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, str. 136-137, se domnívá, že veškeré pozitivní atributy u Alkinoosa a dalších středoplatónských autorů lze převést na *via analogiae* či *via eminentiae* (srv. též J. Mansfeld, „Compatible Alternatives“, str. 111). Jiní interpreti však upozorňují, že alepoň některé z pozitivních predikátů, jež uvádí Alkinoos, nelze přiřadit k žádné z těchto metod, a hovoří prostě o „pozitivních predikátech“ či „atributech“. Srv. J. H. Loenen, „Die Metaphysik des Albinos: Versuch einer gerechten Würdigung“, přel. Ch. Jackson-Holzberg, in: *Der Mittelplatonismus*, vyd. C. Zintzen, Darmstadt 1981, str. 98-149, 100; H. A. Wolfson, „Albinus and Plotinus on divine Attributes“, str. 125. (Wolfson ovšem interpretuje pozitivní formulace *via analogiae* a *via eminentiae* jako výpovědi o kauzálním vztahu boha ke světu, na rozdíl od *via remotionis*, která se týká boží podstaty. Všechny pozitivní predikáty, včetně těch, které nelze přiřadit žádné z uvedených cest, tak lze podle něho vpsledu převést na výpovědi o bohu jakožto příčině. Tuto tezi, která podsouvá Alkinoosovi Filónovo rozlišení mezi nepoznatelnou Boží podstatou a poznatelným působením ve stvoření, oprávněně kritizuje P. Donini, „La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos“, str. 118-131.) Výskyt některých z těchto predikátů v rámci Victorinovy afirmativní theologie, která je prokazatelně odlišná od *via eminentiae*, je ostatně podpůrným argumentem ve prospěch tvrzení, že také u Alkinoosa se setkáváme s afirmativní theologií odlišnou od uvedených theologických metod.

<sup>857</sup> Srv. F. Karfík, *Plótinova metafyzika svobody*, str. 92; 196-197; W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, str. 175

bytí“, „jakoby jsoucnost“,<sup>858</sup> „jakoby vůle“,<sup>859</sup> „jakoby hledí k sobě samému“, „jakoby tvoří samo sebe“,<sup>860</sup> „je láskou k sobě samému“,<sup>861</sup> „je příčinou sebe samého“. <sup>862</sup> Tyto pozitivní výpovědi jsou však u Plótina velmi ojedinělé, a především mají odlišný status než formulace afirmativní theologie u Victorina. Plótinus k nim dospívá metodou *via eminentiae*, která přenáší určitý predikát z nižších ontologických stupňů na vyšší. Negativní theologie zde plní funkci korektivu, který nutně předchází poslednímu kroku, při němž je určitý predikát aplikován na Jedno jakožto poslední zdroj příslušného atributu. Cílem *via eminentiae* je podle Plótina – v souladu s její propedeutickou funkcí – poskytnout jisté pozitivní vodítko pro výstup duše a její konečnou *henosi*, při níž musí vše nechat za sebou.<sup>863</sup> Veškeré formulace, jež evokují nějaký pozitivní obsah, jsou navíc u Plótina vposledu relativizovány poukazem na to, že nejde o výpovědi o Jednu, ale o stavech, které ve vztahu k němu zakoušíme my.<sup>864</sup> Victorinovy pozitivní výpovědi o Jednu naopak nesou známky středoplatónské afirmativní theologie. Inlace smělých pozitivních výpovědí v 50. kapitole *Adverus Arium* I rovněž překračuje hranice přípustných afirmací vymezené v rámci novoplatónské henologie. Victorinova pozice tak představuje jakýsi střed mezi středoplatónskou afirmativní theologií, která pojímá nejvyššího boha jako reflexivní intelekt, jenž spadá vjedno s rovinou inteligibilního jsoucna, a proto se zcela nevymyká lidskému poznání, a novoplatónskou henologií, která musí vposledu odmítnout jakékoli pozitivní poznání Jedna, jež transcenduje i samotný řád inteligibility a reflexivity. Podobnou tendenci jako u Victorina můžeme pozorovat v anonymním *Komentáři k Parmenidovi*, kde se rovněž vyskytuje několik specifických formulací, které jdou nad rámec pozitivních predikací o Jednu, jež v intencích *via eminentiae* připouští Plótinus. Autor komentáře označuje Jedno dvěma jmény, která hrají centrální roli také ve Victorinově afirmativní theologii: „poznání“ (ἡ γνῶσις) a „bytí“ (τὸ εἶναι).<sup>865</sup> V dochovaných zlomcích *Komentáře k Parmenidovi* se nicméně jinak neseťkáváme s významnějšími textovými paralelami k pasážím z *Adv. Ar.* I,49-50: nenacházíme zde stopy ani po propracovaných technických metodách negativní theologie, ani

<sup>858</sup> Plótinus, *Enn.* VI,8 [39],7,46.

<sup>859</sup> Plótinus, *Enn.* VI,8 [39],13,5.

<sup>860</sup> Plótinus, *Enn.* VI,8 [39],16,19.

<sup>861</sup> Plótinus, *Enn.* VI,8 [39],15,1.

<sup>862</sup> Plótinus, *Enn.* VI,8 [39],14,41.

<sup>863</sup> Srv. F. Karfík, *Plótinova metafyzika svobody*, str. 165.

<sup>864</sup> Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],3,49-54. Srv. F. Karfík, *Plótinova metafyzika svobody*, str. 101.

<sup>865</sup> Viz *Anon. in Parm.* V,10-VI,15 / Hadot 78-82; XII,26-27 / Hadot 104.

po celé řadě pozitivních určení přiřčených samotnému Jednu včetně trojiny bytí – život – myšlení. Fragmentární stav dochovaného rukopisu nedovoluje činit příliš rezolutní závěry, ale uměřený (novo)platónský styl komentáře, stejně jako jeho kritický postoj k afirmativní theologii *Chaldejských věštek* či jejich vykladačů<sup>866</sup> spíše vylučuje, že by jeho autor byl ochoten akceptovat takovouto přemíru pozitivních výpovědí o Jednu zahrnujících dokonce určení jako je *pneuma*, *logos* apod. Významné svědectví o existenci afirmativní theologie, s jakou se setkáváme u Victorina, tak poskytují zejména texty z okruhu setovské gnose. Vedle *Zóstriana* je to především *Tajná kniha Janova*, která ve svém výkladu o neviditelném duchu, pravděpodobně inspirovaným filosofickým zdrojem středoplatónské provenience,<sup>867</sup> kombinuje různé metody negativní theologie s výčtem řady pozitivních atributů: „naprosto dokonalý“ (ΟΥΧΩΚ ΤΗΡΩ), „světlo“ (ΟΥΟΙΝ),<sup>868</sup> „věčný“ (ΠΩΑ ΕΝΕ[Ζ]),<sup>869</sup> „život“ (ΠΩΝΖ), „blažený“ (ΠΜΑΚΑΡΙΟΣ), „poznání“ (ΠΣΟΟΥΝ), „dobrý“ (ΠΑΓΑΘΟΣ),<sup>870</sup> „spočívající v klidu a v mlčení“ (ΕΦΖΝ ΟΥΣΟΡΑΤΖ ΕΦΝΤΟΝ ΜΜΟΦ ΖΝ ΟΥΚΑΡΩΦ),<sup>871</sup> „myslí sám sebe ve svém vlastním světle“ (ΝΤΟΦ ΕΤΝΟΙ ΜΜΟΦ ΟΥΛΛΦ ΖΜ ΠΕΦΖΙΔΙΟΝ ΝΟΥΟΕΙΝ)<sup>872</sup> atd. Dalším příkladem smělé aplikace afirmativní theologie na transcendentního neviditelného ducha je právě *Zóstrianos*, který do jisté míry transformuje původní metafysické schéma z *Tajné knihy Janovy* a integruje do setovské gnose prvky pocházející z jiných filosofických zdrojů. Jak jsme viděli, rozhodující inovací *Zóstriana* oproti *Tajné knize Janově* je právě pojetí neviditelného ducha jako „trojmocného“ a aplikace trojiny abstraktních termínů existence – život – myšlení v rámci afirmativní theologie. *Zóstrianos* tak ve svém pojednání o nadnoetickém neviditelném duchu formálně uplatňuje stejný postup kombinace různých metod negativní theologie s afirmativní theologií jako *Tajná kniha Janova*, užívá však přitom specifické filosofické terminologie, s níž se setkáváme také v *Adv. Ar.* I,50-51.

Nápadným rysem, jímž se vyznačuje afirmativní theologie ve středoplatónských a gnostických textech, je právě tato paradoxní kombinace s theologií negativní. Nejvyšší bůh je jednou označován jako „nevýslovný“ a „nepojmenovatelný“, v rámci *via remotionis* jsou mu

<sup>866</sup> Srv. *Anon. in Parm.* IX,1-X,11 / Hadot 90-96.

<sup>867</sup> Srv. M. Waldstein, „The Primal Triad in the *Apocryphon of John*“, str. 161-162. Zejména pasáže zasvěcené negativní theologii mají četné paralely v *Allogenovi*. Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 502-505.

<sup>868</sup> *BG* 23,14 / *NHMS* 33, synopsis 6,6-7, str. 22.

<sup>869</sup> *BG* 24,1 / *NHMS* 33, synopsis 6,15, str. 22.

<sup>870</sup> *BG* 25,15-18 / *NHMS* 33, synopsis 8,16-19, str. 26.

<sup>871</sup> *BG* 26,7-8 / *NHMS* 33, synopsis 9,14, str. 28.

<sup>872</sup> *BG* 26,15-16 / *NHMS* 33, synopsis 10,5-6, str. 30.



odnímána veškerá určení, aby mu podruhé byla přisouzena celá řada pozitivních atributů, včetně těch, které mu byly negativní theologií upřeny.<sup>873</sup> Zdá se přitom, že tato paradoxní juxtapozice negativních a pozitivních predikátů je metodického charakteru. Ve srovnání se středoplatónskými a gnostickými texty je tato metodická kontradikce v *Adversus Arium* Ib ještě podstatně radikálnější: Kromě několika specifických výrazů a metody transcendentní syntézy nese Victorinova negativní teologie všechny rysy plótinovské negativní teologie. O to nápadněji ovšem právě vyvstává její kontrast vůči smělé afirmativní teologii v 50. kapitole, která nemá u Plótina obdoby. Tento výrazný kontrast mezi negativní a afirmativní theologií ovšem plně odpovídá logice Victorinovy dialektiky „nesouřadnosti“ a „souřadnosti“ Jedna. Tento příznačný rys Victorinovy teologie se zřetelně ukázal ve výše učiněném srovnání s paralelním textem v *Zóstriani*: autor gnostického traktátu na několika místech otupuje ostří paradoxů, rozvolňuje dialektické napětí tím, že ve své negativní teologii vynechává celou řadu význačných formulací obsahujících technickou filosofickou terminologii. Victorinus naopak stupňuje paradoxní charakter svých výpovědí tím, že upírá Jednu existenci, život a myšlení, zdůrazňuje jeho ontologickou prioritu vůči bytí a existenci, vůči jsoucnu, substanci, subsistenci, abstraktům, jako „existencialita“ a „esencialita“, a dokonce relativizuje samo jméno „Jedno“. Tuto odlišnost lze přitom vysvětlit minimálně dvěma způsoby: Buď autor *Zóstriana* vychází ze stejné předlohy jako Victorinus a vypouští komplikovanější filosofické pasáže, nebo byla tato předloha Victorinovi zprostředkována dalším mezičlánkem, který ji zasazuje do specifického kontextu (novo)platónské metafysické problematiky.

K projasnění těchto spleťtých souvislostí může napomoci odpověď na otázku po původu této svébytné tradice kombinace negativní a afirmativní teologie, která se v různých variacích vynořuje ve středoplatonismu, u gnostiků, u autora *Anonymního komentáře k Parmenidovi* a u Victorina. Podle Jaapa Mansfelda<sup>874</sup> tradice kombinace negativní a afirmativní teologie ve středoplatonismu vedou až ke Xenofanově teologii, resp. k její novopythagorejské reinterpretaci, s níž se setkáváme u Eudóra z Alexandrie. Jak shodně

---

<sup>873</sup> Srv. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, str. 137; J. Mansfeld, „Compatible Alternatives“, str. 92.

<sup>874</sup> Srv. J. Mansfeld, „Compatible Alternatives“, str. 92-117. Mansfeld ovšem otázku původu této tradice klade pouze se zřetelem ke středoplatónským textům a nezdá se, že by si byl vědom jejího vlivu v gnostických textech, anonymním *Komentáři k Parmenidovi* či dokonce u Victorina. Jeho postřehy jsou nicméně o to cennější, že si neuvědomuje blízkost těchto myšlenkových motivů Victorinovu pojetí.

dosvědčují autor spisu *De Melisso Xenophane Gorgia*<sup>875</sup> a Simplikios,<sup>876</sup> Xenofanés na jedné straně označoval boha jako „věčného“, „homogenního“, „omezeného“, „nehybného“, „kulovitého tvaru“, na druhé straně však tvrdil, že není „omezený ani neomezený“, „v klidu ani v pohybu“. Zatímco autor pseudo-aristotelského spisu z toho vyvozuje, že Xenofanovo stanovisko je samo v sobě sporné,<sup>877</sup> Simplikios se naopak snaží ukázat, že tento rozpor je zdánlivý: Xenofanés chce podle něj říci, že bůh je transcendentní příčinou, která přesahuje nejenom protikladná určení pohyb – klid, neomezené – mez, ale polární protiklady (ἀντιστοιχία) vůbec.<sup>878</sup> Tato Simplikiova interpretace Xenofana se přitom shoduje s Eudórovou interpretací pythagorejských nauk, která je doložená rovněž u Simplikia.<sup>879</sup> Eudóros rozlišil dvojí Jedno: Jedno (ἓν) stojící nad protiklady a Jedno (resp. μονάς) jakožto součást polaritý protikladných principů Jedno – neurčitá dvojina (ἀόριστος δύας),<sup>880</sup> které tvoří principy dalších tradičních pythagorejských protikladů.<sup>881</sup> Toto učení lze chápat jako – naukou o principech staré Akademie inspirovaný – pokus o smíření dvou pythagorejských

<sup>875</sup> *De Mel. Xenoph. Gorg.* 977b9-21 / Cassin 340,1-344,4 (= DK 21 A 28): Τὸ δὴ τοιοῦτον ἓν, ὃν τὸν θεὸν εἶναι λέγει, οὔτε κινεῖσθαι οὔτε ἀκίνητον εἶναι ... Τὸ δὲ ἓν οὔτε ἀτρεμεῖν οὔτε κινεῖσθαι ... αἰδιόν τε καὶ ἕνα, ὁμοίον τε καὶ σφαιροειδῆ ὄντα, οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον, οὔτε ἡρεμεῖν οὔτε κινητὸν εἶναι.

<sup>876</sup> Simplikios, *In Arist. Phys.* I,2 / CAG 9, 22,22 nn. (= DK 21 A 31 a 21 B 26): μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἦτοι ἓν τὸ ὄν καὶ πᾶν (καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἡρεμοῦν ... ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος ... οὔτε δὲ ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον εἶναι ... καὶ τὴν κίνησιν ἀφαιρεῖ καὶ τὴν ἡρεμίαν ... ὥστε καὶ ὅταν ἓν ταύτῳ μένειν λέγει καὶ μὴ κινεῖσθαι, ‘αἰεὶ δ’ ἓν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν...’ (= DK 21 B 26) ... πεπερασμένον τε καὶ σφαιροειδὲς αὐτὸ διὰ τὸ πανταχόθεν ὁμοίον λέγειν. Toto místo mimochodem dosvědčuje, že referát ve spise *De Melisso Xenophane Gorgia* čerpá z Theofrasta, a je proto dobře možné, že kritika na adresu Xenofanových rozporuplných výroků o bohu pochází právě od tohoto Aristotelova žáka. Srv. J. Mansfeld, „Compatible Alternatives“, str. 93 a 95.

<sup>877</sup> *De Mel. Xenoph. Gorg.* 978a15 nn. / Cassin 363,10 (= DK 21 A 28). Srv. J. Mansfeld, „Compatible Alternatives“, str. 94.

<sup>878</sup> Simplikios, *In Arist. Phys.* I,2 / CAG 9, 29,12-14. Srv. J. Mansfeld, „Compatible Alternatives“, str. 94-95.

<sup>879</sup> Srv. „Compatible Alternatives“, str. 97.

<sup>880</sup> Odvozování neurčité dvojiny z Jedna je doloženo již v pseudo-pythagorejské literatuře před Eudórem, zde ale oba principy představují odlišné ontologické roviny.

<sup>881</sup> Simplikios, *In Arist. Phys.* I,5 / CAG 9, 181,10-30: κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τὸ τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν ... εἰ γὰρ ἡ μὲν τῶνδε ἢ δὲ τῶνδὲ ἐστὶν ἀρχή, οὐκ εἰσὶ κοινὰ πάντων ἀρχαὶ ὥσπερ τὸ ἓν ... διό, φησί, καὶ κατ’ ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἓν ... τοῦτο δὲ εἶναι καὶ τὸν ὑπεράνω θεόν ... φημί τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἓν πάντων ἀρχὴν ἀπολιπεῖν, κατ’ ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν ... ὥστε ὡς μὲν ἀρχὴ τὸ ἓν, ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δύας ... Srv. J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 126-128

tradic, o nichž se zmiňuje Aristotelés: monistické, která odvozuje z „jednotky“ protiklady a z nich pak ostatní čísla, a dualistické, která klade jako počátky deset párů protikladů (mez – neomezené, sudé – liché, jedno – mnohé, v klidu – v pohybu atd.).<sup>882</sup> Podle Mansfelda ovšem první a druhé Jedno nepředstavují dvě různé hypostase v plótinovském smyslu, ale odpovídají dvěma způsobům výkladu či dvěma perspektivám, z nichž lze nahlížet první princip: Podle „vyššího způsobu výkladu“ (κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον) je tento princip nahlížen jako sám o sobě, zatímco podle „jiného“ (κατ’ ἄλλον τρόπον), „druhého způsobu výkladu“ (κατὰ τὸν δεύτερον λόγον) jako vztažený k příslušným protikladům.<sup>883</sup> Podle Mansfelda byl Eudórov metafysický koncept motivován snahou uvést v soulad nejenom rozdílné pythagorejské nauky o principech, ale též rozporuplná vyjádření Xenofana o jediném bohu, v nichž je bůh jednou vyzvednut mimo (pythagorejské) protiklady a podruhé přiřazen jednomu z nich. Právě díky Eudórově specifické theologické koncepci mohl být Xenofanés zproštěn peripatetického obvinění z rozpornosti a pasován na předchůdce paralelní aplikace negativní a afirmativní theologie, která programově suspenduje zásadu sporu.

Je-li Mansfeldova hypotéza správná, pak tato novopythagorejská theologická metoda mohla být nejenom zdrojem inspirace pro kombinaci negativní a afirmativní theologie ve středoplatónských (a potažmo i gnostických) textech, ale také – a především – pro dialektiku „souřadnosti“ a „nesouřadnosti“ Jedna a s ní spojenou juxtapozici negativní a afirmativní theologie Victorinova zdroje. V koncepci Victorina, resp. jeho řeckého pramene, by bylo možno spatřovat pokus o aplikaci této novopythagorejské theologické metody mimo specifický rámec pythagorejské stoicheiologie a její přenesení na půdu (novo)platónské problematiky vztahu transcendentního Jedna a reflexivního intelektu. Novopythagorejský problém, jak sloučit monistický předpoklad jednosti principu s dualistickou teorií protikladných prvků, je zde transponován do rámce problematiky vztahu řádu transcendence

---

<sup>882</sup> Aristotelés, *Met.* 986a13-26.

<sup>883</sup> Srv. J. Mansfeld, „Compatible Alternatives“, str. 100-101. Ve prospěch hypotézy, že Eudóros nerozlišuje dvě různé hypostase, ale dvě různé perspektivy, mluví obraty „podle vyššího způsobu výkladu“ (κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον), „podle druhého způsobu výkladu“ (κατὰ τὸν δεύτερον λόγον), „podle jiného způsobu“ (κατ’ ἄλλον τρόπον). Srv. J. Mansfeld, „Compatible Alternatives“, str. 100-101. Zdá se, že proti Mansfeldově hypotéze naopak svědčí závěrečná formulace Simplikiova referátu: δῆλον ὅτι ἄλλο μὲν ἐστὶν ἓν ἢ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἓν τὸ τῆ δυάδι ἀντικείμενον, ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν. Tato věta je ovšem s největší pravděpodobností Simplikovým vlastním dodatkem, který se snaží uvést Eudórovu nauku do souladu s novoplatónským učením (δῆλον ὅτι je typický obrat, jímž Simplikios uvozuje své interpretace citovaných autorů – srv. U. Hölscher, „Anaximander und die Anfänge der Philosophie“, in: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, vyd. H.-G. Gadamer, *Wege der Forschung* 9, Darmstadt 1989, str. 95-176, 97).

na jedné straně, a řádu diference, reflexivity a inteligibility na straně druhé. Na místo dialektiky nesouřadnosti a souřadnosti Jedna s pythagorejskými protiklady vstupuje (novo)platónská dialektika souřadnosti a nesouřadnosti Jedna s nejvyššími kategoriemi a rody inteligibilního světa. Podobně jako se Eudórovo Jedno z první perspektivy jeví jako princip nad protiklady, zatímco z jiné perspektivy jako jeden z momentů polarit protikladů Jedno – neurčitá dvojina, omezené – neomezené, sudé – liché atd., tak se i Victorinovo Jedno z hlediska negativní theologie jeví jako bezevztažný princip před principem, jemuž je třeba upřít i bytí, existenci, život, myšlení/intelekt, zatímco z hlediska afirmativní theologie jako jeden z rodů inteligibilní substance, resp. jako jedna z fází její sebekonstituce, totiž samo bytí či existence (přesněji: preexistence).

Ozvuky novopythagorejské a středoplatónské kombinace dvou způsobů theologického výkladu nacházíme i u Plótina, podle něhož lze o Jednu říci například, že je principem, a zároveň „z jiného hlediska“ (ἄλλον τρόπον), tj. z hlediska toho, jak je samo v sobě, že „není principem“.<sup>884</sup> Jak již ale bylo řečeno, pozitivní výpovědi o Jednu pro Plótina nepředstavují výpovědi o samotném Jednu, nýbrž o „druhotných jsoucnech vzhledem k němu“ (tj. jsou založeny výhradně na principu *via eminentiae*),<sup>885</sup> a protože nižší ontologická dignita těchto druhotných jsoucen činí epistemologický status pozitivních výpovědí o Jednu velmi problematickým, nesetkáváme se u Plótina s obdobou Victorinovy juxtapozice negativní a afirmativní theologie. Pozoruhodnou variantu kombinace obou způsobů výkladů obsahuje šestý zlomek anonymního *Komentáře k Parmenidovi*. Podle autora komentáře se božství „z jednoho hlediska“ (κατὰ ἄλλο, resp. κατὰ τὴν πρώτην ἰδέαν), tj. z hlediska toho, jak je „ono samo v sobě samém“, ukazuje jako „jednoduché Jedno,“ které je zcela „nevýslovné a nepochopitelné“, zatímco „z jiného hlediska“ (κατὰ ἄλλο) je nahlíženo jako diferencované v mnohost svých momentů, tj. v existenci, život a myšlení.<sup>886</sup> V opozici vůči interpretaci P. Hadota, který se snaží doložit, že v anonymním komentáři je přítomen Victorinův metafysický koncept, a v důsledku toho pojetí autora komentáře zkresluje, je třeba zdůraznit, že autor komentáře spojuje tato dvě hlediska s dvěma hypotézami Platónova *Parmenida*, takže „druhý způsob výkladu“ je pro něj výkladem o druhém Jednu, nikoli o prvním Jednu z hlediska jeho vztahu k druhému Jednu jako pro Victorina.<sup>887</sup> V anonymním *Komentáři k*

<sup>884</sup> Viz k tomu výše, str. 186.

<sup>885</sup> Srv. F. Karfík, *Plátónova metafyzika svobody*, str. 104.

<sup>886</sup> *Anon. in Parm.* XIV,5-16 / Hadot 110.

<sup>887</sup> Viz k tomu níže, str. 271-274.

*Parmenidovi* se tedy nesetkáváme s dialektikou „souřadnosti“ a „nesouřadnosti“ Jedna v té podobě, jak je přítomná ve Victorinově dialektice negativní a afirmativní theologie.

### **Epistemologické pozadí a ontologické předpoklady Victorinovy dialektiky negativní a afirmativní theologie**

Nápadný kontrast negativní a afirmativní theologie u Victorina, který konstituuje specifické dialektické napětí celého myšlenkovém pohybu, nastoluje otázku, odkud pozitivní výpovědi o Jednu-Otci čerpají své oprávnění. Epistemologické pozadí své theologie<sup>888</sup> Victorinus odhaluje např. ve třetí knize *Proti Ariovi*. Zde Victorinus poukazuje ke dvěma základním cestám „přirozeného“ poznání Boha: (1) Bůh je přístupný našemu poznání skrze stvořený svět jakožto jeho stvořitelický princip; (2) Bůh je přístupný lidské duši prostřednictvím její vlastní niternosti jakožto princip její nejvyšší části.<sup>889</sup> Úvahu o poznání Boha ze třetí knihy lze doplnit o Victorinova vyjádření týkající se Božích jmen z *Dopisu Candidovi*: Protože nelze najít jméno, které by bylo přiměřené Bohu, při jeho pojmenování vycházíme od skutečností, které následují po něm, zatímco o Bohu je vypovídáme pouze v nevlastním smyslu.<sup>890</sup> To, co Victorinus říká o poznání Boha na uvedených místech, však v zásadě nepřesahuje hranice Plótinovy epistemologie prvního počátku (snad kromě formulace, že „Bůh chtěl, abychom ho znali“, která zcela neplótinovsky připisuje Jednu-Otci volní akt ve vztahu k nižšímu jsoucnu). Na možnosti poznání prvního počátku prostřednictvím jsoucnu nižší ontologické dignity je založena metoda, kterou Plótinus označuje jako poznání Jedna „z jeho účinků“ (γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ), a výpovědi v rámci tradiční metody *via eminentiae*, jak se s nimi setkáváme v Plótinově pojednání VI,8. Jak již ale bylo řečeno, rozsáhlé pasáže afirmativní theologie s jejími smělymi formulacemi ve Victorinově spisu *Adversus Arium* Ib mají odlišný charakter. Victorinus ovšem zná ještě jednu cestu k poznání Jedna, která se člověku otevírá díky skutečnosti zcela jiného řádu: díky vnitrotrojčímu sebezjevení Jedna-Otce ve jsoucím

---

<sup>888</sup> Srv. k tomu M. Baltes, *Marius Victorinus*, str. 19-21.

<sup>889</sup> *Adv. Ar.* III.6,2-14 / CSEL 83/1, 200-201: *Deum intellegere difficile, non tamen desperatum. Nam ideo <nos> nosse se voluit, ideo mundum opera sua divina constituit, ut eum per ista omnia cerneremus ... Certe insufflatione dei anima nobis atque ex eo pars in nobis est, quae in nobis est maxima. Adtingimus igitur eum eo quo inde sumus atque pendemus.*

<sup>890</sup> *Ad Cand.* 28,2-6 / CSEL 83/1, 43: *Nomina ab his quae posterius sunt, ab his quae post deum, et inventa sunt et adsumpta. Et quoniam non est invenire dignum nomen deo, ab his quae scimus nominamus deum, habentes in intellectu, quoniam non proprie appellamus.*

Jednu-Synu, jenž je formou (*forma*) a obrazem (*imago*) prvního Jedna. Pozitivní výpovědi o prvním Jednu nejsou odkázány pouze na usuzování ze jsoucna nižší ontologické dignity na jeho příčinu, jež zakládá tradiční *via eminentiae*, ale jsou primárně umožněny druhým Jednem (Synem), resp. metafysickou skutečností, že první Jedno (Otec) samo sebe manifestuje v druhém Jednu (Synu). Tento specifický metafysický koncept Victorinus spojuje s genuinně křesťanským pojetím, které toto metafysické dění promítá do dějin spásy: Poznání transcendentního Jedna-Otce skrze jeho transparenci v druhém Jednu-Synu je člověku zprostředkováno v dějinách spásy vtělením, při němž se tento věčný obraz Otce stává poznatelným v konkrétní tělesně historické realitě, a osvětlením Duchem svatým, jenž sdílí poznání Boha tajemným působením v hlubinách lidské niternosti.<sup>891</sup> Duch svatý intervenuje v lidské niternosti právě skrze její „nejvyšší část“, již od Boha pocházíme a již na něm závisíme. Tato nejvyšší část duše je ztotožněna s imanentní přítomností „Otcovského intelektu“ (*νοῦς πατρικός*) a jeho inteligibilních forem v lidské duši. Duch svatý oživuje tyto vrozené ideje, resp. jejich zobrazení na rovině duše, a uvádí je v pohyb, a tak pozvedá duši k poznání Božích tajemství.<sup>892</sup> Díky vnitrotrojičnímu zjevení, na němž člověk získává podíl prostřednictvím vtěleného Syna, a díky působení Ducha svatého v hlubinách niternosti lidské duše, tak lidské poznání může překročit ryze lidskou perspektivu a jakoby získat podíl na perspektivě samotného Božího sebepoznání. Nakolik ale perspektiva lidského poznání nemůže být zcela zrušena, zůstává toto poznání nadále odkázáno na kritickou funkci negativní theologie. Právě této paradoxní situaci lidského poznání ve vztahu k Bohu, tj. Jednu-Otci, odpovídá dialektika negativní a afirmativní theologie, jak ji Victorinus rozvíjí v *Adv. Ar.* I,49-50.

Odhlédneme-li od této aplikace na dějiny spásy, která pravděpodobně představuje Victorinovu vlastní inovaci v intencích křesťanského pojetí, vidíme, že konstitutivní význam pro smělou afirmativní theologii a s ní spojenou dialektiku negativní a afirmativní theologie má právě specifický metafysický koncept sebekonstituce božské substance, podle něhož se první Jedno (Otec) manifestuje v druhém Jednu (Synu). To ovšem znamená, že řád difference, reflexivity a inteligibility je pojímán jako medium sebe-manifestace transcendentního božství. To je umožněno tím, že zrození druhého Jedna-Syna, v němž dochází ke konstituci inteligibilní roviny v řádu difference, není pochopeno jako pohyb nevratné descendance, ale tak, že implikuje reflexivní akt, jímž Jedno-Syn restituuje svoji jednotu s Jednem-Otcem.

---

<sup>891</sup> Srv. *Adv. Ar.* III,6,5-19 / *CSEL* 83/1, 200-201.

<sup>892</sup> Srv. *Ad Cand.* 1,6-11 / *CSEL* 83/1, 15.

V tomto reflexivním aktu Bůh Otec nejenom poznává sám sebe, ale zároveň se činí poznatelným.

Jak se pokusíme ukázat níže, tento rozvrh je neoddělitelně spjat se zvláštním konceptem *různosti* a jiným pojetím její role v nečasovém procesu konstituce intelektu, než jak se s ním setkáváme např. v Plótinově filosofické theogonii: Ve Victorinově metafysickém konceptu je platónský rod „různosti“ důsledně zbaven všech negativně-pejorativních konotací a není nahlížen jako princip postupného odcizování a úbytku ontologické dignity, a právě proto se může stát médiem sebemanifestace samotného transcendentního počátku.

## **IV.**

# **Sebekonstituce božské substance a role různosti v sebe-multiplikaci Jedna**



## A. Výklad *Adversus Arium* I,50,22-59,12

### Zrození jsoucího Jedna

Formulacemi afirmativní teologie v *Adversus Arium* I,50,21-22 Victorinus uzavírá svůj výklad o Bohu Otci a přechází k pojednání o Synu, v němž tematizuje především způsob zrození Syna a vztah mezi oběma božskými hypostasemi. V rámci Victorinovy transpozice theologické problematiky do pojmových struktur platónské filosofie, která interpretuje první a druhou hypotézu Platónova *Parmenida* jako theologické výpovědi o nejvyšších metafysických principech, je Syn rovněž identifikován s Jednem, ale s „druhým Jednem“, jež má svůj počátek v prvním „Jednu“. V intencích žánru filosofických theogonií Victorinus líčí tento kauzativní vztah mezi nejvyššími metafysickými principy pomocí minulého času („mytického perfekta“) jako nečasový proces geneze druhého Jedna. Konstituce druhého Jedna je pojata jako pohyb extenze či expanze ze zahaleného, skrytého nitra prvního Jedna do vnější existence, poněkud neobvyklým spojením: „Jedno vyskočilo ven“ (*unum proexsiluit*), evokujícím mytologický obraz zrození Minervy z Jupiterovy hlavy. Toto druhé Jedno, které Victorinus identifikuje se Synem, je nazváno „Jedno [které je] Jedno“ (*unum unum*). Přestože Jedno-Otec v přísném slova smyslu transcenduje protikladná určení, jako je pohyb a klid, z hlediska toho, co následuje po něm, se ukazuje jako „nehybná preexistence“, která je charakterizována jako potencialita předcházející aktu, jímž je druhé Jedno. Zatímco tedy Jedno-Otec spočívá v nevýslovném klidu, druhé Jedno-Syn se vyznačuje pohybem, a proto je též nazváno „Jedno v pohybu“. Otec byl sice ztotožněn s čirým bytím či existencí, ale jakožto absolutní potence transcenduje rovinu jsoucná a substanciality, a proto je přesněji nazván „neexistující existencí“ či „preexistencí“. Až s vynořením „Jedna Jedna“ se ustavuje řád substanciality, a proto pouze druhé Jedno může být označeno jako „Jedno spjaté s existencí“ (*existentialiter unum*), zatímco první Jedno je „Jedno bez existence“ (*inexistentialiter unum*), které je nicméně „Jedno spjaté s existencí“ potenciálním způsobem. Protože také o Synu platí, že v sobě implikuje ostatní dva členy trojiny, je v něm přítomen Otec. Tento způsob přítomnosti Otce v Synu je právě „existencí“. Existence je tedy způsob, jímž se realizuje čiré bytí, resp. preexistence či „předjsoucí“, který je jsoucňem a existencí potenciálním a transcendentním způsobem, v řádu inteligibilního jsoucná, tj. ve jsoucím Jednu.

„Zatímco tedy existovalo toto Jedno, vyskočilo (z něj jiné) Jedno, Jedno Jedno, Jedno v substanci,

Jedno v pohybu, i pohyb je totiž existencí, protože i existence je pohybem. Toto Jedno je tedy Jedno spjaté s existencí, a nikoli jako Otec Jedno bez existence, které je v potenci Jedno spjaté s existencí.<sup>893</sup>

Obrat, že „Jedno bez existence“ je „v potenci Jedno spjaté s existencí“ nicméně vyžaduje vysvětlení, jež by čtenáře uchránilo před nesprávným pochopením výrazu *secundum potentiam* ve smyslu pasivní potenciality. Potentialitě je v tomto případě třeba rozumět jako preexistenci či latenci jsoucího Jedna v nejsoucím Jednu, zatímco jsoucí Jedno samo je aktem ve smyslu manifestace a exteriorizace jsoucího Jedna skrytě preexistujícího v nejsoucím Jednu. K této aktualizaci dochází tím, že absolutní aktivní potence, tj. nejsoucí Jedno, sama sebe uvádí do aktu. V tomto smyslu tedy sama potence koná ve svém aktu. (Později bude nicméně upřesněno, že subjektem a nositelem tohoto pohybu aktualizace je od počátku samo jsoucí Jedno, které je potenciálně obsaženo v nejsoucím Jednu.) Victorinus tak uvádí na scénu polaritu potence – akt, aby její pomocí explikoval pojem zrození Syna jakožto manifestace a aktualizace jsoucího Jedna.

„Neboť potence již má, a to ve vyšší míře, bytí, které jí bude náležet, až bude v aktu – po pravdě řečeno je nemá, nýbrž jím sama jest. Neboť potence, díky níž dochází k aktualizaci aktu, je bez obtíží vším, a to vskutku v každém ohledu, a k tomu, aby byla vším, nic nepotřebuje. Potence, z jejíž moci koná akt, který se z ní zrodil, totiž sama koná ve svém aktu.“<sup>894</sup>

## Druhé Jedno je pohyb a život

Určení „Jedno v pohybu“ Victorinus dále upřesňuje v tom smyslu, že druhé Jedno je s pohybem identické: jsoucí Jedno se ukazuje jako samotný pohyb, nekonečný pohyb (*motio infinita*), který je tvůrcem všeho, co jest. Tento pohyb druhého Jedna (resp. pohyb, jímž je druhé Jedno) je nahlížen jako pohyb „vyjití“ (*progressio*). Toto „vyjití“ z nitra do vnější existence je projevem tendence k sebesdílení, tj. ke sdílení bytí či života. Pohyb druhého

---

<sup>893</sup> Adv. Ar. I,50,22-26 / CSEL 83/1, 145: *Isto igitur uno existente, unum proexsiluit, unum unum, in substantia unum, in motu unum, et motus enim existentia, quoniam et existentia motus. Isud igitur unum existentialiter unum, sed non ut pater inexistentialiter unum qui est secundum potentiam existentialiter unum.*

<sup>894</sup> Adv. Ar. I,50,26-32 / CSEL 83/1, 145-146: *Habet enim potentia et magis habet quod ei futurum est secundum operationem esse et secundum veritatem non habet, sed est, quoniam potentia, [qua] actio actuosa fit, omnia est sine molestia et vere omnimodis, non egens quae sit, ad hoc ut sint omnia, potentia etenim, qua potens nata actio agit, agens ipsa.*

Jedna je tedy vyvolán touhou oživovat. Tento pohyb proto může být ztotožněn se samotným životem (*vita*). Výraz „život“ se vposledu ukazuje jako nejprůměrnější označení pro Syna. Život je existencí, jež vychází ze „živoucí preexistence“ a v níž se ukazuje vše, co bylo v nitru skryté a zahalené. Život je pohybem vyvěrání a sdílení bytí, a jako takový má tendenci stříit se, expandovat do nekonečna. Proto je život charakterizován jako neurčitý či neomezený (*vita quae sit infinita*). V duchu novoplatónských, gnostických a pythagorejských tradic sexuální klasifikace nejvyšších principů je tomuto pohybu života, který „touží oživovat“, přisouzena ženská přirozenost.

„Ale toto Jedno, o kterém říkáme, že je Jedno Jedno, je životem, který je nekonečným pohybem, a tvůrcem (všeho) jiného, ať už toho, co vpravdě jest, či toho, co jest ... Pohybuje se samo od sebe, je vždy v pohybu, má pohyb v sobě samém, spíše však je samo pohybem ... Toto je Syn, veškeré synovství veškerého otcovství, který je Synem stále a od věčnosti, ale tímto Synem je skrze pohyb, který pohybuje sám sebe. Když totiž tato potence a jakoby nehybná preexistence, která nebyla v pohybu, nakolik byla potenci, vyšla, (objevil se) tento pohyb, nikde nedocházel klidu a povstával ze sebe samého a spěchal do všech druhů (pohybu), neboť je to nekonečný život, který se při svém oživujícím působení jakoby ukázal vně. Tak se tedy nutně zrodil život. Život je však Syn, život je pohyb, život je existence, která vychází ze živoucí preexistence ... Tato existence vši existence je tedy život, a nakolik je život pohybem, přijal jakoby ženskou potenci, protože toužil oživovat.“<sup>895</sup>

### **Dvojjedinost pohybu: život a myšlení**

Descendentní pohyb (*descensio*) života nicméně neznamená nevratný sestup po ontologické škále, ale transformuje se ve vzestupný pohyb (*ascensio*) návratu zpět do nitra Otcovy

---

<sup>895</sup> *Adv. Ar. I,51,1-22 / CSEL 83/1, 146-147: Sed unum istud quod esse dicimus unum unum, vita est, quae sit motio infinita, effectrix aliorum, vel eorum quae vere sunt, vel eorum quae sunt ... a se semet movens, semper in motu, in semet ipsa habens motum, magis autem ipsa motus est ... iste filius et filietas tota paternitatis totius, semper qui sit et filius et ex aeterno, filius autem a semet mota motione; potentia enim progrediente et veluti immobili praeexistentia et non mota iuxta quod potentia fuit, ista motio nusquam requiescens et a semet ipsa exurgens et in omnigenus motus festinans, quippe vita quae sit infinita, et ipsa in vivificatione veluti foris apparuit. Necessario igitur vita nata est. Vita autem filius, vita motio, a vitali praeexistentia vita existens, in constitutione(m) et apparentia(m) omnium totorum, quae iuxta potentiam pater est, ut ab eorum quae vere sunt intellegentia praeintellegentia appareret. Ista igitur existens totius existens est vita, et iuxta quod vita motus, quasi femineam sortita est potentiam, hoc quod concupivit vivificare.*

potence. V tomto návratu k Otci se život proměňuje v moudrost (*sapientia*) či myšlení/intelekt (*intellegentia*), které je ztotožněno s Duchem svatým. Myšlení jakožto vzestupný pohyb k Jednu-bytí přivádí život zpět k sobě samému, tj. k Otci, a jako takový je završujícím a formujícím činitelem, který determinuje neurčitost či nevymezenost extatického pohybu sebesdílení života. Tímto návratem k Otci se rovněž proměňuje pohlavní určení celého pohybu, nakolik „ženská přirozenost“ života působením Otcovy potence přechází v „přirozenost mužskou“. Druhé Jedno má androgynní povahu, sjednocuje v sobě jak ženský, tak mužský prvek. Pohyb, jímž je jsoucí Jedno, je tedy pohybem dvojjediným: pohybem „vyjití“ (*progressio*),<sup>896</sup> tj. „zevnitř“ (z nitra čirého bytí), „ven“, a zároveň pohybem návratu či obrácení (*regressio*),<sup>897</sup> tj. „zvenčí“ (ze sebezvnějšněné existence) „dovnitř“ (zpět do nitra Boží potence). Základní dvojina, kterou tvoří „nejsoucí“ a „jsoucí“ Jedno, je tedy vlastně trojinou, protože druhý člen této dvojiny je v sobě dále dyadicky strukturován. Druhé Jedno je život, který v sobě vždy zahrnuje myšlení. Myšlení představuje třetí dějství sebekonstituce božské substance, v němž se pohyb sebesdílení života obrací a transformuje v pohyb sebezpoznání. Protože však každý ze tří momentů tohoto procesu v sobě implikuje oba zbývající, lze všechny tři fáze metafysického dění interpretovat z hlediska života: (1) Život nejprve existoval v Otci jakožto „živoucí preexistenci“ potenciálním a transcendentním způsobem, (2) poté se oddělil od Otcovy potence, aby vešel do samostatné existence, čímž na sebe přijal ženskou či „panenskou“ přirozenost, (3) a nakonec se obrátil zpět k sobě, tj. ke své potenciální preexistenci v Otci, čímž opět nabyl mužské přirozenosti.

„Ale protože ... tento pohyb, jakkoli je jedním pohybem, je zároveň životem i moudrostí, nabyt život při svém návratu k Otci mužské přirozenosti tím, že se změnil v moudrost, či lépe řečeno: tím, že se obrátil k Otcově existenci, či ještě lépe: tím, že svým zpětným pohybem vplynul zpět do Otcovy potence a Otec jej obdařil mužskou přirozeností. Život je totiž sestup a moudrost je výstup. I moudrost je ale Duch; oba jsou tedy také Duch, jakožto dva v jednom. Protože život nejprve existoval jako prvotní existence, bylo nutné, aby Boží Syn vešel do panenské potence a stal se mužem díky tomu, že byl přiveden na svět jako muž pannou. Neboť v prvním pohybu ... se život nejprve jakoby oddělil od Otcovy potence a veden svou přirozenou touhou oživit vystoupil svým vlastním pohybem navenek, aniž by však přestal být uvnitř. Tento pohyb života se vzápětí obrátil sám k sobě a v tomto stavu obrácení k sobě vešel do existence, kterou má u Otce, a nabyt tak mužské přirozenosti. Když život takto dosáhl

<sup>896</sup> Srv. *Ad Cand.* 31,1-2 / *CSEL* 83/1,47; *Hym.* III,72 / *CSEL* 83/1, 297.

<sup>897</sup> Srv. *Ad Cand.* 31,2 / *CSEL* 83/1, 47.

vrcholu své všemohoucí moci, stal se dokonalým Duchem tím, že svůj původní sklon obrátil vzhůru, tj. dovnitř.<sup>898</sup>

Toto nečasové dění na rovině imanentní Trojice je věčným předobrazem událostí v dějinách spásy: Jako Logos na sebe „nejprve“ musel přijmout ženskou přirozenost života, aby se mohl rozvinout v sebepoznávajícího ducha, tak musel podstoupit zrození z panny, aby mohl ve vzestupném pohybu Ducha svatého vše zachránit a přivést zpět k Otci.

„Stejná posloupnost, jakožto názorný obraz (tohoto věčného dění), měla být uchována, když byl Duch v těle, tj. v Synu (Ježíši) Kristu, a musel podstoupit jakoby umenšení a narodit se z panny a v tomto stavu jakéhosi umenšení se pak opět díky Otcově síle, tj. díky své více božské, prvotní existenci, pozvednout, být obnoven a navrátit se k Otci, tj. k existenci a moci Otce.“<sup>899</sup>

### Vzájemná implikace bytí a života

V kapitolách 49-51 Victorinus v podstatě vyložil jádro svého metafysicko-theologického konceptu konsubstanciality jakožto sebekonstituce božské substance, které mu slouží jako spekulativní fundament pro řešení otázky položené v úvodu. Dříve než však přistoupí k jejímu definitivnímu zodpovězení, bude tento svůj koncept rozvíjet a osvětlovat dalšími výklady. V kapitole 52 se blíže věnuje vztahu mezi bytím (Otcem) a životem (Synem). Jako východisko mu slouží určení Boha jakožto „trojmocného ducha“, které se objevuje již v rámci výpovědi afirmativní theologie, a jeho explikace jakožto jednoty tří potenci: bytí/existence,

---

<sup>898</sup> *Adv. Ar. I,51,22-38 / CSEL 83/1, 147: Sed quoniam ... ista motio, una cum sit, et vita est et sapientia, vita conversa in sapientiam et magis in existentiam patricam, magis autem retro motae motionis, in patricam potentiam, et ab ipso vi[r]ificata, vita recurrens in patrem vir effecta est. Descensio enim vita, ascensio sapientia. Spiritus autem et ista, spiritus igitur utraque, in uno duo. Et sicut existente vita prima existentia necessitas fuit in virginalem potentiam subintrare et masculari virginis partu virum generari filium dei ... veluti defecit a potentia patris et, in cupiditate insita ad vivefaciendum, intus quidem existens vita, motione autem foris existens, in semet ipsam recurrit, rursus in semet ipsam conversa, venit in suam patricam existentiam, vir effecta est, perfecta in omnipotentem virtutem, effectus est perfectus spiritus, nutu in superiora converso, hoc est intro.*

<sup>899</sup> *Adv. Ar. I,51,38-43 / CSEL 83/1, 147-148: sic secundum typum oportuit ordinem esse et cum est in corpore spiritus, hoc est filio Christo, et quasi deminutionem pati et a virgine nasci et in ipsa veluti deminutione sua patrica virtute, hoc est existentia diviniore et prima, resurgere et renovari et reverti in patrem, hoc est in existentiam et potentiam patricam.*

života a myšlení. Victorinus zde ovšem navíc výslovně formuluje základní princip své metafysicko-theologické koncepce, totiž princip vzájemné implikace všech členů trojiny. Bůh Otec je potencií existence, života a blaženosti, tj. bytí, žití a myšlení. V „nejvyšší míře“ je sice bytím, ale protože všechny tři momenty trojiny se vzájemně implikují, zahrnuje v sobě i žití a myšlení způsobem odpovídajícím čiré jednotě a transcendenci. Bytí je primární potencií, která sdílí všemu ostatnímu bytí, ale nikoli bezprostředně, nýbrž prostřednictvím života. Život, který je vlastní „extatickou“ tendencí ke sdílení života, dává všemu bytí tím, že všemu sdílí život. Tato prostředkující role života při sdílení bytí dosvědčuje, že bytí a život jsou totéž. Vyjití života, jímž se život diferencuje a nabývá svébytné existence, neruší jednotu a totožnost bytí a života.

„Bůh je potencií oněch tří potencií, existence, života, blaženosti, to jest bytí, žití, myšlení. Je však zřejmé, že v jednom každém z nich jsou (všechny) tři. Je také zřejmé, že bytí je primární, a nakolik je bytím, natolik je i žitím a myšlením, a to bez jakéhokoli sjednocení, ale jednoduchým způsobem jakožto jednoduchost, jak bylo ukázáno. Také je zřejmé, že takovéto bytí je Bůh, jak bylo ukázáno: potence, která má moc všemu poskytovat bytí, aniž by ho dávala ze samotného bytí, jako účast na samotném Otci, a která spočívá v tom, že je stvořitelkou potencií vlastního bytí každé jednotlivé věci, při tom jí ale jako prostředník slouží Logos (λόγος), to jest život, který všemu poskytuje žití. A právě tehdy má něco, co přijímá bytí, samostatnou existenci, nakolik přijímat bytí znamená přijímat život. Jestliže tedy Boží bytí poskytuje všemu bytí, nikoli ovšem tak, že by je dávalo ze svého vlastního bytí, ale jako prostředník mu slouží ten, který je životem, přičemž ten, který je životem, je sám obsažen v Božím bytí, pak je bytí a život jedno a totéž.“<sup>900</sup>

Victorinus dále ukazuje, že Otec-bytí spočívá v klidu a nevyvíjí žádnou aktivitu, aby zrodil Syna-život. Je to ve skutečnosti Syn-život sám preexistující ve skrytém a zahaleném nitru

---

<sup>900</sup> *Adv. Ar. I,51,3-20 / CSEL 83/1, 148: Deus potentia est istarum trium potentiarum, existentiae, vitae, beatitudinis, hoc est eius quod est esse, quod vivere, quod intellegere. Quod autem in unoquoque istorum tria manifestum. Et quod est esse primum, et secundum quod est esse, secundum ipsum, vivere et intellegere, sine ulla unitione, sed simpliciter simplicitas, et istud manifestum, sicuti demonstratum. Istud et tale quod est esse deum esse manifeste, sicuti demonstratum; potentia potens praestandi quod est esse omnibus, non ab eo quod est esse ut partem dans et paternam, et effetrice potentia unicuique quod est esse ei proprium consistens, hoc autem per ministrantem λόγον, hoc est per vitam, quae omnibus praestat vivere. Et tunc substitit aliquid accipiens quod est esse, secundum quod est vitam accipere. Si igitur esse dei non ab eo quod sibi esse omnibus praestat, sed ministrante hoc quod est vitam esse, ipsum autem vitam esse in eo est quod est dei esse, unum et idem est.*

Otce-bytí transcendentním a potenciálním způsobem, který uvádí sám sebe do pohybu, aby vystoupil „ven“, a tak zrodil sám sebe. Jak již bylo řečeno, tento pohyb exteriorizace je zároveň pojímán jako pohyb aktualizace potence, která je ovšem potenci samotného života implikovanou v čirém bytí. Proto je třeba tuto aktualizaci chápat jako „sebeaktualizaci“. Victorinus navíc objasňuje, jakým způsobem je život, resp. „potence života“ implikována v samotném bytí: Otec je čirým bytím a zároveň bytím života, a právě jakožto „bytí života“ je potenci samotného života, výchozím bodem jeho sebemanifestace a sebeaktualizace, která však cele závisí na potenci samotného Otce jakožto čirého bytí. Aktualizace života přitom nevede ke zrušení stavu původní potenciality, zrozený život se neodděluje od bytí, ale nadále si uchovává totožnost s bytím života, tj. se samotným bytím. Pohyb života je aktualizací potence, která není vyvolána ničím jiným než touto potenci samotnou, a proto není spjata s žádnou „trpností“.

Novým motivem je identifikace potence života s vůlí (*voluntas*), která umožňuje vyložit aktualizaci této potence jako její volní akt: Potence, která uvádí do pohybu samu sebe, je totožná s absolutní vůlí. Protože potence života je totožná s životem samým v jeho preexistenci, lze říci, že je to život sám, který se chtěl pohybovat, a že jeho exteriorizace je tedy důsledkem jeho vlastního volního aktu, jenž je od počátku hybným činitelem celého pohybu. Protože potence života jakožto „bytí života“ na druhé straně splývá se samotným čirým bytím, je tento volní akt, jímž život (Syn) uvádí sám sebe do pohybu, zároveň volním aktem samotného bytí (Otce). Vůle, kterou se uvádí život do pohybu, je tedy zároveň vůlí Otce.

„Zatímco Otcovo bytí spočívalo v klidu, bytí života, uchovávajíc si totožnost s Otcovým bytím tím, že jest, bylo uvedeno do pohybu svou vlastní potenci závisějíc na Otcově potenci. Protože veškerá potence je přirozenou vůlí, chtěl život pohybovat sám sebou, a tak byl pohybem, který tkví v jeho substanci, pozdvižen k tomu, čím jest, způsobem prostým jakékoli trpnosti. Je totiž přirozenou vůlí, nikoli trpností. Nakolik je totiž Boží bytí, v němž je potence existencí, Otcovou substancialitou co do potence, natolik je samo bytí i životem. Jestliže tedy život uvedl sám sebe do pohybu a jestliže pohyb je vůlí, pak tento pohyb a vůle byly pohybem a vůlí Otce, protože život je potenci Otce.“<sup>901</sup>

---

<sup>901</sup> *Adv. Ar. I,52,20-30 / CSEL 83/1, 148-149: quiescente quod est esse patricum, eo quod est, esse vitae secundum identitatem motum est ex sua potentia, a patrica potentia dependens. Et quoniam omnis potentia naturalis est voluntas, voluit vita movere semet ipsam, insita iuxta substantiam motione impassibiliter erecta in id quod est. Naturalis enim voluntas non passio. Secundum hoc igitur quod est esse dei, in quo potentia existentia*

Protože život je původně pomocí Otce, je i Otec v jistém smyslu pohybem, ale pohybem vnitřním a skrytým, pohybem spočívajícím v klidu. Život sám je naproti tomu „pohybem vnějším“ a „zjevným“. Jako vnitřní pohyb je život obsažen v bytí a je s ním sjednocen v nevýslovné jednotě, jako vnější pohyb se pak od něho odlišuje a tvoří samostatnou hypostasi, aniž by však zároveň přestal být uvnitř. Pohyb je tedy „uvnitř“ i „vně“ (*intus et foris*). Nicméně Syn je nazván pohybem proto, že je pohybem „ve větší míře“, jeho vlastní existence spočívá právě ve věčném vycházení či věčné oscilaci mezi nitrem a vnějškem. Protože však tento vnější pohyb, tj. život ve vlastním smyslu, není ničím jiným než manifestací vnitřního pohybu Otce, je Otec (bytí) obsažen v Synu (životě), stejně jako je Syn (jakožto potence života) obsažen v Otcí.

„Je-li však život co do svého vlastního bytí pohybem, má život svůj vlastní pohyb. Protože je ale pohyb unášen od jednoho k druhému, pohybuje se potence, přirozenost a vůle života jakoby od toho, co je uvnitř, ven, a především v tom spočívá jeho vlastní existence ... Nakolik je sám život pohybem života existujícího uvnitř, je život, nakolik je pohybem, potomkem Otcova bytí. Protože však pohyb, nakolik je pohybem, vyšel ven, aniž by se jakkoli vzdálil od toho, co je uvnitř ..., tak i život, nakolik je pohybem, se stal Synem, zjevným pohybem pocházejícím z otcovského pohybu, který je skrytý a který je co do své primární potence existencí. Život opět, nakolik je pohybem vycházejícím z otcovského pohybu, je zároveň uvnitř i vně. Život je totiž pohyb. Život je tudíž uvnitř i vně. Bůh tedy žije, i život sám žije, neboť Bůh je životem, stejně jako je jím život (sám). Tito dva jsou proto jedno a v jednom každém je ten druhý i on sám. V Synu je tak Otec a v Otcí Syn.“<sup>902</sup>

---

*est, substantialitas patrica, secundum potentiam, secundum istud esse ipsum, et vita est. Si ergo movit vita semet ipsam, motio autem voluntas, patrica ergo motio et patrica voluntas, quoniam patrica potentia vita.*

<sup>902</sup> *Adv. Ar. I,52,30-51 / CSEL 83/1, 149-150: Sed si secundum quod est esse vita motio est, propria ergo motio vitae est. Sed quoniam motio aliunde ad aliud fertur, veluti ab eo quod est intus foras quod vitae et potentia est et natura et voluntas et maxime istud existentia ipsius ... Intus igitur existentis vitae, iuxta quod est motionem esse ipsam vitam, proles eius quod est patrem esse vita est, secundum quod motio est. Sed quoniam motio, iuxta quod motio est, nullam elationem habens ab eo quod est intus, progressa foras est ... sic et vita, iuxta quod motio est, filius est factus, manifesta motio a motione patrica, quae in occulto est, quae secundum primam potentiam existentia est. Rursus vita, secundum quod motio est procedens a patrica motione, et intus et foras est. Sed enim vita motio est. Vita igitur et intus et foras est. Vivit igitur deus, vivit ipsa vita. Vita ergo et deus et vita. Unum igitur ista duo et in unoquoque et alterum et idem. In filio igitur pater et in patre filius.*



## Syn jakožto forma Otce: jsoucno a bytí

V kapitole 53 Victorinus rozvíjí myšlenku, že pohyb života je *obrazem* či *formou* Otce jakožto jsoucno, jež je *manifestací* samotného bytí. Tato forma „vyjevuje a činí zřejmým, co je skryté a zahalené“ (*in qua apparet et demonstratur, quod occultum et velatum est*). Čiré bytí samo nemá formu, a tudíž není přístupné poznání, protože poznání závisí na formě. Toto – o sobě nepoznatelné – bytí se nicméně stává poznatelným díky konstituci formy, jíž je právě pohyb života. Protože bytí a život se navzájem implikují, je třeba tento nečasový proces konstituce formy chápat jako pohyb sebeurčení a sebevymezení čirého bytí samého. Zrození života se ukazuje jako manifestace transcendentního Jedna-bytí ve jsoucím Jednu, jako vnitrotrojiční sebezjevení Otce v Synu. Filosofická theogonie tak v dynamické perspektivě odkrývá strukturu božské substance: tato substance je tvořena čirým, nedeterminovaným bytím (*esse purum, ipsum esse*) a formou (*forma, species, imago, figura*), která tomuto bytí dává určení a tvar. Inteligibilní forma i čiré bytí tvoří integrální složky božské substance a v tomto smyslu sdílejí totožnou substanci. Božská substance je tak pochopena jako „utvářené bytí“ (*esse formatum, tale esse*), které je výsledkem pohybu, v němž čiré bytí vymezuje samo sebe.<sup>903</sup> Je-li čiré bytí vymezené formou (*esse formatum*), pak je totožné se „samotným jsoucnem“ (*ipsum ous*),<sup>904</sup> tj. inteligibilním jsoucnem, které v sobě zahrnuje a sjednocuje veškerenstvo inteligibilních forem. Vymezené bytí jakožto sama inteligibilní substance je tedy totožné s druhým Jednem. Integrální součástí této inteligibilní substance je nicméně vždy i čiré bytí, které – je-li myšleno samo o sobě – se ukazuje jako její transcendentní princip, který inteligibilní rovinu ve vlastním smyslu přesahuje. Vztah bytí (prvního Jedna) ke jsoucnu (druhému Jednu) je třeba myslet jako důsledně dialektický vztah transcendence i imanence zároveň.

„Proto totiž bylo řečeno, že Syn je ‚formou‘ Otce (*Fp* 2, 6). Forma však zde není pochopena jako vnější forma, která se nachází vně substance, ani jako forma, která nás utváří, tj. tvářnost připojená k substanci, ale tato forma je jakousi samostatně existující substancí, v níž se vyjevuje a ukazuje to, co je v jiném skryté a zahalené. Bůh je totiž jakoby něco zahaleného ... Syn je tedy forma, v níž lze vidět Boha. Je-li totiž Bůh existencí, potencí, substancí, pohybem a životem ve skrytosti, je Bůh takřikajíc bez formy. Jestliže tudíž existuje zjevný život a tento život je zjevný jakožto potence pohybu, život jakožto

<sup>903</sup> Srv. *Adv. Ar.* I,19,32-34 / *CSEL* 83/1, 84.

<sup>904</sup> Srv. *Adv. Ar.* II,4,11-12 / *CSEL* 83/1, 176.

pohyb ve skrytosti je poznáván, ohlašován a viděn ve zjevnosti, v existujícím pohybu. Navíc, je-li Otec bytím a Syn životem, pak se bytí vyjevuje v životě, protože bytí není možné uchopit – toto bytí totiž zůstává ve skrytosti – a protože život, nakolik je životem, je také tímto bytím. Život je tedy formou bytí. Ale bytí je Bůh Otec, zatímco Syn je život. Z toho plyne, že Syn, život Otce, je ‚Boží forma‘ (Fp 2,6), v níž je nahlížena potence Otce.<sup>905</sup>

Myšlenka, že Syn jakožto život vymezuje a formuje Otce-bytí, ovšem na první pohled působí paradoxně. Syn ztotožněný s životem, který je charakterizován jako neomezený či nevymezený, má být formou vymezující a zobrazující Otce jakožto nezformované bytí, a dokonce samotným inteligibilním jsoucнем. Tato myšlenka má smysl pouze na pozadí výše vyložené úvahy o dvojedinosti pohybu druhého Jedna. Život je formou Otce, nakolik v sobě implikuje dvojí pohyb, tj. pohyb „vyjití“ ze skrytosti čirého bytí do jevu a pohyb „návratu“ či „obrácení“ ze sebezvěšněné existence do zahaleného, skrytého nitra čirého bytí. Pohyb, jímž se vymezuje a formuje čiré bytí, je simultánním pohybem extenze (vycházení) a kontrakce (návratu). Završujícím a formujícím činitelem ve vlastním smyslu je myšlení, které v sobě život implikuje.

### **Totožnost a různost v božské substanti**

Po této úvaze o Synu jakožto obrazu a formě Otce Victorinus v kapitolách 54-55 přistupuje k odpovědi na otázku po totožnosti a různosti několika jmen položenou v úvodu spisu, tento výčet jmen ovšem rozšiřuje o „Ducha svatého“. Také sama otázka je poněkud modifikována: V kapitole 54 se Victorinus táže, jak se liší uvedená jména a kterým božským hypostasím jsou přisuzována. Místo odpovědi na tuto otázku však provádí identifikaci řady označení, mezi nimiž kupodivu nefiguruje žádné ze jmen uvedených v úvodu spisu, nýbrž centrální termíny

---

<sup>905</sup> *Adv. Ar. 1,53,8-26 / CSEL 83/1, 150-151: Propter hoc enim dictum est, quoniam filius forma est patris. Non autem nunc forma foris extra substantiam intellegitur, neque ut in nobis adiacens substantiae facies, sed substantia quaedam subsistens, in qua apparet et demonstratur, quod occultatum et velatum est in alio. Deus autem ut velatum quiddam est ... Forma igitur filius, in qua videtur deus. Si enim existentia deus, potentia, substantia, motus et vita in occulto, deus velut sine forma. Ergo si manifesta vita et manifesta iuxta motus potentiam, vita iuxta motum in occulto, in apparentia in existente motione intellegitur, pronuntiat, videtur. Adhuc si quod est esse pater, quod autem vita filius, cum sit impossibile id quod est esse comprehendere – in occulto enim illud esse – vita autem, iuxta quod vita est, iam et illud est esse, in vita igitur apparet, quod est esse. Forma igitur vita eius quod est esse. Sed enim pater deus quod est esse, filius autem vita. Filius ergo, vita patris, dei forma est, in qua speculatur potentia patrica.*

výše rozvinutého metafysického konceptu: existence – život, existence – bytí, bytí – život, život – myšlení, bytí – myšlení. Poté definuje typ totožnosti a různosti, jimiž se vyznačují vztahy mezi jednotlivými členy této trojiny, a přiřazuje ho k jedné ze dvou modalit vzájemného poměru totožnosti a různosti, jak byly vymezeny v úvodní kapitole. Bytí/existence, život a blaženost/myšlení jsou totéž, protože jeden každý z těchto členů implikuje všechny tři. Zároveň jsou všechny tři synonyma, protože každý z těchto termínů se o všech třech vypovídá synonymně. Z toho vyplývá, že všechny tři náležejí k témuž rodu a sdílejí tutéž substanci. Zároveň však mezi nimi existuje různost, a proto je lze označit jako navzájem „totožné“ či „identické“ (*idem*). Totožnost, jíž se vyznačuje božská substance, není „ipseitou“, ale identitou, která implikuje diferenci jako svůj konstitutivní prvek. Různost v Boží substanci vzniká aktualizací a manifestací potence v pohybu vyjití, který představuje vpád difference do „ipseity“ čirého bytí, resp. ustavení vlastního řádu difference jako takového. Pouze to, co je v potenci, se vyznačuje „ipseitou“, nakolik zde bytí splývá s životem a myšlením v naprosté jednoduchosti.<sup>906</sup> Díky této původní „ipseitě“ však různost, která se vynořuje s aktualizací pohybu, nevede k rozpadu substanciální jednoty, ale naopak zakládá totožnost substance. Právě proto, že totožnost božské substance není pouhou „ipseitou“, tj. absolutní totožností bez příměsi různosti, ale naopak původní „ipseita“ jednotlivých momentů trojiny garantuje jejich substanciální identitu, jde v tomto případě o poměr totožnosti a různosti, v němž převládá totožnost, a proto může být označen jako „různost v totožnosti“, resp. „totéž a různé v totožnosti“ (*in identitate altera et eadem*).

„Především (je třeba říci), že Otec a Syn jsou totéž a že Syn a Duch svatý jsou totéž. Existence a život jsou tedy totéž. Tudiž existence a blaženost jsou totéž. A opět (lze říci), že bytí a život jsou totéž a že život a myšlení jsou totéž. Proto i bytí a myšlení jsou totéž. V předcházející knize a na jiných místech o nich bylo řečeno, že v jednom (každém z nich) jsou (všechny) tři, a proto jsou (všichni) tři totéž. Jméno, jímž je jednomu každému z nich přiřčena jeho potence, se tedy o (všech) třech vypovídá synonymně (*συνώνυμα ἄρα τὰ τρία*). Neboť bytí je zároveň životem i myšlením. Stejně tak se vztahuje každý z nich k těm druhým. (Všichni tři) jsou tedy totéž, totéž a synonyma (*συνώνυμα*). Jsou tedy téhož rodu a téže substance. Ale není mezi nimi patrná jakási různost? Zajisté ano, a proto je jejich vztah identitou, nikoli „ipseitou“. Určité (skutečnosti) totiž jsou jiné a jako jiné je nahlížíme podle toho, zda jsou skrze svou potenci ve skrytosti či zda jsou zjevné. Tím, že existují v téže potenci, sdílejí spolu

<sup>906</sup> Na tomto místě Victorinus sice výslovně nespojuje „ipseitu“ se způsobem bytí Jedna-Otce, v němž vše splývá v nerozlišené jednotě, tato identifikace byla nicméně provedena ve 41. kapitole první knihy.

potenci a mají stejnou substanci. Pouze těmto (skutečnostem) je vlastní, že jsou jedno a totéž, zatímco jiným, které z nich pocházejí, je vlastní, že jsou různé a totéž v totožnosti.<sup>907</sup>

### Božská jména jsou substanciální

V kapitole 55 se Victorinus znovu vrací k výčtu jmen obsažených v úvodní otázce s tím, že chce tentokrát zkoumat, co tato jména znamenají. V následujícím výkladu, který nevyniká přílišnou jasností, se Victorinus ve skutečnosti soustředí pouze na tři z těchto jmen, totiž na jména „duch“, „substance“ a „logos“. Nejprve ukazuje, že „duch“ je substanciální jméno, protože označuje bytnost božské substance, a vztahuje se tedy na všechny tři božské hypostase. Poté poněkud překvapivě přichází s tvrzením, že také některá vlastní jména božských osob – „život“ a „Duch svatý“ – jsou substanciální neboli společná pro všechny tři. Nakolik všechny tři hypostase existují, je i jméno „substance“ substanciálním jménem, které se vztahuje na všechny tři. Je-li i „substance“ substanciálním jménem označujícím všechny tři hypostase, a jsou-li všechny tři duchem, pak jsou totožné co do substance. Pomocí citací z Písma Victorinus nakonec dokládá, že také jméno „logos“ je substanciálním jménem, které je společné všem božským hypostasím.

Argumentační postupy v kapitolách 54-55, které vyvolávají dojem ne zcela vyčerpávajících odpovědí na vznesené otázky, je třeba interpretovat ve světle předchozích výkladů. V předcházejících kapitolách Victorinus identifikoval Otce, Syna a Ducha svatého s bytím životem a myšlením, a zároveň ukázal, že se vzájemně implikují. Zde již ve skutečnosti bylo řečeno, že vlastní jména – „bytí“, „život“ a „myšlení“ – sice primárně označují jednotlivé hypostase, ale v souladu se vzájemnou implikací jsou to zároveň jména společná, která lze aplikovat na všechny tři a na celou božskou substanci jako celek. Victorinus již ale také vlastně jaksí mimochodem podal odpověď na úvodní otázku týkající se

---

<sup>907</sup> Adv. Ar. I,54,3-19 / CSEL 83/1, 151-152: *Primum pater et filius idem, filius autem et sanctus spiritus idem. Exsistentia igitur et vita idem. Ergo exsistentia et beatitudo idem. Rursus esse et vita[m] idem. Et vita et intellegere idem. Esse igitur et intellegere idem. Dictum de istis est in libro qui ante istum est et in aliis, quoniam in uno tria et idcirco eadem tria: συνώνυμα ἄρα τὰ τρία secundum nomen quo obtinet unumquidque istorum potentiam suam. Etenim quod est esse et vita et intellegentia est. Sic et aliud ad alia. Eadem igitur et συνώνυμα eadem. Congenerata igitur et consubstantialia ista. Sed quasi apparet alteritas quaedam in istis? Et maxime, et idcirco eadem, non ipsa. Quaedam enim sua potentia in occulto et manifesta alia et sunt et intelleguntur. Exsistentia autem in eadem potentia, simul potentia et consubstantialia sunt et in istis solis inest unum esse eadem, aliis vero ab istis in identitate altera esse et eadem.*

totožnosti a různosti jmen „duch“, „logos“, „intelekt“, „moudrost“, „substance“. V rámci afirmativní teologie ukázal, že a v jakém smyslu je Bůh Otec „duch“ (jakožto duch obrácený k sobě samému),<sup>908</sup> „logos“ (jakožto „Logos sebe samého“),<sup>909</sup> „myšlení/intelekt“ (jakožto „myšlení/intelekt před myšlením/intelektem“, resp. „blaženost“, jež je v něm obsažena způsobem odpovídajícím absolutní jednotě čirého bytí),<sup>910</sup> a tedy i „moudrost“ (která, jak ukazuje v kapitole 51, není ničím jiným než právě myšlením/intelektem),<sup>911</sup> a konečně také „substancí“ (nakolik je bytí substancialitou odpovídající Boží transcendenci).<sup>912</sup> Syn byl ztotožněn s „Logem“ (jako prostředník sdílení bytí a příčina bytí všeho jsoucna),<sup>913</sup> „substancí“ (jako „Jedno v substanci“),<sup>914</sup> ale také s „myšlením/intelektem“,<sup>915</sup> „moudrostí“<sup>916</sup> a „duchem“,<sup>917</sup> nakolik v sobě zahrnuje vzestupný pohyb návratu a opětovného zniternění. Všechna tato označení lze vztáhnout také na Ducha svatého, který je spolu se Synem součástí jediného pohybu.

### Naplnění života v sebepoznání

Přestože Victorinus otázky nastolené v úvodní kapitole v podstatě zodpověděl, v následujících kapitolách (56-58) osvětluje svůj trojiční koncept dalšími výklady: Syn (Logos) je středním členem Trojice, v němž se manifestuje sám Otec a jenž umožňuje naplnění dokonalosti v Duchu svatém. Skrze Syna je vše stvořeno, zatímco Duch vše přivádí k dokonalosti moudrostí. Život sám o sobě je neomezený či nekonečný, ale završuje se díky poznání sebe sama, resp. svého počátku, s nímž splývá v nerozlišené jednotě. Poznání sebe a svého původu vede k dokonalosti a je spásou, tato spása ovšem v případě života nepochází zvnějšku, ale jejím nositelem je život sám. V tomto smyslu lze říci, že život je sám svým vlastním

<sup>908</sup> Adv. Ar. I,50,6-7 / CSEL 83/1, 145: *spiritus spirans in semet ipsum.*

<sup>909</sup> Adv. Ar. I,50,15 / CSEL 83/1, 145: *idea et λόγος sui ipsius.*

<sup>910</sup> Adv. Ar. I,50,19 / CSEL 83/1, 145: *intellegentialitas*; 50,1 / CSEL 83/1, 144: *praeintellegentia*; 50,13-14 / CSEL 83/1, 145: *potentia ... beatitudinis.*

<sup>911</sup> Adv. Ar. I,51,23 / CSEL 83/1, 147.

<sup>912</sup> Adv. Ar. I,50,18-19 / CSEL 83/1, 145: *substantialitas*; 52,25-27 / CSEL 83/1, 149: *Secundum hoc igitur, quod est esse dei ... substantialitas patrica ...*; 53,15-16 / CSEL 83/1, 150: *Si enim existentia deus ... substantia ...*

<sup>913</sup> Adv. Ar. I,51,3 nn. / CSEL 83/1, 146.

<sup>914</sup> Adv. Ar. I,50,23 / CSEL 83/1, 145: *in substantia unum.*

<sup>915</sup> Adv. Ar. I,51,19 / CSEL 83/1, 147: *intellegentia.*

<sup>916</sup> Adv. Ar. I,51,22-23 / CSEL 83/1, 147: *ista motio ... vita est et sapientia ...*

<sup>917</sup> Adv. Ar. I,51,27-28 / CSEL 83/1, 147: *Spiritus autem et ista, spiritus igitur utraque ...*

spasitelem. Jakožto završený a dokonalý je život věčný, ale svůj původ má v životě, jenž transcenduje i samu věčnost, tj. v samotné potenci Otce.

„Syn je tedy slovo a hlas, život, Logos (λόγος), pohyb, intelekt (νοῦς), moudrost, existence a primární substance, potenciální akt, primární jsoucno (ὄν), pravé jsoucno (ὅν) ..., je střed v úhlu Trojice, činí zřejmým preexistujícího Otce a přivádí svatého Ducha k dokonalosti. ... Jsou-li tedy tito ⟨všichni⟩ Bůh, pak ⟨všichni⟩ tři existují zároveň. Protože však dva ⟨tj. Bůh a Logos⟩ jsou jedno, existují všichni zároveň ve sjednocení, nakolik v Otci zároveň existuje život, v němž je i Duch svatý, na způsob existence. Tito tři totiž byli a vždy jsou jedno. Je-li tedy Syn, věčný život, vyzařováním života předcházejícího věčnost a je-li život dokonalé poznání a věčný život – neboť je dokonalý jen tehdy, jestliže poznal, kdo je a komu náleží, protože sice má svůj původ v sobě samém, ale na pokyn Otce; tehdy se totiž nachází v sobě samém a není už nekonečný, ale je současně spasitelem i sám sebou spasen –, je třeba chápat a je třeba říci, že Boží potence je v něm, tj. že Otec je v Synu.“<sup>918</sup>

### **Božská substance jakožto sebepoznávající duch**

V kapitolách 57 a 58 Victorinus znovu – v theogonické perspektivě – rozvíjí výklad o sebekonstituci božské substance, která je ovšem tentokrát nahlížena z hlediska její třetí fáze, totiž myšlení. Myšlení stejně jako život preexistuje transcendentním a potenciálním způsobem v Jednu-bytí. Proto mohl být i Otec nazván Duchem, avšak „Duchem přivráceným k sobě samému“ či „Duchem převyšujícím Ducha“ (*spiritus supra spiritum*), a „myšlením/intelektem před myšlením/intelektem“ (*praeintellegentia*). Vychází-li z Jedna-bytí pohyb vyvolaný touhou po sebepoznání, znamená to, že toto vnitřní „myšlení před myšlením“ se samo uvádí do pohybu, aby vystoupilo navenek a spatřilo tak samo sebe, tj. svoji preexistenci, a tedy samotného Otce, s nímž v této preexistenci splývá. Pohyb života se v této perspektivě ukazuje

---

<sup>918</sup> Adv. Ar. I,56,15-35 / CSEL 83/1, 154-155: *Verbum igitur et vox filius est, ipse vita, ipse λόγος, ipse motus, ipse νοῦς, ipse sapientia, ipse existentia et substantia prima, ipse actio potentialis, ipse ὄν primum, vere ὄν ... qui est medius in angulo trinitatis, patrem declarat praeexistentem et complet sanctum spiritum in perfectionem. Si igitur deus ista, simul ista tria. Quoniam autem unum duo, omnia simul existunt in cognitione, simul existente vita in patre, in qua est et sanctus spiritus, secundum existentiam, quoniam tria unum erant et semper sunt. Si igitur aeterna vita filius elucescentia est praeaeeternae vitae, ipsa autem vita cognoscentia perfecta et aeterna vita – tunc enim perfecta, cum cognoverit et quae et cuius sit, quoniam a semet ipsa, sed iussione patris, tunc enim in semet existens non fit infinita, salvans et salvata a semet ipsa – necesse est intellegere et dicere quod potentia dei in ipsa est, hoc est pater in filio.*

jako pohyb sebezvnějšnění myšlení/intelektu, jako extatický moment sebepoznávajícího božského intelektu, v němž tento intelekt „odstupuje od sebe“, resp. „vychází ze sebe“, aby sám sebe nahlédl v reflexivním aktu. To tedy znamená, že myšlení je totožné nejenom s bytím, s nímž splývá v prapůvodní jednotě, nýbrž rovněž s životem, který představuje jeho extatický moment sebezvnějšnění, jenž je předpokladem sebediferenciace na poznávajícího a poznávaného. Stejně jako lze myšlení nahlížet jako pohyb života, obracejícího se ke svému počátku, tak lze život chápat jako pohyb myšlení, které vystupuje samo ze sebe. Celé vnitrotrojční dění ve všech jeho fázích lze tedy z tohoto hlediska interpretovat jako pohyb sebepoznávajícího božského intelektu. Avšak Duch svatý jakožto samostatná hypostase se ustavuje teprve ve zpětném, reflexivním pohybu, v němž myšlení převládá či dominuje a jenž je tedy myšlením ve vlastním smyslu.

„Vyjití“ pohybu, jímž se konstituuje řád difference, je možno nahlížet nejenom jako výraz touhy sdílet život, ale také jako projev touhy po reflexivním sebepoznání, která tkví v samotném bytí, nakolik bytí implikuje potenci myšlení. Myšlení samo je však zároveň završujícím pohybem sebekonstituce božské substance, který se ukazuje jako další konstitutivní prvek její totožnosti. Myšlení se stává poutem (*copula, conexio*),<sup>919</sup> které navazuje ztracenou jednotu, jakýmsi zacyklením, jímž je garantováno znovunabytí identity, která byla porušena pohybem života, představujícím vpád difference do „ipseity“ Jedna-bytí. Díky formujícímu a vzestupnému pohybu myšlení je neutralizována různost, „sotva“ povstala, a božská substance, která ve svém reflexivním aktu sama sebe diferencuje, se opět usebírá v totožnost, takže v sobě různost podržuje i překonává.

„Duch svatý pak, veškerá blaženost, byl v prvním nezrozeném zrození, které je a nazývá se jediným zrozením, samotným Otcem a samotným Synem. Zjevení Ducha, které je a nazývá se zrozením, se totiž uskutečnilo tím, že Duch uvedl sám sebe do pohybu, tj. že dokonalý život začal existovat jako pohyb, protože chtěl vidět sám sebe, totiž svoji potenci, čili Otce. Tímto způsobem (Duch) existuje vně. Veškeré poznání, nakolik je poznáním, je totiž vně toho, po čem touží, aby to poznalo. Toto „vně“ však míním jako při pohledu, nakolik (poznání) může vidět samo sebe, tj. znát či vidět onu preexistující potenci Otce. V témže okamžiku – tento výraz nesmíme chápat ve smyslu časovém –, v němž (poznání) jakoby vystoupilo z bytí, jímž bylo, aby vidělo to, čím bylo, se různost, která sotva povstala,

---

<sup>919</sup> Srv. *Hym. I,4-6 / CSEL 83/1, 285* a *Hym. III,242-244 / CSEL 83/1, 303*.

rychle znovu navrátila k totožnosti, protože tam je veškerý pohyb substancí.<sup>920</sup>

### **Totožnost substance a různost co do potence a aktu**

Všechny tyto výklady se slévají v závěrečný akord v kapitole 59, kde Victorinus slavnostně deklaruje, že Otec a Syn jsou totožní co do substance, a v několika větách rekapituluje základní argumenty, jež byly detailně rozvedeny výše: Boží substance je duch a duch tvoří jedinou substancí bez jakéhokoli rozdělení. Tento duch je bytím, životem i myšlením, přičemž všechny tyto momenty se vzájemně implikují. Proto jsou Otec, Syn a Duch svatý jedno jediné božství a jejich různost je pouhou růzností potence a aktu, jenž je vyvolán samotnou pomocí a v němž vychází najevo vše, co bylo v potenci skryté a zahalené. Z toho podle Victorina plyne, že jména obsažená v úvodní otázce spisu označují totéž.

„Naše úvaha tedy ve svém postupu s Božím dovolením dospěla k tomu, že Otec a Syn jsou něčím totožným co do substance (ὁμοούσιον), a sice totožní co do substance (ὁμοούσια) způsobem, který odpovídá totožnosti v substancí. Duch je totiž jedinou substancí. Tento duch je samo bytí. Ale samo bytí je zároveň životem a myšlením. Tito tři jsou v jednom každém z nich, a tedy existuje jedno božství, jedno, které je vším, jeden Bůh, protože Otec, Syn a Duch svatý jsou jedno. Jejich různost se ukazuje pouze co do potence a aktu.“<sup>921</sup>

---

<sup>920</sup> Adv. Ar. I,57,7-21 / CSEL 83/1, 155-156: *Sanctus ergo spiritus, omnis beatitudo, in prima ingenita generatione, quae sola generatio est et dicitur, ipse pater, ipse filius fuit. Spiritu enim moto a semet ipso, hoc est vitae perfectae in motione existentis, volentis videre semet ipsam, hoc est potentiam suam, patrem scilicet, facta est ipsa manifestatio sui, quae generatio est et dicitur, et iuxta hoc foris existens. Omnis enim cognoscentia, secundum quod cognoscentia est, foris est ab illo quod cupit cognoscere. Foris autem dico, sicut in inspectione, secundum quod est videre semet ipsam, quod est scire vel videre potentiam illam praeexistentem et patricam. In isto igitur sine intellectu temporis tempore, ab eo quod erat esse veluti egrediens in inspiciendum ipsum quod erat, quoniam ibi omnis motus substantia est, alteritas nata cito in identitatem revenit.*

<sup>921</sup> Adv. Ar. I,59,1-8 / CSEL 83/1, 159: *Habemus ergo secundum ordinem permissu dei et patrem et filium ὁμοούσιον et ὁμοούσια secundum identitatem in substantia. Una enim substantia spiritus. Is ipsum esse est. Ipsum esse autem et vita et intellegere est. Ista tria in singulis quibusque et ideo una divinitas et unum quod omne, unus deus, quia unum, pater, filius, sanctus spiritus, secundum potentiam et actionem solum apparente alteritate.*



## **B. Filosofický kontext pojmu sebekonstituce božské substance a problém Victorinova**

### **zdroje**

Počínaje *Adversus Arium* I,50,22, kde Victorinus uzavírá své pojednání o Jednu Otci a nadále rozvíjí výklad o „druhém Jednu“, jež v rámci své theologické syntézy ztotožňuje se Synem (a potažmo i svatým Duchem), končí paralela s gnostickým spisem *Zóstrianos*. Přestože k těmto následujícím kapitolám *Adversus Arium* Ib již nemáme k dispozici literární paralelu srovnatelnou s předchozími pasážemi, je zřejmé, že Victorinus také zde transponuje theologickou problematiku do pojmů řecké filosofie a že také zde pravděpodobně čerpá z řeckého pramene (či více pramenů). Propracovaná filosofická terminologie a subtilní myšlenkové postupy rozvíjející metafysickou problematiku představují neklamné indicie, které umožňují identifikovat pasáže, v nichž Victorinus s velkou pravděpodobností tlumočí své řecké předlohy, a dovolují nám i zde zahlédnout původní kontext a intence těchto zdrojů.

Samotná terminologie v závěrečném odstavci padesáté kapitoly, kde Victorinus zahajuje pojednání o druhém Jednu-Synu, prozrazuje, že původní filosofický kontext, do něhož je zde transponována theologická problematika, tvoří metafysický výklad Platónova *Parmenida*, jak se s ním setkáváme u novopythagorejců a v novoplatonismu. Celá problematika vztahu Boha Otce a Syna je zde pojata v termínech prvního Jedna bez jsoucnosti (*inexistentialiter unum*) a druhého Jedna participujícího na jsoucnosti (*existentialiter unum*). V rámci této metafysické exegese *Parmenida* je „jedno“ první hypotézy formulované slovy „jestliže je jedno“ (εἰ ἓν ἑστίν)<sup>922</sup> – ve smyslu „jestliže jedno je jedno“ (εἰ ἓν ἓν)<sup>923</sup> – interpretováno jako nejvyšší transcendentní božství, Jedno přesahující jsoucnost či substancialitu, zatímco „jedno“ druhé hypotézy, která je vyjádřena týmiž slovy (εἰ ἓν ἑστίν), ale s odlišným smyslem („jestliže jedno jest“),<sup>924</sup> je pojato jako substancializované Jedno, jež splývá se samotným (inteligibilním) jsoucnem či (inteligibilní) substancí, tj. božským intelektem. Centrální otázkou Victorinova zdroje je způsob derivace druhého Jedna z prvního Jedna a povaha jejich kauzativního vztahu. Otázka kauzativního vztahu mezi Jednem a božským intelektem nastoluje delikátní metafysický problém multiplikace a derivace inteligibilního jsoucná, řádu reflexivity a difference z transcendentního božství, jež všechny tyto kategorie přesahuje. Victorinův zdroj celou problematiku řeší na půdě specifického výkladového žánru

---

<sup>922</sup> Platón, *Parm.* 137c4.

<sup>923</sup> Platón, *Parm.* 142c2.

<sup>924</sup> Platón, *Parm.* 142b3-c2.

„filosofické theogonie“,<sup>925</sup> která transponuje věčnou ontologickou strukturu nejvyšších principů jakoby do časových souřadnic, rozkládá to, co je ve skutečnosti nečasovou simultaneitou a věčnou přítomností, v posloupnost jednotlivých kroků. Gramatická forma perfekta, jíž se zde příležitostně užívá, tedy neslouží k popisu dění, které se odehrálo v historické minulosti, ale jakéhosi bezčasého metafysického procesu, v němž se – v dynamické perspektivě – odhaluje svět nejvyšších principů a jejich vzájemných vztahů.<sup>926</sup> V této perspektivě se struktura intelektu, resp. božské substance, ukazuje jako bezčasý trojfázový proces spočívání (*status*), vyjití (*progressio*) a návratu (*regressus*), v němž se intelekt vynořuje ze svého transcendentního a preexistentního nitra, jímž je samotné Jedno, aby v reflexivním aktu myšlení opět uchopil sám sebe ve svém transcendentním kořeni. Tento proces je zároveň viděn jako pohyb, v němž se samo transcendentní Jedno-bytí aktualizuje, vymezuje, substancializuje a manifestuje ve druhém Jednu-jsoucnu jakožto své formě. Druhé Jedno je přitom ztotožněno s jedním z nejvyšších atributů inteligibilního světa, tj. s životem (*vita*), a posléze i s myšlením (*intellegentia*), resp. „moudrostí“ (*sapientia*). Ukazuje se, že životu a myšlení, které byly v padesáté kapitole připsány Otci jakožto dvě z jeho potenci – jeho myšlení ovšem bylo zároveň specifikováno jako „myšlení před myšlením“ (*praeintellegentia*) – náleží samostatná existence jakožto dvěma fázím pohybu jsoucího Jedna, a sice právě pohybu „vyjití“ (*progressio*), resp. „sestupu“ (*descensio*) a pohybu „návratu“ (*regressio*), resp. „výstupu“ (*ascensio*), v němž se extatický pohyb sdílení života transformuje v reflexivní poznání, a obnovuje tak původní jednotu se svým počátkem, tj. s prvním Jednem-bytím, resp. se sebou samým, nakolik původně splývá s bytím v nerozlišené jednotě. Tím je celá trojina bytí – život – myšlení, která byla v rámci afirmativní teologie viděna jako trojina potenci obsažených v Jednu-Otci jakožto „trojmocném duchu“, promítnuta do theogonické perspektivy, z níž se její jednotlivé momenty ukazují jako fáze sebekonstituce božské substance.<sup>927</sup> Problém vztahu mezi rovinou transcendence na jedné straně, a rovinou

<sup>925</sup> K problematice tohoto žánru srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 457-459; V. Němec, „Filosofická theogonie a alegorická exegese Hésioda v Plótinových *Enneadách*“, in: *Druhý život antického mýtu*, vyd. J. Nechutová, Brno 2005, str. 64-79, zejm. 66.

<sup>926</sup> Minulý čas zde tedy má analogickou funkci jako v mytických vyprávěních, kde odkazuje mimo historický čas, k „praminulosti“, bájnému „času počátků“ (*illud tempus*). Srv. M. Eliade, *Posvátné a profánní*, přel. F. Karfík, Praha 1994, str. 50 a 62. K této zvláštní funkci minulého času v mýtu srv. J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976, str. 503 nn.

<sup>927</sup> Victorinus tak v *Adversus Arium* Ib dovádí do spekulativních důsledků ztotožnění Syna s životem a Duchem svatého s myšlením, jež – primárně z hlediska dějin spásy – v náznacích provedl již v *Adversus Arium* Ia. Descendentní pohyb sdílení života i vzestupný pohyb myšlení, který je pohybem návratu k Otci, jsou pochopeny

reflexivity, inteligibility a diference na straně druhé tedy Victorinův zdroj řeší pomocí specifického dialektického konceptu, v jehož rámci je Jedno pochopeno jako zcela transcendentní, nepoznatelné a nesouměrné se vším, čeho je příčinou, a zároveň jako výchozí moment rozvinutí reflexivního intelektu a první člen trojiny rodů bytí/(pre)existence, život a myšlení. Nedílnou součástí tohoto pojetí je koncept vzájemné implikace všech tří rodů a jejich dominance v jednotlivých fázích či momentech sebekonstituce božské substance: Bytí, život a myšlení se vzájemně implikují, ale v každém momentu či fázi jeden z nich převládá či dominuje nad ostatními.

\* \* \*

Vzhledem k neexistenci literární paralely v následujících kapitolách opět volíme poněkud odlišný přístup než v předchozí části: Namísto detailních komparací jednotlivých textových pasáží srovnáme Victorinův theologicko-metafysický koncept sebekonstituce božské substance v jeho podstatných rysech, jak byl vyložen v předchozí kapitole, s několika příbuznými metafysickými koncepcemi doloženými v pozdně antické literatuře. Metafysický koncept přítomný v *Adversus Arium* Ib tak budeme postupně konfrontovat s (1) Plótinovým pojetím geneze intelektu, (2) učením o nejvyšších principech a genesi intelektu, jak ho lze rekonstruovat na základě Porfyriových zlomků, (3) konceptem dvou momentů či fází intelektu v anonymním *Komentáři k Parmenidovi*, (4) metafysickými naukami anonymních platoniků, jak o nich referuje Proklos ve svém *Komentáři k Parmenidovi*, a v této souvislosti se též (5) dotkneme problému vztahu Victorinova konceptu k metafysickým systémům pozdějších novoplatoniků. V závěru pak provedeme srovnání s představami o genesi prvního aiónu, jak se s nimi setkáváme (6) ve valentinovské a (7) v setovské gnosi.

## 1. Plótinovo pojetí geneze intelektu

Victorinův koncept sebekonstituce božské substance vykazuje řadu styčných bodů s Plótinovým pojetí geneze božského intelektu. Také pro Plótina představuje jednu ze základních metafysických otázek problém vztahu mezi nejvyšším principem – transcendentním Jednem –, který se vymyká všem kategoriím lidského myšlení, a světem

---

nejenom jako dva velké určující pohyby dějin spásy, ale též jako dvě klíčové fáze vnitřní sebekomunikace na rovině imanentní Trojice.

inteligibilních forem, který splývá se samotným jsoucnem (jsoucností, bytím) jakožto nejvyšší a nejobecnější „formou forem“ zahrnující veškerenstvo idejí. Při metafysické interpretaci Platónova *Parmenida* Plótinus rovněž ztotožňuje intelekt, jež v rámci své klasifikace stupňů jednoty charakterizuje jako „jedno-mnohé“ (ἐν πολλά), s „jednem“ druhé hypotézy.<sup>928</sup> Plótinus také příležitostně užívá žánru „filosofické theogonie“, aby osvětlil kauzativní vztah mezi Jednem a intelektem.<sup>929</sup> Také Plótinus pojímá konstituci intelektu jako nečasový proces „vyjití“, v němž se intelekt vynořuje z Jedna, a návratu, v němž se završuje a konstituuje jako samostatná a sebe-vědomá entita, i když se u něj ještě nesetkáváme s pevnou terminologickou fixací trojiny spočívání – vyjití – návrat, jako u Victorina a v pozdějším novoplatonismu.

### *Role života a myšlení v genezi intelektu*

Jak již bylo zmíněno, trojina bytí/jsoucno(st) – život – myšlení/intelekt u Plótina primárně explikuje reflexivní strukturu hypostase intelektu. Intelekt či myšlení je z tohoto hlediska pochopeno jako „subjektivní“ pól reflexivního aktu, zatímco život je pojímán jako „akt intelektu“, v němž intelekt věčně sám sebe diferencuje, aby se uchopil v reflexivním poznání.<sup>930</sup> V některých pasážích pojednání VI,7 [38], kde tematizuje božský intelekt z hlediska nečasového procesu jeho geneze, Plótinus nicméně rovněž ztotožňuje život a myšlení/intelekt s dvěma fázemi konstituce celé hypostase. Plótinus rozlišuje počáteční fázi, v níž intelekt vyvěrá bezprostředně z Jedna a ještě není v pravém smyslu slova intelektem, ale neurčitým a neomezeným životem, a konečnou fázi, v níž se intelekt završuje tím, že se obrací k Jednu.<sup>931</sup> Hypostase intelektu, která je výsledkem celého procesu, sice odpovídá druhému Jednu z Platónova *Parmenida*, ale vůči samotnému (prvnímu) Jednu zaujímá nižší postavení v rámci ontologické hierarchie. Plótinus tento pohyb konstituce intelektu líčí jako ztroskotání či lépe řečeno jako věčné troskotání pokusu o nazření Jedna, při němž intelekt zůstává uvězněn v mediu difference, které se ustavilo spolu s vynořením života, a není s to se pozvednout k absolutní jednoduchosti Jedna samého. Důsledkem pokusu o nazření Jedna je ve skutečnosti vlastní sebepoznání intelektu. Svým erotickým vztahem k Jednu je intelekt věčně uváděn v reflexivní pohyb, v němž poznává sám sebe a inteligibilní formy jako identické se sebou samým. Jedno či Dobro samo, které tento reflexivní pohyb probouzí, se tak

<sup>928</sup> Plótinus, *Enn.* V,1 [10],8,25.

<sup>929</sup> Srv. V. Němec, „Filosofická theogonie“, str. 66 nn.

<sup>930</sup> Viz k tomu výše, str. 209.

<sup>931</sup> Srv. P. Hadot, *Plotin: Traité 38 (VI,7)*, str. 39-40.

nestává vlastním „předmětem“ poznání intelektu, ale světlem, v němž intelekt poznává sám sebe a veškerenstvo idejí, jež zahrnuje.

„Nuže, když (sc. intelekt) viděl Jedno, nebyl ještě intelektem, ale viděl ho způsobem, který není způsobem vidění intelektu. Nebo je spíše třeba říci, že ještě neviděl, ale žil ve vztahu k němu, byl k němu připoután a byl k němu obrácen. A poté, co byl tento pohyb sám završen tím, jak se pohyboval směrem k Jednu a okolo Jedna, završil také intelekt a už nebyl pouhým pohybem, ale plně nasyceným a završeným pohybem. Tak se stal postupně všemi věcmi a poznal, že se jimi stal, ve svém sebevědomí a v tomto okamžiku již byl intelektem, završeným, aby měl to, co má vidět, tyto předměty nicméně vidí ve světle, neboť od toho, který mu dal předměty vidění, zároveň přijímá i světlo.“<sup>932</sup>

V rámci Plótinova pojetí konstituce intelektu se život vyznačuje pozoruhodnou ambivalencí: Na jedné straně je bezprostředním výtryskem bytí z Jedna samého, který z něj vyvěrá jakožto sekundární akt v důsledku jeho překypující plnosti a neomezené plodivé moci, přičemž Plótinus zdůrazňuje, že Jedno dává, co samo nemá, protože je samo „mimo život“ či „nad životem“ (ἐπέκεινα ζωῆς);<sup>933</sup> na druhé straně život představuje prvotní projev „odstředivého“ a descendentního pohybu, který je vlastním nositelem diference a mnohosti v intelektu. Tento descendentní pohyb je sice v zárodku neutralizován působením Jedna-Dobra, které silou své přitažlivosti vyvolává pohyb obrácení, jímž intelekt do jisté míry obnovuje ztracenou jednotu, ale intelekt se právě v důsledku této prvotní diferenciaci již nikdy nemůže pozvednout k původní jednotě samotného Jedna. Život se z této perspektivy ukazuje jako původce „afektivní stránky“ intelektu, jako ten, kdo intelekt na jedné straně odlučuje od vlastního počátku, a na druhé straně ho s ním spojuje poutem nikdy nenaplněné, ale právě proto také nikdy nehasnoucí touhy, která předpokládá jako svůj cíl dobro, jež nemá.<sup>934</sup>

---

<sup>932</sup> Plótinus, *Enn.* VI,7 [38],16,10-22: ἀλλ' οὐπω νοῦς ἦν ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ' ἔβλεπεν ἀνοήτως. ἢ φατέου ὡς οὐδὲ ἑώρα πώποτε, ἀλλ' ἔζη μὲν πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνήρητο αὐτοῦ καὶ ἐπέστραπτο πρὸς αὐτό, ἢ δὲ κίνησις αὕτη πληρωθεῖσα τῷ ἐκεῖ κινεῖσθαι καὶ περὶ ἐκεῖνο ἐπλήρωσεν αὐτὸν καὶ οὐκέτι κίνησις ἦν μόνον, ἀλλὰ κίνησις διακορῆς καὶ πλήρης· ἐζῆς δὲ πάντα ἐγένετο καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἦδη ἦν, πληρωθεὶς μὲν, ἴν' ἔχη, ὃ ὄψεται, βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτὸς παρὰ τοῦ δόντος ἐκεῖνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος.

<sup>933</sup> Plótinus, *Enn.* VI,7 [38],17,9-12.

<sup>934</sup> Srv. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, str. 98-109; F. Karfík, *Plótinova metafyzika svobody*, str. 51.

„To, co je první, převyšuje věci, které jsou až na druhém místě, a ten, kdo dává, převyšuje svůj dar. Neboť dárce je lepší než dar. Jestliže tedy něco předchází aktu, převyšuje akt, a tak převyšuje i život. Je-li tedy v intelektu život, pak mu sice dal život jeho dárce, tento dárce sám je však krásnější a vznešenější než život. Intelekt tedy obdržel život, a přitom nepotřeboval dárce, který by byl mnohotvárný, a život byl jakousi stopou Dobra, nikoli životem Dobra. Když život obracel svůj pohled k Dobru, byl neomezený, ale poté, co svůj pohled obrátil tímto směrem, byl vymezen, přestože Dobro samo nemá žádnou mez (πρὸς ἐκεῖνο μὲν οὖν βλέπουσα ἀόριστος ἦν, βλέψασα δ' ἐκεῖ ὠρίζετο ἐκείνου ὅρου οὐκ ἔχοντος). Neboť bezprostředně poté, co pohlédl na jednu určitou věc, je omezen a má v sobě mez, hranici a ideu. Idea byla ale zrozena v utvářeném, zatímco utvářející byl sám beztvary (τὸ εἶδος ἐν τῷ μορφωθέντι, τὸ δὲ μορφῶσαν ἀμορφον ἦν) ... Život byl tedy vymezen jako život jakéhosi jednoho-mnohého ...: jako mnohé byl vymezen proto, že životu náleží charakter mnohosti, jako jedno byl naopak vymezen proto, že má mez. Co tedy znamená, že byl vymezen jako jedno? Znamená to, že je intelektem. Neboť intelekt je vymezený život (ὀρίζεῖσα γὰρ ζωὴ νοῦς). A co znamená, že byl vymezen jako mnohé? Znamená to, že je mnohostí intelektů (νόες πολλοί). Všechno jsou tedy intelekty, celek je intelektem i jednotlivé formy jsou intelekty... Život byl tedy univerzální možností, vidění pocházející od Dobra bylo možností všech forem, zatímco konstituovaný intelekt se zjevil jako všechny tyto formy.<sup>935</sup>

Výrazem zmíněné relativní deficiencie, jež zakládá erotický vztah intelektu k jeho principu, je samotný reflexivní akt intelektu. V tomto bodě se ukazuje souvislost mezi životem ve smyslu jednoho z momentů vnitřní struktury intelektu a životem jakožto prvotním pohybem „vyjití“ ze samotného Jedna: Akt sebediferenciace intelektu reprezentovaný životem, který je nositelem neutuchající oscilace mezi bytím a myšlením, a který tak zakládá reflexivní podvojnost poznávajícího a poznávaného aspektu intelektu, je vyvolaný a nesený touhou po vlastním nereflexivním či nadreflexivním počátku, z něhož intelekt vyvěrá jakožto život, a od něž je proto zároveň nezrušitelně odloučen prvotní diferencí.

Navzdory příbuzným rysům mezi metafysickými koncepty Plótina a Victorinova zdroje, jež pojímají život a myšlení/intelekt jako dvě fáze genese intelektu, nelze přehlédnout zásadní odlišnosti. Na rozdíl od Victorinova myšlení/intelektu (*intellegentia*), který se nejenom obrací, ale v pravém slova smyslu navrácí zpět k Jednu-Otci, a tak plně poznává Jedno-Otce, a s ním i sám sebe, Plótinův intelekt, který se mimoděk rodí z překypující plnosti Jedna jakožto jeho sekundární akt, se sice opět obrací ke svému počátku, aby se vymezil a

<sup>935</sup> Plótinus, *Enn.* VI,7 [38],17,8-34.

ustavil sám v sobě jako sebevědomá entita, ale nikdy již Jedna samotného nedosahuje, zůstává od něj oddělen nezrušitelnou ontologickou diferencí a jeho vztah k němu je erotickým poměrem nikdy nenaplněné touhy. Tento intelekt svým reflexivním pohybem do jisté míry obnovuje ztracenou jednotu, jež byla narušena vyjitím života, ale jednou učiněný krok do sféry difference a relativní mnohosti již nemůže být odčiněn, a intelekt proto nikdy již nemůže dosáhnout té intenzity jednoty, jakou se vyznačuje Jedno samo. Plótinus pojímá konstituci intelektu jako pohyb nevratné descendance a vztah mezi Jednem a intelektem nahlíží prizmatem „subordinačního“ modelu, který vylučuje jakoukoli „koordinaci“ roviny Jedna a intelektu. V této Plótinově perspektivě pohyb života nelze chápat jako akt samotného Jedna-bytí, který je nesen touhou sdílet bytí čili oživovat. Takovéto pojetí Plótinus výslovně odmítá: život je podle něj „jakýmsi otiskem Jedna“, nikoli „životem Jedna.“

Proto také Plótinus neaplikuje na proces geneze intelektu celou trojinu jsoucnost/bytí – život – intelekt/myšlení, ale pouze její poslední dva členy. I když Plótinus identifikuje „život“ s fází descendentního pohybu vyvěrajícího ze samotného Jedna, a v souladu s tím pojímá Jedno jako výchozí bod celého pohybu konstituce intelektu, nikdy Jedno neztotožňuje s prvním členem trojiny bytí – život – myšlení. Trojina jsoucnost/bytí – život – intelekt/myšlení, jejíž pomocí Plótinus příležitostně explikuje reflexivní pohyb intelektu, zůstává cele imanentní inteligibilní rovině, a nikdy není transponována do theogonické perspektivy tak, že by byl její výchozí moment ztotožněn se samotným Jednem. Plótinus také nikdy neužívá termínu „existence“ (ὑπαρξις) jako označení pro první člen této trojiny, neztotožňuje Jedno s bytím, a tedy ani nezavádí „ontologickou diferencí“ mezi jsoucнем (ὄν, οὐσία) na jedné straně a bytím (εἶναι) na straně druhé.

### ***Role volního aktu při genezi intelektu: pojem „tolma“ u Plótina***

Zdá se, že z uvedených důvodů v rámci Plótinova pojetí rovněž nelze myslet vyjití intelektu jako důsledek volního aktu samotného Jedna, tak jak je tomu u Victorina. Skutečný volní akt, který je projevem svrchované moci a vlády nad sebou, totiž podle Plótina může být zaměřen pouze k něčemu vyššímu než je sám subjekt tohoto volního aktu, resp. k sobě, je-li subjektem volního aktu samo Jedno. Vyznačuje-li se intelekt nižší ontologickou dignitou, není možné, aby jeho vyjití bylo dílem vůle samotného Jedna, jež – jak říká Plótinus v rámci výpovědi *via eminentiae* v pojednání VI, 8 – má samo sebe plně ve své moci a vyznačuje se ničím

neomezenou svobodou.<sup>936</sup> Je tedy zcela důsledné, že Plótinus vyjití intelektu z Jedna chápe spíše jako důsledek jakési „metafysické nutnosti, která je dána v samotném pojmu Jedna“ jakožto „potence všeho“.<sup>937</sup> Plótinus v této souvislosti formuluje jakýsi obecný zákon „plodnosti všeho dokonalého jsoucná“, který potom ve formě argumentu *a minori* aplikuje na samotné Jedno: Každá „dokonalá a zralá“ *fysis* (která je vždy zároveň *dynamis* svého druhu) ze sebe nutně vydává něco jiného. Platí-li tento zákon o méně dokonalém jsoucnu, pak o to více platí o Jednu, které je tou nejdokonalejší a nejmocnější *dynamis*. Jedno jakožto neomezená plnost a „potence všeho“ je ničím neomezenou plodivou silou, nevyčerpatelným pramenem, jenž nutně plodí něco jiného, o stupínek méně dokonalého než je ona sama,<sup>938</sup> aniž přitom pozbývá cokoli ze své plnosti. Na některých místech Plótinus nutnost vycházení bytí z Jedna spíše odvozuje z pojmu Jedna jakožto samotného Dobra, které nemůže být nepřející (být ἄφθονον je základním rysem Jedna jakožto Dobra),<sup>939</sup> a proto nutně sdílí bytí jinému. Z tohoto důvodu také někteří interpreti navrhují tuto nutnost, jejímž důsledkem je velkorysé sdílení bytí ze strany Jedna, nazývat „morální“ spíše než „metafysickou nutností“. I když lze přijmout, že takto myšlená nutnost nijak neumenšuje svobodu Jedna,<sup>940</sup> v každém případě to

---

<sup>936</sup> Srv. F. Karfík, *Plótinova metafyzika svobody*, str. 137. Viz k tomu výše, str. 193.

<sup>937</sup> K následujícímu srv. V. Němec, „Filosofická theogonie“, str. 67.

<sup>938</sup> Srv. Plótinus, *Enn.* V,1 [10],6,38-39.

<sup>939</sup> Plótinus, *Enn.* IV,8 [6],6,1-16; V,4 [10],1,34-36. Tato argumentace je založena na principu vysloveném Platónem v *Timaiovi* 29e: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. Srv. W. Beierwaltes, *Plotin: Über die Ewigkeit und Zeit*, str. 13.

<sup>940</sup> K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, str. 9-13, se domnívá, že není přiměřené hovořit o metafysické ani o fyzické nutnosti, i když obrazy a metafory, které Plótinus sám užívá, k této interpretaci svádějí. Plótinus má podle Kremera na mysli princip „*bonum diffusivum sui*“ neboli právě zmíněnou „morální nutnost“ v Leibnizově smyslu, jež nevyklučuje svobodu. Srv. též K. Kremer, „*Bonum est diffusivum sui*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum“, in: *ANRW*, II/36/2, str. 994-1032. Kremer odmítá rozšířený názor, že novoplatonismus je prototypem filosofie, která zbavuje boha stvořitelství svobody, a že rozdíl mezi nutným a svobodným stvořením představuje jeden ze základních rozdílů mezi řeckým a křesťanským myšlením. W. Beierwaltes naproti tomu preferuje pojem „metafysické nutnosti“, v níž ovšem podle jeho soudu nutnost a svoboda spadají v jedno. Jakkoli je možno souhlasit s tím, že v Plótinově pojetí nutnost spojená s plozením nižšího jsoucná nijak nepostihuje svobodu Jedna, nelze z toho nicméně ukvapeně vyvozovat (jak to činí Kremer), že není podstatného rozdílu mezi Plótinovým chápáním vycházení nižšího jsoucná z Jedna a křesťanskou představou stvořitele, který na základě svého rozhodnutí, tj. svrchovaně svobodného volního aktu tvoří *ex nihilo*. Nezrušitelný rozdíl mezi oběma pojetími spočívá v tom, že – jak již bylo několikrát zřetelně – pro Plótina není možný skutečný volní akt zaměřený k nižšímu jsoucnu. K nižšímu jsoucnu směřuje pouze opovážlivá touha, která ovšem nemůže být připsána samotnému Jednu. Metafysický koncept uchovaný u Victorina na druhé straně ukazuje, že v rámci dobového platonismu se vyskytovala alternativní pojetí, která



nic nemění na skutečnosti, že proces vycházení nižšího jsoucna je ve své podstatě ne-volným aktem, tedy alespoň v tom smyslu, že není důsledkem nějakého „stvořitelského úradku“ či jakkoli jinak myšleného rozhodnutí, jež by implikovalo volní akt samotného Jedna ve vztahu ke jsoucnu nižší ontologické dignity.

Nicméně u Plótina najdeme několik málo míst, kde je vynoření intelektu líčeno jako důsledek jakéhosi „volního aktu“ velmi zvláštního druhu. Subjektem tohoto aktu je ovšem samo nižší jsoucno, tj. intelekt ve své transcendentní a potenciální preexistenci. Vyjití intelektu se z této perspektivy ukazuje jako důsledek jeho vlastního chtění či touhy po autonomní existenci.

„Ačkoli začal jako jedno, nezůstal takovým, jakým byl na počátku, ale – aniž by si toho povšiml – stal se mnohým, jako by byl zmámen spánkem, a rozvinul sám sebe, protože chtěl mít vše.“<sup>941</sup>

Protože však právě odlišnost od Jedna v rámci Plótinova metafysického konceptu nutně implikuje nižší ontologickou dignitu, a tedy relativní nedokonalost, nemůže být tato touha spočívající v základu pohybu, v němž dochází k manifestaci intelektu, chápána jako projev svrchované svobodné vůle, v němž by vůle Jedna a intelektu spadala vjedno, ale spíše jako jakási metafysická „opovázlivost“ (τόλμα) samotného nižšího jsoucna bažícího po individualizaci a diferenciaci.<sup>942</sup>

„... intelekt chce být Jedno, ale není jím, nýbrž má podobu Jedna, protože není rozptýlený, ale je vpravdě sám u sebe a nerozděluje se díky tomu, že se nachází v blízkosti Jedna a následuje hned po něm, přece se však opovážil jakýmsi způsobem odstoupit od Jedna.“<sup>943</sup>

---

naopak chápala vynoření intelektu jako důsledek svobodného volního aktu samotného Jedna (přesněji: jako volní akt, jehož subjektem je Jedno i intelekt ve své potenciální a transcendentní preexistenci), a v tomto ohledu byla bližší křesťanským představám.

<sup>941</sup> Plótinus, *Enn.* III,8 [30],8,32-34: ἀλλὰ ἀρξάμενος ὡς ἓν οὐχ ὡς ἤρξατο ἔμεινεν, ἀλλ' ἔλαθεν ἑαυτὸν πολὺς γεινόμενος, οἷον βεβαρημένος, καὶ ἐξείλιξεν αὐτὸν πάντα ἔχειν θέλων.

<sup>942</sup> K pojmu τόλμα u Plótina srv. N. Baladi, *La pensée de Plotin*, Paris 1970; N. J. Torchia, *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being*, New York 1993.

<sup>943</sup> Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],5,24-29: ἓν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἓν, ἐνοειδοῦς δὲ, ὅτι αὐτῷ μὴδὲ ἐσκέδασται ὁ νοῦς, ἀλλὰ σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλησίον μετὰ τὸ εἶναι ἀποστῆναι δὲ πῶς τοῦ ἐνὸς τολμήσας.

Plótinos se nemůže vyhnout důsledkům, k nimž je doveden logikou vlastního metafysického systému, a proto nakonec tuto touhu označuje jako *cosi* – alespoň z perspektivy samotného Jedna – nelegitimního a politováníhodného,<sup>944</sup> přestože díky ní vzniká nejvznešenější ze všech jsoucen:

„.... jak lepší by pro něj bylo, kdyby to býval nechtěl (sc. mít vše), stal se tak totiž druhým“.<sup>945</sup>

Toto pojetí v jistém ohledu připomíná Victorinův koncept zrození, aktualizace či manifestace jsoucná jakožto výrazu absolutního volního aktu, jehož subjektem je od počátku samo zrozené jsoucné ve své potenciální a skryté existenci splývající s bytím. Jak jsme ale viděli, podle Victorina je tento volní akt, jímž jsoucné, resp. život uvádí sám sebe do pohybu, aby nabyl samostatné existence, zároveň volním aktem Jedna-bytí (Otce). Victorinus dokonce v *Dopisu Candidovi* říká, že *Jedno chtělo, aby existovala mnohost* a veškerenstvo toho, čím je sám – jakožto čiré bytí – v potenci.<sup>946</sup> Formulace *unum voluit multa esse* je ovšem u Plótina nemyslitelná. Protože pro Plótina nemůže být svrchovaný volní akt nikdy zaměřen k nižšímu jsoucnu – a protože intelekt pro něj ve srovnání s Jednem představuje jsoucné nižšího řádu –, nelze nabytí svébytné existence intelektu chápat jako výsledek volního aktu samotného Jedna. V důsledku toho ovšem ani touha po autonomní existenci, již přisuzuje intelektu v jeho transcendentní preexistenci, vpsledu nemůže být pochopena jako volní akt ve vlastním smyslu slova.

### *Role různosti*

Tím, co intelekt vlastně odděluje od jeho počátku, a co ho činí jsoucne nižší ontologické dignity, je podle Plótina „různost“. Jak již bylo zmíněno výše, v pojednání V,1, [10] Plótinos výslovně říká, že intelekt je od Jedna oddělen „pouze růzností“<sup>947</sup> a pokud bychom abstrahovali od této různosti, zůstala by nám čirá jednota.<sup>948</sup> V *Enn.* VI,6 [34] je pak

<sup>944</sup> Srv. N. J. Torchia, *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being*, str. 41.

<sup>945</sup> *Enn.* III,8 [30],8,35-36: ὡς βέλτιον ἦν αὐτῷ μὴ ἐθελῆσαι τοῦτο, δεύτερον γὰρ ἐγένετο.

<sup>946</sup> Marius Victorinus, *Ad Cand.* 22,3-7 / CSEL 83/1, 38-39: *Deus ... non ipsum illud solum quod unum fuit et solum, sed et multa et omnia quae potentia est esse, fuit et voluit esse omnia.*

<sup>947</sup> Plótinos, *Enn.* V,1 [10],6,53-55: ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἦ τὸ γεννησαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι.

<sup>948</sup> Plótinos, *Enn.* V,1 [10],4,38: ἢ ἐὰν ἀφέλῃς τὴν ἑτερότητα, ἐν γενόμενον σιωπήσεται.

explicitně řečeno, že intelektu náleží ontologická „deteriorita“ či deficiencie vůči jeho absolutně jednoduchému, transcendentnímu počátku (πρὸς τὸ ἐν χεῖρον) právě proto, že se vyznačuje pluralitou,<sup>949</sup> a na jiném místě se pak dozvídáme, že tato pluralita není konstituována ničím jiným než růzností.<sup>950</sup> Podobná funkce různosti se ukazuje v rámci Plótinova alegorického výkladu Hésiodovy *Theogonie* v pojednání V,8 [31]. Plótinus zde interpretuje kastraci Úrana (Jedna), kterou Kronos (intelekt) vykonává na otci, jako vynošení různosti,<sup>951</sup> která s sebou nese oslabení původní moci Jedna. Podobně jako Kronos se svými sourozenci může vyjít ze skrytu temných útrob Země až díky Úranově kastraci, je manifestace intelektu možná až následkem úbytku původní moci Jedna, která je způsobena právě růzností. Podle Plótinova výkladu se ovšem tento úbytek moci nijak nedotýká Jedna samotného, ale pouze sekundárního aktu sdílení bytí pramenícího z jeho plnosti a nekonečné moci, který lze zároveň interpretovat jako výraz touhy nižšího jsoucná po samostatnosti. Různost se vynoší spolu s aktem diferenciací, jímž intelekt směřuje k nabytí své vlastní, autonomní existence, ale je zároveň jakýmsi principem, který odlučuje intelekt od jeho počátku a vykazuje ho do mezí ontologické deteriority.<sup>952</sup> Tato specifická funkce různosti jakožto principu separace a deficiencie vůči Jednu je zřejmá rovněž v pojednání II,4, kde Plótinus fázi vyjití intelektu pojímá jako „inteligibilní látku“ (τῶν αἰδίων ἢ ὕλη).<sup>953</sup> Ačkoli je inteligibilní látka podle Plótinova zcela naplněná a nemá nic, več by se měnila, a proto u ní nedochází ke střídě různých tvarů, jako je tomu v případě látky ve světě vzniku a zániku (ἢ τῶν γιγνομένων ἢ ὕλη),

---

<sup>949</sup> Srv. Plótinus, *Enn.* VI,6 [34],3,5-7: καὶ διὰ τοῦτο δὲ ἐλαττοῦται τοῦ ἑνός, ὅτι πλῆθος ἔχει, καὶ ὅσον πρὸς τὸ ἐν χεῖρον.

<sup>950</sup> Srv. Plótinus, *Enn.* VI,4 [22],25: νοῦς πολὺς ἑτερότητι.

<sup>951</sup> Plótinus, *Enn.* V,8 [31],13,7-10: ὥστε μεταξὺ ἀμφοῖν γενέσθαι τῇ τε ἑτερότητι τῆς πρὸς τὸ ἄνω ἀποτομῆς καὶ τῆ ἀνέχοντι ἀπὸ τοῦ μετὰ αὐτὸν πρὸς τὸ κάτω δεσμῶ.

<sup>952</sup> Na rozdíl od P. Hadota („Ouranos, Kronos and Zeus“, str. 129) se nedomnívám, že výraz „různost odříznutí vůči vyššímu“ (ἢ ἑτερότης τῆς πρὸς τὸ ἄνω ἀποτομῆς) odkazuje k plně konstituovanému intelektu, který je výsledkem jeho pohybu obrácení k Jednu. Nositelem „různosti“ je spíše sám pohyb „vyjití“ (totožný s první fází života intelektu), který sice vyvěrá ze samotného Jedna, ale zároveň směřuje k nekonečné mnohosti a různosti, nakolik se vyznačuje odstředivou a descendentní tendencí, zatímco pohyb „obrácení“ k Jednu zadržuje toto směřování k mnohosti, a obnovuje tak do určité míry ztracenou jednotu, která už ovšem není čistou jednotou, ale jednotou a mnohostí zároveň. Tento pohyb obrácení Plótinus sám nespojuje s motivem kastrace Úrana, ale se spoutáním Krona, které interpretuje jako sebevymezení intelektu vůči tomu, co následuje po něm, tj. vůči duši světa (Diovi) a oblasti její vlády (viditelnému světu), jímž intelekt zabraňuje dalšímu sestupu, jehož důsledkem by bylo smíšení inteligibilních forem s látkou.

<sup>953</sup> *Enn.* II,4 [12],3,10.

přece o ní říká, že „před“ svým obrácením se k Jednu (tj. sama o sobě) „ještě není dobrá“, je „ještě neprosvícená“.<sup>954</sup> Na otázku, zda je látka totožná s růzností, pak Plótinus odpovídá:

„Nikoli, ale je částí různosti, která je protikladem vůči vpravdě jsoucím věcem, tj. racionálním formám.“<sup>955</sup>

Různost je tedy podle Plótinova pojetí principem „inteligibilní látky“, která je podkladem a přijímá tvar vlastní jednotlivým idejím<sup>956</sup> a která představuje prvek deficiencie na úrovni božského intelektu, jenž se vyznačuje ontologickou deterioritou vůči Jednu.

Vidíme, že bezprostřední výtrysk bytí z Jedna, který Plótinus v pojednání VI,7 [38] nazývá „životem“ a v pojednání II,4 [12] „inteligibilní látkou“, jakožto něčeho jiného vůči Jednu *eo ipso* znamená vynoření různosti a mnohosti. Tato vynořivší se různost a mnohost je sice „vzápětí“ kompenzována a neutralizována v důsledku přitažlivosti samotného Dobra-Jedna, která transformuje sestupný či „odstředivý“ pohyb života ve vzestupný či „dostředivý“ pohyb myšlení intelektu, jenž uchopuje sám sebe v reflexivním aktu, ale z jednou nastoupené cesty descendance a difference již není návratu. Různost se přitom ukazuje jako výraz „odstředivé tendence“ směřující od Jedna a zároveň jako princip separace, ontologické deficiencie a deteriority intelektu vůči jeho počátku. Tato role ovšem náleží různosti také při genesi nižších ontologických stupňů. Je-li různost principem ontologické deficiencie na rovině božského intelektu, který se vyznačuje reflexivní strukturou a pluralitou inteligibilních obsahů, je jím o to více na úrovni duše, jež se diferencuje v mnohost duševních mohutností a aktů<sup>957</sup> a jejíž myšlení je diskursivní, tj. bytostně spjaté se sukcesivitou času,<sup>958</sup> a ještě více na úrovni smyslově vnímatelného světa, který se vyznačuje nejenom vyšší mírou mnohosti, ale též proměnlivostí. Různost tak lze obecně charakterizovat jako výraz či projev „odstředivé tendence“ směřující od Jedna na periferii bytí a princip ontologické deficiencie, která se stupňuje v závislosti na zvětšující se vzdálenosti od počátku. Je proto zcela důsledné, že Plótinus nazývá látku, která představuje nejzazší rovinu descendance a vzdálení od Jedna,

<sup>954</sup> *Enn.* II,4 [12],5,34-35: πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὕτω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου.

<sup>955</sup> *Enn.* II,4 [12],16,1-3: Ἐὰρ οὖν καὶ ἑτερότητι ταυτὸν; ἢ οὐ, ἀλλὰ μορίῳ ἑτερότητος ἀντιταπτομένῳ πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὴ λόγοι. Jde o narážku na Platóna, *Soph.* 258e1-3 – viz k tomu níže.

<sup>956</sup> *Enn.* II,4 [12],4,7-8: ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἢ τῆν μορφὴν δεχομένη καὶ αἰεὶ τὸ ὑποκείμενον.

<sup>957</sup> Viz Plótinus, *Enn.* VI,9 [9],1,40-42.

<sup>958</sup> Srv. W. Beierwaltes, *Plotin: Über die Ewigkeit und Zeit*, str. 62.

„růzností povýtce“ (αὐτοετερότης).<sup>959</sup> Lze tedy říci, že různosti v rámci Plótinova metafysického systému náleží jakýsi „negativně pejorativní charakter“.<sup>960</sup> Rozvinutí do mnohosti či různosti „je v podstatě nelegitimní, je něčím, co nemá být“ ve smyslu „opovázlivého, svévolného odvratu jsoucna od svého počátku“.<sup>961</sup>

Toto pojetí ovšem představuje reinterpretaci Platónova pojetí rodu různosti ze *Sofisty* obsahující řadu nesamozřejmých kroků. Interpretační posun vůči Platónovu pojetí názorně dokládá zejména výše zmíněná formulace ze závěrečné kapitoly pojednání II,4, kde Plótinus charakterizuje inteligibilní látku jako „část různosti, která je protikladem vůči vpravdě jsoucím věcem, tj. racionálním formám“. Tato formulace je aluzí na Platónův výrok ze *Sofisty* 258e1-3. Platón však na uvedeném místě hovoří o „různosti protikladné vůči jsoucnu“ (τὸ πρὸς τὸ ὄν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον) v tom smyslu, že v pluralitě forem k obsahové určitosti každé jednotlivé formy jistým způsobem neodmyslitelně patří i to, co je vůči ní „jiné“, tj. jiné obsahově určité formy (z tohoto hlediska viděné jako „části“ jedné z nejvyšších forem, totiž „různosti o sobě“), kterými sama tato forma není, ale které se přesto či právě proto spolupodílejí na vymezení její vlastní sebeidentity (což samozřejmě platí také naopak). Plótinus naproti tomu staví „různost“ do protikladu vůči inteligibilním formám jako princip deficiencie v rámci světa idejí, jako výraz „odstředivé tendence“, pohybu odvratu od Jedna na rovině božského intelektu. Nic takového ovšem Platón sám o rodu různosti v *Sofistovi* ani v žádném jiném ze svých spisů neříká.

Toto specifické pojetí různosti mimochodem ukazuje, že minimálně již u Plótina byl implicitně proveden pokus o zprostředkování mezi oběma výše zmíněnými pojmy totožnosti (a potažmo též různosti), jak vedle sebe vystupují v *Timaiovi* 35a, pokud tuto pasáž čteme očima porfyriovské interpretace. V Plótinově pojmu různosti jsou „různost“ jakožto *proměnlivost* smyslově vnímatelného jsoucna a „různost“ jakožto jeden z rodů jsoucna, který je základní podmínkou možnosti *plurality jsoucna*, převedeny na jeden společný pojem různosti, která se s odlišnou intenzitou uplatňuje na jednotlivých stupních ontologické škály. Plótinův koncept přitom velmi názorně odhaluje dalekosáhlé důsledky takovéto systematizující interpretace Platónova učení o nejvyšších rodech jsoucna: Převedením pojmu

<sup>959</sup> *Enn.* II,4 [12],13,18. Srv. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, str. 33.

<sup>960</sup> W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, str. 33.

<sup>961</sup> W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, str. 34. Srv. týž, „Andersheit. Zur neuplatonischen Struktur einer Problemgeschichte“, in: *Le néoplatonisme*, Paris 1971, str. 365-372, 371. V posledně uvedeném článku W. Beierwaltes sice mluví primárně o funkci různosti v rámci Proklova systému, ale to, co zde říká, vztahuje na „novoplatónské myšlení“ obecně a nepochybně zde má na mysli i Plótina.

*proměnlivosti a plurality* (resp. jejího umožňujícího základu) na jeden společný pojem různosti dochází k jakési projekci „ontologické deficiencie“, kterou Platón sám výslovně přisoudil pouze světu vzniku a zániku, nakolik se vyznačuje *proměnlivostí*, i na oblast intelektu, resp. věčných vzorů, nakolik představuje *pluralitu*.

### ***Odlišné pojetí různosti u Plótina a Maria Victorina***

Je pozoruhodné, že u Victorina se na jedné straně setkáváme s novoplatónským učením o vzájemném propletení a převládání rodů totožnosti a různosti na jednotlivých stupních hierarchicky uspořádaného univerza, které je úzce spjata s porfyriovskou interpretací *Timaia* 35a a které implikuje právě výše zmíněnou systematizaci Platónova učení o nejvyšších rodech, jež převádí proměnlivost a pluralitu na jeden společný rod různosti, jeho metafysický koncept sebekonstituce božské substance však na druhé straně zjevně pracuje s odlišným pojmem různosti než Plótinus. Zatímco u Plótina náleží různosti jako takové „negativně pejorativní“ charakter a různost a s ní spojená pluralita jsou pojímány jako výraz ontologické deficiencie, u Victorina, resp. jeho předpokládaného zdroje tomu tak není. Pojem různosti, jak se ním setkáváme ve Victorinově metafysickém konceptu, je důsledně očištěn od negativních konotací. S tímto odlišným pojetím různosti přitom přímo souvisí výše uvedené specifické „posuvy“, které se ukazují při srovnání Plótinova a Victorinova pojetí konstituce intelektu.

## **2. Porfyriovo učení o nejvyšších principech**

Je zásluhou P. Hadota, že zdůraznil základní odlišnosti mezi Plótinovým pojetím geneze intelektu a Victorinovým konceptem sebekonstituce božské substance, a zároveň přesvědčivě ukázal, že tyto odlišnosti lze stěží vysvětlit jako důsledek pouhé transformace Plótinovy metafysiky v intencích nikajské ortodoxie a že Victorinova koncepce předpokládá řecký zdroj odlišný od Plótinových *Ennead*. Jak bylo vyloženo výše, P. Hadot v návaznosti na Theilerovu „pracovní hypotézu“, jejíž platnost rozšířil také na Victorina,<sup>962</sup> identifikoval tento zdroj jako Porfyria. Hadot se domníval, že ve filosofických pasážích Victorinových theologických spisů jsou uchována souvislá excerpta a parafráze ztracených Porfyriových spisů, jež představují cenný pramen poznání Porfyriovy metafysiky,<sup>963</sup> která pro nás – zejména díky nenahraditelné

<sup>962</sup> P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 131.

<sup>963</sup> P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 130.

ztrátě většiny jeho spisů – zůstává zahalena tajemstvím. P. Hadot se také pokusil o rekonstrukci Porfyria metafysického konceptu, která se opírá nejenom o dochované zlomky a referáty o Porfyriových naukách, ale též o metafysické pasáže z Victorinova theologického díla, a ovšem též o zlomky anonymního *Komentáře k Parmenidovi*, který Hadot rovněž připsal Porfyriovi.<sup>964</sup>

### ***Porfyriova interpretace theologického systému Chaldejských věštev***

Hadot upozorňuje, že Porfyrios byl pozdějšími novoplatoniky kritizován za to, že Jedno ztotožnil s „otcem“ *Chaldejských věštev*, a tím je přiřadil k trojině otec – síla – intelekt, již právě Damaskios a Proklos interpretovali jako nejvyšší inteligibilní, resp. „intelektivní“ trojinu,<sup>965</sup> vůči níž je Jedno samo transcendentní. Nad touto Porfyriovou interpretací, jež spojuje transcendentní Jedno s nejvyšší inteligibilní trojinou, se pozastavuje Damaskios v následující pasáži:

„Jak by nesouměrná a nevýslovná příčina, která je jedinou příčinou všeho, mohla být připočtena k inteligibilním jsoucňům a nazvána otcem první trojiny? Neboť tato trojina je pouze vrcholem jsoucná, nevýslovná příčina však převyšuje všechno.“<sup>966</sup>

---

<sup>964</sup> Následující výklad vychází – z důvodů větší přehlednosti – především z příspěvku „La métaphysique de Porphyre“ z roku 1966, který již obsahuje podstatné body této rekonstrukce, jež pak byla v knize *Porphyre et Victorinus* detailně rozpracována a obohacena o množství textových dokladů.

<sup>965</sup> Jak již bylo zmíněno, Proklos v rámci svého komplikovaného hierarchického systému hypostasí rozlišoval *jsoucno* či *bytí* zahrnující enneadu „inteligibilních bohů“ (τὸ νοητόν), *život* zahrnující enneadu „inteligibilních a intelektivních bohů“ (τὸ νοητόν καὶ νοερόν) a *intelekt* zahrnující hebdomadu „intelektivních bohů“ (τὸ νοερόν). Nejvyšší chaldejskou trojinu přitom výslovně ztotožnil s nejvyššími „intelektivními bohy“: „čirým intelektem“, „intelektivním životem“ a „demiurgickým intelektem“, které též nazývá jmény bohů klasické řecké mytologie Kronos, Rhea a Zeus. Trojina otec – síla – intelekt nicméně Proklovi slouží rovněž k explikaci vnitřního členění vyšších stupňů, tj. „inteligibilní“ roviny jsoucná a „inteligibilní a intelektivní“ roviny života, z nichž každá v sobě – způsobem sobě vlastním – implikuje oba zbývající členy, a tvoří tak sama trojinu, resp. enneadu (tři krát tři). Nad jsoucno jakožto samotný vrchol inteligibilního světa Proklos klade ještě henady a Jedno, které je vůči nižším stupňům jeho hierarchie transcendentní. Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 262-264.

<sup>966</sup> Damaskios, *Dub. et sol.* 43 / vyd. C. A. Ruelle, *Damascii Succesoris Dubitationes et solutiones de primis principiis*, in *Platonis Parmenidem*, I, Paris 1889, str. 86,12-15: Οὐκοῦν ἡ ἀσύντακτος αἰτία καὶ πάντων μία κοινὴ καὶ πάντα ἄρρητος πῶς ἂν συναριθμοῖτο τοῖς νοητοῖς καὶ μίας λέγοιτο τριάδος πατήρ; αὕτη μὲν γὰρ ἤδη κορυφὴ τῶν ὄντων ἐστίν, ἐκείνη δὲ τὰ πάντα ἐκβέβηκεν. Srv. P. Hadot, „La

Tuto porfyriovskou interpretaci *Chaldejských věštek* a s ní spojený metafysický koncept podle Hadota<sup>967</sup> potvrzuje též Augustinovo svědectví ze spisu *De civitate Dei*, podle něhož Porfyrios ve své nauce o nejvyšších principech rozlišoval „otce“ (*pater*), „otcův intelekt“ (*paternus intellectus, mens paterna*) a „to, co je uprostřed nich“ (*horum medium*).<sup>968</sup> Augustin zde také výslovně zmiňuje, že na rozdíl od Plótina subordinačního modelu Porfyrios „to, co je uprostřed“, neklade na nižší stupeň, ale mezi otce a otcův intelekt. Proto také Augustin sám spatřuje paralelu mezi novoplatónským (porfyriovským) učením o principech a křesťanskou trojiční naukou. Hadot se domnívá, že toto Porfyriovo rozlišení, které uvádí Augustin, odpovídá chaldejské trojině otec – síla – intelekt, kterou pozdější novoplatonici ztotožňovali s trojinou existence – život – myšlení/intelekt.

„Co (Porfyrios) jakožto platonik míní počátky, víme. Mínil totiž Boha Otce a Boha Syna, kterého nazývá řecky ‚otcovým intelektem‘ či ‚otcovou myslí‘. O Duchu svatém však neříká nic, nebo alespoň nic zjevného, i když nechápu, co jiného by mohl mínit ‚tím, co je uprostřed nich‘. Kdyby totiž chtěl, abychom tím rozuměli přirozenost duše, jako Plótinus ve svém pojednání o třech počátečních hypostasích, jistě by nemluvil o ‚tom, co je uprostřed nich‘, tj. uprostřed Otce a Syna.<sup>969</sup> Plótinus přece přirozenost duše klade na nižší stupeň než otcův intelekt, zatímco Porfyrios <to, co je uprostřed,> neklade na nižší stupeň, ale mezi <otce a otcův intelekt>.“<sup>970</sup>

---

métaphysique de Porphyre“, str. 132.

<sup>967</sup> P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 138.

<sup>968</sup> Augustin, *De civ. Dei* X,23 / vyd. B. Dombart – A. Kalb, *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei*, CCL 47, Brepols 1955, str. 296; X,28-29 / CCL 47, 303-304.

<sup>969</sup> Augustin sám chápe Ducha svatého jako pouto lásky spojující Otce a Syna (*De Trin.* VI,5,7 / vyd. W. J. Mountain – F. Glorie, *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV*, CCL 50, Brepols 1968, 235-236), a v tomto smyslu jako „to, co je oběma společné“ (*communis ambobus*; *De Trin.* XV,19,37 / CCL 50a, 513). Srv. L. Karfíková, „Lidská mysl jako model Trojice“, in: *táž, Studie z patristiky a scholastiky*, Praha 1997, str. 62-108, 100.

<sup>970</sup> Augustin, *De civ. Dei* X,23 / CCL 47, 296: *Quae autem dicat (sc. Porphyrius) esse principia tamquam Platonicus, nouimus. Dicit enim Deum Patrem et Deum Filium, quem Graece appellat paternum intellectum uel paternam mentem; de Spiritu autem sancto aut nihil aut non aperte aliquid dicit; quamvis quem alium dicat horum medium, non intellego. Si enim tertiam, sicut Plotinus, ubi de tribus principalibus substantiis disputat, animae naturam etiam iste uellet intellegi, non utique diceret horum medium, id est Patris et Filii medium. Posponit quippe Plotinus animae naturam paterno intellectui; iste autem cum dicit medium, non postponit, sed interponit.*



Jiná místa však dokládají, že Porfyrios se shoduje s Plótinem a s dalšími novoplatoniky v tom, že chápe Jedno jako zcela transcendentní, nesouměrné či „nesouřadné“ s tím, čeho je příčinou.<sup>971</sup> Tyto výpovědi se zdají být v rozporu s výše uvedenými svědectvími. Klíč k řešení tohoto zdánlivého rozporu podle Hadota poskytují právě metafysické partie Victorinových theologických spisů, zejména *Adversus Arium* Ib. Zdůraznění transcendence Jedna a jeho ztotožnění s prvním ze členů inteligibilní trojiny existence – život – myšlení odpovídá dvěma různým perspektivám, z nichž lze Jedno nahlížet. Zatímco z prvního hlediska se ukazuje jako zcela nesouměrné a transcendentní a lze o něm vypovídat pouze prostřednictvím negativní theologie, z druhého hlediska se ukazuje jako příčina, která ve své absolutní jednotě transcendentním a potenciálním způsobem obsahuje vše, co z ní pochází. Zatímco z prvního hlediska je mu třeba vše upřít, včetně bytí (existence), života a myšlení, z druhého hlediska se ukazuje jako samo bytí (existence), které je prvním momentem seberozvinutí božského intelektu v pohybu vyjití (života) a návratu (myšlení). První Jedno je tak zároveň nesouřadné i souřadné s trojinou existence – život – myšlení, která konstituuje reflexivní pohyb intelektu.<sup>972</sup> Zatímco Plótinus pomocí trojiny bytí/jsoucno(st) – život – myšlení explikoval reflexivní strukturu intelektu jakožto hypostase odlišené nezrušitelnou ontologickou diferencí od samotného Jedna, zavedl Porfyrios do této trojiny termín „existence“ (ὑπαρξις) souznačný s čirým „bytím“, jež identifikoval se samotným Jednem viděným z hlediska afirmativní theologie, a tak – paradoxním způsobem – učinil dvě Plótinovy hypostase součástí komplexního metafysického dění sebekonstituce božského intelektu, jehož výchozím momentem i bodem návratu je samo transcendentní Jedno.<sup>973</sup> Jako základní motiv Porfyriovy metafysiky proto Hadot označuje dialektiku „nesouřadnosti“ („incoordonné“) a „souřadnosti“ („coordonné“).<sup>974</sup>

---

<sup>971</sup> Porfyrios, *Phil. hist.* = zl. 223F / Smith 247,14-18: ὁ θεὸς ὁ πρῶτος, εἷς καὶ μόνος ἀεί, κἂν ἀπ’ αὐτοῦ γένηται τὰ πάντα, τῷ μὴ τούτοις συναριθμεῖσθαι μηδὲ τὴν ἀξίαν συγκατατάττεσθαι δύνασθαι τῇ ἐκείνου ὑπάρξει. Srv. P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 131.

<sup>972</sup> P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 135.

<sup>973</sup> P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 135-6.

<sup>974</sup> P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 131.

## *Princip dominance a vzájemné implikace*

Podle svědectví Jana Lyda ovšem Porfyrios při své interpretaci *Chaldejských věštek* na vrchol theologického systému umístil enneadu sestávající ze tří trojin.<sup>975</sup> Také tento zdánlivý rozpor nám podle Hadota umožňují rozřešit Victorinovy theologické spisy, v nichž se objevuje princip vzájemné implikace členů trojiny existence – život – myšlení.<sup>976</sup> Tento princip lze formulovat následovně: Každý jednotlivý člen v sobě implikuje oba zbývající, takže je sám trojičně strukturován, jeho svébytnost je však garantována jeho dominancí. V každé fázi sebekonstituce intelektu jsou přítomny všechny tři momenty, ale vždy na způsob toho, jenž v této fázi převládá. Struktura trojiny existence – život – myšlení je tedy komplikovanější.<sup>977</sup>

- 1) *existence* – život – myšlení
- 2) *existence* – život – myšlení
- 3) *existence* – život – *myšlení*

Chaldejsko-novoplatónská trojina je ve skutečnosti enneadou. Právě koncept vzájemné implikace a dominance umožnil Porfyriovi systematizovat výpovědi *Chaldejských věštek* o nejvyšších principech. Jak již bylo řečeno výše, *Chaldejské věštby* pojímají otce jako transcendentní *monas* (ἄπαξ ἐπέκεινα, μονάς), ale zároveň mu přisuzují dvě mohutnosti: „sílu“ (δύναμις) a „intelekt“ (νοῦς). Tyto dvě mohutnosti jsou sjednoceny s otcovskou *monas* a zůstávají její neoddělitelnou součástí, a tvoří tak spolu se samotným otcem trojjediné božství: „*monas* obsahující tři“ (τριούχος μονάς). Vedle „otcova intelektu“, který je otcovou vlastní mohutností a jako takový je součástí nejvyšší *monas*, znají *Chaldejské věštby* ještě druhý, „demiurgický“ intelekt, který má dyadickou strukturu a v souladu s tím je nazýván

---

<sup>975</sup> Joannes Laurentius Lydus, *De mensibus* IV,122 / vyd. R. Wunsch, *BT*, Leipzig 1898, str. 159,5: θεῖος ὁ τῆς ἐννεάδος ἀριθμὸς ἐκ τριῶν τριάδων πληρούμενος καὶ τὰς ἀκρότητας τῆς θεολογίας κατὰ τὴν Χαλδαϊκὴν φιλοσοφίαν, ὡς φησιν ὁ Πορφύριος, ἀποσώζων. Také Victorinus sám na několika místech mluví o Otci, Synu a Duchu svatém jako o „tři krát třech“. Viz např. Marius Victorinus, *Ad Cand.* 31,12-13 / *CSEL* 83/1, 47: ... *tria unum et unum tria et ter tria unum et idem et unum et solum est.*

<sup>976</sup> P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 137. Tento princip hraje významnou roli rovněž u pozdějších novoplatoniků, zejména u Prokla, ale pouze jako princip vysvětlující vzájemné vztahy v rámci přísné hierachicky uspořádaného systému „inteligibilních“ (bytí), „inteligibilních a intelektivních“ (život) a „intelektivních bohů“ (intelekt) oddělených od Jedna nepřeklenutelnou propastí jeho transcendence. Viz k tomu níže, str. 286-287.

<sup>977</sup> P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 140.

„transcendentní jakožto dvojina“ (δὺς ἐπέκεινα). *Chaldejské věštby* přitom rovněž hovoří o Hekaté, bohyni života, jako o „středu mezi otci“ (μέσσον τῶν πατέρων κέντρον). Podle Hadota Porfyrios tento theologický systém *Chaldejských věštev* vyložil právě pomocí principu vzájemné implikace a dominance: demiurgický intelekt je manifestací otcova intelektu, jenž původně splývá s otcovskou monas; Hekaté, princip života, pak stojí „uprostřed“ mezi oběma jak horizontálně (jako otcova moc/síla), tak vertikálně (jako pohyb vyjití a sdílení života). Protože vzájemná implikace všech tří božských entit se promítá také na následujících dvou rovinách, je tato trojina enneadou. Tyto tři božské entity Porfyrios zároveň ztotožnil s novoplatónskou trojinou existence – život – myšlení/intelekt. Pravděpodobnou Porfyriovu interpretaci chaldejského theologického systému lze znázornit následujícím schématem:<sup>978</sup>

- 1) otec; transcendentní jakožto monas = *existence/otec* – život/síla – intelekt
- 2) Hekaté; „střed mezi otci“ = *existence/otec* – život/síla – intelekt
- 3) demiurgický intelekt; transcendentní jakožto dyas = *existence/otec* – život/síla – *intelekt*

Z těchto souvislostí podle Hadota vyplývá, že to byl právě Porfyrios, kdo založil tradici novoplatónské interpretace chaldejské trojiny otec – síla – intelekt ve smyslu novoplatónské trojiny existence – život – myšlení/intelekt, ale na rozdíl od svých pozdějších následovníků ztotožnil první člen této trojiny s novoplatónským nejvyšším principem.<sup>979</sup>

### *Genese intelektu podle Porfyria*

V Porfyriových textech nemáme dochovanu žádnou souvislou pasáž, jež by pojednávala o konstituci intelektu v žánru filosofické theogonie. Již W. Theiler nicméně upozornil na ojedinělé svědectví o Porfyriově pojetí genese intelektu, které představuje zlomek z Porfyriových *Dějin filosofie*.<sup>980</sup> Tento zlomek dokládá, že Porfyrios pojímal tento metafysický proces jako jako „samozrození“ intelektu původně obsaženého v samotném Jednu, který vychází do své vlastní existence tím, že sám sebe uvádí do pohybu.

<sup>978</sup> P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 139.

<sup>979</sup> P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 139.

<sup>980</sup> W. Theiler, recenze na knihu E. Benze, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, str. 496.

„Od tohoto (sc. Dobra) se způsobem, který je lidem nepochopitelný, zrodil intelekt, jenž je univerzální a spočívající v sobě samém. V něm se nacházejí vpravdě jsoucí věci a veškerá jsoucnost jsoucích věcí ... vyšel však před věčností tím, že se uvedl do pohybu, přičemž počátkem tohoto pohybu byl bůh – jeho příčina –, protože byl samozrozený a sám svým vlastním otcem. K vyjití tedy nedošlo tak, že by se bůh uvedl do pohybu, aby zrodil intelekt, ale intelekt vyšel z boha tak, že zrodil sám sebe, aniž by toto vyjití mělo nějaký časový počátek, protože čas ještě nebyl ...“<sup>981</sup>

Tento zlomek svědčí o určitých styčných bodech mezi Victorinovým konceptem sebekonstituce božské substance a Porfyriovým pojetím geneze intelektu, konkrétně o společném pojetí geneze intelektu, resp. druhého Jedna, jakožto jeho „samozrození“ či „samopohybu“. Jak jsme viděli, také pro Victorina je druhé Jedno samo zdrojem svého pohybu, protože je od počátku – tedy již ve stavu skrytosti a potenciality – subjektem a původcem aktu, jímž jest. Ve zrození se jsoucí Jedno jakožto potenciálním a latentním způsobem obsažené v prvním Jednu samo aktualizuje a zvnějšňuje, a v tomto smyslu tedy vlastně rodí samo sebe. Zde však paralela s Victorinovým pojetím končí: V Porfyriově zlomku není konstituce intelektu pojímána jako proces reflexivního sebepoznání, jehož východiskem i bodem návratu by bylo samotné Jedno-Dobro. Rozhodně nic nenasvědčuje tomu, že by Porfyriova filosofická theogonie vrcholila opětovným splynutím intelektu s Jednem jakožto transcendentním kořenem vlastního reflexivního aktu. Právě naopak: v závěru tohoto zlomku Porfyrios zdůrazňuje nesoměrnost všeho nižšího jsoucna včetně intelektu vůči samotnému Jednu-Dobru.<sup>982</sup> Porfyrios neříká nic jiného, než že subjektem pohybu geneze intelektu je od počátku sám intelekt potenciálně obsažený v Jednu, zatímco Jedno samo je tímto procesem zcela nedotčeno.

### *Meze hypotézy P. Hadota*

Jakkoli hypotéza P. Hadota nepostrádá konzistenci a jistou míru historické pravděpodobnosti, její meze se zřetelně ukazují, pokud výše rekonstruovaný metafysický systém konfrontujeme

---

<sup>981</sup> Porfyrios, *Phil. hist.* 18 = zl. 223F,3-12 / Smith 246: ἀπὸ δὲ τούτου τρόπου τινὰ ἀνθρώποις ἀνεπινόητου νοῦν γενέσθαι τε ὅλον καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑφεστῶτα, ἐν ᾧ δὴ τὰ ὄντως ὄντα καὶ ἡ πᾶσα οὐσία τῶν ὄντων ... προῆλθε δὲ προαιώμιος ἀπ' αἰτίου τοῦ θεοῦ ὠρμημένος, αὐτογέννητος ὦν καὶ αὐτοπάτωρ· οὐ γὰρ ἐκείνου κινουμένου πρὸς γένεσιν τὴν τούτου ἢ πρόοδος γέγονεν, ἀλλὰ τούτου παρελθόντος αὐτογόνως ἐκ θεοῦ, παρελθόντος δὲ οὐκ ἀπ' ἀρχῆς τινος χρονικῆς· οὕτω γὰρ χρόνος ἦν ...

<sup>982</sup> Tato část zlomku je citována výše, pozn. 971.

s oněmi několika málo doklady, jež uchovávají zprávy o naukách prokazatelně připsaných Porfyriovi. Podle Augustinova svědectví Porfyrios rozlišoval otce, otcův intelekt a „to, co je uprostřed nich“. Tato terminologie odpovídá chaldejskému systému, ale neříká se zde nic o trojně existence – život – myšlení, ani o vzájemné implikaci. Závěr, že Porfyrios uskutečnil tuto identifikaci, se opírá pouze o skutečnost, že takto chaldejský systém interpretovali pozdější novoplatonici a že se tato trojina vyskytuje u Maria Victorina. Myšlenku vzájemné implikace a dominance členů trojiny existence – život – myšlení, která hraje významnou roli ve Victorinově trojičním systému, Hadot Porfyriovi připisuje pouze proto, že se objevuje u pozdějších novoplatoniků (zejména u Prokla), a na základě referátu Jana Lyda, podle něhož Porfyrios na vrchol chaldejského systému umístil enneadu. Metafysické užití trojiny existence – život – myšlení u Porfyria rozhodně není nikde přesvědčivě doloženo. P. Hadot je Porfyriovi přisuzuje na základě aplikace Theilerovy „pracovní hypotézy“ na spisy Maria Victorina. Právě přenesení Theilerovy metody na Victorina je ovšem značně problematické. Zatímco u Augustina je okruh možných zdrojů do značné míry omezen díky jeho vlastním svědectvím (jeho hlavními filosofickými zdroji byli Plótinus a Porfyrios),<sup>983</sup> u Victorina žádné takové hranice stanoveny nemáme.

### 3. Dvě fáze intelektu podle anonymního *Komentáře k Parmenidovi*

P. Hadot rovněž upozornil na to, že obdobný metafysický koncept jako u Victorina, se objevuje v šestém zlomku anonymního *Komentáře k Parmenidovi* z turínského palimpsestu.<sup>984</sup> Protože Hadot anonymní komentář připsal Porfyriovi, slouží mu tento text jako další zdroj jeho rekonstrukce Porfyriovy metafysiky.<sup>985</sup> Vzhledem k tomu, že šestý zlomek anonymního *Komentáře k Parmenidovi* představuje významného kandidáta na konceptuální paralelu k Victorinově pojetí sebekonstituce božské substance, upřeme k němu nyní svou pozornost. Předložená interpretace by nám měla umožnit odpovědět na otázku, zda pojetí intelektu, resp. vztahu (prvního) Jedna a reflexivního intelektu, obsažené v uvedeném textu, skutečně odpovídá konceptu, s nímž se setkáváme v *Adversus Arium* Ib, a zda autor anonymního komentáře mohl být Victorinovým zdrojem, jak se domnívá P. Hadot.

<sup>983</sup> Srv. mou úvodní studii k *Marius Victorinus: O soupodstatnosti Trojice*, str. 28-36.

<sup>984</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 132-143.

<sup>985</sup> P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, str. 130.

## *Mnohost aktů reflexivního intelektu a Jedno jakožto jejich jednotící akt*

Autor komentáře v uvedeném zlomku rozlišuje dva různé intelekty či přesněji řečeno dva různé akty jediného božského intelektu: (1) reflexivní intelekt, který se diferencuje v mnohost svých momentů a opět se usebírá v jednotu jakožto existence – život – myšlení, a (2) prapůvodní akt či transcendentní kořen tohoto intelektu, který stojí nad rozštěpem intelektu v „subjektivní“ a „objektivní“ momenty a zakládá jejich jednotu.

„... nemůže vejít sám do sebe. Čím pak vidí sebe, jak nemůže vejít do sebe, ne-li prostřednictvím Jedna? A čím vidí sebe, do něhož nemůže vejít? A kdo je ten, který postihuje jedno i druhé v rozděleném <intelektu> co do jejich totožnosti? Kdo je ten, který říká, že něco jiného je myslící <subjekt> a něco jiného myšlený <objekt>? Kdo je ten, který vidí, kdy se myslící <subjekt> sjednocuje s myšleným <objektem> a kdy se s ním nemůže sjednotit? Je zřejmé, že je to sám akt, který je mimo tyto <akty>, který je všechny přesahuje a který jich všech užívá jako nástrojů, akt, který postihuje všechny <ostatní akty> co do jejich totožnosti a přitom není v žádném <z nich obsažen>. Každý z ostatních <aktů> se zajisté na něco pevně zaměřuje a je něčemu výlučně přiřazen v souladu se svojí podobou a jménem, ale tento akt není aktem ničeho, a proto nemá ani tvar, ani jméno, ani jsoucnost. <Tento akt> totiž v ničem nepodléhá vládě, ale ani nepřijímá od něčeho tvar, protože zůstává naprosto nedotčený a naprosto neoddělitelný od sebe samého a není ani myšlením, ani myšleným <objektem>, ani jsoucností, ale je mimo všechno a je nesouřadnou příčinou všeho.

Stejně jako zrak nepostihuje objekt slyšení, sluch nepostihuje objekt vidění a zrak ani sluch nepostihují objekt chuti a jako žádný <z těchto smyslů> neví, že je jiný než ten druhý a že objekt vidění je jiný než objekt slyšení, ale existuje mohutnost, která přesahuje všechny tyto <smysly>, která je rozlišuje a poznává jejich totožnost i jejich různost i jsoucnost i stav, která může všechny <tyto smysly> postihovat a užívat jich jako nástrojů, protože je vůči nim vyšší a přesahuje je, tak i mohutnost, skrze níž vidí intelekt, který není s to vejít sám do sebe, může být jiná než myšlení a myšlený <objekt>, protože se od nich liší svým pojmem a stojí nad nimi svojí důstojností a mocí.“<sup>986</sup>

<sup>986</sup> Anon. in. *Parm.* XIII,1-XIV,4 / Hadot 106-108.

***Reflexivní intelekt a jednotící akt intelektu jakožto druhé a první Jedno: trojina  
existence – život – myšlení jakožto mnohost aktů reflexivního intelektu***

Tyto dva různé intelekty či akty intelektu: vnitřně sjednocený akt myšlení, který přesahuje diferencii myšleného a myslícího, a vnitřně diferencovaný intelekt, který vykonává reflexivní pohyb tím, že se diferencuje v různé momenty, fáze či akty, podle autora komentáře odpovídají dvěma prvním hypotézám Platónova *Parmenida*, tj. (v novopythagorejské a novoplatónské perspektivě) prvnímu a druhému Jednu. První a druhé Jedno pochopené jako dva odlišné akty či odlišné fáze intelektu přitom autor komentáře chápe jako dvě různé perspektivy, z nichž je možno nahlížet božský intelekt: (1) jako Jedno samo v sobě (τὸ αὐτὸ τοῦτο) – přitom se ovšem ukazuje, že je vlastně vůbec myslet nemůžeme, protože překračuje všechna myslitelná pojmově kategoriální určení; (2) jako Jedno, které jest, tj. intelekt, který se vnitřně diferencuje v mnohost svých momentů jakožto existence, život a myšlení.<sup>987</sup> Intelekt tedy pro autora komentáře vlastně není pouze druhé Jedno, nýbrž je jednotou prvního a druhého Jedna. Intelekt jakožto druhé Jedno v sobě zároveň zahrnuje první Jedno jako svůj transcendentní kořen, který sice překračuje rovinu reflexivního poznání, ale představuje jeho konstitutivní předpoklad.

„A tak se od sebe odlišuje co do aktu a existence, a přece je ‚ono samo‘ Jedno a jednoduché, a z jednoho hlediska je tedy jednoduché Jedno, zatímco z jiného hlediska se samo od sebe odlišuje. Neboť to, co se odlišuje od Jedna, není Jedno a to, co je jiné než jednoduché, není jednoduché. Podle prvního hlediska, tj. ‚ono samo‘ viděno v sobě samém, je tedy Jedno a jednoduché, moc – nebo jakým jménem máme nazvat to, co je nevýslovné a nepochopitelné, kvůli jeho označení –, zatímco není Jedno ani jednoduché nakolik je existencí, životem a myšlením.

Se zřetelem k existenci je myslící <subjekt> i myšleným <objektem>, jestliže však intelekt vyšel z existence a stal se myslícím <subjektem>, aby se navrátil k myšlenému <objektu> a uviděl sebe, pak je myslícím <subjektem> život. Proto je <intelekt>, nakolik je životem, neomezený. A i když jsou to všechno (sc. existence, život a myšlení) akty, je nicméně <intelekt>, nakolik je existencí, aktem, který spočívá v klidu, nakolik je myšlením, aktem, který se obrátil k sobě, nakolik je životem, aktem, který se vyklonil z existence. A potud je zároveň v klidu i v pohybu, v sobě i v jiném, je celkem a má části, je

---

<sup>987</sup> Anon. in. *Parm.* XIV,5-16 / Hadot 110.

totožný i různý. Avšak nakolik je pouze Jedno a Jedno jakoby v prvotním a pravém smyslu, není ani v klidu, ani v pohybu, není ani totožný, ani různý, ani v sobě, ani v jiném.<sup>988</sup>

Zdá se, že tato metafysická koncepce je pokusem o sjednocení Aristotelova pojetí boha jakožto sebemyslicího intelektu a Platónova učení o derivaci jsoucna z nejvyšších principů, která je podle autora komentáře obsahem Platónova dialogu *Parmenidés*. Myšlenkovým modelem, který umožňuje zprostředkovat mezi oběma pojetími, se stává stoický pojem „vůdčí složky intelektu“ (*hégemonikon*) transponovaný na rovinu nejvyšších principů platónské metafysiky: první Jedno je vlastně jakýmsi *hégemonikon* božského intelektu, jednotícím a vůdčím principem všech jeho aktů a momentů, do nichž se tento intelekt diferencuje.

### *Role různosti*

V odlišení druhého Jedna (jsoucna totožného s reflexivním intelektem diferencovaným v mnohost svých aktů) od prvního Jedna (bytí totožného s transcendentním kořenem a jednotícím aktem intelektu) podle autora komentáře hraje centrální roli různost. Při svém výkladu *Parmenida* 142b v pátém zlomku – v pasáži, která bezprostředně předchází místu, kde ztotožňuje první Jedno s čirým bytím – autor komentáře dovozuje, že to je právě různost, co odděluje druhé Jedno od prvního Jedna a co z něj činí jsoucí Jedno, jež není již čirou jednotou, ale prvotní mnohostí, celkem, jenž v sobě zahrnuje „Jedno“ a „bytí“ jako své (inteligibilní) „části“.

„A protože tomu nebylo tak, že <druhé Jedno> nejprve vzniklo, a potom mělo účast na Jednu, ale vzniklo z Jedna úbytkem jeho plnosti, nebylo řečeno, že <druhé Jedno> má účast na Jednu, ale že Jedno má účast na jsoucnu, a to nikoli proto, že <by> první <Jedno> bylo jsoucno, ale proto, že různost vůči Jednu je (sc. druhé Jedno) přivedla k tomuto celku: Jednu-bytí.“<sup>989</sup>

Tyto úvahy na první pohled velmi připomínají výše vyložené Plótinovo pojetí, podle něhož je intelekt od Jedna oddělen pouze růzností. Formulace, podle níž druhé Jedno vzniklo z prvního Jedna „úbytkem jeho plnosti“, dokonce evokují jakousi ontologickou deficienci v Plótinově smyslu. Ve srovnání s Plótinovým pojetím jsou však tyto výpovědi podstatně

<sup>988</sup> Anon. in. *Parm.* XIV,4-36 / Hadot 108-112.

<sup>989</sup> Anon. in. *Parm.* XII,14-20 / Hadot 102-104.



neutralizovány formulacemi v šestém zlomku, podle nichž vnitřně diferencované jsou Jedno čili reflexivní intelekt, který je od prvního Jedna oddělen růzností, představuje pouze jedno z hledisek, z nichž lze nahlížet jediný božský intelekt, který se z jiného hlediska ukazuje jako čisté Jedno.

### *Odlíšnosti od Victorinova pojetí*

Ačkoli nelze popřít konceptuální afinitu mezi Victorinovým metafysickým modelem a odpovídajícím pojetím autora anonymního komentáře, která spočívá zejména v koordinaci prvního a druhého Jedna a v užití trojiny existence – život – myšlení, nelze přehlížet ani některé podstatné rozdíly. V anonymním komentáři trojina existence – život – myšlení explikuje strukturu reflexivního intelektu, podobně jako trojina bytí/jsoucnost – život – myšlení/intelekt u Plótina, s tím rozdílem, že autor komentáře užívá ne-plótinovského výrazu ὑπαρξις) a že tento reflexivní intelekt chápe jako jedno z hledisek, z nichž lze nahlížet nejvyšší božství, zatímco z jiného hlediska se toto božství ukazuje jako Jedno samo, přičemž toto Jedno je zároveň pochopeno jako transcendentní moment samotného reflexivního intelektu. První Jedno nicméně autorem komentáře není pojímáno jako výchozí člen trojiny, z něhož by oba zbývající členy vyplývaly a k němuž by se opět v pohybu myšlení navracely. První Jedno proto také není vlastním „předmětem“ poznání druhého Jedna, v němž by druhé Jedno zároveň poznávalo samo sebe ve své potenciální a transcendentní preexistenci, ale aktem, který působí ve všech třech aktech či momentech, který zakládá jejich jednotu, a zároveň je všechny přesahuje.<sup>990</sup> V předcházejícím zlomku první Jedno sice bylo ztotožněno s čirým aktem bytí,<sup>991</sup> ale autor komentáře nikde neidentifikuje bytí s existencí a rozhodně nic nenavádí tomu, že by existence spadala vjedno s transcendentním momentem intelektu (tj. prvním Jednem), jak P. Hadot při své interpretaci šestého zlomku předpokládá.<sup>992</sup> Jak již bylo zmíněno výše, autor komentáře také řeší poněkud odlišným způsobem celou problematiku „souřadnosti“ a „nesouřadnosti“ prvního Jedna vůči rovněž reflexivního intelektu. Jeho aplikace dvou různých hledisek při výpovědích o nejvyšším božství sice připomíná dialektiku negativní a afirmativní theologie u Victorina a prozrazuje vliv (novopythagorejské a středoplatónské) tradice kombinace dvou různých theologických

<sup>990</sup> Anon. in. *Parm.* XIII,9-13 / Hadot 106.

<sup>991</sup> Anon. in. *Parm.* XII,22-28 / Hadot 104.

<sup>992</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 139.

výkladů – „vyššího způsobu výkladu“, kde je nejvyšší princip nahlížen sám o sobě, a „druhého způsobu výkladu“, kde je vztahen k příslušným protikladům –, ale na rozdíl od Victorina autor komentáře spojuje tato dvě hlediska s dvěma hypotézami Platónova *Parmenida*. „Druhý způsob výkladu“ je tedy pro něj výkladem o druhém Jednu, nikoli o prvním Jednu z hlediska jeho vztahu ke druhému Jednu, jako je tomu u Victorina.<sup>993</sup> P. Hadot ve své interpretaci šestého zlomku přehlíží tyto rozdíly a ve snaze uvést text zlomku v soulad s koncepcí z *Adversus Arium Ib* jeho obsah do jisté míry zkresluje. Ať už byl tedy autorem komentáře kdokoli, nezdá se, že by byl přímým pramenem Maria Victorina, alespoň ne ve spisu *Adversus Arium Ib*. Řada styčných bodů metafysickým konceptem anonymního komentáře a Victorinova spisu *Adversus Arium Ib* nicméně naznačuje, že mohl náležet k příbuznému myšlenkovému milieu, jako Victorinův zdroj.

#### 4. Anonymní metafysické systémy v Proklově *Komentáři k Parmenidovi*

Ve své knize *Porphyre et Victorinus*<sup>994</sup> P. Hadot upozornil rovněž na místo v Proklově *Komentáři k Parmenidovi*, kde jsou zmíněny tři metafysické koncepty nejmenovaných autorů, jež v některých bodech připomínají metafysický systém přítomný v theologickém díle Maria Victorina. Podle Proklova svědectví je autorům těchto tří konceptů vlastní nepotlačitelná tendence k pozitivním výpovědím ohledně „přirozenosti a specifického charakteru“ (τινα φύσιν καὶ ἰδιότητα) Jedna, která je motivovaná obavou, že pouhé negativní výpovědi o Jednu by mohly vést ke sklouznutí lidského myšlení do naprosté nicoty.<sup>995</sup> Proklos všechny tyto nauky odmítá s odůvodněním, že vnášejí do Jedna mnohost, která mu nepřísluší, a ocitají se tak v rozporu s učením samotného Platóna, podle něhož je třeba Jednu vše upřít a nic mu nepřisuzovat.

##### *První pozice: stupně jednoty a „metoda paronymie“*

Autor prvního z těchto konceptů rozlišuje v oblasti nejvyšších principů různé stupně jednoty, které gramaticky vyjadřuje pomocí metody paronymie, tj. tvořením různých tvarů odvozených od téhož slovního základu: (1) substantiva, (2) odpovídajícího abstrakta

---

<sup>993</sup> Viz výše, str. 228.

<sup>994</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 355-375.

<sup>995</sup> Proklos, *In Parm.* / Cousin 1105-1106.

utvořeného pomocí přípony -της, (3) participia slovesného tvaru, (4) a konečně substantiva s příponou -μα. Nejmenovaný autor tak nad intelekt (νοῦς) klade „intelektualitu“ (νοότης) a ještě výše „myslící“ (τὸ νοοῦν), které je příčinou myšlení všeho ostatního, v přesvědčení, že akty převyšují substance, jelikož se vyznačují vyšší měrou jednoduchosti. Nejvyšší stupeň pak představuje τὸ νόημα, které splývá se samotným Jednem.<sup>996</sup> Podobným způsobem neznámý myslitel postupuje i v případě ostatních idejí či forem, takže Jedno se – při výstupu od příslušných idejí k vyšším stupňům jednoty – vposledu ukazuje jako nedílná jednota mnohosti aspektů, jež se na inteligibilní rovině realizují ve své diferencované a substancializované podobě.

„Jedni vystupují od intelektu a intelektivní substance k Jednu a neváhají klást před intelekt (νοῦς) intelektualitu (νοότης), protože intelektualita je podle nich na (jedné straně) jednodušší než intelekt a (na druhé straně) jakoby trvalým stavem vzhledem k ‚myslet‘ (ἔξις τοῦ νοεῖν). Tvrdí totiž, že substancím předcházejí akty, protože jim náleží vyšší stupeň jednoty než substancím, a že intelektualitě předchází ‚myslící‘ (τὸ νοοῦν), čímž nemíní subjekt aktu, ale spíše příčinu aktu, jakožto to, co působí myšlení ... A před ‚myslící‘ opět kladou τὸ νόημα, a právě o něm se domnívají, že je prvotní, protože je v nejvyšší míře nedílné ... A takto nepostupují pouze v uvedeném případě, ale v případě každé z idejí, takže vždy dospívají k podobným termínům, jako jsou například ἀγάθωμα, κάλλωμα, ἀρέτωμα, ταύτωμα, a podobné, a tvrdí, že všechny takovéto (entity) jsou jedno.“<sup>997</sup>

### ***Druhá pozice: difference mezi „bohem“ a „bytím bohem“***

Představitel druhé pozice, o níž nás zpravuje Proklos, zavádí rozlišení mezi „bohem“ (θεός) a „bytím bohem“ (τὸ θεῶν εἶναι), které odpovídá aristotelské distinkci mezi bytností

---

<sup>996</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 361; J. Halfwassen, „Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipienlehre Jamblich's“, in: *RMPH*, Neue Folge, 139/1 (1996), str. 52-83, 70.

<sup>997</sup> Proklos, *In Parm. / Cousin 1106*: Ταῦτα γὰρ δὴ τινες ὑπολαμβάνοντες, οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ νοῦ καὶ τῆς νοερᾶς οὐσίας ἐπὶ τὸ ἓν ἀναβαίνοντες ἀξιοῦσι τοῦ μὲν νοῦ τὴν νοότητα προτάττειν τῆς νοότητος, ὡς ἀπλουστέρως οὔσης τοῦ νοῦ καὶ οἷον ἕξεως τοῦ νοεῖν· αἱ γὰρ ἐνέργειαι, φασὶ, πρὸ τῶν οὐσιῶν εἰσιν ὡς ἐνικώτεραι αὐτῶν, καὶ πρὸ τούτου τὸ νοοῦν, οὐ τὸ ἐνεργοῦν τοῦτο λέγοντες, ἀλλὰ τὸ τῆς ἐνεργείας αἴτιον ὡς νόησιν ποιοῦν ... καὶ πρὸ τούτου πάλιν τὸ νόημα, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ πρῶτον ἀξιοῦντες ὡς ἀμερέστατον ... καὶ οὐκ ἐπὶ ταύτης μόνης τῆς ὁδοῦ τοῦτο ποιοῦντες, ἀλλὰ καὶ ἐφ' ἐκάστου τῶν εἰδῶν, ὥστε αἰεὶ τελευτᾶν εἰς τὰ ὅμοια, λέγω δὲ οἷον ἀγάθωμα, κάλλωμα, ἀρέτωμα, ταύτωμα, τὰ ὅμοια τούτοις, καὶ πᾶν εἶναι τοιοῦτον ἓν.

(τὸ τί ἦν εἶναι) a její individuální realizací (ἕκαστον).<sup>998</sup> Navzdory tomu, že Aristotelés toto rozlišení v případě jednoduchých, nesložených substancí odmítá, a dokonce ukazuje, k jakým absurdním závěrům by vedla aplikace tohoto rozlišení na platónské ideje,<sup>999</sup> neznámý platonik je užívá jako prostředku klasifikace nejvyšších principů a charakterizuje pomocí termínu „bytí bohem“ samotné Jedno.

„Existují jiní ⟨autoři⟩, kteří neváhali rozlišit ‚boha‘ a ‚bytí bohem‘ a vyhradit prvnímu ⟨principu označení⟩ ‚bytí bohem‘ a toto udávat jako specifickou charakteristiku Jedna.“<sup>1000</sup>

### *Třetí pozice: preexistence trojiny jsoucnost – život – myšlení v Jednu*

Třetí učení se týká přímo vztahu Jedna a trojiny jsoucnost – život – myšlení/intelekt. Jeho autor podle Prokla sice připouští, že Jedno převyšuje tuto trojinu nejvyšších atributů inteligibilního světa, ale na druhé straně mu ji opět připisuje s tím, že Jedno v sobě tuto trojinu zahrnuje nevýslovným a nepochopitelným způsobem, odpovídajícím jeho jednotě a transcendenci. Trojina inteligibilních rodů je tedy v Jednu přítomna v podobě jakýchsi skrytých forem předcházejících samotným inteligibilním formám.

„Jiní pak tvrdili, že první ⟨princip⟩, protože je příčinou všeho, spočívající nad životem, intelektem a samotným jsoucnem, má v sobě nějak příčiny všech těchto ⟨rodů⟩ nevyslovitelným, nepochopitelným, v nejvyšší míře sjednoceným a nám neznámým způsobem. A v něm skryté příčiny všech věcí jsou vzory předcházející vzorům a první ⟨princip⟩ je celkem předcházejícím celkům, aniž by potřeboval části.“<sup>1001</sup>

<sup>998</sup> Aristotelés, *Met.* 1031a15 nn. Srv. J. Halfwassen, „Das Eine als Einheit und Dreiheit“, str. 70-71.

<sup>999</sup> Aristotelés, *Met.* 1031a29-b15.

<sup>1000</sup> Proklos, *In Parm.* / Cousin 1106: Εἰσὶ δὲ οἱ διακρίνειν ἠξίωσαν θεὸν καὶ τὸ θεῶν εἶναι, καὶ ὡς ταύτην ἰδιότητα παραδίδόναι τοῦ ἑνός.

<sup>1001</sup> Proklos, *In Parm.* / Cousin 1106: "Ἄλλοι τοίνυν εἰρήκασιν ὅτι πάντων αἴτιον ὄν τὸ πρῶτον ὑπὲρ ζωῆν, ὑπὲρ νοῦν, ὑπὲρ αὐτὸ τὸ ὄν ἰδρυμένον, ἔχει πως τὰς τούτων αἰτίας ἀπάντων ἀφράστως καὶ ἀνεπινοήτως καὶ τὸν ἐνικώτατον τρόπον καὶ ἡμῖν μὲν ἀγνώστως, καὶ ἔστι τὰ ἐν αὐτῷ κρύφια τῶν ὅλων αἴτια παραδείγματα πρὸ παραδειγμάτων, καὶ τὸ πρῶτον αὐτὸ ὅλον πρὸ ὅλων, οὐ δεηθὲν μερῶν.

### *Problém původu tří metafysických konceptů z Proklova Komentáře k Parmenidovi*

Jak upozornil P. Hadot, stopy všech tří uvedených pojetí nacházíme ve Victorinových theologických spisech. První Proklem zmíněný koncept v některých bodech odpovídá metafysickému systému *Adversus Arium* IV. V tomto spisu Victorinus netematizuje primárně vztah členů trojiny bytí – život – myšlení, ale termínů tvořených od téhož kořene: „žít“ a život.<sup>1002</sup> Přitom se ukazuje, že Bůh Otec není jenom „žít“ (*vivere, vivit*), ale též čiré „být“ (*esse*) a „myslet“ (*intellegere*), neboť v sobě sjednocuje čiré akty v naprosté jednoduchosti, stejně jako Syn není jenom „život“, ale jakožto samotné jsoucno v sobě zahrnuje trojину existence/jsoucnost (*existentia/essentia*) – život (*vita*) – myšlení/intelekt (*intellegentia*). Vedle prostých substantiv se ovšem ve čtvrté knize objevují i jim odpovídající abstrakta, jež Victorinus dokonce uvádí v jejich řecké podobě: jsoucnost/existencialita (*ὄντότης/essentitas, existentialitas*), vitalita (*ζωότης, vitalitas*) a intelektualita (*νοότης, intellegendi vis*).<sup>1003</sup> Victorinus zde zároveň trojину aktů přítomných v Otci – vedle prostých infinitivů – vyjadřuje též pomocí příslušných participií: „žijící“ (*vivens*) a „myslící“ (*intellegens*).<sup>1004</sup> Podobně jako v Proklově referátu zde tedy nacházíme celou hierarchii termínů tvořených od jednoho kořene pomocí metody paronymie: *esse – id quod est esse – essentitas (ὄντότης)/existentia/ existentialitas – vivere – vivens – vitalitas (ζωότης) – vita; intellegere – intellegens – intellegentia (νοότης) – intellegentia*.<sup>1005</sup> Rozdíl spočívá pouze v tom, že neznámý platonik, o jehož nauce nás zpravuje Proklos, neužívá v případě nejvyššího stupně jednoty prosté infinitivy, ale substantiva s příponou -μα. Podle Hadota nicméně také tato substantiva u zmíněného platonika – v návaznosti na stoickou terminologii – vyjadřují čirou aktivitu a zároveň zdroj příslušné aktivity pro vše ostatní spíše než její výsledek.<sup>1006</sup> Další rozdíl je samozřejmě v tom, že u neznámého autora odlišné gramatické tvary označují různé ontologické stupně, zatímco u Victorina je tato složitější struktura redukována na dvě ontologické roviny: substantiva i jim odpovídající abstrakta označují rody inteligibilního

<sup>1002</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 368.

<sup>1003</sup> *Adv. Ar.* IV, 5, 31-40 / CSEL 83/1, 230-231.

<sup>1004</sup> *Adv. Ar.* IV, 6,4-7 / CSEL 83/1, 231-232: ... *ista generatio est, ut, ab agente actus, ab eo quod est esse essentitas vel essentia, a vivente vitalitas vel vita, ab intellegente νοότης, intellegentiarum universalium universalis intellegentia, nasceretur.*

<sup>1005</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 368.

<sup>1006</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 361-362.

jsoucna, participia i infinitivy vyjadřují čiré akty, jež v sobě sjednocuje transcendentní Bůh Otec, resp. (první) Jedno.<sup>1007</sup>

Druhá z uvedených koncepcí odpovídá pojetí, jehož ohlas nacházíme v následující pasáži z *Adversus Arium* Ia:

„Nejprve je třeba zkoumat, zda ‚bůh‘ (*deus*) a ‚bytí bohem‘ (*deo esse*) je totéž či něco jiného. Je-li obojí totéž, pak je již <bůh> bytím i konáním. Je-li však ‚bytí bohem‘ (*deo esse*) a ‚být bůh‘ (*deum esse*) něco jiného, pak ‚bytí bohem‘ preexistuje <vůči bohu>, protože je potencií bytí, které je vpravdě ve vyšší míře bytím. Neboť v něm vše preexistuje v potenci, ono je princip před principem a předchází pravému jsoucnu. Ale moudří mužové se domnívají, že toto <bytí> je naprosto a v každém ohledu v klidu a v pohybu je pouze potud, pokud je příčinou všeho, co je v nějakém pohybu.“<sup>1008</sup>

Podle Hadota je toto pojetí blízké anonymnímu *Komentáři k Parmenidovi*. Hadot připomíná, že Aristotelés připouští rozdíl mezi „bytím nějaké věci“ (tj. její bytností) a věci samotnou v případě složených jsoucn. V perspektivě autora anonymního komentáře je ovšem druhé Jedno jakousi složeninou Jedna a jsoucna, a proto lze připustit, že první Jedno je jeho bytím, tj. „bytím jsoucna“ či přesněji „bytím jsoucnem“. První Jedno jakožto samo čiré bytí plní ve vztahu k druhému Jednu funkci jakési transcendentní bytnosti (esence), která se konkretizuje právě na rovině jsoucího Jedna. Proto také může být první Jedno označeno jako „idea jsoucna“, tj. idea, na níž participuje jsoucí Jedno. První Jedno je tedy „bytí bohem“ ve smyslu bytí jsoucna, tj. jsoucího Jedna.<sup>1009</sup>

Třetí z uvedených učení podle Hadota opět vykazuje úzkou souvislost s *Adversus Arium* IV. Hadot upozorňuje zejména na místa z 23. kapitoly, kde Victorinus zdůrazňuje nepochopitelnost trojiny existence/jsoucnot – život – myšlení/intelekt obsažené v Bohu Otci, a v souladu s tím mu ji nejprve upírá:

„... jeho ‚být‘, ‚žít‘ a ‚myslet‘ je nepochopitelné, a nejenom, že je nepochopitelné, ale dokonce se zdá, že jeho ‚být‘, ‚žít‘ a ‚myslet‘ neexistuje, protože Bůh Otec převyšuje všechno. Proto je též řečeno,

<sup>1007</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 368-369.

<sup>1008</sup> *Adv. Ar.* I,33,4-12 / *CSEL* 83/1, 115.

<sup>1009</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 360.

že je ἀνύπαρκτος, ἀνούσιος, ἄνους, ἄζων, bez existence, bez substance, bez myšlení, bez života.<sup>1010</sup>

Přestože Bůh je nepoznatelný a nepojmenovatelný, skrze manifestaci existence, života a poznání se ukazuje, že Bůh – jakožto překypující plnost všeho, co z něj vychází – je nejenom trojinou čirých aktů „být“, „žít“ a „myslet“, ale též trojinou vnitřních forem preexistence (*praeexistentia*), života před životem (*praeviventia*) a poznání před poznáním (*praecognoscentia*). Victorinus tak Bohu Otci připisuje trojinu existence – život – myšlení v podobě jakýchsi skrytých forem předcházejících formám či vzorů předcházejících vzorům, jež se ve vlastním smyslu diferencují a uskutečňují až na inteligibilní rovině.

„Všechno, co označují jména, totiž následuje po něm; proto není ‚jsoucí‘ (ὄν), ale spíše ‚před-jsoucí‘ (προόν). Stejně tak se vyvozují <jména> ‚existence před existencí‘, ‚vitalita před vitalitou‘ a ‚poznání před poznáním‘. On sám je existující před existencí, žijící před životem a poznávající před poznáním, ale všechna tato určení jsou chápána a označována jmény až poté, co se objevilo to, co je na druhém místě. Neboť poté, co se objevilo poznání, je chápáno a označováno jménem poznání před poznáním. A stejně tak je tomu v případě existence před existencí a vitality před vitalitou. Všechno to sice již existovalo, ale ještě nebylo zaznamenáno a pojmenováno.“<sup>1011</sup>

P. Hadot zdůrazňuje příbuznost těchto tří konceptů: všechny tři podle jeho soudu prozrazují společný zdroj inspirace a vzájemně se osvětlují a doplňují.<sup>1012</sup> Hadot vyslovuje domněnku, že Proklos na uvedeném místě čerpá z jediného pramene, jímž je Porfyriův *Komentář k Parmenidovi*.<sup>1013</sup>

---

<sup>1010</sup> Adv. Ar. IV, 23, 18-24 / CSEL 83/1, 260: *Ex hoc cogimur iam necessario et illa de eo dicere ut eius incomprehensibile sit et esse et vivere et intellegere, nec solum ut incomprehensibile eius sit, esse, vivere et intellegere, ut nec esse quidem ista videantur, quod ille supra omnia sit. Quare et ἀνύπαρκτος et ἀνούσιος et ἄνους et ἄζων, sine existentia, sine substantia, sine intellegentia, sine vita dicitur...* Srv. též Adv. Ar. IV,25,44-26,10 / CSEL 83/1, 265.

<sup>1011</sup> Adv. Ar. IV, 23, 26-34 / CSEL 83/1, 260: *Omnia enim quae voces nominant post ipsum sunt, unde nec ὄν, sed magis προόν. Eodem modo praeexistentia, praeviventia, praecognoscentia, haec quae conficiuntur; ipse autem praeexistens, praevivens, praecognoscens, sed haec omnia, apparentibus secundis, et intellecta sunt et nominata. Postquam enim apparuit cognoscentia, et intellecta et appellata est praecognoscentia; eodem modo et praeexistentia et praeviventia; erant quidem haec, sed nondum animadversa, nondum nominata.*

<sup>1012</sup> Srv. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 372.

<sup>1013</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, str. 374-375.

Jak ovšem namítá J. Dillon, způsob, jakým Proklos zmíněné referáty uvozuje, napovídá, že má na mysli tři různé myslitele či skupiny myslitelů.<sup>1014</sup> V souladu s tím Dillon navrhuje alternativní identifikaci neznámých autorů, ovšem, jak sám zdůrazňuje, jde o pokus velmi hypotetický.<sup>1015</sup> Dillon připouští, že prvním z nich mohl být Porfyrios, jako argument mu ovšem slouží pouze výskyt obdobné terminologie v *Adversus Arium* IV,5,33-39. Dillon ale též zvažuje možnost, že by tímto autorem mohl být Amelios (pro toto své tvrzení však neuvádí žádný argument).<sup>1016</sup> Dillon rovněž upozorňuje, že v antické literatuře před Proklem nikde nelze doložit kuriózní termíny ἀγάθωμα, κάλλωμα atd.<sup>1017</sup> Jako doklad nemůže sloužit ani *Adversus Arium* IV, kde Victorinus označuje čiré akty, jež stojí na vrcholu metafysického systému, pomocí infinitivu (popř. slovesa ve 3. osobě), tedy jako τὸ νοεῖν, nikoli jako τὸ νόημα. K identifikaci prvního autora s Porfyriem se přiklání také J. Halfwassen. Rovněž Halfwassen jako doklad pro toto své tvrzení uvádí pouze pasáž v *Adversus Arium* IV,5,33-39, přestože za pravděpodobný zdroj jiné pasáže téhož spisu (*Adversus Arium* IV,23,27-34) považuje Jamblicha.<sup>1018</sup>

Pokud jde o druhý koncept, Hadot při svém odkazu k výše citovanému místu z *Adversus Arium* Ia zcela pomíjí skutečnost, že Victorinův referát je polemický. Victorinus se s pojetím, jež rozlišuje „boha“ a „bytí bohem“, neztotožňuje, ale naopak se vůči němu vymezuje. Victorinus zde namítá, že to, co anonymní platonik nazývá „bytí bohem“, je „podle Písma“ a „obecného přesvědčení“ ve skutečnosti sám Bůh, jemuž nic nepředchází a jenž je totožný se samotným bytí i konáním.<sup>1019</sup> Alternativa, kterou Victorinus staví vůči neznámému platonikovi, spočívá především v důrazu na princip vzájemné implikace: Bůh je podle Victorina nejenom potenci, ale i aktem, ovšem aktem konajícím uvnitř a ve skrytu, zatímco Logos, který je s Bohem Otcem substanciálně totožný, je rovněž potenci i aktem, ovšem konajícím vně a zjevně.<sup>1020</sup> Z toho je zřejmé, že autor pojetí, o němž nás zpravují Victorinus a

---

<sup>1014</sup> Srv. úvod k šesté knize a poznámku J. Dillona v *Proclus' Commentary on Platos' Parmenides. Translated by G. R. Morrow and J. M. Dillon, with Introduction and Notes by J. M. Dillon*, Princeton 1987, str. 396 a 452, pozn. 91.

<sup>1015</sup> Srv. poznámku J. Dillona v *Proclus' Commentary*, str. 452, pozn. 91.

<sup>1016</sup> Srv. úvod k šesté knize a poznámku J. Dillona *ad loc.* v *Proclus' Commentary*, str. 396 a 452, pozn. 91.

<sup>1017</sup> Srv. poznámku J. Dillona *ad loc.* v *Proclus' Commentary*, str. 451, pozn. 86.

<sup>1018</sup> Srv. J. Halfwassen, „Das Eine als Einheit und Dreiheit“, str. 72.

<sup>1019</sup> *Adv. Ar.* I, 33, 14-16 / *CSEL* 83/1, 115: *Sed scriptura et omnis intelligentia istum deum et esse dicit et ante ipsum nihil esse, qui et id est quod est esse et id quod operari.*

<sup>1020</sup> Marius Victorinus, *Adv. Ar.* I, 33, 21-23 / Henry - Hadot 116: *Iste igitur verus deus et solus deus, quia et potentia et actione deus, sed interna, ut Christus, et potentia et actione, sed iam foris et aperta.*



Proklos, sotva může být totožný s Victorinovým zdrojem. Hadot ovšem na jedné straně tvrdí, že toto pojetí se shoduje s konceptem anonymního *Komentáře k Parmenidovi*, a na druhé straně se domnívá, že tento komentář, resp. další spisy autora komentáře, tj. Porfyria, byly Victorinovým zdrojem. Pokud však připustíme, že tato pozice je totožná s metafysickým konceptem anonymního *Komentáře k Parmenidovi*, pak z toho musíme vyvodit závěr, že autor tohoto komentáře nebyl Victorinovým pramenem. Na druhé straně ovšem nelze přehlížet některé odchylky Victorinem referovaného pojetí od konceptu anonymního komentáře: Nezdá se, že by anonymus byl nakloněn explikovat vztah mezi Jednem-bytím a Jednem-jsoucnem pomocí polaritý potence – akt. Navíc autor komentáře první Jedno běžně nazývá „bohem“, dokonce „bohem, jenž převyšuje všechno“ (ὁ ἐπὶ πάντων θεός).<sup>1021</sup> U autora komentáře tedy lze najít nanejvýš rozlišení mezi „jsoucnem“ a „bytím jsoucná“ (tj. „ideou jsoucná“), nikoli rozlišení mezi „bohem“ a „bytím bohem“. Identifikace autora anonymního *Komentáře k Parmenidovi* s autorem druhého pojetí, o němž nás zpravuje Proklos, je tedy rovněž nejistá. Dillon vyslovuje domněnku, že – za předpokladu, že autorem onoho prvního byl Porfyrios – autorem druhého pojetí mohl být Amelios. Jak již však bylo zmíněno, Dillon zároveň připouští, že by tomu mohlo být i naopak. Dillon též zvažuje, že by mohlo jít o narážku na učení Theodóra z Asiny, jak ale sám zdůrazňuje, tyto identifikace jsou velmi hypotetické.<sup>1022</sup> Jisté je pouze to, že pokud je představitelem první pozice Porfyrios, nemůže být zároveň autorem tohoto druhého pojetí.

Stejná námitka lze vystavit i připsání třetí pozice Porfyriovi: Skrývá-li se za prvním ze zmíněných učení Porfyrios, pak nemůže být zároveň představitelem třetího pojetí. J. Dillon proto tento koncept připsal Jamblichovi.<sup>1023</sup> K této hypotéze se přiklonil též J. Halfwassen.<sup>1024</sup> Podle Halfwassena oprávněnost této identifikace potvrzují excerpta z Jamblichova spisu *O pythagorejském učení* obsažená v díle Michaela Psella *O číslech*. V jednom z těchto excerpt je Jedno označeno jako „jednota i trojina“ (ἑνὰς καὶ τριάς).<sup>1025</sup> Pokud bychom ovšem – na základě paralelních formulací v *Adversus Arium IV* – připustili to, co v souhlase s J. Dillonem naznačuje J. Halfwassen, totiž že Victorinovým zdrojem, alespoň na uvedeném místě, byl Jamblichos, museli bychom z toho vyvodit, že Victorinus metafysický koncept svého zdroje významným způsobem transformoval v intencích nikajské orthodoxy. Znamenalo by to

<sup>1021</sup> Anon. in. *Parm.* I,4-5 / Hadot 66.

<sup>1022</sup> Srv. úvod J. Dillona k šesté knize v *Proclus' Commentary*, str. 396.

<sup>1023</sup> Srv. úvod k šesté knize a poznámku J. Dillona *ad loc.* v *Proclus' Commentary*, str. 396 a 452, pozn. 91.

<sup>1024</sup> Srv. J. Halfwassen, „Das Eine als Einheit und Dreiheit“, str. 69-70.

<sup>1025</sup> Srv. J. Halfwassen, „Das Eine als Einheit und Dreiheit“, str. 53-54 a 72 nn.

připustit, že Victorinus nejenom eliminoval z metafysického systému svého novoplatónského zdroje nejvyšší božství – Jamblichovo „nevýslovné Jedno“ –, ale také, že upravil jeho komplikovaný hierarchicky či „subordinačně“ vystavěný systém hypostasí tak, že jednotlivé stupně koordinoval a učinil z nich strukturní momenty jediné božské substance. To by ale již znamenalo poměrně radikální rozchod s hypotézami P. Hadota, o něž se jak Dillon, tak zejména Halfwassen zároveň do jisté míry opírají. Za těchto okolností se klade otázka, proč vůbec nadále připisovat první pojetí, jehož stopy nacházíme v *Adversus Arium* IV, Porfyriovi, když se ukazuje, že významný zdrojem tohoto spisu byl ve skutečnosti Jamblichos. Připustíme-li však hypotézu, že Victorinus takto významně adaptoval pozdně platónský hierarchický systém, aby byl v souladu s pojmem konsubstanciality, lze se ptát, proč rovnou neztotožnit Victorinův zdroj s Theodórem z Asiny, v jehož systému hypostasí nacházíme prokazatelně významnější styčné body s *Adversus Arium* IV než u Jamblicha. Jak již bylo zmíněno, u Theodóra se setkáváme s rozlišením aktů označených infinitivy a forem označených příslušnými substantivy: Tak podle Theodóra po Jednu následuje nejprve trojina „být“ – „žít“ – „myslet“, a až po ní trojina substantivních rodů jsoucnost – život – intelekt.<sup>1026</sup> Theodóros tedy kladl před trojinu jsoucnost – intelekt – život trojinu „být“ (τὸ εἶναι πρὸ τοῦ ὄντος) – „myslet“ (τὸ νοεῖν πρὸ τοῦ νοῦ) – „žít“ (τὸ ζῆν πρὸ τῆς ζωῆς),<sup>1027</sup> podobně jako Victorinus v *Adversus Arium* IV, ovšem s tím rozdílem, že Victorinus tyto akty spojuje se způsobem bytí samotného Jedna (Otce), zatímco Theodóros je podřazuje Jednu jako nižší ontologickou rovinu a kromě toho – podobně jako Jamblichos – odlišuje o Jedna ještě nejvyšší „nevýslovného“ božství, jež je transcendentní i vůči samotnému Jednu.

Jak upozornila Cristina D’Acona, je ovšem stěží myslitelné, že by se Proklův referát třetí pozice, v němž se výslovně mluví o „nejvyšší příčině všeho“, týkal Jamblicha, který stavěl nad Jedno ještě zcela transcendentní „nevýslovný“ princip.<sup>1028</sup> Z Proklova referátu podle ní vyplývá, že nejmenovaný autor připisuje preexistenci trojiny jsoucnost – život – myšlení samotnému nejvyššímu božství. Tato skutečnost vylučuje, že by se za tímto autorem mohl skrývat Jamblichos či Theodóros. C. D’Acona se domnívá, že Proklova kritika zde ve skutečnosti cílí na Plótina.<sup>1029</sup> D’Acona však na druhé straně vůbec nebere v úvahu nápadnou

<sup>1026</sup> Srv. W. Deuse, *Theodoros von Asine*, str. 3-4 a 23.

<sup>1027</sup> Theodoros z Asiny, test. 6 / Deuse 32,12-15.

<sup>1028</sup> Srv. C. D’Acona, „Primo principio e mondo intelligibile nella metafisica di Proclo,“ in: *Elenchos* 2 (1991), str. 271-302, 285-286.

<sup>1029</sup> Srv. C. D’Acona, „Primo principio e mondo intelligibile“, str. 286 nn.

podobnost Proklem referovaného pojetí s metafysickým konceptem přítomným v theologickém díle Maria Victorina. Navzdory stručnosti Proklova referátu lze rozpoznat, že se jeho prostřednictvím ocitáme v samé blízkosti Victorinova tajemného zdroje, jímž sotva mohl být Plótinus. Třetí z metafysických konceptů, o nichž zpravuje Proklos, přitom odpovídá nejenom *Adversus Arium* IV, ale také *Adversus Arium* Ib, a to dokonce ještě spíše vzhledem k tomu, že Proklos nenaznačuje, že by jeho autor počítal s nějakými dalšími modalitami této trojiny, jako je jsoucnost/existencialita – vitalita – intelektualita či „být“ – „žít“ – „myslet“, které se objevují ve čtvrté knize. Lze bez nadsázky říci, že pokud bychom byli s to určit totožnost nejmenovaného komentátora *Parmenida*, jehož učení zde Proklos referuje a kritizuje, byli bychom patrně též schopni identifikovat Victorinův pramen, či přinejmenším jeden z jeho pramenů, bylo-li jich více. Zdá se tedy pravděpodobné, že Proklos zde hovoří o některém novoplatonikovi mezi Plótinem a Mariem Victorinem, ale že jím není ani Jamblichos, ani Theodóros z Asiny. Na druhé straně nic nemluví proti ztotožnění tohoto novoplatonika s Porfyriem, pokud ovšem nebudeme lpět na jeho identifikaci s autorem první ze zmíněných pozic, pro niž neexistují žádné přesvědčivé důvody. Připsání třetí pozice Porfyriovi by tak sice do jisté míry korigovalo Hadotovu tezi, podle níž je tento novoplatonik autorem všech tří pojetí, ale zároveň by podpořilo Hadotovy hypotézy ohledně Porfyriova autorství metafysického konceptu, s nímž se setkáváme v *Adversus Arium* Ib. Jak ovšem bylo zdůrazněno výše, pozitivní indicie ve prospěch této hypotézy jsou jinak poměrně chatrné. Z Proklova referátu tedy bohužel nelze vytěžit víc než konstatování, že poslední z uvedených pozic patrně odpovídá novoplatonikovi po Plótinovi, jímž může být Porfyrios nebo některý z jeho současníků či následovníků. Proklův referát nám každopádně naznačuje existenci celé tradice či myšlenkového milieu, v němž se v různých modifikacích a variantách vyskytovaly příbuzné metafysické koncepty, jejichž stopy nacházíme též ve Victorinově theologickém díle.

## 5. Metafysické systémy pozdějšího novoplatonismu

### *Hypotéza M. Baltese*

Existence terminologických a konceptuálních paralel mezi Victorinovými theologickými spisy, zejména *Adversus Arium* IV, a pozdějšími novoplatoniky vedla k formulaci zcela nové hypotézy ohledně Victorinových zdrojů, jejímž autorem je M. Baltes. Hypotéza M. Baltese rozvíjí myšlenku, kterou naznačil již J. Halfwassen, totiž že za Victorinovým metafysickým

konceptem se skrývá komplikovanější hierarchický systém hypostasí některého z pozdějších novoplatoniků, který ovšem Victorinus reinterpretoval tak, aby byl v souladu s potřebami theologického výkladu pojmu konsubstanciality. Jak bylo řečeno výše, M. Baltes se sice nedomnívá, že by Victorinův zdroj bylo možno ztotožnit přímo s Jamblichem, ale připouští, že tento koncept vykazuje mnohé společné rysy s novoplatonismem Amelie, Porfyria, Jamblicha, Theodóra z Asiny i s učením obsaženém v anonymním *Komentáři k Parmenidovi*.<sup>1030</sup> Podle Baltese sice nelze Victorinův zdroj jednoznačně identifikovat, ale vše nasvědčuje tomu, že jeho metafysický systém náleží k pozdější fázi novoplatónského myšlení mezi Porfyriem a Jamblichem na jedné a Syrianem a Proklem na druhé straně.<sup>1031</sup> M. Baltes se pokouší o rekonstrukci původní podoby tohoto metafysického systému, který Victorinus transformoval v intencích nikajské orthodoxie. Podle Baltese tento systém představuje hierarchicky uspořádanou stavbu tří hypostasí,<sup>1032</sup> jejímž vrcholem je (1) samotné Jedno (*unum*/τὸ ἓν) nad jsoucnem a bytím, které je ztotožněno s neparticipovaným bytím (*esse inparticipatum*/τὸ εἶναι τὸ ἀμέθεκτον). Z tohoto Jedna vychází (2) Jedno Jedno (*unum unum*/τὸ ἓν ἓν), tj. jsoucí Jedno, samotné jsoucné, participované bytí (*esse participatum*/τὸ εἶναι τὸ μετεχόμενον) totožné s hypostasí intelektu (νοῦς), která je vnitřně strukturována jakožto enneada zahrnující tři trojiny: (a) trojinu *esse – vivere – intellegere* (εἶναι – ζῆν – νοεῖν), která reprezentuje výchozí fázi „spočívání“ (*mansio*) v procesu konstituce inteligibilní skutečnosti; (b) trojinu *exsistentialis – vitalitas – intellegentitas* (ὄντότης – ζωότης – νοότης), která je v dynamické perspektivě ztotožněna s fází „vyjití“ (*progressio*); (c) trojinu *exsistentia – vita – intellegentia* (ὑπαρξις – ζωή – νοῦς), která zároveň představuje pohyb „obrácení“ či „návratu“ (*regressio*). Victorinova trojiční nauka podle Baltese deformuje tento původní model tím, že ztotožňuje roviny (1) a (2a) s Bohem Otcem, zatímco roviny (2b) a (2c) identifikuje se Synem, přičemž chápe Syna jako zplozeného Otcem, a obě roviny (1) a (2) zahrnuje do jediné božské substance.<sup>1033</sup>

### *Meze Baltesovy hypotézy*

Jak již bylo zmíněno, Baltesova teze vlastně představuje novou variantu hypotéz badatelů před Hadotem, kteří Victorinův koncept sebekonstituce božské substance vysvětlovali jako

<sup>1030</sup> M. Baltes, *Marius Victorinus*, str. 123-125.

<sup>1031</sup> M. Baltes, *Marius Victorinus*, str. 125.

<sup>1032</sup> K následujícímu srv. M. Baltes, *Marius Victorinus*, str. 116-121.

<sup>1033</sup> M. Baltes, *Marius Victorinus*, str. 119.

výsledek jeho originální transformace novoplatónských nauk v intencích křesťanské ortodoxní theologie. Na rozdíl od těchto badatelů ovšem Baltes nepovažuje za tento Victorinův zdroj Plótina, ale některého z novoplatoniků po Plótinovi a Porfyriovi. Baltes se ovšem při své rekonstrukci tohoto původního novoplatónského systému opírá zejména o čtvrtou knihu, jejíž metafysické schéma je poněkud odlišné od toho, jež Victorinus užívá v *Adversus Arium* Ib. Jak naznačuje výše zmíněná skutečnost, že Victorinus v *Adversus Arium* IV redukuje stupně jednoty, které v prvním Proklově referátu označovaly různé ontologické úrovně, na dvě, tj. Otce a Syna, je skutečně možné, že alespoň část čtvrté knihy byla inspirována novoplatónským systémem počítajícím s komplikovanějším hierarchickým systémem hypostasí, který Victorinus adaptoval na křesťanskou trojiční theologii. Je ovšem otázkou, zda tato hypotéza obstojí tváří v tvář metafysickému konceptu z *Adversus Arium* Ib. Baltes v každém případě dostatečně nezohledňuje skutečnost, že také u novoplatónských autorů po Plótinovi jsou doložena pojetí, jež na rozdíl od Plótina a pozdější novoplatoniků Jamblicha, Theodóra, Prokla, Damaskia počítají s jistou formou „koordinace“ nejvyšších principů či hypostasí, jakkoli se zcela neshodují s Victorinovým konceptem. Jak jsme viděli, takováto pojetí se objevují u Porfyria a u autora anonymního komentáře (který Baltes rovněž považuje za dokument pozdějšího novoplatonismu). A jak uvidíme níže, myšlenka „koordinace“ transcendentního božství a intelektu, dokonce spojená s konceptem sebemanifestace a sebepoznání nejvyššího božství skrze tento reflexivní intelekt, je doložena také u gnostiků. Je-li tomu tak, je otázkou, zda je nutno předpokládat, že Victorinův koncept sebekonstituce božské substance z *Adversus Arium* Ib představuje křesťanskou transformaci původního novoplatónského hierarchického či „subordinačního“ systému hypostasí. Domnívám se, že alespoň pokud jde o *Adversus Arium* Ib, pro zpochybnění Hadotovy teze, podle níž Victorinův koncept v podstatných rysech odpovídá původnímu metafysickému konceptu, jak byl obsažen již v jeho řeckém zdroji, neexistují dostatečně přesvědčivé důvody. Tento metafysický koncept je každopádně velmi dobře srozumitelný mimo rámec křesťanské theologie a jeho vznik je naopak plně vysvětlitelný v rámci čistě filosofických diskusí o problému derivace řádu diference, reflexivity a inteligibility z transcendentního Jedna. Tento koncept ve skutečnosti představuje velmi pozoruhodný alternativní metafysický model vůči Plótinově pojetí.

### *Princip vzájemné implikace a dominance v pozdějším novoplatonismu*

Zvláštní kapitolu v rámci problematiky vztahu Victorinových theologických spisů k pozdějšímu novoplatonismu představuje otázka původu principu vzájemné implikace a dominance jednotlivých členů trojiny existence/jsoucno – život – myšlení/intelekt. Jak jsme viděli, P. Hadot formulaci tohoto principu připisuje Porfyriovi v souvislosti s jeho exegesí *Chaldejských věštek*. Výskyt tohoto principu je však v dochované řecké literatuře doložen až u Prokla. Tento princip, který se u Prokla stává jakýmsi základním zákonem konstituce vyššího světa „božských principů“, je se vši žádoucí zřetelností vysloven v *Elementatio theologica*:

„Všechny jsou obsaženy ve všech, ale pokaždé způsobem sobě vlastním. Ve jsoucnu je totiž obsažen život i intelekt, v životu bytí a myšlení, a v intelektu bytí a žití, ale každý z nich existuje jednou na způsob intelektu, jednou na způsob života, jednou na způsob jsoucna.“<sup>1034</sup>

Princip vzájemné implikace se přitom v Proklově konceptu prolíná s rozlišením κατ' αἰτίαν, καθ' ὕπαρξιν, κατὰ μέθεξιν. Vyšší stupeň v sobě vždy implikuje nižší na způsob příčiny, zatímco nižší v sobě implikuje vyšší na způsob účinku, resp. účasti: tak jsoucno/bytí samo (καθ' ὕπαρξιν) obsahuje život i myšlení/intelekt na způsob příčiny (κατ' αἰτίαν), zatímco život sám (καθ' ὕπαρξιν) obsahuje jsoucno/bytí na způsob účasti (κατὰ μέθεξιν) a myšlení/intelekt na způsob příčiny (κατ' αἰτίαν), a konečně myšlení/intelekt sám obsahuje jsoucno/bytí i život na způsob účasti (κατὰ μέθεξιν).<sup>1035</sup> Samotné jsoucno či bytí, jemuž Proklos vyhrazuje označení „inteligibilní“ (τὸ νοητόν), nejenom zahrnuje život a myšlení na způsob příčiny, ale všechny tři rody jsou navíc vnitřně triadicky strukturovány, takže tato trojina, již implikuje jsoucno, je ve skutečnosti enneadou či dokonce třemi enneadami. Samotný život, který představuje nižší ontologickou rovinu, již Proklos označuje jako „inteligibilní a intelektivní“ (τὸ νοητόν ἅμα καὶ νοερόν), nejenom implikuje jsoucno na způsob účasti a intelekt na způsob příčiny, ale na základě stejného principu vzájemné implikace, jež vede k další multiplikaci, je i trojina, již zahrnuje život, enneadou, resp. mnohostí dvaceti sedmi momentů. Samotný intelekt, který Proklos označuje

<sup>1034</sup> Proklos, *El. th.* 103 / Dodds 92: πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ· καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν, καὶ ἐν τῷ νῷ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν, ἀλλ' ὅπου μὲν νοερώς, ὅπου δὲ ζωτικῶς, ὅπου δὲ ὄντως ὄντα πάντα.

<sup>1035</sup> Srv. Srv. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, str. 246.

jako „intelektivní“ rovinu (τὸ νοερόν), nejenom zahrnuje jsoouco a život na způsob účasti, ale i v tomto případě se jednotlivé rody dále vnitřně člení a zmnožují – i když poněkud odlišně než v případě roviny jsoouca a života –, takže ve skutečnosti tvoří hebdomadu, resp. mnohost sedmdesáti dvou momentů.<sup>1036</sup>

Toto pojetí v mnoha ohledech připomíná princip vzájemné implikace a dominance, jak je formulován u Victorina. Victorinus podobně jako Proklos chápe vzájemnou implikaci jakožto základní princip konstituce božských principů a zdá se, že rovněž předjímá výše zmíněné rozlišení *kat' aitian*, *kath' hyparxin* a *kata methexin*: Myšlenka, že bytí zahrnuje život a myšlení na způsob čiré jednoty, tj. potenciálním a transcendentním způsobem, neříká nic jiného, než že je implikuje na způsob příčiny. Rozdíl je samozřejmě v tom, že u Prokla členy trojiny bytí/jsoouco – život – myšlení/intelekt, na něž aplikuje princip vzájemné implikace a dominance, zároveň představují stupně hierarchicky uspořádaného systému, který se navíc dále komplikuje a multiplikuje tím, že jednotlivé členy trojiny podstupují další vnitřní diferenciaci. Celý tento systém navíc následuje až po samotném Jednu a henadách, od nichž zůstává oddělen nezrušitelnou ontologickou diferencí. Victorinus na rozdíl od pozdějších novoplatoniků proces rozvinutí „božských principů“ nepojímá jako ustavování hierarchické struktury ontologických stupňů, nýbrž jako konstituci jediné božské substance, jež zahrnuje Jedno jako svůj výchozí moment i bod návratu. Victorinus aplikuje princip vzájemné implikace rodů přímo na proces derivace inteligibilního jsoouca z Jedna, přičemž Jedno ztotožňuje s jedním z členů trojiny, a tím jej činí jedním z implikátů.

Skutečnost, že princip vzájemné implikace bytí/existence, života a myšlení a vlastně i tato trojina samotná se ve filosofických textech v terminologicky ustálené podobě vyskytuje až u Prokla, zdůrazňuje A. Wire ve své úvodní studii k edici traktátu *Allogenes* z roku 1990. Wire upozorňuje na to, že princip vzájemné implikace bytí, života a myšlení je takřka stejnými slovy jako u Prokla formulován právě v tomto gnostickém traktátu (*NHC XI,3, 49,28-33*).<sup>1037</sup> Rozšíření trojiny bytí/existence – život – myšlení a s ní spojeného principu vzájemné implikace u pozdějších novoplatoniků podle něj nelze vysvětlit vlivem Plótina, ani Porfyria. Zlomky prokazatelně připsané Porfyriovi ani referáty o jeho učení rozhodně nenasvědčují tomu, že by tato trojina v jeho metafysice hrála nějakou roli,<sup>1038</sup> a jeho protignostický postoj spíše vylučuje, že by se mohl stát zprostředkovatelem této trojiny, která je tak frekventovaná

<sup>1036</sup> Srv. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, str. 242.

<sup>1037</sup> A. Wire, „Introduction to Allogenes“, 187-188. Srv. k tomu níže, str. 301.

<sup>1038</sup> A. Wire, „Introduction to Allogenes“, str. 188.

v gnostických spisech, pro pozdější novoplatoniky. Wire vyslovuje domněnku, že jde o platonizující gnostické nauky inspirované novopythagorejskou filosofií, které byly Plótinem a jeho žáky zprvu odmítnuty, a až později – ve 4. a 5. století – postupně pronikaly do novoplatónského myšlení.<sup>1039</sup> Za jeden z dokladů tohoto procesu osvojování gnostických motivů pozdějšími novoplatoniky Wire považuje anonymní *Komentář k Parmenidovi*.<sup>1040</sup>

I když A. Wire v této souvislosti nezmiňuje Victorina, jeho důraz na skutečnost, že princip vzájemné implikace a dominance členů trojiny bytí/existence – život – myšlení/intelekt se prokazatelně vyskytuje až u pozdějších novoplatoniků, můžeme chápat jako argument ve prospěch hypotézy, že Victorinův zdroj je třeba hledat spíše v po-plótinovském novoplatonismu. Nelze však zcela souhlasit s tvrzením, že Porfyrios pouze odmítal gnostické nauky a nemohl se stát jejich prostředkovatelem pro pozdější novoplatoniky. Porfyrios rozhodně tyto nauky znal a, jak naznačuje i výše citovaný zlomek z jeho *Dějin filosofie*, neváhal formulovat „Platónovy“ nauky pomocí terminologie známé též z gnostických textů, jako αὐτογέννητος či αὐτοπάτωρ. Datování traktátu *Allogenes* je navíc nejisté a dokonce i J. D. Turner, který považuje Victorinův zdroj za středoplatónský, připouští, že *Allogenes* z *NHC* by mohl být variantou setovské metafysiky rozvinutou až pod vlivem novoplatónské kritiky *Zóstriana*.<sup>1041</sup>

## 6. Derivace aiónů ve valentinovské gnosi

Jak již bylo naznačeno, Victorinovo pojetí konstituce božského intelektu z *Adversus Arium* Ib, která je zároveň pohybem reflexivního sebepoznání nadnoetického transcendentního božství a sebemanifestací, v níž se toto božství činí poznatelným pro nižší jsoucnost, vykazuje pozoruhodné styčné body s gnostickými theogoniemi, jež tematizují manifestaci a rozvinutí nejvyššího božství do mnohosti aiónů. Nejprve obrátíme pozornost k některým zlomkům či referátům o učení valentinovců, a posléze i k textům z *NHC* náležejících do okruhu valentinovské gnose.

---

<sup>1039</sup> A. Wire, „Introduction to Allogenes“, str. 191.

<sup>1040</sup> A. Wire, „Introduction to Allogenes“, str. 189.

<sup>1041</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 720.



### *Ptolemaiovský systém*

V klasickém ptolemaiovském systému, jak je doložen u Eirénaia,<sup>1042</sup> představuje nejvyšší božství nepoznatelný „předjsoucí aión“ nazývaný „hlubina“ (Βυθός), „princip před principem“ (Προαρχή) či „otec před otcem“ (Προπάτωρ),<sup>1043</sup> který však není čirou monas, ale je sjednocen se svým ženským protějškem: „mlčením“ (Σιγή), „myšlenkou“ (Ἐννοια) či „milostí“ (Χάρις) v transcendentní syzigii.<sup>1044</sup> Tato myšlenka je jakýmsi pre-reflexivním myšlením samotné „hlubiny“, jež předchází její manifestaci a jejímu rozvinutí do plérómatu. Na základě úradku či volního aktu<sup>1045</sup> samotného nejvyššího božství z něj vychází či je vyslán (obvyklé sloveso je προβάλλω) intelekt (Νοῦς), nazývaný též „jednorozený“, „otec“ či „princip“, který se vyznačuje podobností a rovností svému zploditeli a jako jediný ho myšlenkově uchopuje.<sup>1046</sup> Těsné spojení intelektu s myšlenkou samotné „hlubiny“ přitom ukazuje, že „vyslání“ (προβολή) intelektu je možno interpretovat jako zvnějšnění či manifestaci této vnitřní a skryté myšlenky.<sup>1047</sup> Právě jakožto exteriorizace jeho vlastního vnitřního sebepoznání je intelekt s to uchopovat samo neuchopitelné božství. Spolu s intelektem se rodí i jeho družka „pravda“ (Ἀλήθεια). Bythos, Sigé (Ennoia), Nús a Alétheia společně tvoří první pythagorejskou čtveřinu, která je jakýmsi „kořenem všeho“.<sup>1048</sup> Intelekt dále plodí syzigii aiónů „slovo“ (Λόγος) a „život“ (Ζωή), která opět dává vzniknout páru

---

<sup>1042</sup> Podobné učení obsahuje také valentinovský zdroj, který referuje Hippolytos v *Refutatio*, VI,29,1-30,5 / Marcovich 237-240, ovšem s tím rozdílem, že jde o „monistickou“ variantu (srv. H. Strutwolf, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993, str. 36-37), která Bythos pojímá jako čistě mužský princip (ἄθλην καὶ ἄζυγον). V souladu s tím Hippolytos spojuje Bythos s pythagorejskou *monas*, zatímco první syzigii: „intelekt“ a jeho družku „pravdu“ chápe jako ekvivalent pythagorejské *dyas*. Hippolytos nicméně rovněž zmiňuje, že jiní valentinovci popírali, že by samotný mužský princip mohl být příčinou vzniku plérómatu, a proto otcí přiřazovali „mlčení“, což lze chápat právě jako odkaz k ptolemaiovské verzi valentinovského učení, jak je uchována u Eirénaia.

<sup>1043</sup> Eirénaios, *Adv. haer.* I,1,1 / SC 264, 28.

<sup>1044</sup> Eirénaios, *Adv. haer.* I,1,1 / SC 264, 29 a 31.

<sup>1045</sup> Zatímco řecká verze užívá výrazu ἐννοηθῆναι, v latinském překladu se objevuje *voluisse* (viz Eirénaios, *Adv. haer.* I,1,1 / SC 264, 28 a 29). Eirénaios, *Adv. haer.* I,12,1, zmiňuje, že někteří valentinovci ptolemaiovské školy spojovali s „před-otcem“ dokonce dva ženské protějšky, totiž „myšlenku“ a „vůli“. Srv. H. Strutwolf, *Gnosis als System*, str. 46.

<sup>1046</sup> Eirénaios, *Adv. haer.* I,1,1 / SC 264, 30: ... ἀποκυῆσαι Νοῦν, ὁμοίον τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός.

<sup>1047</sup> Srv. H. Strutwolf, *Gnosis als System*, str. 31.

<sup>1048</sup> Eirénaios, *Adv. haer.* I,1,1 / SC 264, 30.

„člověk“ (ἄνθρωπος) a „církev“ (Ἐκκλησία).<sup>1049</sup> Dva posledně zrozené páry pak plodí dvě řady deseti, resp. dvanácti aiónů do celkového počtu třiceti aiónů, čímž je proces množení v plérómatu završen.<sup>1050</sup> Dodejme, že v této souvislosti nachází široké uplatnění sexuální symbolika: veškeré syzigie jsou samozřejmě tvořeny páry mužských a ženských aiónů, a potud mohou být označeny jako „androgynní“ (ἀρρενόθηλος).<sup>1051</sup>

Odhlédneme-li od specificky gnostického kontextu, k němuž neodmyslitelně patří představa plérómatu tvořeného množstvím syzigii aiónů, a soustředíme-li se na problematiku vycházení prvního z inteligibilních aiónů, nacházíme zde koncepci geneze intelektu z transcendentního božství, která představuje variantu vůči klasickému novoplatónskému pojetí, jak se s ním setkáváme u Plótina, a která naopak vykazuje jistou konceptuální afinitu vůči Victorinově konceptu.

### *Výpisky z Theodota*

Podobný koncept se v různých metamorfózách objevuje též v dalších referátech o naukách valentinovců a v textech z okruhu valentinovské gnose. S jeho mírně odlišnou variantou se setkáváme též v jedné z verzí valentinovského učení obsažených v Klementových *Výpiscích z Theodota*: Nejvyšší nepoznatelné božství, zde nazývané „otec“, existující spolu se svou myšlenkou, se na základě vlastního volního aktu manifestuje a nechává se poznat aiónům. Za tímto účelem vysílá svého syna, „intelekt“, „jednorozeného“, jakožto poznání, které se vynořuje z poznání či myšlenky, jež náleží samotnému otci.<sup>1052</sup> Právě jakožto zvnějšnění myšlenky samotného otce syn zná otce, a může tedy prostředkovat poznání nepoznatelného otce všemu ostatnímu.

„Protože otec byl neznámý, chtěl se dát poznat aiónům. A prostřednictvím své vlastní myšlenky – protože zná sám sebe – vyslal jednorozeného, ducha poznání jsoucího v poznání. Ten, který vyšel od poznání (tj. od poznání otce), totiž syn, se tedy rovněž stal poznáním, protože ,otec byl poznán skrze

<sup>1049</sup> Eirénaios, *Adv. haer.* I,1,1 / SC 264, 31.

<sup>1050</sup> Eirénaios, *Adv. haer.* I,1,2 / SC 264, 32-33.

<sup>1051</sup> Eirénaios, *Adv. haer.* I,1,1 / SC 264, 31.

<sup>1052</sup> Srv. poznámky F. Sagnarda, in: *Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote, texte grec, introduction, traduction et notes de F. Sagnard*, SC 23, Paris 1948, str. 66, pozn. II a 69, pozn. 1.

syna' ... A ‚jednorozený syn‘ spočívající ‚v náruči otce‘ vykládá aiónům myšlenku (otce) skrze poznání, protože byl vyslán z jeho náruče.“<sup>1053</sup>

### *Marek Mág*

Svědectví o další verzi podobného pojetí se objevuje v Eirénaiově referátu o učení valentinovce Marka: Nepoznatelný a nejsoucí otec se chtěl stát vyslovitelným a uchopitelným, a proto vyslovil své slovo (logos), v němž se manifestuje sám sobě i druhým jako ve své formě.

„Otec, ... nepoznatelný a nejsoucí, který není ani mužem, ani ženou, chtěl, aby se jeho nevyslovitelnost stala vyslovitelnou a jeho neviditelnost přijala tvar, otevřel ústa a vyslal slovo, které je mu podobné. Poté, co se objevilo, ukázalo mu, čím byl, protože se samo zjevilo jako forma neviditelného.“<sup>1054</sup>

### *Trojdielný traktát*

Příbuzné metafysické modely se – v příslušných obměnách – objevují také ve spisech z Nag Hammadi náležejících do okruhu valentinovské gnose. V *Evangelii pravdy* je původní ptolemaiovské učení o plérómatu modifikováno v tom smyslu, že namísto základní čtveřice aiónů stojí na vrcholu systému gnostická trojina: otec – matka – syn, která je kombinována s křesťanskou Trojicí: Otec – Duch svatý – Syn (Logos).<sup>1055</sup> V této výrazněji christianizované verzi zaujímá – podobně jako ve výše zmíněném systému valentinovce Marka – místo první „emanace“ otce logos (syn), nikoli intelekt. „Intelekt“ se spolu s tradičními valentinovskými

---

<sup>1053</sup> Klement Alexandrijský, *Exc. Theod.* 7,1-3 / *SC* 23, 66-68: "Αγνωστος οὖν ὁ Πατήρ ὢν, ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς Αἰῶσι· καὶ δια τῆς Ἐνθυμήσεως τῆς ἑαυτοῦ, ὡς ἂν ἑαυτὸν ἐγνωκῶς, Πνεῦμα γνώσεως οὔσης ἐν γνώσει, προέβαλε τὸν Μονογενῆ. Γέγονεν οὖν καὶ ὁ ἀπὸ γνώσεως (τουτέστι τῆς πατρικῆς Ἐνθυμήσεως) προελθὼν Γνωστὴς, τουτέστι ὁ Υἱός, ὅτι «δι' Υἱοῦ ὁ Πατήρ ἐγνωσθη» ... Καὶ ὁ μὲν μείνας «Μονογενὴς Υἱὸς εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός», τὴν Ἐνθύμησιν διὰ τῆς γνώσεως ἐξηγεῖται τοῖς Αἰῶσιν, ὡς ἂν καὶ ὑπὸ τοῦ κόλπου αὐτοῦ προβληθεῖς.

<sup>1054</sup> Hippolytos, *Refut.* VI,42,4-5 / Marcovich 260: ὁ Πατήρ ... ὁ ἀνεκ(ν)όητος καὶ ἀνούσιος, ὁ μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ, ἠθέλησεν αὐτοῦ τὸ ἄρρητον ῥητὸν γενέσθαι (καὶ) τὸ ἀόρατον μορφωθῆναι, ἥνοιξε τὸ στόμα καὶ προήκατο Λόγον ὅμοιον αὐτῷ· ὅς παραστάς ἐπέδειξεν αὐτῷ ὃ ἦν, αὐτὸς τοῦ ἀοράτου μορφῆ φανείς.

<sup>1055</sup> Srv. H. Strutwolf, *Gnosis als System*, str. 44-45.

výrazy pro ženský protějšek otce – jako je „myšlenka“ a „vůle“ – stává označením pro prereflexivní a „prefigurativní“ myšlení samotného otce, které s ním splývá v transcendentní jednotě.<sup>1056</sup> Podobnou tendenci k transformaci původní ptolemaiovské čtveřiny v trojinu můžeme pozorovat v *Trojdílném traktátu*, v němž je zřetelně přítomno pozoruhodné metafysické schéma. Vrchol metafysického systému v *Trojdílném traktátu* tvoří trojina otec – syn – církev. Otec představuje nepoznatelné transcendentní božství, o němž se na jedné straně vypovídá prostředky negativní teologie, takže o něm dokonce může být řečeno, že není ani otec, ani bůh,<sup>1057</sup> jemuž jsou však na druhé straně v rámci afirmativní teologie připisány některé pozitivní predikáty, jako je „dobro“, „dokonalost“ a „veškeré vynikající kvality“, takže o něm může být vposledu řečeno, že je „vším“.<sup>1058</sup> Ačkoli je otec nevýslovný a nepoznatelný, on sám zná sebe, a potud lze říci, že mu náleží intelekt, ovšem tak, že s tímto intelektem sám splývá v transcendentní jednotě. Otec tedy má jakousi schopnost myšlení, ale takového myšlení, které přesahuje veškeré myšlení a intelekt.<sup>1059</sup> Protože otec chce být poznán, tj. sdílet své sebepoznání, plodí syna.<sup>1060</sup> Proces zrození syna je přitom uveden do pohybu otcovou vůlí – další základní mohutností, jíž je otec nadán vedle myšlení/intelektu a jíž právě náleží generativní či derivativní funkce.<sup>1061</sup> Syn, který se rodí z otcovy touhy sdílet poznání, je rovněž myšlením či intelektem, ale jakýmsi „druhým intelektem“, který nabývá podoby autonomního poznávajícího „subjektu“, jenž dokonale poznává otce i sám sebe. Syn je tedy reflexivním intelektem, v němž dochází k diferenciaci na poznávajícího a poznávaného.<sup>1062</sup> Tento intelekt je přitom možno chápat jako exteriorizaci a aktualizaci vnitřního myšlení či intelektu otce, který splývá s otcem samotným v transcendentní jednotě a který obsahuje mnohost a dualitu, jež se realizuje v synu, pouze na způsob latentní

---

<sup>1056</sup> Srv. H. Strutwolf, *Gnosis als System*, str. 46-47.

<sup>1057</sup> *NHC* I,5, 51,39-40 / *BCNH* 19, 52.

<sup>1058</sup> *NHC* I,5, 53,6-10; 53,39-54,2 / *BCNH* 19, 56-58.

<sup>1059</sup> *NHC* I,5, 54,35-55,22 / *BCNH* 19, 60. Srv. E. Thomassen, „The Structure of the Transcendent World in the Tripartite Tractate (NHC I,5)“, in: *Vigiliae Christianae* 34 (1980), str. 358-375, 359; H. Strutwolf, *Gnosis als System*, str. 53. Podle Strutwolfa lze mezi predikáty afirmativní teologie v *Trojdílném traktátu* identifikovat původní čtveřinu ptolemaiovského systému: „hlubina“, „mlčení“, „pravda“, „intelekt“. Ze tří posledně uvedených – původně samostatných – entit se zde ovšem stávají atributy či spíše jakési latentní akty samotného otce, jež jsou v něm obsaženy způsobem odpovídajícím jeho transcendenci.

<sup>1060</sup> *NHC* I,5, 55,31-33 / *BCNH* 19, 62. Srv. E. Thomassen, „The Structure of the Transcendent World“, str. 365.

<sup>1061</sup> *NHC* I,5, 55,34-35 / *BCNH* 19, 62. Srv. komentář E. Thomassena v *BCNH* 19, str. 277; týž, „The Structure of the Transcendent World“, str. 362.

<sup>1062</sup> Srv. E. Thomassen, „The Structure of the Transcendent World“, str. 365.

možnosti.<sup>1063</sup> Zrození syna je líčeno přímo jako „sebezrození“ otce, otec sám „klade sebe jakožto jiné“, takže se sám stává „předmětem“ i „subjektem“ uctívání, lásky a poznání.<sup>1064</sup> V synu se tak otec nejenom dává poznat, ale rovněž poznává sám sebe reflexivním způsobem. Otec si tedy podržuje dokonalou totožnost se svým synem.<sup>1065</sup> Z lásky mezi otcem a synem pak vzniká mnohost primárních aiónů, jejichž souhrn tvoří třetí člen nejvyšší trojiny, totiž církev. Církev je nicméně pouhým aspektem mnohosti samotného reflexivního intelektu, jinak řečeno: dvojice syn – církev představuje dualitu v samotném synu, analogicky k platónskému rozlišení intelektu a mnohosti inteligibilních vzorů, jež jsou v něm implikovány.<sup>1066</sup> Také primární aióny zahrnuté v církvi si podržují totožnost se samotným otcem. Rovněž poznání otce, jež je připsáno těmto aiónům, je tedy třeba chápat jako součást sebepoznání otce.<sup>1067</sup>

### *„Metafysika ducha“ ve valentinovské gnosi*

Jak již bylo řečeno, ve výše uvedených systémech valentinovské gnose lze odkrýt specifická pojetí derivace mnohosti, resp. geneze intelektu z transcendentního božství, která představují alternativu vůči konceptu konstituce intelektu u Plótina. Základní rysy tohoto alternativního metafysického modelu pregnantně shrnul H.-J. Krämer: Rozvinutí inteligibilní mnohosti z transcendentní „pra-jednoty“ je zde pojato jako proces reflexivního poznání, v němž se tento transcendentní počátek na základě svého volního aktu vyjevuje a činí sám sebe myšlenkově uchopitelným jak pro sebe, tak pro druhé. Tento počátek sám je přitom „již pochopen jako latentní subjektivita, jakýsi pra-subjekt, jenž v sobě potenciálně a ještě nediferencovaně obsahuje duplicitu subjektu a objektu.“<sup>1068</sup> Transcendentní božství se vyznačuje jistým imanentním sebevztahem, pre-reflexivním poznáním; toto božství v sobě již potenciálně a „prefigurativně“ obsahuje hypostasi intelektu (přičemž se zdá, že tato preexistence intelektu splývá s onou imanentní a pre-reflexivní myšlenkou nejvyššího božství). Proces reflexivního myšlení se aktualizuje tím, že transcendentní božství samo ze sebe nechává povstat „jiné“, v němž se objektivuje a manifestuje a jež se k němu zároveň v reflexivním aktu vztahuje jako

---

<sup>1063</sup> Srv. E. Thomassen, „The Structure of the Transcendent World“, str. 364.

<sup>1064</sup> *NHC* I,5, 56,1-23 / *BCNH* 19, 62-64. Srv. H. Strutwolf, *Gnosis als System*, str. 54.

<sup>1065</sup> Srv. H. Strutwolf, *Gnosis als System*, str. 54-55.

<sup>1066</sup> Srv. E. Thomassen, „The Structure of the Transcendent World“, str. 362-363.

<sup>1067</sup> Srv. E. Thomassen, „The Structure of the Transcendent World“, str. 367.

<sup>1068</sup> H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, str. 254.

poznávající k poznávanému. Toto „jiné“ vůči nadnotetickému a nadsoucím božství je právě intelekt (νοῦς) či logos, který reprezentuje prvotní diferenciaci na „subjekt“ a „objekt“.<sup>1069</sup> Podle H.-J. Krämera se za těmito gnostickými systémy ve skutečnosti skrývá „metafysika ducha“,<sup>1070</sup> která pochází od platónských myslitelů mezi Platónem a Plótinem. Aniž by si toho Krämer byl vědom, ve svém pokusu o rekonstrukci „metafysiky ducha“, jejíž stopy nachází v systémech valentinovské (a šimonovské) gnose, formuloval základní motivy, jež jsou charakteristické rovněž pro metafysický model, s nímž se setkáváme u Victorina. Tato afinita je ještě výraznější u valentinovských spisů z *NHC*, jež umisťují na vrchol svého metafysického systému trojinu, jako je tomu právě v případě *Trojdielného traktátu*.

## 7. Sebezpoznaní neviditelného ducha skrze aión Barbeló v setovské gnosi

S podobným metafysickým modelem, který na jedné straně představuje alternativu vůči Plótinově konceptu geneze intelektu, a na druhé straně vykazuje styčné body s Victorinovým pojetím sebekonstituce božské substance, se setkáváme ve spisech z *NHC* náležejících do okruhu tzv. setovské (či barbeloitské) gnose. Konceptuální afinita je ovšem v tomto případě umocněna terminologickými paralelami, zejména výskytem trojiny existence – život – myšlení.

### *Tajná kniha Janova*

Již *Tajná kniha Janova*, která pravděpodobně představuje jeden z nejstarších dokladů tohoto gnostického proudu, rozlišuje mezi nadnoetickým nejvyšším božstvím – „neviditelným duchem“ (ΠΙΛΟΡΑΤΟΝ Μ ΠΑΝΑ) označovaným též jako „monas“ (ΜΟΝΑΣ) či „otec všeho“ (ΝΤΕΙΩΤ ΜΠ ΤΗΡΑ)<sup>1071</sup> – a inteligibilní rovinou reprezentovanou ženským aiónelem Barbeló, „první myšlenkou“ neviditelného ducha, skrze niž se samo nejvyšší božství manifestuje, rozvíjí se do primární mnohosti, aby se učinilo poznatelným pro sebe i pro jiné. Barbeló je matkou „samozrozeného“ (αὐτογενής) syna, který spolu s neviditelným duchem (otcem) a Barbeló (matkou) tvoří trojinu nejvyšších principů.<sup>1072</sup> Ačkoli neviditelnému duchu náleží transcendentní a monadický charakter a vypovídá se o něm pomocí negativní teologie, v

<sup>1069</sup> Srv. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, str. 254-255.

<sup>1070</sup> Srv. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, str. 223-264.

<sup>1071</sup> *NHC* II, 2,26-29 / *NHMS* 33, synopsis 5,3-5, str. 20.

<sup>1072</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 499-500.

rámci afirmativní teologie jsou mu připsána určení jako „život“, „blaženost“, „poznání“ či myšlení sebe sama.<sup>1073</sup> „Vyjití“ aiónu Barbeló je pak popsáno jako aktualizace myšlenky (ΕΝΝΟΙΑ) neviditelného ducha.<sup>1074</sup> Aión Barbeló je nazván „obrazem neviditelného (ducha)“ (ΕΙΚΩΝ ΜΠΑΤΝΑΥ ΕΡΟΦ) a „první myšlenkou“ (ΤΕΖΟΥΕΙΤΕ ΝΝΕΝΝΟΙΑ), „dokonalým aiónem slávy“, jenž oslavuje a poznává neviditelného ducha.<sup>1075</sup> Zatímco otcí náleží monadický charakter, na rovině aiónu Barbeló se uskutečňuje prvotní mnohost, jež nachází svůj primární výraz v jeho triadické struktuře a pohlavní diferenciaci. Triadická struktura Barbeló se ukazuje v řadě titulů tvořených pomocí číslovky „tři“, jako je „trojnásobné mužství“ (ΠΨΟΜΤΖΟΟΥΤ), „trojmocný“ (ΤΨΟΜΝΤΕ ΝΒΟΜ, ΤΨΟΜΝΤ ΝΔΥΝΑΜΙC) atd.<sup>1076</sup> I když je aión Barbeló jakožto matka „samozrozeného Syna“ primárně pojímán jako ženský protějšek transcendentního otce, jak dosvědčují tituly „trojnásobné mužství“, „matka-otec“ (ΤΜΗΤΡΟΠΑΤΩΡ = μητροπάτωρ) či „androgyn“ (ΖΟΟΥΤCΖΙΜΕ),<sup>1077</sup> je jeho přirozenost ve skutečnosti androgynní.<sup>1078</sup> Aión Barbeló, který poznává neviditelného ducha, se stává prostředníkem spásy pro vše ostatní, protože všemu prostředkuje poznání jeho vlastního původu, jímž je samo nejvyšší božství.<sup>1079</sup> Autor *Tajné knihy Janovy* klade důraz na to, že aiónu Barbeló navzdory jeho funkci prostředníka nenáleží nižší diginita než samotnému nejvyššímu božství, a že Barbeló tedy nepředstavuje nějaké umenšení či oslabení jeho původní moci.<sup>1080</sup> V tomto smyslu může být pochopen skutečně jako myšlenka samotného neviditelného ducha, skrze niž samo transcendentní božství sdílí své poznání, a zároveň poznává samo sebe v aktu reflexivního myšlení. Nižší ontologickou diginitu autor gnostického traktátu připisuje až „samozrozenému“ synu, který rovněž vychází z otce, ale v důsledku součinnosti s aiónem Barbeló, který se obrací k otcí a „hledí do jeho čirého světla“.<sup>1081</sup>

<sup>1073</sup> BG 25,10-26,16 / NHMS 33, synopsis 8,8-10,6, str. 26-30. Viz k tomu výše, str. 224.

<sup>1074</sup> BG 27,5-6 / NHMS 33, synopsis 10,18, str. 30. Srv. M. Waldstein, „The Primal Triad in the *Apocryphon of John*“, str. 164-165.

<sup>1075</sup> BG 27,12-19 / NHMS 33, synopsis 11,8-18, str. 32.

<sup>1076</sup> BG 27,21-28,2; NHC III, 8,1-3 / NHMS 33, synopsis 12,4-6, str. 34. Viz k tomu výše, str. 198.

<sup>1077</sup> NHC II, 5,6-9 / NHMS 33, synopsis 12,2-8, str. 35.

<sup>1078</sup> Srv. Ch. O. Tomassi Moreschini, „L'androginia di Cristo-Logos: Mario Vittorino tra platonismo e gnosi“, in: *Cassiodorus* 4 (1998), str. 11-46, 26-27; K. L. King, „Sophia and Christ in the *Apocryphon of John*“, in: *Images of the Feminine in Gnosticism*, vyd. táž, Philadelphia 1988, str. 158-176.

<sup>1079</sup> Srv. M. Waldstein, „The Primal Triad in the *Apocryphon of John*“, str. 166.

<sup>1080</sup> Srv. M. Waldstein, „The Primal Triad in the *Apocryphon of John*“, str. 167.

<sup>1081</sup> BG 38,1-8 / NHMS 33, synopsis 15,6-16, str. 40. Srv. M. Waldstein, „The Primal Triad in the *Apocryphon of*

### *Spisy z okruhu „platonizující“ setovské gnose*

Afinita mezi Victorinovým metafysickým konceptem sebekonstituce božské substance a představou o sebepoznání neviditelného ducha skrze aión Barbeló v setovské gnosi vystupuje ještě zřetelněji ve spisech z okruhu „platonizující setovské gnose“ jako jsou *Tři Setovy stély*, *Zóstrianos*, *Allogenés* a *Marsanés*. Tyto spisy ve větší či menší míře transformují metafysický model, který je přítomen v *Tajné knize Janově*. Barbeló se postupně stává mužským aiónelem, jenž v sobě zahrnuje samorozeného syna pouze jako jeden ze svých tří „subaiónů“: Kalyptos, Prótofanés a Autogenés. Jak již bylo zmíněno výše, rozhodující inovací těchto spisů je zavedení nového metafysického principu: „trojmocného“ (ΠΙΨΟΜΤ̄ Ν̄ΘΟΜ = τριδύναμος) jakožto prostředkujícího členu mezi transcendentní jednotou nejvyššího božství a inteligibilní pluralitou aiónu Barbeló. „Trojmocný“ je pochopen buď jako aspekt aiónu Barbeló (*Tři Setovy stély*), nebo jako aspekt samotného neviditelného ducha (*Zóstrianos*), nebo představuje do jisté míry svébytnou božskou entitu, „kvazihypostasi“ stojící mezi neviditelným duchem a Barbeló (*Allogenés*, *Marsanés*). Strukturu „trojmocného“ explikuje trojina metafysických rodů existence – život – myšlení/intelekt (ΖΥΠΑΡΞΙΣ – ΩΝ̄ – ΕΙΜΕ = ὑπαρξις – ζωή – νοῦς), resp. jsoucnost – vitalita – intelektualita (Μ̄ΝΤΟΥÇΙΑ – Μ̄ΝΤΩΝ̄ – Μ̄ΝΤΕΙΜΕ = οὐσιότης – ζωότης – νοότης). Tato trojina se ovšem neobjevuje ve spisu *Marsanés*, kde je nahrazena odlišnou trojinou: hypostase – akt – poznání (ὑπόστασις – ἐνέργεια – γνῶσις).<sup>1082</sup>

#### *Tři Setovy stély*

*Tři Setovy stély* mají povahu doxologického hymnu, který postupně opěvuje členy setovské trojiny: „samozrozeného“ (první stéla), aión Barbeló (druhá stéla) a předjsoucího „neviditelného otce“ (třetí stéla), a instruuje tak ke stupňovitému mystickému výstupu od smyslově vnímatelného světa až k nejvyššímu božství.<sup>1083</sup> V souladu s tímto charakterem textu v něm nenajdeme pasáže zasvěcené výkladu o vycházení aiónu Barbeló.<sup>1084</sup> Nicméně můžeme ve *Třech Setových stélách* jasně identifikovat metafysické schéma, které prozrazuje úzkou souvislost s líčením derivace aiónu Barbeló v *Tajné knize Janově*, a ovšem také

---

John“, str. 167 a 171.

<sup>1082</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 515, 522 a 584.

<sup>1083</sup> Srv. úvod B. A. Pearsona k *NHMS* 30, str. 376-377.

<sup>1084</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 579.



s konceptem geneze intelektu, jak se s ním setkáváme u Victorina, resp. jeho zdroje. Barbeló, který je ve *Třech Setových stélách* označen tituly „mužský panenský“ (ΜΒΑΡΒΗΛΩ ΝΖΟΟΥΤ ΜΠΑΡΘΕΝΟΣ) a „první sláva neviditelného otce“,<sup>1085</sup> jako první poznává předjsoucího otce, resp. to, že otec je nejsoucí.<sup>1086</sup> Jak již bylo zmíněno výše, Barbeló je osloven jako „trojmocný“ ve formulaci „trojmocný, veliká monas z čiré monady“.<sup>1087</sup> Na rozdíl od *Tajné knihy Janovy* je ovšem titul „trojmocný“ přiznán rovněž předjsoucímu otci. Otcí toto označení nicméně náleží pouze proto, že v něm potenciálně preexistuje aión Barbeló. Ve *Třech Setových stélách* tak můžeme pozorovat posun k pojetí, které klade důraz na potenciální preexistenci mnohosti, jež se realizuje na rovině aiónu Barbeló, v samotném transcendentním božství. „Trojmocný“ je tedy ve *Třech Setových stélách* primárně aión Barbeló ve své aktuální existenci, zatímco v případě neviditelného ducha tento termín označuje Barbeló v jeho potenciální a transcendentní preexistenci.<sup>1088</sup> Ačkoli zde „trojmocný“ nemá charakter samostatné božské entity jako ve spisech *Allogenés* a *Marsanés*, plní i v tomto případě funkci, jež mu náleží také v ostatních spisech z okruhu platonizující setovské gnose, tj. explikuje přechod od čiré jednoty neviditelného ducha k pluralitě aiónu Barbeló, jehož prostřednictvím se sám neviditelný duch rozvíjí v řádu mnohosti a inteligibility, který transcenduje.<sup>1089</sup> Podobně, jako je na neviditelného otce i aión Barbeló aplikován termín „trojmocný“, je s oběma spojována trojina existence – život – myšlení: Barbeló vybavuje vše mocí jsoucnosti (ΤΗΝΤΟΥΣΙΑ), vitality (ΤΗΝΤΩΝΖ) a intelektuality (ΤΗΝΤΕΙΜΕ),<sup>1090</sup> a tak propůjčuje působnost existenci (ΤΖΥΠΑΡΖΙΣ), životu (ΠΩΝΖ) a intelektu (ΠΝΟΥΣ), jež jsou atributy samotného otce.<sup>1091</sup> Otec je ovšem zároveň charakterizován jako „existence, která předchází existencím, jsoucnost/substance, která předchází jsoucnostem/substancím, otec ... života, stvořitel intelektu“.<sup>1092</sup> Tato formulace naznačuje, že trojina existence – život – myšlení/intelekt je v otci, který je příležitostně označován jako „předjsoucí“ či „nejsoucí“,

<sup>1085</sup> NHC VII,5, 121,21-23 / NHMS 30, 396.

<sup>1086</sup> NHC VII,5, 121,23-27 / NHMS 30, 396-398.

<sup>1087</sup> NHC VII,5, 121,31-33 / NHMS 30, 398. Viz k tomu výše, str. 198.

<sup>1088</sup> J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 519-520; 578-579.

<sup>1089</sup> Srv. poznámku B. A. Pearsona *ad loc.*, NHMS 30, str. 399; J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 513 a 531.

<sup>1090</sup> NHC VII,5, 122,19-26 / NHMS 30, 400-402.

<sup>1091</sup> NHC VII,5, 125,28-32 / NHMS 30, 413. Srv. poznámku B. A. Pearsona v NHMS 30, str. 402. Přesněji řečeno je tedy aiónu Barbeló přisouzena trojina jsoucnost – vitalita – intelektualita, zatímco otci trojina existence – život – intelekt, aniž by však bylo zřejmé, zda má toto gramatické rozlišení substantiv a jim odpovídajících abstrakt nějaký věcný smysl.

<sup>1092</sup> NHC VII,5, 124,26-31 / NHMS 30, 408.



v poznání nejvyššího božství: Barbeló „stojí před“ neviditelným duchem, obrací se – či je věčně obrácen – k němu v kontemplativním náhledu a těší se z toho pohledu.<sup>1100</sup> V tomto obrácení k vlastnímu počátku přitom Barbeló poznává neviditelného ducha i sám sebe.<sup>1101</sup> Barbeló se postupně rozvíjí do mnohosti svých subaiónů jakožto Kalyptos („skrytý“), Prótofanés („první zjevný“) a Autogenés („samozrozený“). Zdá se, že Kalyptos odpovídá inteligibilním obsahům intelektu neboli intelektu jakožto „objektu“ myšlení (νοῦς νοητός), Prótofanés „myslícímu“ intelektu (νοῦς νόερος) neboli intelektu jakožto „subjektu“ myšlení a Autogenés „diskursivně myslícímu“ (νοῦς διανοούμενος) neboli demiurgickému intelektu.<sup>1102</sup> Ačkoli tyto tři subaióny představují tři momenty či fáze aiónu Barbeló jakožto první myšlenky či intelektu neviditelného ducha, jsou zároveň úzce spjaty s trojinou existence – život – myšlení: Kalyptos je asociován s existencí, Prótofanés s intelektem/myšlením a Autogenés s životem.<sup>1103</sup> Rozvinutí aiónu Barbeló lze tedy interpretovat jako aktualizaci potencií „trojmocného“, tj. existence, života a myšlení, obsažených v neviditelném duchu, v trojici subaiónů Kalyptos, Prótofanés a Autogenés. Proto může být také Barbeló vposledu označen jako „trojmocný“. Proces vyjití aiónu Barbeló je třeba chápat právě jako vyjití „trojmocného“ z preexistence v samotném neviditelném duchu. I když je tedy termín „trojmocný“ a trojina existence – život – myšlení v *Zóstriani* primárně spojován s neviditelným duchem, i zde nakonec označuje potenciální preexistenci aiónu Barbeló, v němž se tato trojina posléze aktualizuje jakožto trojice subaiónů Kalyptos, Prótofanés a Autogenés.<sup>1104</sup>

---

<sup>1100</sup> *NHC VIII,1, 78,15-20 / BCNH 24, 380.*

<sup>1101</sup> *NHC VIII,1, 81,10-20 / BCNH 24, 386; NHC VIII,1, 87,14-16 / BCNH 24, 398.*

<sup>1102</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 534-535. Podobné rozlišení zmiňuje – a kritizuje – Plótinus, *Enn.* II,9 [33],1.

<sup>1103</sup> *NHC VIII,1, 15,4-17 / BCNH 24, 264.* Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 537.

<sup>1104</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 519 a 580.

## *Allogenés*

Velmi podobné metafysické schéma jako v *Zóstriani* se objevuje v *Allogeni*. Jak již bylo zmíněno, významnější rozdíl spočívá zejména v tom, že „trojmocný“ spolu s trojinou existence – život – myšlení v *Allogeni* není pouhým aspektem neviditelného ducha, ale představuje spíše svébytnou „kvazihypostatickou“ entitu stojící mezi neviditelným duchem a aiónem Barbeló. *Allogenés* je koncipován jako zjevení či přesněji jako řada několika zjevení instruuujících k mystickému výstupu skrze aión Barbeló, resp. jeho jednotlivé subaióny, a „trojmocného“, resp. jeho jednotlivé potence, až k neviditelnému duchu. V souladu s tím první zjevení začíná oslavou aiónu Barbeló, zatímco závěrečné zjevení vrcholí litaními negativních výpovědí o neviditelném duchu.<sup>1105</sup> Také v *Allogeni* je Barbeló – jakožto první aión či „aión aiónů“<sup>1106</sup> – pojímán jako „první myšlenka“ (ΨΟΡΤΙ ΝΕΝΝΟΙΑ) neviditelného ducha či „trojmocného“,<sup>1107</sup> která zná sebe i neviditelného ducha.<sup>1108</sup> Také podle *Allogena* – stejně jako podle *Zóstriana* – Barbeló zahrnuje tři subaióny, tj. tři fáze či momenty, do nichž se rozvíjí jakožto reflexivní intelekt a jimiž opět vystupuje ten, kdo chce dosáhnout nejvyššího božství v mystické kontemplaci: Kalyptos, Prótofanés, Autogenés.<sup>1109</sup> Tato trojina subaiónů je opět asociována s trojinou existence – život – myšlení, i když se zdá, že – na rozdíl od *Zóstriana* – je zde Prótofanés spíše spojován s životem, zatímco Autogenés s myšlením/intelektem.<sup>1110</sup> Barbeló vychází z „trojmocného“ v pohybu jakési extenze a kontrakce, který je završen právě kontemplací neviditelného ducha. Trojmocný, který tvoří prostředkující sféru či přechodnou fázi mezi neviditelným duchem a aiónem Barbeló, je vlastní doménou trojiny existence – život – myšlení, která je mu primárně připsána v podobě abstraktních termínů „jsoucno(st) – vitalita – intelektualita“ (ΜΝΤΟΥΧΙΑ – ΜΝΤΩΝΩ – ΜΝΤΕΙΜΕ). *Allogenés* v této souvislosti rovněž formuluje princip vzájemné implikace všech tří členů trojiny (právě toto místo označuje A. Wire jako paralelu k výše citované pasáži z Proklovy *Elementatio theologica*):<sup>1111</sup>

<sup>1105</sup> Srv. úvod k *NHS* 28, str. 176 nn.

<sup>1106</sup> *NHC* XI,3, 54,24-25 a 33/ *NHS* 28, 210.

<sup>1107</sup> *NHC* XI,3, 48,12; 53,27-28; 64,35-36 / *NHS* 28, 198; 208; 230. Srv. k tomu komentář J. D. Turnera v *NHS* 28, str. 244 a 250.

<sup>1108</sup> *NHC* XI,3, 45,26-30 / *NHS* 28, 192.

<sup>1109</sup> *NHC* XI,3, 45,31-46,11 / *NHS* 28, 192-194. Srv. komentář J. D. Turnera v *NHS* 28, str. 245-246.

<sup>1110</sup> Srv. komentář J. D. Turnera v *NHS* 28, str. 251.

<sup>1111</sup> Viz k tomu výše, str. 286.

„Je (sc. trojmocný) vitalitou, intelektualitou a jsoucností. Pak totiž jsoucnost vždy má svou vitalitu a intelektualitu ... vitalita má jsoucnost a intelektualitu, intelektualita má život a jsoucnost. A tyto tři jsou jedno, ačkoli jednotlivě jsou tři.“<sup>1112</sup>

Výstup k samotnému neviditelnému duchu probíhá právě skrze tyto tři stupně či momenty trojmocného: (1) Rovina myšlení/intelektu se vyznačuje klidem, mlčením a blažeností, i když ještě neumožňuje plné spočinutí; (2) rovina života se vyznačuje „nedílným pohybem“, který nedovoluje „pevné stání“ či spočinutí; (3) a konečně rovina existence, která je nejvyšším bodem výstupu předcházejícím vlastnímu zjevení nepoznatelného, se vyznačuje klidem i stabilitou, jež umožňuje konečné spočinutí.<sup>1113</sup> Protože v *Allogenovi* je zároveň řečeno, že „trojmocný“ vychází z neviditelného ducha a opět se k němu obrací, aby poznal svůj počátek, a tím i sám sebe,<sup>1114</sup> lze uvedené momenty či fáze výstupu zároveň interpretovat jako fáze rozvinutí samotného „trojmocného“. Ve srovnání se *Zóstriánem* klade *Allogenés* větší důraz na nepoznatelnost nejvyššího božství. Právě rozlišení „trojmocného“ a neviditelného ducha autorovi *Allogena* dovoluje, aby v závěrečném zjevení týkajícím se samotného nejvyššího božství eliminoval formulace afirmativní teologie a omezil se na výpovědi teologie negativní. I když *Allogenés* v souladu s gnostickou tradicí připisuje nepoznatelnému božství sebepoznání,<sup>1115</sup> vzápětí tuto výpověď uvádí na pravou míru formulací, že pokud někdo neviditelnému duchu přisuzuje poznání, pak proti němu hřeší a ukazuje, že ho ve skutečnosti nezná.<sup>1116</sup> Je tedy důsledné, když *Allogenés* neviditelnému duchu upírá také trojtinu existence – život – myšlení/intelekt. Jak již bylo zmíněno výše, *Allogenés* ovšem neviditelnému duchu tuto trojtinu jedním dechem opět připisuje, a to v podobě čirých aktů vyjádřených slovesnými tvary „jest“, „poznává“, „žije“:

---

<sup>1112</sup> NHC XI,3 49,26-38 / NHS 28, 200: Τῆντωνζ μῆν τῆντεῖμε· μῆν πετσοοπ ἴτοϋ πε· τότε γαρ πῆ ετε παῖ πε οὔνταϋ ἴτεϋ μῆντωνζ εϋμην· μῆν τνοητῆς λῡω ... τῆντωνζ οὔντες ἴ{τῆντα} τοῦςια μῆν τῆντεῖμε· τνοητῆς εὔντας ἴπωζζ μῆν πετσοοπ· λῡω πῡωῆτ οὔανε· εὔε ἴωῆτ κατα ποῦα ποῦα.

<sup>1113</sup> NHC XI,3, 60,22-37 / NHS 28, 222

<sup>1114</sup> NHC XI,3, 49,7-21 / NHS 28, 200.

<sup>1115</sup> NHC XI,3, 63,15-16 / NHS 28, 228.

<sup>1116</sup> NHC XI,3, 64,18-23 / NHS 28, 230.

„Neboť jest a bude nebo koná nebo poznává (nebo) žije, ačkoli nemá intelekt ani život ani existenci ani neexistenci, nepochopitelným způsobem.“<sup>1117</sup>

### *Hypotéza J. D. Turnera*

J. D. Turner se domnívá, že v *Allogenovi* lze nalézt stopy metafysického konceptu, s nímž se setkáváme v *Adversus Arium* IV: Neviditelný duch je trojinou na způsob čirých aktů, tj. jako „být“ – „žít“ – „myslet“, na rovině aiónu Barbeló se tato trojina realizuje substanciálně jakožto existence/jsoucno – život – myšlení/intelekt (v podobě subaiónů Kalyptos – Autogenés – Prótofanés), a „trojmocnému“ reprezentujícímu přechodnou modalitu na pomezí mezi čirou aktivitou a substancialitou je pak tato trojina připsána v podobě abstrakt existencialita/jsoucno – vitalita – intelektualita.<sup>1118</sup> Neviditelný duch, „trojmocný“ a Barbeló v *Allogenovi* přitom podle Turnera představují tři fáze rozvinutí nejvyššího božství, jež poznává samo sebe skrze „první myšlenku“, tj. reflexivní intelekt. Za pomoci principu vzájemné implikace (a dominance), jenž je vysloven v *Allogenovi* i v *Adversus Arium* Ib, lze pak podle Turnera celý metafysický koncept, jenž se skrývá za poněkud mlhavými formulacemi autora gnostického traktátu, rekonstruovat následovně: Neviditelný duch je vlastně totožný s prvním členem trojiny, tj. existencí, ovšem na způsob čirého aktu „jest“, jenž v sobě – rovněž v podobě čirých aktů – zahrnuje i ostatní členy trojiny. Barbeló spadá v jedno s myšlením, jímž je na způsob plně konstituovaného intelektu, a jako takový v sobě implikuje i existenci a život v jejich substancializované formě, jež jsou autorem traktátu personifikovány jako subaióny Kalyptos a Prótofanés. A konečně „trojmocný“ splývá s životem jakožto přechodnou fází mezi transcendentním božstvím a jeho intelektem, která je gramaticky vyjádřena pomocí abstrakt, a je tedy primárně nazván „vitalitou“, která v sobě zahrnuje ostatní členy trojiny jakožto „jsoucno“ a „intektualitu“.

Také metafysické schéma ze *Zóstriana* Turner interpretuje pomocí principu vzájemné implikace a dominance, jak se s ním setkáváme u Victorina. Ačkoli je termín „trojmocný“ spolu s trojinou existence – život – myšlení v *Zóstrianovi* primárně aplikován na neviditelného ducha, označuje podle Turnera potenciální preexistenci aiónu Barbeló v neviditelném duchu, a zároveň přechodnou fází mezi samotným nejvyšším božstvím a Barbeló jakožto plně konstituovaným intelektem, v němž se tato trojina aktualizuje

---

<sup>1117</sup> *NHC* XI,3, 61,32-39 / *NHS* 28, 224. Viz k tomu výše, str. 130 a 208.

<sup>1118</sup> J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 581-582.

jakožto trojice subaiónů Kalyptos, Prótofanés a Autogenés. Tyto tři fáze procesu, v nichž dochází k rozvinutí nejvyššího božství do mnohosti a reflexivního poznání: neviditelného ducha, „trojmocného“ a završený aión Barbeló lze podle Turnera ztotožnit s jednotlivými členy trojiny: existence – život – myšlení. Každý z momentů seberozvinutí transcendentního božství přitom v sobě obsahuje všechny tři momenty, ale v samotném neviditelném duchu je dominantní existence, v „trojmocném“ jakožto zvláštním aspektu neviditelného ducha a přechodné fázi na cestě rozvinutí mnohosti převládá život, v aiónu Barbeló jakožto první myšlenice neviditelného ducha je pak dominantní myšlení/intelekt.<sup>1119</sup>

Právě na této rekonstrukci metafysických schémat spisů z okruhu platonizující setovské gnose J. D. Turner založil své hypotézy o vztazích mezi zmíněnými spisy a theologickým dílem Maria Victorina. Metafysické koncepty, jako je trojina existence – život – myšlení a s ní spojený princip vzájemné implikace a dominance, pojetí nejvyššího principu jakožto jednoty, která je zároveň potenciální trojinou postupně se rozvíjející v mnohost, atd., podle Turnera pocházejí ze středoplatónského zdroje blízkého Númeriovi, Kroniovi či Moderatovi, které považuje za pravděpodobné autory komentáře k *Parmenidovi*, z něhož čerpají Victorinus i autor *Zóstriana* v paralelní pasáži zasvěcené negativní a afirmativní theologii. Jak již bylo také zmíněno, Turner ovšem na druhé straně připouští, že *Allogénés* z *NHC* není totožný se stejnojmenným „zjevením“ vzpomínaným ve *Vita Plotini* a že tento spis představuje novější verzi setovské metafysiky přepracované pod vlivem Plótinovy kritiky *Zóstriana*.<sup>1120</sup> Ačkoli Turner předpokládá, že metafysické nauky, jež jsou společné spisům z okruhu platonizující setovské gnose a Victorinovu theologickému dílu, mají středoplatónský původ, nevyklučuje, že jejich zprostředkovatelem pro Victorina mohl být Porfyrios.<sup>1121</sup> Turner se navíc domnívá, že jeden ze spisů pocházející z téhož myšlenkového milieu, totiž *Marsanés*, je každopádně po-plótinovský, protože jeho komplikovanější metafysické schéma, jež nad rovinu inteligibilního jsoucna klade hierarchii tří dalších principů, prozrazuje vliv Jamblicha či Theodóra z Asiny.<sup>1122</sup>

---

<sup>1119</sup> J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 580-581.

<sup>1120</sup> J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 720.

<sup>1121</sup> J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 744.

<sup>1122</sup> J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 585-588.

### *Meze Turnerovy hypotézy*

Navzdory četnému výskytu trojiny existence – život – myšlení v těchto spisech však nelze doložit, že by zde život a myšlení představovaly jednotlivé fáze (pohyb vyjití a návratu) v rámci konstituce aiónu Barbeló, resp. reflexivního poznání neviditelného ducha skrze aión Barbeló. J. D. Turner sice navrhuje tuto rekonstrukci metafysického modelu zmíněných spisů za pomoci principu vzájemné implikace a dominance, jak se s ním setkáváme ve Victorinových spisech,<sup>1123</sup> ale tento princip ve zmíněných gnostických traktátech nikde není na proces rozvinutí neviditelného ducha v aión Barbeló výslovně aplikován. V *Allogenovi* je sice princip vzájemné implikace formulován, avšak pouze v souvislosti s trojmocným a jeho modalitami a nezdá se, že by měl sloužit k vysvětlení vzájemných vztahů mezi neviditelným duchem, trojmocným a aiónelem Barbeló. Jinými slovy: *Allogenés* nikde – alespoň explicitně – nespojuje tento princip s derivací aiónu Barbeló z neviditelného ducha. Výklad J. D. Turnera, podle něhož je první člen trojiny vlastně totožný s neviditelným duchem a poslední člen trojiny s aiónelem Barbeló (přičemž každý z nich sobě vlastním způsobem zahrnuje zbývající dva), je sice možný, ale interpretační klíč poskytuje právě Victorinovo theologické dílo. Pokud jsou systémy spisů z okruhu platonizující setovské gnose interpretovány pomocí metafysických schémat z Victorinových spisů, je pak vcelku pochopitelné, že v těchto gnostických spisech ona schémata nalezneme. Navíc není zcela jasné, zda lze v případě metafysických systémů traktátů *Allogenés* a *Marsanés* mluvit o skutečném reflexivním sebepoznání neviditelného ducha, když se zdá, že jednotlivé entity – neviditelný duch, trojmocný a aión Barbeló – představují stupně v rámci ontologické hierarchie, připomínající systémy pozdějších novoplatoniků Jamblicha a Theódora z Asiny. Jednoznačné odpovědi na tyto otázky bohužel znemožňuje typická konceptuální mlhavost gnostických traktátů, jež rozostřuje myšlenkové kontury jejich pravděpodobných filosofických zdrojů.

#### **Závěr: Problém filosofického zdroje Victorinova konceptu konstituce intelektu**

Jak vychází najevo z výše učiněného srovnání, metafysický koncept sebekonstituce božské substance z *Adversus Arium* Ib, která je pochopena jako geneze božského intelektu, jenž se rozvíjí ze svého transcendentního počátku do řádu reflexivity, inteligibility a difference, aby

---

<sup>1123</sup> Srv. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism*, str. 580-588.



uchopil sám sebe v reflexivním aktu (a zároveň se tak učinil poznatelným pro jiné), na jedné straně nese zřetelné rysy (novo)platónského metafysicko theologického konceptu, na druhé straně má nejbližší „konceptuální“ paralelu v theogoniích valentinovské a setovské gnose. Tato afinita dosvědčuje, že uvedené gnostické systémy mají nějaký vztah k Victorinovu zdroji. Jasně kontury metafysických pojmů, náležejících do kontextu (novo)platónské problematiky derivace řádu diference, mnohosti a reflexivity z transcendentního principu, spolu s fragmentárními doklady a stopami obdobných nauk u novoplatónských autorů nicméně prozrazují, že Victorinův pramen měl povahu (novo)platónského pojednání o nejvyšších principech. Vztah mezi Victorinovými theologickými spisy, gnostickými traktáty a platónskými zdroji mohl být v zásadě trojího druhu:

- (1) Victorinus čerpal přímo z gnostických textů, které kompiloval s (novo)platónskými zdroji, aby obojí nakonec transformoval v intencích theologického pojetí nikajské ortodoxie.
- (2) Victorinus čerpal přímo z filosofického – pravděpodobně středoplatónského – zdroje, z něhož čerpali rovněž sami gnostičtí autoři.
- (3) Victorinus čerpal z filosofického – pravděpodobně novoplatónského – zdroje, který sám asimiloval některé motivy gnostických systémů, resp. jejich (středoplatónských) filosofických zdrojů. V rámci této hypotézy lze rozlišit ještě další dvě varianty: (a) předpokládaný novoplatónský zdroj původně obsahoval hierarchicky uspořádaný systém hypostasí, který Victorinus výrazně transformoval tak, že „koordinoval“ jednotlivé hypostase a zahrnul je do jediné božské substance v souladu s požadavky theologického pojmu konsubstanciality; (b) alespoň pro *Adversus Arium* Ib platí, že Victorinus zde poměrně věrně reprodukuje původní metafysický koncept tak, jak byl obsažen v jeho řecké předloze.

Domnívám se, že za současného stavu znalosti textových dokladů z období pozdní antiky nelze uvést dostatečně přesvědčivý argument, jemuž by bylo možno přiznat validitu skutečného důkazu jednoznačně svědčícího ve prospěch jedné ze tří uvedených možností. Lze pouze uvádět více či méně pravděpodobné důvody či námitky pro nebo proti uvedeným alternativám.

Výhodou první a druhé alternativy je jejich „ekonomičnost“, tj. skutečnost, že nepředpokládají konstruování dalších mezistupňů a prostředkujících článků mezi známými

zdroji a Victorinovým theologickým dílem. Proti prvé z uvedených možností ovšem mluví již několikrát zmíněný fakt, že subtilní a propracovaný metafysický koncept, který Victorinus užívá při své theologické syntéze, je plně srozumitelný nezávisle na plánu a intenci jeho theologického díla a lze velmi dobře identifikovat jeho vlastní intence a kontext čistě v rámci dobového platonismu. Sama struktura jeho textů naznačuje, že Victorinus přejal tento metafysický koncept, jehož základní obrysy jsme se pokusili rekonstruovat, ze svého řeckého zdroje. Navíc je doloženo, že příbuzné metafysické koncepty existovaly v dobové platónské filosofii. Nejvýznamnějším adeptem na Victorinův zdroj v tomto ohledu je poslední ze tří zmíněných autorů v Proklově *Komentáři k Parmenidovi*.

Samozřejmě se lze domnívat, že tento koncept je před-plótinovský. Jakkoli nelze takovéto pojetí doložit v dochovaných filosofických textech před Plótinem, jako významný argument ve prospěch této hypotézy může sloužit výskyt obdobných pojetí u gnostických autorů. Proti této možnosti lze ovšem uvést, že ve filosofických pasážích Victorinova theologického díla nacházíme množství prvků, jež nenacházíme u Plótina – nebo je zde nacházíme pouze v náznacích –, zato jsou typické pro pozdější novoplatonismus. Afinita Victorinova metafysického konceptu a metafysických konceptů pozdějších novoplatoniků je nepřehlédnutelná. Při srovnání Victorinova díla s gnostickými a novoplatónskými texty se stále znovu ukazuje stejný problém: Skutečné konceptuální paralely k Victorinovu metafysickému pojetí ve filosofických textech nacházíme až v pozdějším novoplatonismu, u Theodóra z Asiny, Prokla a Damaskia, ovšem s podstatnou výhradou, že zde jsou obdobné myšlenkové postupy aplikovány na inteligibilní jsoucnost, popř. na nižší ontologické roviny, nikoli na Jedno samo, a že jsou promítnuty do více či méně komplikovaných hierarchických systémů, jež vycházení mnohosti z jednoty chápou podle Plótinova modelu „subordinace“ a nevratné descendance. Navíc je zde opět svědectví z Proklova *Komentáře k Parmenidovi*, které podobné nauky, s jakými se setkáváme u Victorina, připisuje svým předchůdcům – pravděpodobně novoplatónským komentátorům Platónova *Parmenida*. Z Proklových svědectví o tradici komentování *Parmenida*<sup>1124</sup> alespoň vysvítá, že první skutečné komentáře k tomuto Platónovu spisu, jež obsahovaly tzv. metafysickou interpretaci, vznikaly nejdříve v Plótinově době.<sup>1125</sup> Tato skutečnost nasvědčuje tomu, že také anonymní *Komentář k Parmenidovi*, který obsahuje příbuzný metafysický koncept, je spíše po-plótinovský. Rozhodující argument pro stoupence hypotézy před-plótinovské původu Victorinova zdroje

---

<sup>1124</sup> Proklos, *In Parm.* / Cousin 636-640.

<sup>1125</sup> Srv. k tomu „obecný úvod“ J. Dillona k *Proclus' Commentary*, str. XXVI-XXVII.

představují terminologické a konceptuální paralely ve spisech „platonizující“ setovské gnose, zejména v *Zóstriani*. Spisy jako *Allogenés*, *Zóstrianos* a *Tři Setovy stély* však nelze spolehlivě datovat, a proto není nutno předpokládat, že vznikly před Plótinem či v jeho době. Některá svědectví naznačují, že spisů s těmito jmény existovala celá řada, takže nelze s jistotou říci, zda *Zóstrianos* a *Allogenés* z *NHC* jsou totožné se stejnojmennými spisy, o nichž se zmiňuje Porfyrios ve *Vita Plotini*.<sup>1126</sup> Podle L. Abramowské a R. Majercikové tyto spisy představují pozdější fázi vývoje setovské gnose ovlivněné novoplatónskými autory a zejména Porfyriem.<sup>1127</sup> Jak již bylo zmíněno, dokonce i J. D. Turner, který považuje *Zóstriana* za předplótinovský spis, zvažuje možnost, že *Allogenés* z *NHC* vznikl až v reakci na kritiku ze strany Plótina a jeho žáků. I když však připustíme, že *Zóstrianos* z *NHC* je předplótinovský, lze si velmi dobře představit, že Porfyrios rozvinul svůj metafysický systém pod jeho částečným vlivem a že se pokusil zasadit jeho filosofické elementy zpět do platónského metafysického kontextu. Jak ukázala výše provedená analýza paralelních pasáží z *Adversus Arium* Ib a *Zóstriana*, rozhodně nic nestojí v cestě hypotéze, že litanie negativních a pozitivních predikátů představuje starší textový materiál, z něhož autor gnostického traktátu čerpá přímo, zatímco Victorinovi byl zprostředkován dalším – pravděpodobně novoplatónským – zdrojem. Není přitom vyloučeno, že Victorinův zdroj znal nejenom původní verzi tohoto textu, ale také *Zóstriana* a že ho právě jeho užití v gnostickém traktátu motivovalo k jeho opětovnému zasazení do rámce platónské metafysiky. Tímto způsobem mohl vzniknout text obsahující řadu středoplatónských termínů a myšlenkových motivů transponovaných do novoplatónského myšlenkového kontextu. Je přitom velmi dobře možné, že v rámci této reinterpetující recepce středoplatónského myšlenkového dědictví, jejímž katalyzátorem se staly gnostické texty, Victorinův zdroj zároveň integroval do svého metafysického systému i některé gnostické prvky. Takovýmto prvkem mohl být např. termín „trojmocný“ a s ním spojená myšlenka potenciální obsaženosti intelektu, resp. trojiny existence – život – myšlení v samotném nejvyšším božství. Představa, že první aión vycházející z transcendentního božství dokonale poznává svůj nepoznatelný počátek, či dokonce že skrze tento aión transcendentní božství poznává samo sebe, která je velmi těsně spojená s gnostickou soteriologií, podle níž dokonalá spása pochází z dokonalého poznání, pak mohla novoplatónského autora inspirovat k pojetí geneze intelektu, jež by bylo

<sup>1126</sup> Srv. R. Majercik, „The Existence-Life-Intellect Triad, Sethian Gnosticism“, str. 476.

<sup>1127</sup> Srv. R. Majercik, „The Existence-Life-Intellect Triad, Sethian Gnosticism“, str. 479. Stejně jako J. D. Turner se Majercik domnívá, že spis *Marsanés*, který na rozdíl od tří zbývajících setovských spisů předpokládá existenci další transcendentní roviny božství převyšující rovinu „neviditelného ducha“, je ovlivněn Jamblichem.

alternativou vůči Plótinově konceptu, která by umožnila sjednotit novopythagorejské, resp. novoplatónské pochopení nejvyššího božství jakožto transcendentního Jedna se středoplatónskou theologií pojímající boha jako reflexivní intelekt, jinými slovy: harmonizovat Platóna s Aristotelem. Paralela v *Zóstriani* tedy v žádném případě nediskvalifikuje Porfyria či některého z pozdějších novoplatoniků jako Victorinův možný zdroj, a to ani v případě, že *Zóstrianos* z *NHC* je totožný s textem, který byl znám Plótinovi a jeho žákům, tedy že je před-plótinovský.

Výše provedené srovnání Victorinova pojetí sebekonstituce božské substance s Plótinovým pojmem *genese* intelektu nám přitom umožňuje pochopit, jaké hlubší spekulativní důvody – kromě již zmíněné snahy o harmonizaci různých myšlenkových tradic – mohly vést novoplatonika po Plótinovi k vypracování alternativního metafysického konceptu. Plótinův metafysický koncept se vyznačuje specifickou tenzí, která se ohlašuje v užití dvou různých pojmů či modelů, jejichž pomocí se Plótinus pokouší znázornit proces rozvinutí mnohosti z absolutního počátku.<sup>1128</sup> Vyjití diferencovaného *jsoucna* je Plótinem na jedné straně nahlíženo jako „přirozené sebesdílení“ či „sebemanifestace“ samotného Dobra, na druhé straně jako „odcizení“ vůči absolutnímu počátku, jako výraz opovážlivé touhy (*τόλμα*) po svébytné existenci, po individualizaci a diferenciaci, která nutně vede ke vzniku *jsoucna* nižší ontologické hodnoty. Jak jsme viděli, v tomto procesu postupného odcizování vši rozčleněné a diferencované skutečnosti náleží centrální role různosti. Je to právě různost jakožto princip *separace*, ontologické deficiencie a *deteriority*, jež činí rozvinutí do mnohosti něčím „nelegitimním ... něčím, co nemá být“ ve smyslu „opovážlivého, svévolného odvratu *jsoucna* od svého počátku“.<sup>1129</sup> Jak jsme se pokusili ukázat, představuje toto pojetí, jež různosti přisuzuje jakousi negativně-pejorativní funkci, nesamozřejmou reinterpretaci Platónova učení o nejvyšších *rodech* *jsoucna*. V konceptu Victorinova zdroje bychom naopak mohli spatřovat pokus o překonání zmíněné tenze za pomoci věrnější interpretace pojetí nejvyšších *rodů*, jak ho Platón předkládá v dialogu *Sofisté*s. Právě tento rozdíl v pojetí různosti, jímž se zdroj Victorinova spisu *Adversus Arium* Ib odlišuje od Plótina i od pozdějších novoplatoniků, je ovšem zcela klíčový z hlediska vlastní Victorinovy theologické intence. Jedině díky zmíněnému specifickému pojetí různosti je metafysický model, který lze rekonstruovat na základě Victorinova spisu, použitelný k transpozici křesťanské theologické problematiky do

---

<sup>1128</sup> Srv. N. J. Torchia, *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being*, str. 40 nn.; W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, str. 33-35.

<sup>1129</sup> W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, str. 34.

pojmových struktur platónské metafysiky, vedené snahou vymezit se vůči subordinační teologii ariánů a eusebiánů. Je-li otázka vztahu božských osob, resp. hypostasí, tematizována v rámci metafysického pojetí plótinovského typu, kde různost a pluralita představují ontologicky deficientní modus, je nevyhnutelným důsledkem subordinační theologický model, který pojímá Syna (Logos) jako božství nižší ontologické dignity.

## SEZNAM ZKRATEK

CCL	<i>Corpus Christianorum - Series Latina</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
DG	<i>Doxographi Graeci</i>
DK	<i>Fragmente der Vorsokratiker</i>
GCS	<i>Griechische Christliche Schriftsteller</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
SVF	<i>Stoicorum veterum fragmenta</i>
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>

ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
CQ	<i>Classical Quarterly</i>
EC	<i>Les Études classique</i>
FČ	<i>Filosofický časopis</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
JThS	<i>Journal of Theological Studies</i>
NT	<i>Novum Testamentum</i>
REA	<i>Revue des études anciennes</i>
REG	<i>Revue des études grecques</i>
RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
RhM	<i>Rheinisches Museum für Philologie</i>
RIPh	<i>Revue internationale de philosophie,</i>
RivFil	<i>Rivista di filologia</i>
RO	<i>Res Orientales</i>
RThPh	<i>Revue de théologie et de philosophie</i>
SCO	<i>Studi classici e orientali</i>
VChr	<i>Vigiliae Christianae</i>

Díla antických autorů jsou zkracována podle úzu nakladatelství Oikumené.

## BIBLIOGRAFIE

### A. Prameny

Alexandr z Afrodisiady, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, vyd. M. Hayduck, *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Metaphysica commentaria*, CAG 1, Berlin 1891.

Alkinoos, *Didaskalikos*, vyd. J. Whittaker, *Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon*, BL, Paris 1990.

Allogenés, vyd. J. D. Turner, *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, vyd. Ch. W. Hedrick, NHS 28, Leiden 1990, str. 192-240.

Anonymus Brucianus, vyd. C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 8)*, Leipzig 1892.

Anonymus in Platonis *Parmenidem*, vyd. W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, in: *RhM*, Neue Folge, 47, 1892, str. 559-627; vyd. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, Paris 1968, str. 64-113; vyd. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem» (Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini, III)*, Firenze 1995.

Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, vyd. C. Moreschini, *Apulei platonici madaurensis opera quae supersunt*, III: *De philosophia libri*, BT, Leipzig 1991.

Aristeidés, *Apologia*, vyd. J. A. Robinson, *The Apology of Aristides on behalf of the Christians*, Cambridge 1893.

Aristides Quintilianus, *De musica*, vyd. R. P. Winnigton-Ingram, BT, Leipzig 1963.

Aristotelés, *Categoriae*, vyd. L. Minio-Paluello, SCBO, Oxford 1956<sup>2</sup>.

Aristotelés, *Ethica Nicomachea*, vyd. I. Bywater, SCBO, Oxford 1962<sup>14</sup>.

Aristotelés, *Metaphysica*, vyd. W. Jaeger, SCBO, Oxford 1963<sup>3</sup>.

Aristotelés, *Physica*, vyd. W. D. Ross, SCBO, Oxford 1992<sup>10</sup>.

Athénagoras, *Legatio pro Christianis*, vyd. W. R. Schoedel, *Athenagoras: Legatio and De Resurrectione. Edited and translated by W. R. Schoedel*, Oxford 1972.

Attikos, *Fragmenta*, vyd. É. des Places, *Atticus Fragments, texte établi et traduit par É. des Places*, BL, Paris 1977.

Augustin, *Confessiones*, vyd. L. Verheijen, *Sancti Augustini Confessionum libri XIII*, CCL 27, Brepols 1981.

Augustin, *De civitate Dei*, vyd. B. Dombart – A. Kalb, *Sancti Aurelii Augustini De civitate*

*Dei*, CCL 47-48, Brepols 1955.

Augustin, *De Trinitate*, vyd. W. J. Mountain – F. Glorie, *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV*, CCL 50, Brepols 1968.

Boethius, *In Isasogen Porphyrii commenta*, G. Scheps – S. B. Brandt, CSEL 48, Wien 1906, str. 1-123.

Cicero, M. Tullius, *De finibus bonorum et malorum*, vyd. H. Holstein, BT, Leipzig 1873.

Cicero, M. Tullius, *Timaeus*, vyd. W. Ax, *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, XLVI, BT, Stuttgart 1965.

*Corpus Hermeticum*, vyd. A. D. Nock – A.-J. Festugière, I-IV, BL, Paris 1945-1954.

Damaskios, *Dubitaciones et solutiones*, vyd. C. A. Ruelle, *Damascii Succesoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem*, I-II, Paris 1889.

Diogenés Laertios, *De vitis philosophorum*, vyd. R. D. Hicks, LCL, II, London 1925.

*Doxographi Graeci*, vyd. H. Diels, Berlin 1879.

Eukleidés, *Elementa*, vyd. I. L. Heiberg, E. S. Stamatis, *Euclidis Elementa, IV: Libri XI-XIII cum appendicibus*, BT, Leipzig 1973.

Filón Alexandrijský, *De opifitio mundi*, vyd. L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I, Berlin 1862, str. 1-60.

Filón Alexandrijský, *Legum Allegoriae*, vyd. L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I, Berlin 1862, str. 61-169.

Filón Alexandrijský, *De confusione linguarum*, vyd. P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, II, Berlin 1862, str. 229-267.

Filón Alexandrijský, *Quis rerum divinarum heres sit*, vyd. P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, III, Berlin 1862, str. 1-71.

Filón Alexandrijský, *De somniis*, vyd. P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, III, Berlin 1862, str. 204-306.

*Fragmente der Vorsokratiker*, vyd. H. Diels – W. Kranz, I-II, Hildesheim 1989<sup>18</sup>.

Hippolytos, *Refutatio omnium haeresium*, vyd. M. Marcovich, (*Patristische Texte und Studien* 25), Berlin – New York 1986.

Chalcidius, *Commentarius In Platonis Timaeum*, vyd. J. H. Waszink, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, Plato latinus* IV, Leiden 1962.

Irenej z Lyonu, *Adversus haereses*, vyd. A. Rousseau – L. Doutreleau, *Irénée de Lyon: Contre les hérésies*, II, texte et traduction, SC 264, Paris 1979.



Jamblichos, *De mysteriis Aegyptorum*, vyd. É. des Places, *Jamblique: Les mystères d'Égypte. Texte établi et traduit par É. des Places*, BL, Paris 1989.

Jamblichos, *Theologumena arithmeticae*, vyd. V. de Falco – U. Klein, [*Iamblichi*] *Theologumena arithmeticae*, BT, Stuttgart 1975.

Jeroným, *De viris inlustribus*, vyd. C. A. Bernoulli, *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmen-geschichtlicher Quellenschriften* 11, Leipzig 1895.

Joannes Laurentius Lydus, *De mensibus*, vyd. R. Wünsch, BT, Leipzig 1898.

Klement Alexandrijský, *Stromata* I-VI, vyd. O. Stählin, GCS 15, *Clemens Alexandrinus* 2, Leipzig 1939<sup>2</sup>.

Klement Alexandrijský, *Stromata* VII-VIII, vyd. O. Stählin, GCS 17, *Clemens Alexandrinus* 3, Leipzig 1909, str. 3-102.

Klement Alexandrijský, *Excerpta ex Theodoto*, vyd. F. Sagnard, *Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote*, texte grec, introduction, traduction et notes de F. Sagnard, SC 23, Paris 1948.

Lactantius, *Divinae institutiones*, vyd. S. Brandt, *L. Caeli Firmiani Lactantii opera omnia*, I, CSEL 19, Wien 1890.

Macrobius, *Saturnalia*, vyd. J. Willis, BT, Leipzig 1970.

Marius Victorinus (?), *Candidi Epistola*, I, vyd. P. Henry – P. Hadot, *Marii Victorini opera. Pars prior: Opera theologica*, CSEL 83/1, Wien 1971, str. 1-14.

Marius Victorinus, *Ad Candidum*, vyd. P. Henry – P. Hadot, CSEL 83/1, Wien 1971, str. 15-48.

Marius Victorinus (?), *Candidi Epistola*, II, vyd. P. Henry – P. Hadot, CSEL 83/1, Wien 1971, str. 49-53.

Marius Victorinus, *Adversus Arium*, Ia, vyd. P. Henry – P. Hadot, CSEL 83/1, Wien 1971, str. 54-141.

Marius Victorinus, *Adversus Arium*, Ib, vyd. P. Henry – P. Hadot, CSEL 83/1, Wien 1971, str. 142-167.

Marius Victorinus, *Adversus Arium*, II, vyd. P. Henry – P. Hadot, CSEL 83/1, Wien 1971, str. 168-190.

Marius Victorinus, *Adversus Arium*, III, vyd. P. Henry – P. Hadot, CSEL 83/1, Wien 1971, str. 191-224.

Marius Victorinus, *Adversus Arium*, IV, vyd. P. Henry – P. Hadot, CSEL 83/1, Wien 1971, str. 223-227.

Marius Victorinus, *De homoousio recipiendo*, vyd. P. Henry – P. Hadot, *CSEL* 83/1, Wien 1971, str. 278-284.

Marius Victorinus, *Hymni*, vyd. P. Henry – P. Hadot, *CSEL* 83/1, Wien 1971, str. 285-305.

Marius Victorinus, *Commentaria in epistulas Pauli*, vyd. A. Locher, *Marii Victorini Afri Commentarii in epistulas Pauli ad Galatas ad Philippenses ad Ephesios*, *BT*, Leipzig 1972.

Marius Victorinus, *De definitionibus*, vyd. A. J. Pronay, *Liber de definitionibus. Eine spätantike Theorie der Definition und des Definierens*, Frankfurt a. M. 1997.

Marius Victorinus, *Isagoge Porphyrii translata*, vyd. P. Hadot, in: týž, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, str. 371-380.

*Marsanés*, vyd. W.-P. Funk – P.-H. Poirier – J. D. Turner, *Marsanes (NH X)*, *BCNH* 27, Paris – Québec 2000, str. 250-361.

Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, vyd. A. Dick, *addenda et corrigenda* J. Préaux, *BT*, Stuttgart 1978.

Maximos z Tyru, *Dissertationes*, vyd. M. B. Trapp, *Maximus Tyrius: Dissertationes*, *BT*, Stuttgart und Leipzig 1994.

Novatianus, *De trinitate*, vyd. G. F. Diercks, *Novatiani opera*, *CCL* 4, Brepols 1972, str. 11-78.

Núménios, *Fragmenta*, vyd. E. des Places, *Numénius: Fragments. Texte établi et traduit par E. des Places*, *BL*, Paris 1973.

*Oracula Chaldaica*, vyd. R. Majercik, *The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary*, Leiden 1989.

Órigenés, *Contra Celsum*, vyd. M. Marcovich, *Contra Celsum libri VIII*, *VChr* 54, Leiden 2001.

Órigenés, *De principiis*, vyd. H. Crouzel – M. Simonetti, *Origène: Traité des principes*, I, *SC* 252, Paris 1978.

Órigenés, *Homiliae in Genesim*, vyd. L. Doutreleau, *Origène: Homélie sur la Genèse*, *SC* 7, Paris 1985.

Platón, *Parmenides*, vyd. J. Burnet, *Platonis opera*, II, *SCBO*, Oxford 1987<sup>18</sup>.

Platón, *Phaedo*, vyd. J. Burnet, *Platonis opera*, I, *SCBO*, Oxford 1961 (1900<sup>1</sup>).

Platón, *Phaedrus*, vyd. J. Burnet, *Platonis opera*, II, *SCBO*, Oxford 1987<sup>18</sup>.

Platón, *Res publica*, vyd. J. Burnet, *Platonis opera*, IV, *SCBO*, Oxford 1987<sup>18</sup>.

- Platón, *Sophista*, vyd. J. Burnet, *Platonis opera*, I, SCBO, Oxford 1961 (1900<sup>1</sup>).
- Platón, *Symposium*, vyd. J. Burnet, *Platonis opera*, II, SCBO, Oxford 1987<sup>18</sup>.
- Platón, *Timaeus*, vyd. J. Burnet, *Platonis opera*, IV, SCBO, Oxford 1987<sup>18</sup>.
- Platonis Dialogi*, vyd. C. F. Hermann, IV, BT, Leipzig 1911 (1852<sup>1</sup>).
- Plótinus, *Enneades*, vyd. P. Henry – H.-R. Schwyzer, *Plotini opera*, I-III, SCBO, Oxford 1964-1982; vyd. R. Harder – R. Beutler – W. Theiler, *Plotins Schriften*, I-V, Hamburg 1956-1971.
- Plútarchos, *De animae procreatione in Timaeo*, vyd. H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, 13/1, LCL, London 1976, str. 158-344.
- Plútarchos, *Platonicae Quaestiones*, vyd. H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, 13/1, London 1976, str. 18-128.
- Plútarchos, *De Iside et Osiride*, vyd. W. Nachstädt – W. Sieveking – J. B. Titchener, *Plutarchi Moralia*, II, fasc. 3, Leipzig.
- Porfyrios, *Fragmenta*, vyd. A. Smith, *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, BT, Leipzig 1993.
- Porfyrios, *Isagoge*, vyd. A. Busse, *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*, CAG 4/1, Berlin 1887, str. 1-22.
- Porfyrios, *In Aristotelis Categorias commentarium*, vyd. A. Busse, *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*, CAG 4/1, Berlin 1887, str. 55-142.
- Porfyrios, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, vyd. E. Lamberz, *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, BT, Leipzig 1975.
- Proklos, *Commentarius in Platonis Parmenidem*, vyd. V. Cousin, *Procli philosophi platonici opera inedita*, Paris 1864, str. 617-1258.
- Proklos, *Commentarius in Platonis Parmenidem*, vyd. R. Bartholomai, *Kommentar zu Platons Parmenides 141e - 142a*, Sankt Augustin 1990.
- Proklos, *Elementatio theologica*, vyd. E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds*, Oxford 1963<sup>2</sup>.
- Proklos, *In Platonis Timaeum Commentaria*, vyd. E. Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, I, BT, Leipzig 1903.
- Proklos, *Theologia Platonis*, vyd. H. D. Saffrey – L. G. Westerink, *Proclus: Théologie Platonicienne*, II, BL, Paris 1974.
- Proklos, *Hymni*, vyd. E. Vogt, *Procli Hymni*, Wiesbaden 1957.
- pseudo-Aristotelés, *De Melliso Xenophane Gorgia*, vyd. B. Cassin, *Si Parménide. Le traité*

anonyme *De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Paris 1980.

pseudo-Aristotelés, *De mundo*, vyd. D. J. Furley, in: *Aristotle: On Sophistical Refutations, On Coming-to-be and Passing-away, On the Cosmos*, LCL, London 1955, str. 344-408.

Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, vyd. F. Préchac, *Sénèque: Lettres a Lucilius*, II, BL, Paris 1947.

Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, vyd. J. Mau, *Sexti Empirici opera*, III, BT, Leipzig 1954.

Simplikios, *In Aristotelis Physica commentaria*, vyd. H. Diels, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, CAG 9, Berlin 1882.

Speusippos, *Fragmenta*, vyd. M. Isnardi Parente, *Speusippo: Framenti*, edizione, traduzione e commento a cura di Margherita Isnardi Parente, Napoli 1980.

Stobaios, *Anthologium*, vyd. C. Wachsmuth, *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores*, I, Weidmann 1974.

*Stoicorum veterum fragmenta*, I-IV, vyd. H. von Arnim, BT, Leipzig 1921-1924.

Syrianos, *In Metaphysica Aristotelis commentaria*, vyd. W. Kroll, *Sýriani in Metaphysica commentaria*, CAG 6/1, Berlin 1902.

*Tajná kniha Janova*, vyd. M. Waldstein – F. Wisse, *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2, NHMS 33*, Leiden 1995.

Tatianos, *Oratio ad Graecos*, vyd. M. Whittaker, *Tatian: Oratio ad Graecos and Fragments*, edited and translated by M. Whittaker, Oxford 1982.

Tertullián, *Apologeticum*, vyd. E. Dekkers, *Tertulliani opera I: Opera catholica, Adversus Mariconem*, CCL 1, Brepols 1954, str. 85-171.

Tertullián, *Adversus Praxean*, vyd. A. Kroymann – E. Evans, *Tertulliani opera II: Opera montanistica*, CCL 2, Brepols 1954, str. 1159-1205.

Theodóros z Asiny, *Testimonia*, vyd. W. Deuse, *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Wiesbaden 1973.

*Timaeus Locrus, De natura mundi et animae*, vyd. W. Marg (*Philosophia antiqua. A Series of Monographs on ancient Philosophy* 24), Leiden 1972.

*Trojdílný traktát*, vyd. E. H. Pagels, *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, vyd. H. W. Attridge, NHMS 22, Leiden 1985, str. 192-336.

*Trojdílný traktát*, vyd. E. Thomassen, *Le traité tripartite (NH I,5)*, BCNH 19, Québec 1989, str. 50-259.

*Tři Setovy stély*, vyd. J. A. Robinson – J. E. Goehring, *Nag Hammadi Codex VII*, vyd. B. A. Pearson, *NHMS* 30, Leiden 1996, str. 386-420.

Xenokratés, *Fragmenta*, vyd. R. Heinze, in: týž, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Hildesheim 1965, str. 157-202.

Zóstrianos, vyd. B. Layton, *Nag Hammadi Codex VIII*, *NHS* 31, vyd. J. H. Sieber, Leiden 1991, str. 30-224.

Zóstrianos (*NHC VIII,1*, 64-68; 75; 84; 74), vyd. M. Tardieu, in: týž, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, *RO* 9, Bures-sur-Yvette 1996, str. 49-58.

Zóstrianos, vyd. C. Barry – W.-P. Funk – P.-H. Poirier – J. D. Turner, *Zostrien (NH VIII,1)*, *BCNH* 24, Paris – Québec 2000, str. 236-481.

## **B. Komentáře a překlady**

Atkinson, M., *Plotinus: Ennead V 1. On the three principal Hypostases*, Oxford 1985<sup>2</sup>.

Archer-Hind, R. D., *The Timaeus of Plato, edited with introduction and notes by R. D. Archer-Hind*, New York 1973 (1888<sup>1</sup>).

Bechtle, G., *The Anonymous Commentary on Plato's «Parmenides»*, Bern 1999.

Beierwaltes, W., *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III,7). Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Beierwaltes*, Frankfurt 1967.

Beierwaltes, W., *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen von W. Beierwaltes*, Frankfurt 1991.

Bertier, J. et alii, *Plotin: Traité sur les nombres (Ennéade VI 6 [34]). Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. Bertier, L. Brisson, A. Charles, J. Pépin, H.-D. Saffrey, A.-Ph. Segonds*, Paris 1980.

Brisson, L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris 1974.

Bury, R. G., *Plato with an english translation by R. G. Bury*, 9, *LCL*, London 1966 (1929<sup>1</sup>).

Cornford, F. M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London 1956.

Cornford, F. M., *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary*, London 1958.

Deuse, W., *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Wiesbaden 1973.

- Dillon, J. M., *Dexippus: On Aristotle Categories*. Translated by J. Dillon, London 1990.
- Dillon J. M., *Proclus' Commentary on Platos' Parmenides*. Translated by G. R. Morrow and J. M. Dillon, with Introduction and Notes by J. M. Dillon, Princeton 1987.
- Dodds, E. R., *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* by E. R. Dodds, Oxford 1963<sup>2</sup>.
- Festugière, A. J., *Proklos: Commentaire sur le Timée*. Traduction et notes par A. J. Festugière, IV, Paris 1967.
- Hadot, P., *Marius Victorinus: Traités Théologiques sur la Trinité, I. Texte établi par P. Henry. Introduction, traduction et notes par P. Hadot*, SC 68, Paris 1960.
- Hadot, P., *Marius Victorinus: Traités Théologiques sur la Trinité, II. Commentaire par P. Hadot*, SC 69, Paris 1960.
- Hadot, P. – Brenke, U., *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus. Übersetzt von P. Hadot und U. Brenke, eingeleitet und erläutert von P. Hadot*, Zürich – Stuttgart 1967.
- Hadot, P., *Plotin: Traité 38 (VI,7). Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot*, Paris 1988.
- Hadot, P., *Plotin: Traité 50 (III,5). Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot*, Paris 1990.
- Hadot, P., *Plotin: Traité 9 (VI,9). Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot*, Paris 1994.
- Jowett, B., *The Dialogues of Plato. Translated into English with Analyses and Introductions* by B. Jowett, III, Oxford 1968 (1871<sup>1</sup>).
- Lattke, M., *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar, I*, Göttingen 1999.
- Lattke, M., *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar, III*, Göttingen 2005.
- Luna, C. – Hoffmann P., *Simplicius: Commentaire sur les Catégories, fascicule III. Traduction de P. Hoffmann, commentaire et notes à la traduction par C. Luna (PA 51)*, Leiden 1990.
- Majercik, R., *The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary*, Leiden 1989.
- Mathiesen, T. J., *Aristides Quintilianus: On music. Translation, with Introduction, Commentary, and Annotations* by T. J. Mathiesen, New Haven and London 1983.
- Meijer, P. A., *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI,9). An Analytical Commentary*, Amsterdam 1992.

Narbonne, J.-M., *Le deux matière. Plotin (Ennéade II,4 [12]). Introduction, texte grec, traduction et commentaire précédé d'un essai sur la problématique plotinienne par J.-M. Narbonne*, Paris 1992.

Němec, V., *Marius Victorinus: O soupodstatnosti Trojice / Quod Trinitas homousios sit (Adversus Arium Ib). Úvodní studii, překlad a komentář pořídil Václav Němec*, Praha 2006 (v tisku).

Novotný, F., *Platón: Timaios*, Praha 1996 (1919<sup>1</sup>).

Poirier, P.-H. – Turner, J. D., *Marsanes (NH X) par W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner*, BCNH 27, Paris – Québec 2000.

Pronay, A. J., *Marius Victorinus: Liber de definitionibus. Eine spätantike Theorie der Definition und des Definierens*, Frankfurt a. M. 1997

Rivaud, A., *Platon: Œuvres complètes. Texte établi et traduit par A. Rivaud*, 10, BL, Paris 1949.

Roland-Gosselin, M.-D., *Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d'Aquin. Texte établi, Introduction Notes et Études historique par M.-D. Roland-Gosselin*, Saulchoir 1926.

Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, II, Oxford 1924.

Sagnard, F., *Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote, texte grec, introduction, traduction et notes de F. Sagnard*, SC 23, Paris 1948.

Sedley, D. N. – Long, A. A., *The Hellenistic Philosophers, I, Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge 1987.

Schleiermacher, F. – Müller, H., *Platon: Werke. Griechischer Text von A. Rivaud und A. Diès, deutsche Übersetzung von H. Müller und F. Schleiermacher*, VII, Darmstadt 1972.

Strange, S. K., *Porphyry. On Aristotle Categories. Translated by S. K. Strange*, London 1992.

Szlezák, T. A., *Pseudo-Archytas über die Kategorien, Peripatoi 4*, Berlin – New York 1972.

Šedina M., *Filón Alexandrijský: O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží. Přeložil, úvodní studii napsal a poznámkami opatřil M. Šedina*, Praha 2001.

Taylor, A. E., *A Commentary on Plato's Timaios*, Oxford 1928.

Thomassen, E., *Le traité tripartite (NH I,5). Texte établi, introduit et commenté par E. Thomassen., traduit par L. Painchaud et E. Thomassen*, BCNH 19, Québec 1989.

Turner, J. D., *Zostrien (NH VIII,1) par C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner*, BCNH 24, Paris – Québec 2000.

van den Berg, R. M., *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary*, Leiden 2001.

Vinzent, M., *Markell von Ankyra: Die Fragmente, Der Brief an Julius von Rom. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von M. Vinzent, SVChr 39, Leiden 1997.*

Whittaker, J., *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, traduction et notes complémentaires par J. Whittaker, BL, Paris 1990.*

Zekl, H. G., *Platon: Timaios. Griechisch-Deutsch. Herausgegeben, übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen von H. G. Zekl, Hamburg 1992.*

### **C. Slovníky**

*A Greek-English Lexicon*, H. G. Liddel – R. Scott – H. S. Jones, Oxford 1992.

*Lexicon Plotinianum*, Sleeman, J. H. – Pollet, G., Leiden – Louvain 1980.

*Oxford Latin Dictionary*, P. G. W. Glare, Oxford 1992.

*A Patristic Greek Lexicon*, G. W. H. Lampe, Oxford 1961.

*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vyd. L. Pauly – G. Wissowa, Stuttgart 1894 nn.

*Reallexicon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950nn.

*Slovník antické kultury*, kolektiv autorů, Praha 1974.

### **D. Sekundární literatura**

Abramowski, L., „Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker“, in: *ZNTW* 74, 1983, str. 108-128.

Alfaric, P., „L'évolution intellectuelle de saint Augustin, I: Du manichéisme au néo-platonisme“, Paris 1918.

Alt, K., *Gott, Götter und Seele bei Alkinoos*, Stuttgart 1996.

Arnou, R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921.

Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 2002.

Aubenque, P., „Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne“, in: *Les études philosophiques* (1989), str. 291-304.

Baladi, N., *La pensée de Plotin*, Paris 1970.

Baltes, M., *Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, München – Leipzig 2002.



- Baltes, M., „Überlegungen zur Philosophie in den theologischen Schriften des Marius Victorinus“, in: *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens* (Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg), vyd. T. Kobusch – M. Erler, München und Leipzig 2003, str. 99-120.
- Beierwaltes, W., „Andersheit. Zur neuplatonischen Struktur einer Problemgeschichte“, in: *Le néoplatonisme*, Paris 1971, str. 365-372.
- Beierwaltes, W., „Neoplatonica“, in: *Philosophische Rundschau* 16 (1969), str. 130-152.
- Beierwaltes, W., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985.
- Beierwaltes, W., *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980.
- Beierwaltes, W., „Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus“, in: *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo*, vyd. F. Romano – D. P. Taormina, Firenze 1994, str. 43-58.
- Beierwaltes, W., *Platonismus a idealismus*, přel. F. Karfík, Praha 1996.
- Beierwaltes, W., *Platonismus im Christentum*, Frankfurt 1998.
- Beinhauer, R., *Untersuchungen zu philosophisch-theologischen Termini in de Trinitate des Boethius*, Wien 1990.
- Benz, E., *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932.
- Brisson, L., „The Platonic Background in the Apocalypse of Zostrianos“, in: *Tradition of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, vyd. J. J. Cleary, Aldershot 1999, str. 173-188.
- Brisson, L., „Les quatre dernières séries de déductions dans la seconde partie du *Parménide* de Platon“, in: *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, vyd. A. Havlíček – F. Karfík, Praha 2005, str. 216-233.
- Brisson, L., „Is the world one? A new interpretation of Plato's *Parmenides*“, in: *Oxford studies in ancient philosophy* 22 (2002), str. 1-20.
- Bröcker, W., *Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1987.
- Clark, M. T., *Marius Victorinus Afer, Porphyry, and the History of Philosophy*, in: *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk 1976, s. 265-274.
- Corrigan, K., „Platonism and Gnosticism. The Anonymous Commentary on the *Parmenides*: Middle or Neoplatonic?“, in: *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*, vyd. J. D. Turner – R. Majercik, Atlanta 2000, str. 141-177
- D'Acona, C., „Primo principio e mondo intelligibile nella metafisica di Proclo“, in: *Elenchos* 2/1991, str. 271-302.

- Dillon, J. M., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977.
- Dillon, J. M., „Iamblichos“, in: *Philosophie der Antike*, II, vyd. F. Ricken, přel. K. Vogt, Stuttgart 1996, str. 244-263.
- Dillon, J. M., „Female principles in Platonism“, in: týž, *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Aldershot Hampshire 1990, IV.
- Dodds, E. R., „The ‘Parmenides’ and the Neoplatonic ‘One’“, in: *CQ* 22 (1928), str. 129-142.
- Donini, P., „La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos“, in: *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, vyd. R. van den Broek – T. Baarda – J. Mansfeld, Leiden 1988.
- Dörrie, H., *Pophyrios' Symmikta Zetemata*, München 1959.
- Dörrie, H. – Baltes, M., *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) 1. Bausteine 101-124: Text, Übersetzung, Kommentar, Der Platonismus in der Antike 4*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1996.
- Dörrie, H. – Baltes, M., *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) 2. Bausteine 125-150: Text, Übersetzung, Kommentar, Der Platonismus in der Antike 5*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998.
- Eliade, M., *Posvátné a profánní*, přel. F. Karfík, Praha 1994.
- Emilsson, E. K., „Cognition and its object“, in: *Plotinus*, vyd. L. P. Gerson, Cambridge 1996, str. 217-249.
- Evangelou, Ch., *The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories*, in: *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, vyd. R. B. Harris, *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern* 4, Norfolk 1982, str. 71-82.
- Evangelou, Ch., *Aristotle's Categories and Porphyry*, *Philosophia antiqua* 48, Leiden 1988.
- Festugière, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste, IV: Le dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954.
- Frère, J., „Platon lecteur de Parménide dans le *Sophiste*“, in: *Études sur le Sophiste de Platon*, vyd. P. Aubenque, Bibliopolis 1991, str. 123-143.
- Gaiser, K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963.
- Geiger, G., *C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph*, I-II, Landshut 1887-1889.

Gersh, S., *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, *Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie* 8, Leiden 1978.

Gore, C., heslo „Marius Victorinus“, in: *Dictionary of Christian Biography*, IV, London 1887, sl. 1131 nn.

Graeser, A., *Plotinus and Stoics*, Leiden 1972.

Grube, G. M. A., „The composition of the world-soul in *Timaeus* 35a-b“, in: *Classical Philology* 27 (1932), str. 80-82.

Hadot P., *Être*, „Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin“, in: *Le sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique*, V, Vandœuvres-Genève 1960, str. 101-141.

Hadot P., „L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin“, in: *Studia Patristica* 6, Berlin 1962, str. 409-422.

Hadot P., „La distinction de l'être et de l'étant dans le 'De hebdomadibus' de Boèce“, in: *Die Metaphysik im Mittelalter. Miscellanea Mediaevalia*, II, Berlin 1963, str. 147-153.

Hadot P., „Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. A propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l'Exode“, in: *Dieu et l'etre. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris 1978, str. 57-63.

Hadot P., „Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce“, in: *Les Études classique* 38 (1970), str. 143-156.

Hadot P., „Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide“, in: *Revue des Études grecques* 74 (1961), str. 410-438.

Hadot P., *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971.

Hadot P., „La métaphysique de Porphyre“, in: *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité classique*, 12, Vandœuvres – Genève 1966, str. 127-157.

Hadot P., *Porphyre et Victorinus*, I-II, Paris 1968.

Hadot, P., „Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise against the Gnostics“, in: *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, vyd. H. J. Blumenthal – R. A. Markus, London 1981, str. 124-137

Hadot P., „Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque“, in: *Les règles de l'interprétation*, vyd. M. Tardieu, Paris 1987, str. 13-34.

Hadot, P., „Remarques additionnelles“, in: M. Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, RO 9, Bures-sur-Yvette 1996, str. 111-113.

- Hadot P., „Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses“, in: M. Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, RO 9, Bures-sur-Yvette 1996, str. 115-125.
- Hadot P., „L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote“, in: týž, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris 1999, str. 355-382.
- Halfwassen, J., *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992.
- Halfwassen, J., „Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons Parmenides“, in: *EN KAI ΠΑΛΗΘΟΣ. Einheit und Vielheit. Festschrift für K. Bormann zum 65. Geburtstag*, vyd. L. Hagemann – R. Gleis, Würzburg und Altenberge 1993, str. 339-373.
- Heath, T. L., *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, I, Cambridge 1926.
- Heinemann, F., *Plotin. Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig 1921.
- Henry, P., „The Adversus Arium of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity“, in: *JTS N.S.* 1, 1950, str. 42-55.
- Henry, P., *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934.
- Hölscher, U., „Anaximander und die Anfänge der Philosophie“, in: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, vyd. H.-G. Gadamer, *Wege der Forschung* 9, Darmstadt 1989, str. 95-176,
- Huber, G., *Das Sein und das Absolute*, Basel 1955.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944.
- Karfiík, F., *Plótinova metafyzika svobody*, Praha 2002.
- Karfiík, F., „Předpoklady stoické kosmogonie“, in: *Reflexe* 18 (1998), 3.
- Karfiíková, L., „Lidská mysl jako model Trojice“, in: týž, *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha 1997, str. 62-108.
- Karfiíková, L., „Nepřijal člověka, ale stal se jím. Vtělení božského Logu podle Maria Victorina“, in: týž, *Studie z patristiky a scholastiky*, II, Praha 2003, str. 13-58.
- King, K. L., „Sophia and Christ in the Apocryphon of John“, in: *Images of the Feminine in Gnosticism*, vyd. týž, Philadelphia 1988, str. 158-176.
- Kohnke, F. W., „Plato's Conception of τὸ οὐκ ὄντως οὐκ ὄν“, in: *Phronesis* 2 (1957), str. 32-40.
- Krämer, H. J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964.

Kremer, K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971<sup>2</sup>.

Kremer, K., „*Bonum est diffusivum sui*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum“, in: *ANRW*, II/36/2, str. 994-1032.

Kroll, W., „Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest“, in: *RhM*, N. F. 47 (1892), str. 559-627

Lewy, H., *Chaldean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956.

Libera, A. de, „Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l’analogie de l’être“, in: *Les études philosophiques* (1989), str. 319-345.

Loenen, J. H., „Die Metaphysik des Albinos: Versuch einer gerechten Würdigung“, přel. Ch. Jackson-Holzberg, in: *Der Mittelplatonismus*, vyd. C. Zintzen, Darmstadt 1981, str. 98-149.

Luna, C., „L’homonymie chez Simplicius“, in: *Simplicius: Commentaire sur les Catégories*, fascicule III, traduction de P. Hoffmann, commentaire et notes à la traduction par C. Luna, Leiden 1990, str. 39-100.

Luna, C., „Paronymie, homonymie πρὸς ἓν et analogie. A propos d’un article de J. Hirschberger“, in: *Simplicius: Commentaire sur les Catégories*, fascicule III, str. 153-159,

Majercik, R., „The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism“, in: *CQ* 42 (1992), str. 475-488.

Mansfeld, J., „Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception“, in: *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, vyd. R. van den Broek – T. Baarda – J. Mansfeld, Leiden 1988, str. 92-117.

Mansfeld, J., *Heresiography in Context. Hippolytus’ Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden 1992.

Marten, R., *ΟΥΣΙΑ im Denken Platons*, Meisenheim a. G. 1962.

Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, Haag 1975<sup>3</sup>.

Morax, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen, II, Peripatoi 6*, Berlin – New York 1984.

Mortley, R., *From Word to Silence, II: The Way of Negation Christian and Greek*, Bonn 1986.

Němec, V., „Filosofická theogonie a alegorická exegeze Hésioda v Plótinových Enneadách“, in: *Druhý život antického mýtu*, vyd. J. Nechutová, Brno 2005, str. 64-79.

Němec, V., „Problém rodu substance v kontextu novoplatónské interpretace Aristotelových Kategorii“, in: *FČ* 6, 2004, str. 1033-1058.

- Němec, V., „Novoplatónská reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina“, in: *Reflexe* 27 (2005), str. 25-49.
- Němec, V., „Dvojí pojem totožnosti a různosti u Platóna. Poznámka k Timaiovi 35a a jeho novoplatónské interpretaci“, in: *FC* 5, 2005, str. 717-737.
- O'Brien, D., „Le non-être dans la philosophie grecque“, in: *Études sur le Sophiste de Platon*, vyd. P. Aubenque, Bibliopolis 1991, str. 318-364.
- O'Brien, D., „Le Parménide historique et le *Parménide* de Platon“, in: *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, vyd. A. Havlíček – F. Karfík, Praha 2005, str. 234-256.
- O'Meara, D., *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Fribourg 1992.
- Orbe, A., *Estudios Valentinianos, I: Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Rome 1958.
- Orbe, A., *Estudios Valentinianos, IV: La teología del Espíritu santo*, Rome 1966.
- Pearson, B. A., „The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition“, in: *Gnosis* (FS H. Jonas), vyd. B. Aland, Göttingen 1978, str. 371-384.
- Pépin, J., *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976.
- Peyron, B., „Notizia d'un antico evangelio bobbiese che in alcuni fogli palimpsesti contiene frammenti d'un greco trallato di filosofia“, in: *RivFil* 1, 1873, str. 53-71
- Pohlenz, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948.
- Pokorný, P., *Píseň o perle*, Praha 1986.
- Praechter, K., „Nikostratos der Platoniker“, in: *Hermes* 57 (1922), str. 481-517.
- Reale, G., *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“*, přel. L. Hölscher, Paderborn 1993.
- Rijk, L. M. de, „Boèce logicien et philosophe“, in: *Atti congresso internazionale di studi boeziani*, vyd. L. Obertello, Roma 1981, str. 141-156.
- Rist, J. M., recenze na knihu P. Hadota *Porphyre et Victorinus*, in: *JHS* 90 (1970), str. 242.
- Robinson, J. M., „The Three Steles of Seth and The Gnostics of Plotinus“, in: *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm August 20-26*, Stockholm 1977, str. 132-142.
- Roy, O. du, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris 1966.

Schenke, H.-M., „Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften“, in: *Studia Coptica*, vyd. P. Nagel, Berlin 1974, str. 165-173.

Schmid, R., *Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel 1895.

Schwyzler, H.-R., „Zu Plotins Interpretation von Platons Timaeus 35a“, in: *RhM* 84 (1935), str. 360-368.

Schwyzler, H.-R., „Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie“, in: *Zetesis* (FS E. de Stuycker), 1973, str. 266-280.

Sieber, J. H., „An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag Hammadi“, in: *NT* 15 (1973), str. 233-240.

Sieber, J. H., „Introduction to Zostrianos“, in: *Nag Hammadi Codex VIII*, vyd. J. H. Sieber (*NHS* 31), Leiden 1991, str. 7-28.

Smith, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague 1974.

Stahl, W. H., *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, I, New York and London 1971.

Strange, S. K., „Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the ‘Categories’“, in: *ANRW*, II/36/2, str. 955-974.

Strutwolf H., *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993.

Suhr, M., *Platons Kritik an den Eleaten. Vorschläge zur Interpretation des platonischen Dialogs ‘Parmenides’*, Hamburg 1969.

Szlezák, Th. A., *Platon und Aristoteles in der Nus-Lehre Plotins*, Basel 1979.

Tardieu, M., „Les Trois Stèles de Seth. Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi“, in: *RSPHTh* 57 (1973), str. 545-575.

Tardieu, M., „Les gnostiques dans la Vie de Plotin. Analyse du chapitre 16“, in: *Porphyre: La Vie de Plotin*, II. *Études d'introduction, texte grec et traduction français, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, par L. Brisson et alii, Paris 1992, str. 503-563.

Tardieu, M., *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, RO 9, Bures-sur-Yvette 1996.

Taylor, A. E., *Plato, The man and his work*, London 1960<sup>7</sup>.

Tomassi Moreschini, Ch. O., „L'androgynia divina e i suoi presupposti filosofici: il mediatore celeste“, in: *SCO* 3, 1998, str. 973-998.

Tomassi Moreschini, Ch. O., „L'androgynia di Cristo-Logos: Mario Vittorino tra platonismo e gnosi“, in: *Cassiodorus* 4 (1998), str. 11-46.

Torchia, N. J., *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being. An Exposition and Analysis*, New York 1993.

Theiler, W., recenze na knihu E. Benze, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, in: *Gnomon* 10 (1934), str. 493-499.

Theiler, W., *Die chaldäischen Orakel und die Hymen des Synesios*, Halle 1942.

Theiler, W., *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933.

Theiler, W., „Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin“, in: *RIPh* 24 (1970), str. 290-298.

Thomassen, E., „The Structure of the Transcendent World in the Tripartite Tractate (NHC I,5)“, in: *VCh* 34 (1980), str. 358-375.

Trouillard, J., „L'âme du *Timée* et l'un du *Parménide* dans la perspective néoplatonicienne“, in: *RIPh* 92 (1970), str. 236-251.

Trouillard, J., „Le «Parménide» de Platon et son interprétation néoplatoniciennes“, in: *RThPh* 23 (1973), str. 83

Turner, J. D., „The Gnostic Threefold Path to Enlightenment“, in: *NT* 22 (1980), str. 324-351.

Turner, J. D., „Sethian Gnosticism: A Literary History“, in: *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, vyd. Ch. W. Hedrick – R. Hodgson, Peabody (Massachusetts) 1986, str. 55-86.

Turner, J. D., „Notes to Text and Translation: NHC XI,3: *Allogenes*“, in: *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, vyd. Ch. W. Hedrick, *NHS* 28, Leiden 1990.

Turner, J. D., *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec 2001.

Usener, H., *Anecdoton Holderi*, Bonn 1877.

Varessis, E., *Die Andersheit bei Plotin, Beiträge zur Altertumskunde* 78, Stuttgart und Leipzig 1996.

Waldstein, M., „The Primal Triad in the Apocryphon of John“, in: *The Nag Hammadi Library after fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, vyd. J. D. Turner – A. McGuire, Leiden 1997, str. 154-187.

Wallis, R. T., *Neoplatonism*, London 1972.

Whittaker, J., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984.

Whittaker, J., „Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας“, in: *VChr* 23 (1969), str. 91-104 (přetisk in: týž, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, XIII).



Winnigton-Ingram, R. P., „Aristides Quintilianus“, in: *The Oxford Classical Dictionary*, vyd. N. G. L. Hammond – H. H. Scullard, Oxford 1970, str. 111.

Wire, A., „Introduction to Allogenes“, in: *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, vyd. Ch. W. Hedrick, *NHS* 28, Leiden 1990, str. 173-191,

Wöhler, J., *Studien zu Marius Victorinus (Jahresbericht des Privatuntergymnasiums der Zisterzienser für das Schuljahr 1905-1905)*, Wilhering 1905.

Wolfson, A. H., „Albinus and Plotinus on divine Attributes“, in: *týž, Studies in the History of Philosophy and Religion*, vyd. I. Twersky – G. H. Williams, I, Cambridge 1979<sup>2</sup>, str. 115-130.

Wolfson, A. H., „The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle“, in: *týž, Studies in the History of Philosophy and Religion*, vyd. I. Twersky – G. H. Williams, I, Cambridge 1979<sup>2</sup>, str. 98-114. .

Ziegenaus A., *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München 1972.