

DĚJINY FILOSOFIE

Svazek 4

A. H. ARMSTRONG (vyd.)

Filosofie pozdní antiky

*Od staré Akademie
po Jana Eriugenu*

PRAHA
2002

NAUKA A TVORBA

Z Porfyriova popisu Plótinova působení v Římě je pro historika filosofie samozřejmě nejzajímavější ta část, kde se Porfyrios věnuje metodě svého mistra při výuce a písemné tvorbě, jeho znalostem a využívání starších filosofů a jeho vztahům s filosofickými současníky. Ve všech těchto oblastech nám Porfyrios předkládá poměrně velké množství informací, které nám umožňují lépe porozumět *Enneadám*. Plótinovy přednášky – na rozdíl od obvyklé situace na filosofických školách jeho doby – nebyly formální, pečlivě připravené proslovy, v nichž by se rozvíjelo určité téma v souladu s pevnými liniemi, jež by stanovila zavedená tradice. Atmosféra v jeho škole byla neformální, podle některých až chaotická.¹ Plótinus byl systematický a dogmatický filosof, který nepochybně znal správné odpovědi na všechny velké filosofické otázky, jimiž se zabýval, nicméně nebyl systematickem a dogmatikem toho druhu, který nedokáže strpět dotazy, námítky a přerušení výkladu. Sdílel Sókratovo přesvědčení o hodnotě diskuse a jakmile v jeho škole nějaká diskuse začala, musela pokračovat tak dlouho, dokud se náležitě nevyřešily všechny vzniklé obtíže, bez ohledu na čas. Porfyriem popsaná historka nám umožňuje utvořit si představu o duchu, v jakém se Plótinus vyrovnával s otázkami a výhradami. Jednoho dne, když se Plótinus přel s Porfyriem o vztahu mezi duší a tělem (spor trval tři dny), přišel do školy muž jménem Thaumasio a požadoval připravenou přednášku, kterou by si mohl zapsat; prohlašoval, že Porfyriovy otázky a odpovědi nemůže snést. Avšak Plótinus opáčil: „Nevyřešíme-li obtíže, které Porfyrios nadnáší

svými otázkami, nebudeme schopni říct vůbec nic, co by se dalo zapsat.“² Stopy podobných diskusí můžeme odhalit v mnoha pojednáních z *Ennead* (nemyslíme tím přímé zprávy nebo shrnutí diskusí, k nimž skutečně došlo, nýbrž argumentační pasáže, kde se Plótinus zřejmě neinspiroval výhradně vlastní četbou, nýbrž i námitkami, jež vznesli členové jeho školy a jež si pamatoval). Plótinus byl tedy vždy připraven zastavit výklad a diskutovat, nicméně z Porfyriova líčení je také zřejmé, že byl schopen předložit souvislý výklad a vyjadřovat se tak, aby to bezprostředně působilo na posluchače a umožňovalo jim to částečně pocítit jeho vlastní filosofické zanícení. I to potvrzuje jeho psané dílo, které obsahuje značný díl souvislého, silně provázaného výkladu a řadu nesmírně působivých pasáží, které uchvacovaly a vzrušovaly čtenáře od sv. Augustina až do dnešní doby, a někdy je dokonce podněcovaly k tomu, aby se potýkali s obtížně pochopitelnými argumenty, jež tvoří převážnou část *Ennead*. Plótinova výřečnost ovšem není naučená, vědomá a vyumělkovaná, jak to bylo v jeho době obvyklé, nýbrž prostá a bezprostřední, pramenící z jeho zaníceného soustředění na diskutovaný problém.

Porfyriovy informace o mistrových znalostech a využívání starších filosofů se podařilo potvrdit a doplnit novějšími studiemi o *Enneadách* a velmi nám usnadňují pochopení toho, jakým způsobem Plótinus rozvinul vlastní filosofii. Porfyrios píše: „Při setkáních školy nechával čist komentáře, ať už to byl Severův, Kroniův, nebo Numéniův, Gaiův či Attikův a z peripatetiků Aspasiův, Alexandrův a Adrastův nebo mnoha jiných, kteří se naskytli.“³ Východiskem (Porfyrios jasně uvádí, že šlo o pouhé východisko) Plótinovy přednášky či diskuse bylo studium některého platónského nebo aristotelského komentátora nebo vykladače, který působil přibližně sto let předtím, než Plótinus zahájil svoji filosofickou kariéru. Při četbě *Ennead* stále znovu narážíme na místa, kde kriticky zvažuje názory svých předchůdců anebo reprodukuje nějakou část školního výkladu anebo vzájemné polemiky jako východisko pro vlastní úvahy. (To vše je velmi pěkně předvedeno ve sborníku *Les Sources de Plotin*, na který jsme již odkazovali

¹ Porfyrios, *Vita Plotini*, 3.

² Tamt., 13.

³ Tamt., 14.

výše.) Způsob, jakým užívá významného peripatetického komentátora Alexandra z Afrodisiady, je zajímavý především tím, že jde o konstruktivně kritickou práci s určitou verzí aristotelského myšlení, jež ho zjevně přitahovala a kterou do jisté míry považoval za pravdivou, i když ne zcela výstižnou, a tím, že zde do diskuse uvádí samotného Aristotela, a koriguje tak Alexandra, podobně jako platoniky koriguje pomocí Platóna.⁴ Plótinus Aristotelova díla dobře znal, na mnoha místech k nim odkazuje (Porfyrios se zmiňuje o častém využívání *Metafyziky*,⁵ ale Plótinus znal také spis *O duši*, logická pojednání, *Etiku Nikomachovu* atd.) a aristotelské myšlenky ho hluboce ovlivnily, jak bude zřejmé z několika dalších příkladů, i když si od nich vždy udržoval nezávislý a kritický odstup. Totéž platí ve vztahu ke stoicismu. Porfyrios uvádí, že Plótinovo dílo v sobě „skrývá stoické a peripatetické nauky“,⁶ a vedle značného prostoru, který v *Enneadách* zabírá tradiční platónská polemika proti stoicismu, najdeme v textech i pasáže, jež svědčí o pronikavém stoickém vlivu, i když tento stoický prvek obvykle není ponechán v hrubém či neupraveném stavu⁷ (příklady opět uvidíme níže). Pokud jde o další filosofy, epikúrejce neměl příliš rád a měl pro ně stejně malé pochopení jako větší na jeho předchůdců i současníků a odkazy k této škole se omezují na několik polemických klišé; předsókratici mu zase poskytují jen několik doxografických nálepek, jež interpretuje ve shodě s vlastními myšlenkami.

Nejvyšší autoritou a jediným filosofem, který se vymyká kritice, je pro Plótina samozřejmě Platón. Nicméně způsob, jak s díly svého mistra zachází, je pro novodobého badatele poněkud znepokojující. Situaci skvěle vystihl Theiler slovy, že Plótinův Platón je velmi redukovaný – *Plato dimidiatus*, Platón bez politiky.⁸ Jak jsme viděli, Pló-

tinova jinosvětскost ho nevedla k zanedbávání povinností vůči společnosti – žádný starověký filosof se nemůže pochlubit většími nezištnými zásluhami o své bližní –, přiměla ho však k tomu, aby kázal ústup z veřejného života a aby se jen málo zajímal o politický aspekt Platónova myšlení. Ale i při využívání nepolitických částí Platónovy tvorby postupuje velmi selektivně.⁹ Z raných, „sókratovských“ dialogů nepřebírá skoro nic. Odkazy k *Ústavě* jsou časté, ale téměř výlučně se jedná o odkazy k mýtu o jeskyni, k výkladu o ideji Dobra a k závěrečnému mýtu o převtělování. Stále znovu je zmiňován *Theaitétos* (176a–b) (útěk od zla), opakovaně se odkazuje k dílčím pasážím ze *Sofisty*, *Parmenida* a *Filéba*, občas se využívá *Alkibiadés I*, *Hippias Větší*, *Politik*, *Kratylos*, *Zákony* a možná *Epinomikos* a pasáž o třech principech z *Listu druhého* (312e) je několikrát zmíněna jako autoritativní potvrzení Plótinovy nauky o třech hypostazích. K dialogům, jichž Plótinus využíval nejčastěji a ve větší míře, patří *Faidón*, *Faidros*, *Symposion* a *Timaios*. Právě ty – spolu s VI. a VII. knihou *Ústavy* – tvoří skutečné prameny jeho platonismu. Také je však užívá selektivně a k řadě pasáží vůbec neodkazuje ani k nim nepřihlíží. Tu a tam najdeme v *Enneadách* pronikavé rozborů obtíží anebo zdánlivých rozporů (Plótinus by je nikdy neuznal za pravé) u Platóna; platí to především o různých výkladech toho, proč duše sestoupila do tohoto světa a v jakém vztahu je vůči tělu.¹⁰ Obvykle však platónské citáty či reference slouží jen k autoritativnímu potvrzení jeho názorů anebo nalezení východiska pro samostatné spekulace, a význam, který jim přiřítá, je buď velmi specifický, anebo vychází ze středoplatónských a novopythagorejských pramenů (jejichž obsah lze samozřejmě v některých případech vysledovat až do období staré Akademie). Platónovy texty využívá *de facto* spíš tak, jako křesťanští kazatelé

⁴ Viz především přednášku P. Henryho, *Une Comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, a následnou diskusi ve sborníku *Entretiens Hardt*, V, str. 429–449.

⁵ Porfyrios, *Vita Plotini*, 14,6–8.

⁶ Tamt., 14,5–6.

⁷ Viz W. Theiler, *Plotin zwischen Plato und Stoa*, str. 65–103.

⁸ Tamt., str. 67.

⁹ Dobré a podrobné přehledy citátů z Platóna nabízí H. R. Schwyzer v hesle *Plotinos*, in: *RE* XXI, 1951, sl. 472–474, a W. Theiler ve zmíněném článku na str. 68–71. Určit, kterou pasáž má Plótinus na mysli, je většinou dosti obtížné, neboť citáty a uvedené narážky jsou často nepřesné. Citace z Platóna a slovní reminiscence uvádí také aparát citovaných pramenů v Henryho a Schwyzerově edici. Takzvaná *editio minor* pro *Enneady*, I–III, je v tomto ohledu úplnější než původní edice.

¹⁰ Plótinus, *Enn.* IV,8[6] a I,1[53],12.

nebo scholastičtí theologové používají výroky z bible, nikoli tak, jak by je použil odborník (jeho přístup k Aristotelovi je badatelsky daleko přínosnější, protože k němu necítí žádnou zvláštní úctu). To neznamená, že by Plótinův a Platónův platonismus neměly vůbec nic společného – k takovému závěru bychom mohli dospět, jedině kdybychom ignorovali velkou část Platóna a dezinterpretovali velkou část Plótina. Nicméně rozdíly a podobnosti jasněji uvidíme až tehdy, když budeme probírat podrobnosti Plótinova myšlení.

Než přikročíme ke zkoumání Plótinových spisů, musíme se krátce zastavit u konce jeho života a rozpadu jeho kroužku. Bolestivá a nepříjemná nemoc, jíž v posledních letech života trpěl a jež ho nakonec zahubila, je u Porfyria¹¹ vylíčena tak mlhavě, že ji H. Opperman identifikoval jako *elephantiasis graeca*, což je druh lepry, zatímco P. Gillet jako tuberkulózu. Choroba ho přiměla vzdát se výuky a opustit společnost přátel, v nichž jeho stav vzbuzoval takový odpor, že se vyhýbali setkání. Odebral se na statek svého starého přítele Zétha v Campanii a zde v osamění zemřel, opatrován pouze svým věrným lékařem Eustachiem. Na základě Eustachiova svědectví zaznamenává Porfyrios jeho poslední slova, ale jejich přesné znění i výklad jsou bohužel nejisté.¹² Plótinus řekl buď: „Snaž se boha v sobě přivést zpět k božskému ve veškerenstvu,“ anebo: „Snažím se božské v nás přivést zpět k božskému ve veškerenstvu.“ V době, kdy umíral, už kroužek jeho žáků neexistoval. Porfyrios již před časem odešel na Sicílii, aby překonal zmíněnou nervovou krizi, a Amelios pobýval v Sýrii. Nikdy nešlo o formálně organizovanou filosofickou školu, existence kroužku plně závisela na samotném Plótinovi a poté, co přestal přednášet a zemřel, se rozpadl bez sebemenší naděje na obnovu. Tento fakt má pro dějiny filosofie svůj význam. Plótinus nebyl zakladatelem novoplatonismu v tom smyslu, že by založil školu se

¹¹ Porfyrios, *Vita Plotini*, 2. Porfyriovu zprávu spolu se zprávou Firmica Materna (*Mathesis*, I,7,14 nn.), která z Porfyria pravděpodobně čerpá, probírá H. Opperman, *Plotins Leben*; P. Henry, *Plotin et l'Occident*, str. 25 nn.; P. Gillet, *Plotin au point de vue médical et psychologique*; H.-R. Schwyzer v hesle *Plotinos*, in: *RE* XXI, 1951, sl. 474–476.

¹² Viz P. Henry, *La Dernière Parole de Plotin*, str. 113–120, a Harderova poznámka k jeho vydání *Vita Plotini*.

souvislou tradicí, jež by se opírala o jeho nauky. Přežití jeho autentických myšlenek plně záviselo na Porfyriově literární a vydavatelské činnosti. Stál stranou filosofů své doby – o nichž víme právě tak málo, jako bychom věděli o Plótinovi nebýt Porfyria. Nejvýznamnější z nich, Longinos, o něm mluvil s respektem, ale hluboce s ním nesouhlasil.¹³ Iamblichův novoplatonismus představoval v mnoha ohledech nový začátek, což nám pomáhá objasnit fakt, že pozdní novoplatonici – lidé velmi autoritářského ducha – nikdy Plótina nebrali jako směrodatnou autoritu, s níž je třeba bezvýhradně souhlasit. Jeho vliv na pozdější filosofii byl nedozírný, avšak nelze říci, že by dominoval myšlení své doby nebo že by zcela předurčil pozdější vývoj novoplatonismu.

Řekli jsme už, že Plótinus začal psát až po desetiletém pobytu v Římě. Vedou se dlouhé diskuse o důvodu, který pro tento časový odstup uvádí Porfyrios. Ten píše: „Erennios, Órigenés a Plótinus se dohodli, že nezveřejní žádnou z Ammóniových nauk, které jim byly odhaleny v jeho přednáškách. Plótinus dohodu dodržoval, a přestože vedl rozpravy s lidmi, kteří za ním chodili, zachovával o Ammóniových naukách mlčení. Erennios dohodu porušil jako první a Órigenés ho následoval...“¹⁴ Nejlepší výklad najdeme u Hardera, v dlouhé poznámce, kterou této pasáži věnoval ve svém vydání *Ennead*. Oprávněně odmítá představu, že jde o náznak jakéhosi závazku utajení, uvaleného na ty, kdo byli zasvěceni do mystéria. Dohoda o nezveřejňování podle něho odkazuje ke společnému souboru myšlenek, rozvinutém v diskusích mezi Ammóniem a jeho třemi žáky a písemně zaznamenaném v poznámkách, jež představovaly jejich společnou práci a u nichž se nedaly rozlišit části náležející každému z nich; trojice žáků se proto dohodla, že je nezveřejní jako vlastní práci a (podle všeho) ani nezařadí do vlastních textů. Jak tvrdí Harder, dohoda tohoto typu se nemohla udržet dlouho a podle Porfyria stačilo na to, aby byl jeho učitel uchráněn před jakoukoli diskreditací, dát jasně najevo, že ji neporušil jako první – což, jak uvádí Harder, by nebyla žádná omluva, kdyby šlo o mystérium či tajemství.

¹³ Porfyrios, *Vita Plotini*, 19 a 20.

¹⁴ Tamt., 3,25–30.

Jakmile Plótinus začal psát svá pojednání, neustal v tom až do konce života, ale jeho texty nebyly určeny pro širokou veřejnost, nýbrž pro pár jeho blízkých přátel a žáků a získat opisy nebylo snadné.¹⁵ Porfyrios pečlivě sbíral vše, co jeho učitel napsal, a nakonec v roce 301,¹⁶ kdy mu bylo 68 let a Plótinus byl již více než třicet let mrtvý, publikoval své velké souborné vydání. Nebyla to první edice Plótinových spisů. Již dříve jednu připravil jeho přítel a lékař Eustachios a víme o ní ze starověké zmínky, jež se v některých rukopisech objevuje na konci 29. kapitoly druhého pojednání o *Obtížích týkajících se duše*.¹⁷ Z té se dozvídáme, že Plótinova knížka o duši byla v každém z vydání rozdělena jinak a hranice mezi druhou a třetí částí spadala v Eustachiově edici na místo, kde je umístěna tato poznámka. Henry a Schwyzer se domnívají, že citáty u Eusebia (*Praep. evan.* XV,10; 22) pocházejí z této edice a nikoli z *Ennead*, avšak jejich názor, i když se opírá o určité doklady, nebyl mezi plótinovskými odborníky všeobecně přijat.¹⁸ Je-li opodstatněný (a já se domnívám, že je), pak tyto zlomky u Eusebia umožňují cennou kontrolu Porfyriových vydavatelských metod a do značné míry potvrzují, že text, který nám nabízí v *Enneadách*, se téměř doslova kryje s tím, co vyšlo z Plótinova pera, a to bez jakýchkoli významných dodatků či úprav. I kdyby se však Henry se Schwyzerem mýlili a Eusebios citoval z Porfyriovy edice, nemáme důvod se domnívat, že Porfyrios neodvedl svou vydavatelskou práci svědomitě a přesně. Téměř všichni plótinovští badatelé by se dnes shodli na tom, že slova *Ennead* nám předkládají původní Plótinův text a že Porfyrios se v nedbale zapsaných a nerevidovaných rukopisech svého učitele¹⁹ ujal pouze pravopisných oprav a podobně. Při dělení a uspořádávání jednotlivých traktátů si počínal s politováníhodnou volností, a to proto, aby Plótinovu tvorbu vměstnal do umělého schématu, jež vypracoval a jež se skládalo ze šesti

¹⁵ Tamt., 4.

¹⁶ Viz Harderovu poznámku k *Vita Plotini*, 23,13.

¹⁷ Plótinus, *Enn.* IV,4[28].

¹⁸ P. Henry, H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, I, str. IX–X, a II, str. IX–X.

¹⁹ Viz popis Plótinova způsobu psaní ve *Vita Plotini*, 8, který je jasný, avšak – jak zdůrazňuje Harder – nepřiliš informativní.

souborů devíti pojednání („enneady“ znamená „devítky“), zhruba seskupených kolem téhož námětu.²⁰ Není nijak zvlášť podstatné, že řadu delších pojednání rozdělil na několik částí, které se v jeho vydání postupně objevují v náležitém pořadí (III,2–3; IV,3–5; VI,1–3; VI,4–5), anebo že spojil hrstku krátkých navzájem nesouvisejících poznámek do čehosi, co při zběžném pohledu vypadá jako víceméně souvislý text (III,9). Daleko závažnější je, že roztržil text, který u Plótina patří k nejdelším a nejučtyhodnějším, na čtyři oddělené části, jež umístil v odlišném pořadí a bez zjevné souvislosti do tří různých ennead (III,8; V,8; V,5; II,9).²¹ Jedna z výhod zachování chronologické sekvence traktátů (jak ji Porfyrios dodržuje v *Životě*)²² namísto seskupení do ennead, jak to dělá Harder a několik dalších, spočívá v tom, že pak Plótinovo dílo můžeme číst jako souvislý celek: a Harderův důkaz (opřený o důvody zcela nezávislé na Porfyriově chronologickém soupisu), že jde o celek s částmi uspořádanými v tomto pořadí, poskytuje obdivuhodné potvrzení přesnosti zmíněného soupisu. Můžeme – přinejmenším o pojednáních vzniklých poté, co Porfyrios přišel do Říma – s rozumnou jistotou prohlásit, že je Plótinus skutečně napsal v tom pořadí, které uvádí Porfyrios. Máme tak k dispozici neobvykle pevný základ, na němž můžeme vystavět teorii vývoje Plótinova myšlení – jen kdybychom v jeho textech dokázali najít sebemenší doklad o tom, že v době, kdy je psal, k podobnému vývoji skutečně došlo. Veškeré snahy o nalezení stop jakéhokoli vývoje však skončily – přinejmenším podle mého názoru – neúspěchem. Plótinus stále nabízí nové formulace a objasnění svých myšlenek, znovu a znovu se vrací ke stejným otázkám a podává další upřesnění, ale nic nenasvědčuje tomu, že by v době, kdy byl činný jako spisovatel, změnil názor na jakýkoli podstatný problém. (U jedné či dvou otázek snad můžeme zaznamenat, jak po počátečním váhání dospívá k nezdolnému přesvědčení.) Na tom není nic překvapivého, když si uvědomíme, že začal psát až po deseti letech výuky ve

²⁰ Porfyriův vlastní popis toho, jak při přípravě vydání postupoval, viz *Vita Plotini*, 24–26.

²¹ Viz R. Harder, *Eine neue Schrift Plotins*, str. 303–313.

²² Porfyrios, *Vita Plotini*, 4–6.

věku padesáti let, takže všechny jeho texty spadají do posledních šestnácti let jeho života. Je pravděpodobné, že jakýkoli reálný vývoj jeho myšlení byl v té době již uzavřen, a nemáme žádné vhodné prostředky jak zjistit, kterou cestou se ubíral.²³

Z výše řečeného by mělo být zřejmé, že názvy pojednání obsažené v Porfyriově edici nemohou pocházet přímo od Plótina, a Porfyrios dokonce výslovně uvádí, že Plótinus svým spisům nedával žádné názvy:²⁴ jednadvacet traktátů, které Porfyrios našel v oběhu při svém příchodu do Říma, nese podle něho názvy, jež se ujaly v rámci školy. Za tituly většiny pozdějších textů nejspíš zodpovídá Porfyrios sám. V některých případech můžeme zaznamenat různé varianty názvů ve dvou soupisech samotného Porfyria a mezi soupisy a názvy některých pojednání v rukopisech *Ennead* a u jednoho či dvou textů známe i jiné názvy. Po komentářích a shrnutích či obsazích, které Porfyrios v poslední kapitole *Života* zmiňuje jako ty, jež připravil pro svou edici, nezůstala ani stopa, snad vyjma arabské verze části obsahu pro pojednání IV,4[28].²⁵

Plótinus si podle Porfyriova svědectví²⁶ předem promyslel otázku, o níž psal, tak důkladně a soustředil se na ni v mysli tak ostře, že psal, „jako kdyby opisoval z knihy“, a mohl v psaní okamžitě pokračovat i po přestávce, jako kdyby vůbec nepřestal. Protože měl slabý zrak, nikdy své texty znovu nepročítal. Tím lze zčásti objasnit výjimečně přímý a osobní styl jeho pojednání. Plótinus psal velmi podobně jako přednášel a své texty zamýšlel pro lidi, kterým přednášel. Navzdory tomu, po čem asi toužil Thaumasio, nepsal své traktáty

²³ Přestože má chronologické uspořádání zjevné výhody, většina plótinovských badatelů je nepřijala, a to kvůli problémům spojeným s citováním. Uspokojivým kompromisem je způsob odkazování užívaný v poznámkách k této knize, na němž se plótinovští badatelé dohodli při setkání ve Vandoeuvres v roce 1957: po čísle *enneady* a příslušného pojednání následuje pořadí v Porfyriově chronologickém soupisu, např. VI,9[9].

²⁴ Porfyrios, *Vita Plotini*, 4,16.

²⁵ O Porfyriových komentářích atd. viz H.-R. Schwyzer v hesle *Plotinos*, in: *RE* XXI, 1951, sl. 508–510: k arabské verzi takzvaných κεφάλαια viz P. Henry – H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, II, str. 62–127, a předmluva, str. XXVII–XXVIII.

²⁶ Porfyrios, *Vita Plotini*, 8.

pro vzdělanou veřejnost ve shodě s přijímanými konvencemi pozdně řecké literární rétoriky. Některé jeho texty budí dojem, že byly zamýšleny pro širší, jiné pro užší okruh čtenářů. Například text o kategoriích (VI,1–3[42–44]) anebo pojednání *O možnosti a uskutečnění* (II,5[25]) a *O substanci a kvalitě* (II,6[17]) musely být určeny pouze jeho nejbližším spolupracovníkům, členům jeho kroužku, plně zapojeným do filosofické práce. Nicméně i ta pojednání, která byla zřejmě zamýšlena pro širší čtenářstvo – například onen úžasný traktát, který Porfyrios tak krutě rozčtvrtil –, nebyla určena čtenářům mimo okruh Plótinových přátel, obdivovatelů a pravidelných posluchačů. Nelze také jasně a ostře rozlišit styl různých skupin textů. Všechny obsahují argumentační pasáže, jejichž nepřístupnost a vyprahlost překoná i Aristotela, a většina, včetně těch nejnáročnějších a nejvyprahlejších, obsahuje pasáže vznošené a strhující výřečnosti.

To, že Plótinus psal velmi podobně jako přednášel, neznamená, že bychom v pojednáních mohli najít zprávy o skutečně proběhnutších přednáškách nebo školních diskusích, a neznamená to také, že psal špatnou řečtinou. Jeho spisy jsou určeny čtenářům, nikoli posluchačům. Argumenty, námitky a odpovědi sice někdy mohly čerpat inspiraci ze školních diskusí (i když původ mnohých lze objevit v Plótinově četbě), ale nikdy nejde o přepis toho, co probíhalo ve škole. Pokud jde o jeho řečtinu, H.-R. Schwyzer uzavírá své obdivuhodně přesné, podrobné a citlivé zkoumání Plótinova jazyka a stylu soudem,²⁷ který se zdá pravdivý a opodstatněný. Schwyzer píše:

„Názor, že Plótinus psal špatnou řečtinou, (...) je správný jen tehdy, pokud za jedinou autoritu považujeme pravidla školních mluvnických příruček. Plótinus používá řečtinu, která je individualistická, ale nikdy záměrně nezamtluje. Naše vážné obtíže s porozuměním nespočívají v nejasnostech vyjadřování, nýbrž v odtazitosti myšlenek. Plótinův jazyk i přes mnohé odchylky odpovídá pravidlům řecké gramatiky a v žádném případě se nejedná o koktavé výroky mystika. Jde tu spíše o neustále se obnovující zápas pronikavého ducha o vyjádření nevyjádřitelného, v němž se uplatňují všechny stylistické výdobytky řečtiny. Ty se ovšem nikdy

²⁷ H.-R. Schwyzer v hesle *Plotinos*, in: *RE* XXI, 1951, sl. 512–530.

nestanou samoúčelem, nýbrž přicházejí ke slovu jen proto, aby objasnily postup filosofického myšlení. Plótinus je přesvědčen, že majestát světa, který se vymyká našim smyslům, a tím spíše pak dobrotu Jedna nelze nikdy vyjádřit slovy; avšak pokud kdy někdo mohl pro onen svět najít výstižný jazyk, pak se to podařilo právě Plótinovi.²⁸

Zvláštní pozornost si zaslouží jeden stylistický prostředek, jehož Plótinus užívá. Jde o užívání obrazů přejatých ze světa smyslů pro popis skutečností inteligibilního světa. Plótinus je dědicem a pokračovatelem tradiční polemiky platónské a peripatetické školy se stoickým smýšlením o Bohu a duši jakožto svrchovaně jemném tělese, a má proto velmi jasné pojetí významu a důsledků nelátkovosti. Tyto důsledky, jak uvidíme, vyvozuje způsobem podstatným pro jeho myšlení. Žádný filosof však nikdy neužíval obrazů ze světa smyslů k vyjádření inteligibilní skutečnosti s takovou originalitou a silou. Plótinův jazyk je plný živoucích, konkrétních obrátů, přejatých ze smyslové zkušenosti, jež se užívají pro popis činnosti a vzájemného styku nelátkových bytostí: nejde pouze o tradiční metafory zraku a světla nebo růstu a proudu, ale také o výrazy prudkého nárazu a energického tělesného pohybu, jako je tlačení, úder, lámání, házení, běh a skok.²⁹ Navíc má také podrobněji předvedené obrazy, které se vyznačují nesmírnou imaginativní silou. Jedním z nejpůsobivějších je představa hmotného světa plovoucího v duši jak síť v moři: „Je jako síť ve vodách, ponořená v životě, ale neschopná učinit svým to, v čem je. Moře je již rozlehlé a síť se rozpíná s ním, nakolik může.“³⁰ (Srovnáním s úhlednou a strohou matematickou strukturou duše, do níž démiúrgos balí vesmír v *Timaiovi*, se můžeme dozvědět mnohé o rozdílech mezi Plótinovým a Platónovým způsobem myšlení.) Jiným obrazem je následující metafora (obezřetně prohlášená za nevyhovující, protože spočívá v pohledu „zvenčí“) pro jednotu v rozmanitosti, již vykazuje intelekt: „Lze ho přirovnat k živoucí kouli různých barev

a vzorů anebo k něčemu, k čemu je vše obráceno tváří a co se třpytí živoucími tvářemi.“³¹ Jako bychom se z oblasti klasické hellénské imaginace rázem přenesli do obrazného světa toho druhu, jaký obývali velcí umělci Indie. Jak uvidíme později, užívání těchto působivých smyslových obrazů není v rozporu s Plótinovými filosofickými předpoklady – vždyť všechny věci smyslově vnímatelného světa jsou pro něho obrazem světa inteligibilního a jeho vědomí nedostatečnosti každého jazyka, chceme-li hovořit o těchto vyšších skutečnostech, by mu znemožnilo spokojit se s jakýmkoli abstraktním „filosofickým“ termínem anebo se domnívat, že užitím termínu „bytí“ či „intelekt“ vyřkl vše, co měl nebo mohl říct, byť jen o oné druhotné skutečnosti, kterou je připraven nazývat „bytí“ a „intelekt“. Když dospěje k prvotní skutečnosti, k Jednu, pak si je samozřejmě zcela jist, že žádný způsob vyjadřování – „filosofický“ a abstraktní ani „poetický“ a konkrétní – není ani zdaleka výstižný či vyhovující. Své obrazy také udržuje pod přísnou kontrolou a někdy je velmi neobvyklým způsobem kritizuje či upřesňuje. Nejzajímavější a nejdůležitější příklad najdeme v pasáži, kde užívá tradiční metafory vyzařování světla, jeho korekci se úplně zbavuje představy emanace či vyzařování a ponechává čtenáře před nesmírně živým obrazem duchovní všudypřítomnosti.³² Najdeme však i jiné pasáže (např. právě tu o „živoucích tvářích“), kde zdůrazňuje nějaký konkrétní nedostatek užívané metafory a povzbuzuje mysl čtenáře, aby se nad něj povznepsla: jeho obrazy mají vždy udržet mysl v pohybu, nikoli ji uvěznit v nepravé kontemplaci pouhé fantazie a poskytnout jí statické uspokojení z něčeho, co se vposled prokáže jako neuspokojivé. Užíváním obrazů je schopen se částečně (a podle vlastního názoru zdaleka ne dostatečně) podělit o své intenzivní a bezprostřední vědomí života, síly, jasu a pevnosti duchovní skutečnosti. Právě to možná, víc než cokoli jiného, dává jeho spisům jejich zvláštní sílu a přitažlivost.

²⁸ Tamt., sl. 530.

²⁹ Řadu z nich shromáždil H.-R. Schwyzer v hesle *Plotinos*, in: *RE* XXI, 1951, sl. 526–527.

³⁰ Plótinus, *Enn.* IV,3[27],9,38–41.

³¹ Tamt., VI,7[38],15,24–26.

³² Tamt., VI,4[22],7,23–40; srv. rozbor této pasáže v *Les Sources de Plotin*, str. 337–338.

ČLOVĚK A SKUTEČNOST

Chceme-li zhodnotit Plótinovo bohaté, spleťité a nesnadné myšlení, bude možná dobré nejprve ukázat, jak chápal svou vlastní činnost a jaký cíl stále sledoval ve svých úvahách, přednáškách i textech. Ať už přijmeme tu či onu verzi jeho posledních slov,¹ shrnul tento úkol na smrtelné posteli tak, že cílem je přivést božské v člověku zpět k božskému ve veškerenstvu. Tento výrok je mnohoznačný a lze jej vyložit mnoha způsoby, počínaje nejhrubším stoickým pantheismem. Pokud však co možná nejpřesněji pochopíme, co jím mínil sám Plótinus, značně pokročíme v chápání jeho filosofie jakožto celku. Člověk je podle Plótina v určitém smyslu božský a cílem filosofického života je pochopit toto božství, obnovit jeho náležité spojení (které, jak uvidíme, nikdy zcela nevymizí) s božským veškerenstvem a v tomto veškerenstvu dosáhnout sjednocení s jeho transcendentním pramenem, jímž je Jedno či Dobro. Při studiu Plótina se musíme samozřejmě od samého začátku vyvarovat zmatků, jež mohou snadno vyvstat, opomineme-li významovou šíři a mlhavost slov *theos* a *theios* v řečtině a přistoupíme k jeho výrokům o božském ze stanoviska židovsko-křesťanské tradice, která obvykle vyhrazuje slova „Bůh“ a „božské“ pro transcendentní tvůrčí příčinu všech věcí a o stvořených jsoucnech jich užívá jen vzácně, obvykle s obezřetným a explicitním upřesněním (např. „božské skrze účast“). Tradice pohanského platonismu má obvykle sklon používat slov *theos* a odvozené termíny téměř přesně opačným způsobem. Jen málokdy se tak označuje transcendentní pramen bytí a z kontextu je v takových případech vždy jas-

¹ Viz výše, kap. 13, str. 250.

né, o čem je řeč; obvykle se jich užívá o pestré paletě bytostí, jež ve vesmíru zaujímají různé pozice (až po samotné lidské já) a jejichž existence plně závisí na nejvyšším principu.²

Podle Plótina je tedy smyslem filosofie dosáhnout našeho pravého cíle, sjednocení s Dobrem v božském veškerenstvu, tím, že se probudíme k vědomí a k poznání našeho pravého já a jeho místa v okolní skutečnosti. Plótinus vždy zdůrazňuje, že poznat sebe sama znamená poznat se ve vlastním kontextu: musíme znát své místo a své spojení s celkem, jímž v určitém smyslu jsme. Božské veškerenstvo, tj. svět skutečného bytí, a jeho pramen – Dobro – jsou vždy zde a jsou pro nás vždy přítomné; podnět k návratu ke zdroji je obsažen v samém bytí veškeré odvozené existence. Musíme se však rozhodnout a vynaložit úsilí na to, abychom se obrátili a soustředili svou pozornost vzhůru, k onomu dobru, touha po němž ustavuje samo naše bytí; jen tak se staneme tím, čím vždy jsme. Takový výrok zní velmi paradoxně a ani to nejdůkladnější studium *Ennead* tuto záhadu nevyřeší; máme-li však Plótinovi porozumět, musíme se snažit pochopit, co má na mysli. Především si musíme zapamatovat, že jeho universum – celkové uspořádání a struktura skutečnosti – je statické a věčné. Dokonce i hmotný vesmír je jakožto celek věčný a neměnný, pouze v jeho nižších částech dochází k cyklům změny, když jednotliviny vznikají a zanikají, nicméně ve světě nelátkového bytí jsou všechny individuální části odvěké, bez počátku a bez konce. „Statický“ ovšem jistě neznamená „bez života“. Žádný filosof nikdy tak důrazně nevyhlásil, a tak působivě nezpodobnil jednotu bytí a života jako Plótinus. Inteligibilní svět, nejvyšší rovina bytí, je pro něho svět „překypující životem“.³ Avšak nejvyšším životem je život pronikavý, dovnitř obrá-

² Plótinus někdy využívá tradičního rozlišení mezi *theos* a *daimón*, ale nepřikládá mu velký význam. Strohé a rozsáhlé theologické klasifikační soustavy, jak je známe z pozdního novoplatonismu, jsou mu cizí.

Plótinus ovšem užívá o Jednu výrazu *theos* častěji, než by se z tohoto výkladu mohlo zdát. Viz kompletní rozbor příslušných pasáží, který předkládá J. M. Rist, *Theos and the One in Some Texts of Plotinus*. Středoplatonici, zvláště Plútarchos, poměrně často užívají tento výraz jako ekvivalent „Boha“, tj. jako vlastní jméno pro nejvyšší princip, i když slovem *theoi* samozřejmě označují i řadu dalších bytostí.

³ Plótinus, *Enn.* VI,7[38],12,23.

cené a v sobě obsažené kontemplativní činnosti a vůči kterému je život pohybu, změny, vytváření a konání na hmotné úrovni pouze chaotickým a vzdáleným obrazem, jenž se mění – aniž by kdy vytvořil něco skutečně nového –, a to vinou vlastní nedokonalosti. Právě na tomto myšlenkovém pozadí se musíme snažit pochopit Plótinovo pojetí člověka. Člověk je pro něho bytostí na nejnižší rovině božství, na rovině duše, která sahá od spodního okraje inteligibilní oblasti přes celý smyslově vnímatelný svět. (Nikdy nesmíme zapomenout, že tyto nevyhnutelné prostorové metafory, jichž Plótinus sám hojně používá, zůstávají pouhými metaforami: inteligibilní svět se nenachází nad hvězdami a vůbec není v prostoru.) Člověk je bytost velmi složitá a Plótinus vynakládá značné úsilí na to, aby v této spleti lokalizoval prvek „my“ (ἡμεῖς), tj. naše pravé já, a aby určil, které z mnoha funkcí, činností a zájmů naší duše na jejích rozmanitých rovinách jsou skutečně svébytným rysem člověka. Otázka: „Kým (nebo čím) jsme?“, se v *Enneadách* několikrát vrací a četba obtížného pozdního pojednání, jež Porfyrios zařadil na začátek první *Enneady* a jež nese titul *Co je živá bytost a co je člověk?*,⁴ nám ukáže, s jakou péčí a precizností se Plótinus snažil nalézt odpověď. V tomto textu i jinde⁵ odpovídá, že člověk je dvojí.⁶ Naším pravým já, „člověkem uvnitř“, je naše vyšší duše, která existuje věčně v blízkosti intelektu a je jím neustále osvětlována. Toto já nehřeší a netrpí, zůstává bytostně svobodné a neklid těla a tělesného světa, do něhož vyšší duše „nesestupuje“, mu nebrání v jeho rozumových a intelektivních výkonech. Tím, co vstupuje do nižšího světa, je pouze záření z vyšší duše, její obraz či vyjádření na nižší úrovni, který se spojuje s tělesným organismem, aby utvořil „složené jsoucno“. Právě tento „druhý člověk“ neboli nižší já hřeší a trpí, je nevědomé a emotivně rozrušené a obecně je subjektem toho, co většina lidí chápe jako běžnou lidskou zkušenost. Máme tu jasně vytyčené a pochopitelné pojetí člověka, jehož rodo-

⁴ Tamt., I,1[53].

⁵ Např. tamt., VI,4[22],14.

⁶ V *Enn.* I,1[53],11 však Plótinus mluví o středu (τὸ μέσον) duše, který můžeme nasměrovat buď nahoru, nebo dolů. To svědčí o tom, jak snadno dokáže Plótinus přejít od „dvojného“ k „trojnému“ pojetí člověka; viz níže, str. 261.

kmen lze vysledovat až k ostrému oddělení smrtelné a nesmrtelné duše v *Timaiovi*⁷ a ke koncepci oddělení intelektu jako pravého já od mravní osobnosti v *Etice Nikomachově*.⁸ Pomíjíme však přitom mnohé z toho, co se objevuje jinde v *Enneadách*, a konkrétně činíme téměř nepochopitelným onen zanícený zájem o filosofickou spásu duše, o její „očistu“, „oddělení“ a návrat na správné místo a do náležitého stavu – zájem, který Plótinus právem nachází u Platóna a který je, jak jsme viděli, hnací silou jeho vlastní filosofické aktivity. Přijmeme-li tuto představu „dvojí osobnosti“, pak s vyšším já není třeba ani nelze nic dělat a ukáznění či uspořádání nižšího já je sice nezbytná povinnost, ale nejví se jako žádný zvlášť zajímavý či důležitý úkol pro filosofa: ani poté, co se definitivně stáhneme z tohoto světa, nedochází k žádné zásadní změně. Vyšší duše není o nic „oddělenější“ než dříve, pouze přestává vyzařovat a řídit nižšího jedince (podržuje si podíl na všeobecné vládě universální duše). V *Enneadách* však najdeme i jinou, přesnější analýzu člověka, která k předloženému obrazu přidává důležitý prvek, a tak činí Plótinovu filosofickou aktivitu daleko konzistentnější a pochopitelnější.

Podle tohoto druhého popisu člověk není dvojí, nýbrž trojí. V pojednání *Proti gnostikům* Plótinus říká: „Jedna část naší duše je vždy nasměrována k inteligibilním skutečnostem, jedna k věcem tohoto světa a jedna je uprostřed mezi nimi, neboť duše je jednou přirozeností v mnoha mohutnostech, a tak je někdy celá unášena s tím, co je v ní a na skutečném bytí nejlepším, jindy je horší část stahována dolů a táhne střed s sebou, neboť není přípustné, aby stahovala celek.“⁹ A v pozdním pojednání *O vědoucích hypostazích* tuto střední část jasně ztotožňuje s diskursivním rozumem a rozhodně prohlašuje, že právě to jsme „my“, naše pravé já. „To my rozvažujeme a myslíme

⁷ Platón, *Tim.* 69c–d.

⁸ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1177b–1178a.

⁹ Plótinus, *Enn.* II,9[33]2,4–10: ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν αἰεὶ πρὸς ἐκείνους, τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχει, τὸ δ' ἐν μέσῳ τούτων· φύσεως γὰρ οὐσης μίᾳς ἐν δυνάμεσι πλείοσιν ὅτε μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρεσθαι τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὅτε δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκύσθαι ἐν συνεφέλκυσσας τὸ μέσον· τὸ γὰρ πᾶν αὐτῆς οὐκ ἦν θέμις καθελκύσαι; srv. tamt., I,1[53],11.

myšlenky diskursivního rozumu, neboť právě to jsme my: výkony intelektu přicházejí shůry, stejně jako výkony smyslového vnímání zdo-la, a my jsme hlavní částí duše, uprostřed mezi dvěma mohutnostmi, horší a lepší, přičemž horší je mohutnost smyslového vnímání a lepší je mohutnost intelektu.¹⁰ V první z citovaných pasáží bychom si měli všimnout důrazu, který Plótinus klade na to, že duše představuje ve všech svých mohutnostech a na všech svých rovinách jednotu. To je důležitý prvek jeho myšlení a umožňuje nám pochopit, proč si mohl při svých rozborech duše, probíhajících v různých kontextech a z různých hledisek, dovolit tolik variací: jde o rozmanité, dílčí popisy nesmírně složité jednoty. Sám Plótinus by nepokládal analýzu na tři části za inkonzistentní s výkladem člověka jako dvojího. A bude-li první pojetí považovat za projev jeho skutečného smýšlení, snáze pochopíme to, co říká o filosofickém životě; tato nauka totiž nachází v přirozenosti člověka reálný základ pro možnost volby žít na různých úrovních, jež se v převážné části *Ennead* předpokládá. Hranice svobodné volby zůstávají pro plótinovského člověka i podle tohoto výkladu úzké: nemůže svou přirozenost zničit, poškodit ani nějak zásadně změnit. Plótinus vždy hájí tezi, že duchovní bytost na jakékoli úrovni nepodléhá vlivům, i když z úvodních kapitol pojednání *O tom, že jsoucna bez těla nepodléhají vlivům*¹¹ jasně vysvítá, že opačným názorem, o jehož vyvrácení se snaží především, je stoická koncepce, podle níž je duše hmotnou substancí a podléhá fyzickým vtiskům, příměsím a úpravám, takže ono nepodléhání vlivům, jež se Plótinus především snaží prokázat, je to, které je podle všeho neoddelitelně spjato s představou netělesnosti (aristotelská forma by podle Plótina v tomto smyslu nepodléhala vlivům, stejně jako platónská

¹⁰ Tamt., V,3[49],3,34–39: ἡ αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς. τὰ δὲ τοῦ νοῦ ενεργήματα ἀνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χειρόνος καὶ βελτίονος, χειρόνος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. Toto pojednání se vyznačuje důrazem na transcendenci intelektu. Intelekt nás osvěcuje a my můžeme být činní na její úrovni, avšak přísně vzato intelektem nejsme a to, že nás intelekt osvěcuje a pozvedává, znamená v jistém smyslu určité překročení vlastního já.

¹¹ Tamt., III,6[26].

duše). Ve svém výkladu duše však dovádí svou tezi o nepodléhání vlivům mnohem dál, než je nutné k odpoutání od stoického materialismu. Podle všeho se nedomníval, že by naše pravé rozumové já mohlo kdy zhřešit nebo trpět, a lze dokonce pochybovat, zda podle jeho mínění mohlo být opravdu nevědomé.¹² Nemůže sestoupit na úroveň těla, nemůže se plně zapojit do tělesného života. Může však svou pozornost zaměřit vzhůru nebo dolů; může se soustředit na to, co je dole, na malicherné individuální starosti tohoto světa, svého těla a na nižší duši svázanou s tělem, jež se zaobírá růstem, výživou a vnímáním – anebo se může obrátit vzhůru, využít osvětlení ducha, které je mu vždy dostupné, a rozšířit se k obecnosti ve věčném světě pravdy a skutečného bytí, z něž může být vyzdvíženo ke sjednocení s Dobrem; anebo může být rozdělené a kolísat mezi oběma směry. Na tomto zaměření pozornosti závisí celý náš život a úkol filosofie tkví v tom, aby nás obrátila a dala nám správný směr, totiž vzhůru.

Je třeba poznamenat, že podle Plótina není toto správné zaměření pozornosti, tento výkon duše na duchovní úrovni, které je jí vlastní, nutné vědomé. Filosof si nemusí stále uvědomovat, že jeho pravé já žije na rovině intelektu. Vědomí ve smyslu sebevědomí, zachycení faktu, že „já něco dělám“ nebo „mně se něco děje“, podle Plótina představuje epifenomén, druhotný a nijak zvlášť žádoucí důsledek naší náležité činnosti. Plótinus je v plné míře ochoten přiznat, že vědomí v tomto smyslu závisí na schopnostech našeho komplexu tělo – duše. Jsou-li tyto schopnosti narušeny (např. užitím omamných prostředků) anebo dočasně vyřazeny (např. během spánku), není tu žádné vědomí, avšak bytostná činnost – a tedy i bytostná blaženost – našeho vyššího já zůstává neporušena. Plótinus zdůrazňuje, že i na půdě běžné zkušenosti nám jde mnoho činností lépe, když si neuvědomujeme své vlastní konání. Jako příklad uvádí četbu a statečný skutek.¹³ Vaše četba *Ennead* bude postupovat velmi pomalu anebo s obtížemi, budete-li se neustále zastavovat u myšlenky: „To já si čtu *Enneady*“ – téměř nevyhnutelně s dodatkem: „Jak jsem chytrý/chytrá!“ Stejně tak

¹² Ke křesťanskému odmítnutí tohoto pojetí člověka viz V („Augustin“), kap. 22, str. 402–413, a VI („Řecká křesťanská tradice“), kap. 28, str. 474–475 a kap. 31, str. 546.

¹³ Plótinus, *Enn.* I,4[46],9–10.

člověk, který koná hrdinský čin, si nejspíš v téže chvíli nepomyslí: „Teď jedním hrdinsky.“ – a pokud snad ano, jeho hrdinství tím utrpí.

Plótinus tento obrat a zaměření pozornosti vzhůru popisuje jako „probouzení“ – a naše probouzení ze snové posedlosti potřebami a touhami našeho nižšího já ve světě smyslů považuje za obtížný proces, který vyžaduje přísnou intelektuální a mravní sebekázeň. Velký důraz se klade na mravní stránku tohoto procesu. Někteří novodobí křesťanští autoři mají ve zvyku psát o „řeckém“ nebo „platónském intelektuálním“ způsobem, který svědčí o tom, že podle nich panuje mezi náboženstvím a mravností úzká souvislost pouze u křesťanů (anebo křesťanů a Židů) a že Plótinus ani další řečtí filosofové nebrali praktikování ctnosti a dosažení nejvyššího dosažitelného stupně mravní dokonalosti jako nutnou podmínku nazírání Boha a sjednocení s ním. To samozřejmě není ani zdaleka pravda. Plótinus své stanovisko velmi jasně formuluje na místě, kde co možná nejvýše slovněji hovoří o dosažení mystického sjednocení. „Poučují nás [o něm, tj. o Dobru] analogie, negace, poznání na základě toho, co pochází od něho, a jakési výstupy, ale vede nás k němu očisťování, ctnosti, kráslení [duše], stupně toho, co je inteligibilní, usazení se v tom a syčení se věcmi, které jsou tam.“¹⁴ Mravní rozvoj je tu úzce spjat s dosažením intuitivního, kontemplativního poznání, které představuje poslední fázi před konečným zřením a sjednocením. Uvádí nás na cestu k němu, avšak racionálně-diskursivní myšlení – tedy to, co obvykle chápeme jako intelektuální aktivitu – nás o něm pouze zpravuje. Plótinus však obvykle nevytyčuje ono ostré rozlišení mezi diskursivním uvažováním a praktikováním ctností, které tu jeho způsob vyjadřování naznačuje. Bylo by anachronické a mylné chápat jeho myšlení – anebo myšlení kteréhokoli jiného řeckého filosofa – z hlediska odloučení mravních a intelektuálních zájmů, jak je typické pro naše vlastní myšlení; dnešní přístup by v nás například probouzel pocit absurdity a impertinence, kdybychom se měli podrobně zajímat o stupeň mravní ctnosti, již vykazuje uchazeč o titul profesora filosofie,

¹⁴ διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀναβασμοὶ τινες, πορεύουσιν δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις καὶ ἐπ' αὐτοῦ ἰδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἐστιάσεις...; viz tamt., VI,7[38],36,6–10.

a žádat po něm jako podmínku pouhé kandidatury, aby se osvobodil od závislosti a ambicí a byl lhostejný k takovým světským zájmům, jako je platový výměr. Plótinus spolu s většinou řeckých filosofů sdílel přesvědčení, že filosof musí být nejen výjimečně inteligentní, ale také nesmírně dobrý člověk, a věřil, že pravý intelekt nemůže být bez ctnosti či pravá ctnost bez intelektu.

Několikrát jsme již zmínili, že Plótinova mravní nauka je silně ovlivněna stoicismem. Nicméně Plótinus, je-li to nutné, stoické učení bez zábran přizpůsobuje požadavkům své vlastní, zvláštní verze platónského pojetí člověka. Odhodlaně se staví na stranu stoiků proti peripatetikům v ožehavé otázce, zda jsou vnější dobra nutná pro blaženost, jež představuje hlavní téma jeho traktátu *O blaženosti*.¹⁵ Přizpůsobení stoické nauky jeho vlastnímu pojetí člověka mu však umožňuje vyhnout se některým jejím paradoxním důsledkům. Na čem podle Plótina skutečně záleží, je blaženost pravého lidského já, a tomu nemohou ublížit žádné, jakkoli velké vnější ztráty nebo utrpení a nemůže mu pomoci nabytí ani toho nejžádanějšího z vnějších dober. Plótinus na tomto místě pronáší působivé kázání, plně v duchu stoických výzev. Ale protože člověka chápe jako složitou bytost, může snadno udržet hlavní stanovisko (tezi, že vnější dobra nejsou nutná pro pravou blaženost), aniž by popřel, že jejich přítomnost nebo nedostatek může reálně postihnout naše nižší já. Tento „druhý člověk“, složený z duše a těla, může trpět tísní a snášet bolest. Plótinus, stejně jako Cicero, chápe prohlášení stoiků a epikúrejců, že mudrc se může cítit blaženě, i když ho pomalu upalují ve Falaridově býku, jako pouhou hloupost: jejich nauka o jednotě lidské duše dělá z takového tvrzení prázdnou rétoriku. Podle Plótina setrvává pravé já v nazírání Dobra, a tak setrvává v blaženosti, jež není narušena ani na mučidlech, avšak nižší já, které může trpět, také skutečně trpí.¹⁶

Plótinus podržuje stoický ideál osvobození od iracionálních afektů a vášní (ἀπάθεια), avšak v důsledku jeho odlišného pojetí člověka pro něho tento ideál znamená něco úplně jiného. Nelze uvažovat o vymazání anebo zničení emocí a afektů nižšího já. *Apatheia* zna-

¹⁵ Περὶ εὐδαιμονίας, viz tamt., I,4[46].

¹⁶ Tamt., I,4[46],13,7–12; srv. Cicero, *Tusc. disp.* II,17; H. Usener, *Epicturea*, str. 601; *SVF* III,586.

mená to, že pravé, rozumové já osvobodíme od vzruchů a iluzí, jež se rodí v nižším já, a tak mu umožníme, aby v poklidu žilo svůj vlastní život. Toho lze dosáhnout jen tehdy, když nižší člověk složený z duše a těla, ono „zvíře“ či „dítě“ v nás, bude dodržovat přísnou disciplínu a bude pod neustálou kontrolou. *Enneady* ani Porfyriův *Život* však nenaznačují, že by se Plótinus tohoto ukázněvání a výcviku našeho nižšího já ujal v duchu úzkostlivého popírání a potlačování. Postava učitele posedlého hříchem byla jeho mentalitě zcela cizí. Jeho přístup lze označit spíše za strohou a otažitou toleranci k tomu, co je koncem konců obrazem či odrazem našeho pravého já a co je na své vlastní, nejnižší rovině něčím dobrým. Musíme se postarat o reálné potřeby svého těla (na rozdíl od potřeb imaginárních, vyprovokovaných neuspořádanými touhami a přeludy chťiče, žádostivosti a ambicemi, jež z nich pramení) a nesmíme také zanedbávat povinnosti, jež pro nás plynou z toho, že jsme přítomni u těla a jeho světa. Všimli jsme si už, jak svědomitě se Plótinus ujímal svých společenských povinností.¹⁷ Občanské či politické ctnosti¹⁸ považuje za pravé ctnosti, jež na úrovni, která jim náleží, přispívají svým dílem k našemu zbožštění, i když stojí na nižším stupni než ty ctnosti, jež skýtají očistu.¹⁹ Na obou úrovních jde o tradiční fecké kardinální ctnosti – rozumnost, spravedlnost, statečnost a uměřenost – a Plótinus nemá, co nového nebo skutečně zajímavého by k nim na „občanské“ rovině doplnil. Na „očistné“ rovině tyto ctnosti představují jen odlišné způsoby, jak pohlížet na ono odpoutání od tělesných klamů, starostí a tužeb a na onu svobodu člověka při vedení vpravdě božského života, jehož dosažení – jak jsme již viděli – je hlavním cílem filosofa. Plótinus vždy zdůrazňuje, že filosof může této čistoty, oddělení a svobody dosáhnout již v tomto životě, aniž by se fyzicky odpoutal od těla. Smrt musí filosof přivítat, protože pozemské tělo je břemenem a zdrojem nevhodných vzruchů. (To platí jen o pozemském těle; jak uvidíme níže, ve vesmíru se nacházejí i jiná hmotná těla, která nebrání životu duše.)

¹⁷ Viz výše, kap. 12, str. 237–238.

¹⁸ πολιτικαὶ ἀρεταί. K příslušnému učení viz především *Enn.* I,2[19],1–3.

¹⁹ καθάρσεις; k nim viz tamt., 3–7.

Filosof je však schopen žít svůj filosofický život naplno a dosáhnout svého cíle, jímž je zření Dobra a sjednocení s ním, již na tomto světě a v tomto těle. (Plótinus nikde nenaznačuje, že by zření Dobra po smrti vykazovalo zásadní odlišnost anebo nadřazenost vůči tomu, jehož lze dosáhnout již v tomto životě, nebo že by duše po vystoupení z koloběhu vtělení byla ryzejší nebo způsobilější ke zření než během reinkarnací, i když je pak prosta vzruchů pocházejících ze vzpomínek na své tělesné životy, jež mohou mezi vtěleními do jisté míry přetrvávat.²⁰ Skutečnému vlivu inkarnace může podléhat pouze nižší duše.) Smrt je tedy sice vítanou událostí, ale nemá klíčový význam a nesmíme o ni usilovat dříve, než nadejde její čas. Plótinův názor na sebevraždu se od stoického pojetí neliší tolik, jak se někdy tvrdí. Připouští ji, ale pouze v případech krajní nouze a ze závažných důvodů.²¹

Plótinovo učení o lidském, pozemském těle bylo velmi ovlivněno *Faidónem*. Když ale Plótinus přemýšlí o tom, jaký postoj by měl filosof zaujmout k hmotnému vesmíru jakožto celku a k jeho uspořádání a kráse, pak hlavní zdroj platónského vlivu představuje *Timaios*. Nakolik jde o svět zformovaný idejemi, o strukturovanou, uspořádanou jednotu v krajní různosti, je to dobrý svět, dílo dobré mohutnosti duše. Je pravda, že ideje v látce považuje za přízračné a neplodné; nenáleží jim pravá skutečnost a jsou jen vzdálenými odlesky pravých skutečností ve světě intelektu. A látka – přinejmenším sublunárního světa – je pro něho v důsledku své absolutní zápornosti a neskutečnosti principem zla.²² Avšak ve snaze náležitě zdůraznit absolutní neskutečnost látky je Plótinus přiveden k jasnému tvrzení, že vše, co lze pozorovat ve hmotném vesmíru, včetně jeho prostorovosti a tělesovosti, tj. vše s výjimkou jeho nevyhnutelné nedokonalosti, je formou – nikoli látkou – a veškerá činnost v něm je činností duše, přičemž forma a duše jako takové jsou dobré. Toto pojetí hmotného vesmíru jako posledního a nejnižšího v hierarchii dober, jednoty

²⁰ K otázce paměti u duší osvobozených od těla srv. tamt., IV,3[27] nn.

²¹ Viz tamt., I,9[19] s Harderovou úvodní poznámkou k jeho druhému vydání (1b,546–547); I,4[46],7–8.

²² Hierarchií forem a Plótinovým zvláštním pojetím látky se budeme dále zabývat v kap. 16 A.

a skutečnosti, avšak zároveň jako obrazu a odlesku toho, co je vyšší, nechává otevřený prostor pro značné spektrum přístupů. Když musí Plótinus hájit božské síly, jež učinily tento svět, před obviněním, že jej utvořily velmi špatně a jsou zodpovědné za mnohá zla, jimž se dalo vyhnout, zdůrazňuje nutné důvody této nedokonalosti, totiž látku, nízké postavení forem tohoto světa a relativní podřízenost duše, která je za jeho podobu přímo zodpovědná.²³ Jako pravý platonik tvrdí, že tento svět není ani dokonalý, ani zcela špatný; je to nejlepší svět, jaký mohlo božstvo utvořit v obtížných podmínkách této nejnižší úrovně. Když ale uvažuje o hmotném vesmíru jakožto celku, neobrací pozornost ke zlu, jež se v něm vyskytuje, ale spíše k jeho relativní kráse a jedinečnosti. I tam, kde napíná všechny síly, aby dokázal, že látka je absolutní zlo, občas čtenářům připomene, že hmotný vesmír je i přesto dobrý. Ve svém pojednání *Co jsou a odkud pocházejí zla* od začátku do konce předvádí, že látka je principem zla, ale svůj výklad uzavírá slovy: „Díky působnosti a přirozenosti dobra není zlo pouze zlé; jelikož musí být zjevné, je spoutané v jakýchsi krásných řetězech, stejně jako jsou někteří vězni spoutáni zlatem, a je jimi tak skryto, aby je bohové neviděli v jeho neotesanosti a aby ani lidé nemuseli stále pohlížet na zlo – a když už se na ně podívají, aby je při tom doprovázely obrazy krásy, jež napomohou jejich rozpomínání.“²⁴ Dobro a krásu hmotného světa i božské síly, které jej vytvořily, Plótinus nejzaníceněji stvrzuje v polemice s gnostiky.²⁵ Proti jejich melodramatickému dualismu s vášní staví pravou platónskou nauku, že tento svět je „jasným a vznešeným obrazem inteligibilních bohů“,²⁶ a trvá na tom, že opovrhne-li někdo jeho krásou a nenávidí ji, pak nemůže skutečně poznat a milovat krásu světa inteligibilního. Spor s gnostiky však kromě obecného platónského stvrzení dobroty smyslově vnímatelného světa obsahuje i další prvek, který pochází od Platóna. Plótinus zcela přijal „kosmické náboženství“ poplatónských fi-

losofů, i když v jeho náboženském myšlení a životě nehrálo prvořadou úlohu. Nebeská tělesa považuje za božská a připadá mu jako sva- tokrádež, když gnostikové popírají jejich božství a tvrdí, že vyvoleným patří vyšší duchovní důstojnost než hvězdám (názor, který samozřejmě sdílí s pravověrnými křesťany). Plótinus věří, že božství vesmíru jakožto celku se zvláště silně projevuje v jeho horní části, kde duši světa nic nebrání a božská nebeská tělesa věčně obíhají ve svých drahách, a nepřipustí proto žádné zlo v oblastech nad Měsícem. Vzhledem ke své vlastní nauce o látce těl (na rozdíl od látky inteligibilní) jakožto principu zla poměrně nelogicky tvrdí, že těla hvězdných bohů neobsahují žádné zlo ani nedokonalost. Jsou věčná a nezničitelná, ale navíc jsou zcela ovládána duší a na rozdíl od pozemských těl nijak nebrání jejímu působení.²⁷ Lze konstatovat, jak to činí Augustin,²⁸ značnou podobnost mezi kontrastem pozemských a nebeských těl, jak jej vytyčují novoplatonici, a kontrastem „přirozených“ a „duchovních“ těl (nabytých po zmrtvýchvstání), přijímaným křesťany.

Tím, co nám umožňuje poznat božství světa a nechat se přivést k názírání inteligibilní skutečnosti, je *kosmos* vesmíru, tj. jeho krása a uspořádání. Plótinus na rozdíl od Platóna klade uměleckou krásu na stejnou úroveň s krásou přirozenou, a to jakožto cestu vedoucí k inteligibilní kráse. Plótinovým myšlenkám o kráse uměleckých děl byla věnována značná pozornost²⁹ a jejich praktický vliv na uměleckou tvorbu se někdy možná až přehání (i když je tu stále značný prostor pro další výzkum a možná by se daly najít průkaznější doklady reálného vlivu Plótinových myšlenek na ducha evropských umělců v určitých obdobích). Samozřejmě je důležité mít na paměti, že Plótinovu estetiku nemůžeme a nesmíme oddělovat od zbytku jeho filosofie: tato zásada platí pro něho, stejně jako pro Platóna nebo další starověké filosofy. Umělecká nebo přirozená krása ho zajímá pouze jako pomůcka při našem výstupu k inteligibilní kráse a přes ni k jejímu zdro-

²³ Plótinus, *Enn.* II,3[52],17; III,8[30],4–5.

²⁴ Tamt., I,8[51],15,23–28.

²⁵ Tamt., II,9[33],8,16–18.

²⁶ ἄγαλμα ἐναργὲς καὶ καλὸν τῶν νοητῶν θεῶν, viz tamt., II,9[33],8,15–16, – adaptace *Timaia*, 37c6–7.

²⁷ Tamt., II,9,8,35–36; srv. II,1[40],4,6–13; a níže, kap. 16, str. 295–296.

²⁸ Augustin, *De civ. Dei*, X,29; XXII,26.

²⁹ K tomuto problému nedávno vyšly dvě dobré knihy: E. de Keyser, *La Signification de l'Art dans les Ennéades de Plotin*, a F. Bourbon di Petrella, *Il Problema dell' Arte e della Bellezza in Plotino*.

ji, k Dobru. Nazírání krásy vnímatelné smysly je pro něho dobrým východiskem k onomu vyzdvižení a probuzení duše a zaměření její pozornosti k vyššímu světu, který nás v této kapitole zajímá. Je to však pouhé východisko a jak je zřejmé z jedné působivé pasáže, Plótinus si byl dobře vědom toho, že zneklidňující láska ke kráse se může – přinejmenším dočasně – dostat do konfliktu s hlubší a obecnější, avšak méně vzrušující láskou k Dobru a táhnout duši pryč od cíle místo k němu. „Dobro je mírné a přívětivé a plné něhy a je tu pro každého, kdo je chce. Krása přináší údiv, úžas a slast smíšenou s trýzní, a ty, kdo nevědí, co se děje, dokonce táhne pryč od Dobra, stejně jako milovaná bytost táhne dítě od otce, neboť krása je mladší. Ale Dobro je starší – nikoli v čase, nýbrž v pravdě – a má hlavní moc, neboť má veškerou moc.“³⁰

Plótinus sice na jednom místě skutečně mluví o podřadnosti práce lidských rukou a jejich výtvorů, „hraček nízké ceny“, ve srovnání s činností božské duše při utváření hmotného vesmíru.³¹ To je však součást záměru předvést nižší hodnotu činnosti, která je plánovaná či racionální v běžném lidském smyslu, oproti božské tvůrčí spontaneitě, jež koná bez plánu a bez nástrojů. Platónovo chápání umělce jako kopisty smyslově vnímatelných předmětů, na dvojnásobně vzdáleného od pravdy, zanechalo v *Enneadách* tu a tam stopy, avšak Plótinovo uvážené mínění zní tak, že bez ohledu na podřadnost, již postupy lidského umění vykazují oproti postupům božským, jsou jeho výtvoř – stejně jako výtvoř božích rukou – obrazy idejí v inteligibilním světě, k nimž má umělcova duše, stejně jako každá lidská duše, bezprostřední přístup. Dokonce se odváží tvrzení, že v některých případech může umění vylepšit přírodu. „Pokud si však někdo umění cení málo, protože ve svém působení napodobuje přírodu, tomu nejprve musíme říci, že i výtvoř přírody napodobují něco jiného. A pak musí pochopit, že umění nenapodobuje jednoduše to, co vidí, nýbrž spěchá k působícím formám, z nichž přirozenost těchto jsoucen pochází. A dále musí pochopit, že umění dává hodně ze sebe; a protože má krásu, nedostává-li se něčeho něčemu, připojuje to; tak ani Feidias nevytvořil

Dia podle vzoru smyslům přístupného, nýbrž pojal ho tak, jaký by byl, kdyby se chtěl zjevit našim očím.“³²

Umělecké dílo je krásné natolik, nakolik odráží živoucí organickou jednotu a celost inteligibilní formy. Plótinus odmítá stoický názor, že krása spočívá v dobrých proporcích spojených s náležitou barvou,³³ jako příliš povrchní. Krása tkví v ovládnutí látky formou, jež se sama ukazuje v jakési organické jednotě; tu může mít jak jednoduchá věc, tak celek, složený z částí.³⁴ Ve složené věci jsou dobré proporce pro krásu samozřejmě nezbytností. Avšak nejen krása, již forma udílí výtvořům přírody a umění ve světě přístupném smyslům, ale dokonce i krása samotných forem v inteligibilním světě by podle Plótina byla neúčinná a neschopná podnítit v duši lásku (takže by vůbec nebyla krásná v onom – pro platonika svrchované důležitém – smyslu, totiž že probouzí a přitahuje lásku), kdyby jí scházel onen život, který pramení mimo svět idejí, v Dobru: život spočívající v záření Dobra, jež dává kráse barvu a půvab. Právě díky němu i zde dole vzniká krása, která je skutečná a má moc nás přitahovat, pohnout námi. „Tak i zde dole je krása tím, co ozařuje dobré poměry, spíše než těmito dobrými poměry samými, a právě díky tomu v nás probouzí lásku. Vždyť proč je víc světla krásy na živé tváři a pouze stopa po ní na mrtvé, i když její svaly a jejich poměry ještě nepodlehly zkáze? A nejsou sochy krásnější, když se více podobají životu, i když jiné mají lepší poměry, a není ošklivý živý člověk krásnější než krásná socha?“³⁵

Intelektuální stránka procesu probouzení a osvobození pravého já je pro Plótina samozřejmě přinejmenším stejně důležitá jako mrav-

³² Plótinus, *Enn.* V,8[31],1,34–40. [Citujeme překl. P. Rezka. – Pozn. překl.] „Feidiovské klišé“ – naznačující, že alespoň některá umělecká díla čerpají z vyšší oblasti než ze smyslově vnímatelného světa – pochází už z 1. stol. př. Kr. Poprvé je najdeme u Cicerona, *Orat.* II,8–9, a dále u Dia Chrysostoma, *Or.* XII,71, a u Filostrata, *Vita Apollonii*, VI,19,2. Je zřejmé, že původním zdrojem je Řek, avšak nemáme dostatečné doklady na to, abychom určili osobu původce anebo přesný původní význam (pokud tato figura vůbec měla nějaký přesný původní význam).

³³ Srv. Cicero, *Tusc. disp.* IV,31.

³⁴ Plótinus, *Enn.* I,6[1],1–2.

³⁵ Tamt., VI,7[38],22,24–31.

³⁰ Plótinus, *Enn.* V,5[32],12,33–39; je dobré znát kontext celé kapitoly.

³¹ Tamt., IV,3[27],10,17–19; k opovrhování uměním srv. Porfyriova *Vita Plotini*, 1 (příhoda s portrétem).

ní kázeň a správné zhodnocení a využití krásy v přírodě a v umění. Plótinus zde však nikdy nezachází do podrobností a neuvádí o filosofické metodě nic příliš originálního. V jeho krátkém pojednání *O dialektice*³⁶ mu stačí, když předloží shrnutí Platónových výroků o *dialektice* a ostře ji odliší od aristoteléské logiky, kterou dosti chvatně zavrhuje jako podřadnou přípravnou disciplínu, již má dialektik právo posuzovat a využívat anebo přehlížet podle toho, co mu přikazuje jeho vyšší moudrost. Dialektika podle něho představuje způsob, jak se duše bezprostředně zmocňuje inteligibilní pravdy; její úkony jsou určovány strukturou inteligibilního světa a přirozeně vstupují do hry tehdy, když duše dosáhne roviny intelektu. Pokud jde o metodu, s jejíž pomocí máme duši na tuto rovinu uvést, stačí mu shrnutí nauk ze *Symposia* a *Ústav*y, přičemž se mezi řečí uctivě přihlásí k Platónovu názoru na význam matematiky jako prostředku k výcviku filosofa, i když nikde jinde žádný zvláštní zájem o tento obor neprojevuje. Jeho obecné odmítnutí logiky neznamena, že v ní nebyl dostatečně poučen nebo že ho nezajímala. Plótinus dokázal předložit pronikavou a důležitou kritiku aristoteléských nauk³⁷ při obhajobě toho, co považuje za pravé platónské učení o „kategoriích inteligibilního světa“. Tím se budeme zabývat v následující kapitole.

³⁶ Tamt., I,3[20].

³⁷ Srv. A. C. Lloyd, *Neoplatonic and Aristotelian Logic*, str. 58–72, 146–160.

JEDNO A INTELEKT

Nyní je načase, abychom se pokusili o systematičtější a podrobnější popis onoho vesmíru, v němž se podle Plótina nacházíme tehdy, když se probudíme a vrátíme se ke svému pravému já a skrze mravní a intelektuální sebekázeň, jak byla načrtnuta v předchozí kapitole, dosáhneme svobodného přístupu ke skutečně obecné zkušenosti. Základ Plótinových metafyzických spekulací tvořilo myšlení jeho středoplatónských a novopythagorejských předchůdců, popsané v první části této knihy; dostupný materiál však Plótinus zpracoval s takovou kritickou pronikavostí a přísným ohledem ke své vlastní duchovní zkušenosti, že vznikl systém v mnoha ohledech originální a daleko koherentnější i přitažlivější než cokoli, co můžeme najít ve středoplatonismu. Tato originalita je zvláště zjevná v Plótinově líčení prvního principu, který transcenduje bytí a z něhož pramení veškeré skutečnosti – Jedna či Dobra. U jeho předchůdců se již v rozmanitých zmatenějších i zřetelnějších podobách objevila myšlenka, že nejvyšší princip skutečnosti se vymyká každému určení a popisu. Plótinus však jako první vypracoval koherentní nauku o Jednu či Dobru, zřetelně odlišeném od svého prvního výtvaru, který transcenduje a jímž je božský intelekt (*νοῦς*), totožný se skutečným bytím v platónském smyslu, tj. se světem idejí.¹ Zdá se, že při upřesňování této nauky mu – jako mnohým – pomohly kritické úvahy o peripatetickém pojetí jednoduchosti božského intelektu. Na tomto bodu důrazně trval velký

¹ Zdá se, že tu nacházíme určitý styčný bod mezi Plótinovým myšlením a spekulacemi jeho staršího současníka, křesťana Órigena (jenž byl pravěpodobně také Ammóniovým žákem), ohledně vztahu Otce a Syna; viz Órigenés, *Contra Cels.* VI,64; srv. VII,38 a *Comm. Ioan.* I,39,291–292; a výše, kap. 12, str. 234.

aristotelský komentátor Alexandros z Afrodisiady,² jehož dílo Plótinus dobře znal. V pojednání, jež obsahuje definitivní vyjádření k peripatetické nauce o jednoduchém intelektu, který myslí sebe sama, jakožto prvním principu,³ je Plótinus plně připraven uznat jednoduchost božského intelektu v tom smyslu, který by peripatetiky uspokojil. Dokonce i duše je pro něho jediná a jednoduchá ve srovnání s mnohostí těla. Plótinovi se však zdálo, že mají-li mít naše úvahy o intelektu vůbec nějaký obsah, musí se jednat o úvahy o entitě, jež o něčem přemýšlí, což vede k jisté podvojnosti. To platí také pro intuitivní intelekt, který myslí sám sebe (tj. *voûs* v užším, pozdněplatónském a peripatetickém smyslu) a jehož předmět je uchopen bezprostředně, bez jakéhokoli hledání anebo pohybu „navenek“: také zde si můžeme všimnout podvojnosti subjektu a objektu. Plótinovo přesvědčení, že první princip se musí vymykat každému určení a omezení, tj. musí být prost i této minimální podvojnosti, která je obsažena v intelektivním nahlížení a která by vedla k jistému vnitřnímu omezení skrze odlišnost, ho tak dovedlo k jistotě, že prvním principem nemůže být intelekt, dokonce ani božsky prostý, který se ve svém jednoduchém uchopení sebe samého zmocňuje veškerého bytí. Dále byl více než ochoten tvrdit, že umístíme-li takto první princip – Jedno – zcela mimo i nejvyšší pochopitelné omezení či určení, znamená to, že není *jsoucne*; zde se opíral o autoritu slavné pasáže o ideji Dobra z *Ústav*y a o zvláštní novopythagorejský výklad *Parmenida*.⁴ *Jsoucno* je podle Plótina vždy omezeno formou nebo bytností.⁵ *Jsoucno* absolutně prosté vší formy je vyloučeno a dokonalé či absolutní *jsoucno* je sjednocený celek všech forem – tj. božský intelekt. To, co se vymyká omezení formy, se tedy vymyká bytí. Tato nauka o Jednu, jež se vymyká bytí, Plótinova opět ostře odlišuje od jeho bezprostředních předchůdců, kteří k němu měli v jistém ohledu nejblíže, totiž od Nýméniovovy školy. Podle Nýménia byl první princip zároveň *svrchovaným* intelektem i absolutním bytím.⁶

² Alexandros z Afrodisiady, *De anima Mant.* 109,38–110,3 Bruns.

³ Plótinus, *Enn.* V,3[49]; srv. V,6[26].

⁴ Viz I, kap. 5, str. 112–113.

⁵ Plótinus, *Enn.* V,5[32],6.

Právě tato úplná absence omezení i určení, chápání především jako absence podvojnosti, znemožňuje analytický popis. Plótinus se ji snaží zachytit pomocí názvu „jedno“, který zdědil od svých novopythagorejských předchůdců. Toto jméno – stejně jako každé jméno prvního principu – považuje za nedostatečné, avšak dává mu před ostatními přednost, protože má schopnost pozdvihnout naši mysl mimo každé omezení. S oblibou však také první princip nazývá Dobrem (také u tohoto jména však přiznává, že je nedostatečné). Dobro je posvěceno Platónovým užíváním a má za cíl upomenout nás, že neurčený a neomezený první princip není pouhou negací, nýbrž čímsi *svrchovaně* pozitivním, natolik pozitivním, že je zároveň příčinou existence celého vesmíru formovaného bytím i cílem, o nějž všechny věci v tomto světě usilují. Plótinovo universum je až na rovinu božského intelektu pojato bytostně hellénským způsobem, v Platónově a Aristotelově stylu: až do této úrovně platí, že čím je věc zformovanější a určitější, tím je lepší a skutečnější. *Jsoucna* světa intelektu, totiž ideje, jsou co do své povahy určité (ideu či formu si lze stěží představit jako *neforemnou*) a co do počtu konečné; jsou to nejlepší ze *jsoucne* a jediná skutečná *jsoucna*. Mimo intelekt se nachází naprostá neurčenost Jedna či Dobra, která – jak uvidíme – je zdrojem jakési neurčité životnosti, o niž se opírá zformovaný a vymezený svět samotného intelektu. Tuto tvůrčí neurčitost či nekonečnost, vytvářející všechny formy a všechna *jsoucna*, jež mohou existovat, však nelze chápat (a Plótinus ji tak jistě nezamýšlel) jako nevědomé a beztvaré „vlastně-nic“. Plótinus spojuje bytí příliš úzce s formou, mezí a určením, než aby mohl souhlasit s takovým způsobem vyjadřování, jaký P. Hadot vysledoval zpět až k Porfyriovi a v němž se Jedno jakožto první princip prohlašuje za ryzí a absolutní bytí, na němž se intelekt jakožto první existující *jsoucno* podílí,⁷ i když žádný pečlivý čtenář

⁶ Nýménios, zl. 25, 26 Leemans.

⁷ P. Hadot, *Fragments d'un Commentaire de Porphyre sur le Parménide*, str. 410–438. Jak ukazuje Hadot, Porfyrios tu má velmi blízko k Nýméniovu stanovisku. E. R. Dodds v řádku *Enn.* III,8[30],10,31 zkusmo navrhuje čtení (ořov) τὸ... αὐτοεἶναι, avšak podle mého názoru není podobná formulace vzhledem ke kontextu, pravděpodobná; srv. jeho *Notes on Plotinus Ennead III*, viii, str. 112.

Ennead nebude pochybovat o tom, že Dobro pro Plótina představuje svrchovanou skutečnost. Pokud však jde o jeho další velké popření, totiž o negaci intelektu či myšlení v prvním principu, Plótinus se zde s jistou obezřetností zajišťuje proti dezinterpretaci, jež by z Jedna učinila cosi méně než intelekt. Někdy říká, že Jedno má zvláštní, vlastní druh transcendentního myšlení, ještě bezprostřednější než myšlení intelektu, zcela prosté podvojnosti subjektu a objektu.⁸ Jinde naznačuje, že je snad čímsi jako čirým myšlením bez objektu, nadřazeným myšlení sebe samého, jež probíhá v intelektu, jakousi „ideou myšlení“ (i když neužívá přesně tento obrat).⁹ Smyslem celé kritické očisty našeho nitra pomocí negace, již po nás Plótinus vyžaduje, máme-li přes intelekt vystoupit k prvnímu principu skutečnosti, je to, aby se nám zjevil věčný zdroj bytí, intelektu, dobra a jednoty, jak jej známe, v jejich nejvyšší podobě, jež stojí výše než ony, protože je jejich zdrojem a je prost jejich omezení. K tomuto procesu očisty pomocí negace bytostně patří, že to, co popřeme o Jednu, musíme důrazně prohlásit za neměnně pravdivé o tom, co z Jedna bezprostředně vychází, tedy o bytí či intelektu. Právě úžas nad touto sdruženou afirmací a negací nás žene až za nejvyšší inteligibilní dokonalost, brání nám, abychom se pohodlně usadili v onom vesmíru, v němž naše zdokonalené nitro odhaluje samo sebe a pudí nás k matnému povědomí o čemsi větším a lepším, než co může obsáhnout jakákoli možná myšlenka. Pokud se nám toto vše stále zdá nesmírně zvláštní, možná bychom si měli připomenout, že kritická očista nitra je podle Plótina neodlučně spjata s mravní a náboženskou očistou: nemůžete mít jedno bez druhého. Plótinovskou očistu nelze účinně promyslet (snad vyjma onoho druhořadého a nepřímého pochopení, typického pro historiky filosofie), jestliže ji neprožijeme – i když zároveň platí, že Plótinus, na rozdíl od méně intelektualistických mystiků, nepřipouští možnost ji prožít, aniž bychom ji promysleli. Jeho intelektualismus lze jistě snadno přehnat nebo dezinterpretovat. Z dosavadního výkladu by mělo být jasné, že to, co se vymyká myšlení, nemůže být závěrem v procesu filosofické úvahy. Má-li nitro nalézt Dobro, musí se

očistit od své filosofie. Nejvyšší výkon intelektu spočívá v tom, že sám sebe opustí. Plótinus však nezná jinou cestu, jak dospět za intelekt, než skrze intelekt. Nemůžeme opustit svou filosofickou mysl dřív, než jsme ji plně využili. Jeho myšlenkový přístup neuznává žádnou alternativní cestu k Bohu pro nefilosofovy.

Způsob, jakým druhá hypostaze, tj. intelekt, vystupuje z Jedna, se často mylně chápe, a to kvůli příliš volnému a neuvážlivému užívání termínu „emanace“. Je jistě pravda, že Plótinus s oblibou líčí vytváření intelektu z Jedna anebo Duše z intelektu jako vyzařování světla ze slunce anebo tepla z ohně (někdy užívá i další podobné metafory, jako je šíření chladu ze sněhu nebo vůně z něčeho voňavého), a zdá se pravděpodobné, že počátek tohoto typu vyjadřování lze najít v pozdně stoické nauce o emanaci vládnoucího rozumového principu v člověku (*hégemonikon*), chápaného – jak je u stoiků běžné – jako materiální *pneuma*, „ohňový rozumový dech“, vycházející ze slunce, svého zdroje, který – stejně jako u Plótina – se tímto vydáváním nemění ani nezmenšuje.¹⁰ Plótinus se však nespokojuje s pouhým využitím této tradiční analogie. Jak jsme zmínili na konci druhé kapitoly této části,¹¹ vždy je přísným kritikem svých vlastních podobností. I tam, kde tohoto obrazu užívá bez výslovné opravy nebo doplnění, by bylo vážnou chybou se domnívat, že nám tak chce „emanaci“ prezentovat jako automatickou a nevyhnutelnou v tom smyslu, který by vylučoval svobodu a spontaneitu anebo ji podřazoval vědomě zamýšlenému tvůrčímu aktu. Plótinus nepochybně vždy trvá na tom (bez ohledu na to, zda užívá obraz emanace, nebo ne), že intelekt vychází z Jedna (a duše z intelektu), aniž by toto vytváření jakkoli postihlo sám pramen. Ze strany Jedna nedochází k žádnému záměrnému skutku a není tu žádná vůle, plán nebo starost vztažená k vzniklému vytvoření. Na tomto místě bychom si měli připomenout poznatek z předchozí kapitoly,¹² že plné vědomí ve smyslu přemýšlení o tom, co konáme (což nám umožňuje rozhodnout se mezi různými cestami), je podle Plótina také u lidské činnosti charakteristické jen pro poměrně

⁸ Plótinus, *Enn.* V,4[7],2; srv. VI,8[16].

⁹ Tamt., VI,9[9],6,52–55; srv. VI,7[38],37.

¹⁰ K tomu viz A. H. Armstrong, „*Emanation*“ in *Plotinus*, str. 61–66.

¹¹ Viz kap. 13, str. 256–257.

¹² Viz str. 263–264.

nízkou úroveň. Jeho ideální člověk vždy koná správnou věc bezprostředně a spontánně, aniž by o ní musel přemýšlet. A když dojde na božské úkony, Plótinus si ostřeji než Platón nebo většina židovských a křesťanských theologů uvědomuje nevýhody analogií čerpaných z oboru lidského umění či řemesel a z nich plynoucích představ: neuzívá-li se jich velmi obezřetně, vytane nám obrázek značně omezeného, úzkostlivého a svévolného božstva, které se rozhoduje, co má stvořit, a sestavuje pracné (a někdy dosti neúčinné) plány, jež mají zajistit, aby všechno dopadlo k jeho spokojenosti. Chce-li Plótinus nalézt analogie pro božské úkony, pak i na jejich nejnižší rovině – rovině duše – čerpá raději ze spontánních, nechtěných a nepromyšlených přírodních procesů (v nichž podle něho, jak uvidíme, působí božská duše na své nejnižší úrovni). Toto vytváření či vydávání je tedy sice nevyhnutelné v tom smyslu, že je nepředstavitelné, aby neproběhlo nebo aby proběhlo jinak, ale zároveň je úplně spontánní: v Plótinových úvahách o Jednu není místa pro žádné vnější ani vnitřní spoutání nebo omezení. Jedno není poutáno nutností, nýbrž ji nastoluje. Tvorba, která z Jedna vychází, je jednoduše překypováním hojnosti jednoho života. Dokonalost, jež není produktivní, jež nevytváří ani nevzdává, je podle něho vnitřně sporný a zjevně neudržitelný pojem.¹³

Když se Plótinus snaží o popis toho, jak intelekt vystupuje z Jedna, přesněji než umožňují podobenství o emanaci, činí tak způsobem, který za mnohé vděčí aristotelské psychologii. V jeho bezčasém zrození rozlišuje dva „okamžiky“: v prvním vystupuje z Jedna nezformovaná potencialita, neurčitá životní síla, „zrak, který ještě nevidí“; ve druhém se tato potencialita v nazírání vrací k Jednu, a tak se formuje, plní obsahem a stává se intelektem a bytím.¹⁴ O tomto neurčitém substrátu intelektu se Plótinus někdy vyjadřuje aristotelsky jako o „inteligibilní látce“ (např. v pasáži, na niž jsme právě odkázali), jindy v platónském a novopythagorejském duchu jako o „neurčité dvojici“.¹⁵ Formování této neurčité životní síly a její naplnění vyme-

zeným obsahem je důsledkem toho, že se intelekt v nazírání vrací k Jednu. To však neznamená, že by intelekt získal formu Jedna a jednoduše se – jako u Aristotela – „stal tím, co myslí“. Nemůže tak učinit, protože Jedno nemá žádnou formu (nebo formy), kterou by něčemu mohlo dát. Vymyká se každé formě a intelekt může dosáhnout její nezformované a nespoutané jednoduchosti pouze tím, že vystoupí sám nad sebe a opustí přirozenost, která mu náleží. Když intelekt obvyklým způsobem nazírá Jedno, dochází podle Plótina k tomu, že se sice nasměřuje k absolutní jednotě svého zdroje, ale nedokáže ji přijmout takovou, jaká je. Proto ji „rozlomí“ či „zmnoží“, a působením Jedna se tak ustaví jako jednota-v-mnohosti, tj. svět idejí, který je sice sjednocen tak dokonale, jak jen cokoli vyjma samotného Jedna může být, ale zároveň je i mnohý, neboť představuje bohatý a komplexní celek složený z částí.¹⁶

Na tomto místě musíme věnovat jistou pozornost důležitému rysu Plótinova myšlení, který se někdy neprávem opomíjí (i když jej nesmíme ani přehnaně zdůrazňovat). V několika pasážích nacházíme myšlenku, že původní vydávání neurčité životní síly či „neurčité dvojice“, jež tvoří základ intelektu, z Jedna a vydávání duše z intelektu, jež představuje další fázi v „rozvíjení“ odvozeného bytí a závisí na prvním kroku, jsou akty neoprávněného sebeprosazování (τόλμα). Z tohoto úhlu pohledu závisí veškerá existence na určitém radikálním prvotním hříchu, na touze po oddělení a nezávislosti, o níž Plótinus na jednom místě výslovně říká, že by bylo lépe, kdyby neexistovala.¹⁷ Zdá se obtížné smířit tuto myšlenku s výkladem vztahu mezi intelektem a Jednem, jak byl předložen v pasážích citovaných v předchozím odstavci. Podle těchto textů je tu nezformovaná touha, přelévající se spontánní kreativita Jedna, která se opět obrátí ke svému zdroji a po návratu k němu získá svůj tvar a obsah. V pasážích o sebeprosazování nalézáme touhu namířenou pryč od Jedna, touhu, jež vytváří oddělení a jinakost. Plótinus se nikdy výslovně nepokouší uvést tyto dva

¹³ Srv. Plótinus, *Enn.* V,1[10],6; V,2[11],1; V,4[7],1.

¹⁴ Srv. tamt., II,4[12],5.

¹⁵ Srv. tamt., V,1[10],5.

¹⁶ Srv. tamt., V,3[49],11; VI,7[38],15. K možné analogii s Filónovým myšlením viz A. H. Armstrong, *Architecture of the Intelligible Universe*, str. 68–71.

¹⁷ Plótinus, *Enn.* III,8[30],8,32–36; srv. VI,9[9],5,29, a k duši viz V,1[10],1,3–5; III,7[45],11.

myšlenkové přístupy do souladu. Podíváme-li se však na pravděpodobný původ pojmu *tolma* jako výkladu prvního oddělení od Jedna, možná najdeme způsob, jak je smířit, aniž bychom se zpronevěřili jeho myšlení. Plótinus jej podle všeho přejal od novopythagorejců, kteří dvojici nazývali *tolma*, „protože byla tím prvním, co se oddělilo od monády“.¹⁸ Pro Plótina,¹⁹ stejně jako pro novopythagorejce, dvojice nepředstavuje mnohost, nýbrž princip, který mnohost a počet umožňuje.²⁰ Mnohost znamená jinakost vůči Jednu a vše, co je jiné než Jedno, musí být v nějakém smyslu mnohé. A dvojice, jak jsme viděli, je podle Plótina neurčitou touhou, jež tvoří základ intelektu. Zdá se tedy, že v této prapůvodní nezformované touze můžeme rozlišit dva aspekty. Je zde touha po oddělené existenci, touha *být* jako taková; tu Plótinus někdy – tam, kde se zaměřuje na transcendentní výtečnost Jedna – chápe jako politováníhodnou, neboť je to touha po čemsi menším, než je Dobro. Avšak touha existovat musí být také zaměřená k Dobru, neboť teprve návrat k Dobru v toužebném nazírání dává intelektu tu existenci, která je mu vlastní, a činí jej skutečným jsouncem, jež vlastní veškerá dobra a jednotu, jaké se čemukoli, co není samotným Jednem a co v sobě vůbec má nějakou mnohost, může dostat. Je to touha být co nejbližší Jednu, být co nejlepší a nejsjednocenější, ale zůstat odlišný od Jedna. Je to tedy zároveň princip oddělení i princip vnitřní jednoty, tj. maximálního přijetí Jedna, jaké je slučitelné s oddělenou existencí. A má-li Jedno (podle Plótinových předpokladů) vůbec něco vytvořit, pak musí vytvořit něco, co bude jiné než ono a vůči němu podřadné, jelikož v určitém smyslu mnohé: takový je intelekt, jehož základem je „dvojiční“ vůle k jinakosti, ona *tolma*, jež způsobuje jeho mnohost. Za *tolma* – onu vůli k oddělení, která je nezbytná, má-li vůbec existovat něco jiného než Jedno – tedy vposled zodpovídá samo Jedno již tím, že samo vytváří cosi jiného. A tato „dvojiční“ vůle k oddělenosti jakožto principu mnohosti – jež tu musí být, má-li intelekt zůstat odlišný od Jedna – je důvodem,

¹⁸ Takto podle Anatolia (profesora aristotelismu v Alexandrii, který se kolem r. 268 stal laodicejským biskupem; srv. Eusebios, *Hist. eccl.* VII,32,6), jehož cituje Iamblichos v *Theologoumena Arithmeticae*, 7,19 a 9,6 De Falco.

¹⁹ Plótinus, *Enn.* V,4[7],2.

²⁰ K historickému vývoji pojmu Neurčité dvojice viz níže, část I.

proč intelekt, dokud zůstává sám sebou, může Jedno přijmout pouze v mnohosti. Zdá se, že tento výklad předloženého problému je plótinovský, i když neodpovídá ničemu, co bylo výslovně řečeno v *Enneadách*.

V některých gnostických soustavách se objevuje pojem *tolma* jakožto výkon neoprávněné smělosti nebo unáhlenosti, který vede k vytvoření hmotného světa. Avšak mezi *tolma* gnostiků a *tolma* u Plótina chybí jakákoli úzká spojitost; rozdíly jsou natolik zásadní, že jakýkoli vliv gnóse na Plótinovo myšlení se v tomto bodě zdá nepravděpodobný. Ve Valentinově²¹ systému bylo *pléróma* – celková jednota-v-mnohosti aiónů (duchovních bytostí vytvořených postupnou emanací z Otce), jež velmi zhruba odpovídá světu intelektu u Plótina – plně ustaveno již předtím, než se dalo hovořit o jakékoli *tolma*. Pak nejmladší aión jménem *Sofia* naplnila nespoutaná touha po dosažení transcendentního a nepochopitelného Otce a po účasti na přímém nazírání prvního aiónu (který se ve Valentinově soustavě nazývá *Nús*); *Sofia* by se úplně rozpustila v Otci, kdyby ji princip omezení, *Horos*, rázně nezastavil a nevrátil na její místo. Z citového rozrušení, které v ní vyvolal její nezdařený pokus, nakonec vznikl tvůrce hmotného světa i sám hmotný svět. *Tolma*, kterou v tomto příběhu projevuje *Sofia*, je téměř pravý opak oné *tolma*, jež u Plótina náleží intelektu. Je to touha po onom sjednocení s prvním principem, jež v Plótinově systému představuje oprávněný a nutný nárok všech stvořených jsounc. V systému „gnostiků Barbéló“,²² který je možná starší, nacházíme následující konstelaci: bludný aión *Sofia-Prúnikos* podnikne unáhlenou cestu do nižších oblastí (jejímž výsledkem je jako obvykle tvůrce našeho hmotného světa), protože mu vyšší mocnosti omylem zapomněly dát družku (všechny ostatní aióny tvoří úhledné dvojice, stejně jako u Valentina). Tato představa se nijak nepodobá ani sebestvrzení, jež u Plótina ustavuje duši jako oddělené jsounc – a *tolma* duše, jak jsme viděli, závisí na *tolma* intelektu. V žádném gnostickém systému nenacházíme myšlenku, že by *pléró-*

²¹ K následujícímu výkladu srv. Eirénaos, *Adv. haer.* I,2,2 nn.

²² Srv. Eirénaos, *Adv. haer.* I,29,4, a srovnání tohoto textu s textem „Janova apokryfu“ v F. M. M. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le témoignage de S. Irénée*, str. 444–445.

ma – vyšší, duchovní svět – byla důsledkem *tolma*. U gnostiků se vždy objevuje zlom uprostřed výstupu všech věcí z prvního principu, radikální ztráta řádu a návaznosti mezi duchovním světem a onou nevědomou a podřadnou mocností, jež vytváří hmotný svět. Něco takového by Plótinus nemohl tolerovat, stejně jako odmítá uvedení vášní, emocí, změn a dobrodružných zlomů do duchovního světa, jímž se všeobecně vyznačuje gnóse. Jeho *tolma* – vůle k oddělené existenci – nenarušuje vyrovnaný, nevyhnutelný proud věčné skutečnosti, prostý změny či vášně a plynoucí z Jedna; naopak, je nezbytnou podmínkou vzniku tohoto proudu. Ale po všech těchto výhradách musíme přiznat, že mezi hlavními rysy vyšší části gnostického duchovního vesmíru a Plótinovým světem intelektu skutečně panuje jistá podobnost. V obou případech tu máme absolutně transcendentní a nepoznatelný první princip, z něž vystupuje nejvyšší skutečnost; ta je v sobě završená a dokonalá a představuje jednotu v mnohosti. Až poté, co sestoupíme na rovinu tvořivé duše u Plótina a padlého či bludného aiónu v gnósi (jehož dítětem je tvůrce a vládce světa), se rozdíl zvětší natolik, že o žádné shodě nemůže být ani řeči. Podobnosti ve vyšších sférách lze snadno přisoudit platónským a novopythagorejským vlivům na gnósi, které jistě sehrály svou roli. Avšak Plótinovy úvahy o absolutní transcendenci Jedna a o živoucí jednotě v mnohosti intelektu se především tónem a položením důrazu velmi liší od úvah dřívějších platoniků a pythagorejců; možnost určitého gnostického vlivu nelze v tomto bodě naprosto vyloučit.

Mezi nejvýraznější originální rysy Plótinova popisu intelektu jakožto druhé hypostaze patří důraz, který klade na jeho životnost a činnost, a způsob, jak líčí tuto jednotu v rozmanitosti a vztah jejích částí k celku pomocí vzájemného pronikání ve společenství živoucích intelektů. Je zjevné, že tyto dvě charakteristiky intelektu jsou v jeho myšlenkách úzce spjaté. Ve spekulacích jeho středoplatónských předchůdců, nakolik můžeme soudit, se nic podobného nevykytuje: platónské ideje jsou pro ně „myšlenky Boží“.²³ Právě při popisu idejí Plótinus nejčastěji používá ony působivé metafory přejaté ze smyslové zkušenosti, které jsme zmínili na konci druhé kapitoly

²³ Viz I, kap. 4 A, str. 66–67.

této části, a jeho vyjadřování v těchto pasážích někdy dosahuje intenzivní imaginativní síly, jež nás nutí připustit, že zde popisuje osobní prožitek intelektuálního zření. Například v následující pasáži mluví o jednotě v rozmanitosti intelektu:

„*Tam* je totiž všechno průzračné, žádná temnota, nic, co by kladlo odpor, nýbrž každý a všechno je každému zjevné až do nitra – vždyť světlo je zjevné světlu. *Tam* totiž každý má v sobě všechno ostatní a opět zří všechny věci v každé jiné, takže jsou všechny věci všude, všechno je vším a jednotlivá věc je vším a záře je nezměrná; každá z nich je totiž velká, neboť *tam* je i malé velké; i Slunce je *tam* všemi hvězdami a každá hvězda je Sluncem a všemi ostatními hvězdami.“²⁴

A zde je další text, kde mluví o životě inteligibilního světa v jeho jednotě:

„...v onom světě *tam*, kde není strádání ani nemohoucnosti, ale všechno je zcela plné života, to vše životem. Věci tu jaksi vyplývají z jediného zdroje, ne jako určitý výdech nebo proud tepla, nýbrž jako kdyby tu byla nějaká jedna kvalita, která v sobě obsahuje a uchovává všechny kvality, lahodnou chuť a vůni a kvalitu vína se všemi ostatními vůněmi, vidění barev a všechno, co vnímá hmat, a také vše, co slyší sluch, všechny nápěvy a každý rytmus.“²⁵

Plótinus vždy dbá na to, aby ve svém popisu intelektu udržel úzké sepectví mezi bytím, životem a myšlením, aby intelekt předvedl jako jednotnou skutečnost, jež zároveň představuje jediné dokonale skutečné jsoucno, plnost života i dokonalost intuitivního myšlení, totožného se svým předmětem. Dává jasně najevo, že tyto tři momenty nelze oddělovat, dokonce ani v těch vzácných pasážích z *Ennead*, kde dává jistou přednost bytí;²⁶ tyto texty možná poskytly východisko pro ostré

²⁴ Plótinus, *Enn.* V,8[31],4,5–10. [Citujeme překl. P. Rezka. – Pozn. překl.]

²⁵ *Tamt.*, VI,7[38],12,22–30.

²⁶ Nejdůležitější pasáž je *Enn.* VI,6[34],8; ke vztahu bytí a myšlení srv. *tamt.*, V,9[5],8, kde Plótinus upřesňuje, že tato priorita neznámá žádné oddělení.

oddělení bytí, života a intelektu jako tří oddělených a sestupně uspořádaných hypostází, jak je nacházíme u pozdějších novoplatoniků.²⁷ Vzhledem k těmto pasážím nemůžeme s úplnou jistotou prohlásit, že život je pro Plótina důležitější než další dva aspekty intelektu. Jak jsme však viděli, intelekt podle něho nepochybně vychází z Dobra jakožto život. Bytí a myšlení představují sebeurčení a sebeomezení tohoto života při návratu k Dobru a vždy zůstávají živoucím bytím a živoucím myšlením.²⁸ Svět idejí, tento vesmír skutečného bytí, je jakýmsi spontánním uspořádáním proudu onoho nevyčerpatelného života, který vychází z Dobra a opět se k němu vrací. Zdá se, že právě tato bezmezná vitalita intelektu brání, aby se kdy začal nudit nebo se „přesýtil“ svého věčného nazírání, a právě ona činí z kontemplace stále něco nového, zajímavého a příjemného. Plótinus říká o intelektu ve vztahu k Dobru, že „neustále touží a neustále dosahuje své touhy“.²⁹ To je třeba spojit s jeho výroky o imanentním nazírání světa idejí (tj. o nazírání Dobra tak, jak je intelekt může přijmout, tedy v mnohosti) v pasáži, která dobře ukazuje jednotu myšlení a života:

„Nenaplněnost je tu jen v tom smyslu, že naplnění nikdy nevede k pohrdání tím, co ho vyvolalo: kdo zří, zří stále více, a když sebe a zřené věci zří jako neomezené, sleduje svou přirozenou povahu. A život nikomu nepřivodí únavu, dokud je neposkvěněn; jak by se mohlo unavit to, co žije nejlepším způsobem? To je život, jenž je moudrost, které se nedosahuje rozvažováním, protože zde byla vždy jako celek a ničemu nechyběla, aby ji bylo třeba hledat.“³⁰

Chápat Plótinovo zdůrazňování života jako určitý vliv stoického dynamického vitalismu je nejspíš oprávněné.³¹ Sám Plótinus si ale sa-

²⁷ Viz IV, str. 340–341.

²⁸ Viz přednášku P. Hadota, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, str. 107–141 (s diskusí na str. 142–157), což je obdivuhodný celkový výklad tohoto aspektu Plótinova myšlení.

²⁹ ἐφλέμενος αἰεὶ καὶ αἰεὶ τυγχάνων: Plótinus, *Enn.* III,8 [30], 11,23–24. (K vývoji této myšlenky u Řehoře z Nyssy a Maxima Vyznavače viz část VI, kap. 29 C, str. 509–510, a kap. 32, str. 566–567.)

³⁰ Plótinus, *Enn.* V,8[31],4,31–37. [Citujeme překl. P. Rezka. – Pozn. překl.]

možřejmě myslel, že také zde předkládá výklad autentického Platónova myšlení, a k jeho spokojenosti se mu podařilo tuto nauku prezentovat platónským způsobem, když „nejvýznamnější rody“ ze *Sofisty* (254–255) prohlásil za „kategorie inteligibilního světa“. Tyto „prvotní rody“,³² totiž bytí, pohyb, klid, totožnost a různost, podle něho nepředstavují rody či kategorie v běžném slova smyslu. Spíš se jedná o různé způsoby pohledu na jedinou skutečnost. Postup, jímž je Plótinus v inteligibilním světě odhaluje, s využitím Leibnizova obratu výstižně popsal Bréhier³³ jako „reflektivní analýzu, která vynáší na světlo různé stránky téhož celku“.³⁴ Obrátíme-li tedy pozornost na jeho skutečnost, vidíme v něm bytí; když dbáme na jeho život a myšlenkovou činnost, vidíme pohyb; když se obrátíme k jeho věčné neměnnosti, vidíme klid; když se zaměříme na jeho rozmanitost, vidíme různost; a když si uvědomíme, že i ve vši této rozmanitosti přetrvává jednota, vidíme totožnost. Tato interpretace – o nic svévolnější, než je u Plótina obvyklé – mu umožňuje nalézt v Platónově textu oporu pro pojetí světa idejí jakožto světa nezměrného života, který se vyjadřuje v intenzivní činnosti kontemplativního myšlení – svět velmi odlišný od onoho sošného, nehybného vesmíru, který obvykle líčí Platón.

Kontrast s Platónem se ještě vyostří, uvážíme-li vztahy části a celku v inteligibilním světě. Plótinus dovádí důraz na jednotu bytí, života a myšlení tak daleko, že z každé ideje v tomto světě činí živoucí intelekt.³⁵ To mu umožňuje najít originální řešení problému, jak intelekt ve vši své rozmanitosti zůstává jednotný. Dosahuje toho pomocí aristoteléské psychologie: mysl je tím, co je myšleno.³⁶ Jelikož tedy

³¹ Srv. P. Hadot, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, str. 140; ale srv. také úvod P. Henryho k MacKennovu překladu *Ennead*, str. XLIX. Henry zde uvádí radikální rozdíly mezi Plótinem a stoicismem, který si Plótinus – jako vždy – přizpůsobuje a mění tak, aby vyhovoval jeho myšlenkám.

³² γέννη πρῶτα, viz Plótinus, *Enn.* VI,2[43],9,1.

³³ Poznámka k Plótinus, *Enn.* VI,1,2, a 3[42–44], v jeho vydání, str. 37.

³⁴ K této „reflektivní analýze“ viz tamt., VI,2,6–8; srv. též V,1[10],4.

³⁵ Tamt., VI,7[38],9; V,9[5],8.

³⁶ Aristotelés, *De anima*, III,4,429b–430a.

každá část intelektu neboli inteligibilního světa (nesmíme pouštět ze zřetele, že se jedná o jména pro dvě stránky jediné entity) je sama věčně aktuálním a aktivním intelektem, myslí – a právě tak myslí i celek.³⁷ Tím, co z dané části činí ten či onen konkrétní intelekt, je podle všeho fakt, že v něm „vystupuje“ určitý prvek komplexního celku:³⁸ jedná se o myšlenku „pojmenování podle toho, co převažuje“, která se v tradici platonismu prosadila již dlouho před Plótinem.³⁹ Jak uvidíme, stejný výklad části a celku platí také na rovině duše a má obrovský význam pro lidský úděl. Je na nás, rozhodneme-li se zůstat uzavřeni v našem partikularismu, nebo se oddáme myšlení a staneme se veškerenstvem; a na této volbě vše záleží.

Tato oblast Plótinova myšlení má zjevně velmi daleko k vitalistickému korporalismu stoiků. Plótinův skutečný svět navzájem se prostupujících intelektů není pouhou transpozicí Poseidóniova organického universa na vyšší rovinu bytí. Jde o nesmírně originální pojetí, založené na myšlenkách přejatých z Platóna a Aristotela. Můžeme zde velmi dobře rozpoznat jednu z nejdůležitějších a nejzajímavějších charakteristik Plótinova myšlení: daleko jasněji než kterýkoli z jeho předchůdců nahlédl, že oddělení a odlišnost, jak je obvykle chápeme, jsou bytostně spjaty s látkou, prostorem a časem.⁴⁰ Odlišnost bytností v imateriálním světě nevylučuje, nýbrž naopak vyžaduje společnou přítomnost a vzájemnou prostupnost různých entit, která jim teprve umožní vykazat reálnou jednotu i reálnou odlišnost.

Bohatý a komplexní obsah Plótinova inteligibilního světa zahrnuje nejen ideje všech možných druhů, ale také ideje jednotlivin.⁴¹ Otázka

³⁷ Kromě již zmiňovaných pasáží (Plótinus, *Enn.* V,8[31],4 a VI,7[38],9) viz též VI,5[23],6; VI,5[23],7; VI,5[23],12.

³⁸ ἐξέχει δ' ἐν ἐκάστω ἄλλο, ἐμφαίνει δὲ καὶ πάντα; viz tamt., V,8[31],4,10–11. V *Enn.* VI,7[38],9 však předkládá obtížně srozumitelnou tezi, že každý intelekt je „v uskutečnění“ jednotlivý a „v možnosti“ celkem; to lze jen stěží smířit s jeho obecným chápáním intelektu jako vždy cele a navěky v uskutečnění. V téže pasáži tvrdí, že jednotlivá věc se nachází tam, kde se jednotlivý intelekt „zastaví“ ve svém vycházení, což je zřejmě aplikace představy τὸ λαμ.

³⁹ P. Hadot, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, str. 126 nn., a diskusi na str. 143–145.

⁴⁰ Srv. např. Plótinus, *Enn.* VI,4[22],4.

existence idejí jednotlivin již byla ve 2. stol. po Kr. předmětem diskusí, ale většina platoniků je odmítala.⁴² Plótinus je prvním platonikem, o němž víme, že tuto myšlenku přijal. Důvody, jimiž objasňuje tento krok, svědčí o smyslu pro hodnotu jedinečnosti, pro odlišný půvab jednotlivých věcí a zvláště lidské osobitosti, který u Platóna a Aristotela v takto výrazné podobě nenajdeme; nelze tu vyloučit stoický vliv. Plótinus ovšem nepřipustí, aby ho přijetí idejí jednotlivin donutilo zavést do inteligibilního světa aktuální početní nekonečnost (jak byl ochoten Amelios).⁴³ Této nevyhnutelnosti uniká přijetím stoické nauky o světových cyklech, donekonečna se opakujících obdobích, v nichž se vyskytují formálně či esenciálně tytéž jednotliviny jako ve všech ostatních. Jedinou neomezeností, již tedy musí v inteligibilním světě připustit, není početní nekonečnost idejí, nýbrž nerozdělená neomezenost tvořivé síly – a tomuto kroku je více než nakloněn.⁴⁴ Svět intelektu je u Plótina konečný, omezený a určený ve své struktuře a řádu, nicméně neomezený co do svého života a působnosti.

⁴¹ Tamt., V,7[18]; IV,3[27],5. Plótinus ovšem v tomto bodě není vždy konzistentní; např. v *Enn.* V,9[5],12,3 a VI,2[43],22,11–13, tak poměrně bezstarostně přejímá nauku, jež u platoniků převažovala. Kompletní rozbor obtíží a rozporů v Plótinových výrociích nabízí H. J. Blumenthal, *Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals?*, str. 61–80.

⁴² Srv. Albinos, *Didasc.* 9.

⁴³ Srv. Syrianos, *In Arist. Met.* 147,1 nn.

⁴⁴ To je hlavní otázka probíraná v *Enn.* V,7[18].

OD INTELEKTU K LÁTCE: NÁVRAT K JEDNU

A. Duše a hmotný svět

Z trojice Plótinových hypostazí vykazuje duše největší šíři a rozmanitost činností. Při dosažení nejvyšší roviny žije ve světě intelektu a spolu s intelektem může sebezpřekonáním dospět ke sjednocení s Jednem. Na nejnižší úrovni zodpovídá za formování těl ve viditelném světě. Nicméně přes veškerou šíři duše Plótinos nikdy nedovolí, aby zmizel rozdíl mezi duší a intelektem (i když je třeba v některých pasážích mírně zastřený), a uchovává specificky platónskou funkci duše jakožto prostředníka mezi světem intelektu a světem smyslového vnímání, prostředníka, který je bezprostřední příčinou smyslového vnímání a zastupuje v tomto vnímání intelekt. Její svébytnou a nejtypičtější činností je diskursivní rozvažování, usuzování z premis na závěry; vykazuje však také celé spektrum nižších forem vědomí a vnějších aktivit, které jim odpovídají. Zároveň se může a měla by se pozdvihnout nad vlastní uvažování – a zdá se, že dokud zůstává obecnou, skutečně to dělá – a podílet se na životě intelektu s jeho bezprostředním, intuitivním myšlením. Podnět k tomuto sebezpřekonání, jako u Plótina vždy, přichází shůry. Intelekt osvíti duši, a tak ji pozdvihne na vlastní úroveň.¹ Vztah mezi Plótinovými třemi hyposta-

¹ Tuto nauku o osvětlení duše intelektem zdůrazňuje především pozdní pojednání v *Enn.* V,3[49]. V tomto okamžiku se mi však nezdá, že by bylo v rozporu s tím, co se o vztahu duše a intelektu říká v *Enn.* IV,3[27],5 a 12, anebo s popisem vlastní zkušenosti, jež Plótinos předkládá v *Enn.* IV,8[6],1,

zemi lze označit za hierarchickou odlišnost v jednotě. Nejsou od sebe odděleny. Jedno a intelekt jsou duši vždy přítomné a působí na ni. Tato věčná přítomnost a působení je tím nejdůležitějším, co my (kteří jsme duši) odhalujeme při filosofické úvaze.

Způsob, jak duše vychází z intelektu a formuje se návratem k němu v nazírání, představuje úzkou paralelu k tomu, jak intelekt vystupuje z Jedna, i když duše zůstává s intelektem úzeji a niterněji spjata, neboť intelektu nepřísluší ona jedinečná transcendence a naprostá jinakost Jedna. A stejně jako při výstupu intelektu z Jedna, také i při výstupu duše z intelektu je tu prvek neoprávněného sebes-tvrzení, touhy po nezávislosti a svébytném životě – *tolma*.² V případě duše získává *tolma* u Plótina zvláštní podobu počátku v čase. Je to touha po jiném životě než je život intelektu. Intelekt ve svém životě spočívá ve věčnosti, je to život myšlení, který navěky, bezprostředně a simultánně uchopuje všechny předměty, jež uchopit lze. Jediný způsob, jak se odlišit, který duši zbývá, je tedy přejít z věčného života do života, v němž místo současné přítomnosti všech věcí nastupuje jedna věc po druhé a je tu sled, souvislá řada myšlenek a výkonů. *Tolma* duše je vlastně jakýsi neklid, touha po pohybu kvůli pohybu, touha nemít všechny věci zároveň, aby mohla postupovat od jedné k druhé. Tento neklidný život souvislého sledu, postupujícího od jedné věci k druhé, Plótinos nazývá časem. Čas je „život duše v pohybu přecházejícím od jednoho způsobu života k druhému“.³ Jedině tak lze podle něho uspokojivě objasnit Platónův popis času jako „pohyblivého obrazu věčnosti“.⁴ Je to na příslušné rovině ten nejlepší možný obraz, i když je vůči svému vzoru nezměrně nižší, protože je rozptýlenější a rozdělenější a není tak jednotný. Plótinos provádí poučné

i když na různých místech zdůrazňuje různé skutečnosti. Je ovšem pravda, že v *Enn.* VI,4–5[22–23], a do jisté míry také v jeho o něco pozdějším klíčovém pojednání o duši v *Enn.* IV,3–4[27–28] Plótinos někdy redukuje rozlišení mezi intelektem a vyšší duší až na samu hranici zmizení (v *Enn.* VI,4,14, podle všeho mizí docela). Přesto tvrdí, že toto rozlišení je skutečné a důležité, a ve svých pozdějších textech je vyostruje.

² *Tamt.*, V,1[10],1,3–5; III,7[45],11,15–20.

³ *Tamt.*, III,7[45],11,43–45.

⁴ Platón, *Tim.* 37d5.

srovnání s principem růstu v semeni, které „rozvíjejíc sebe samo, zjednáva si, jak věří, průchod do rozlehlé mnohosti, přičemž tím dělením způsobuje, že mnohost mizí, a místo aby bylo jedním v sobě samém, v sobě samém není a své jedno promrhává v rozlehlosti v slabším smyslu, do níž vstupuje“.⁵ Odtud je zřejmé, že Plótinova hodnotová stupnice je pravým opakem škály většiny našich současníků, kteří pod vlivem evolučních koncepcí uvažují velmi podobně jako jeho semenný *logos*. Hmotný vesmír vzniká v tomto čase duše, všechny jeho pohyby podléhají času duše a závisejí na něm. Značnou část pojednání *O věčnosti a čase*,⁶ které jsme citovali, zaujímá pronikavá kritika peripatetické definice času jako počtu či míry pohybu. Podle Plótina není čas měrou pohybu (který nutně probíhá v čase), nýbrž k měření běhu času naopak využíváme intervalů mezi pravidelnými opětovnými výskyty, jež pozorujeme v pohybech nebes (východ a západ Slunce apod.).

V souvislém, nezačínajícím a nekončícím pohybu tohoto života, jenž je časem, duše neustále utváří, uspořádává a řídí hmotný vesmír, který je sám také bez počátku a konce v čase (i když je omezený do prostoru, jak platilo pro všechny filosofy po Platónovi s výjimkou epikúrejců). Plótinus jde ve stopách starší platónské tradice a nazývá intelekt „pravým démiúrgem a tvůrcem“ vesmíru,⁷ nicméně tímto tvůrcem je intelekt pouze v tom smyslu, že duši poskytuje *logoi*, které ji při utváření vedou a vytvářejí ztělesněné ideje věcí, jimž duše dává vzniknout. Bezprostředním tvůrcem je vždy duše, pouze ona bere to, co přijímá od intelektu, a uplatňuje to přímo na hmotný svět. Plótinus v tomto bodě svého systému hodně využívá termínu *logos* ve zvláštním smyslu. Takto chápaný *logos* (Plótinus výrazu *logos* samozřejmě užívá i ve všech ostatních významech běžných v řeckém filosofickém písemnictví) je činným formativním principem (nikoli statickým a neživotným vzorem), který na nižší rovině bytí zajišťuje výraz nebo obraz principu, jenž patří na vyšší rovinu. Duše je *logos*

⁵ Plótinus, *Enn.* III,7[45],11,23–27. [Citujeme překl. P. Rezka. – Pozn. překl.]

⁶ Tamt., III,7[45].

⁷ Tamt., V,9[5],3,26; srv. II,3[52],18,15.

intelektu a ideje v duši jsou *logoi* idejí v inteligibilním světě. V pozdním pojednání *O prozřetelnosti*⁸ mluví o *logu* celého veškerenstva tak, že některé interprety zmátl: začali v něm vidět samostatnou hypostazi, naprostý odklon od soustavy tří a právě tři hypostazí, na níž Plótinus jinde velmi důrazně trvá. Avšak Bréhier⁹ má téměř jistě pravdu, když zde *logos* nechápe jako svébytnou hypostazi, nýbrž jako způsob označení živoucí formativní a řídící struktury odvozené obvyklým způsobem z intelektu skrze duši, která udržuje hmotný vesmír v nejlepším možném uspořádání a přivádí jej k jednotě, jež je sice velmi podřadná, ale stále zůstává nejlepším možným obrazem jednoty intelektu v přísně rozděleném časoprostorovém světě. Tento úkol plní *logos* tím, že protikladné síly, jejichž existence nevyhnutelně plyne z časoprostorového oddělení, uvádí do hérakleitovské harmonie kontrastů a napětí.

Duše pořádá a řídí hmotný vesmír „nikoli zvenčí jako lékař, nýbrž zevnitř jako přirozenost“.¹⁰ To neznámá, že by duše byla světu iminentní jako něco v něm obsaženého nebo omezeného. Když Plótinus užívá k popisu vztahů mezi duší a světem prostorových metafor, raději říká, že tělo je v duši spíš než duše v těle – příkladem je jeho skvostné podobenství o těle plovoucím v duši jako síť v moři.¹¹ Uvedený citát znamená, že duše na svět nepůsobí zvenčí a nedělá si plány založené na vnějším poznání, jak se jej zhostit: vláda duše nad světem neznámá žádné vymyšlení ani plánování, žádné chtění ani rozhodování.¹² Universální řád prýští z duše spontánně, jako když roste strom. Zákony přírody nejsou stanoveny předem a dodatečně uplatněny, nýbrž se jedná o bezprostřední neúmyslný výsledek toho, jak duše nazírá vyšší řád intelektu, jehož jsou tyto zákony odrazem (po-

⁸ Tamt., III,2[47] a 3[48]; jedná se o dvě části téhož Plótinova textu, což je v Porfyriově edici obvyklé.

⁹ V jeho *Poznámce* k Plótinus, *Enn.* III,2 a 3, sv. III jeho vydání, str. 17–23.

¹⁰ Shrnutí tamt., IV,4[28],11,1–7.

¹¹ Tamt., IV,3[27],9,36–42.

¹² Toto pojetí se zásadně liší od Platónova názoru na božské utváření a správu vesmíru. Hlavní příčinou je tu zřejmě Aristotelův vliv, viz J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, str. 502–504.

někud pokřiveným vinou média odrazu), spíš než pracně namalovaným obrázkem. V tomto bodě systému nabývá zvláštního významu obecně platný princip, že každé konání závisí na nazírání.¹³ Duše vychází z intelektu jako spontánní důsledek toho, že intelekt nazírá Jedno, a její vlastní vytvoření těla a působení na něj je spontánním výsledkem toho, že se v nazírání vrací k intelektu. (V tomto bodě se v Plótinově myšlení objevuje stejné napětí mezi představou kontemplativního utváření a myšlenkou sebestvrzení, *tolma*, které jsme již probírali při úvaze o vytváření intelektu z Jedna.) To platí na všech úrovních, i na té nejnižší, již je působení duše jako všeobecného principu ve světě těles, prostoru a času. Platí také o lidském konání, když člověk žije na své nejvyšší rovině: jeho správné konání spontánně vyplývá z nenarušeného nazírání, jehož předmětem je vyšší já. Na nižších rovinách se lidské konání také odvozuje z nazírání a je na něm závislé, ale jsou-li kontemplativní schopnosti některých lidí příliš slabé na to, aby lidé dospěli přímo k onomu zření, po němž touží, snaží se dosáhnout uspokojení jednáním, činy a tvorbou věcí, jež jsou obrazy onoho předmětu, který hledají – onoho dobra, jež chtějí mít v duši –, a mohou je k němu nakonec oklikou přivést.¹⁴

Pod vyšší duši, která je v bezprostředním kontaktu s intelektem a zajišťuje spojení mezi inteligibilním a hmotným světem, se nachází její obraz, otisk¹⁵ či *logos*, imanentní princip formy, života a růstu, který Plótinus nazývá „přirozenost“. Tu nechápe jako zvláštní hypostazi; přirozeností míní universální duši tehdy, když působí na své nejnižší úrovni, kde se zabývá výlučně tělem. Jeho pojem *logu* mu umožňuje dovést k jednotě všechny rozmanité činnosti, jež se duši tradičně připisují; Plótinus totiž duši prezentuje jako jedinou živoucí a formativní sílu, jež působí na různých rovinách a různými způsoby tím, že vytváří stále mlhavější obrazy či odličky sebe samé, v nichž je stále méně její síly. Zároveň je však vztah přirozenosti k vyšší duši popisován dost poborně, jako když Plótinus líčí vztah duše k intelek-

tu (i když na této úrovni nelze mluvit o žádné *tolma*). Stejně jako se duše v nazírání vrací k intelektu a následně tvoří, tak se i přirozenost v nazírání vrací k vyšší duši. Avšak na této zcela nízké rovině jde o nejslabší ze všech možných kontemplanací, o nazírání nevědomé a snové¹⁶ a tvoření, které je jeho spontánním a nevyhnutelným důsledkem, vytváří nejnižší, hodnotově poslední věci, jež v sobě mají pouze stín skutečnosti: tělesné formy. Ty jsou kvůli slabému nazírání, které je vytvořilo, mrtvé, tj. neschopné tvořit další formy. Nacházejí se na konci procesu vycházení z Jedna, v trojitém odstupu od jejich prazákladních vzorů v intelektu: jsou to *logoi* odrážející *logoi* v samotné přirozenosti, jež odrážejí *logoi* v duši. Ustavují svět přeludů (takovým se Plótinovi zdá být hmotný svět v porovnání s inteligibilním), v němž přirozenost působí jako princip jednoty a celistvosti, který tomuto světu znemožňuje, aby se rozpadl v anarchii naprostého oddělení. Sama je totiž jednotným životem, posledním projevem universální duše, jež na rozdíl od individuálních duší nemůže upadnout do časoprostorové oddělenosti. Je proto zároveň oddělená od těla i spjatá s ním, neboť se jím zcela zabývá. Hmotný vesmír jí dává smysl existence. Přirozenost je ta část duše, jejíž funkce spočívá v tom, že dává tělu skrze určování život a skutečnost. Nevytváří však společně s tělem jednotné jsoucno: uchovává si bytostnou oddělenost každé platónské duše.

Na nejvyšší rovině, kde se duše připodobňuje intelektu, v ní získávají části též vztah vůči celku, jaký jsme již viděli v inteligibilním světě.¹⁷ Jednotlivé duše si i na této nejvyšší úrovni podržují svou individualitu.¹⁸ Spadají však vjedno s universální duší a samy jsou bez míry v tom smyslu, že jsou prosty všech prostorových překážek či omezení a celek je přítomen v každé části.¹⁹ I na této rovině je však jednota částí a celku méně dokonalá než u idejí v intelektu. A jelikož

¹³ K tomu viz především pojednání *O nazírání*; Plótinus, *Enn.* III,8[30], ačkoli se na toto učení naráží i na řadě jiných míst v *Enneadách*.

¹⁴ Tamt., III,8,4,31–47, a 6,1–10.

¹⁵ Tamt., IV,4[28],13.

¹⁶ Tamt., III,8[30],4.

¹⁷ Viz kap. 15, str. 286.

¹⁸ Plótinus, *Enn.* IV,3[27],5.

¹⁹ Tamt., IV,3[27],8; V,1[10],2; VI,4[22],14. Zde bychom měli zmínit, že universální duše, s níž jednotlivé duše spadají vjedno, není totožná s duší světa, duší veškerenstva, která řídí a oživuje hmotný vesmír.

k přirozenosti duše patří také působení na nižších rovinách časoprostorového světa, tíhnou přinejmenším některé jednotlivé duše k vyššímu stupni odloučení a osamění. Tento sklon je vede ke vtělení a ke zplození onoho nižšího já (*logu* svého pravého já), které jsme již probírali.²⁰ Plótinus odhodlaně řeší spor, který se u Platóna objevuje mezi vtělením jakožto pádem duše na straně jedné, a jakožto dobrým a nutným naplněním její funkce, jež tkví v péči o tělo na straně druhé – a řeší jej tím, že vtělení prohlašuje za obojí. Je ve shodě s všeobecným uspořádáním, které vyžaduje, aby všechno až po nejnižší rovinu bylo oduševnělé, aby duše sestupovaly a aby pro ně byla připravena náležitá těla a nižší já. Duše však chtějí sestoupit a jsou toho schopny jen díky tomu, že už mají určitou slabinu, tíhnutí k nižšímu. To se jeví jako rozvinutí původní *tolma*, jež vyvedla duši z intelektu.²¹ Duše sestupují nutně a ve shodě s obecným zákonem, protože jsou to taková jsoucna, která chtějí sestoupit – a již toto chtění znamená odpadnutí od nejvyššího. Jak jsme však viděli, tento sestup nebude nikdy završen. Vyšší já vždy zůstane nahoře a my, pokud jsme v tomto těle, se můžeme rozhodnout, zda budeme žít na jeho úrovni a rozšíříme se do jeho obecnosti, nebo se co nehlouběji zanoříme do izolované oddělenosti hmotného světa, kde jsou si věci navzájem vnější a od sebe odříznuté (což je důvod, proč se srážejí a ubližují si), a necháme se strhnout malichernými zájmy našeho konkrétního těla.²² Hřích duše příliš spjaté s tělem, která se jím přehnaně zabývá, tkví podle Plótina v sebeizolaci a slepém úzkoprsém sobectví spíš než v nějakém sebezotřetnění. Právě tento hřích je automaticky odčiněn v onom i v tomto světě podsvětními tresty a řetězcem převtělování v lidské nebo zvířecí podobě, jež Plótinus přejímá od Platóna a chápe je zcela doslovně: jde o uplatnění všeobecného zákona, který na konci života uvádí duši na zemi na to místo, pro něž je v danou chvíli nejlépe vybavena (i když vyšší já zůstává celou dobu nedotčeno a beze změny).

²⁰ Viz 14. kap., str. 260–263.

²¹ Plótinus, *Enn.* IV,8[6],5; IV,3[27],12–18 (nejúplnější výklad tohoto problému).

²² Srv. tamt., VI,4[22],14–16.

Na samém konci sestupu z Jedna se nachází naprostá negativita a temnota látky;²³ dalo by se říci, že látka představuje u Plótina absolutní mez v metafyzickém i běžném slova smyslu. Plótinus není metafyzický dualista. Látka se utváří podle principů, které jí předchází, a nakonec je tedy vytvořena Jednem.²⁴ Odvěký proces tvoření musí podle Plótina nutně uvést do bytí vše, co může jakkoli existovat, byť i přeludně. Dobro může ustát ve svém sebesedlování až tam, kde dosáhne roviny, na níž se nemůže vyskytovat ani stín dobra. Sestupné fáze tohoto procesu jsou vymezeny postupným zvyšováním jinakosti vůči Jednu a Dobru, tj. stále rostoucí absencí jednoty a dobra, tedy skutečnosti. Sestup se může zastavit pouze v okamžiku, kdy dosáhne svého logického konce v bodě absolutní jinakosti od Dobra, kde se již nemůže vyskytovat vůbec žádná jednota, žádné dobro ani skutečné bytí: tímto bodem je matoucí kvaziexistence látky, v níž jsou poslední a nejnižší formy – formy těles – přítomny jako odlitky v neviditelném a beztvarem zrcadle, jak Plótinus tuto věc líčí v pasáži, jež v úplnosti předvádí podivnost jeho koncepce.²⁵ Tyto tělesné formy se na rozdíl od Aristotelova pojetí nesjednocují s látkou, aby s ní vytvořily jednotnou skutečnost. Látka ve smyslově vnímatelném světě není u Plótina potencialitou, jež by se mohla aktualizovat. Je to pasivní příjemce forem, jakési médium, v němž jsou formy přítomny a které jimi zůstává naprosto nezměněno a neovlivněno. Nikdy nemůže nabýt žádné pozitivní kvality ani se přiblížit ke skutečnosti a dobru; navěky zůstává úplnou negativitou a jinakostí, absolutní zbaveností.²⁶ V tom tkví zásadní rozdíl mezi látkou smyslově vnímatelného světa a látkou světa inteligibilního, což je reálná potencialita, jež se od věků aktualizuje a přijímá formy. Pro svou naprostou negativitu, úpl-

²³ ὕλη. J. M. Rist ve svém článku *Plotinus on Matter and Evil*, str. 154–166, přesvědčivě vyvrátil hypotézu H. C. Pueche, že se Plótinus po svém rozchodu s gnostiky od svého pojetí látky odklání, a dokázal obecnou konzistenci jeho nauky. Souhlasím s Ristovým výkladem řady pasáží, především *Enn.* IV,8[6],6.

²⁴ Plótinus, *Enn.* I,8[51],7; II,3[52],17; III,4[15],1.

²⁵ Tamt., III,6[26],13.

²⁶ Plótinus odmítá Aristotelovo rozlišení mezi ὕλη a στέργησις. Látka je pro něho *totéž* co zbavenost, viz *Enn.* II,4[12],14–16.

nou absenci skutečnosti a dobra je látka smyslově vnímatelného světa pro Plótina absolutním zlem a principem zla (což je paradoxní s ohledem na jeho zdůrazňování absolutní bezmoci látky a neschopnosti ovlivňovat formu nebo být jí ovlivňována).²⁷ Zdá se, že tato absolutní negace, toto temné prázdno jaksi dokáže nakazit věci, jež do něj vstupují, svou temnotou a prázdnotou a způsobit jim kaz, kvůli němuž jsou méně skutečné a dobré, než by měly být. Další drobný paradox v Plótinově výkladu látky smyslově vnímatelného světa spočívá v tom, že se její zlořečené účinky zastavují u Měsíce. Plótinus odmítá Aristotelovu nauku o „páté esenci“²⁸ a zastává platónský názor, že nebeská tělesa jsou složena z ohně, i když z ohně mnohem kvalitnějšího, než jaký se vyskytuje v sublunárním světě.²⁹ (Světlo u Plótina není nic tělesného; jedná se o netělesnou aktivitu nebeských těles – což je názor, který měl velký vliv ve středověkém myšlení.)³⁰ Zdůrazňuje však, že v jejich tělech – která mají stejný tvar jako duše a jsou jí řízena, přestože jsou materiální – není žádné zlo.³¹

Na závěr bychom se měli krátce zastavit u Plótinova popisu toho, jak duše poznávají tento hmotný svět, do něhož sestupují. Naše vyšší poznání, poznání idejí v intelektu, není ani v nejmenším spojeno s tělem nebo jeho smysly, nýbrž přichází do duše „zevnitř“, díky jejímu styku a spřízněnosti s intelektem. Smysly nám tu mohou poskytnout maximálně vzdálené obrazy inteligibilní skutečnosti, jež nám někdy pomohou rozpomenout se a obrátit naši pozornost „dovnitř“ a „vzhůru“ k této inteligibilní skutečnosti. Naše poznání inteligibilní oblasti však ani v nejmenším nepochází ze smyslových vjemů zachycujících jeho obrazy. A právě toto vyšší poznání poskytuje našemu diskursivnímu rozvažování principy, jimiž by se mělo řídit při vynášení soudů o naší smyslové zkušenosti a při řízení našeho života v těle. Plótinus

²⁷ K tomu viz především dvě pojednání (starší a novější) věnovaná této otázce látky – Plótinus, *Enn.* II,4[12], a I,8[51] –, i když se tato nauka objevuje i na řadě dalších míst.

²⁸ *Tamt.*, II,1[40],2.

²⁹ *Tamt.*, II,1[40],4–5.

³⁰ *Tamt.*, II,1[40],7; IV,5[29],6–7.

³¹ *Tamt.*, II,1[40],4–5; II,9[33],8.

ale samozřejmě připouští, že si nejen uvědomujeme vlastní tělo a to, co se s ním děje, jeho stavy a proměny, ale také skrze své smyslové orgány přijímáme (do jisté míry spolehlivé) informace o hmotném světě vně našich těl. Při všech svých rozborech tělesných prožitků, jež předkládá ve svém jedinečném pojednání *O otázkách týkajících se duše* i jinde,³² se vždy zvláště obezřetně snaží objasnit dva body. Jedním je teze, že smyslové vjemy, pocity a fyzické touhy nejsou čistě tělesné, nejsou to pouhé hmotné otisky v těle nebo proměny těla, nýbrž se jedná o výsledek spojení těla a duše. Tělo, které by nebylo oduševnělé, by nemohlo mít žádné vjemy, počítky slasti a strasti nebo touhy. Druhá teze zní, že duše ani ve své nejnižší fázi nikdy není pasivní vůči tělu ani jím není ovlivňována. Mezi tělem a duší není žádná reálná interakce; tím méně lze tvrdit, že by se slučovaly, aby utvořily jedinou entitu, jež vnímá, cítí a touží jakožto jednotný celek. Živý tvor, složenina duše a těla, je podle Plótina něčím jako stavbou vybudovanou po vrstvách, které jsou sice oddělené, ale zůstávají v kontaktu. Při svém výkladu smyslového vnímání i pociťování zřetelně rozlišuje mezi fyzickou událostí, dojmem smyslového orgánu nebo změnou v těle, vědomím této změny ve vnímající mohutnosti duše³³ a utvořením duševního obrazu obrazivou schopností,³⁴ která své obrazy dokáže uchovat, a je tedy sídlem paměti. Přechod od nižší duše k vyšší probíhá na úrovni obrazů (každá duše má vlastní obrazivou mohutnost, a tedy oddělenou paměť)³⁵ a schopnost vytvářet soudy a rozhodnutí ohledně přijatých informací patří k vyšší duši (tj. k naší rozumové části). Tu může rozrušit nebo zaujmout zmatek obrazků, jež se jí nabízejí zdola, ale vždy si uchovává svou nezávislou schopnost výběru, soudu a rozhodování ve shodě s principy, jež přejímá z intelektu, s nímž je na nejvyšší rovině vždy v kontaktu.

³² Viz především *tamt.*, IV,3[27],22–32; IV,4[28],17–25; IV,6[41]; III,6[26],1–5.

³³ αἰσθησις.

³⁴ φαντασία (v Aristotelově smyslu).

³⁵ Plótinus, *Enn.* IV,3[27],31.

B. Návrat: Plótinovo náboženství

Vyložili jsme již,³⁶ jak se duše opět usuzuje na své nejvyšší rovině ve světě intelektu. Nyní musíme doplnit, jak se odtud pozvedá ke sjednocení s Jednem, což je cíl všech Plótinových filosofických snah. Rozbor této otázky jsme zatím odkládali, protože Plótinovo učení o konečném sjednocení lze pochopit jen s určitou představou o tom, co míní Jednem a jakým způsobem z něj všechny věci pocházejí a závisí na něm. Neznáme-li Plótinovu metafyziku, nemůžeme pochopit jeho mystiku. Ale dříve než do této oblasti vstoupíme, měli bychom si stručně zrekapitulovat předchozí fáze a podívat se na ně z jiného úhlu. Plótinova filosofie je také náboženstvím a lépe ji pochopíme, pokusíme-li se nahlédnout, jak se liší od jiných druhů náboženství, které jsou nám možná bližší.

Viděli jsme, jak duše dosahuje své náležité úrovně v intelektu skrze zanícené spojení intelektuálního a mravního úsilí s výcvikem, jemuž přinejmenším v úvodních fázích napomáhá nazírání viditelné krásy (jehož se v tomto životě možná nikdy nelze úplně zřici, protože naše vzpomínka na inteligibilní krásu stále vyžaduje oživující podnět). Konstatovali jsme, že ignorovat mravní složku tohoto výcviku a úsilí by nebylo správné. Jistě, při svém výstupu dospíváme i nad ctnost. Dobro se vymyká ctnosti, stejně jako se vymyká všemu ostatnímu, a na rovině intelektu existují ctnosti archetypálně, ale není tu žádné ctnostné jednání, protože tu vůbec není jednání. Život a činnost inteligibilního světa spočívá výhradně v nazírání. Podle Plótina však výstup nad ctnost neznamená žádné zavržení ctnosti nebo popření přetrvávající povinnosti jednat ctnostně na té úrovni, na níž to lze. Plótinus není žádný antinomický gnostik. V jeho systému nenajdeme žádný zlom mezi vyšším světem duchovní svobody a nižším světem mravního zákona. Dokonale dobrý a moudrý člověk vystupuje nad ctnost jen proto, aby dosáhl pramene ctnosti, Dobra, jež činí dobré skutky dobrými. A protože dosáhl Dobra, jeho jednání na oné nižší rovině, kde se ctnosti a neřesti mohou vyskytovat a kde jeho duše musí působit tak dlouho, dokud setrvává v tomto světě, musí být mravně lepší, a nikoli horší než dříve.

³⁶ Viz kap. 14.

Plótinovo mystické náboženství se tedy od ostatních náboženství neliší absencí mravní závažnosti. Etické požadavky, které vznášejí, jsou nesmírně vysoké. Zásadní odlišnost spočívá v tom, že se tu nevyskytují žádné pokyny k jakýmkoli praktikám toho typu, které obvykle chápeme jako náboženské. Není v něm místa pro rituály a svátosti a nenajdeme tu ani žádné modlitební či meditační metody anebo postupy pro soustředění a osvobození mysli, jak je užívají theističtí (tj. křesťanští a muslimští) i ne-theističtí (védántští a buddhističtí) mystikové. Stojí za povšimnutí, v čem spočívají pravděpodobné důvody tohoto rozdílu. V Plótinově náboženství nemůže být žádný prostor, anebo alespoň žádný významný prostor,³⁷ pro rituály nebo svátosti především kvůli jeho názorům na lidskou přirozenost. Člověk, jak jsme viděli,³⁸ není pro něj spojený celek těla a duše, jak je tomu v židovsko-křesťanské tradici, nýbrž bytost, jejíž pravé já žije na čistě intelektivní nebo duchovní rovině. Pouze *logos* tohoto vyššího já sestupuje do tohoto nižšího světa těl a tělo spolu s nižším já nemůže k duchovnímu životu vyššího já ničím přispět. Dobro nemůže působit na naše pravé já skrze naše tělo – to by u Plótina znamenalo naprosté převrácení skutečného řádu věcí. Další důvod tkví v tom, že Plótinův systém neposkytuje žádný prostor nějakému zvláštnímu Božímu úkonu spásy, který by snad vyžadoval zvláštní rituál nebo symbolické sdělení zvláštního zjevení, jež by tak přiblížil naším duším. Tím, že nám Dobro dává bytí, nám dává vše, co potřebujeme pro svou spásu v jeho věčném a nevyhnutelném prýštění;³⁹ Dobro nám totiž dává dynamické bytí, jež mívá opět k němu.

Druhý zásadní rozdíl, totiž absence modlitebních postupů i meditačních technik,⁴⁰ lze zcela jednoduše vysvětlit faktem, že podle Plótina je celá platónská filosofie, jak ji chápal, metodou modlitby v širším tradičním smyslu „pozvednutí srdce a mysli k Bohu“. Filo-

³⁷ Jak jsme viděli při rozboru epizody s „odpovědí Ameliovi“ (kap. 12, str. 239), Plótinus podle všeho neměl zásadní námitky proti tomu, aby filosof využíval vnějškových náboženských obřadů, domnívá-li se, že mu pomáhají.

³⁸ Viz kap. 14, str. 260–261.

³⁹ Srv. kap. 15, str. 277–278.

⁴⁰ V *Enneadách* pojednává Plótinus o modlitbě jako o magické činnosti, srv. IV,4[28],26, a 40–42: ale srv. též V,1[10],6,9–11.

sofické diskuse a úvahy nejsou u Plótina pouhým prostředkem k vyřešení problémů intelektu (i když jím jsou a také musí být i jím). Jsou to i „zaklínadla“ (ἐπωδαί) pro osvobození duše.⁴¹ Soustavným opakováním a reflektivním projasňováním velkých filosofických pravd přivádíme duši nejen k tomu, aby viděla věci, jak skutečně jsou, ale také k životu v nazírání na nejvyšší úrovni skutečnosti, z níž – a to výhradně – může být pozvednuta ke sjednocení s Jednem.

Plótinus říká o tomto konečném sjednocení poměrně málo. Zdůrazňuje, že pouze ti, kdo je sami prožili, mohou pochopit, oč se jedná, a když o něm mluví, pak jen rezervovaně a velmi obrazným, symbolickým jazykem.⁴² Žádné shrnutí nám nemůže poskytnout odpovídající představu o jedinečnosti a působivosti těchto pasáží z *Ennead*. Jeho výroky však obsahují několik bodů, jejichž výklad nám usnadní pochopení Plótinovy mystické zkušenosti. Mystické sjednocení – jak jsme viděli – je vyvrcholením dlouhého procesu sebezprávy, kterou Plótinus popisuje jako výstup, jenž je zároveň obratem dovnitř, k nejzazším hlubinám vlastního já, a jako obnažení, očistu a sjednocení.⁴³ Avšak konečný dotek či zření (Plótinus používá obě metafory) není něčím, čeho bychom mohli dosáhnout vlastním úsilím a vlastní volbou. Musíme čekat, až se Jedno „objeví“, aby nám umožnilo uvědomit si jeho věčnou přítomnost v naší duši.⁴⁴ Vidět v tom jakousi obdobu křesťanské nauky o milosti, podle níž je sjednocení s Bohem možné jen tehdy, když se nám Bůh sám dá, by bylo přemrštěné. Jde tu nicméně o náznak, že Jedno není prostě totožné s naším

⁴¹ Tamt., V,3[49],17.

⁴² K hlavním pasážím, kde hovoří o mystickém splynutí, patří *Enn.* I,6[1],9; V,3[49],17; VI,7[38],34–36; VI,8[39],15; VI,9[9],11. Srv. též V,5[32],12, kde se mluví o tom, jak je Dobro vždy přítomno v duši, i když si toho obvykle nevšímáme; na této přítomnosti se zakládá možnost mystického splynutí.

⁴³ Rozbor metafor, jichž tu Plótinus využívá, skvěle provedl Paul Henry ve svém úvodu k MacKennovu překladu *Ennead*, VII: *Structure and Vocabulary of the Mystical Experience*, str. LXIV–LXX; zde také nalezneme poučný výklad podobností a rozdílů mezi Plótinem a křesťanskými mystiky. Viz též cenný rozbor J. M. Rista v knize *Plotinus: The Road to Reality*, 16. kap. („Mysticism“).

⁴⁴ Plótinus, *Enn.* V,3[49],17,28–32; V,5[32],8.

pravým já (takže mystický prožitek není jednoduše závěrem procesu odhalování, čím skutečně jsme) a není ani pouhým pasivním objektem našeho hledání, který bychom mohli objevit, když jsme na to připraveni a máme odpovídající schopnosti. Ke stejným závěrům můžeme dospět i jinou cestou, prozkoumáme-li Plótinovy výroky o tom, jakou roli hraje v mystickém sjednocení láska (*erós*). Plótinus nazývá samo Jedno výrazem *erós* pouze jednou,⁴⁵ a to v pasáži, k níž musíme přistupovat s jistou obezřetností; začíná totiž upozorněním, že tu chce získat na svou stranu protivníky, s nimiž vede spor, a bude se proto vyjadřovat volně a nesprávně – v tom smyslu, že bude Jedno označovat výrazy, jež by mohly implikovat jakousi podvojnost.⁴⁶ Jistě bychom toto místo neměli chápat jako doklad, že Jedno prokazuje nějakou lásku nebo péči tomu, co z něj vychází; to Plótinus výslovně popírá.⁴⁷ Faktem nicméně zůstává, že jméno *erós* vztažené k Jednu (např. na rozdíl od jména „intelekt“) nepovažuje Plótinus za nic zvlášť nevhodného a úplně scestného. Jedno je příčinou a dárce lásky, kterou mu všichni projevujeme⁴⁸ – lásky, jež stejně jako v Platónově *Symposiu* nemizí, když dosáhne konečného předmětu, nýbrž setrvává v konečném sjednocení.⁴⁹ S Jednem můžeme splynout jen díky tomu, že s ním dokonale sdílíme formu a byli jsme utvořeni tak, abychom se mu podobali; a podobní jsme mu právě jakožto milující. Mystické sjednocení s Jednem je sjednocení v lásce, kterou v nás Jedno počíná a která nás podněcuje k tomu, abychom se mu co nejvíce podobali. Tento ústřední význam *eróta* zvlášť zřetelně vystupuje v oné pasáži, kde Plótinus nejdokonaleji propojuje svou mystiku se svou metafyzikou.⁵⁰ Zde říká:

„Intelekt má tedy jednu mohutnost, jíž intelektivně nahlíží své vlastní obsahy, a vedle toho pak další mohutnost, jíž nahlíží to, co

⁴⁵ Tamt., VI,8[39],15,1.

⁴⁶ Tamt., VI,8[39],13,1–5.

⁴⁷ Tamt., V,5[32],12,41–49.

⁴⁸ Tamt., VI,7[38],22 a 31.

⁴⁹ Tamt., I,6[1],7,14–19; srv. III,5[50],4,23–25.

⁵⁰ Tamt., VI,7[38],35.

jej přesahuje, a to díky jakémusi intuitivnímu doteku a přijetí, s jehož pomocí nejprve pouze viděl a na základě tohoto vidění se později stal intelektem a je jedním. Tím prvním způsobem nazírá intelekt tehdy, když je rozumný, tím druhým však tehdy, když je zamilovaný a ztrácí rozum, neboť se „opil nektarem“ (Platón, *Symp.* 203b). Tehdy se ve své zamilovanosti stává jednoduchým a je šťastný a naplněný. A když je takto opilý, je to pro něj lepší, než kdyby se takovému opilství důstojně vyhýbal. Nazírá tedy intelekt po částech – nejprve jednu část, pak zas jinou? Nikoli. To jen rozumový výklad předvádí tyto věci v posloupném vývoji, intelekt však neustále intelektivně nahlíží, a zároveň nenahlíží, nýbrž se na Něj dívá jiným způsobem. Při svém pohledu na Něj se totiž plní svými vlastními plody a je si vědom jejich vzniku a přítomnosti. A když tyto své plody vidí, pak o něm říkáme, že myslí; zároveň však vidí i Jeho, a to tou svou mohutností, díky níž měl být později schopen myslet.⁵¹

Poté Plótinus objasňuje, že jednotlivá duše dosahuje mystického sjednocení tím, že se podílí na „opilém“ stavu, na milujícím sebepřesahování intelektu (při němž – jako vždy – iniciativa přichází z Jedna). Jak říká, je „vynesena samotným vzdušným vlnou intelektu, vyzvednuta do výšky a náhle vidí, aniž by věděla jak“.⁵²

Intelekt se tedy navěky a neměnně nachází ve dvou stavech zároveň, ve „střízlivém“ a „opilém“, ve vědoucím a v milujícím. Celou věčnost se věnuje své vlastní činnosti, jež spočívá v poznání, ale zároveň je navěky vyzdvižen nad sebe sama ve sjednocení lásky. A zdá se, že jeho schopnost lásky je totožná s oním neomezeným životem, jímž intelekt byl, když poprvé vystoupil z Jedna.⁵³ Duše jednotlivého mystika je při svém výstupu k mystickému sjednocení vyzdvižena nejprve k jednomu a pak ke druhému z těchto stavů. Její styk, zření či láskyplné sjednocení s Jednem je totožné se stykem, zřením či sjednocením intelektu. I bez této pasáže by každému čtenáři *Ennead* mělo být jasné, že Intelekt nikdy neodhalí své bytí jako pouhý přelud

⁵¹ Tamt., VI,7[38],19–33.

⁵² Tamt., VI,7[38],36,17–19.

⁵³ Viz kap. 15, str. 278–283.

a neztratí svou totožnost v Jednu. Jedno zůstává navěky odlišné od intelektu i všech ostatních věcí. V Plótinově filosofii není místa pro myšlenku, že všechny věci s výjimkou Jedna jsou pouhými iluzemi, ani pro jakoukoli změnu nebo zmizení některé roviny bytí pod Jednem. A citovaná pasáž je dostatečným důkazem toho, že Plótinus nechtěl udržovat svou mystiku a svou metafyziku v oddělených přihrádkách, nýbrž zjistil a chtěl ukázat, že jeho mystický prožitek je ve shodě s jeho filosofií. Proto jsme nuceni dospět k závěru, že Plótinova mystika není „monistická“, nýbrž „theistická“, chceme-li těchto poměrně vágních výrazů užít v onom dosti přesném smyslu, který jim přiřkl R. C. Zaehner ve své klasifikaci různých typů mystiky.⁵⁴ To znamená, že v Plótinově mystice se duše snaží dosáhnout sjednocení s Absolutnem, jehož nejlepší pozemskou analogií je sjednocení milenců; nejde mu o to, aby se sama realizovala jako Absolutno. Tento závěr má pro historiky náboženství svůj význam. Plyne odtud, že bez ohledu na zásadní rozdíly mezi Plótinem a pozdějšími theistickými mystiky, u nichž jsou zřetelné stopy jeho vlivu (a tyto rozdíly jsou skutečně velké, především proto, že v Plótinově myšlení schází představa Boží lásky k lidem a jakákoli koncepce hříchu, milosti a spásy v křesťanském smyslu), nemůžeme apriorně předpokládat, že každý křesťanský nebo muslimský mystik, jehož myšlení a vyjadřování je přímo či nepřímo ovlivněno Plótinem, se buď dopouští hrubé dezinterpretace a pokřivení jeho mystiky, nebo se provinuje vůči vlastní náboženské tradici.

⁵⁴ Viz R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, především kap. VIII („Monism versus Theism“), IX („Theism versus Monism“).