

OBRAZOVÁ STRUKTURA SKUTEČNOSTI V PLATONSKÉ TRADICI A JEJÍ KŘEŠŤANSKÁ REINTERPRETACE

Lenka Karfíková

„Proto jsou všechny věci stopami nahlížení a Intelektu, neboť vycházejí ze svého předobrazu a napodobují jej: lépe ty, které jsou mu blíže, i nejbližší však uchovávají jeho matný obraz.“¹

V tomto příspěvku se pokusím představit obrazovou strukturu skutečnosti, jak jí rozumí platonská tradice, a sice na dvou důležitých reprezentantech: jednak u samotného Platóna, konkrétně v jeho dialogu *Timaios*, jednak u Platónova originálního interpreta Plótína, myslitele alexandrijského vzdělání, který působil jako učitel v Římě. V závěru načrtnu v hrubých obrysech křesťanskou reinterpetaci obrazové struktury skutečnosti u tří autorů řeckého jazyka a částečně rovněž alexandrijské orientace: Origena, Athanáše z Alexandrie a Řehoře z Nazianzu.

Od neuspořádaných stop ke krásnému obrazu: Platónův *Timaios*

Podle kosmogonického mýtu v Platónově *Timaiu* je „svět nutně obrazem něčeho“ (πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι).² Toto tvrzení je zde odůvodněno jednak tím, že svět vzhledem ke své viditelné, hmatatelné a tělesné povaze musí patřit mezi věci „vzniklé“ (γενόμενα

¹ Plótinos, *Enn.* V,3(49),7,31–34: ὥστε πάντα εἶναι ἕχνη νοήσεως καὶ νοῦ κατὰ τὸ ἀρχέτυπον προϊόντων καὶ μιμουμένων τῶν μὲν ἐγγὺς μᾶλλον, τῶν δὲ ἐσχάτων ἀμυδρᾶν ἀποσφζόντων εἰκόνα. Čes. překlad L. Karfíková, Plótinos, *O sebepoznání. Enneada V,3(49)*, Praha 2014, str. 89. Tohoto překladu užívám i níže.

² Platón, *Tim.* 29b1 n.: τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.

καὶ γεννητά),³ nikoli jsoucí bez proměny; jednak Platónovým přesvědčením, že je svět „krásný“ (καλός).⁴ Z těchto předpokladů se rozvíjí argumentace o tom, že je-li svět vzniklý, musí mít příčinu,⁵ a je-li krásný, musí mít dokonalý vzor.⁶ Jeho tvůrce tedy byl nejen sám dokonale dobrý,⁷ ale navíc při jeho tvorbě hleděl na dokonalý, tj. rozumem uchopitelný (τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτόν), neproměnný (κατὰ ταῦτα ἔχον) a věčný (αἰδίον) vzor.⁸

Jak Platón sám přiznává, jeho výklad se opírá spíše o přesvědčení než o logickou nutnost, je to jakési mytické vyprávění. Řeč totiž napodobuje povahu toho, čeho se týká, a proto o něčem, co není neproměnné, může podle jeho přesvědčení podat jen výklad pravdě podobný (τὸν εἰκότα μῦθον).⁹ Timaiovu kosmogonii tak zřejmě nelze chápat jako proces zahrnující čas, nýbrž spíše jako vyprávění popisující ontologickou strukturu skutečnosti.¹⁰ Totéž patrně platí také o samotném předpokladu světa jako obrazu; nanejvýš se lze pokusit o jakousi jeho zpětnou verifikaci, tj. rozvinout spolu s Timaiem, co se nám o světě za tohoto předpokladu ukáže.

Měl-li být tento svět-obraz co nejdokonalejší, musel být podle Platónova přesvědčení rozumný, a tedy vybavený duší, která může rozum

³ Týž, *Tim.* 28b7–c2: γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἀπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξῃ περιληπτά μετ' αἰσθήσεως, γιγνώμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη.

⁴ Týž, *Tim.* 29a2: εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστιν ὁδε ὁ κόσμος...

⁵ Týž, *Tim.* 28a4–6.

⁶ Týž, *Tim.* 28a6–b1.

⁷ Týž, *Tim.* 29a2–6. Postava tvůrce, demiurga, v předchozím řeckém myšlení neznámá, je jakýmsi mytologickým vyjádřením Platónovy teleologické filosofické kosmogonie; srv. C. J. Classen, *The Creator in Greek Thought from Homer to Plato*, in: *Classica et Mediaevalia: Revue danoise de philosophie et d'histoire*, 23, 1962, str. 1–22, zde str. 19 n.

⁸ Platón, *Tim.* 29a4–b1: παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἰδίον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγεννημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιούργηται.

⁹ Týž, *Tim.* 29d2; viz celou pasáž 29b–d. K lidskému výkladu jako obrazu božské tvorby srv. P. Hadot, *Physique et poésie dans le Timée de Platon*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 1983, str. 113–133.

¹⁰ Srv. M. Baltes, *Γέγονεν (Platon, Tim. 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, in: K. A. Algra et al. (vyd.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to J. Mansfeld on His Sixtieth Birthday*, Leiden 1996, str. 76–96 (přetisk in: M. Baltes, *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, vyd. A. Hüffmeier et al., Leipzig 1999, str. 303–325).

(voův) přijmout.¹¹ Navíc musel být vytvořen podle vzoru, který představoval týž celek a zahrnoval tytéž druhy živočichů jako náš svět, nikoli jen nějakou část.¹² Tyto druhy jsou podle Timaiova líčení čtyři:¹³ bohové na obloze, tj. hvězdy (stvořené samotným tvůrcem),¹⁴ živočichové létající ve vzduchu, žijící ve vodě a suchozemští (vznikli postupnou degradací člověka, přesněji řečeno muže, jehož duši tvůrce vymodeloval z odřezků světové duše; smrtelné tělo je pak dílo nižších bohů, planet).¹⁵ Náš svět se všemi svými obyvateli je „jednorozeným“ (μονογενής)¹⁶ obrazem svého vzoru, jinak by si vícero stejných světů žádalo vzor zahrnující jich více. Jedinečnost světa se tedy odvozuje od jeho předpokládaného jediného vzoru, a je tedy rovněž spíše hypotetická.¹⁷

Viditelnost a hmatatelnost světového těla je umožněna ohněm a zemí, které jsou v něm obsaženy, spojené navzájem vodou a vzduchem podle analogického poměru.¹⁸ Jeho tvarem je koule, která obsahuje všechny tvary a zároveň je tím nejsouměrnějším z nich;¹⁹ jeho pohyb je rovněž nejdokonalejší ze všech, totiž pohybuje se na místě kolem vlastní osy.²⁰ Duše je vložena do jeho středu, ale zároveň jím proniká a ještě ho zvenku obemývá.²¹ Také ona je vytvořena podle matematické úměry z těsta obsahujícího jsoucnost, totožnost a různost, smíšené z dělitelného i nedělitelného prvku. Demiurg z této směsi vymodeloval dva kruhy, kruh totožnosti a různosti, vložené do sebe v podobně písmene X, a rovněž je roztočil kolem vlastní osy.²² Svět složený z duše a těla je rozumným živočichem,²³ ba bohem, blaženým a soběstačným, přítelem sobě samému,

¹¹ Platón, *Tim.* 30b1–c1.

¹² Týž, *Tim.* 30c6.

¹³ Týž, *Tim.* 39e–40a.

¹⁴ Týž, *Tim.* 40a–b.

¹⁵ Týž, *Tim.* 41b–42d; stvoření smrtelných částí duše a lidského těla nižšími bohy je věnována dlouhá pasáž *Tim.* 42e–47e; 61c–90d; výklad o vzniku mimolidských živočichů také *Tim.* 90e–92c.

¹⁶ Týž, *Tim.* 31b3.

¹⁷ Týž, *Tim.* 31a–b; 55d.

¹⁸ Týž, *Tim.* 31b–32c.

¹⁹ Týž, *Tim.* 33b.

²⁰ Týž, *Tim.* 34a.

²¹ Týž, *Tim.* 34b3 n.: ... ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεῖς διὰ παντός τε εἵτεινον καὶ ἔτι ἐξῶθεν τὸ σῶμα αὐτῆ περιεκάλυπεν.

²² Týž, *Tim.* 35a–36d.

²³ Týž, *Tim.* 30b8: ... ζῶον ἔμψυχον ἔννοον.

ovšem bohem vzniklým.²⁴ Na místo věčnosti jeho neměnného vzoru je mu proto vlastní čas s minulostí a budoucností, jakýsi „pohyblivý obraz věčnosti“, totiž opakující se číselné periody dnů, měsíců a let, ba i „plného roku“ celého kosmu.²⁵

Dokonalost vzoru a dobrota tvůrce nicméně k dokonalosti obrazu zjevně nestačí. Tvůrce totiž „převzal všechno viditelné nikoli v klidu, nýbrž v nesouladném a neuspořádaném pohybu“,²⁶ který teprve musel uspořádat. To vychází ještě zřetelněji najevo v druhém sledu Timaiova výkladu, kde si již nevšímá jen obrazu a vzoru, ale také média, ve kterém obraz vzniká, *chóry*. Již v chaotickém stavu před demiurgovým zásahem se v tomto přijímajícím médiu zračily jakési „stopy“ (ἵχνη) jednotlivých živlů, ovšem zcela neuspořádaně:

„Před tím tedy všechno toto bylo bez rozumného řádu a míry (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως); když se však jal pořádati veškerenstvo, tu nejprve tvary a číslly odlišil (διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς) oheň, vodu, zemi a vzduch, které před tím měly sice jakési stopy (ἵχνη) sebe samých, ale celkem přece byly v takovém stavu, v jakém se nachází všechno, kdykoli jest od něčeho vzdálen bůh.“²⁷

Jak chápat tyto „stopy“, není z textu bezprostředně jasné. Jsou to jakési zárodky příští emergence živlů v *chóře* samé? Pokud je však toto médium zcela bez forem, které má přijmout (jako tekutina beze všeho zápa-

²⁴ Týž, *Tim.* 34b6–9: ... δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἐτέρου προσδεόμενον, γινώριμον δὲ καὶ φίλον ἰκανῶς αὐτὸν αὐτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.

²⁵ Týž, *Tim.* 37d–38c; k „úplnému roku“ srv. *Tim.* 39d2–7: ἔστιν δ' ὅμως οὐδὲν ἦττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὥς ὃ γε τέλος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἀπασῶν τῶν ὀκτῶ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχῃ σχῆ κεραλὴν τῷ τοῦ ταῦτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλω. Viz F. Karfík, *Apokatastasis. Velký rok a věčný návrat téhož*, in: J. Šubrt (vyd.), *Apokatastasis nebo apokalypsis? Antické představy o konci světa*, Olomouc 2001, str. 17–32.

²⁶ Platón, *Tim.* 30a3–5: ... οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἠσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως.

²⁷ Týž, *Tim.* 53a7–b5: καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τοῦτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως· ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἵχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάπασί γε μὴν διακειμένα ὡσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῆ τινοῦ θεοῦ, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. Zde i níže užívám překlad F. Novotného (Praha 1996), který místy upravuji.

chu při výrobě umělých voňavek),²⁸ pak patrně i tyto „stopy“ musí mít původ jinde než v něm samém. Snad to jsou jakési odlesky vzorů, ovšem právě chaotické, protože dosud neproběhlo demiurgovo uspořádání pomocí „forem a čísel“.²⁹ Timaios výslovně předpokládá jakési ideje živlů, které jsou předmětem rozumového náhledu (voūς), nikoli smyslového vjemu (kupř. „oheň sám o sobě“ předcházející svému zjevu v *chóře*).³⁰ „Obraz“ v jeho kráse lze patrně z inteligibilního vzoru získat teprve demiurgickou prací uspořádání těchto odlesků.³¹ Struktura zrcadlení by mu v tomto případě již předcházela, jen by musela být uspořádána z chaosu v krásný obraz. Jak si však tuto strukturu zrcadlení vysvětlit?³² Vzory samy podle Platónova líčení do *chóry* nijak nevstupují,³³ *chóra* by je tedy musela sama od sebe v sobě zrcadlit. Tak by jí připadla ve struktuře zrcadlení zásadní role, byla by vlastně tímto nastaveným zrcadlem samým, jakkoli by se v ní bez zásahu demiurga nezračil krásný obraz, nýbrž naprostý zmatek.

Snad by bylo také možné, že vzory zobrazil v *chóře* sám tvůrce, tím, že na ně při stavbě světa „stále hleděl“, jak Platón říká.³⁴ V tomto případě by sama struktura zrcadlení, nikoli jen její uspořádání, byla jeho dílem. Timaiův demiurg by tak byl jakousi pořádající silou, kterou ideální vzor vykonává,³⁵ oba dohromady (vzor i demiurg jako jeho působící síla) by

28 Týž, *Tim.* 50d7–e8.

29 K této matematizaci původního chaosu živlů srv. F. Karfik, *Co dělá a kdo je demiurg v Timaiu?*, in: týž, *Duše a svět. Devět studií k antické filosofii*, Praha 2007, str. 77–106, zde str. 93–101.

30 Platón, *Tim.* 51b7–52a7.

31 Srv. L. Brisson, *Le Même et L'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 21994, str. 195; týž, *Platon, Timée – Critias*, Paris 41999, str. 472; F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München – Leipzig 2004, str. 202 n.; 210.

32 K metafoře zrcadla srv. A. Merker, *Miroir et χώρα dans le Timée de Platon*, in: *Études platoniciennes*, 2, 2006, str. 79–92 (elektronicky uveřejněno 21. 10. 2022, konzultováno 6. 11. 2022, URL: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1063>; DOI: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.1063>).

33 Platón, *Tim.* 52a3: ... οὐτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν.

34 Týž, *Tim.* 28a6–8: ὅτου μὲν οὖν ἄν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτον τινὶ προσχρόμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται...

35 Srv. M. Baltes, *Γέγονεν*, str. 88–91 (316–319).

zastávali roli „otce“ vznikajícího kosmu, jehož je podle Timaiových slov *chóra* matkou.³⁶ Pak bychom chaotické „stopy“ prvků v *chóře*, jak o nich byla řeč výše, museli vyložit jako jakýsi začátek demiurgické práce, kdy tvůrce „napřed“ vytvořil strukturu zrcadlení a „pak“ její chaos uspořádal v krásný obraz. Tyto dvě fáze by na sebe patrně nenavazovaly v čase, spíše by to snad byly jakési odlišitelné ontologické aspekty. Tak budou stvoření světa chápat někteří křesťanští autoři ve snaze vyhnout se představě druhého principu vedle božského Tvůrce světa.³⁷ Nicméně o tom není v Timaiově výkladu žádná zmínka. Jak jsme už slyšeli, tvůrce podle jeho slov „převzal“ (παραλαβών) všechno „v nesouladném a neuspořádaném pohybu“,³⁸ který patrně existoval před jeho zásahem. Snad tedy musíme předpokládat, že Timaiův tvůrce jen uspořádal strukturu chaotického zrcadlení v krásný obraz, zrcadlení samo však spadá na vrub *chóry*, která „poskytuje místo“ všemu vznikajícímu.³⁹

Ať je tomu jakkoli, obraz ve smyslu *uspořádaného* zrcadlení je podle Timaiových slov rozhodně dílo demiurga. Krom jeho dobroty, která touží vytvořit jen dobré a nejlepší věci, je obraz plně závislý jednak na svém vzoru, jednak na tom, v čem vzniká:

„Obrazu totiž nenáleží ani to, díky/kvůli čemu vznikl (ἐφ' ᾧ γέγονεν), nýbrž s sebou stále nosí zjev něčeho jiného. Proto musí vznikat v ně-

³⁶ Platón, *Tim.* 50d. Platón zde „otce“ charakterizuje jako „odkud“ (ὅθεν, 50d3) vznikajícího potomka, tj. „odkud (potomek) získává podobu“ (ὅθεν ἀφομοιούμενον, 50d1). Patrně nejdále v tomto typu interpretace zachází J. Halfwassen, který demiurga s celkem inteligibilního vzoru přímo ztotožňuje; srv. J. Halfwassen, *Der Demiurg. Seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus*, in: A. Neschke-Hentschke (vyd.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, Louvain – Paris 2000, str. 39–62, zde str. 50–54.

³⁷ Srv. kupř. Tatian, *Or. Gr.* 12,2 (Trelenberg 116,2–6); Theofil z Antiochie, *Ad Autolyc.* II,6 (Grant 28–30); Origenes, *De princ.* II,1,5 (SC 252,244,167–171). Velmi jasně mluví o zárodečném stvoření a zformování také Augustin, srv. kupř. *Conf.* XII,29,40 (CCL 27,238–240). Ke kreacionistické interpretaci Timaiova mýtu srv. také D. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 2007, str. 95–132; k postupné křesťanské transformaci této představy v nauku o stvoření z ničeho srv. N. J. Torchia, *Theories of Creation in the Second Century Apologists and Their Middle Platonic Background*, in: *Studia Patristica*, 26, 1993, str. 192–199.

³⁸ Platón, *Tim.* 30a3–5: ... οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως.

³⁹ Týž, *Tim.* 52b1: ... ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν.

čem jiném, a tak se jen stěží zachycuje jsočnosti, jinak by vůbec ničím nebyl.⁴⁰

Ani toto vyjádření není ve své první části zcela jednoznačné, není totiž zřejmé, co přesně obrazu „nenáleží“. Obrat ἐφ' ᾧ γέγονεν lze pochopit buď jako to, „díky čemu“ obraz vznikl (tj. jeho předpoklad),⁴¹ nebo jako to, „kvůli čemu“ vznikl, tj. co má vyjadřovat.⁴² Tento druhý smysl odvozují badatelé z paralelity obrazu a jména u Platóna, které odkazují k tomu, co vyjadřují.⁴³ Ať platí kterákoli z těchto variant, tj. ať se zde naráží na příčinu exemplární, nebo finální, Platón má zřetelně na mysli inteligibilní vzor, podle něhož byl svět vytvořen a který má zpodobovat. Tento vzor světu „nenáleží“, není v něm obsažen, svět je pouhým jeho smyslově zachytitelným zjevem. Krom toho obraz potřebuje médium, v němž je vytvořen a které odpovídá za jeho nepodobu (ἐν ἑτέρῳ), zároveň však – pokud platí naše předchozí interpretace – umožňuje samu jeho obrazovou strukturu.

Ať už pochopíme ἐφ' ᾧ na tomto místě jako odkaz k finalitě kosmu, nebo ne, svět rozhodně podle Platónova líčení má jakýsi cíl, neboť byl vytvořen právě proto, aby smyslově postižitelným způsobem vyjadřoval svůj vzor. Ve své roli obrazu má tak sám určitou paradigmatickou funkci, kterou vykonává pro lidského diváka a posluchače díky dokonalosti svých pravidelných oběhů a své harmonie:

⁴⁰ Týž, *Tim.* 52c2–5: ... εἰκόνι μὲν, ἐπεὶ περ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστίν, ἐτέρου δὲ τινος αἰε φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι...

⁴¹ F. M. Cornford překládá: „not even the very principle on which it has come into being“ (F. M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London 1937, str. 192; srv. také *ibid.* 370 n.). L. Brisson uvádí dvojí znění: „par rapport à quoi elle (l'image) vient à l'être“, resp. „cela même don't elle est image“ (L. Brisson, *Le Mème et L'Autre*, str. 153). Tuto druhou verzi měl patrně na mysli již Proklos, *In Parm.* 129A (Luna – Segonds II,34): οὐδὲ γὰρ ἐν ἑαυτῇ ἐστίν ἡ εἰκὼν καθ' ὅσον ἐστίν, ὡς φησιν (ὁ Τίμαιος), εἰκὼν, ἀλλ' ὡσπερ ἄλλου ἐστίν, οὕτως ἄρα καὶ ἐν ἄλλῳ ἐστίν. F. Novotný překládá poněkud nejasně „ani sama jeho podoba“.

⁴² A. E. Taylor parafrázuje: „the very-thing-it-was-meant-for“, „that for which it was constructed“, „what it was meant to be“ (A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, str. 348).

⁴³ Srv. H. Cherniss, *Timaeus 52 C 2–5*, in: *Mélanges de Philosophie Grecque à Mgr. Diès*, Paris 1956, str. 49–60 (přetisk in: H. Cherniss, *Selected Papers*, vyd. L. Tarán, Leiden 1977, str. 364–375), zde str. 59 (374); H. Cherniss proto překládá: „not even that very thing that an image signifies“. Podobně Ch. Poetsch, *Platons Philosophie des Bildes*, Frankfurt a. M. 2019, str. 214.

„... abychom vidouce dráhy rozumu (τοῦ νοῦ) na nebi, užili jich pro oběhy myšlení v nás, které jsou s oněmi sourodé (συγγενεῖς) – ač jsou samy plny poruch a ony bez poruchy – a abychom poznajíce to a nabydouce účasti ve správném myšlení, které odpovídá přirozenosti (λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες), napodobováním (μιμούμενοι) cest božích, prostých všeho bloudění uspořádali bludné cesty ve svém nitru. ... Harmonie, mající pohyby sourodé (συγγενεῖς) s okruhy duše v nás, ... jest dána za spojení proti neladnému kolotání duše v nás vzniklému, aby byla uspořádána a uvedena do vnitřního souladu (εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν).“⁴⁴

Podobně jako kosmický demiurg přejímá chaotické pohyby všeho viditelného, aby je uspořádal,⁴⁵ má podle Platóna i lidská duše, jejíž pohyby jsou sourodé (συγγενεῖς) s kosmickými, avšak příchodem do těla popletené, teprve uspořádat své pohyby v jakési mimesi kosmického boha (μιμούμενοι).⁴⁶

Přes tuto paradigmatickou funkci kosmu pro člověka neužívá Platón pro jejich vztah výslovně strukturu vzor-obraz, nýbrž mluví jen o „přibuznosti pohybů“ obou duší a žádoucí „nápodobě“, která lidskou duši díky rozumové práci uspořádá. Snad se zdráhá nazvat svět vzorem, protože lidská duše nakonec nenapodobuje kosmos, nýbrž samotný jeho

⁴⁴ Platón, *Tim.* 47b6–d7: ... ἵνα τὰς ἐν οὐρανῶ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ’ ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκεῖνας οὐσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὐσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα. ... ἡ δὲ ἁρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδους ... ἐπὶ τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ σύμμαχος... K léčivé funkci kosmogonického vyprávění pro obec i pro duši srv. P. Hadot, *Physique et poésie*, str. 131.

⁴⁵ Srv. Platón, *Tim.* 69b3–5: ... ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἐκάστῳ τε αὐτῶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπη δυνατόν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. Viz také *Tim.* 80b6–8.

⁴⁶ Týž, *Tim.* 90c7–d7: τῶ δ’ ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἰ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφορὰς, τῶ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῦσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον. Srv. k tomu D. Sedley, „*Becoming like God*“ in the *Timaeus* and *Aristotle*, in: T. Calvo – L. Brisson (vyd.), *Interpreting the Timaeus – Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1997, str. 327–339.

inteligibilní vzor. Svět je tedy pouze prostředníkem, díky němuž je pro ni inteligibilní vzor přístupný ve smyslově zakusitelné podobě. Ani o tom však Platón v tomto dialogu výslovně nemluví, jakkoli to patrně předpokládá.⁴⁷ Navíc duše svou myšlenkovou pořádací práci napodobuje vlastně spíše demiurga než jeho výtvor, jakkoli pozorováním jeho výtvoru. Podle logiky Timaiova výkladu snad každopádně můžeme uzavřít, že stejně jako se původní chaotické stopy živlů mají „obrazem“ teprve stát, má se jím také vůči kosmu teprve stát lidská duše, nakolik jakousi vícenásobnou nápodobou dosáhne svého uspořádání.

Platonský kosmos je tedy obrazem, který předpokládá inteligibilní vzor zahrnující všechny jeho části završené v celek, dále *chóru* jako médium umožňující zrcadlení v jiném a konečně dobrotu tvůrce, který chaotické zrcadlení v *chóře* uspořádal podle forem a čísel, aby byly i lidské duši vzorem k sebeuspořádání. Tak vznikl podle Timaiova vyprávění svět jako „živočich viditelný viditelné živočichy obsahující, bůh smysly vnímatelný a obraz inteligibilního, jediný a jednorozený kosmos, největší a nejlepší i nejkrásnější a nejdokonalejší“.⁴⁸ Přes svou ontologickou odvozenost tak svět jako jednorozený obraz získává božskou dignitu, v níž se stává zjevovatelem inteligibilního vzoru a prostředníkem záchrany lidské duše z jejího zmateného stavu.⁴⁹

Ikonická struktura skutečnosti: Plótinos, *Enn.* V,3

Ve své exegezi těchto platonských látek si Plótinos počíná se stejnou suverénní jistotou o smyslu textu, svobodnou od pouhé „litery“, jako jeho křesťanští alexandrijsí kolegové vůči textu biblickému. Jeho cílem také není poskytnout komentář k Platónovu dílu, ale pochopit jeho smysl.⁵⁰ Východiskem Plótinova výkladu je přitom jeho vlastní filosofická

⁴⁷ Srv. G. R. Carone, *The Ethical Function of Astronomy in Plato's Timaeus*, in: T. Calvo – L. Brisson (vyd.), *Interpreting the Timaeus*, str. 341–349.

⁴⁸ Platón, *Tim.* 92c6–9: ... ὁδε ὁ κόσμος..., ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἀριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὁδε μονογενὴς ὢν.

⁴⁹ K tomuto zhodnocení obrazu v dialogu *Timaios*, které je v rámci Platónova díla jedinečné, srv. F. Karfík, *EIKΩN – ΚΟΣΜΟΣ – ΘΕΟΣ. Poznámka k Platónovu pojetí obrazu*, in: A. Matoušek – L. Karfíková (vyd.), *Posvátný obraz a zobrazení posvátného*, Praha 1995, str. 39–47.

⁵⁰ K Plótinově exegezi Platónových textů srv. J.-M. Charrue, *Plotin, lecteur de Platon*, Paris 1978, str. 15–41; 118. Plótinově interpretaci platonských látek jsou

intuice, která v nauce předchůdců hledá spíše jakousi verifikaci, aby obojí podrobila důkladnějšímu zkoumání.⁵¹

Plótínovo užití *Timaiia* je značně selektivní. V centru jeho zájmu stojí zřetelně první Timaiův výklad omezující se na vzor a obraz (*Tim.* 29d–47e), zmínky o konstituci obrazu za pomoci *chóry* (*Tim.* 47e–53b) jsou vzácnější a celý zbytek dialogu zajímá Plótina jen velmi málo.⁵² Víceméně přímý citát Platónova vymezení obrazu (*Tim.* 52c2–5), o němž jsme se výše zmínili, nacházíme v *Enneadách* jen jednou, a sice v pojednání věnovaném sebepoznání (*Enn.* V,3[49],8,12 n.).⁵³ V tomto pozdním Plótínově textu se dovídáme zejména o obraze, kterým je lidská duše vůči Intelktu, nacházíme tu však velmi zajímavé představení Plótínova universa jako celku. Proto se zde soustředím zejména na toto pojednání s přihlédnutím k dalším Plótínovým textům tam, kde si to systematika jeho myšlení žádá.

Plótínos zjevně nemá mnoho pochopení pro doslovné gnostické pojetí Timaiova demiurga, protože svět vytvořený na základě řemeslné deliberrace, nikoli vzešlý z přirozené aktivity, podle jeho přesvědčení nemůže být dokonalý.⁵⁴ Inteligibilní vzor i demiurg, který na něj hledí, jsou pro

věnovány rovněž disertace P. P. Matter, *Zum Einfluss des platonischen Timaios auf das Denken Plotins*, Winterthur 1964, a A.-Ch. Lalande-Corbeil, *Mythe et philosophie dans les Ennéades, ou L'élan fébrile de la pensée*, diss. Université de Montréal 2021.

⁵¹ Plótínos, *Enn.* III,7(45),1,1–16; V,1(10),8,10–14. Srv. k tomu A. Eon, *La notion plotinienne d'exégèse*, in: *Revue internationale de philosophie*, 24, 1970, str. 252–289, zde str. 259–267.

⁵² R. Dufour, *Tradition et innovations: le « Timée » dans la pensée plotinienne*, in: *Études platoniciennes*, 2, 2006, str. 207–236, zde str. 208 n. Viz také *Index fontium*, in: *Plotini Opera*, III, vyd. P. Henry – H.-R. Schwyzer, Oxford 1982 (přetisk 1992), str. 361–364.

⁵³ Plótínos, *Enn.* V,3(49),8,12 n.: *εἰκόνη γὰρ προσήκει ἐτέρου οὐσαν ἐν ἐτέρῳ γίνεσθαι*. Srv. také *Enn.* III,6(26),14,4: *τοῦτο γὰρ φύσις εἰκόνοσ τὸ ἐν ἐτέρῳ*. O interpretaci *Enn.* V,3 jsem se pokusila ve stati *Zda to, co samo sebe nahlíží, musí být mnohotvárné* (in: Plótínos, *O sebepoznání. Enneada V,3[49]*, Praha 2014, str. 7–59), na niž zde částečně navazují.

⁵⁴ Plótínos, *Enn.* II,9(33),8,20–26. Srv. J.-M. Charrue, *Plotin, lecteur de Platon*, str. 127–133; M. Fattal, *Logos et image chez Plotin*, Paris – Montréal 1998, str. 45 n.; A.-Ch. Lalande-Corbeil, *Mythe et philosophie*, str. 171–212. Plótínovu kosmogenezi srovnává s pojetím gnostickým, které je terčem Plótínovy kritiky, také M. Fattal, *Bild und Weltproduktion bei Plotin. Eine Kritik des gnostischen Bildes*, in: J. Grave – A. Schubach (vyd.), *Denken mit dem Bild. Philosophische Ansätze des Bildbegriffs von Platon bis Hegel*, München 2010, str. 43–72.

Plótína sjednocenou mnohostí božského Intelektu,⁵⁵ jakýmsi dokonalým živoucím sebevztahem, v němž myšlení uchopuje samo sebe v celku svých věčných obsahů, a je tak zároveň Intellektem, aktem nahlížení i jeho předmětem:

„Pak bude toto vše jedno: Intelekt, nahlížení i nahlížené. Je-li tedy jeho nahlížení nahlíženým a nahlížené je on sám, pak bude jistě nahlížet sám sebe. Bude nahlížet nahlížením, jímž je on sám, a bude nahlížet nahlížené, kterým je on sám. Obojím způsobem bude tedy nahlížet sám sebe: protože nahlížením je přece on sám a protože nahlížené je také on sám a nahlíží je nahlížením, jímž je sám.“⁵⁶

Stejně jako je Timaiův svět obrazem inteligibilního vzoru, má i Plótínův Intelekt svůj obraz, jímž je ovšem především duše. Základním vztahem obraz-vzor tedy pro Plótína není svět a jeho inteligibilní předobraz (jakkoli tuto dvojici samozřejmě také zná),⁵⁷ nýbrž duše jako obraz Intelektu.⁵⁸

Nahlízející aktivita (ἐνέργεια) Intelektu, která je zároveň „klidem“ (ἡσυχία), se podle Plótína sice neobrací navenek, nýbrž k sobě, přesto

⁵⁵ Plótínos, *Enn.* III,9(13),1,1–15. K Plótínovu ztotožnění demiurga s Intellektem srv. J.-M. Charrue, *Plotin, lecteur de Platon*, str. 133–139. Jak zdůrazňuje R. Chiaradonna, s demiurgovou deliberací opouští Plótínos i matematickou povahu jeho působení, srv. R. Chiaradonna, *Plotinus' Metaphorical Reading of the "Timaeus": Soul, Mathematics, Providence*, in: P. D'Hoine – G. Van Riel (vyd.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven 2014, str. 187–210. Demiurg-Intelekt neprovádí žádnou deliberaci, protože v Intellektu žádná není, vše je nahlíženo naráz; srv. Plótínos, *Enn.* VI,7(38),1,25–35. Viz také R. Dufour, *Tradition et innovations*, str. 209–218. Někteří interpreti uvažují také o demiurgické roli světové duše, která vytváří tělo světa (srv. R. Dufour, *Tradition et innovations*, str. 227 n.); to je však v Platónově *Tim.* 41a–d úkol nižších bohů, nikoli demiurga samého.

⁵⁶ Plótínos, *Enn.* V,3(49),5,43–48: ἐν ᾧμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητὸν. εἰ οὖν ἡ νόησις αὐτοῦ τὸ νοητὸν, τὸ δὲ νοητὸν αὐτός, αὐτὸς ἄρα ἑαυτὸν νοήσει νοήσει γὰρ τῇ νοήσει, ὅπερ ἦν αὐτός, καὶ νοήσει τὸ νοητὸν, ὅπερ ἦν αὐτός. καθ' ἑκάτερον ἄρα ἑαυτὸν νοήσει, καθότι καὶ ἡ νόησις αὐτὸς ἦν, καὶ καθότι τὸ νοητὸν αὐτός, ὅπερ ἐνόει τῇ νοήσει, ὃ ἦν αὐτός. Srv. Aristotelés, *Met.* XII,9,1074b33–35: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις („nahlíží tedy sám sebe, pokud je tím nejlepším, a proto je nahlížení sebenáhledem“).

⁵⁷ Srv. kupř. Plótínos, *Enn.* II,4(12),4,8; VI,2(43),22,36–39.

⁵⁸ Srv. P. Aubin, *L' « image » dans l'œuvre de Plotin*, in: *Recherches de science religieuse*, 41, 1953, str. 348–379, zde str. 351–357.

(nebo právě proto) z ní určité působení vychází (podobně jako je oheň sám teplý, a proto hřeje). Takovým působením, které „zanechává stopy v jiném“, je pro Plótina právě odvození duše z Intelktu, podobně vyzařování světla z jeho zdroje.⁵⁹

Duše jako obraz Intelktu je přitom pro Plótina rovněž aktivitou, přesněji řečeno celou škálou působení od diskursivního poznání individuální duše až po působení duše v látce, tj. k aktivitě přírody, která je sama „obrazem“ (ἰνδαλμα) světové duše a její nejnižší částí.⁶⁰ Všechny tyto duše jsou sice pro Plótina „jedna duše“,⁶¹ obraz Intelktu se však na jednotlivých úrovních projevuje dosti různě.

Podoba mezi lidskou diskursivní duší a Intelktem je podle Plótina dvojí: jsme mu podobni „jednak jakoby písmeny, jež jsou v nás vepsána na způsob zákonů, jednak jsme jím jakoby naplněni či jsme schopni ho vidět a vnímat jeho přítomnost“.⁶²

Diskursivní duše totiž v sobě nese jakési „vtisky“ (τύποι) či „stopy“ (ἵχνη) z Intelktu, díky nimž může usuzovat o smyslové mnohosti, patrně jakousi obdobu platonské anamnese.⁶³ Zároveň však tuto práci

⁵⁹ Plótinos, *Enn.* V,3(49),7,13–25. K představě dvojího aktu, tj. uskutečnění vlastní bytnosti a působení navenek, srv. také *Enn.* V,4(7),2,27–39; IV,3(27),10,31–32.35–36 (o duši). Viz k tomu R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, str. 170 n.; Ch. Rutten, *La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, in: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 146, 1956, str. 100–106, zde str. 103; E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford 2007, str. 22–68.

⁶⁰ Plótinos, *Enn.* II,3(52),18,9–17: ... δεῖ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα αἰεὶ ἰεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς καὶ πεπληρωμένης οἷον ἀπομεστομένης αὐτῆς τὸ ἐξ αὐτῆς ἰνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι. Ποιητὴς οὖν ἔσχατος οὗτος· ἐπὶ δ' αὐτῷ τῆς ψυχῆς τὸ πρότως πληρούμενον παρὰ νοῦ· ἐπὶ πᾶσι δὲ νοῦς δημιουργός, ὃς καὶ τῇ ψυχῇ τῇ μετ' αὐτὸν δίδωσιν ὧν ἵχνη ἐν τῇ τρίτῃ. Εἰκότως οὖν λέγεται οὗτος ὁ κόσμος εἰκὼν αἰεὶ εἰκονιζόμενος... Srv. také *Enn.* IV,4(28),13,3–7. K obrazové struktuře mezi Intelktem a duší, resp. duší světa a přírodou srv. F. Romano, *Natura e Anima in Plotino*, in: M.-O. Goulet-Cazé et al. (vyd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. « Chercheurs de sagesse »: Hommage à Jean Pépin*, Paris 1992, str. 275–296.

⁶¹ Plótinos, *Enn.* IV,9(8) „Zda jsou všechny duše jedna“.

⁶² Týž, *Enn.* V,3(49),4,1–4: κατ' ἐκεῖνον δὲ διχῶς, ἢ τοῖς οἷον γράμμασιν ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν, ἢ οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ ἢ καὶ δυναθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος. K písmenům v duši srv. Aristotelés, *De an.* III,4,430a1–2, kde je intelekt v možnosti přirovnán k psací destičce.

⁶³ Srv. Plótinos, *Enn.* V,3(49),2,10.24 n. („vtisky“) a 3,12 („stopy“). K anamnesi srv. *Enn.* V,3(49),2,11–14. Viz k tomu W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3: Text, Übersetzung, Interpretation*,

diskursivního myšlení může obrátit i k sobě samé a uvědomit si, že myslí.⁶⁴ Tak ve svém sebepoznání nachází jakýsi obraz Intelektu a pochopí, že v jistém smyslu je Intelektem, přesněji řečeno může se jím stát.⁶⁵

K této diskursivní duši se proto obrací Plótinova výzva, aby v obraze rozpoznala vzor a „přenesla“ (μεταθέτω) se k němu.⁶⁶ Pokud to však udělá, přestane patrně být diskursivní duší a stane se Intelektem, nalezne sebe samu v něm:

„Pokud [rozvažovací schopnost] řekne, že pochází z Intelektu, že je druhá po něm a jeho obraz, že má v sobě vše jakoby zapsáno, kdežto ten, kdo to píše a napsal, trvá ‚tam‘ – cožpak se zastaví zde, kdo sám sebe takto poznal? Nazíráme snad Intelekt, který sám sebe poznává, za pomoci nějaké jiné schopnosti, anebo na něm máme účast – protože je přece náš a my jeho – a díky tomu poznáme jej i sebe samé? Snad musí platit toto druhé, máme-li poznat, co v Intelektu znamená [že nahlíží] ‚sám sebe‘ (αὐτὸ ἑαυτό). Intelektem se někdo stane, když opustil ostatní věci, které k němu náležejí, a dívá se na Intelekt jím samým, [tj.] na sebe sebou samým. Jako Intelekt pak vidí sám sebe.“⁶⁷

Takové připodobnění duše Intelektu je možné jen proto, že duše z Intelektu pochází a nese jeho obraz, ba v jistém smyslu stále zůstává „uvnitř“ jako jeho součást. Svou aktivitou „navenek“ ve smyslové oblasti se mu

Erläuterungen, Frankfurt a. M. 1991, str. 103; L. Lavaud, *La diánoia médiatrice entre le sensible et l'intelligible*, in: *Études platoniciennes*, 3, 2006, str. 29–55, zde str. 44–47; R. Chiaradonna, *La conoscenza dell'anima discorsiva. Enn. V 3 (49) 2–3*, in: M. Di Pasquale Barbanti – D. Iozzia (vyd.), *Anima e libertà in Plotino*, Catania 2009, str. 36–64, zde str. 47; L. Karfíková, *Anamnesis. Augustin mezi Platonem a Plotinem*, Praha 2015, str. 32–42.

⁶⁴ Plótinus, *Enn.* V,3(49),4,15–17.

⁶⁵ Týž, *Enn.* V,3(49),4,9 n.: „sám sebe poznává na způsob Intelektu, neboť se jím stane“ (... τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον· κάκεινον ἑαυτόν).

⁶⁶ Týž, *Enn.* V,3(49),6,28. Srv. k tomu W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis*, str. 116.

⁶⁷ Plótinus, *Enn.* V,3(49),4,20–30: Εἰ οὖν λέγοι, ὅτι ἀπὸ νοῦ ἐστὶ καὶ δευτέρον μετὰ νοῦν καὶ εἰκὼν νοῦ, ἔχον ἐν ἑαυτῷ τὰ πάντα οἷον γεγραμμένα, ὡς ἐκεῖ ὁ γράφων καὶ ὁ γράψας, ἄρ' οὖν στήσεται μέχρι τούτων ὁ οὕτως ἑαυτὸν ἐγνωκώς, ἡμεῖς δὲ ἄλλη δυνάμει προσχρησάμενοι νοῦν αὐτὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατοψόμεθα ἢ ἐκεῖνον μεταλαμβάντες, ἐπεὶ περ κάκεινος ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκεῖνου, οὕτω νοῦν καὶ αὐτοὺς γνωσόμεθα; Ἡ ἀναγκαῖον οὕτως, εἴπερ γνωσόμεθα, ὃ τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἐν νῷ „αὐτὸ ἑαυτό“. Ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγονώς, ὅτε τὰ ἄλλα ἀφείρις ἑαυτοῦ τούτω καὶ τούτων βλέπει, αὐτῷ δὲ ἑαυτόν. Ως δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ.

sice stává nepodobnou, zároveň však i zde uchovává určitou podobu Intelktu. Duše totiž i ve smyslové oblasti předává jeho obraz, neboť jedná na základě náhledu a svou tvorbou napodobuje formy Intelktu. Jak její jednání (πραξις), tak i tvorba (ποίησις) jsou umožněny nazíráním a k němu zároveň míří.⁶⁸ Proto je celá skutečnost jakousi soustavou různě zřetelných zrcadlení Intelktu:

„Proto jsou všechny věci stopami nahlížení a Intelktu, neboť vycházejí ze svého předobrazu a napodobují jej: lépe ty, které jsou mu blíže, i nejjzdálenější však uchovávají jeho matný obraz.“⁶⁹

Svůj výstup do Intelktu může proto duše zahájit nejen u sebepoznání, ale na kterékoli z těchto úrovní (také u mínění, smyslového vnímání, ba i plodivé síly) díky stopám nahlížení zde obsaženým:

„Pokud však někdo není schopen vzít jako první stupeň takovouto duši, která ryze nahlíží, nechť si jako východisko svého výstupu zvolí duši vytvářející mínění. A pokud ani toho není schopen, ať začne od vnímání, které poskytuje formy rozvinuté [ve smyslovosti], zároveň je však se svými schopnostmi samo u sebe, ba již u forem samých. A pokud někdo chce, ať sestoupí až k plodivé duši a k tomu, co tvoří. Odtud ať vystupuje od posledních forem k posledním v opačném smyslu, tj. k prvním.“⁷⁰

⁶⁸ Týž, *Enn.* V,3(49),7,25–31. Plótinos zde užívá aristotelského rozlišení mezi jednáním (πραξις), které nemá cíl mimo sebe, a tvorbou (ποίησις), která vytváří dílo od sebe odlišné (srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* 1139b1–4). K Plótínově představě, že jednání a tvorba vycházejí z nazírání, k němuž jsou zároveň zaměřeny, a to již na úrovni přírody, srv. *Enn.* III,8(30),1–7. Jak zdůrazňuje R. Arnou, na rozdíl od Aristotela Plótinos nicméně patrně výše hodnotí tvorbu, která je hlouběji založena v kontemplaci či je snad jejím samozřejmým důsledkem. Na některých místech chápě Plótinos „praxi“ (πραξις) jako spíše úpadkovou podobu jednání, které – na rozdíl od „tvorby“ – nevychází z kontemplace, nýbrž se nechává určovat zvnějšku. Tak kupř. *Enn.* V,3(49),6,35–43; VI,8(39),1–2.5–6; IV,4(28),43,18–24; V,9(5),1,10–21. Viz k tomu R. Arnou, *Πραξις et θεωρία. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris 1921.

⁶⁹ Plótinos, *Enn.* V,3(49),7,31–34 (srv. výše, pozn. 1).

⁷⁰ Týž, *Enn.* V,3(49),9,28–36: Εἰ δὲ τις ἀδυνατεῖ [τὴν πρώτην] τὴν τοιαύτην ψυχὴν ἔχειν καθαρῶς νοοῦσαν, δοξαστικὴν λαβέτω, εἶτα ἀπὸ ταύτης ἀναβαινέτω. Εἰ δὲ μηδὲ τοῦτο, αἰσθησιν ἐμπλατύτερα τὰ εἶδη κομιζομένην, αἰσθησιν δὲ καὶ ἐφ' ἑαυτῆς μεθ' ὧν δύναται καὶ ἤδη ἐν τοῖς εἶδεσιν οὖσαν. Εἰ δὲ βούλεται τις, καταβαίων καὶ ἐπὶ τὴν γεννώσαν ἴτω μέχρι καὶ ὧν ποιεῖ· εἶτα ἐντεῦθεν ἀναβαινέτω ἀπὸ ἐσχάτων εἰδῶν εἰς τὰ ἐσχάτα ἀνάπαλιν εἶδη, μᾶλλον δὲ εἰς τὰ πρώτα.

Poslední stopa Intelaktu zde zmíněná, totiž plodivá duše ve smyslu přírody, která oživuje smyslovou oblast, zahrnuje formy z Intelaktu na způsob „struktury [formujícího principu] obsažené v zárodcích“ (ὁ λόγος δὲ ὁ ἐν τοῖς σπέρμασι), které se rozvíjejí ve smyslové kvalitě, kupř. tvary a barvy.⁷¹ V Intelaktu samém jsou tyto formy přítomny v naprosté transparenční, jedna každá je viditelná pro všechny ostatní i sama pro sebe (jako světlo viděné světlem).⁷² Teprve duše-příroda, obraz světové duše,⁷³ je však rozvine ve smyslově zachytitelnou „zářivou a ladnou podívanou“ (θεώρημα ... ἀγλαὸν καὶ χάριεν),⁷⁴ odpovídající ve své božské povaze Timaiovu kosmickému živočichovi.⁷⁵

Jako v sobě tedy Intelakt zahrnuje ideje všech věcí, které jsou s ním sourodé, obsahuje duše-příroda jejich *logy*, jakési zárodečné struktury, sourodé s ní. Duše a její zárodečné obsahy jsou přitom obrazem Intelaktu a jeho obsahů:

„Inteligibilní a to, co je obsahuje, mají touž přirozenost, podobně jako struktura přítomná v zárodku a duše, která tyto zárodky obsahuje. Ta však nevidí, co obsahuje, protože to sama nezrodila, ale je pouze obrazem, stejně jako struktury v ní obsažené. Odkud duše přišla, je to, co je jasné, pravdivé a prvotní, co proto náleží samo sobě a je samo skrze sebe. Jeho obraz by naopak vůbec netrval, kdyby nebyl

⁷¹ Týž, *Enn.* V,3(49),8,1–9. Tyto struktury či „zárodečné příčiny“ stoického původu (srv. *SVF* II,717 = Proklos, *In Parm.* IV,887,28–30 Steel) Plótinos někdy od duše odlišuje (srv. *Enn.* VI,7[38],5,1–11), jindy se s nimi duše zdá být spíše totožná (srv. *Enn.* III,2[47],18,28 n.), viz k tomu E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928, str. 53. K Plótinově modifikaci stoické nauky srv. A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study*, Leiden 1972, str. 41–45; k jeho pojetí struktur (*logû*) v duši, které jsou obrazem struktury Intelaktu, srv. L. Brisson, *Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, in: *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 8, 1999, str. 87–108; A. Pigler, *De la possibilité ou de l'impossibilité d'un Logos hénologique*, in: M. Fattal (vyd.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris 2003, str. 204 n. K *logûm* jako formujícím principům působícím v látce srv. M. Fattal, *Logos et image*.

⁷² Plótinos, *Enn.* V,3(49),8,9–23.

⁷³ Týž, *Enn.* II,3(52),18,9–17; IV,4(28),13,3–7.

⁷⁴ Týž, *Enn.* III,8(30),4,21 n.

⁷⁵ Týž, *Enn.* III,2(47),3,20–24: ... ἐμὲ πεποίηκε θεὸς καὶ γὰρ ἔκειθεν ἐγενόμην τέλειος ἐκ πάντων ζῴων καὶ ἰκανὸς ἑμαυτῷ καὶ αὐτάρκης οὐδενὸς δεόμενος, ὅτι πάντα ἐν ἔμοι καὶ φυτὰ καὶ ζῷα καὶ συμπάντων τῶν γεννητῶν φύσις... Srv. Platón, *Tim.* 30c8–31a1; 34b7–9; 92c5–9. Ke světu jako bohu srv. kupř. Plótinos, *Enn.* V,1(10),2,40.

obrazem něčeho jiného a v jiném, neboť obrazu, který je odvozený od něčeho jiného, náleží vznikat v něčem jiném (srv. Platón, *Tim.* 52c2–4), není-li na něm [svém vzoru] závislý [těsně].⁷⁶

Vidíme, že ve svém líčení vztahu duše-přírody k Intelktu činí Plótinos výslovnou narážku na Platónovo pojetí obrazu v *Tim.* 52c2–4, o němž jsme se výše zmínili. Obtíž spojenou s překladem ἐφ' ᾧ, tj. „díky/kvůli čemu“ obraz vznikl, Plótinos parafrázuje konstatováním, že obraz je vždy obrazem jiného (ἐτέρου οὐσαν), tj. svého vzoru. Navíc, stejně jako u Platóna, „vzniká v jiném“ (ἐν ἐτέρῳ γίγνεσθαι), tj. v jakémsi cizorodém médiu. K tomuto opisu Platónovy *chóry* připojuje Plótinos zajímavou výminku: „není-li na něm [svém vzoru] závislý [těsně]“ (εἰ μὴ εἶη ἐκείνου ἐξηρητημένη).⁷⁷ Snad tím má na mysli, že duše může také setrvat v Intelktu, nemusí se od něj oddělovat, aby pořádala tělesnou rozmanitost.⁷⁸ Vlastně každá duše určitým svým aspektem zůstává takto s Intelktem spojena, jak Plótinos s užitím téhož výrazu (ἵχνος ἐξηρητημένον ἐκείνου) uvádí jinde.⁷⁹

Vztah duše k Intelktu je jistě základní obrazovou strukturou Plótinova universa, její platnost je nicméně daleko širší (stejně jako u Platóna samého, jak dokládá jeho podobenství o úsečce, ačkoli se jedná o vzory

⁷⁶ Plótinos, *Enn.* V,3(49),8,6–13: Καὶ ἔστι φύσις ἡ αὐτὴ ἐκείνων καὶ τῶν ἐχόντων, οἷον ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἡ ἔχουσα ψυχὴ ταῦτα. Ἀλλ' ἡ μὲν οὐχ ὀρᾷ ἂ ἔχει· οὐδὲ γὰρ αὐτὴ ἐγέννησεν, ἀλλ' ἔστι καὶ αὐτὴ εἰδωλὸν καὶ οἱ λόγοι· ὄθεν δὲ ἦλθε, τὸ ἐναργὲς καὶ τὸ ἀληθινὸν καὶ τὸ πρῶτως, ὄθεν καὶ ἑαυτοῦ ἔστι καὶ αὐτῶ· τοῦτο δ' ἂν μὴ ἄλλου γένηται καὶ ἐν ἄλλῳ, οὐδὲ μένει· εἰκόνι γὰρ προσήκει ἐτέρου οὐσαν ἐν ἐτέρῳ γίγνεσθαι, εἰ μὴ εἶη ἐκείνου ἐξηρητημένη.

⁷⁷ Týž, *Enn.* V,3(49),8,13. V tomto smyslu chápe tuto pasáž většina interpretů; srv. É. Bréhier, *Ennéades de Plotin*, V, Paris 1931, str. 58; R. Harder, *Plotins Schriften*, Va, Hamburg 1960, str. 139; A. H. Armstrong, *Plotinus in Six Volumes*, V, London 1984, str. 97; W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis*, str. 37; B. Ham, Plotin, *Traité 49 (I,3)*, Paris 2000, str. 66; L. Gerson, Plotinus, *The Enneads*, Cambridge 2018, str. 563. Avšak F. Fronterotta překládá: „à moins qu'elle ne soit suspendue à cette autre chose“ (F. Fronterotta, Plotin, *Traité 45–50*, Paris 2009, str. 336). Tato interpretace, která vztahuje ἐκείνου k cizorodému médiu, nikoli k archetypu, a která tak předpokládá, že obraz se může na tomto médiu učinit více závislý, než je nezbytné nutné, není věcně nesmyslná, textově se však jeví nepravděpodobná.

⁷⁸ K duším v Intelktu srv. kupř. Plótinos, *Enn.* IV,1(21),1,1–4; k duši světa a dalším dokonalým duším, které nesestupují do těla, nýbrž se obracejí vzhůru, srv. *Enn.* IV,3(27),7,16–18.

⁷⁹ Týž, *Enn.* V,1(10),7,42–44: Νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον· τοῦτο δ' ἔστι τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἵχνος ἐξηρητημένον ἐκείνου...

a obrazy jiné než u Plótína).⁸⁰ Již v předchozím výkladu o duši jsme viděli, že zrcadlicí struktura se uplatňuje i v duši samé na jejích různých úrovních, od duše schopné nahlížení až po její působení v látce, ovšem s klesající zřetelností. V pojednání I,1(53) „Co je živá bytost, co je člověk“ užívá Plótínos metafory vícera zrcadel, jež jsou nastavena jedno druhému a v nichž se duše, sama setrvávající mimo tělo, jen odráží.⁸¹ Přitom samozřejmě (stejně jako u antických kovových zrcadel) dochází k úbytku zřetelnosti původního vzoru. Duše tak ovšem předává věčné struktury Intelktu, které sama zrcadlí, a sice v jakési ustavičné tvorbě nových jednotlivých bytostí.⁸²

Dokonce i látka je nazvána „obrazem“, ovšem obrazem „bez formy“ (εἶδωλον ἄμορφον),⁸³ jakýmsi posledním odleskem, který je (ještě radikálněji než Platónova *chóra*) jen zrcadlicí plochou, v níž se odrážejí věci, jež jsou samy „jinde“.⁸⁴ Snad má Plótínos na mysli (jak aspoň vysvětluje v pojednání „O látce“, *Enn.* II,4[12]), že látka našeho světa je obrazem

⁸⁰ Srv. Platón, *Resp.* VI,509d–511e. Základní struktura vzor-obraz mezi inteligibilní a smyslovou oblastí je zde uplatněna i na obě tyto části samé, totiž smyslově zachytitelné věci a jejich zpodobení, resp. inteligibilní předměty jako nahlížené a jako promyšlené diskursivním myšlením.

⁸¹ Plótínos, *Enn.* I,1(53),8,15–23: ἢ, ὅτι φαντάζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῶα ποιοῦσα οὐκ ἐξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτῇ, εἶδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα, ὡσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις. Πρῶτον δὲ εἶδωλον αἴσθησις ἢ ἐν τῷ κοινῷ· εἶτα ἀπὸ ταύτης αὐτὴν ἄλλο εἶδος λέγεται ψυχῆς, ἕτερον ἄφ' ἑτέρου αἰεὶ, καὶ τελευτᾷ μέχρι γεννητικοῦ καὶ αὐξήσεως καὶ ὅλως ποιήσεως ἄλλου καὶ ἀποτελεστικοῦ ἄλλου παρ' αὐτὴν τὴν ποιοῦσαν ἐπεστραμμένης αὐτῆς τῆς ποιούσης πρὸς τὸ ἀποτελούμενον. K úrovní duše u Plótína srv. kupř. F. Karfik, *Parts of the Soul in Plotinus*, in: K. Corcilius – D. Perler (vyd.), *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, Berlin – Boston 2014, str. 107–148.

⁸² Plótínos, *Enn.* III,3(48),7,10–20. Srv. J. F. Phillips, *Neoplatonic Exegeses of Plato's Cosmogony (Timaeus 27C–28C)*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 35, 1997, str. 173–197, zde str. 194–196.

⁸³ Plótínos, *Enn.* III,6(26),7,28.

⁸⁴ Týž, *Enn.* III,6(26),7,23–26: ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἶδωλα ἐν εἰδώλῳ ἀτεχνῶς, ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον. K rozdílu mezi Platónovou *chórou*, která je jakýmsi místem, a tedy rozprostraněností, a Plótínovou látkou zcela bez jakéhokoli určení, srv. F. Karfik, *Plotin interprète de la chôra du Timée (Ennéades III, 6 [26], 13–18)*, in: *Χώρα (REAM)* 20, 2022, str. 97–109. K naprosté impassibilitě Plótínovy látky, tj. její neschopnosti přijmout formy, srv. také R. Dufour, *Tradition et innovations*, str. 214 a 231–234.

látky inteligibilní, která odpovídá za mnohost inteligibilních obsahů.⁸⁵ Zároveň, v jakémsi zrcadlovém obrácení, je nevymezenost (τὸ ἄπειρον) inteligibilní látky jen jakýmsi obrazem nevymezenosti látky našeho světa.⁸⁶

Inteligibilní kosmos je ovšem především obrazem transcendentní jednoty (Jedna). Není totiž sjednocen sám sebou ani žádnou svou částí, nýbrž jednotou, která je vůči němu nejen imanentní, ale zároveň i transcendentní,⁸⁷ protože jí ani svým dokonalým sebeprůhledem nemůže dosáhnout.⁸⁸ To je Plótínova transpozice platonské ideje dobra, vyvýšené i nad jsoucnost, a tedy i nad její veškerý náhled.⁸⁹ Plótínos označuje (v pojednání „O třech hypostazích, které jsou principy“, *Enn.* V,1[10]) Intelkt výslovně jako „obraz“ této transcendentní jednoty,⁹⁰ který je svému vzoru podoben svým dokonalým sjednocením, předpokládá nicméně mnohost, jaká v Jednu samém není. Médium této mnohosti Plótínos chápe jako inteligibilní „látku“, o níž jsme se už zmínili.⁹¹

Rozvinutí do mnohosti inteligibilních obsahů však zároveň přináší určitost, jakou transcendentní jednota sama nemá. „Obraz“ si tedy i zde podržuje svou zjevovatelskou roli, jakkoli se nejedná o postižitelnost smysly, nýbrž o postižitelnost intelektuální. Transcendentní jednota totiž zahrnuje jako nerozlišené (ὡς μὴ διακεκριμένα) to, co se teprve na úrovni Intelktu stává postižitelnou strukturou.⁹² Teprve v Intelktu je tato mnohost aktem (ἐνέργεια), zatímco v Jednu je na způsob potence

⁸⁵ Plótínos, *Enn.* II,4(12),5,18–23.

⁸⁶ Týž, *Enn.* II,4(12),15,21–28.

⁸⁷ Týž, *Enn.* V,3(49),11,16–30.

⁸⁸ Týž, *Enn.* V,3(49),11,2–4.

⁸⁹ Srv. Platón, *Resp.* VI,509b9; Plótínos, *Enn.* V,3(49),12,47–49; 13,3 n.; 13,9–11. K Plótínovu čtení tohoto místa srv. J.-M. Charrue, *Plotin, lecteur de Platon*, str. 244–258; B. Ham, *Plotin, Traité 49*, str. 222–227.

⁹⁰ Plótínos, *Enn.* V,1(10),7,1: Εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν. Srv. celý passus srovnávající Jedno a Intelkt jako jeho obraz v *Enn.* V,1(10),6,12–7,30. Viz k tomu P. Aubin, *L'image*, str. 357–367.

⁹¹ Plótínos, *Enn.* II,4(12),1,14–5,39. Na implikaci jakési inteligibilní látky („neurčitě dvojice“) v Platónově myšlení upozorňuje již Aristotelés, *Met.* I,6,987b20–27; 988a9–14; *Phys.* III,4,203a8–10; III,6,207a29 n.

⁹² Srv. Plótínos, *Enn.* V,3(49),15,31 n. Jak zdůrazňuje W. Beierwaltes, Jedno má to, co z něho vychází, „nepředmětným, ne-relacionálním, ne-diferencovaným způsobem“ (W. Beierwaltes, *Das wahre Selbst. Retractatio einiger Gedankenzüge in Plotins Enneade V 3 und Reflexionen zur philosophischen Bedeutung dieses Traktats als ganzen*, in: týž, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M. 2001, str. 84–122, zde str. 108).

toho, co odtud vytryskne. Proto je Jedno jakoby potenci (umožněním či mocí) všeho, δύναμις πάντων, což zde ovšem neznamená deficienci, nýbrž naopak přemíru.⁹³

Stejně jako je duše obrazem Intelektu, zároveň se mu však má teprve připodobnit, touží také Intelekt po návratu ke svému počátku, jehož stopu v sobě nese. Z Jedna v jeho plnosti tak vychází Intelekt jako jakýsi odlesk jeho jednoduchosti „jako záře ze světla“,⁹⁴ jakmile se však obrátí ke svému zdroji, neuchopí jej samotný, nýbrž jen jeho obraz, který svým uchopením zmnožil: „chce zamířit k němu jako k jednoduchému, avšak uchopuje vždy něco jiného, co se v něm samém zmnožuje.“⁹⁵ Ustaví se tedy jako bytostný akt nahlížení, avšak jako nahlížení zmnožené jednoty, jíž je sám, nikoli dokonalé jednoduchosti, která nahlédnutí uniká.⁹⁶ Místo transcendentní jednoty tak nahlíží sám sebe jako sjednocenou mnohost.

Intelekt tedy nejen z Jedna pochází, ale zároveň k němu stále míří, je životem a intelektem obráceným k němu. V tomto smyslu je jeho život a intelekt jakousi „nápodobu toho, co je v onom“ (μίμημά τι τοῦ ἐν ἐκείνῳ ὄντος), totiž v Jednu:

„[Intelektu] náleží život vztažený k němu, život, který na něm [tj. Jednu] závisí, je z něho ustaven a míří k němu – ono je totiž jeho počátkem. Ono tedy musí být mocnější než život a intelekt. Tak totiž [toto druhé] k němu obrací jak život, který má v sobě, jakousi nápodobu toho, co je v onom, nakolik žije, tak intelekt, který má v sobě, jakousi nápodobu toho, co je v onom, ať už je to cokoli.“⁹⁷

⁹³ Plótinos, *Enn.* V,3(49),15,31–35: Ἀλλ' ἄρα οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα τὰ δ' ἐν τῷ δευτέρῳ διεκρίτο τῷ λόγῳ. Ἐνέργεια γὰρ ἦδη· τὸ δὲ δύναμις πάντων. Ἀλλὰ τίς ὁ τρόπος τῆς δυνάμεως; Οὐ γὰρ ὡς ἡ ὕλη δυνάμει λέγεται, ὅτι δέχεται· πάσχει γὰρ· ἀλλ' οὗτος ἀντιτεταγμένως τῷ ποιεῖν.

⁹⁴ Týž, *Enn.* V,3(49),15,6.

⁹⁵ Týž, *Enn.* V,3(49),11,2–4: ... ἀλλ' ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἀπλῶ ἔξεισιν ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον. E. K. Emilsson soudí, že Intelekt uchopuje Jedno, jak se ukazuje ve své vnější aktivitě (srv. E. K. Emilsson, *Cognition and Its Object*, in: L. P. Gerson [vyd.], *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, str. 217–249, zde str. 229–231). J. Trouillard vysvětluje, že Intelekt nevydrží jednoduchou plnost počátku, a proto ji zmnožuje, srv. Plótinos, *Enn.* VI,7(38),15,20–22; III,8(30),8,31–34; V,1(10),7,5–19 (viz J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955, přetisk 2011, str. 106 n.).

⁹⁶ Plótinos, *Enn.* V,3(49),11,1–16.

⁹⁷ Týž, *Enn.* V,3(49),16,35–42: ... δηλονότι ζωὴ πρὸς ἐκεῖνο τούτῳ ἐξημμένη ἐκείνου καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσα ἐξ ἐκείνου καὶ πρὸς ἐκεῖνο ζῶσα· ἐκεῖνο γὰρ αὐτοῦ ἀρχή. Δεῖ τοίνυν ἐκεῖνο ζωῆς εἶναι κρείσσον καὶ νοῦ· οὕτω γὰρ ἐπιστρέφει

Podle tohoto citátu platí tedy i pro Intelekt jako obraz, že jeho vzor je „mocnější“ (κρείσσον) než on sám, dokonce je tento obraz výslovně označen jako „horší“ (χειρόν), protože „neúplnější“ (ἐνδεέστερον) než jeho vzor.⁹⁸ Také zde tak odvozenost obrazu implikuje úbytek dokonalosti. Zároveň však Plótinos, na rozdíl od Platóna, zná Intelekt jako věčný, ačkoli zrozený obraz,⁹⁹ který se od svého původce liší „jen odlišností“¹⁰⁰ a který zahrnuje inteligibilní obsahy, rovněž zrozené (γενητά), ačkoli nevzniklé v čase (ἀγένητα).¹⁰¹ Tato představa zrození, které neimplikuje časový vznik, bude mít velký význam pro křesťanské uvažování o věčném zrození Syna z Otce.

Ikonickou strukturu Plótínova universa jsme zde mohli představit jen v náznaku, s vyzvižením motivů, které pro další zkoumání potřebujeme. Na rozdíl od Platónova *Timaia* je tu inteligibilní vzor sám obrazem transcendentní jednoty, navíc je živoucím náhledem sebe samého. Jeho primárním obrazem není smyslový svět, ale duše, jednak jako individuální duše ve své schopnosti nahlížet sebe samu a Intelektu se tak připodobnit, jednak jako duše světa a její obraz, tj. příroda, která odlesky Intelektu jako formující zárodečné principy teprve prostředkuje do látky. Látka sama, poslední „nezformovaný obraz“, je spíše jakousi zrcadlovou plochou než obrazem, protože do ní tyto odlesky v pravém smyslu nevstupují, nýbrž se na ní jen odrážejí. Přesto tak pomáhá vytvořit „zářivou a ladnou podívanou“, která se pro duši rovněž může stát východiskem výstupu do Intelektu. Obraz vůči svému vzoru představuje úbytek dokonalosti a jasnosti, zároveň je však jeho postižitelnou reprezentací, ať už se tak nabízí inteligibilnímu, nebo smyslovému pohledu. Oba základní kroky obrazové struktury, tj. duše jako obraz Intelektu a Intelekt jako obraz Jedna, zahrnují vždy dva ohledy: podobu na základě odvození a připodobnění dosažené obratem k vlastnímu počátku.

πρὸς ἐκεῖνο καὶ τὴν ζωὴν τὴν ἐν αὐτῷ, μίμημά τι τοῦ ἐν ἐκείνῳ ὄντος, καθὸ τοῦτο ζῆ, καὶ τὸν νοῦν τὸν ἐν τούτῳ, μίμημά τι τοῦ ἐν ἐκείνῳ ὄντος, ὃ τὴ δῆποτε ἐστὶ τοῦτο.

⁹⁸ Týž, *Enn.* V,3(49),15,9.

⁹⁹ Týž, *Enn.* V,1(10),6,38 n.: τὸ δὲ αἰεὶ τέλειον αἰεὶ καὶ αἰδίον γεννᾷ· καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ.

¹⁰⁰ Týž, *Enn.* V,1(10),6,51–53: ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἦ τὸ γεννησάν, ἐξ ἀνάγκης σῦνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κερχωρίσθαι.

¹⁰¹ Týž, *Enn.* II,4(12),5,25–28: γενητὰ μὲν γὰρ τῷ ἀρχῆν ἔχειν, ἀγένητα δὲ, ὅτι μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει, ἀλλ’ αἰεὶ παρ’ ἄλλου, οὐχ ὡς γινόμενα αἰεὶ, ὥσπερ ὁ κόσμος, ἀλλὰ ὄντα αἰεὶ, ὥσπερ ὁ ἐκεῖ κόσμος. Podobně *Enn.* II,9(33),3,11–14. Srv. k tomu J. F. Phillips, *Neoplatonic Exegeses*, str. 185–189.

Soupodstatný obraz a jeho obrazy

Křesťanští myslitelé uvažují o struktuře vzoru a obrazu ve vícero souvislostech, inspirovaných biblickým svědectvím, z nichž se zde soustředím na dvě. Podle knihy *Genesis* stvořil Bůh člověka jako svůj „obraz“ (*Gn* 1,26n) a zároveň je podle *Listu Koloským* (1,15) Kristus „obraz Boha neviditelného“ (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου). Oba tyto motivy není obtížné spojit v představu, podle níž je skutečným obrazem Boha výlučně jeho Syn, kdežto člověk byl stvořen „podle“ tohoto obrazu (κατ’ εἰκόνα, *Gn* 1,26n LXX), tj. podle Božího Logu. Podobně jako židovský interpret Filón mluví proto kupř. Klement Alexandrijský či Origenes o Logu jako Božím obrazu, podle něhož byl stvořen člověk ve své racionalitě.¹⁰²

Jak Origenes vysvětluje v pojednání *De principiis*, obraz lze přitom chápat dvojným způsobem: jednak jako řemeslné ztvárnění podoby v látce, jednak jako předání podoby plozením (stejně rozlišoval tvorbu a plození také Aristotelés).¹⁰³ V tomto druhém smyslu zplodil Adam Seta „podle svého obrazu a svého druhu“ (*Gn* 5,3) a také neviditelný Bůh Otec svého Syna jako svůj Obraz (*Ko* 1,15). Člověk je však stvořen „podle obrazu“ v prvním smyslu, jako Boží výrobek.¹⁰⁴

¹⁰² Filón Alexandrijský, *Quis rerum div. her.* 231 (Cohn – Wendland III, 52,7–13); *De spec. leg.* 1,81 (Cohn – Wendland V, 21,8–10); III,207 (Cohn – Wendland V, 207,15–18); *De fuga et inven.* 101 (Cohn – Wendland III, 132,5–7); *De conf. linguar.* 147 (Cohn – Wendland II, 257,8 n.); *De opif.* 25 (Cohn – Wendland I, 7,15–8,4); Klement Alexandrijský, *Protr.* 98,4 (*GCS*, Clemens 1³,71); Origenes, *Contra Cels.* IV,85 (*SC* 136,396); VI,63 (*SC* 147,334–336); *Homil. Gen.* 1,13 (*GCS NF* 17,26). K Filónově platonskému pojetí Logu i člověka jako obrazu srv. H. Willms, *EIKΩN. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, 1, *Philon von Alexandria. Mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit*, Münster i. W. 1935; k Origenovi srv. H. Crouzel, *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, Paris 1956. Sama jsem se tímto tématem zabývala v článku, na který zde navazují: L. Karfiková, “Let us make man after our image, as our likeness”: Origen, Marius Victorinus and Augustine on *Gen 1:26f.*, in: Th. Hainthaler et al. (vyd.), *Imago Dei (Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens, Studientagung L’viv, 12. – 14. September 2019)*, Innsbruck – Wien 2021, str. 144–170, zde str. 145–153.

¹⁰³ Aristotelés, *Met.* 1032a15–28.

¹⁰⁴ Origenes, *De princ.* 1,2,6 (*SC* 252,120): *Imago interdum dicitur ea, quae in materia aliqua, id est ligni vel lapidis, depingi vel exculpi solet; interdum imago dicitur eius, qui genuit, is, qui natus est, cum in nullo similitudinum liniamenta eius, qui genuit, in eo, qui natus est, mentiuntur. Puto ergo posse priori quidem exemplo aptari eum, qui ad imaginem et similitudinem dei factus est, hominem ... Secundae vero comparationi imago filii dei..., sicut secundum historiam dicimus imaginem*

Prostředkování Logu jako Božího Obrazu při stvoření člověka zmiňuje Origenes na mnoha místech, kupříkladu ve svém řecky dochovaném komentáři k Janovu evangeliu. Jako je Otec „počátkem“ (ἀρχή) Krista, je podle tohoto výkladu také Kristus „počátkem“ těch, kdo jsou stvořeni „podle“ něho jako pravého Obrazu Božího. V tomto smyslu je také Syn-Logos předobrazem (παράδειγμα) stvoření.¹⁰⁵

Sama racionalita lidské duše „podle obrazu Boha“ však neznamená ještě podobu Bohu ve smyslu připodobnění. Origenes si všímá, že Boží předsevzetí „učíme člověka podle našeho obrazu a podle naší podoby“ (Gn 1,26) je při samotném stvoření uskutečněno jen z části: „Bůh učinil člověka podle svého obrazu“ (Gn 1,27), aniž by se co říkalo o podobě. Ta podle jeho výkladu není Božím stvořitelem dílem, ale je přenechána racionální bytosti, aby ji sama naplnila svým úsilím o ctnost. Tak aspoň Rufinus tlumočí Origenův výklad o této věci v *De principiis*:

„Jak upozorňuje Mojžíš, když vypráví o prvním stvoření člověka: *A řekl Bůh: Učíme člověka k našemu obrazu a podobě. A posléze dodává: A učinil Bůh člověka, k Božímu obrazu jej učinil, muže a ženu je učinil a požehnal jim. Když říká k obrazu Božímu jej učinil, ale o podobě mlčí, naznačuje nic jiného, než že důstojnost obrazu člověk dostal při svém prvním stvoření, avšak dokonalost podoby je ve svém završení ponechána jemu: aby si ji totiž člověk sám svým úsilím přisvojil, když Boha napodobí. Možnost takové dokonalosti mu tak byla na počátku dána v důstojnosti obrazu, dokonalou podobu má však sám na konci završit činy, které vykoná.*“¹⁰⁶

Adae esse filium eius Seth. Ita etiam scriptum est: „Et genuit Adam Seth secundum imaginem suam et secundum speciem suam.“

¹⁰⁵ Týž, *Comm. Ioan.* I,17,104–105 (SC 120,114–116): εἴπερ εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἀρχὴ αὐτοῦ ὁ πατὴρ ἐστίν. Ὁμοίως δὲ καὶ Χριστὸς ἀρχὴ τῶν κατ’ εἰκόνα γενομένων θεοῦ. Εἰ γὰρ οἱ ἄνθρωποι „κατ’ εἰκόνα“, ἢ εἰκὼν δὲ κατὰ τὸν πατέρα, τὸ μὲν „καθ’ ὅ“ τοῦ Χριστοῦ ὁ πατὴρ ἀρχὴ, τὸ δὲ „καθ’ ὅ“ τῶν ἀνθρώπων ὁ Χριστὸς, γενομένων οὐ κατὰ τὸ οὗ ἐστίν εἰκὼν, ἀλλὰ κατὰ τὴν εἰκόνα: ἀρμόσει δὲ τὸ „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“ εἰς τὸ αὐτὸ παράδειγμα.

¹⁰⁶ Týž, *De princ.* III,6,1 (SC 268,236): *Hoc namque indicat Moyses ante omnes, cum primam conditionem hominis enarrat dicens: „Et dixit deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.“ Tum deinde addit: „Et fecit deus hominem, ad imaginem dei fecit illum, masculum et feminam fecit eos, et benedixit eos.“ Hoc ergo quod dixit „ad imaginem dei fecit eum“ et de similitudine siluit, non aliud indicat nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero ei perfectio in consummatione servata est: scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione conscisceret, quo possibilitatem*

Vidíme zde týž podvojný charakter obrazu, s jakým jsme se setkali u Plótína: člověk je podle Božího Obrazu, Krista, již stvořen, zároveň se mu však má teprve připodobnit, být „proměněn k jeho obrazu“ (srv. 2K 3,18),¹⁰⁷ aby tak v obraze spatřil vzor sám, tj. Otce.¹⁰⁸ Syn totiž dává Otce vidět (srv. J 14,9),¹⁰⁹ protože je sám jeho dokonalým Obrazem setrvávajícím v Bohu,¹¹⁰ přesněji řečeno je „obrazem jeho dobroty“, jakýmsi „vyzařováním jeho slávy“ či „zrcadlem jeho aktivity“ (srv. *Mdr* 7,25n),¹¹¹ a to i ve svém sestoupení k člověku.¹¹²

Na rozdíl od Plótínova Intelektu se totiž křesťanský Logos sám stává viditelným a tělesným, aby člověku, který se od Boží dobroty odvrátil, umožnil návrat k jeho původnímu určení.¹¹³ Člověk byl tedy nejen původně stvořen „podle Obrazu“, tj. podle Božího Syna, ale také je díky němu obnoven, když připodobněním vtělenému Kristu samého Boha „napodobí“.¹¹⁴

sibi perfectionis in initiis datam per imaginis dignitatem, in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret. V podobném smyslu mluví o rozdílu mezi „obrazem“ a „podobou“ Origenes také v *Comm. Ioan.* XX,22,183 (SC 290,248); *Contra Cels.* IV,30 (SC 136,254); *Comm. Rom.* IV,5,11 (SC 539,248). Srv. podobně Irenej z Lyonu, *Adv. haer.* V,16,2 (SC 153,216); Klement Alexandrijský, *Strom.* II,22,131,6 (GCS, Clemens 2, 185,25–28) s poznámkou M. Šediny, *Stromata II–III*, Praha 2006, str. 313 n. Viz také A. Strucker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster i. W. 1913, str. 76–128 (k Irenejovi); Y. de Andia, *Homo vivens: Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986, str. 68–74; M. Havrda, *Milost jako pokračující stvoření: Irenej z Lyonu*, in: L. Karfíková – J. A. Dus (vyd.), *Milost v patristice*, Jihlava 2011, str. 53–76, zde str. 61 a 70–72; týž, *Milost a svoboda v myšlení Klementa Alexandrijského*, in: L. Karfíková – J. A. Dus (vyd.), *Milost v antické, židovské a křesťanské tradici*, Jihlava 2008, str. 153–177, zde str. 164–168.

¹⁰⁷ Origenes, *Comm. Ioan.* XXXII,28,357.

¹⁰⁸ Týž, *Comm. Ioan.* XX,7,47; XXXII,28,359.

¹⁰⁹ Týž, *Comm. Ioan.* VI,4,19.

¹¹⁰ Týž, *Comm. Ioan.* II,2,18.

¹¹¹ Týž, *Comm. Ioan.* XIII,25,153.

¹¹² Týž, *Comm. Ioan.* I,32,231; XIII,57,295.

¹¹³ Týž, *Contra Cels.* VI,68 (SC 147,348); *Hom. Gen.* 1,13 (GCS NF 17,27).

¹¹⁴ Týž, *De or.* 22,4 (OWD 21,184); *Hom. Ps.* 15,2,4 (GCS NF 19,99). Na myšlence nezničitelného vztahu lidské osoby k jejímu Tvůrci (stvoření „k obrazu“) a různé míře svobodného „připodobnění“ Bohu, jež je rovněž chápáno christologicky, je vybudována „theologie obrazu“, jak ji zná tradice východní církve, srv. kupř. V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, str. 124–137.

Tuto zjevodatelskou a záchrannou roli Krista Obrazu rozvíjí také další z alexandrijských theologů, Athanáš.¹¹⁵ V protiariánské polemice, kde vyvrací zejména pojetí Syna, který před svým zrozením nebyl, zavádí podobné rozlišení mezi věčným odvozením či zrozením Syna z Otce a stvořením, které má časový charakter, jaké jsme našli u Plótina. Stejně jako Plótinos a Origenes, Athanáš zdůrazňuje, že Syn není obraz pořízený „zvnějšku“,¹¹⁶ nýbrž je pro Otce čímisi „vlastním“, podle Athanáše je dokonce vlastní jeho podstatě,¹¹⁷ neboť je z něho zrozený. Proto je mu podle jeho přesvědčení ve všem podobný, ba je s ním zcela „jedno“ (srv. *J 10,30*).¹¹⁸ Je tedy stejně věčný a neproměnný jako Otec sám.¹¹⁹ Otec ve svém Obrazu nachází sám sebe, a proto v něm má zalíbení (srv. *Př 8,30*). Nelze si myslet, že by Otec někdy nebyl spolu s tímto svým výrazem, že by si jej pořídil teprve jaksi dodatečně:

„Což není drzé a bezbožné říkat, že to, co je vlastní (ἴδιον) podstatě Otce – a panuje již shoda o tom, že je to Syn –, pochází z nejsoucího a že to nebylo dříve, než se zrodilo, nýbrž vzniklo náhodou a jednou může opět nebýt? ... Syn je totiž obraz a záře Otce, jeho výraz a pravda. Pokud existuje světlo, je záře jeho obrazem, ... proto Boží obraz není nakreslen zvnějšku, ale Bůh sám je jeho rodičem. Když v něm sám sebe spatří, raduje se z něho, jak Syn (Moudrost) sám říká: *Byla jsem jeho potěšením* (*Př 8,30*). Kdy tedy Otec sám sebe neviděl ve svém obraze? Nebo kdy se z něho netěšil, aby se někdo odvážil říci, že obraz pochází z nejsoucího a že se z něho Otec netěšil, dokud obraz nevznikl?“¹²⁰

¹¹⁵ K Athanášovu pojetí obrazu v rámci jeho antropologie i christologie srv. R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952.

¹¹⁶ Athanáš, *Or. c. Ar.* I,20,5 (*AW I/1,2,130,18 n.*).

¹¹⁷ Týž, *Or. c. Ar.* I,20,2 (*AW I/1,2,130,5 n.*).

¹¹⁸ Týž, *Or. c. Ar.* I,16,6 (*AW I/1,2,126,23*).

¹¹⁹ Týž, *Or. c. Ar.* I,13,5–6 (*AW I/1,2,123,17–24*); I,35,1–36,6 (*AW I/1,2,144–146*). K Athanášovu pojetí Krista jako Obrazu srv. Ch. Schönborn, *L'icone du Christ*, Fribourg 1976.

¹²⁰ Athanáš, *Or. c. Ar.* I,20,2–6 (*AW I/1,2,130,5–8.10–12.18–23*): τὸ δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς (ὡμολόγηται γὰρ ἤδη τοῦτο εἶναι ὁ υἱός) πῶς οὐ τολμηρὸν καὶ δυσσεβὲς εἰπεῖν „ἐξ οὐκ ὄντων“, καὶ ὅτι „οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι“, ἀλλ' ἐπισυμβέβηκε καὶ δύναται πάλιν μὴ εἶναι ποτε; ... ὅτι ὁ υἱὸς „εἰκὼν“ ἐστὶ καὶ „ἀπαύγασμα“ τοῦ πατρὸς καὶ „χαρακτήρ“ καὶ „ἀλήθεια“. εἰ γὰρ ὑπάρχοντος φωτὸς ἐστὶν εἰκὼν αὐτοῦ τὸ ἀπαύγασμα ... οὐ γὰρ ἐξωθέν ἐστὶ γραφομένη ἢ τοῦ θεοῦ εἰκὼν, ἀλλ' αὐτὸς ὁ θεὸς γεννητὴς ἐστὶ ταύτης, ἐν ἧ ἑαυτὸν ὁρῶν προσχαιρεῖ ταύτην, ὡς αὐτὸς ὁ

Zároveň se ovšem raduje i Syn, když sám sebe nachází v Otci jako jeho Obraz: „Jak jinak by se totiž radoval i Syn, než protože sám sebe vidí v Otci?“¹²¹ Vnitřní relationalita patří ke křesťanskému božství samému.

Stejně jako u Origena je také u Athanáše člověk na počátku stvořen „podle“ tohoto Obrazu-Krista,¹²² aby se mu zároveň připodobnil ctností.¹²³ Svou signaturu „jednorozené Moudrosti“ vtiskuje navíc Syn, archetypický Obraz, všemu, co skrze něj bylo stvořeno; proto je možné ze všech jeho děl poznat nejen jeho, ale také Otce.¹²⁴ Zároveň však propůjčuje Syn-Obraz lidem podíl na svém synovském vztahu k Otci,¹²⁵ protože jsou díky jeho vtělení také tito adoptivní synové zahrnuti do jeho slávy:

„Jestliže jsme byli utvořeni podle (jeho) obrazu a byli jsme nazváni Božím obrazem a slávou, nedostalo se nám milosti takového pojmenování díky nám samým, ale díky Obrazu, který mezi námi přebýval, a díky pravé Boží slávě, kterou je jeho Slovo, jež se kvůli nám v posledním čase stalo tělem.“¹²⁶

Z tohoto Athanášova vyjádření můžeme soudit, že člověk byl stvořen podle Syna Obrazu, aby se mu díky jeho příchodu v těle zároveň mohl připodobnit, tj. znovu nabýt podoby Obrazu, nakolik ji svým neblahým

υἱὸς λέγει „ἐγὼ ἤμην ἢ προσέχαιρε“. πότε γοῦν οὐχ ἑώρα ἑαυτὸν ὁ πατὴρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ εἰκόνι; ἢ πότε οὐ προσέχαιρεν, ἵνα τολμήσῃ τις εἰπεῖν· „ἐξ οὐκ ὄντων ἐστὶν“ ἢ εἰκὼν καὶ „οὐκ ἦν χαίρων ὁ πατὴρ, πρὶν γένηται ἡ εἰκὼν“. Srv. 2K 4,4; Ko 1,15; Žd 1,3; J 14,6; Př 8,30.

¹²¹ Athanáš, *Or. c. Ar.* II,82,3 (*AW* 1/1,2,260,14): πῶς δὲ καὶ ὁ υἱὸς εὐφραίνεται ἢ βλέπων ἑαυτὸν ἐν τῷ πατρὶ;

¹²² Týž, *Or. c. Ar.* II,48,5 (*AW* 1/1,2,225,24); II,49,4 (*AW* 1/1,2,225,16 n.).

¹²³ Týž, *Or. c. Ar.* I,51,2 (*AW* 1/1,2,161,7 n.).

¹²⁴ Týž, *Or. c. Ar.* II,78,1–4 (*AW* 1/1,2,255 n.). Srv. Ž 103(104),24.

¹²⁵ Athanáš, *Or. c. Ar.* I,39,1–4 (*AW* 1/1,2,149,1–19); II,59,2–4 (*AW* 1/1,2,236,5–17); III,19,3–5 (*AW* 1/1,3,329,10–31). Tímto tématem jsem se zabývala v článku *MÉ FYSEI, ALLA THESEI. Teologický význam pojmu charis v dile Athanáše z Alexandrie*, in: J. Mrázek et al. (vyd.), *EPITOAUTO. Sborník k pětašedesátinám Petra Pokorného*, Třebenice 1998, str. 77–98.

¹²⁶ Athanáš, *Or. c. Ar.* III,10,7 (*AW* 1/1,3,318,30–33): εἰ γὰρ καὶ „κατ’ εἰκόνα“ γεγόναμεν καὶ „εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ“ ἐχρηματίσαμεν, ἀλλ’ οὐ δι’ ἑαυτοὺς πάλιν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐνοικήσασαν ἐν ἡμῖν εἰκόνα καὶ ἀληθῆ δόξαν τοῦ θεοῦ, ἧτις ἐστὶν ὁ λόγος αὐτοῦ ὁ δι’ ἡμᾶς ὕστερον γενόμενος σάρξ, ταύτην τῆς κλήσεως ἔχομεν τὴν χάριν. Srv. Gn 1,26n; IK 11,7.

pádem pokazil. Tento obnovený obraz je přitom prostředkován tělesně a člověk se na něm účastní díky participaci na Kristově těle.¹²⁷

V podobném smyslu jako Athanáš mluví o Kristu jako Božím obraze také Řehoř z Nazianzu v přehledu biblických titulů náležejících Synu:

„Je obrazem, protože je téže podstaty (s Otcem) a protože je z Otce odvozený, aniž by byl Otec odvozený z něho. Povah obrazu je totiž taková, že je nápodobou vzoru, jehož obrazem se nazývá. Je tu však obsaženo více. Obvykle jde o nehybný obraz pohyblivého vzoru, zde se však jedná o živoucí obraz živoucího, k nerozeznání od svého vzoru, ještě více než Sét od Adama (srv. *Gn* 5,3) a vůbec potomek od kteréhokoliv rodiče. Taková je totiž povaha jednoduchých (jsoucen): neplatí o nich, že se něčím podobají a něčím nepodobají, ale je to úplná replika vzoru v jeho úplnosti, spíše s ním totožná než napodobenina.“¹²⁸

Toto vyjádření je zajímavé z více důvodů. Předně zde výslovně zaznívá, co bylo u Athanáše jen implikováno, totiž že Syn je „soudpodstatný“ (ὁμοούσιον) Obraz. Mezi vzorem a obrazem tedy nedochází k úbytku dokonalosti ani poklesu ontologické úrovně, jak o tom mluví platonská tradice.

Stejně jako v Platónově a Plóťinově definici je obraz obrazem něčeho, Řehoř však neuvádí, že je obrazem „jiného“, a rovněž vynechává, že jde o obraz „v jiném“. Jde naopak o přesnou a úplnou repliku (ὄλον ὄλου τύπον), nerozeznatelnou (ἀπαράλλακτον)¹²⁹ až k totožnosti (ταυτόν),

¹²⁷ Athanáš, *De inc.* 13,7 (SC 199,312,34–36): Ὁθεν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος δι' ἑαυτοῦ παρεγένετο, ἵνα ὡς εἰκὼν ὄν τοῦ Πατρὸς τὸν κατ' εἰκόνα ἀνθρώπων ἀνακτίσαι δυναθῆ. K Božímu obrazu a jeho obnově podle Athanáše srv. V. V. Lytvynenko, *The Image of God in Athanasius' Contra Gentes—De Incarnatione and Oraciones contra Arianos*, in: Th. Hainthaler et al. (vyd.), *Imago Dei*, str. 121–143.

¹²⁸ Řehoř z Nazianzu, *Or.* 30,20 (SC 250,268,22–30): „Εἰκὼν“ δέ, ὡς ὁμοούσιον, καὶ ὅτι τοῦτο ἐκεῖθεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τοῦτου Πατῆρ. Αὕτη γὰρ εἰκόνας φύσις, μίμημα εἶναι τοῦ ἀρχετύπου, καὶ οὗ λέγεται, πλὴν ὅτι καὶ πλεῖον ἐνταῦθα. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἀκίνητος κινουμένου· ἐνταῦθα δὲ ζῶντος, καὶ ζῶσα, καὶ πλέον ἔχουσα τὸ ἀπαράλλακτον ἢ τοῦ Ἀδάμ ὁ Σῆθ, καὶ τοῦ γεννώντος παντὸς τὸ γεννώμενον. Τοιαύτη γὰρ ἡ τῶν ἀπλῶν φύσις, μὴ τῷ μὲν εἰκέναι, τῷ δὲ ἀπεικέναι, ἀλλ' ὄλον ὄλου τύπον εἶναι, καὶ ταῦτον μᾶλλον ἢ ἀφομοίωμα.

¹²⁹ O Synu jako „nerozeznatelném Obraze“ (ἡ ἀπαράλλακτος εἰκὼν) mluví Řehoř vícekrát, srv. kupř. *Or.* 38,13 (SC 358,132,18). Viz G. Thomas, *The Image of God in the Theology of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 2019, str. 40, pozn. 38 (autorka napočítala asi dvacet podobných míst).

jejíž jediná odlišnost od vzoru spočívá v její jednostranné odvozenosti (τοῦτο ἐκεῖθεν).¹³⁰ Řehoř tuto identitu vysvětluje nesloženou, jednoduchou povahou vzoru i obrazu. Plótínův Intelekt je jistě také nesložený, přesto je sjednocenou mnohostí, a proto jakési médium jinakosti (inteligibilní látku) předpokládá, jak si vzpomínáme. Podle Řehoře Syn, podobně jako Plótínův Intelekt, rovněž „zahrnuje všechny věci“ (ἅπαντα ἐντὸς ἔχει); tuto okolnost však Řehoř nevykládá jako jinakost ani jako ontologický úbytek vůči Otci (φύσις γεννήτορος ἴση).¹³¹

Na rozdíl od Plótína, který Jedno, jehož je Intelekt obrazem, pokládá za vyvýšené nad jsoucnou, chápe Řehoř nejen obraz, ale i vzor, tj. Boha, jako jsoucího v pravém smyslu. „Jsem, který jsem“ (Ex 3,14) je jeho skutečné jméno,¹³² jakkoli lze Boha, stejně jako Plótínovo Jedno, jinak postihnout jen stěží.¹³³ Obraz od vzoru se tedy podle Řehoře liší pouze svou odvozeností, aniž by představoval jsoucnost vůči nad-jsoucímu vzoru (jako Intelekt vůči Jednu u Plótína), nebo naopak ztrátu jsoucnosti ve smyslu pouhého „vznikání“ (jako smyslově vnímatelný svět u Platóna).

Další zajímavá odlišnost od platonské tradice spočívá v Řehořově představě „nehybného obrazu pohyblivého vzoru“ (ἀκίνητος κινουμένον), přejaté patrně z běžné zkušenosti s malířským zobrazením živé bytosti. V Timaiově výkladu byl naopak obraz pohyblivý, kdežto vzor neproměnný. Nakolik lze Timaiovo inteligibilní paradigma pokládat za živoucí, nechávám pro účely tohoto výkladu otevřené,¹³⁴ rozhodně však nejde vůči platonské tradici o myšlenku novou. Také Plótínos zná živoucí obraz živoucího vzoru, neboť jak Intelektu, tak i duši připisuje život, jakkoli v různém smyslu.¹³⁵

¹³⁰ K Otci jako zdroji druhých dvou božských osob (a současné diskusi interpretů) srv. Ch. A. Beeley, *Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus*, in: *Harvard Theological Review*, 100, 2007, str. 199–214.

¹³¹ Řehoř z Nazianzu, *Poem. arc.* 2,5–8 (Moreschini 4).

¹³² Týž, *Or.* 30,18.

¹³³ Týž, *Or.* 30,17.

¹³⁴ Stejně jako svět podle něj utvořený, je také inteligibilní vzor nazván „živoucí“ (Plátón, *Tim.* 37d1.3; 39e8), patrně však ve smyslu ideje kosmického živočicha. Někteří interpreti se nicméně pokoušejí přiřknout určitou podobu života také inteligibilnímu vzoru, stejně jako to výslovně činí Plótínos (viz následující poznámka). Srv. kupř. J. Halfwassen, *Der Demiurg*; F. Fronterotta, in: Platone, *Sofista: introduzione, traduzione e note*, Milano 2007, str. 379–382, pozn. 197.

¹³⁵ Plótínos, *Enn.* I,4(46),3,18.20 (πολλαχῶς τοῖνον τῆς ζωῆς λεγομένης, resp. ὁμῶντως τοῦ ζῆν λεγομένου). K životu Intelektu srv. *Enn.* V,6(24),6,20–21;

Spolu se svými křesťanskými předchůdci vidí Řehoř podobu člověka vůči Bohu v jeho intelektu (voûç), zároveň si však uvědomuje, že jde o obraz tělesný, jakousi smrtelnou ikonu: „Z prachu a dechu byl vytvořen smrtelný obraz nesmrtelného; neboť královská přirozenost intelektu je společná oběma“ (srv. *Gn 2,7*).¹³⁶

Krom vícestupňové struktury vzoru a obrazu – Krista jako Obrazu Otce a člověka podle tohoto Obrazu – nacházíme z Plóťinových myšlenek u křesťanských autorů také motiv obrazu a připodobnění, a to již u Plóťinova staršího současníka Origena, který mohl navázat na své alexandrijské předchůdce. Připodobnění nemá přitom povahu sebepoznání, nýbrž je spíše etické povahy, resp. znamená účast na Kristově synovství vůči Bohu. Zároveň ustupuje do pozadí Timaiův motiv světa jako obrazu, který slouží člověku k napodobení. Setkali jsme se sice se signaturou božské Moudrosti-Krista, kterou lze rozeznat jako poukaz k Bohu ve všech stvořených dílech, není však řeč o jejich nápodobě. Krom myšlenky soupodstatného obrazu lze za hlavní novinku křesťanské tradice pokládat inteligibilní obraz, který se stal viditelným nikoli jako svět, ale jako člověk, tj. jako Kristus, který přišel v těle, aby jej člověk mohl napodobit. Obraz zjevovatel a zachránce tak nabývá nového, v platonské tradici netušeného smyslu.¹³⁷ Zda lze byzantskou tradici uctívání malovaných obrazů Krista a svatých, odvozenou z uctívání císařského obrazu,¹³⁸ pokládat za další legitimní rozvinutí této myšlenky, nebo naopak za zradu na ní, ponechávám pro tuto souvislost otevřené.¹³⁹

VI,2(43),8,9; III,7(45),3,7–17. K „homonymií“ života viz také Porfyrios, *Sent.* 12; podobně již Aristotelés, *De an.* II,2,413a22–25.

¹³⁶ Řehoř z Nazianzu, *Poem. arc.* 7,74 n. (Moreschini 36): ἐκ δὲ χοῦς πνοῦης τε πᾶσιν βροτῶς ἀθανάτιοι / εἰκῶν· ἢ γὰρ ἄνασσα νόου φύσις ἀμφοτέροισι. Druhý verš lze chápat také ve smyslu „přirozenost intelektu kraluje oběma“ (tj. prachu i dechu); je to nicméně právě intelekt, který člověk podle Řehoře s Bohem sdílí a dává mu kralovat nad ostatními tvory. Srv. D. A. Sykes, *Commentary*, in: St Gregory of Nazianzus, *Poemata arcana*, vyd. C. Moreschini; úvod, překl. a kom. D. A. Sykes, Oxford 1997, str. 240 n. Na představě člověka jako „živoucí ikony“ zakládá svou interpretaci (poněkud jednostranně) G. Thomas, *The Image of God*, str. 23–25; 68–74.

¹³⁷ Někteří autoři proto mluví o „eikonické soteriologii“ (eikonic soteriology), srv. D. A. Giulea, *Pre-Nicene Christology in Paschal Contexts: The Case of the Divine Noetic Anthropos*, Leiden 2014, str. 3 n.; 13 n.; 127–158. G. Thomas, *The Image of God*, str. 15.

¹³⁸ Athanáš, *Or. contra Ar.* III,5,3–5 (*AW* 1/1/3,311,13–22).

¹³⁹ K tomuto vývoji srv. kupř. G. Ladner, *The Concept of Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, in: *Dumbarton Oaks Papers*,

ZUSAMMENFASSUNG

Der Mythos in Platons *Timaios* schildert den Prozess der Gestaltung der chaotischen Ideenspuren, die sich im Medium der Chora widerspiegeln, in die kosmische Ordnung, in die schöne körperliche Welt als göttliches Bild. In seiner Auslegung des *Timaios* erweitert Plotin die bildhafte Struktur und wendet sie auf die gesamte Wirklichkeit an, einschließlich des Intellekts als Bild des Einen, der Seele als Bild des Intellekts und des Kosmos als Bild der Seele. Als Erben dieser Tradition und Interpreten der Bibel stellen die frühchristlichen Autoren nicht nur den Menschen als Bild Gottes (Gen 1,26f.) oder Christi dar, sondern zugleich Christus als das bevorzugte Bild Gottes (Kol 1,15).

SUMMARY

The myth in Plato's *Timaeus* narrates the process of organising the chaotic traces of ideas, mirrored in the medium of the *chora*, into cosmic order, the beautiful corporeal world as a divine image. In his exegesis of the *Timaeus*, Plotinus enlarges the iconic structure, applying it to the whole of reality, including the Intellect as an image of the One, the soul as an image of the Intellect and the cosmos as an image of the soul. The early Christian authors, inheritors of this tradition and interpreters of the Bible, present not only human beings as an image of God (Gen 1:26f.) or Christ but, at the same time, Christ as the privileged Image of God (Col 1:15).

7, 1953, str. 1–34; sama jsem se tímto motivem zabývala v článku „Úcta k obrazu přechází na jeho vzor“. *Trojčinná nauka Basila Velikého a úcta k posvátným obrazům*, in: A. Matoušek – L. Karfíková (vyd.), *Posvátný obraz*, str. 61–73.