

Petrželka, Josef

Úryvky z Plótínových Ennead

In: Petrželka, Josef. *Čítanka antických a středověkých filosofických textů*. 1. vyd.
Brno: Masarykova univerzita, 2014, pp. 99-113

ISBN 978-80-210-6902-2; ISBN 978-80-210-6905-3 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/131072>

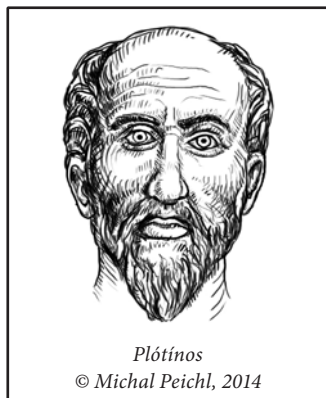
Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

7. Úryvky z Plótínových *Ennead*

A. Úvod



Tento filosofický směr, rozvíjející se od 3. st. n. l. už názvem prozrazuje svou základní inspiraci, jíž je filosofie Platónova. Novoplatónikové tvrdili, že jen rozvíjejí a osvětlují Platónovy myšlenky, ovšem i z našeho textu bude zřejmé, že k nim připojují např. některé aristotelské motivy.

Přitom směřují k ucelenému a systematickému výkladu veškeré skutečnosti, výkladu, který působí dojmem jednotlosti, bezrozpornosti, hotovosti, ale možná také dogmatičnosti, neživosti a archaičnosti. Je-li vše prezentováno jako jasné a vyřešené, nevyžaduje si to od nás tolik pozornosti a neprovokuje nás to tolik k přemýšlení. To platí tím více, že mnohé novoplatónské postupy (teleologický, symbolický či metaforický výklad) se podstatně liší od našich moderních poznávacích postupů.

Za prvního novoplatónika je považován Plótinos (žil v letech 205–270, překročili jsme tedy výrazně přelom letopočtu), jehož jednotlivé úvahy uspořádal jeho žák Porfyrios (s jeho vlastním textem se setkáme později) do souboru zvaného *Enneady*. My si přečteme dvě části z tohoto spisu, jež by měly dostačovat k představení následujících základních tezí novoplatónismu.

Ústředním motivem novoplatónské filosofie je Jedno jako základ a počátek veškeré skutečnosti. Jedno samo ovšem musí mít velmi specifické vlastnosti, přesněji žádné vlastnosti mít nemůže, proto je obtížné jej popsat a uchopit. Právě ono a jeho vztah k nižším rovinám skutečnosti, na Jednu závislým, představují hlavní témata našeho textu.

Dodejme, že podle novoplatóniků je podstatou skutečnosti nemateriální základ a podstatou člověka duše, jež se má k onomu nemateriálnímu základu a svému původu navracet. To jsou myšlenky velmi blízké křesťanským představám, a proto se novoplatónismus mohl stát významným zdrojem především raně křesťanských filosofických systémů.

B. Úkol

Podstata a způsob filosofického zkoumání v novoplatónismu vybízí k několika specifickým otázkám, jež si položíme kromě obvyklých otázek věcných.

1. Které platónské myšlenky dokážete sami v textu identifikovat?
2. Najdete mezi Plótínovými myšlenkami naopak i takové, jež nejsou v souladu s Platónem?
3. Jak Plótínos pracuje s Platónovými texty (viz citáty)?
4. Jak byste popsali a zhodnotili metodologii Plótínových úvah? Jaké typy argumentů v textu najdete?
5. Základem skutečnosti je Jedno. Proč?
6. Jaké jsou jeho charakteristiky?
7. Jaké další úrovně skutečnosti jste v textu identifikovali?
8. Jaký je vztah jednotlivých úrovní?

C. Text – úryvky z Plótínových *Ennead* (V 4, VI 9)

Plótínos: *O klidu*

(Přel. Petr Rezek. Praha: Petr Rezek, 1997. Výbor z Plótínových *Ennead*.)

V 4 Jak to, co následuje po prvním, z prvního pochází a o jednu

Pokyny a otázky k četbě

- *Musíme se přeladit na zcela jiný styl vyjadřování a vůbec myšlení, neboť bez nadřázky lze říci, že platónismus a atomismus jsou protikladné koncepce. Nejprve si tedy uvykňte Plótínovu jazyku!*
- *Ovšem už po pár řádcích musíte být naladěni na stejnou vlnu, abyste mohli v textu identifikovat asi nejdůležitější motiv celého novoplatónismu – vysvětlení vlastností Jedna.*
- *Následuje další důležitá úvaha, která odpovídá na otázku: Jak může z absolutně jednoduchého Jedna vzejít něco dalšího?*

V 4, 1. Pokud něco následuje po Prvním, pak nutně pochází z něho; musí se k němu vztahovat buď přímo nebo přes mezičleny. Dále je nutné pořadí druhých a třetích věcí; druhé se vztahuje k prvnímu a třetí k druhému. **5** Musí totiž býti něco jednoduchého, které všem věcem předchází a jež se od všech věcí, následujících po něm, musí odlišovat, být u sebe, nesmíšené s tím, co pochází z něho, a opět jiným způsobem mocno přítomnosti u těchto ostatních věcí, být opravdu jedno (ἓν), nikoliv nějakým jiným jsoucnem (ὄν) a pak jednem. Ani není pravda, že jest *jedno* (ἓν εἷναι); není možný jeho „výměr“ (λόγος) ani poznání (ἐπιστήμη)“ (Plat. *Parm.* 142a3–4) **10** – říká se přece, že je „mimo

jsoucnost (ἐπέκεινα οὐσίας)“ (Plat. R. 509b9). Kdyby totiž nebylo jednoduché, vně veškeré nahodilosti a složenosti, a kdyby nebylo opravdu jednem, nemohlo by být počátkem (ἀρχή). Je ze všech věcí nejsoběstačnější, protože je jednoduché a první ze všech – co totiž není první, věru potřebuje něco, co mu předchází, a co není jednoduché, má zapotřebí jednoduchých, v něm obsažených součástí, **15** aby se z nich mohlo skládat. To, co je právě takové, může být pouze *jedno*. Kdyby bylo ještě jiné takové, byla by obě jedním. Jistě nemíníme dvě těla, ani že Jedno je prvním tělem. Nic jednoduchého není tělem, tělo vzniká, ale není počátkem: „počátek nevznikl“ (Plat. *Phdr.* 245d3). Kdyby počátek byl netělesný, ale opravdu jen jeden, **20** bylo by ono jiné toho druhu prvním. Kdyby tudíž bylo něco jiného, co by následovalo po prvním, nemohlo by již ani být jednoduché: bude proto *jedno-mnohé* (ἐν πολλὰ). Odkud tedy pochází? Z Prvního: jistě nevzniká náhodně, jinak by ono první nebylo počátkem všech věcí. Jak tedy všechno ostatní může pocházet z Prvního? Je-li **25** První završené, nejdokonalejší ze všeho a první mohoucností (δύναμις), je nutně ze všech věcí nejmocnější. Ostatní mohutnosti musí ono První napodobovat, jak jen jsou toho mocny. Vidíme, že všechno, co z ostatních věcí dochází završení, plodí a neuspokojuje se tím, aby zůstávalo u sebe, nýbrž tvoří něco dalšího. To platí nejen o účelně rozvrhujícím, nýbrž i o tom, co <jen> roste bez **30** takového rozvrhování, dokonce i o věcech bez duše, které poskytují ze sebe díl, pokud jsou toho mocny: například oheň (πῦρ) zahřívá, sníh ochlazuje a léky působí v jiném v souladu se svou přirozeností – všechny tyto věci napodobují v souladu se svou mohutností počátek v jeho věčnosti a dobru (ἀγαθόν). Jak by to, co je nejdokonalejší a první **35** dobro, mohlo stát v sobě samém, jako kdyby sebe dávalo nerado, anebo jako kdyby bylo nemohoucí, když je přece mohoucností všech věcí? Jak by pak mohlo být ještě počátkem? Musí z něho přece něco vzejít, pokud mají být ještě jiné věci, které z něho mají mít své bytí. To, že vzchází z něho, je naprosto nutné. [To, co plodí věci, které následují po něm, musí být nejdůstojnější.] **40** To, co jím je zplozeno a je druhé po Prvním, musí být nejdůstojnější z ostatních věcí a lepší než ony.

Pokyny a otázky k četbě

- *V další pasáži se seznámíme s druhou úrovní novoplatónského univerza, s druhou „hypostazí“ – duchem. Proč vlastně duch nemůže být prvním principem a počátkem?*
- *Poté Plótinós opět rozvíjí úvahu o tom, jak Jedno může být počátkem nižších rovin skutečnosti – úvahu reprodukuje!*
- *Všimněte si také, jakých zdůvodnění Plótinós používá. Srovnejte s Epikúrovým přístupem!*

V 4, 2. Kdyby tedy ploditelem byl sám duch (voůc), pak to, co přichází po něm jako zplozené, by nutně mělo více nedostatků než on, nicméně by mu muselo být dostatečně blízké a podobat se mu. Protože však ploditel je mimo ducha, musí být duch to,

co je zplozeno. Proč není ploditel duch, jehož působností je duchovní nahlížení (νόησις)? Duchovní nahlížení hledí na nahlížené, **5** obrací se k němu a je jím jakoby završováno, samo zůstává neurčeno tak jako zrak a vymezeno je teprve tím, co nahlíží. Proto se také říká, že z neurčené dvojice a jedna pocházejí vidy (τὰ εἶδη) a čísla – tj. duch. Proto není duch jednoduchý, nýbrž je mnoha věcmi (πολλά). Zjevuje složeninu, **10** ovšem duchovní a zří mnoho věcí. Duch sám je něčím nahlédnutým (νοητόν), ale zároveň nahlízejícím (νοῶν): proto je již dvojitostí. Duch se však také odlišuje od Jedna tím, že jako duchovně nahlížený následuje až po Jednu. Ale jak duch pochází z nahlédnutého? Takto: nahlédnuté, <které je první>, zůstává u sebe a ničeho nepotřebuje, kdežto vidící a duchovně nahlízející <něco potřebují>. Tvrdím, že nahlízející je nedostatečné **15** vzhledem k onomu Prvnímu, v *jistém smyslu* ale <ono První> není bez vnímání, nýbrž všechny věci (πάντα) náležejí k němu, jsou v něm a s ním. Je mocno samo se zcela rozlišit, je v něm život a všechny věci jsou v něm. Také pochopení, které má o sobě samém, na základě jakéhosi sebevnímání, nahlédnutí, kterým samo je, je věčným stáním a duchovním nahlížením, odlišným od nahlížení ducha. Jestliže něco vzniká a nahlédnuté setrvává v sobě samém, **20** vzniká z něho, jež jest v nejvyšší míře tím, čím je. Tedy zatímco ono nahlédnuté „setrvává ve svém přirozeném stavu“ (Plat. *Tim.* 42e5–6), vzniká to, co se děje, sice z něho, avšak tak, že ono setrvává v sobě. Protože tedy ono setrvává jako nahlédnuté, to, co se děje, se stává nahlížením (νόησις). Protože je nahlížením a nahlíží to, z čeho vzešlo, (nic jiného totiž **25** nemá), stává se duchem (νοῦς), jakýmsi jiným nahlédnutým, ale jakoby oním Prvním, jeho napodobeninou (μίμημα) a obrazem. Setrvává-li však ono první v sobě, jak z něho duch vzniká? V každé věci je jednak působnost (ἐνέργεια), která patří ke jsoucnosti (οὐσία), působnost, která je jednotlivou věcí, a jednak druhá působnost, která pochází z první a musí být ve všem jejím důsledkem, **30** odlišná od věci samotné. Například v ohni je jednak teplota, která naplňuje jeho jsoucnost, jednak teplota, která vzniká z ní, když oheň vykonává působnost vloženou mu do jeho jsoucnosti, zůstává ohněm. A tak to je i *tam*, ba mnohem více: zatímco první „setrvává ve svém přirozeném stavu“ (Plat. *Tim.* 42e5–6), je vzniklé působnosti propůjčeno bytí ze završení a z působnosti, která je v prvním, **35** protože vzniklá působnost vešla do bytí a do jsoucnosti z velké mohoucnosti, ba z největší ze všech. Ono První totiž je „mimo jsoucnost“ (ἐπέκεινα οὐσίας – Plat. *R.* 509b9). Je mohoucností všech věcí, ono vzniklé pak již je všemi věcmi. Je-li toto vzniklé všemi věcmi, je ono První mimo **40** všechny věci: tedy i „mimo jsoucnost“. Je-li toto vzniklé všemi věcmi, Jedno však je před všemi věcmi a není rovno všem věcem, pak i takto vyplývá, že musí <ono Jedno> být „mimo jsoucnost“. A je i mimo ducha: jest tedy něco mimo ducha. Protože jsoucnost (τὸ ὄν) není něco mrtvého, ani neživého, ani to, čemu chybí duchovní nahlížení, je duch a jsoucnost jedno a totéž. Duch nesměruje k věcem, které mu předcházejí tak, jako **45** vnímání míří k věcem vnímaným, nýbrž „duch“ sám je „svými věcmi“ (Arist. *De an.* 431b17). Jejich vidy (εἶδη) mu totiž nejsou odněkud poskytovány –

odkud totiž? –, nýbrž on je tu se svými věcmi, jeden a týž s nimi. A vůbec i vědění o těch věcech, jež jsou bez látky, je s nimi totožné.

VI 9 O dobru neboli o Jednu

Pokyny a otázky k četbě

- *Následuje další zcela základní novoplatónská myšlenka – základem jsoucnosti všech věcí musí být právě Jedno. Proč?*
- *Pak Plótínos rozvíjí úvahu o duši a Jednu – jaký je jejich vztah?*

VI 9, 1. Všechna jsoucna jsou jsoucí na základě *jedna*. (Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνί ἔστιν ὄντα...) Jak ta, která jsou jsoucí v prvotním smyslu, tak i ta, o kterých se v jakémkoliv jiném smyslu vypovídá, že náleží mezi jsoucna. Co by také mohlo být, jestliže by nebylo *jedno*? Když se věcem odejme jedno, které se o nich vypovídá, již nejsou. Nemůže totiž být žádné vojsko, **5** není-li jedním, ani sbor, ani stádo, aniž by byly jedním. Ale také ani dům nebo loď, nemají-li *jedno*, neboť je jedním dům i loď, a to jestliže ztratí, pak by již dům nebyl domem ani loď lodí. Pokud by u spojitých velikostí nebylo jedno, neexistovaly by, a své bytí proměňují v té míře, jak své *jedno* dělením ztrácejí. **10** Tak je to dále i s těly rostlin a živočichů: každé – z nich je jedno, a když se jednu vzdálí tím, že jsou <například> rozlámána na velké množství, ztrácejí svou jsoucnost, kterou měla dosud, a nejsou již tím, čím byla, nýbrž stanou se pak právě jinými, nakolik jsou právě jednem. Ale i zdraví <je zdravím>, pokud je tělo uspořádáno jako jedno, **15** a krása <krásou>, pokud přirozenost jedna vládne částem. Též zdatnost duše (ἀρετὴ ψυχῆς) <je zdatností>, pokud se sjednotí v jedno a v jeden soulad. Když jsme dospěli k duši, která všechny věci uvádí k jednu tím, že je zhotovuje, tvaruje, utváří a uspořádává, máme říci, že **20** právě ona dává *jedno* a že ona právě je jednem? Anebo právě tak, jako dává tělům vše ostatní, není sama tím, co dává, jako například tvar a vid (μορφή και εἶδος), nýbrž dává věci odlišné od sebe. Tak se musíme domnívat, že jestliže dává i jedno, ono je něčím odlišným od ní a že každou jednotlivinu činí jednem při pohledu na *jedno*. Tak jako pohledem na člověka vytváří **25** člověka tím, že zároveň s člověkem spoluzahrnuje i *jedno*, které je v něm. Neboť každá jednotlivina, o které říkáme, že je jedno, je jedna natolik, nakolik má to, čím je. Proto jsoucna, která jsou jsoucny v oslabeném smyslu, jsou v menší míře *jednem* a ta v silnějším smyslu, více. Potom i duše, ačkoliv se od jedna odlišuje, má jedno více, v souladu s tím, že více a opravdově jest. **30** Avšak samotným jednem není. Duše je totiž jedna, *jedno* je však pro ni jen jakési dodatečné určení, duše a jedno jsou dvě věci, jako tělo a jedno. To, co je nespojité, jako sbor, má k jednu nejdále, to, co je spojité, je již blíže. Duše, která je s ním ve společenství, ještě blíže. Jestliže by pak někdo, protože duše by bez jedna **35** nebyla duší, snad duši a jedno ztotožňoval, je za prvé i každá jednotlivina tím, čím je, zároveň s tím, že je jedna; a přesto se jedno <od každé takové jednotliviny> odlišuje, neboť tělo a jedno nejsou totožné, nýbrž tělo se

na jednu pouze podílí. Za druhé, duše je *mnohá a jedna*, aniž by se skládala **40** z částí; je v ní ovšem přemnoho mohoucností (δυνάμεις), usuzování, toužení, vnímání, které jsou drženy pohromadě jednem jako poutem. Tím, že je duše jedna, přivádí jedno i k jiným věcem, ale i sama ho přijímá z něčeho jiného.

(...)

Pokyny a otázky k četbě

- *Konečně se blížíme ke konkrétnímu určení Jedna – jak k němu dospějeme?*
- *A co se tedy o Jednu dozvídáme?*
- *Všimněte si, jak Plátónos pracuje s Platónovými texty – k čemu se u Platóna vztahuje citovaná charakteristika (když si to dohledáte podle odkazů uvedených předkladatelem)?*

VI 9, 3. Čím tedy by asi Jedno bylo a jakou by mělo přirozenost (φύσις)? Inu, není divu, že to nelze snadno říci, když to není snadné ani u jsoucna a vidu. Nicméně na videch máme založeno určité poznání. Nakolik duše vstupuje do toho, co vid nemá – duše to vůbec není s to **5** uchopit, protože není <ničím> určena a protože, abychom tak řekli, je ražena jakýmsi kadlubem plným rozmanitosti –, ztrácí půdu pod nohama a dostává strach, že neuchopí nic. Proto mezi takovými věcmi umdlévá a ráda od nich sestoupí, protože na nich často selhává, až dospěje ke smyslovému <jsoucnu> a zde se zotaví jako u něčeho pevného; stejné tak jako zrak umdlévá **10** mezi malými věcmi a rád se chápe věcí velkých. Kdykoliv se však duše sama o sobě rozhodne pouze zřít <Jedno>, vidíc ho toliko tím, že jest s ním a že jest jednem, proto, že Jedno je s ní, nezdá se jí, že již má to, co hledá, protože se neodlišuje od toho, co duchovně nahlíží. Stejně musí postupovat ten, kdo bude o Jednu filosofovat. Protože pak to, **15** co hledáme, je Jedno, a protože zkoumáme počátek všech věcí (ἀρχὴ τῶν πάντων), totiž Dobro (τὰγαθόν) a První, nesmíme se vzdálit z oblasti prvních věcí a upadnout mezi věci poslední, nýbrž je nutno sebe v směřování k věcem prvním vyvést vzhůru od smyslových věcí, protože ony jsou posledními jsoucnými, a zbavit se **20** každé špatnosti, protože dychtíme dospět k Dobru. Musíme vystoupit k počátku, který máme v sobě, a stát se z mnohého jednem tak, že se staneme tím, kdo zří počátek a Jedno. Je tedy nutno stát se duchem a svěřit svou duši duchu a podřadit mu ji, aby to, co on zří, ona přijímala v plné bdělosti. Je nutno duchem vidět **25** Jedno a nepřipojovat žádný vjem ani do něho nepouštět něco z oblasti smyslového vnímání, nýbrž čistým duchem hledět na to nejčistší, a sice tou první <nejvyšší> částí ducha. Jestliže se tedy tomu, kdo je uzpůsoben ke zření něčeho takového, vybaví velikost nebo obrys nebo masa, uchopeny ve své přirozenosti, již ho nevede ve zření duch. **30** K přirozenosti ducha totiž nepatří, aby viděl něco takového; patří to ovšem k působnosti smyslového vnímání a mínění, které se o smyslové vnímání opírá. Místo toho je třeba přijmout od ducha zvěst o tom, čeho je mocen. Duch je však mocen vidět buď to, co mu patří, anebo to, co mu předchází. Čisté jsou již <ty> věci,

kteřé jsou v něm, **35** ještě čistší a jednodušší ale ty, jež mu předcházejí, nebo správněji řečeno: ta věc, která mu předchází. Ono <tj. Jedno> není tedy duchem, nýbrž tím, co duchu předchází. Duch je totiž něco určitého mezi jsoucími věcmi, ono však není něco, nýbrž každému předchází. Není ani jsoucnem, neboť jsoucno má jakoby tvar jsoucna, ono však je bez tvaru (μορφή), i bez tvaru duchovního. **40** Protože přirozenost Jedna vytváří všechny věci, nemůže být žádnou z nich. Není tedy ani *něco*, ani *takové*, ani *tolik*, ani duchem, ani duší. Není ani pohnuté, ani v klidu, ani v místě (ἐν τόπῳ), ani v čase (ἐν χρόνῳ), „nýbrž samo o sobě jednovidé“ (Plat. *Smp.* 211b1; *Phd.* 78d5–6), spíše však bez vidu (εἶδος) – každému vidu předchází, předchází i pohybu (κίνησις) a klidu; **45** ty se totiž týkají jsoucna a činí ho mnohostí. Proč tedy, není-li v pohybu, není ani v klidu? Protože <jen> o jsoucnu platí, že je nutně v pohybu nebo v klidu, nebo v pohybu i v klidu; a protože to, co je v klidu, je v klidu na základě stání a není se stáním totožné, muselo by pak Jednu připadat mimoděk, a to by již nesetrvávalo jako jednoduché. Nazveme-li totiž Jedno původcem, nevypovídáme **50** tím něco, co jest mimoděk vůči němu, nýbrž vůči nám, totiž že máme něco od něho, zatímco ono je v sobě. Chceme-li ovšem mluvit přesně, nesmíme dokonce ani říkat „ono“ ani „jest“, nýbrž musíme se pokusit vyložit své stavy, když to, co k Jednu patří, jako by zvnějšku obíháme, jednou jsouce blíže, podruhé odpadající pro obtíže s ním spojené.

Pokyny a otázky k četbě

- *Už z předchozího textu bylo zřejmé, že s Jednem je to komplikované, a to platí i pro jeho poznání či uchopení. Jakým způsobem totiž Jedno uchopit vůbec nelze?*
- *A jaký způsob tedy zbývá, chceme-li se s ním nějak seznámit?*

VI 9, 4. Ta obtíž však spočívá především v tom, že Jedno si nelze uvědomit prostřednictvím vědění (ἐπιστήμη) nebo duchovního nahlížení (νόησις), jako to lze u ostatních duchovních jsoucen, nýbrž <jen> pomocí přítomnosti, která je mocnější než vědění. Duše (ψυχή) ovšem podléhá odpadnutí od jednosti, a kdykoliv o něčem získává vědění, není výlučným **5** *jednem*. Vědění je totiž zdůvodněná souvislost (λόγος) a tato souvislost je mnohostí. Vědění tedy mívá jednost, protože upadá do počtu a mnohosti. Proto tedy musí spěchat mimo vědění, nesmí nijak vystoupit z jednosti, musí zanechat vědění i poznatků, i všech nazíraných věcí, i když jsou krásné. **10** Neboť všechno krásné následuje až po něm a pochází z něho tak, jako všechno denní světlo ze slunce (ἥλιος). Proto o něm nelze „ani mluvit“ (Plat. *Epist.* VII 341c5), ani psát, jak se říká: nýbrž mluvíme a píšeme, abychom vysílali k onomu a probouzeli ze souvislosti vědění a takříkajíc ukazovali cestu tomu, kdo chce něco spatřit. **15** Poučování sahá sice až k cestě a pouti, zření však již je věcí toho, kdo je rozhodnut něco uvidět. Jestliže by však někdo nedospěl k nazírání a jeho duše by si neuvědomila *tamější* lesk, ani by nepodlehla erótickému stavu milujícího a ani ten stav v sobě nepodržela (stav milujícího, který spočinul v milovaném, **20** když ho spatřil), pak sice přijímá pravé světlo, osvětlivší celou duši, protože

dospěl do blízkosti <světla>, ale při vzestupu je ještě zatížen břemenem, které je překážkou zrání. Nevystoupil vzhůru sám, nýbrž měl něco, co ho odděluje od onoho, neboli ještě se neusebral v Jedno. Neboť ono jistě není nikomu **25** vzdáleno, a přece je vzdáleno všem, takže jsouc přítomno, není přítomno, leda jen pro ty, kteří jsou s to ho přijmout a jsou vybaveni tak, že jsou s ním v souladu a takříkajíc se ho dotýkají a jsou s ním ve styku na základě podobnosti. Ale ten, kdo na základě své vlastní mohoucnosti je s ním sourodý, protože z něho <pochází>, ten, kdykoliv je tak, jako byl, když z onoho vyšel, je mocen ho vidět tak, jak mu přísluší, aby bylo viděno. **30** Jestliže tedy někdo ještě není *tam*, nýbrž zůstává vně buď kvůli uvedeným obtížím, anebo též kvůli nedostatku důvodů, které ho mají uvést na cestu a mají mu dát důvěru, ať za ony obtíže přičte vinu sobě a pokusí se všechno opustit a být sám. Pokud však nevěří, protože mu něco chybí v našich důkazech (λόγοι), **35** ať uvažuje takto:

Pokyny a otázky k četbě

- *Pozorně si přečtěte hned první větu následující pasáže, opět srovnajte s Epikúrem a sami pro sebe si odpovzte, ke které z uvedených skupin patříte vy!*
- *O jaký typ argumentace či úvahy se jedná z metodologického hlediska? Jinak řečeno, čím jsou podložena tvrzení této pasáže?*

VI 9, 5. Ten, kdo se domnívá, že jsoucna (τὰ ὄντα) jsou řízena nahodilostí a sama od sebe a že jsou udržována v soudržnosti tělesnými příčinami (αἰτίαι), je vzdálen od boha (θεός) a od pojmu Jedna; náš výklad se neobrací k těmto, nýbrž k těm, kdož vedle těl stanovují ještě jinou přirozenost a **5** pozdvihují se k duši. Ti ovšem musí přirozenost Duše (φύσις ψυχῆς) přesně pochopit a kromě jiného i to, že pochází z Ducha (νοῦς) a že svou zdatnost má ze sdílení působící formy pocházející z Ducha. Dále musí uchopit Ducha jako něco odlišného od toho, co v nás rozvažuje, od takzvané mohoucnosti rozvažovací, a rozvažování jako **10** takříkajíc se již roztupující a pohybuující, a vědění jako působící formy, které jsou v duši tak, že se již staly zjevnými, protože duch se v duši stal původcem tohoto vědění. A uviděl-li jakoby smyslově ducha, protože je dosažitelný, jak trůní nad duší jako její otec a jak je duchovním kosmem, musí ho nazvat v klidu stojícím, neotřesitelným **15** pohybem, majícím v sobě všechny věci a jsoucí všemi, nerozlišitelnou mnohostí, a zase rozlišeným. Duch není rozlišen jako působící formy nahlížené jako jednosti; ale ani to v něm nahlížené se neslévá, vždyť každá jednotlivina vystupuje samostatně, podobně jako u vědění: ačkoliv je nedílným celkem, **20** jednotlivé poznatky jsou nicméně samostatné. Tato souhrnná mnohost (πλήθος), tedy duchovní kosmos (ὁ κόσμος ὁ νοητός), je sice nablízku Prvnímu – a zkoumání ukazuje, že je nutná, jestliže jest i Duše, duši však je nadřazen Duch, – duchovní kosmos však není první, protože není jednoduchým jednem; Jedno, počátek všech věcí, musí ovšem být jednoduché. To, **25** co tedy předchází nejúčtyhodnějším mezi jsoucnými – musí-li něco předcházet duchu, který by chtěl být Jednem, ale není jím, nýbrž má jen vid jed-

nosti, protože se mu nahlížení netříští, nýbrž je opravdu u sebe samého a nedělí se, protože stojí zcela blízko pod Jednem, ale přece se odvažuje jistým způsobem od Jedna vzdálit –, div, který tedy předchází tomuto Duchu, je **30** Jedno; není jsoucnem (ὄν), protože jinak by se i v tomto případě Jedno vypovídalo o jiném; vpravdě mu nepřisluší žádné jméno, je-li však nutno ho pojmenovat, pak pro všeobecnou srozumitelnost je vhodné ho nazvat *Jedno* (ἕν), ovšem nikoliv tak, že nejprve je něčím jiným a pak ještě jedním; protože je obtížné ho poznat, poznáváme ho přednostně podle toho, co z něho pochází, totiž podle jsoucnosti **35** – vždyť přece duch vede ke jsoucnosti. Jeho přirozenost je taková, že je pramenem toho, co je nejdokonalejší a co je mohoucností plodící jsoucná, mohoucností setrvávající v sobě bez umenšení, aniž se nachází ve věcech, které zplodila. To, co i jim předchází, nazýváme Jedno, protože je nutné, abychom si ho pro sebe navzájem označili – sebe navzájem **40** tímto jménem chceme vést k pojmu nedělitelného a duši k jednosti; neříkáme *jedno* a *nedělitelné* tak jako u bodu anebo jednotky. V tomto smyslu je totiž *jedno* počátkem (ἀρχή) každého *tolik*, které by nenastalo, kdyby mu nepředcházela jsoucnost a to, co předchází jsoucnosti. Rozvažování tedy nemáme zaměřit na tyto věci; avšak tyto jsou o něm vždy **45** podobné <jen> analogicky svou jednoduchostí a tím, že unikají mnohosti a dělení.

Pokyny a otázky k četbě

- *Najednou se o Jednom přece jen něco říká – má být „největší“ a „neomezené“.*
V jakém smyslu?
- *Objevují se pojmy „soběstačnost“ a „dobro“. V jakém poměru k nim je Jedno?*
- *O jaký typ výkladu se jedná, jestliže se v něm vyskytují tyto pojmy? Opět srovnajte s Epikúrovým výkladem.*

VI 9, 6. V jakém smyslu ho tedy nazýváme *Jedno* a jak ho lze uvést v soulad s duchovním nahlížením (νόσις)? Musíme ho považovat za jedno v silnějším smyslu, než je jedna jednotka či bod. U těch totiž duše, odňavši velikost a množství, dospívá k nejmenšímu a opírá se o **5** nedělitelné, které však bylo v dělitelném a je v jiném: ono však není „ani v něčem jiném“ (Plat. *Parm.* 138a2–3), ani v dělitelném, ani není nedělitelné jako něco nejmenšího: je totiž ze všech věcí největší nikoliv svou velikostí, nýbrž mohoucností (δύναμις), takže je ve své mohoucnosti bez velikosti; vždyť i to, co následuje po něm, je nedělitelné a nerozdělené svou mohoucností, **10** nikoliv masou. Je pak nutno je chápat jako neomezené nikoliv proto, že jeho velikostí nebo počtem nelze projít, nýbrž proto, že nepochopitelná je jeho mohoucnost. Kdykoliv je totiž nahlížíš například jako ducha nebo boha, je více; a opět, kdykoliv ho sjednocuješ rozvažováním, i tehdy je více jedno, než si dovedeš představit **15** vzhledem k svému nahlížení, neboť je samo u sebe a nic nemá mimoděk. Jeho jednost lze pochopit i z jeho soběstačnosti. Musí totiž být ze všech věcí nejvíce sobě dostačující a opravdu soběstačné a mít nejméně nedostatků: všechno, co je mnohé, též něco potřebuje, dokud se z mnohého nestane

jedním. 20 Jsoucnost (οὐσία) toho, co je mnohostí, tedy potřebuje být jednotí. Ono však sebe samo nepotřebuje, je přece samo sebou. To, co je mnohostí, má zapotřebí všech těch věcí, jimiž jest – každá z těch věcí, které jsou v něm společně s jinými a nikoliv o sobě, potřebuje ty ostatní –, a takové jsoucno bude vzhledem k jednotě a celkovosti nedostatečné. Musí-li tedy býti něco opravdu soběstačného, pak 25 jediným takovým jsoucnem musí být Jedno, které ani vzhledem k sobě, ani vzhledem k jinému nebude nic postrádat. Nic totiž nehledá, aby mohlo být, ani aby se na něm usadilo. Je totiž původcem ostatních věcí a to, čím jest, nemá od jiných věcí. Jaké dobro by mělo vně sebe? Takže Dobro k němu nepřistupuje mimoděk, ono jím samo 30 je. Nemá ani žádné místo, nepotřebuje totiž být usazeno, jako by nebylo mocno nést sebe samo. – To, co usazeno být potřebuje, je ovšem bez duše, masou, padající, kdykoliv není někde usazena. Spíše jsou jím usazovány ostatní věci – ty skrze něho získaly bytí a zároveň místo, k němuž byly přiřazeny; i tomu, co vyhledává místo, něco chybí. Počátek (ἀρχή) však nepotřebuje ty věci, které následují 35 po něm; počátek všech věcí pak nepotřebuje žádnou z nich. Co totiž něco potřebuje, je nedostatečné jako touhou puzené k svému počátku. Má-li však nějaké *jedno* potřebu něčeho, hledá jistě, aby jedním nebylo. Potřebovalo by tedy to, co je zahubí. Avšak všechno, o čem lze říci, že něco potřebuje, potřebuje Dobro a svého ochránce. Pro Jedno tedy již žádné dobro není, 40 a tudíž ani chtění; je předobré, a to nikoliv samo pro sebe, nýbrž je Dobrem (ἀγαθόν) pro ostatní věci, jsou-li v nějakém ohledu mocny se na něm podílet. Ani není nahlížením (νόησις), byla by v něm totiž jinakost, ani není pohybem (κίνησις): předchází pohybu i duchovnímu nahlížení. Co by také nahlíželo? Sebe? Pak by před nahlížením bylo nevědoucí a 45 potrebovalo by nahlížet, aby sebe sama poznalo, ačkoliv je soběstačné. Jen proto, že sebe sama nepoznává a nenahlíží, není s ním spojena nevědomost, neboť nevědomost nastává pouze vzhledem k druhému jsoucnu, kdykoliv jedno neví o druhém. Co však je osamoceno, ani nepoznává, ani nemá nic, o čem by nevědělo, protože jsouc samo se sebou jedno, nepotřebuje sebe sama nahlížet. 50 Avšak abys Jedno uchoval, nelze s ním spojit ani toto *být samo se sebou*, nýbrž je třeba odejmout mu i nahlížení i bytí se sebou samým, a to jak nahlížení sebe sama, tak i ostatních věcí. Nelze je totiž pojmut jako duchovně nahlízející jsoucno, nýbrž spíše jako nahlédnutí. Nahlédnutí ale nenahlíží, nýbrž je příčinou (αἰτία) nahlížení pro něco jiného: a původce není totéž, co 55 způsobené. To pak, co jest původcem všech věcí, není žádnou z nich. Nelze ho tedy ani nazvat Dobrem proto, že jiné věci činí dobrými, nýbrž Dobrem v jiném smyslu, Dobrem nade všemi ostatními dobroy.

Pokyny a otázky k četbě

- V další části podává Plótinos návod, jak může člověk dospět k Jednu. Shrňte doporučený postup!
- Dokážete tento postup charakterizovat metodologicky?

VI 9, 7. Když se však, protože není žádnou z těchto věcí, ocitáš se svým poznáním v neurčitosti, postav se právě mezi ně a od nich počni s nazíráním. Hleď však, abys své rozvažování nezaměřoval navenek: neleží přece někde, jako by ty věci opustilo, nýbrž je všudypřítomné každému, **5** kdo je mocen se ho dotknout. Avšak pro toho, kdo toho není mocen, přítomno není. Tak jako nelze něco duchovně nahlížet u ostatních věcí, nahlížíme-li něco jiného a zabýváme-li se něčím jiným, nýbrž k nahlíženému se nesmí nic připojit, aby bylo samotným nahlíženým, tak i v našem případě je nutno vědět, že ono nelze nahlížet, dokud v duši máme otisk něčeho jiného **10** a dokud ten otisk v duši působí. Duše, pokud se jí zmocnily a drží jiné věci, nemůže přijmout ražbu toho, co je jejich protivou, nýbrž, jako se říká, že má-li být látka mocna přijmout otisky všech věcí, musí být bez veškerého *takového*, tak i duše, a to v daleko větší míře, nesmí mít žádný vid, nemá-li **15** v ní nic překážet jejímu naplnění a osvětlení první přirozeností. Je-li tomu ovšem takto, je nutno se odvrátit od všeho, co je vnější, a obrátit se zcela do nitra, nepřiklonit se k ničemu vnějšímu; naopak o tom všem nesmíš nic vědět, a sice nejprve ve svých vjemech, pak ale ani **20** ve videch (εἶδη) a ani nesmíš znát sebe sama, když vstupuješ do zření onoho. Kdo se s ním sjednotil a dostatečně s ním jako by poobcoval, nechť přijde a sdělí, pokud může, i ostatním něco o společenství s ním. Tak tomu bylo i s Mínoem, pročež se o něm rozšířila pověst, že byl „důvěrným společníkem Dia“ (Hom. *Od.* XIX, 178–179; Plat. *Minós* 319b5–6). Pamětliv toho společenství, **25** ustavil své zákony (νόμοι) jako jeho obraz, protože, byv naplněn stykem s božským, byl nadán k zákonodárství. Pokud někdo dospěl k názoru, že to, co se týká obce (τὰ πολιτικά), je ho nedůstojné, chce setrvat stále nahoře, což se stává i tomu, kdo mnoho zřel. „Není vůči žádné z věcí vnější,“ říká (Plat. *Parm.* 138e4), nýbrž je spolu s nimi všemi, aniž ony o tom vědí. Prchají **30** totiž samy z něho ven, nebo spíše samy ze sebe. Nejsou proto mocny uchopit to, čemu uprchly, a protože ztratily samy sebe, nemohou hledat ani něco jiného, tak jako dítě, které zešílevši, jsouc vně sebe, nebude znát svého otce; kdo však sebe sama zná, bude též vědět, odkud pochází.

Pokyny a otázky k četbě

- *Přicházíme k delší úvaze o duši a její cestě k Jednu. V 8. kap. si všimněte, k čemu je duše přirovnána, toto přirovnání totiž bude použito v úvaze ještě později.*

VI 9, 8. Jestliže kdy jaká duše (ψυχή) zná sebe samu, ví též, že její pohyb (κίνησις) je přímý jen tehdy, když přijme zlom, ale že její přirozený pohyb (ἢ κατὰ φύσιν κίνησις) tak jako pohyb kruhový nekrouží okolo něčeho vnějšího, nýbrž okolo středu a ten střed je tím, z čeho kruh (κύκλος) pochází; bude se pohybovat kolem toho, z čeho pochází, zavěsí se na to a uchýlí se do společenství s tím, k čemu by se měly uchýlit všechny duše. To však trvale činí pouze duše bohů, kteří jsou bohy právě díky tomu. Bůh totiž je tím, co s oním sousedí; co však má odstup větší, je obyčejný člověk (ἄνθρωπος) **10** a zvíře. Co hledáme, je tedy jakýsi střed duše? Anebo je třeba přijmout něco jiného, v co všechny

středy vpadají a co středu kruhu odpovídá jen analogicky? Vždyť duše není kruhem jako geometrický tvar, nýbrž <je něčím jako kruh> proto, že v ní a kolem ní je prapůvodní přirozenost, **15** a dále proto, že duše od takového <totiž od Jedna> pocházejí a daleko nejspíše proto, že duše jako celé jsou odloučeny od těla. Nyní však, kdy část nás je zadržována tělem, tak jako kdyby měl někdo nohy ve vodě a zbytkem těla z ní vyčníval, se pozdvihujeme částí duše tělem nesmáčenou a prostřednictvím našeho **20** vlastního středu se jakoby dotýkáme středu veškerenstva – právě tak jako středy těch největších kruhů se dotýkají středu sféry, která je obklopuje – a pak spočineme. Kdyby ty kruhy byly tělesné, nikoliv duševní, byly by spojeny se středem místně, střed by se nacházel v určitém místě a kruhy by byly kolem něho. Jelikož však **25** duše jsou duchovní a onen střed se nachází nad duchem, je nutné se domnívat, že se dotyk děje jinými mohoucnostmi (δυνάμεις), jako se duchovně nahlížející dotýká svou přirozeností toho, co nahlíží, a na základě podobnosti a totožnosti dlí u toho a dotýká se toho, co je mu příbuzné, aniž by ho něco oddělovalo – těla **30** totiž brání ve sdružování jen tělům, netělesné věci však tělesnými oddělovány nejsou, nejsou tedy od sebe vzdáleny místem, nýbrž odlišností a rozdílem; kdykoliv tu tedy není odlišnost, pak to, co není různé, je tu spolu. **35** Ono tedy, které nezná odlišnost, je u nás přítomno stále, my pak u něho, kdykoliv nemáme <odlišnost>. **35** Ono po nás netouží, aby bylo u nás, my však po něm, abychom byli u něho. Jsme sice u něho stále, avšak nehledíme na ně stále, nýbrž tak jako se zpívající chór sice drží okolo svého náčelníka, může se však otočit a náčelníka nevidět, kdykoliv se však obrátí dovnitř, **40** zpívá krásně a řádně se kol něho sevře, tak i my jsme sice stále okolo onoho – a jinak bychom se zcela rozložili a nebyli; ale stále na ně nehledíme; kdykoliv však na ně pohlédneme, „dosahujeme cíle a můžeme spočinout“ (Plat. R. 532e3) –, s libozvučným zpěvem tančíme okolo něho **45** opravdu božský tanec.

Pokyny a otázky k četbě

- Na této cestě však najdeme i důležitá ontologická vyjádření – pozorně si přečtěte úvodní řádky 9. kapitoly. Co se z nich dozvídáme o Jednu, duchu a duši?
- V 9. kapitole se často objevují příslovce tam a zde. Co se jimi myslí?
- Jaký význam má v souvislosti s nimi Erós?

VI 9, 9. A v tomto tanečním kole pak duše (ψυχή) zří jednak pramen života a jednak pramen ducha (νοῦς), počátek jsoucna (ἀρχὴ ὄντος), příčinu dobra (ἀγαθοῦ αἰτία), kořen duše; nikoliv jako by se toto všechno z Jedna vylévalo a zmenšovalo ho: není přece masou, jinak by tyto výtvořiny podléhaly zkáze; jsou však **5** věčné, protože jejich počátek zůstává nezměněn, není rozdělen v tyto věci, nýbrž zůstává celý. Proto setrvávají i ony výtvořiny, jako setrvává-li slunce, i světlo setrvává. Nejsme totiž odříznuti ani odloučeni, i když přirozenost (φύσις) těla, zasáhnuvši nás, přitáhla nás k sobě, nýbrž dýcháme a jsme zachovávaní **10** ne tím, že ono se dalo, a pak odvrátilo, nýbrž tím, že sebou obdarovává stále, dokud je tím, čím je. Jsme ovšem ve vyšším smyslu, když se zaměřujeme

k němu, a naše dobro je *tam*, zatímco samotné být vzdálen znamená být méně. *Tam* si může duše odpočinout, když od zla uprchla pryč k místu, které je od všeho zla čisté; *tam* duchovně nahlíží, **15** *tam* nepodléhá žádnému působení. A *tam* je také její pravý život, neboť život nyní, život bez boha, je jen stopou, která napodobuje onen život, život *tam* je však působností ducha; v klidném dotyku s jedním ovšem plodí bohy, plodí krásu, plodí spravedlnost (δικαιοσύνη) a plodí zdatnost (ἀρετή); **20** neboť těmi věcmi je duše obtěžkána, když je naplněna bohem; a to je jejím počátkem a cílem (ἀρχή και τέλος), počátkem, protože je odtamtud, cílem, protože Dobro (ἀγαθόν) je *tam*. A ona, když tam dospěje, opět se stává tím, čím byla, neboť život *zde*, mezi věcmi, je poklesek, útěk, ztráta perutí. Že je dobro *tam*, ozřejmuje i erós, **25** který je vrozen duši, a proto také v malbách a pověstech je Erós spojován s Dušemi. Protože duše se od boha (θεός) vskutku odlišuje, ale z něho pochází, nutně po něm touží, a pokud je *tam*, je naplněna nebeským Erótem, neboť *tam* je nebeskou Afrodítou, **30** *zde* se však stává jakoby veřejnou děvkou. A každá duše je Afrodítou – to skrytě naznačuje jak zrození Afrodíty, tak Erós, který byl počat při jejím narození; ve svém přirozeném stavu tedy duše touží po bohu a chce se s ním sjednotit, tak jako panna pocházející z krásného otce miluje krásnou láskou. Když **35** však přijde do dění *zde*, je námluvami jakoby oblouzena, vyměnívši svou lásku – tím, že se vzdaluje od otce – za jinou, smrtelnou, páše zpupnost. Jestliže však zpupnost *zde* počne opět nenávidět, očistí-li se pak od věcí *zde* a vrátí se k otci, „nalézá blaho“ (Plat. *Phdr.* 247d4). A kdo nezná tento stav, ať **40** podle touhy *zde* uváží, co to znamená dosáhnout toho, co nejvíce miluje, a ať ovšem vezme v úvahu, že to, co milujeme, je smrtelné a že škodí, že naše láska míří jen k obrazům a že je vrtkavá, protože to, co jsme milovali, nebylo hodno opravdové lásky, ani nebylo naším dobrem, ani tím, co hledáme. To, co je opravdu hodné lásky, je však *tam*; s tím může ten, kdo **45** to uchopil a opravdu to má, být sjednocen, protože neobcuje zvnějšku s tělem. „Kdo to viděl, ví, co říkám“ (Pausaniás i. 37.4; Plot. I 6, 7, 2), že duše pak přijímá jiný život, že se k němu přibližuje, již k němu dospěla a podílí se na něm, takže v tomto stavu pozná, že dárce **50** pravého života je u ní a že ona ničeho jiného nepotřebuje. Naopak, musí všechno ostatní odložit a spočinout jenom v něm, stát se jenom jím, odhodit všechno ostatní, co nás odívá. Proto si musíme pospíšet, abychom odtud vyšli, mrzet se, jsme-li připoutáni k jinému, abychom ho ovinuli celou svou bytostí a **55** neměli v sobě žádnou část, jíž bychom se nedotýkali boha. Tam lze ovšem zřít jeho i sebe, jak to ke zření náleží: sebe ozářena leskem plného duchovního světla, spíše samo čisté světlo, bez tíže, lehounké, které se stalo bohem, nebo spíše bohem *jest*; tehdy vzniká oheň, pokud však člověk opět ztěžkne, je jako vyhaslý.

Pokyny a otázky k četbě

- *I v následující kapitole jsou důležité první řádky, v nich se totiž rozlišují dva způsoby poznání. Jaké?*
- *Který z nich nás může přivést k Jednu?*

VI 9, 10. Proč tedy nezůstává duše *tam*? Protože ještě nevystoupila zcela. Přejde ale čas, kdy bude nazírat nepřetržitě ten, kdo nebude obtěžován zátěží těla. To, co je zřící <část>, není zatěžováno, nýbrž něco jiného, **5** co – když zřící <část> nechává zření být v klidu – provozuje vědu (ἐπιστήμη), která se děje v důkazech, přesvědčování a rozhovoru, jež vede duše; zření a zřící naproti tomu již nejsou zdůvodněnou souvislostí (λόγος), nýbrž něčím víc, než je tato souvislost, něčím před ní a nad ní, a tak i to, co je nazíráno. Až tedy nazírající **10** spatří sebe, uvidí, že je takový, ba spíše bude se sebou jako s takovým sjednocen a bude sebe jako takového vnímat, neboť se stal jednoduchým. Snad se ani nemá o jednom říkat „uvidí“ a o druhém pak „bylo viděno“, pokud smíme zřící a nazírané nazývat dvěma a nikoliv oboje spíše jedním (ἔν); taková řeč (λόγος) je ovšem smělá. Tehdy zajisté zřící ani nezří, ani nerozlišuje, ani se **15** mu nezjevují dvě věci, nýbrž jako by se stal jiným, není ani sebou, ani si nepatří, nýbrž patří tam, stal se jedno s oním, jako se střed dotýká středu. Středy kruhů zde se přece stávají jedním, když se kryjí, a jsou opět dvěma, když se oddělí. Takto i my teď mluvíme o Jednu jako o něčem odlišném. Proto je tak obtížné vysvětlit **20** onu podívanou; vždyť jak má někdo o něm podat zprávu jako o něčem odlišném, když, zatímco ho *tam* nazíral, neviděl ho jako něco odlišného, nýbrž jako jedno vzhledem k sobě samému?

Pokyny a otázky k četbě

- *Jsme u cíle – u Jedna. Co tedy vlastně znamená nahlédnout Jedno?*
- *Jak je možné takové nazření a sjednocení charakterizovat z metodologického hlediska, tj. o jakou metodu by se mohlo jednat?*

VI 9, 11. To chtěl také objasnit příkaz mysterií: nic neprozrazovat nezasvěceným; protože Ono vyzradit nelze, zapovídá sdělovat božské někomu jinému, než komu samotnému se je poštěstilo spatřit. Protože tedy nebyli dva, **5** nýbrž zřící byl jedno s nazřeným, není nazřené, ale sjednocené; ten, kdo se s ním sjednotil, když si vzpomene na ten okamžik sjednocení se zřeným, má v sobě jeho *obraz*. Byl tehdy jedním a neměl v sobě žádný rozdíl vůči sobě ani vůči jiným věcem; nic se totiž **10** v něm nepohybovalo, ani hněv, ani žádost po něčem jiném – jakmile vystoupil vzhůru –, nebyl však ani působící formou (λόγος), ani jakýmkoli duchovním nahlížením (νόησις), ani vůbec sebou, má-li se to tak říci. Naopak jakoby vytržen či naplněn bohem, stojí osamocen v klidu a nehybnosti, nikterak neodchylován ve své vlastní jsočnosti (οὐσία), neobrací se ani k sobě, **15** stojí všude, stal se takříkajíc klidem. Ani se nestará o krásné věci, nýbrž je již mimo krásno, již vykročil mimo sbor zdatností (ἄρεται), podoben tomu, kdo vstoupil do nitra svatyně a nechal za sebou sochy bohů, které opět potká jako první, až se bude vracet z nejposvátnějšího místa poté, **20** co uvnitř zřel a sjednotil se tam s tím, co není ani obrazem boha, ani příměrem, nýbrž jím samotným; obrazy jsou tak tím, co je zřeno jako druhé. *Ono* však nebylo něčím, co je zřeno, nýbrž jiný druh vidění, vystoupení ze sebe a zjednodušení, odevzdání se a touha po doteku, klid a bedlivost **25** k přízpůsobování

vání se – jen tak lze zříít v onom nejposvátnějším místě. Jestliže někdo hledí jiným způsobem, nic pro něj není přítomno. Toto jsou podobenství, kterými byt temně naznačují moudří z věstců, jak je onen bůh nazírán; když moudrý kněz, rozumějící oněm náznamům, dojde na ono nejposvátnější místo, může dospět k **30** pravému zření. Avšak i když tam nevstoupí, bude považovat to nejposvátnější místo za to, co nelze spatřit, za pramen a počátek (ἀρχή), bude vědět, že počátkem zří počátek a s ním se sjednocuje, a to jen stejné se stejným. A nenechá za sebou nic z božského, co duše je mocna mít již před zřením, a zbytek žádá od zření; **35** když všechno překročil, toto zbylé je pro něho tím, co je před všemi věcmi. Vždyť přece přirozenost duše (ἡ ψυχῆς φύσις) nemůže dospět do zcela nejsoucího (τὸ μὴ ὄν); když však sestoupí, přijde do toho, co je špatné, a potud do nejsoucná, ovšem nikoli do úplného nejsoucná; po opačné cestě však nedospívá k něčemu jinému, nýbrž k sobě samé, a tak, protože není v něčem jiném, **40** nemůže být v ničem, nýbrž v sobě samé; jen v sobě samé a nikoliv v onom jako nějakém jsoucnu: nestane se pak nějakou jsoucností, ocitá se „mimo jsoucnost“ (ἐπέκεινα οὐσίας, Plat. R. 509b9) natolik, nakolik je ve spojení s *Oním*. Vidí-li někdo, že se takovým stal, má v sobě sebe sama jako obraz Onoho, a jestliže vyjde od sebe tak jako obraz **45** ke vzoru, je „u cíle cesty“ (*tamtéž* 523e3). A i když zření opustí, může probudit zdatnost (ἀρετή), kterou má v sobě, a pohlédnuv na sebe jako na ozdobeného zdatnostmi, bude jí prodchnut a půjde k duchu (voůc) a k moudrosti (σοφία) a skrze moudrost k *Onomu*. A toto je život bohů a božských, blažených lidí, **50** uvolnění od všech ostatních věcí *zde*, život bez ohledu na radosti *zde*, útěk osamocenému k osamocenému.

D. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly

- Popište novoplatónské univerzum, obzvláště jeho (příčinný) počátek.
- Jaké místo a jaký úkol má v tomto univerzu člověk (tedy jeho duše)?
- Charakterizujte typ výkladu, jež Plótínos podává. Přitom můžete využít srovnání s výkladem Epikúrovým.
- Zhodnoťte argumentační rovinu Plótínových úvah!