Jan Damašský

O pravé víře

Zevrubný výklad pravé víry zbožného otce Jana,

kněze Damašského

Kniha první

1. (1.) Proč je božství rozumem neuchopitelné[1] a proč není potřeba zevrubně pátrat a pídit se po tom, co nám svatí proroci, apoštolové či evangelisté nepředali.

Boha nikdy nikdo neviděl; jednorozený Syn, který je v náručí Otcově, nám o něm řekl (J 1,18). Božství je nevyslovitelné i rozumem neuchopitelné. *Nikdo nezná Otce než Syn, ani Syna než Otec* (Mt 11,27). A Duch svatý zná věci Boží tak, jako duch lidský zná věci, které jsou v člověku (1 Kor 2, 11). Pravím, že kromě první a blažené přirozenosti[2] už nikdo nejen z lidí, ale ani z nadpozemských mocností, ani ze samotných cherubínů či serafínů, nepoznal Boha, ne-li ten, komu to sám Bůh zjevil.

A přesto nás Bůh nenechal v naprosté nevědomosti. Do všech totiž zasel přirozené poznání Boží existence. Samotné stvoření, jeho uchování i moudré řízení odhaluje velikost boží přirozenosti. Nejdříve skrze Zákon a proroky, a poté také skrze svého jednorozeného Syna, našeho Pána, Boha a Spasitele Ježíše Krista se nám, nakolik to bylo možné, dal poznat. Všechno, co nám předali Zákon, proroci, apoštolové a evangelisté, přijímáme, osvojujeme si a ctíme, aniž bychom vyhledávali cokoliv dalšího. Dobrým Bohem, který je tvůrcem veškerého dobra, nezmítá závist ani jiná vášeň, *neboť vzdálená od neproměnitelné a jediné dobré boží přirozenosti je závist*.[3] Ten, kdo poznal všechno, a zajišťuje každému to, co je pro něj prospěšné, nám dal poznat, co je pro nás prospěšné, a zamlčel, co jsme nebyli schopni snést. Spokojme se s tím a zůstaňme v tom pevní, aniž bychom posouvali věčně stanovené hranice (Př 22,28) či přestoupili boží tradici.

2. (2.) O vyjádřitelném a nevyjádřitelném, o poznatelném a nepoznatelném

Je potřeba, aby ten, kdo chce o Bohu mluvit nebo o něm slyšet, jasně pochopil, že ne vše, co se týká trinitologie či díla spásy,[4] je nevyjádřitelné a ne vše je vyjádřitelné, ne vše je nepozna-

---

[1] Ἀκατάληπτος (akatáleptos), jež překládáme jako „rozumem neuchopitelné“, se v tomto díle vyskytuje poměrně často a představuje důležitý termín, který odkazuje na něco, co nemůže být zcela pochopeno ani vysvětleno omezenou lidskou myslí.

[2] Jedná se pro přirozenost božskou.

[3] ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Oratio* 28,11.

[4] Starověcí křesťanští autoři rozlišovali mezi teologií (θεολογία) a ekonomií (οἰκονομία). Teologie se zabývala obecně Bohem, jeho existencí, jeho tajemstvím, tedy vnitřním Božím životem. Dnes se tímto tajemstvím zabývá trinitologie. Ekonomií pak Otcové nazývají Boží aktivitu v lidských dějinách neboli dějinách spásy. Ekonomie se tedy zabývá spásonosným Božím dílem, tím, co je vysvětlitelné, pochopitelné, zakusitelné, to, co se děje v čase (vtělení Božího Syna a to, co s tím souvisí: lidství a božství Krista, neposkvrněné početí v lůně Panny

telné a ne vše je poznatelné. Něco jiného znamená „poznatelný“ a něco jiného „vyjádřitelný“, podobně jako je rozdíl mezi mluvením a poznáním. Vše ani nemůže být dostatečně vysvětleno těmi, kdo přemítají o Bohu, aniž ho plně pochopí, ale máme povinnost hovořit o skutečnostech, které nás přesahují, a to způsobem vlastním nám (lidem). Mluvíme-li o Bohu, (užíváme slova) spánek, hněv, nedbalost, ruce a nohy a další věci.

Poznáváme a vyznáváme,[5] že Bůh je bez počátku a bez konce, věčný a stále existující, nestvořený, neměnný, nezměnitelný, jednoduchý, nesložený, netělesný, neviditelný, nedotknutelný, nevymezitelný, neohraničený, neobsažitelný, rozumem neuchopitelný, nepochopitelný, dobrý, spravedlivý, všemocný, stvořitel všech věcí, vševládce, ten, který na vše dohlíží, o všechno se stará, nejvyšší autorita a soudce. A dále že Bůh je jeden, tedy jedné podstaty,[6] a že je poznáván a existuje ve třech osobách,[7] tím míním Otce, Syna a Ducha svatého, a že Otec i Syn i Duch svatý jsou ve všem jedno kromě nezplozenosti, zplozenosti a vycházení.[8] (Dále poznáváme a vyznáváme,) že jednorozený Syn, Slovo Otce a Bůh, díky svému soucitnému milosrdenství a pro naši spásu, díky Otcově vlídnosti a díky působení Ducha svatého, byl počat bez mužského semene a skrze Ducha svatého se neporušeně narodil ze svaté Panny a Bohorodičky Marie i že se z ní narodil jako dokonalý člověk. A dále že (Boží Syn) je dokonalý Bůh a zároveň dokonalý člověk, ze dvou přirozeností, božské a lidské, a ve dvou přirozenostech,[9] které jsou rozumové, mají vůli a činnost a jsou nezávislé, které jednoduše řečeno, dokonale vlastnil v souladu s definicí a pojetím, které jim odpovídá – hovořím o božství a lidství. (Boží Syn) je v jedné složené osobě,[10] neboť hladověl, žíznil, byl unaven, byl ukřižován, přijal zkoušku smrti a pohřbení, třetího dne vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa, odkud k nám přišel a odkud se později zas vrátí. To dosvědčují i božská Písma a celý sbor svatých.

Marie, atd.), zatímco teologie studuje to, co je nevyslovitelné, nepopsatelné, neuchopitelné, atd. Pro jednoduchost budeme překládat teologii slovem „trinitologie“ a ekonomii souslovím „dílo spásy“.

[5] Prakticky na začátku svého dlouhého teologicko-filosofického traktátu předkládá Jan Damašský dlouhé vyznání víry, v němž zaznívají všechna zásadní teologická témata projednávaná na šesti ekumenických koncilech, od prvního nicejského až po třetí konstantinopolský. Poslední starověký ekumenický koncil, druhý nicejský, se slavil až po Janově smrti.

[6] Οὐσία (usía) překládáme slovem „podstata“. Jedná se o bytí či esenci. Volíme slovo „podstata“, abychom zůstali věrni běžné teologické terminologii týkající se Trojjediného Boha: jedna podstata, tři osoby (μία ουσία, τρεῖς ὑποστάσεις).

[7] Slovo ὑπόστασις (hypóstasis) znamená „osobní bytí, konkrétní existence, osoba“.

[8] Zde Jan Damašský hovoří o třech vlastnostech, které odlišují tři božské osoby. Otec je nezplozený, Syn je zplozený a Duch svatý je ten, který z nich vychází. Více o vnitřních vztazích Nejsvětější Trojice bude řeč v 8. kapitole této knihy.

[9] Φύσις (fýsis) překládáme „přirozenost“. Jan používá obě definice, ἐκ δύο φύσεων i ἐν δύο φύσεσι (ze dvou přirozeností i ve dvou přirozenostech), což bylo dříve nemyslitelné. „Ze dvou přirozeností“ hlásali monofyzité, definici „ve dvou přirozenostech“ pak najdeme na Chalcedonském koncilu. Jan tedy patří do proudu neochalcedonismu, který se snažil interpretovat závěry Chalcedonského koncilu tak, aby byly přijatelné pro monofyzity, kteří se považovali za žáky Cyrila Alexandrijského.

[10] Ježíš je jediná osoba, která v sobě spojuje a do sebe pojímá dva způsoby bytí (božský a lidský). Obě přirozenosti jsou sjednoceny v jedné složené osobě. Vidíme čistý Janův neochalcedonismus.

Nevíme ani můžeme říct jaká je Boží podstata, jak je ve všech věcech, jak se Bůh zrodil z Boha či jak z něj vychází, jak se jednorozený Syn a Bůh zřekl sám sebe a stal se člověkem, když byl stvořen z panenské krve proti zákonu přírody, nebo jak se po vodě procházel suchýma nohama. Co se týká Boha, není tudíž možné vyjádřit nebo zcela promyslet nic víc než věci, které nám byly božským způsobem zjeveny, čili vyprávěny a ohlášeny, božím slovem Starého a Nového Zákona.

3. (3.) Důkaz Boží existence

Není pochyb o tom, že Bůh existuje, jak pro ty, kdo přijímají svatá Písma, hovořím o Starém a Novém Zákoně, tak pro většinu Řeků. Jak jsme již řekli, přirozené poznání Boží existence do nás bylo zaseto. Ale poté, co podlost Zlého ovládla lidskou přirozenost natolik, že někteří dokonce sestoupili do opravdu nelogické propasti zatracení, která je nejhorším ze všech zel, tedy že řekli, že Bůh není, pravil velekněz David, když poukázal na jejich pošetilost: *Hlupák si v srdci říká: Bůh tu není* (Ž 13,1). Pánovi učedníci a apoštolové, když je přesvatý Duch učinil moudrými, konali jeho mocí a milostí Boží znamení a lapeni sítí zázraků povstali od propasti neznalosti ke světlu poznání Boha. Stejně i jejich nástupci v milosti a důstojnosti, pastýři a učitelé, když přijali osvětlující milost Ducha, osvítili mocí zázraků a slovem milosti ty, kdo žili v temnotě, a obrátili zbloudilé (na správnou cestu). Avšak my, kdo jsme nepřijali dar (konat) zázraky ani dar učení a náklonností k touhám jsme učinili sami sebe nehodnými, přednesme o tomto tématu, po vzývání Otce, Syna i Ducha svatého, alespoň něco málo z toho, co nám předali zvěstovatelé milosti.

Veškeré existující skutečnosti jsou buď stvořené, nebo nestvořené. Jsou-li stvořené, jsou bezesporu také proměnlivé. Jejich existence totiž začala ze změny a tyto věci jistě podléhají přeměně buď proto, že se kazí, nebo proto, že se mění svobodnou volbou. Jsou-li však nestvořené, logickým následkem jsou zajisté i neměnné. Jejich existence je totiž opačná (než existence stvořených jsoucen), opačný je také smysl toho, jakým způsobem existují, čili (jaké jsou) jejich vlastnosti. Kdo tedy nesouhlasí s tím, že všechny věci, které vnímáme smysly, ale také andělé, se proměňují a mění či se různými způsoby pohybují a přesunují? Rozumem poznatelné duchovní bytosti, míním anděly, duše a duchy, (to činí) svobodnou volbou pokroku v dobru či vzdalování se od krásna,[11] čímž se buď upevňuje, nebo se oslabuje. Ostatní jsoucna se pak (mění a hýbou) vznikem či zánikem, růstem či zmenšením, kvalitativní změnou či změnou místa. Protože jsou tedy proměnná, jsou zcela jistě také stvořená. Jelikož jsou stvoře-

[11] V řeckém myšlení patří krása a dobro k sobě. Pro Jana jsou to synonyma.

ná, byla určitě někým vytvarována. Je tedy nutné, aby tento tvůrce byl nestvořený. Kdyby totiž i on byl stvořený, byl by jistě stvořen někým, (a tak bychom mohli pokračovat,) až bychom došli k něčemu nestvořenému. Protože je tedy tvůrce nestvořený, je bezesporu také beze změny. A co jiného by to mohlo být než Bůh?

Samotné uspořádání stvoření, jeho zachování a moudrá správa nás učí, že existuje Bůh, který toto všechno sestavil, drží to také pohromadě, zachovává a vždy o to pečuje. Jak by se jinak opačné živly, myslím složky ohně, vody, vzduchu a země, mohly během zhotovování kosmu[12] navzájem spojovat a přitom zůstávat samy sebou, kdyby nějaká všemohoucí moc toto všechno harmonicky nesladila a stále neudržovala pohromadě?

A co uspořádání nebeských i pozemských skutečností, které jsou ve vzduchu či pod vodou, a především těch, které existovaly před nimi, tedy nebe, země, vzduchu a živlů ohně a vody? Kdo je smíchal a oddělil? Jak se dostaly do pohybu a co vede jejich nepřetržité a volné přemisťování? Nebyl to snad jejich tvůrce, který také do všech vložil zákon,[13] v souladu s nímž je tento celek udržován a řízen? Kdo je tedy tvůrcem těchto skutečností? Není to snad ten, kdo je učinil a přivedl je k bytí? Nepřičítejme takovou moc náhodě! Ba připusťme, že vznikání oněch věcí je nahodilé; kdo je ale uspořádal? Jeví-li se to správné, připusťme, že i to (uspořádání je náhodné). Kdo pak to udržuje a střeží podle zákonů, které byly ustanoveny na počátku? Nepochybně někdo odlišný od náhody. A kdo jiný to je než Bůh?

4. (4.) O tom, kdo je Bůh; že je to cosi rozumem neuchopitelného.

Je tedy evidentní, že Bůh existuje. To, čím je podle podstaty a přirozenosti, není rozumem úplně uchopitelné a poznatelné. Je ovšem zřejmé, že je netělesný. Jak totiž může být tělem něco nekonečného, neomezitelného, beztvarého, nedotknutelného, neviditelného, jednoduchého a nesloženého? Jak může být něco posvátné, je-li to vymezené a může-li to trpět? A jak by mohlo být netečné[14] to, co se skládá z prvků, na něž se opět rozkládá? Složení je totiž počátkem nesouladu, nesoulad oddělení, oddělení rozdělení. Rozdělení je ale Bohu naprosto cizí.

---

[12] Κόσμος (kósmos) ve smyslu uspořádání celého stvořeného světa, univerza, tedy země i vesmíru, toho, co je mimo Boha. Slovo „kosmos“ v sobě zahrnuje navíc řád i krásu. Abychom se vyhnuli nepřesnostem, ponecháme v češtině slovo „kosmos“.

[13] Jan užívá slovo λόγος (logos), které v tomto kontextu překládáme jako fyzikální zákon.

[14] V textu stojí slovo ἀπαθής (apathés), tedy něco, co nepodléhá činnosti či vlivu někoho jiného. „Netečnost“ (ἀπάθεια, apátheia) jakožto vlastnost božství je doložena už u klasických řeckých filosofů a byla plně přijata i křesťanskými filosofy a teology. Tato božská vlastnost odkazuje na naprostou nadřazenost, svobodu a odolnost vůči utrpení, emocím, vášním, apod. O „trpění“ (πάθος, páthos) jakožto opaku netečnosti bude Jan hovořit v II. knize, ve 22. kapitole. Vztah mezi trpěním (ve smyslu vášně i utrpení, neboli něčeho, co podléhá činnosti či vlivu někoho jiného) a netečností u vtěleného Božího Syna bude řeč ve III. knize, v kapitolách 19 a 26.

Jak se ale zachová výrok, že Bůh proniká všechno a všechno naplňuje, jak praví Písmo: Nenaplňuji snad nebe i zemi? je výrok Hospodinův (Jer 23,24)?[15] Je opravdu nemožné, aby tělo pronikalo jiná těla, aniž by je rozřezalo nebo bylo rozřezáno na kusy, aniž by se s nimi propletlo nebo s nimi bylo v protikladu, jako se promíchávají a vzájemně prostupují kapaliny.

Tvrdí-li někteří, že existuje nehmotný prvek, který nazývají řečtí učenci pátý prvek,[16] což je nemožné, stejně se bude pohybovat jako nebeská klenba. Právě tu totiž nazývají pátým prvkem. Kdo ji tedy dává do pohybu? Všechno, co se hýbe, je rozpohybováno někým jiným. A kdo dává do pohybu toho někoho jiného? A tak (bychom mohli pokračovat) až do nekonečna, až bychom dospěli k něčemu nehybnému. První, co hýbe, je nehybné, a právě to je božství. Jak by mohlo nebýt vymezeno v nějakém prostoru to, čím je hýbáno? Jedině božství je nehybné a díky své nehybnosti dává všechno do pohybu.[17] A z toho plyne, že je potřeba chápat božství jako nehmotné.

Ale ani toto neodhaluje jeho podstatu, a stejně tak ani to, že je nezrozený, bez počátku, nezměnnitelný, nepodléhající zkáze ani ostatní vlastnosti, které vypovídají o Bohu a o tom, (co znamená) být Bohem. Ony totiž nevysvětlují, co Bůh je, nýbrž, co není.[18] Je nezbytné, aby ten, kdo chce hovořit o něčí podstatě, vyjádřil, co ona podstata je, a ne, co není. V případě Boha však je naopak nemožné vyslovit, čím ve své podstatě je. Bylo by spíš vhodnější vypracovat výklad, (který by začal) abstrakcí[19] všech (pojmů). (Bůh) není žádné ze jsoucen, ne jako ne-jsoucí, nýbrž jako ten, který je nade všemi jsoucny i nad samotným bytím. Je-li totiž poznání (poznáním) jsoucen, pak bezesporu to, co je nad poznáním, bude i nad podstatou, a rovněž naopak, to, co je nad podstatou, bude i nad poznáním.

Božství je tedy nekonečné a rozumem neuchopitelné a co můžeme o něm pochopit, je pouze toto: nekonečnost a neuchopitelnost. Co se o Bohu říká pozitivním způsobem,[20] nezjevuje

---

[15] ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Oratio* 28,8.

[16] K základním čtyřem prvkům, jimiž jsou oheň, voda, vzduch a země a z nichž je podle starověkých filosofů stvořen kosmos, přidávají někteří ještě pátý, nehmotný element (ἄυλον σῶμα, áulon sóma). Jedná se pythagorejskou a aristotelskou myšlenku, že nebe je božím tělem, čímsi neporušitelným a zcela odlišným od čtyř základních prvků.
Jan se tomuto tématu vyjádří ještě dále v 6. kapitole II. knihy.

[17] Narážíme na čistý aristotelismus. Nemůžeme tvrdit, že starokřesťanští autoři byli prodchnuti jen platonismem.

[18] Zde Jan vstupuje na pole apofatycké čili negativní teologie. Tato teologie, nazývaná též *via negativa*, popisuje Boha negativními výroky, neboť vychází z předpokladu, že Bůh natolik přesahuje člověka, že není možné o něm mluvit pozitivně. Pozitivní vyjádření by bylo vždy neúplné. (Výrokem „Bůh je svatý" nedokážeme plně vyjádřit, jaký Bůh je, nevíme, co v plném slova smyslu znamená svatost. Řekneme-li ale, že není špatný, může si být jisti, že jsme se nezmýlili.)

[19] Abstrakce (zobecnění) je filosofický termín, který vychází z řeckého slovesa ἀφαιρέω (afairéo, oddělit, odtáhnout, odejmout). Jde o proces poznání, kde myšlení od smyslově daných jednotlivých skutečností přechází k obecnému pojmu. Snahou tohoto procesu je pochopit to, co je podstatné. Opakem abstraktního je konkrétní.

[20] Opakem apofatycké teologie je teologie katafatická čili pozitivní. Snaží se Bohu připisovat všechny pozitivní hodnoty věcí v nejvyšším možném stupni (Bůh je nejdokonalejší život, láska, krása, … Správněji bychom snad měli říci nadživot, nadláska, nadkrása…)

jeho přirozenost, ale to, co se týká přirozenosti. Kdybys řekl dobré, správné, moudré, a cokoliv dalšího, nehovoříš o Boží přirozenosti, nýbrž o tom, co se jí týká. Existují i určité vlastnosti, které o Bohu vypovídají pozitivním způsobem, přestože jsou výsostně negativní, jako například když řekneme o Bohu, že je temnota, nemyslíme, že je temnota, nýbrž že není světlo, ale že je nad světlem.

5. (5.) Důkaz, že Bůh je jeden, ne že je mnoho (bohů)

Bylo dostatečně prokázáno, že Bůh existuje a že jeho podstata je rozumem neuchopitelná. Kdo věří v božská Písma, nepochybují o tom, že je jeden, a ne mnoho (bohů). Na začátku Zákona[21] Hospodin praví: *Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země. Nebudeš mít jiného boha mimo mne* (Ex 20,2-3), a dále: *Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný* (Dt 6,4). A promluvil také skrze proroka Izajáše: *Já jsem první (Bůh) i poslední, kromě mne žádného Boha není* (Iz 44,6). *Přede mnou nebyl vytvořen Bůh a nebude ani po mně* a mimo mne nebude jiný Bůh (Iz 43,10). A ve svatých evangeliích se Pán obrací ke svému Otci takto: *Život věčný je v tom, když poznají tebe, jediného pravého Boha* (J 17,3).

Těm, kdo božím Písmům nevěří, se to pokusíme vysvětlit takto; božství je dokonalé a co se týká dobra, moudrosti a moci, nic mu nechybí, je bez počátku a bez konce, věčné, nevymezitelné a, jednoduše řečeno, dokonalé ve všem. Budeme-li ovšem hovořit o mnoha bozích, musíme mezi nimi nutně uvažovat rozdílnost. Není-li mezi nimi žádná rozdílnost, pak existuje spíš jeden a ne mnoho (bohů). Je-li však mezi nimi rozdíl, kde je dokonalost? Kdyby scházela dokonalost ať už co do dobra, moudrosti či moci, času nebo místa, nejednalo by se o Boha. Naopak shodnost ve všem[22] odkazuje spíš na jednoho a ne na mnohé. Jak se u mnoha (bohů) zachová nevymezenost? Kde by byl totiž jeden, nemohl by být další. Uvážíme-li zápolení mezi těmi, kdo řídí kosmos; jak jej budou řídit mnozí a jak to, že se nerozpadne a nezanikne? Rozdílnost totiž s sebou přináší rozpor. Kdyby však někdo řekl, že každý z nich dal vzniknout jedné části kosmu, co (pak tyto části) uspořádalo a rozmístilo? Tím spíše by to byl Bůh. Bůh je tedy jeden, dokonalý, nevymezitelný, stvořitel všeho, který všechno udržuje a řídí, převyšuje a předchází veškerou dokonalost.[23]

A navíc je i přirozeně nezbytné, aby jednota byla počátkem duality.[24]

[21] Jan tu pravděpodobně myslí Desatero.
[22] Pokud existuje mnoho bohů, musí se od sebe nějak odlišovat. To logicky vede k nedokonalosti, protože jeden bůh je v něčem dokonalý, v něčem jiném nikoliv. Je-li ovšem jeden jediný Bůh, pak musí být shodně dokonalý ve všem.
[23] Všechny typy dokonalosti vycházejí od Něj.
[24] Přesněji filosoficky: Aby monáda byla principem dyády. Čili je nutné, aby jedno bylo počátkem mnohosti.

6. (6.) O Božím Slově[25]

Tento jeden a jediný Bůh není beze slova. Přestože má Slovo, to Slovo není bez podstaty, nezačalo ani nepřestalo existovat. Během své existence Bůh nikdy nebyl beze Slova. Vždy měl své Slovo, jím samotným zplozeno, ne jako naše slovo bez podstaty a vypuštěné do vzduchu,[26] nýbrž enhypostatické,[27] živé, dokonalé, které z něj nevychází pryč, ale stále přebývá v něm. Kde by vlastě bylo, kdyby bylo mimo něj? Právě proto, že je naše přirozenost smrtelná a snadno se rozloží, je i naše slovo bez podstaty. Ale Bůh, jenž vždy existuje a je dokonalý, bude mít své Slovo dokonalé, enhypostatické, které vždy existuje, žije a má všechno, co má Ploditel. Jako naše slovo vycházející z mysli s ní není zcela totožné ani (od ní) naprosto odlišné – protože z mysli vychází, liší se od ní; na druhou stranu však vyjadřuje-li, (co je) v samotné mysli, není od ní naprosto odlišné, ale je s ní co do přirozenosti jedno, podstatou[28] se ovšem liší – tak také Boží Slovo se svým osobním bytím[29] odlišuje od Toho,[30] od něhož má své osobní bytí,[31] ale protože v sobě zjevuje vlastnosti, které vidíme u Boha, je s ním téže přirozenosti. Jako totiž nahlížíme dokonalost ve všem u Otce, tak ji také nahlédneme u Slova, které je z něj zplozeno.

7. (7.) O Duchu svatém

Je nezbytné, aby Slovo mělo i Ducha.[32] Dokonce ani našemu (lidskému) slovu nechybí dech. Ale co se nás týká, dech má odlišnou podstatu než my. Je to vtažení a vyfouknutí vzduchu,

---

[25] Řecké λόγος (lógos), latinsky *verbum*, se překládá do češtiny výrazem „slovo“. Jan Damašský v této kapitole potvrzuje, že Slovo (Logos) v rámci Nejsvětější Trojice představuje Druhou božskou osobu, jednorozeného Božího Syna. Řečtí i latinští Otcové se snažili nějakým způsobem vysvětlit vztah mezi Otcem a Synem a pomáhali si k tomu často analogií k lidské mysli a slovu, skrze nějž mysl formuluje a vyjadřuje své myšlení.

[26] Lidské slovo nemůže existovat samo o sobě, je tedy bez podstaty, anhypostatické (ἀνυπόστατος, anhypóstatos). Existuje do té doby, dokud je neseno vzduchem. Slovo Boží ale existuje stále, není čas, kdyby neexistovalo, proto není bez podstaty.

[27] Výraz ἐνυπόστατος (enypóstatos) překládáme „enhypostatický“. Jde totiž o přesný teologický termín užívaný Janem Damašským a dalšími neochalcedonisty. Toto slovo znamená „mít vlastní existenci, osobně existovat ne nezávisle, ale v jednotě s osobou, sdílet s někým podstatu“. Bůh-Slovo je Bůh, ale zároveň není Otec. Jan to lépe vysvětlí v 8. kapitole této knihy. Stejný výraz užívá Jan Damašský také pro vysvětlení jednoty dvou přirozeností v Ježíši Kristu, jak se dočteme v 9. kapitole III. knihy.

[28] ‘Υποκείμενον (hypokéimenon, lat. *subiectum*), překládáme „podstata“. Jedná se o materii, substrát, to, „co leží pod“. Lidské slovo odhaluje obsah myšlení, ale není to myšlení. Je v jednotě s myšlením, ale podstatou se liší. Myšlenka existuje díky myšlení, slovo existuje tím, že se nese vzduchem.

[29] ’Υφεστάναι (yfesánai), překládáme „osobní bytí“. Právě z tohoto slovního základu je odvozena „hypostaze“, jež se latinsky překládá jako „persona“, tedy osoba, osobní existence, hypostatické bytí. Doslovně bychom mohli přeložit jako „to, co stojí pod“.

[30] Jedná se o Boha Otce.

[31] ’Υπόστασις (hypóstasis) čili „hypostaze, osoba“.

[32] Abychom lépe pochopili další analogii, kterou se Jan snaží ozřejmit intratrinitární (vnitrobožské) vztahy, musíme se na tomto místě opět krátce zaobírat významem řeckého slova πνεῦμα (pneuma). Tento řecký výraz překládáme slovem „duch“ nebo „dech“, jak se nám to zdálo v kontextu vhodnější. Πνεῦμα se totiž odvozuje od slovesa πνέω (pnéo), což znamená „foukat, dýchat, žít“… Ostatně, oba tyto významy nalezneme i v Novém Zákoně, např. *Po těch slovech na ně dechl a řekl jim: „Přijměte Ducha svatého* (J 20,22).

který se vdechuje a vydechuje, aby tělo mohlo existovat, a během mluvení se stane zvukem slova, jenž s sebou nese jeho význam. Co se týká jednoduché a nesložené božské přirozenosti, musíme se zbožností vyznat, že sice existuje Duch Boží, neboť Slovo Boží není méně dokonalé než slovo lidské, není však v souladu s křesťanským učením se domnívat, že Duch proniká do Boha jako něco odlišného, jak je tomu u nás složených[33] (lidí). Ale stejně jako když slyšíme (vyslovit) „Boží Slovo", neuvažujeme jej bez podstaty, ani že by vycházelo z našeho poznání,[34] ani vyřčené hlasem či přednesené a rozptýlené ve vzduchu, nýbrž podstatně jsoucí, svobodně (jednající), činné a všemocné, tak také, když uvažujeme nad Duchem Božím jako nad tím, kdo doprovází Slovo a zjevuje jeho činnost, jej nechápeme jako dech bez podstaty[35] – tak by totiž velikost Boží přirozenosti byla snížena na minimum, kdyby v něm Duch byl přirovnáván k našemu dechu –, nýbrž jako Moc, co má podstatu, kterou samu o sobě existující nahlížíme v její vlastní Osobě, jež vychází z Otce a spočívá ve Slovu, které nám ji zjevuje, není oddělená od Boha, v němž existuje, ani od Slova, jež doprovází, ani se nemůže rozplynou do nebytí, ale podobně jako Slovo existuje v osobě, živá, svobodně (jednající) a pohybující se, činná, chce vždy dobro, má pro každý svůj záměr moc v jednotě s vůlí, je bez počátku i bez konce. Slovo totiž nikdy nechybělo Otci, ani Duch (nikdy nechyběl) Slovu.

Takto je jednotou v přirozenosti zcela vyvrácen omyl řeckého mnohobožství, zatímco přijetím Slova a Ducha je rozcupována nauka Židů. Z každé z těchto nauk přetrvává to, co je platné: z židovského pojetí jednota přirozenosti a z řeckého pouze rozdělení podle osob.[36] Kdyby Žid vznášel námitky proti přijetí Slova a Ducha, ať je odsouzen a umlčen samotným božským Písmem. O přirozenosti Slova (hovoří) už David: *Věčně, Hospodine, stojí pevně v nebesích tvé slovo* (Ž 118,89), a dále: *Seslal slovo své a uzdravil je* (Ž 106,20). Vyřčené (lidské) slovo však není sesláno ani věčně pěvně nestojí. Ohledně Ducha samotný David (praví): *Sesíláš-li svého ducha, jsou stvořeni znovu* (Ž 103,30), a k tomu: *Nebesa byla učiněna Hospodinovým slovem, dechem* (duchem) *jeho úst pak všechen jejich zástup* (Ž 32,6). A Job (říká): *Boží duch mě učinil, dech Všemocného mě oživil* (J 33,4). Duch, který byl seslán, tvoří, upevňuje a udr-

[33] Boží podstata je jednoduchá a nesložená, všechna ostatní stvořená jsoucna jsou složená z podstaty a akcidentů.
[34] Jak je tomu s dechem, který my, lidé, vdechujeme a který pak nese zvuk našeho slova.
[35] Ve třetí *Řeči na obranu obrazů* (kapitola 18) čteme: Skrze Ducha svatého poznáváme Krista, Božího Syna a Boha a v Synu nazíráme Otce. Jan Damašský upřesňuje, že skrze Ducha svatého poznáváme Syna, v němž vidíme Otce. Svým posvěcujícím působením, jímž uskutečňuje člověka adoptivním Božím dítětem, Duch svatý celému stvoření odkrývá a dává účast na vnitřním Božím životě, který by jinak zůstal skrytý.
[36] Zde Jan hovoří o Nejsvětější Trojici, tedy o jedné přirozenosti a třech osobách. S touto naukou se setkáváme již u Kapadockých Otců, kteří se po dlouhotrvajících teologických diskuzích během celého 4. století definitivně vymezují proti řeckému polyteismu, ale zároveň proti podle nich striktnímu a neúplnému monoteismu Židů. A přesto umí ocenit pozitivní hodnotu toho, co mohou obě tyto pozice nabídnout.

žuje, není závanem, který se rozptýlí, stejně jako Boží ústa nejsou částí těla. Obojí musíme chápat způsobem hodným Boha.

8. (8.) O svaté Trojici

A právě proto věříme v jednoho Boha, v jeden Počátek bez počátku, nestvořený, nezplozený, nehynoucí a nesmrtelný, věčný, nekonečný, nevymezitelný, neohraničený, nekonečně mocný, jednoduchý, nesložený, netělesný, nepomíjející,[37] netečný, neměnný, nezměnitelný, neviditelný, ve zdroj dobroty a spravedlnosti, ve světlo duchovní a nedosažitelné. (Věříme v jednoho Boha), v Moc, která se vymyká našim měřítkům, ale je usměrňována pouze jeho vlastní vůlí – neboť vše, co chce, může –, schopnou vytvořit veškeré viditelné i neviditelné stvoření, vše udržuje pohromadě a zachovává, o vše prozíravě pečuje, vše ovládá, řídí a všemu vládne věčnou a nesmrtelnou mocí, která proti sobě nemá nic, co by ji odporovalo,[38] která vše naplňuje, ničím není pohlcena, ale spíše všechno objímá, udržuje a chrání, prostupuje všechny podstaty, aniž by si uškodila, je nade všemi a přesahuje každou podstatu, neboť je nad-podstatná a nade vším, co existuje, je více než božství, dobrota a plnost,[39] stanovuje vlády i řády a každou vládu i řád převyšuje, neboť je nad každou podstatou, životem, slovem i myšlením. (Věříme v jednoho Boha), v samo světlo, samou dobrotu, sám život, samou podstatu, ne jakoby měla své bytí od něčeho jiného či něco ze skutečností, nakolik existují,[40] nýbrž v podstatu, která je zdrojem bytí pro jsoucna, (zdrojem) života pro žijící, (zdrojem) rozumu pro ty, kdo mají rozum. (Věříme v Boha), v příčinu všeho dobra pro všechny, která zná všechny skutečnosti ještě před jejich vznikem, v jednu podstatu, jedno božství, jednu moc, jednu vůli, jednu činnost, jeden počátek, jednu schopnost,[41] jedno panování a jedno kralování. Celé rozumové stvoření poznává, uctívá jedním aktem úcty, věří a slouží (této božské podstatě) ve třech dokonalých osobách sjednocených bez smíšení a rozlišených bez oddělení, což je také zdánlivě nemožné.

---

[37] Boží vlastnost ἄρρευστος (árreustos), „neplynoucí, nepomíjející“, je v protikladu Hérakleiovu πάντα ῥεῖ (pánta rheí), vše plyne. Věta „vše plyne“, tedy „vše pomíjí“, je sice připisována Hérakliovi, známe ji však od Platóna. V dialogu Kratylos (Kratylos, přívrženec Herakleia, byl před Sókratem Platónovým učitelem) Sókratés představující Hérakleiovo učení, praví, že „vše plyne a nic nezůstává v klidu“. Od Herakleia ovšem s jistotou známe, že „nelze dvakrát vstoupit do téže řeky“. „Vše plyne“ podtrhuje nestálost a konečnost veškeré reality, což Jan popírá, neboť Bůh je stálý a nekonečný.
Dále, stále v této kapitole, použije Damašský tento termín, když bude hovořit o plození Slova. Tím se spolu s celou pravověrnou tradicí jasně vymezí proti gnostikům, kteří naopak srovnávali plození Syna s „proudem řeky“, podobně jako z prvotního principu vychází či plyne zbytek stvoření.

[38] Protikladné skutečnosti se vzájemně omezují, a proto jsou konečné. Bůh ale je nekonečný, proto nemůže existovat nic, co by jej omezovalo.

[39] Katafatická teologie, viz pozn. 19 a 21.

[40] Boží podstatě vlastně nemůže být přisouzeno ani bytí v našem slova smyslu. Existuje totiž před bytím, které Bůh dává každému stvořenému jsoucnu.

[41] Ἐξουσία se často překládá jako „moc”. Jedná se o termín, který vyjadřuje sílu či schopnost vykonat nějaký skutek z pozice autority.

(Věříme) v Otce, Syna i Ducha svatého, v nichž jsme také byli pokřtěni. Tak to totiž Pán nařídil apoštolům: *Křtěte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého* (Mt 28,19).

(Věříme) v jednoho Otce, počátek a příčinu všech věcí, nikým nezrozeného, který jako jediný je bez příčiny a nezrozený, tvůrce všeho, podle přirozenosti Otce svého jednoho jednorozeného Syna, našeho Pána, Boha a Spasitele Ježíše Krista, původce[42] Ducha svatého. A v jednoho jednorozeného Syna Božího, našeho Pána Ježíše Krista, který se zrodil z Otce přede všemi věky,[43] světlo ze světla, pravého Boha z pravého Boha, zrozeného, ne stvořeného, který je jedné podstaty s Otcem,[44] skrze něho všechno je stvořeno.[45] Když vyslovíme „přede všemi věky" poukazujeme na to, že jeho zrození je mimo čas a bez počátku. Boží Syn nebyl uveden z nebytí do bytí – on, který je *odlesk (Boží) slávy a výraz* Otcovy *podstaty* (Žd 1,3), živá moudrost a moc (1 Kor 1,24), enhypostatické[46] Slovo, podstatný, dokonalý a živý *obraz Boha neviditelného* (Kol 1,15) –, ale vždy byl s Otcem, byl věčně v Něm a z Něj zrozen bez počátku. Otec neexistoval nikdy, kdy nebyl Syn, ale existuje zároveň se Synem, který je z Něho zrozen. Bez Syna by ani nemohl být nazván Otcem. Kdyby neměl Syna, nebyl by Otcem, a kdyby měl Syna poté,[47] stal by se Otcem až následně, protože jím nebyl předtím, a změnil byl se z „nebýt Otcem" na „být Otcem", a to je nebezpečnější než všechny hereze. Nemůže tvrdit, že Bohu chybí přirozená plodivá síla. Plodnost znamená plodit ze sebe čili ze své vlastní podstaty někoho co do přirozenosti stejného.

Co se týká zrození Syna, je bezbožné říci, že by v něm hrál čas nějakou roli nebo že by Syn existoval až po Otci. My totiž tvrdíme, že Syn je zrozen z Otce čili z Jeho přirozenosti.[48] Nepřipouštíme-li ovšem, že Syn už od počátku existuje společně s Otcem, z něhož je zrozen, vnášíme změnu do Otcovy osoby, protože ačkoliv nebyl Otcem, následně se jím stal. Stvoření totiž, třebaže vzniklo až poté, však ne(vychází) z Boží podstaty, nýbrž bylo převedeno z nebytí do bytí Boží vůlí a mocí, takže změna se Boží přirozenosti netýká. Zrození totiž znamená,

[42] Slovem „původce" překládáme řecké slovo προβολεύς (proboleús). Tímto termínem se chtěl Jan vyhnout jakékoliv možnosti interpretovat Ducha svatého jako stvořené jsoucno či jako emanaci ve smyslu novoplatonské filosofie.

[43] „Věk" (αἰών, aión) je nedefinovatelný čas, nekonečnost. Na rozdíl od času, který má počátek i konec, věk má počátek, ale nikdy nekončí. Například andělé, ale i člověk, mají svůj počátek, ale ne konec. Bůh je nadčasový, ale i „nad-věkový".

[44] Stejné podstaty, soupodstatný.

[45] Jan z Damašku zjevně přejímá část Nicejsko-cařihradského vyznání víry a jasně se vymezuje proti ariánské herezi. Alexandrijský kněz Arius a jeho následovníci totiž neviděli rozdíl mezi slovy „zplodit" a „stvořit". Boží Syn, který byl zplozen Otcem, tak podle nich musel být i stvořen. Ježíš pak není Bohem, nýbrž stvořeným člověkem, i když nejdokonalejším. Kristus, Boží Syn, nemůže plně zjevit Otce a ani zachránit lidstvo. Kdo by adoroval Ježíše Krista jakožto Boha, dopouštěl by se idolatrie. Tuto pozici Jan nesdílí a dále vysvětluje, že Ježíš Kristus je pravý Boží Syn, tedy pravý Bůh a pravý člověk.

[46] Jan Damašský nečekaně vkládá mezi citace z pavlovských listů termín, který je výsledkem teologické reflexe Otců a jímž se potvrzuje Slovo jako osoba Nejsvětější Trojice.

[47] Tedy po okamžiku stvoření. Podle ariánů existoval okamžik stvoření Syna, před nímž Syn neexistoval.

[48] Na tomto místě bychom spíš čekali slovo „podstata" (οὐσία, usía). Jan ale použil přirozenost (φύσις, fýsis).

že z podstaty ploditele vzniká zrozená skutečnost co do podstaty (s ním) shodná, zatímco stvoření a zhotovení znamená, že zvnějšku, a ne z podstaty stvořitele a zhotovitele, vzniká stvořená a zhotovená skutečnost (od něj) zcela odlišná.

Co se týče Boha, který jediný je netečný, nezměnitelný a neměnný, a je vždy takový, zůstává netečné i plození a tvoření. Jelikož je (Bůh) přirozeně netečný a nepomíjející, nepodléhá svou přirozeností, jakožto jednoduchý a nesložený, trpění ani pomíjivosti během plození ani během tvoření a ani nepotřebuje ničí spolupráci. (Jeho) plození, jež je bez počátku a věčné, je dílem jeho přirozenosti a vychází z jeho podstaty, takže Ploditel nepodlehl změně, neexistoval „Bůh před" a „Bůh po" a ani nepotřeboval, aby mu bylo něco přidáno. Kdežto stvoření, jež je dílem jeho vůle, neexistuje spolu s Ním od věčnosti, neboť přechod z nebytí do bytí není ze své přirozenosti věčné jako „existovat bez počátku" či „být stále". Stejně jako člověk a Bůh netvoří stejným způsobem – člověk nepřevádí z nebytí do bytí, ale to, co tvoří, vytváří z již existující hmoty, a to nejen tak, že chce, ale také předem promyslí a představí si v mysli to, co chce vytvořit, následně to rukama zhotoví, snáší námahu i únavu a mnohokrát se i zmýlí, (a to vše) aniž by dosáhl kýženého (výsledku), zatímco Bůh převádí z nebytí do bytí pouze tím, že chce –, tak ani Bůh a člověk neplodí stejným způsobem. Protože je Bůh mimo čas, bez počátku, netečný, nepomíjející, netělesný, jediný a bez konce, plodí také mimočasově, bez počátku, netečně, nepomíjejícím způsobem a bez spojení s někým druhým[49] a jeho rozumem neuchopitelné plození nemá počátek ani konec. (Plodí) bez počátku díky neměnnosti; nepomíjejícím způsobem díky netečnosti a netělesnosti; bez spojení s někým druhým opět kvůli netělesnosti a, protože je jediný Bůh, nepotřebuje nikoho jiného; bez konce a bez ustání, protože existuje bez počátku, mimo čas, bez konce a stále stejně. To, co je bez počátku, je (rovněž) bez konce, zatímco to, co je bez konce skrze milost, není nutně bez počátku, jako (například) andělé.

Stále existující Bůh tedy plodí své Slovo, jež je dokonalé, bez počátku a bez konce, takže neplodí v čase, protože má nadčasovou přirozenost i bytí. Je však zřejmé, že člověk plodí odlišně, neboť podléhá vzniku, zániku, pomíjivosti a rozmnožování, je oblečen do těla a má ve své přirozenosti mužství či ženství. Vždyť mužství potřebuje podporu ženství! Ale kéž je (k nám) shovívavý ten, který je nade vším a přesahuje veškeré myšlenky a chápání.[50]

Svatá, katolická a apoštolská církev učí, že existují společně Otec i jeho jednorozený Syn, který se z něj zrodil mimo čas, nepomíjejícím způsobem, netečně a nepochopitelně, jak ví

[49] Jan zde hovoří o plození. Řecké slovo συνδυασμός (syndyasmós) vyjadřuje „spojení, páření, pohlavní styk".

[50] Toto nenadálé Janovo zvolání žádající Boží pomoc dokazuje, že autor stále toužil uchovat duchovní rozměr svého díla, který jej vede k poznání jeho lidské nedostatečnosti vzhledem k tématu této kapitoly. Ostatně, osmá kapitola pojednávající o jediném a trojím Bohu je nejdelší z celé knihy. Nedostatečnost a touha po pokorném poznání jsou pomyslné mantinely, mezi nimiž se Jan pohybuje. A tuto zkušenost chce také čtenáři předat.

pouze jediný Bůh veškerenstva. Jako existuje oheň spolu se světlem z něj (vyzařujícím), ne nejdřív oheň a potom světlo, ale společně, a jako světlo stále vycházející z ohně v něm vždy je a nijak od něj není odděleno, tak je i Syn zrozen z Otce a nijak od něj není oddělen, ale je vždy v Něm. Světlo, které vychází z ohně bez oddělení a vždy v něm zůstává, nemá svou vlastní existenci vzhledem k ohni, je totiž jeho přirozenou vlastností, avšak jednorozený Syn Boží, zrozený z Otce bez oddělení a bez rozdělení a v Něm vždy zůstávající, má stále svou vlastní osobu vzhledem k osobě Otce.[51]

Slovo se nazývá i odleskem (Boží slávy) (Žd 1,3), neboť bylo zrozeno z Otce, který se nespojil s nikým druhým, netečně, mimočasově, nepomíjejícím způsobem a neodděleně, (nazývá se) Synem i výrazem Otcovy podstaty (Žd 1,3), neboť je dokonalé, enhypostatické a ve všem Otci podobné kromě nezplozenosti, (nazývá se) jednorozeným, protože bylo jako jediné z jediného Otce zrozeno ojedinělým způsobem.[52] Žádné další zrození se nepodobá zrození Božího Syna, ani neexistuje jiný Syn Boží. Takže i když Duch svatý vychází z Otce, nejedná se o zrození, nýbrž o vycházení. Je to jiný způsob existence, nepochopitelný a nepoznatelný, stejně jako zrození Syna. Proto vše, co má Otec, je i Synovo, kromě nezplozenosti, která se netýká ani rozdělení podstaty, ani důstojnosti, ale způsobu existence.[53] Podobně i Adam, který byl nezplozený – byl totiž Božím stvořením –, Séth, který byl zplozený – byl synem Adamovým –, a Eva, která vyšla z Adamova žebra – nebyla zplozena –, se navzájem neliší přirozeností – jsou totiž lidé –, ale způsobem (nabytí) existence.

Musíme ovšem vědět, že slovo ἀγένητον („nestvořené“),[54] napsáno s jedním „ν“, znamená nevytvořené čili to, co nenastalo,[55] zatímco ἀγέννητον („nezrozené“), psáno se dvěma „ν“, označuje to, co nebylo zplozeno. V prvním významu[56] se liší podstata od podstaty; jedna je

[51] V řečtině je v obou případech použit výraz ὑπόσατσις (hypóstasis) čili „samostatná existence, osoba“. Syn se tedy osobou liší od Otce.

[52] Na těchto řádcích Jan Damašský odmítá arianismus, když poukazuje na rozdílnost mezi „zrozením“ a „stvoření“. Zrození/zplození je způsobeno někým stejného druhu a nutně se nepředpokládá počátek, kdežto stvoření je úzce spojeno s časem, začátkem existence. Toto rozdělení vytvořili křesťanští autoři proto, aby mohli vyjádřit synovství Slova, aniž by narušili jeho věčnost. I První konstantinopolský koncil prohlásil, že Syn je „zrozený, ne stvořený“.

[53] Otec je příčina existence Syna, ale On sám existuje bez jakékoliv příčiny.

[54] Termíny „zrozený“ a „stvořený“ se v řečtině odlišují pouze počtem písmena „ν“ (ní, které koresponduje s českým „n“), tedy ἀγένητος (agénetos) znamená nezrozený a ἀγέννητος (agénnetos) nestvořený.

[55] Existence, která nemá počátek, tedy věčné božství. Nepatrný rozdíl mezi řeckými podobami slov „nezrozený“ a „nestvořený“ se stal nesmírně důležitým v debatách během ariánské krize, kdy se Otcové snažili popsat vztah Otce a Syna. Závěry Prvního nicejského koncilu a především Atanáš z Alexandrie napomohli k tomu, že slova odvozená od slovesa „stvořit“ (γεννάω, gennáo) mají význam „stvoření ze stejného druhu“, což nutně neznamená „mít počátek v čase“. A právě proto můžeme toto sloveso použít, když hovoříme o Synu, aniž bychom ohrozili jeho věčné bytí a božství. Naopak sloveso „stát se, narodit se“ (γίγνομαι) má význam „dát počátek v čase“, což odkazuje na stvořenost (v křesťanském slova smyslu; stvořené je vše kromě Boha). Proto Otcové toto sloveso odmítají, když mluví o Synu, jenž je spolu s Otcem věčný.

[56] Vztah mezi tím, co je nestvořené a nemá počátek, a tím, co je jím stvořeno.

podstata nevytvořená čili nestvořená (s jedním „v“) a druhá je stvořená čili utvořená. Avšak ve druhém významu[57] se podstata od podstaty neodlišuje. První existence[58] každého druhu živých tvorů je nezrozená, ale ne nestvořená.[59] (Jednotliví tvorové) byli bezesporu stvořeni Stvořitelem a jeho Slovem byli přivedeni ke konkrétní existenci, ale jistě nebyli zrozeni, protože dříve neexistoval nikdo jiný stejného druhu, z něhož by mohli být zrozeni.

V prvním významu[60] tři přebožské osoby svatého božství jsou v jednotě: existují jako soupodstatné a nestvořené, v druhém významu[61] tomu tak v žádném případně není: pouze Otec je nezplozený, (neboť) nemá bytí od jiné osoby; pouze Syn je zplozený, (neboť) byl zplozen bez počátku a mimo čas z Otcovy podstaty; a pouze Duch svatý vychází z podstaty Otce, (neboť) není zplozený, nýbrž vycházející (J 15,26). Tak učí svaté Písmo. Způsob plození a vycházení ovšem zůstává nepochopitelný.[62]

Je také potřeba vědět, že jsme to nebyli my, kdo udělil blaženému božství pojmy otcovství, synovství a vycházení, ale naopak nám to bylo předáno samotným Bohem,[63] jak praví apoštol Boží: Proto *klekám na kolena před Otcem, od něhož pochází každý nebeský i pozemský rod*[64] (Ef 3,14-15).

Řekneme-li, že Otec je počátek Syna a že je větší (než on) (J 14,28), naznačujeme, že Syna, *skrze něhož stvořil i věky* (Žd 1,2), nepředchází v čase či přirozenosti, ani v ničem jiném, kromě příčiny; to znamená, že Syn se zrodil z Otce, a ne Otec ze Syna, a že Otec je logicky příčinou Syna, stejně jako říkáme, že oheň nevychází ze světla, ale světlo z ohně. Jakmile tedy uslyšíme, že Otec je počátkem Syna a že je větší (než on), chápejme to z hlediska příčiny. A jako neříkáme, že oheň má jednu podstatu a světlo jinou, tak ani nemůžeme tvrdit, že Otec je jedné podstaty a Syn jiné; jsou totiž jedné a téže (podstaty). Právě tak, jak říkáme, že oheň září skrze světlo, které z něj vychází, a nepředpokládáme, že světlo (vycházející) z ohně je jeho podřadný nástroj, ale spíše jeho přirozená síla, říkáme také, že vše, co Otec koná, koná skrze svého jednorozeného Syna (J 1,3), (jenž) není jakoby nástroj, jímž si slouží, nýbrž síla přirozená a enhypostatická. A jako říkáme, že oheň svítí, a také, že světlo svítí, tak vše, co činí Otec, *stejně činí i Syn* (J 5,19). Světlo ovšem nemá vlastní samostatnou existenci[65] mimo

[57] Vztah mezi tím, co je nezrozené, a tím, co je jím zrozeno.
[58] Slovo ὑπόστασις (hypóstasis) znamená „osobní bytí, konkrétní existence“.
[59] Je tedy stvořená.
[60] Tedy že Osoby Trojice nemají počátek, a tudíž jsou nestvořené.
[61] Čili ve smyslu stvoření.
[62] I přes veškerou snahu a neustálé upřesňování Jan stále zdůrazňuje, že lidskou myslí není možné zcela pochopit vnitřní vztahy Nejsvětější Trojice.
[63] V textu stojí ἐκεῖθεν (ekéithen), „odtamtud“, „od někoho“. Z kontextu je zřetelné, že se jedná o Boha.
[64] V řečtině je slovo πατριά (patriá), jehož slovní základ mnohem více evokuje otcovství.
[65] ’Υπόστασις (hypóstasis) čili „hypostaze, osoba“.

oheň, avšak Syn je dokonalá osoba, bez rozloučení[66] od otcovské osoby, jak jsme popsali výše. Je totiž nemožné nalézt ve stvoření obraz, který by v sobě přesně znázornil stav charakter svaté Trojice. Jak může to, co je stvořené, složené, pomíjející, proměnné, vymezené, má tvar a je smrtelné jasně ukázat boží podstatu, která je oproštěná od všech těchto (vlastností) a je nad bytím? Je však zjevné, že veškeré stvoření je podřízeno většině těchto (vlastností) a celé podle vlastní přirozenosti podléhá zkáze.

Stejně věříme i v jednoho Ducha svatého, pána a dárce života, který vychází z Otce a spočívá v Synu, je společně s Otcem i Synem uctíván a oslavován, protože je s nimi soupodstatný a spolu s nimi existuje od počátku, jenž je Duch Boží, je přímý a vůdce,[67] zdroj života a svatosti, také se nazývá Bohem spolu s Otcem i Synem, je nestvořený, zcela dokonalý, stvořitel, vševládný, vše tvoří a je všemocný, nekonečně mocný, vládne veškerému stvoření, ale není ovládán (ničím), naplňuje, aniž by byl naplňován, (vše) má na něm účast, ale on (jakožto Bůh) existuje sám o sobě,[68] posvěcuje, ale není posvěcován,[69] je přímluvce, který se ujímá proseb všech (lidí). Ve všem je stejný s Otcem i Synem, z Otce vychází, skrze Syna je darován, celé stvoření má na něm účast, tvoří skrze sebe samého, všemu dává bytí, vše posvěcuje a udržuje pohromadě. Je enhypostatický,[70] neboli má vlastní existenci, neoddělený a neoddělitelný od Otce ani od Syna a má vše co Otec i Syn, kromě nezplozenosti a zplozenosti. Otec je totiž bez příčiny a nezplozený – nemá v nikom svůj původ, od nikoho nepřijal ani bytí, ani jakoukoliv skutečnost –, ale on sám je počátek a příčina bytí i způsobu, jakým všichni přirozeně existují. Syn je zplozen z Otce. I sám Duch svatý má původ v Otci, ovšem ne plozením, nýbrž vycházením. Pochopili jsme také, že existuje rozdíl mezi plozením a vycházením, ale jaká je povaha tohoto rozdílu, vůbec (netušíme). Nicméně, plození Syna a vycházení Ducha (probíhají) současně.

Vše, co má od Otce Syn, přijímá i Duch, včetně samotného bytí. Neexistuje-li Otec, neexistují Syn ani Duch. Jestliže Otec něco nemá, nemají to ani Syn, ani Duch. Díky Otci, čili skrze jeho bytí, existují Syn i Duch. Díky Otci, čili skrze skutečnost, že Otec vlastní, mají Syn i Duch všechny (vlastnosti), které mají, s výjimkou nezplozenosti, zplozenosti a vycházení.

---

[66] Termín ἀχώριστος (axóristos) použil Chalcedonský koncil, když definoval víru „v jednoho a téhož Krista, Syna, Pána, Jednorozeného ve dvou přirozenostech bez smíšení, beze změny, bez oddělení a bez rozloučení…“ Jan aplikuje tento termín ne na dvě přirozenosti v jednom Kristu, nýbrž vztah Otce a Syna.

[67] Termín τὸ ἡγεμονικόν (tó hegemonikón) značí vedení, to, co převažuje, má autoritu… Stoičtí filosofové užívali tohoto termínu pro označení nejvyšší a nejdůležitější složky lidské duše, jíž člověk řídil svou psychiku i morální jednání.

[68] Neboli vše má účast na božském životě. Duch svatý nevstupuje do božského života, on je Bůh odvždy.

[69] Výčtem těchto vlastností Ducha svatého se Jan staví proti kritikům božství Ducha svatého. Kdyby Duch svatý nebyl Bohem od počátku, neměl podíl na božském životě, nebo kdyby se posvěcoval, byl by stvořenou bytostí, jež je k věčnému bytí, účasti na božském životě či posvěcování povolána samotným Bohem.

[70] Jan užívá tentýž výraz pro Syna i pro Ducha svatého. Viz pozn. 26.

Právě těmito jednotlivými osobními vlastnostmi se vzájemně odlišují tři Božské osoby, které se neoddělitelným způsobem oddělují[71] ne podstatou, nýbrž charakteristickým rysem vlastní osoby.

Prohlašujeme, že každý z těchto tří[72] je dokonalá osoba, ne proto, abychom poznali jednu dokonalou přirozenost složenou ze tří nedokonalých, ale ve třech dokonalých osobách jednu jednoduchou podstatu, která přesahuje a předchází veškerou dokonalost. Každá věc sestavená z nedokonalých (částí) je nutně složená, avšak je nemožné, aby z dokonalých osob vznikla jakási složenina. Z toho důvodu ani neříkáme, že forma[73] vychází z osob, ale že je v osobách. A nazvali jsme nedokonalými (částmi) ty, které neuchovají formu toho, co je z nich sestaveno. Kámen, dřevo a železo, každý sám o sobě je dokonalý podle své vlastní přirozenosti, ale vzhledem k domu, jenž je z nich postaven, je každý z nich nedokonalý. A opravdu, žádný z nich sám o sobě není domem.

Tvrdíme, že osoby jsou dokonalé, abychom boží přirozenost neuvažovali jako složenou. *Slučování je totiž počátkem rozpadu*.[74] A opět říkáme, že ony tři osoby přebývají v sobě navzájem, abychom nevnesli (ani pomyšlení na) množství a zástup bohů. Skrze tři osoby chápeme nesloženost a nesmíšenost, zatímco díky soupodstatnému bytí osob a vzájemnému přebývání jedné osoby v dalších a díky totožnosti vůle, činnosti, moci, schopnosti a, abych tak řekl, pohybu zase chápeme nedělitelnost a bytí jediného Boha. Skutečně, jediný Bůh je Bůh (Otec), jeho Slovo a jeho Duch.

Je ovšem zapotřebí vědět, že je něco jiného nahlížet nějakou věc v jejím uskutečnění[75] a něco jiného nahlížet ji rozumem a myšlením. Co se týká veškerého stvoření, rozdílnost jednotlivých jsoucen nahlížíme v jejich uskutečnění. Vidíme, že Petr se ve svém uskutečnění odlišuje od Pavla. Ale to, co je společné, co spojuje a co sjednocuje, zkoumáme rozumem a myšlením. Vnímáme totiž myslí, že Petr i Pavel mají shodnou a jednu společnou přirozenost. Každý z nich je smrtelný rozumový živočich a každý je tělo oduševnělé rozumovou a myslící duší. Tato společná přirozenost se dá nahlížet rozumem. Jednotlivé osoby neexistují jedna v druhé, ale každá existuje samostatně a jednotlivě neboli v sobě samé se odlišuje od jiných a vykazuje

---

[71] Jan si rétoricky pohrává se slovem, které užil Chalcedonský koncil.

[72] Otec, Syn a Duch svatý.

[73] Jan užívá mnohovýznamový termín εἶδος (éidos), pro nějž jsme vybrali ekvivalent „forma“. Zdá se, že platonská „idea“ do kontextu nezapadá, protože idea existuje před existencí nějaké skutečnosti. Zde se však jedná o rozumovou formu, která vyjadřuje podstatu či přirozenost nějaké skutečnosti. Janovi se toto slovo hodí k tomu, aby vyjádřil, že božství nevychází ze spojení tří osob, ale že je jim všem vlastní. Toto božství se uskutečňuje tak, že se enhypostatizuje v božské osobě.

[74] ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Oratio* 40,7.

[75] Πρᾶγμα (prágma) neboli „konkrétní skutečnost“ vyjadřuje skutečný stav věci čili jak se jeví, věc ve svém uskutečnění, akt bytí.

mnoho vlastností, které ji rozlišují od ostatních. Jsou vzdáleny v prostoru a liší se v čase, jsou rozdílné v názorech, v síle, ve formě čili v postavě, ve schopnostech, v povaze, v důstojnosti, ve způsobu života a ve všech svých specifických vlastnostech, ale především tím, že neexistují jedna ve druhé, ale že jsou rozdílné. A proto mluvíme o dvou, o třech či o mnoha lidech.

Toto lze spatřit v celém stvoření, kdežto u Trojice, jež je svatá, nade vším bytím i veškerými skutečnostmi a neuchopitelná, je tomu naopak. V jejím případě se totiž to, co je společné a sjednocující (u třech božských osob), nahlíží v uskutečnění díky (jejich) věčnosti, díky totožnosti podstaty, činnosti i vůle, díky jednotnému smýšlení, díky totožnosti – nehovořím o stejnosti, ale o totožnosti – schopnosti, moci i dobroty a díky jedinému impulsu k pohybu.[76] Existuje jedna podstata, jedno dobro, jedna moc, jedna vůle, jedna činnost, jedna schopnost, jeden a tentýž, ne tři vzájemně si podobné, ale jeden a tentýž pohyb třech osob. *Žádná z nich nemá v porovnání s ostatními méně jednoty než ji má v sobě samé*,[77] to znamená, že Otec, Syn a Duch svatý jsou jedno ve všem kromě nezplozenosti, zplozenosti a vycházení. (Jejich) rozdělení ovšem (chápeme) myšlením. Poznáváme jednoho Boha, ale uvažujeme rozdílnost v jednotlivých vlastnostech otcovství, synovství a vycházení podle příčiny, následku a dokonalosti osoby[78] neboli způsobu existence. Co se týká nevymezitelného božství, nemůžeme hovořit o prostorovém oddělení jako v případě nás (lidí) – osoby totiž v sobě navzájem nepřebývají tak, že by se smíchaly, ale lnou k sobě podle Pánova slova: *Já jsem v Otci a Otec ve mně* (J 14,11) – ani o rozdělení vůle, mínění, činnosti, moci či čehokoliv dalšího, co v případě nás (lidí) způsobuje skutečné a úplné rozdělení. Proto neříkáme tři bohové, Otec, Syn a Duch svatý, ale raději jeden Bůh, svatá Trojice, neboť Syn a Duch odkazují na jedinou příčinu, nejsou složeni ani sloučeni podle Sabelliova zjednodušujícího pojetí[79] – jak už jsme řekli, nesjednocují se smícháním, nýbrž vzájemným přilnutím a vzájemně se prolínají,[80] aniž by se

[76] Východní pojetí božství je dynamické (osoby jsou stále ve vzájemném vztahu, prolínají se, proudí v nich láska…), na rozdíl od chápání západního ovlivněného aristotelismem, kde Bůh je naprosto netečný, nehybný… Pohyb třech božských osob bude lépe pochopen dále s pojmem „perichoreze".

[77] ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Oratio* 31,16.

[78] Jan Damašský se zde snaží podtrhnout fakt zdůrazňovaný již Atanášem během ariánské krize, že totiž Nejsvětější Trojice je dokonalá jednota, kterou tvoří tři dokonalé osoby.

[79] Křesťanský kněz a teolog Sabellius pocházel pravděpodobně z Libye či Egypta a žil na přelomu 2. a 3. století. Z jeho díla se nám nedochovalo nic, jeho nauku tedy známe z díla jeho odpůrců. Po svém příchodu do Říma, kde v roce 215 Sabellius kázal, zastával modalistické pozice, za což byl papežem Kalixtem I. roku 220 exkomunikován. Sabellius zřejmě vycházel z nicejského kréda, znal a používal termín ὁμοούσιος (homoúsios), „soupodstatný, stejné podstaty". Hlásal však, že Bůh je nedělitelný, je jediná osoba, která se nám dává poznat ve třech základních způsobech či modech; jednou jako Otec-stvořitel, jindy jako Kristus-vykupitel či Duch svatý-dárce milosti. Tyto tři mody zjevuji tutéž a jedinou božskou osobu. Toto učení se nazývá sabellianismem. Sabellianismus odsoudila římská synoda v roce 262.

[80] Jan zde užívá důležité slovo περιχώρησις (percichóresis), která můžeme přeložit jako „vzájemné prolínání, cyklický pohyb, reciprocita". Pojem perichoreze zdůrazňuje vzájemné prolínání a přebývání jednotlivých božských osob Trojice v sobě navzájem a jejich vzájemné přitahování se láskou. V Janově teologii hraje perichoreze klíčovou roli a díky němu pak i v dalším vývoji teologie.

cele sloučily a smíchaly – ani oddělení nebo odtržení od (jedné) podstaty podle výkladu Ariova.[81] Je-li potřeba mluvit stručně, pak božství je nedělitelné mezi odlišnosti (božských osob), stejně jako existuje jedna směsice a jednota světla ve třech sluncích, která k sobě navzájem lnou a jsou od sebe neoddělitelná. Jakmile se podíváme na božství, na první příčinu, na jednu božskou podstatu, na jeden a tentýž, abych tak řekl, pohyb i vůli božství a na totožnost podstaty, moci, činnosti a panování, vyjde najevo jednota. Pakliže ovšem (pohlédneme) na ty skutečnosti, v nichž je božství nebo, přesněji řečeno, které jsou božství, a na ty, jež vychází z první příčiny mimo čas, se stejnou slávou a neodděleně neboli na osoby, vyjdou najevo ti tři, které uctíváme. Jeden je otec, Otec bez počátku čili bez příčiny, který v nikom nemá původ. Jeden je syn, Syn, který není bez počátku čili bez příčiny, ale má původ v Otci. Odvozuješ-li snad počátek z času, je i bez počátku;[82] tvůrce času totiž času nepodléhá. Jeden duch, Duch svatý, který nemá původ v Otci stejným způsobem jako Syn, ale vychází z něj. Otec tedy neztratil nezplozenost, protože zplodil (Syna), Syn neztratil zplozenost, neboť (má původ) v Nezplozeném – ostatně, jak jinak by existoval? –, ani Duch se nemění v Otce či Syna, poněvadž vychází (z Otce) a je Bůh. Vlastnost je totiž neměnná. Nebo jak jinak by se mohla uchovat nějaká vlastnost, kdyby se střídala a měnila? Kdyby se Otec stal Synem, nebyl by vlastně Otcem. Ve skutečnosti tedy existuje jeden Otec. A kdyby se Syn stal Otcem, nebyl by vlastně Synem. Ve skutečnosti tedy existuje jeden Syn a jeden Duch svatý.

Měli bychom vědět, že nehovoříme o Otci, který by byl (zrozen)[83] z někoho, ale nazýváme jej Otcem Syna. O Synu neříkáme, že je příčina nebo Otec, ale tvrdíme, že je (zrozen) z Otce a Synem Otce. Říkáme, že Duch svatý (vychází) z Otce a nazýváme jej Duchem Otce. Netvrdíme však, že Duch (vychází) ze Syna, ale nazýváme ho Duchem Syna – *kdo nemá Ducha Kristova* (Řím 8,9), praví apoštol Boží. A vyznáváme, že skrze Syna nám byl zjeven a darován – *dechl na ně a řekl* svým učedníkům: *„Přijměte Ducha svatého!“* (J 20,22), podobně jako (je tomu) s paprskem a světlem. (Obojí) sice vychází ze slunce – ono je totiž zdroj pa-

---

Sloveso περιχωρέω (perichoréo) použil poprvé Řehoř Naziánský (*Dopis 101, Kledoniovi*), který jej aplikoval na dvě přirozenosti Krista. Pro osoby Trojice jej poprvé užil Jan Damašský. Perichoreze je velmi užitečná pro odmítnutí triteismu, neboť hovoří o společném konání božských osob, subordinacionismu, neboť se navzájem prolínají, či modalismus, neboť stále hovoříme o třech osobách.

[81] Arius (256 - 336) byl křesťanský kněz a teolog, který zastával přesně opačnou pozici než Sabellius. Arius totiž odmítal božství Syna (a jeho následovníci i Ducha svatého). Syn, Boží Slovo, byl jako jediný přímo stvořen Otcem. Nemůže být ovšem Bohem, protože byl zplozen a je tedy jiný než Bůh, v žádném případě s ním nemá stejnou podstatu (ὁμοούσιος, homoúsios). Od Ariova jména se odvozuje název arianismus, což byla jedna z nejdůležitější a nejnebezpečnějších herezí 4. století.

[82] V tomto kontextu počátek nemůžeme chápat ve smyslu chronologickém, ale ontologickém, metafyzickém, jako prvotní princip.

[83] Následující slova v závorkách, „zrozen, vychází, nemá původ“ v textu chybí. Vždy bychom mohli doplnit sloveso „být“. Výběrem těchto slov jsme se snažili vystihnout logiku textu.

prsku i svitu –, ale skrze paprsek je nám dáno světlo, které nás osvětluje, a my jej sdílíme. A (nakonec) říkáme, že Syn není Duchův ani (nemá původ) v Duchu.

9. (9.) O tom, co se tvrdí o Bohu

Božství je jednoduché a nesložené. To, co je sestaveno z mnoha rozličných (částí), je složené. Řekneme-li v případě Boha, že „být nestvořený", „bez počátku", „netělesný", „nesmrtelný", „věčný", „dobrý", „tvořící" a podobně jsou odlišnosti existující jako samostatné podstaty, z nichž je sestaven, pak by nebyl jednoduchý, ale složený, což je nejvýš hanebná bezbožnost. Proto je potřeba, aby se o každé jednotlivé vlastnosti, jež se tvrdí o Bohu, neuvažovalo jako by odkazovala na (jeho) podstatu,[84] ale že vyjevuje to, co není, nebo nějakou zvláštnost vzhledem ke skutečnostem, které se od něj liší, nebo nějaký rys, který je spojen s jeho přirozeností či činností.

Zdá se, že nejvhodnější ze všech pojmenování udělených Bohu, je „Ten, který je", jak On sám odpověděl Mojžíšovi na hoře: *Řekni Izraelcům toto: „Posílá mě k vám* Ten, který je" (Ex 3,14). Protože (Bůh) v sobě zahrnuje všechno, má bytí podobné širému a neomezitelnému moři podstaty.[85]

Druhé jméno, „Bůh" (θεός, theós), je odvozeno buď od θέειν (théein), tedy běžet a starat se o všechno, nebo od ἀΐθειν (áithein), což znamená planout – *Bůh je oheň sžírající* (Dt 4,24) každou špatnost –,[86] nebo od θεᾶσθαι (theásthai), tedy nahlížet všechny skutečnosti; Jemu totiž nic neunikne a bdí nade vším (2 Mak 9,5). Uvažoval *všechno dřív, než se to* nastalo (Dan 13,42[87]), neboť nad tím přemítal mimo čas, a vše nastává v pravý čas v souladu s jeho mimočasovým myšlením a vůlí, což je předurčení, představa a provedení.[88]

První pojmenování vyjadřuje jeho bytí, a ne jak se (Bůh) projevuje, zatímco druhé vykládá jeho činnost. (Vlastnosti) „bez počátku", „nepodléhající zkáze", „nezrozený" nebo „nestvořený", „netělesný", „neviditelný" a další ozřejmují, co (Bůh) není, neboli že nezačal existovat, nepodléhá zkáze, nebyl stvořen, není tělesný a ani jej nelze spatřit, kdežto „dobrý", „spravedlivý", „svatý" a jiné souvisí s (jeho) přirozeností, přesto nevypovídají o samotné podstatě. (Výrazy) „pán", „král" a podobné ukazují jeho stav vzhledem ke skutečnostem, které se od

---

[84] Tedy co Bůh je, jaká je jeho podstata.

[85] Jan Damašský se snaží vysvětlit nepolapitelnost podstaty Boha. Víme, že Bůh je, ale netušíme jakým způsobem, protože je nekonečný a neomezený, a tudíž rozumem ne zcela uchopitelný.

[86] Tyto dvě etymologie, totiž že „Bůh" se odvozuje od „běžet" nebo od „hořet" nám dávají nahlédnout do klasického myšlení. V antickém řeckém světě byli lidé v souladu s geocentrickým chápáním vesmíru přesvědčeni, že nebeská božstva, hvězdy, obíhají kolem země a hoří.

[87] Některá vydání bible udávají Zuzana 1,42.

[88] Jan užívá slova παράδειγμα (parádeigma), „paradigma, vzor, příklad, struktura". Jedná se o model či vzor, který bude následně uskutečněn.

něj liší. Hovoříme o pánu těch, kdo spadají pod jeho moc, o králi poddaných, o tvůrci stvořených a o pastýři těch, které vede.

10. (10.) O boží jednotě a rozlišení

Všechny tyto (výrazy) musíme chápat vzhledem k celému božství jako společné, shodné, jednoduché, neoddělitelné a jednotné, kdežto „Otec“, „Syn“, „Duch svatý“, „příčina“ a „následek“, „nezplozený“, „zplozený“ a „vycházející“ jako odlišující (každou osobu), jež neobjasňují podstatu, nýbrž vzájemný vztah a způsob existence (božských osob).

Přestože tyto znalosti máme a jsme jimi uvedeni k boží podstatě, samotnou podstatu nechápeme, ale chápeme její vlastnosti,[89] stejně jako, ačkoliv víme, že duše je netělesná, nezměřitelná a beztvará, nechápeme její podstatu, a ani (podstatu) těla, i když víme, že je bílé nebo černé, ale chápeme jejich vlastnosti. Pravá nauka (nás) učí, že božství je jednoduché a má jednu jednoduchou činnost, jež je dobrá a ve všech koná všechno, podobně jako sluneční paprsek, který všechno zahřívá a ve všem podle přirozené dispozice a schopnosti přijímat uskutečňuje tu činnost, kterou přijal od Boha, jenž ho stvořil.

Rozdílné jsou také skutečnosti týkající se božského a z lásky k člověku uskutečněného vtělení Božího Slova. V nich totiž Otec ani Duch nemají se Slovem nic společného, leda v tom, co se týká souhlasu a nevysvětlitelného zázraku,[90] který Bůh-Slovo, jenž se stal člověkem jako my, učinil jakožto Bůh nezměnitelný a Bůh Syn.

11. (11.) O tom, co se tvrdí o Bohu tělesně[91]

Protože v božím Písmu nacházíme převážnou většinu (výroků) symbolicky řečených o Bohu skrze tělesné vlastnosti, musíme vědět, že my, kdo jsme lidé a jsme obklopeni hustou tělesnou hmotou, nemůžeme uvažovat či se vyjadřovat o božích, vznešených a nehmotných činnostech božství, ledaže bychom se vyjádřili pomocí představ, předobrazů či symbolů, které užíváme ve svém (běžném životě). Mnohé výroky, jež jsou o Bohu vyřčeny pomocí tělesných vlastností, jsou vyjádřeny symbolicky, ale mají jakýsi vyšší význam, poněvadž božství je jednoduché a beztvaré. Chápejme Boží oči, víčka i zrak jako Boží moc, jež bdí nade vším, a jako poznání, jemuž nic neunikne, neboť nejdokonalejší lidské poznání a jistota pramení z tohoto smyslu.[92] Uši a sluch pak ve smyslu, že je (nám Bůh) nakloněn a přijímá naše prosby. Vždyť i my jsme

[89] Řec. To, co je kolem ní, co se k ní vztahuje.
[90] Jan dále vysvětlí, že souhlas náleží Otci a zázračná činnost Duchu svatému.
[91] Σωματικῶς (somatikós) čili „tělesně, tělesnou formou, hmotně“.
[92] Pro Jana Damašského je smysl zraku opravdu důležitý. Stane se i jedním ze základních argumentů v jeho obhajobě svatých ikon, o kterých bude řeč v 16. kapitole IV. knihy.

díky tomuto smyslu vlídní k těm, kdo nás prosí, a upřímně jim nakláníme své ucho. (Vykládejme Boží) ústa a schopnost mluvit jako sdělení jeho vůle, poněvadž skrze svá ústa a výřečnost pronášíme to, co máme na srdci. Dále jídlo a pití jako posilu při následování jeho vůle. Vždyť i my tímto chuťovým smyslem uspokojujeme nutnou přirozenou potřebu.[93] (Pochopme Boží) čich ve smyslu, že vnímá naše myšlenky na něj a naši náklonnost, neboť my tímto smyslem vnímáme vůni. Tvář pak jako jeho projevení a představení sebe samého skrze vlastní skutky, neboť i my se představujeme skrze svou tvář.

(Chápejme) ruce jako efektivitu jeho činnosti. Vždyť i my vlastníma rukama úspěšně dokončujeme to, co je nutné, a především to, co je nejcennější. (Mějme) jeho pravici za pomoc v tom, co (nám) prospívá, protože i my užíváme pravou ruku zejména k tomu, co je nejvhodnější, nejušlechtilejší a vyžaduje co nejvyšší úsilí. Dále hmat za jeho nejpečlivější posuzování a vyžádání si účtu i v těch nejjemnějších a nejskrytějších skutečnostech, neboť i ti, které zkoumáme,[94] před námi nemohou v sobě nic skrýt.

(Považujme) nohy a chůzi jako (Boží) příchod a přítomnost kvůli pomoci potřebným, odplatě nepřátelům či jakémukoliv jinému činu, neboť i my, abychom se (někam) dostali, se pohybujeme pomocí svých nohou. (Rozumějme Boží) přísaze jako neodvolatelnosti jeho rozhodnutí, podobně jako i my přísahou stvrzujeme smlouvy s druhými. Jeho hněvu a nevraživosti pak jako odporu vůči špatnosti a jejímu odmítnutí. Vždyť i my se zlobíme, protože nesnášíme to, co je v protikladu k našemu mínění. (Pokládejme jeho) opomenutí, spánek a malátnost jako odložení odplaty vůči nepřátelům a oddálení obvyklé pomoci svým věřícím.

Jednoduše řečeno, vše, co se tělesným způsobem tvrdí o Bohu, si v sobě uchovává jakýsi smysl a na základě našich (lidských zkušeností) nám vysvětluje skutečnosti, jež nás přesahují, vyjma toho, co se týká zjevení Božího Slova v těle.[95] Ono totiž pro naši spásu na sebe vzalo celého člověka, rozumovou duši i tělo, vlastnosti lidské přirozenosti i fyzické utrpení, které nebylo způsobeno jeho hříchem.

12. (12.) O tomtéž tématu

Do těchto (tajemství) jsme byli uvedeni božími výroky, jak praví božský Dionýsius Aeropagita, *neboť Bůh je příčina a počátek všeho, podstata jsoucen, život živých, rozum rozumových bytostí, mysl myslících bytostí, povolání a pozvednutí těch, kdo se ztrácí, obnova a proměna těch, kdo ničí, co je přirozené, svaté útočiště pro ty, kdo se pohybují v bouřích tohoto světa,*

[93] Jídlo a pití, stejně jako přijímání Boží vůle, nás udržuje při životě.
[94] První význam řeckého slova ψηλαφάω (pselafáo) je „prohmatávat, osahávat, vyšetřit pohmatem," atd.
[95] Vše, o čem Jan hovoří v této kapitole, se Krista netýká symbolicky, ale skutečně.

jistota těch, kdo jsou stálí, cesta pro ty, kdo se po ní nechají vést, a vedení povznášející k Bohu. Připojím (ještě), že je i Otec svého stvoření – Bůh, který přivádí z nebytí do bytí, je totiž náš Otec v přesnějším významu než naši rodiče, kteří od Něj přijali bytí i plození –, pastýř těch, kdo jej následují a které vede, světlo osvícených, uvedení uvedených (do křesťanského života), posvěcení těch, kdo se posvěcují,[96] *pokoj těch, kdo jsou znesvářeni, jednoduchost těch, kdo (milují) jednoduchost, jednota pro ty, kdo se sjednocují, počátek, jenž je nade vším bytím a před každým začátkem, blahodárné sdělení toho, co je skryté, neboli poznání, které o něm (můžeme mít), podle toho, nakolik je to pro každého vhodné a pochopitelné.*[97]

12b. Ještě přesněji ohledně božích pojmenování[98]

Rozumem neuchopitelné božství je také zcela nepojmenovatelné. Protože neznáme jeho podstatu, nebudeme ji ani pojmenovávat. Pojmenování totiž poukazují na skutečnosti. Ale Bůh, který je dobrý, uvádí nás z nebytí do bytí skrze účast na jeho dobrotě a dal nám schopnost poznávat, (s námi) nejen nesdílel svou podstatu, ale ani (nám) ji nedal poznat. Není možné, aby přirozenost dokonale poznala nadpřirozenost. Je-li poznání (poznáním) skutečností, které jsou, jak se poznává to, co je nade vším bytím? Díky své nesmírné dobrotě nám umožnil jej nazývat lidskými (pojmy), abychom nebyli úplně odříznuti od jeho poznání, ale abychom o Něm měli alespoň chabou představu. Takže je rozumem neuchopitelný a rovněž nepojmenovatelný. Protože však je příčina všeho a měl v sobě smysl[99] i příčiny všech jsoucen, přijal od všech těchto jsoucen a od jejich protikladů pojmenování, jako například světlo a temnota či voda a oheň, abychom poznali, že (On) co do podstaty není těmito pojmenováními, nýbrž že je sice nade vším bytím, a proto nepojmenovatelný, ale jakožto příčina všech jsoucen je pojmenován podle všech (jejich) následků. Některá boží jména, která poukazují na to, co je nade vším bytím, jsou vyjádřena negativně, například že (Bůh) je bez podstaty,[100] mimo čas, bez počátku či neviditelný ne proto, že by byl někomu podřízen nebo že by mu něco chybělo – neboť jeho je všechno, z něj a skrze něj všechno vzniká a *všechno v něm spočívá* (Kol 1,17) –,

[96] V řeckém originálu se mluví o „zbožštění zbožštěných“.
[97] DIONÝSIUS AEROPAGITA, *De divinis nominibus* I,3-4. Jedná se citaci několika úryvků, které Jan volně pozměnil a seřadil. Jan Damašský v souladu s tehdejším poznáním přijímal Dionýsia jako žáka sv. Pavla (Sk 17,34). Dnes Dionýsiovo dílo, jímž byla dlouhou dobu ovlivněna křesťanská spiritualita, datujeme do 5. až 6. století. Dionýsiovu identitu ovšem neznáme, proto hovoříme o Pseudo-Dionýsiovi z Areopagu. Jedná se novoplatonského filosofa a teologa, který byl pravděpodobně mnichem v Sýrii.
[98] Tato kapitola není součástí všech rukopisů. Vycházíme ale z kritické edice B. Kottera, kde se nachází.
[99] Řecké slovo λόγος (lógos) bychom zde mohli přeložit také jako „rozum, důvod, slovo, vyjádření,“ apod. Problém předkladu zmíněného slova se vyskytuje v této kapitole vícekrát.
[100] Podstata je něco, co existuje, ale Bůh je samotné bytí, nemá podstatu, jež by na něčem participovala. Řecké slovo οὐσία (usía) je participium ženského rodu od slovesa εἰμί (eimí) „být“, tedy „ta, která existuje“, „existující“. Byzantská teologie proto často volí negativní nebo superlativní formu vyjádření Boží „existence“ jako „bezpodstatný“ nebo „nad-podstatný“.

ale proto, že nejvyšším způsobem přesahuje všechna jsoucna – neboť (On) není jsoucno, ale je nade vším. Jiná (boží jména) se vyjadřují pozitivně, když poukazují na to, že je příčina všech věcí. Jakožto příčina každé podstaty a všech jsoucen se (Bůh) nazývá „Ten, který je“ a „podstata“, jakožto příčina každého smyslu, rozumné moudrosti a moudrého člověka se nazývá „smysl“ a „rozumný“, „moudrost“ a „moudrý“, stejně jako „mysl“ a „schopný myslet“, „život“ a „žijící“, „moc“ a „mocný“ a podobně ve vztahu ke všem ostatním (vlastnostem), nebo, lépe řečeno, (ještě) výstižněji bude pojmenován podle (skutečností) nejvznešenějších a jemu nejbližších. Nehmotné (skutečnosti) jsou vznešenější a navíc jsou mu i bližší než ty hmotné, čisté, než ty špinavé, a svaté, než ty prokleté, neboť v něm mají větší díl. Takže výstižněji bude (Bůh) pojmenován jako „slunce“ či „světlo“, než jako „temnota“, jako „den“, než jako „noc“, jako „život“, než jako „smrt“, jako „oheň“, „vzduch“ či „voda“, které oživují, než jako „země“, a především a hlavně jako „dobrota“, než jako „špatnost“, a stejně tak jako „ten, který je“, než jako „ten, který není“. Dobro je totiž existence a příčina existence, kdežto zlo popírá dobro čili existenci. To byla tvrzení (o Bohu). Nejlíbeznější je ovšem spojení (vycházející) ze dvou (protikladů), například „podstata nad každou podstatou“, „nadbožské božství“, „předpočáteční počátek“[101] a tak dále. Existují však taková (pojmenování), která vypovídají o Bohu pozitivně, přestože vyjadřují nejvyšší možnou negaci, například „temnota“. (To neznamená), že Bůh je „temnota“, není ale ani světlo, nýbrž je nad světlem. Bůh se nazývá „myslí“, „smyslem“, „duchem“, „moudrostí“, „mocí“, jakožto jejich příčina a jako nehmotný, stvořitel všeho a všemocný. Toto se běžně tvrdí pozitivně i negativně, stejně, totožně a dokonale o celém božství i o každé ze tří osob svaté Trojice. Jestliže uvažuji jednu osobu, poznávám ji jako dokonalého Boha a jako dokonalou podstatu. Jakmile spojím a sečtu tři (osoby), poznávám jednoho dokonalého Boha. Božství není cosi složeného, nýbrž je jedno, dokonalé, nerozdělitelné a nesložené ve třech dokonalých (osobách). Uvažuji-li vzájemný vztah (božských) osob, poznávám, že Otec je slunce nade vším bytím, zdroj dobra, hlubina podstaty, smyslu, moudrosti, moci, světla, božství a plodivý a tryskající pramen dobroty v něm skryté. On je mysl, hlubina smyslu, ploditel Slova a skrze Slovo původce Ducha, který (jej) zjevuje. Abych mnoho nevykládal, Otec nemá slovo, moudrost, moc a vůli, kromě Syna, který je jedinou mocí Otce a počátkem celého stvoření. Syn jakožto dokonalá a zplozená osoba, jak on sám ví, je a je nazýván Synem. Duch svatý je Otcova moc, jež odhaluje skryté božství, vychází z Otce skrze Syna, ale není zplozen, jak (on sám) ví. Proto také Duch svatý činí veškeré stvoření dokonalým. To, co přísluší Otci jakožto příčině, zdroji či ploditeli, se má přisuzovat

[101] Všechna pojmenování, která vztahujeme na Boha, jsou lidskými pojmy. Jan se proto snaží jít dále, neboť Bůh je vždy neuchopitelný, nezměřitelný… Proto užívá předponu „nad-“ (nadpodstatný, nadbožský, nadpočáteční).

pouze Otci. To, co (přísluší) následku (jakožto) zplozenému Synu, slovu, moci prvotní (příčiny), vůli či moudrosti, (se má přisuzovat pouze) Synu. A to, co (přísluší) následku (jakožto) vycházejícímu, zjevujícímu a zdokonalující moci, (se má přisuzovat pouze) Duchu svatému. Otec je zdroj a příčina Syna i Ducha, je Otcem jediného Syna a Původcem Ducha. Syn je synem, slovem, moudrostí a mocí, obrazem, září, odleskem Otce a z Otce, ale není Synem Ducha. Duch svatý je duchem Otce, neboť z Otce vychází – neexistuje žádný podnět bez Ducha –, není však Duchem Syna, neboť z něj ne(vychází), ale vychází skrze Něj z Otce. Jediná příčina je totiž Otec.

13. (13.) O místě, (kde se nachází) Bůh a že nevymezitelné je pouze božství

Prostor jako takový[102] je ohraničením toho, co pojímá, takže se ohraničuje to, co je v něm obsaženo, jako například vzduch obsahuje naše tělo. Prostorem obsáhnutého těla není veškerý pojímající vzduch, ale ohraničení pojímajícího vzduchu, které lne k tělu, jež (vzduch) obsahuje.[103] Obecně (platí), že pojímající není v tom, co pojímá.

Existuje rovněž prostor myšlenkový, kde sama sebe myslí a existuje myšlenková a netělesná přirozenost, kde je (tato přirozenost) přítomna, působí a není ohraničena hmotně, nýbrž myšlenkově. Nemá totiž tvar, aby mohla být ohraničena jako tělo. Bůh, protože je nehmotný a nevymezitelný, bezpochyby ani nemůže být v nějakém místě. Je sám sobě místem, neboť je ve všem, vše přesahuje a udržuje pohromadě. Říkáme však, že je na jistém místě. Místem Božím nazýváme místo, kde se zřetelně projevuje jeho činnost. Bůh totiž prostupuje vším, aniž by se s čímkoliv smíchal, a se vším sdílí svou činnost, nakolik má jednotlivé jsoucno možnost a schopnost ji přijmout, a také, dodávám, podle přirozené a chtěné čistoty. Nehmotné skutečnosti jsou totiž čistší, než hmotné, a ctnostné, než ty, které mají co dočinění s neřestí. A právě proto se nazývá Božím místem to, které se více podílí na jeho činnosti a milosti. Z toho důvodu (se nazývá) nebe jeho trůnem – v něm totiž přebývají andělé, jež konají jeho vůli a stále jej oslavují; to je místo jeho odpočinutí – a země podnoží jeho nohou (Is 66,1; Ž 132,8) – na ní žil tělesně[104] spolu s lidmi (Bar 3,38). Jeho svaté tělo bylo také jindy nazváno Boží nohou. Kostel se rovněž nazývá místem Božím, které jsme vyhradili pro vzdávání chvály Bohu jako posvátný prostor, v němž se na něj v modlitbách obracíme. Stejně tak se nazývají Božími místy i místa, na nichž se nám zjevně projevila jeho činnost ať už skrze tělo, nebo bez něj.

[102] V textu stojí σωματικός (somatikós), tedy hmotné místo, to, co ohraničuje…
[103] Tělo není v celé atmosféře, ale atmosféra ohraničuje tělo tam, kde se ho dotýká.
[104] Jan užívá διά σαρκὸς (diá sarkós), „skrze tělo, za pomocí těla“, na rozdíl od ἐν σαρκί (en sarkí), „v těle“, které se užívá pro vtělení Druhé božské osoby.

Měli bychom vědět, že božství je nedělitelné, protože je všude úplně celé a není jakýmsi celkem fyzikálním způsobem rozdělitelným na části, nýbrž existuje celé ve všem a celé nade vším.

Anděl nepřebývá na nějakém místě jako tělo, že by měl podobu a tvar. A přesto se říká, že je na nějakém místě, protože je tam přítomen tak, že se to dá rozumem pochopit,[105] a díky tomu, že působí v souladu s vlastní přirozeností, a ne kvůli tomu, že nachází někde jinde, ale právě proto, že jeho rozumový prostor je tam, kde také působí. Nemůže samozřejmě působit zároveň na odlišných místech, pouze Bůh totiž může působit zároveň všude. Anděl působí na různých místech díky své přirozené hbitosti a pohotové a rychlé pohyblivosti z místa na místo, ale božství, jež je všude a nade vším, působí jedinou a jednoduchou činností rozličně na všech místech zároveň.

Celá duše je svázána s celým tělem, ne část (duše) s částí (těla). (Duše) není (tělem) obklopena, ale obklopuje ho jako oheň železo. V něm je a koná, co je jí vlastní.

Vymezitelné je to, co se dá definovat prostorem, časem nebo porozuměním,[106] kdežto nevymezitelné se ničím takovým definovat nedá. Nevymezitelné je tedy pouze božství, protože je bez počátku a bez konce, vše objímá a nedá uchopit žádným porozuměním. Jenom ono je rozumem neuchopitelné a neomezitelné, nikým nepoznané, ale pouze sebe samo nahlížející. Anděl je vymezen časem – začal existovat –, prostorem, třebaže myšlenkovým, jak jsme dříve vysvětlili, i porozuměním – znají navzájem svou přirozenost a Stvořitelem je přesně určeno, kolik jich je –, zatímco (lidská) těla jsou vymezená počátkem, koncem, hmotným prostorem a porozuměním.

Božství je zcela neměnné a nezměnitelné. Všechny skutečnosti, co nejsou v naší (moci), svou předvídavostí předem určilo, každou podle času a místa, jež jsou jí vlastní a příhodné. Proto *Otec nikoho nesoudí, ale všechen soud dal do rukou Synovi* (J 5,22). Otec, a také Syn jakožto Bůh a Duch svatý, jistě (už) soudil, ale Syn jakožto člověk sestoupí v tělesné podobě a posadí se na trůn slávy (Mt 25,31) – sestoupení a sezení (náleží) vymezenému tělu – a *rozsoudí* celý *svět spravedlivě* (Ž 9,9).

---

[105] Nejedná se o abstraktní netělesnost, ale spíše o „tělesnost“, která se dá jaksi vymezit. Jan užívá příslovce νοητῶς (noetós), které je odvozeno od přídavného jména νοητός (noetós), které prošlo velkým významovým vývojem. Jeho původní platonský význam je „rozumový, poznatelný rozumem,“ apod. Otcové toto přídavné jméno užívají v souvislosti s andělskou přirozeností, čímž se význam posouvá a znamená i „duchovní, spirituální“, tedy v protikladu k hmotnému světu. Snad by bylo nejlepší nazvat andělskou přirozenost jako „rozumověduchovní“.

[106] Řecké slovo κατάληψις (katálepsis) vyjadřuje „schopnost porozumět, filosoficky uchopit, stanovit pojmosloví…“

Vše se od Boha liší nikoliv místem, ale přirozeností. U lidí se prozíravé jednání, správné uvažování[107] a rozhodování jakožto schopnosti získávají a ztrácí, u Boha tomu tak ale není. U něj totiž nic nenastává ani neustává, je totiž nezměnitelný a neměnný a (mluvíme-li) o něm, nemůžeme připustit žádnou nahodilost. Bůh je svou přirozeností dobro. Kdo stále prahne po Bohu, ten jej vidí.[108] Bůh je totiž ve všem. Vše, co existuje, závisí na tom, který je, a není možné, aby něco existovalo, aniž by nemělo bytí v Tom, který je. Bůh je sice přítomen ve všech jsoucnech jako ten, který udržuje pohromadě přirozený řád, ale Bůh Slovo se se svým svatým tělem sjednotil podle osoby a smíchal se bez smíšení s naší (přirozeností).[109] Nikdo nevidí Otce, leda Syn (J 1,18) a Duch svatý.

Syn je vůle, moudrost a moc Otce. Vhledem k Bohu ale nemůžeme hovořit o vlastnosti, abychom tak netvrdili, že je složený z podstaty a vlastnosti. Syn je z Otce a vše, co má, má od něj, a tudíž sám od sebe nemůže dělat nic (J 5,30), protože jeho činnost není odlišná od té Otcovy.

Že Bůh ze své přirozenosti neviditelný se svou činností se stává viditelným, poznáváme podle uspořádání a moudrého řízení kosmu (Mdr 13,1.5).

Syn je obrazem Otce (2 Kor 4,4) a (obrazem) Syna je Duch, skrze něhož Kristus umožňuje člověku, v němž přebývá, stát se Božím obrazem.[110]

Duch svatý je Bůh mezi Nezplozeným a Zplozeným a skrze Syna je sjednocen s Otcem. Nazývá se Duchem Božím, Duchem Kristovým, Kristovou myslí, Duchem Páně, pravým Pánem, Duchem synovství[111] (Gal 4,5; Řím 8,15), pravdy (J 14,17), svobody, moudrosti – je totiž

[107] Φρόνησις (frónesis) a σοφία (sofía), „praktická moudrost a teoretická moudrost“, tedy schopnost prozíravě jednat (abychom měnili sebe i svět k lepšímu), a schopnost správně uvažovat o povaze věcí a světa (vede k vědění), patří k základním ctnostem v Aristotelově etice.

[108] I přes popis lidských schopností, které bychom samozřejmě měli rozvíjet, Jan Damašský nakonec v souladu s přesvědčením mnoha starokřesťanských Otců dojde k závěru, že Boha lze dosáhnout pouze nahlížením. Kontemplace samozřejmě přesahuje jakékoliv slovní vysvětlování.

[109] Jan v tomto odstavci vysvětluje tři skutečnosti: a) rozdíl mezi božskou nestvořenou přirozeností, která je, a nemůže tak nastat, a není náhodná, akcidentální, a přirozeností stvořenou, neboli přirozeností všech jednotlivých skutečností; b) Bůh je přítomen (přesněji řečeno je vlit, je smíchán; Jan užívá sloveso ἐγκεράννυμι (enkeránnymi), „vlít, nalít, smíchat) ve všem v tom smyslu, že stvořil každé jsoucno, které existuje tím, že participuje na Jeho bytí; c) hypostatickou unii božské (nestvořené) a lidské (stvořené) podstaty v Božském Logu.

Hypostatickou unií (ἕνωσις καθ᾽ὑπόστασιν (hénosis kath hypóstasin), tedy jednota podle hypostaze, osoby) rozumíme vztah dvou přirozeností (božské a lidské) Ježíše Krista, kdy obě tyto přirozenosti jsou „bez smíšení, beze změny, bez oddělení a bez rozloučení“ sjednoceny jedinou osobou (hypostazí) Božího Syna. Toto dogma definované Chalcedonským koncilem v roce 451 odmítly koptská, etiopská, indická, syrská, nestoriánská a arménská pravoslavná církev.

[110] Kristus skrze Ducha svatého člověku dává τὸ κατ᾽ εἰκόνα (tó kat eikóna), „to, co je podle obrazu“. Skrze Ducha svatého se člověk jakožto jediné stvoření stává Božím obrazem, čímž se odlišuje od všech ostatních jsoucen. O tématu člověka stvořeného k obrazu a podobě Stvořitele (Gn 1,26) bude Jan hovořit ve 12. kapitole II. knihy.

[111] Υἱοθεσία (hyothesía), „přijetí za vlastní děti, adopce“.

původcem toho všeho –, vše naplňuje svou podstatou, udržuje vše pohromadě, zdokonaluje kosmos v souladu se svou podstatou a ve své moci je kosmem neobsáhnutelný.

Bůh je věčná a neměnná podstata, jež je tvůrkyně všech jsoucen a je ctěna zbožným vědomím.[112]

Bůh je i Otec, který je vždy nezplozený, protože nebyl nikým zplozen, ale zplodil Syna, jenž je věčný spolu s ním. Bůh je i Syn, který existuje vždy s Otcem a je zplozený mimočasově, věčně, způsobem nepomíjejícím, netečně a nerozděleně. Bůh je (i) Duch svatý, jenž je posvěcující moc, je enhypostatický,[113] nepřetržitě vychází z Otce a spočívá v Synu a je stejné podstaty s Otcem i Synem.

„Slovo" je ten, který podstatně stále existuje s Otcem. „Slovo" je pak také přirozený pohyb mysli, podle něhož se hýbe, myslí a uvažuje, jakoby bylo jejím světlem a jasem. Existuje také „slovo" imanentní, vyřčené v srdci. A k tomu ještě „slovo", které hlásá obsah myšlenky. Bůh je tedy Slovo podstatné a enhypostatické, zatímco další tři „slova" jsou mohutnostmi duše, jež se nedají nahlížet ve jejich vlastní existenci,[114] poněvadž první je přirozený produkt mysli, z níž neustále přirozeně prýští, druhé se nazývá imanentní, třetí pak vyřčené.[115]

Duch se dá (taky) uvažovat různě: (jako) Duch svatý; duchy se ovšem nazývají rovněž schopnosti Ducha svatého; dobrý anděl je také duch; duchem je i démon; duchem se nazývá také duše; občas se mluví i o mysli jako o duchu; (a nakonec) duchem je nazývají i vítr a vzduch.[116]

14. (14.) Vlastnosti Boží přirozenosti

Nestvořená, bez počátku, nesmrtelná, nekonečná a věčná, nehmotná, dobrá, tvořící, spravedlivá, osvětlující, neměnná, netečná, nevymezitelná, neobsáhnutelná, neohraničená, neomezitelná, netělesná, neviditelná, nepochopitelná, jíž nic nechybí, svrchovaně mocná a nezávislá, vševládná, život dávající, všemocná, nekonečně mocná, posvěcující a velkorysá, vše objímající, pohromadě udržující a o vše se starající: (Boží přirozenost) má ze své přirozenosti všech-

[112] Řecké slovo συνείδησις (syneídesis) vyjadřuje „vědomí" i „svědomí". Obojí možnost se vyskytuje i v Písmu svatém („vědomí, poznání" např. 1 Kor 8,7.10; „svědomí" Tit 1,15, 1 Pt 2,19). V klasické řečtině se význam posouvá od „poznání, vědomí, společné vědomí" ke „vědomí morálnímu". V křesťanském prostředí pak převáží význam čistě morální. Ostatně, i latina přesně přejme z řeckého συν-είδησις con-scientia, tedy s-vědomí.

[113] Viz pozn. 28.

[114] Ὑπόστασις (hypóstasis), „hypostaze, osoba".

[115] Jan v souladu s filosofickou tradicí rozlišuje mezi λόγος ἐνδιάθετος (lógos endiáthetos) a λόγος προφορικός (lógos proforikós), „slovem vnitřním, imanentním" a „slovem vnějším, vyřeným". Toto patrně stoické pojetí vysvětluje, že nejdříve myslíme, pak si myšlenku vnitřně definujeme a nakonec ji vyjádříme. O tomto tématu Jan dále pojená ve 21. kapitole II. knihy, kde sjednotí „slovo" jakožto přirozený produkt mysli a „slovo" imanentní.

[116] Řecké slovo πνεῦμα (pnéuma) má mnoho významů: duch, dech, vánek, inspirace…

ny tyto (vlastnosti) a jim podobné, které nepřijala je odjinud, ale sama sdílí veškeré dobro se svým stvořením, nakolik má jednotlivé jsoucno schopnost ji přijmout.

Prodlévání a přebývání (božských) osob jedné v druhé: (božské osoby) jsou nerozdělené, od sebe neoddělitelné a vzájemně se bez promíchání prolínají,[117] ne že by byly sloučené či smíšené, nýbrž jakoby se navzájem vlastnily. Syn je totiž v Otci i Duchu, Duch v Otci i Synu, a Otec v Synu i Duchu, aniž by nastalo jakékoliv sloučení, sjednocení nebo smíšení. Existuje také jednota a shodnost pohybu. Jediný je impuls a jediný je pohyb třech (božských) osob, což se nedá pozorovat u (žádné) stvořeného tvora.

Dokonce i zář boží (přítomnosti), stejně jako (boží) činnost, která je jedinečná, jednoduchá a nedělitelná, je různě, ale dobře a vhodně, přítomná v rozdílných jsoucnech a těm všem uděluje základní prvky jejich vlastní přirozenosti, zůstává jednoduchá. Je sice hojně, ale nerozděleně, přítomná v rozdílných jsoucnech, ale také je shromažďuje a obrací ke své vlastní jednoduchosti – vše totiž po ní touží a nachází v ní svou existenci. Ona sdílí se všemi (své) bytí, nakolik to náleží (jejich) přirozenosti. Ona je bytím jsoucen, životem živých, rozumem rozumových bytostí, myšlením myslících bytostí, přestože je nad myslí, rozumem, životem i podstatou.

(Boží přirozenost má) navíc (schopnost) proniknout vším, aniž by se s čímkoliv smíchala, ji ovšem nepronikne nic. (Dále schopnost) poznávat vše jednoduchým poznáním a vidět jednoduše svým božským, vše vidícím a nehmotným okem všechno, přítomnost, minulost a budoucnost dříve, než nastane. Je také bezhříšná, odpouští hříchy a zachraňuje. Může vše, co chce, ale ne vše, co může, chce. Může třeba zničit kosmos, ale nechce.

[117] V řeckém textu se píše: „mají nepromíchanou vzájemnou perichorezi“. Viz. pozn. 81.