

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

Bakalářská práce

Katharsis v theúrgii

Kateřina Hasmanová

Vedoucí práce
Mgr. Filip Horáček

Praha 2017

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

podpis

Děkuji svému vedoucímu práce Mgr. Filipu Horáčkovi za cenné rady a připomínky, i za zprostředkování německojazyčného textu a vybraných řecky psaných pasáží ve stěžejních sekundárních zdrojích i konzultace k anglickému překladu zlomků Chaldejských orákulí.

Obsah:

1. Úvod	1
2. <i>Miasma</i> a <i>katharsis</i> ve světě starověkého Řeka	2
3. Julián otec, Julián syn a přínos jejich „komunikace s bohy“	3
3.1. Chaldejská orákula a myšlenkové vlivy na ně	4
3.2. Theúrgie – definiční a historický rámeček	6
3.3. Nejvyšší trojice a „chaldejský“ svět	8
4. <i>Katharsis</i> v „chaldejském“ systému	10
4.1. Platónská kontemplace a její přítomnost v theúrgii	10
4.2. Hmota jako poskvrna	13
4.3. Očištění od hmoty pomocí ohně	15
4.4. Očistné rituály	17
4.5. Stoupání duše – anagóge	19
5. Závěr	22
Seznam literatury	23
Seznam elektronických a internetových zdrojů	24

1. Úvod

Představení tématu

V práci se pokusím o zachycení *katharsis* v pozdněantickém filozoficko-soteriologickém myšlenkovém a rituálním systému, v theúrgii. Cílem práce je vytvořit souhrn poznatků o *katharsis* v tomto kontextu a zasadit jej do rámce myšlenkového a z části i historického. Pozornost bude věnována myšlenkovým vlivům Platónovým a novoplatónským a velmi omezeně i vlivům paralelních kultů. Práce není a nemůže být vyčerpávající, neboť stojí na velmi omezeném rozsahu literatury primární i sekundární, což považuji za její slabinu. Práce se pohybuje na pomezí filozofie a náboženství, což celkem dobře vystihuje i charakter „chaldejského“ systému. Vyzdvižení poznatků o theúrgické *katharsis* považuji za důležité, neboť poskytne nejen přehled o ní, ale může podnítit i další otázky a nastínit tak cestu pro následné bádání. V první řadě však považuji za nutné alespoň zběžně nastínit problém *katharsis* a *miasmatu* i představení Chaldejských orákulí a theúrgie v obecné rovině a až poté přistoupím k theúrgické *katharsis* samotné.

2. *Miasma* a *katharsis* ve světě starověkého Řeka

Ačkoliv se jedná o téma bohaté a diverzifikované, pokusím se pro začátek o stručnou charakteristiku fenoménů *miasma* a *katharsis*, které jsou přítomny v průběhu dějin celého období antiky, ale nejen jí, neboť rituální poskvrnu a očištění lze sledovat napříč kulturami, včetně „kultur primitivních“.¹ Toto téma má v antickém Řecku svá specifika v rámci různých myšlenkových či náboženských směrů, objevuje se v oficiálních pravidlech obcí i mimo ně. Proměna je patrná i v čase, jak naznačuje např. Dodds, který dává proměny strachu z poskvrny s vývojem společnosti od „kultury hanby“ ke „kultuře viny“², což vidím jako důležité zmínit, neboť se jedná o jistý přehled vývoje psychologického, kulturního i myšlenkového, odrážejícího se v náboženských představách i náboženské praxi.

V homérském období je vina přičítána božskému šílenství *até*, nachází se mimo lidskou moc, v archaickém období podobně, ale člověk své konání začíná chápat jako beznadějně a je patrné prohloubení pocitu viny, v klasické době pak existuje představa božské závisi *fthonos*, kdy je úspěch nebezpečný a náboženství začíná být propojováno s morálkou a s tímto souvisí i pozdější posun v pohledu na *miasma*, stává se dědičným a *katharsis*, stává se propracovaným ritem.³

Protože se jedná o nečistotu a očistu v rovině symbolické, hrozí poskvrna i po styku s tím, co fyzicky špinavé není,⁴ jde o strach z porušení řádu a jeho následků, nikoliv o náš strach z bakterií⁵, ač nemoc může být následkem obou, liší se přesvědčení o jejím původu.

Podle Parkera se v antickém Řecku jednalo o řád (nebo pravidla chování), který vymezoval posvátný a profánní prostor, přičemž nebezpečí poskvrny hrozil oběma.⁶ Vychází v tomto případě z Platónova *Sofisty*, kde je diskutováno oddělování lepšího od horšího jako očišťování,⁷ ale i z jiných pramenů je patrné, že před svatyněmi, nebo okolo agory byly nádoby na očištnou vodu – člověk se očistil před vstupem a vytyčil tak hranice posvátného a profánního.⁸ Za poskvrnu považuje i *agos*, který sice pramení jinde než *miasma*, ale zdá se, že je jakousi jeho podmnožinou, protože pravděpodobně vždy znamenal poskvrnu.⁹

Oblastí, kde na člověka číhala nečistota, bylo v tehdejší životě mnoho. Poskvrnit se mohl nedodržením pravidel a zákonů, při určitých situacích, nebo od nečistých předmětů či osob. Typickou poskvrňující situací je kontakt se smrtí, nebo narozením a to napříč kulturami, ve kterých má ale různá pravidla a projevy, dle Parkera jde v těchto případech o přechodové rituály.¹⁰

Nečistý člověk byl nebezpečím pro jednotlivce, společnost, ale i město, proto byl z veřejného života do značné míry vyloučen, dokud nebyl očištěn.¹¹ Výsledkem poskvrny mohla být také nemoc nebo šílenství a způsobit ji mohlo i začarování člověka člověkem.¹²

¹ Douglas, 2002, str. 44; Douglasová se pokusila o zachycení nečistoty jako obecného náboženského problému.

² Pojmy „kultura hanby“ a „kultura viny“ používá bez odkazu ke konkrétním teoriím, upozorňuje, že rozdíl mezi nimi je relativní a přechod od jedné k druhé postupný a nedokonalý (Dodds, 2000, str. 36).

³ Dodds, 2000, str. 36-69

⁴ Parker, 2001, str. 3

⁵ Douglas, 2002, str. 40

⁶ Parker, 2001, str. 18-20

⁷ Platón, *Sofisté* 226d

⁸ Parker, 2001, str. 18-20

⁹ Příkladem může být vražda – sama o sobě *agos* není, pokud je spáchána např. na oltáři (jde o vraždu v pravém smyslu, nikoliv o oběť), pak ano (Parker, 2001, str. 8).

¹⁰ Parker, 2001, str. 32-73; setká-li se člověk s mrtvým tělem, musí se očistit, pokud je smrt násilná, je poskvrněn i zabiják, ale ne automaticky (souvislost se spravedlivým odsouzením, pomstou a zlobou oběti (str. 104-142). V orfismu naproti tomu přináší krveprolití poskvrnu vždy, ať jde o člověka nebo zvíře (str. 142). Zde vidíme, jak různé mohlo být pojetí i následky *miasmatu*.

¹¹ Nebezpečím pro město byl např. nečistý politik (Parker, 2001, str. 268)

¹² Šílenství bylo chápáno jako nemoc od bohů a začarování nejspíše poštvání božstva na člověka (Parker, 2001, str. 207-218, 235-251)

Proto existovalo i několik druhů léčebné *katharsis* a „očisťující“, kteří různými technikami léčili nebo odkouzlovali.¹³

Posvátnému prostoru hrozilo znesvěcení člověkem, který porušil božská pravidla, poskvrnil posvátné předměty, čas¹⁴ nebo prostor¹⁵. Kdo tak učinil (a to např. i nevhodnou volbou oděvu k určité příležitosti), byl ve stejném nebezpečí jako někdo, kdo se poskvrnil kupříkladu kontaktem s mrtvým tělem-bohové zkrátka museli být chráněni před profánností lidí a ti zase před svatostí bohů.¹⁶ Typické při znesvěcení posvátného prostoru bylo, že se očisťovala svatyně, namísto jedince a tyto případy byly rovněž častěji spojeny s *agos*.¹⁷

Očistný rituál byl symbolický, ačkoliv šlo o fyzické úkony, zejména omývání, koupele, kropení a v každodenním životě se člověk očistil např. před jídlem nebo modlitbou a očisťovali se nejen lidé, ale i sochy nebo města.¹⁸

Kromě vlastního očistění měl tento rituál působit i na prožitek kolektivního ducha, jeho účastníky spojoval.¹⁹

Očistění mohl být zasvěcen i způsob života. Existovala představa, že prostřednictvím určitého stylu života lze dojít k bohům²⁰ a zde se již přibližujeme k theúrgii, již je toto přesvědčení součástí.

3. Julián otec, Julián syn a přínos jejich „komunikace s bohy“

Základním kamenem „chaldejského“ nábožensko-filozofického systému je v hexamtru psaná sbírka, zvaná „Chaldejská orákula“. Jedná se o „promluvy bohů“,²¹ které byly pravděpodobně v tranzu vyjeveny jistému Juliánu Theúrgovi²² a zapsány lidmi z jeho náboženské komunity, kam patřil i jeho otec, Julián Chaldec²³, že je Julián Theúrg autorem sbírky, se dozvídáme ze Sudova lexikonu a od Psella.²⁴ Oba Juliánové mohli být členové kněžské kasty v okruhu syrského kultu boha Bela, jak se pod tíhou nápisů, nalezených v Palmíře a Apameji, domnívá Athanassiadiou.²⁵

¹³ Parker, 2001, str. 225-230

¹⁴ Zde je myšlen čas sváteční *hieroméniá*-neválčilo se, násilí bylo potlačováno, kromě toho existovaly určité nečisté dny, související s fází měsíce (Parker, 2001, str. 155-158)

¹⁵ Jde o prostor, který patřil bohům a jednalo se buď o půdu obdělanou (typicky kolem soukromých svatyní) a půdu neobdělanou (okolo chrámů a oltářů), která byla nedotknutelná (Parker, 2001, str. 160-167).

¹⁶ Parker, 2001, str. 144-189

¹⁷ Parker, 2001, str. 144-146

¹⁸ Parker, 2001, str. 19-31

¹⁹ Parker, 2001, str. 23

²⁰ Jedná se o problém oddělení duše od těla, cestu ke spáse, nebo naopak o pobývání v Hádu, příkladem je Platónova filozofická *katharsis* (Platón, Faidón 69c, 82b-c), nebo život orfika (očisťování, dietní pravidla, víra v reinkarnaci a s ní spojená pravidla), přehled orfického konceptu např. Mario Vegetti, 1991, str. 238-242

²¹ Jak naznačuje Lewy, v Orakulích promlouvají především bohové Apollón a Hekaté, ale pravděpodobně i další. Konkrétní bohové nejsou jmenováni (Lewy, 1978; str. 6-7), lze je rozlišit dle různých znaků a symbolů (př. Hekaté, Lewy, 1978; str. 83-98).

²² Dle Bidez se chtěl Julián odlišit od *theologoí*, kteří o bozích jen mluví (Bidez, 1930, str. 369 in Dodds, 2000, str. 276), neboť dle Eitrema jméno *Theúrgos* značí, že podle bohů jedná, nebo je dokonce tvoří (Eitrem, 1942, str. 49 in Dodds 2000, str. 276).

²³ Dle Lewyho jsou jména obou Juliánů jejich charakteristikami, jméno Chaldec mělo nejspíše označovat člena babylonských teologů, ale i jeho orientální původ (Lewy, 1978, str. 425-428), *Chaldejci*, nebo *Theúrgové* je nazývali i novoplatonici (str. 5). Podobně chápe označení *Chaldec* i Majerciková, odkud Julián pocházel, ponechává otevřeno, v úvahu přichází jak Sýrie, tak Chaldea (Majercik, 1989, str. 2).

²⁴ Athanassiadi, 1999, str. 276, původ i autorství veršů relativizuje Dodds, podle kterého ve skutečnosti nevíme, odkud přesně pocházejí (Dodds, 200, str. 277-278).

²⁵ Athanassiadi, 1999, str. 133-135

V prvním století po Kristu byl ve středomoří zájem o bohy zjevené poznání, což se projevilo vznikem a šířením náboženství, která se skrze zjevení legitimizovala, jako náboženství „chaldejské“, ale např. i ve změně práce tradičních věštíren, jak uvádí Johnstonová.²⁶

Okolnosti vzniku Orákulí můžeme lépe nahlédnout, pokud je zasadíme do kontextu blízkovýchodní tradice inspirované poezie, jak učinila Athanassiadiová a středomořských zjevení, jak učinila Johnstonová.²⁷ Na blízkém východě nebylo ojedinělé, že mohl člověk nadaný prorockým darem po určité době duchovních cvičení upadnout do tranzu, ve kterém vyslovil verše, které zachytili lidé okolo něj shromáždění, přičemž se tato zjevení delší dobu opakovala.²⁸ I Juliánova zjevení se zřejmě vyskytovala delší dobu a text byl od začátku pozměňován a editován, pravděpodobně za jeho aktivní účasti.²⁹

Kdo verše kodifikoval nevíme, mohl to být stejně tak sám Theúrg, jako i jiní uchovavatelé tradice, ale kanonického statusu sbírka dosáhla a za svatý text byla uznána nejpozději v pozdním 3. stol. n. l.³⁰

Oba Juliány považujeme za zakladatele „chaldejského“ náboženského proudu. Sami sebe prezentovali jako hlavní příjemce promluv bohů.³¹ Dozvídáme se o nich ze spisů Proklových (5. stol. n. l.), ze Sudova Lexikonu (10. stol. n. l.) a spisů Psellových (11. stol. n. l.), i když časový odstup od dob Juliánů je zde již opravdu značný.³² Na základě těchto pramenů můžeme říci, že žili ve druhé polovině 2. stol. n. l. ve východní části římské říše a také to, že Julián Theúrg sloužil v armádě Marka Aurelia.³³ Vznikaly okolo nich zázračné příběhy, jejichž pravdomlupnost je však otázkou, nicméně to vypovídá o jejich velkém charismatu a jako charismatičtí vůdcové se stali, stejně, jako i pozdější theúrgové, samotným náboženským centrem, jakousi spojnicí mezi nebem a zemí.³⁴

3.1. Chaldejská orákula a myšlenkové vlivy na ně

Text Orákulí byl jeho vyznavači nahlížen jako božské zjevení, co jej ale ve skutečnosti formovalo? Pokusím se nyní ve stručnosti tento problém osvětlit.

Jednoznačný vliv měl Platón. Součástí novoplatónské tradice je mimo jiné i to, že Julián Chaldec je opatřil pro svého syna duší archanděla, který se spojil s duší Platónovou.³⁵ Inspirace bývá právem spatřována především v Platónových dialogích *Timaios*, vykládajícím vznik světa, kosmu a *Faidón*, který pojímá *katharsis*, ale i osud duše po jejím oddělení od těla.³⁶

²⁶ V 1. stol. n. l. mohl člověk ve věštírně získat odpověď i na běžnou otázku ze života, odpovědi byly v některých případech dokonce šité na míru, ale jejich odpovědi byla na rozdíl od osobních zjevení obvykle vyřčená věštkyní a zprostředkovaná kněžem (Johnston, 1997, str. 168, 171)

²⁷ Athanassiadi, 1999, str. 131-132; Johnston, 1997, str. 168-173

²⁸ Dle Athanassiadiové jde o podobný způsob prorokování, jako prováděl např. Mohamed, Orákula přirovnává ke Koránu i obsahem (Athanassiadi, 1999, str. 129-131). Johnstonová rozlišuje typy zjevení: bůh, nebo jeho posel sestupuje a mluví k vyvolenému, nebo je jimi jedinec přiveden do extáze, kde je svědkem zázraků, vize přicházejí i ve spánku, nebo jsou snu podobné. A dva typy předání ostatním: zjevení bylo zaobaleno příběhem o okolnostech, který jej legitimizoval, nebo se jednalo o přímé recitace bez příběhu, což je případ Orákulí – častější ale byla, hlavně v helénismu, zjevení s příběhem (Johnston, 1997, str. 168)

²⁹ Athanassiadi, 1999, str. 132

³⁰ Athanassiadi, 1999, str. 132

³¹ Johnstonová zmiňuje, že k nim promlouvali bohové, proto jsou verše promlouvány v 1. Osobě a adresovány jsou 2. osobě j. č. (Johnston, 1997, str. 168-169); viz např. s ChO, zl. 102, 104, 106, 111

³² Athanassiadi, 1999. Str. 129-130

³³ Athanassiadi, 1999, str. 129Lewy, 1978, str. 5

³⁴ Johnston, 1997, str. 173

³⁵ Athanassiadi, 1999, str. 129

³⁶ Platonismus je patrný v mnoha ohledech, mnohé z původních Orákulí bylo novoplatoniky také na Platónovy

Nyní se zastavíme jen nad světem, vyloženým Platónovým *Timaie*m, neboť platónská *katharsis* bude rozpracovaná v jiné části práce.

Podle Platónova *Timaia* je svět obrazem neměnného jsoucna, tedy idejí.³⁷ Vesmír je stvořen dle prvotní ideje a z ní se dále tvoří další, jednotlivé ideje.³⁸ Svět je viditelný a hmatatelný díky ohni a tělesný díky zemi, tyto dva prvky drží pohromadě voda a vzduch, které jsou mezi nimi a dohromady, nerozdělitelně spojené láskou tvoří Tělo Světa.³⁹ Uvnitř, ale zároveň i okolo hmoty je rozprostřena Duše Světa, která je vzniklá ontologicky předchůdně vůči tělu, je dokonalá a neviditelná, v ní vznikají pravdivé představy uchopitelné smysly i rozumem.⁴⁰

Platón však nebyl jediným, kdo „chaldejskou“ doktrínu ovlivnil, mísí se v ní také prvky různých orientálních věr.⁴¹ Jedná se totiž o jeden z výsledků tehdejšího kulturního a náboženského synkretismu, kdy se různé prvky Předního východu ovlivňovaly navzájem s prvky řeckými a římskými. O těchto vlivech by se dalo napsat podstatně více, nicméně je to jev nesmírně složitý a proto se omezují pouze na základní pojetí, které je snad v tuto chvíli dostatečné.⁴²

Chaldejská orákula posloužila jako půda pro rozvoj pozdněantického duchovního učení. Za své je přijali zejména novoplatonici. Jako jeden z prvních, pokud je nám známo, se jimi začal zabývat Porfyrios, který je pravděpodobně i přinesl do novoplatónských kruhů.⁴³ Vypracoval pojednání o Orákulích v práci *O filozofii Orákulí*, ale i další spisy k tomuto tématu.⁴⁴ Důležitou roli v rozvoji „chaldejského“ systému hrál i Jamblichos, který prohlásil Orákula za svatou knihu pohanů.⁴⁵ Členové jeho východní novoplatónské školy pak tyto myšlenky přinesli Juliánovi⁴⁶ (augustem 361-363), který se pomocí nich pokusil o posílení pohanství.⁴⁷ „Chaldejská“ doktrína byla následně vetknuta i do athénské novoplatonismu, jehož představiteli byli mimo jiné i Proklos a Damaskios. Vzhledem k tomu, že sbírka nebyla v původní podobě dochována, vděčíme za její přenos až do

myšlenky napasováno, platónské prvky a jejich novoplat. reinterpretace viz např. Lewy, 1978, str. 312-398.

³⁷ Lewy, 1978, str. 118-119, Platón, *Timaios* 29-31b, ChO, zl. 5, 33, 35, 37, 38

³⁸ Platón, *Timaios* 30c-31b, hlavní ideje dle ChO zl. 37 generuje nejvyšší bůh - Otec (což ale nemusí být zcela jednoznačné, neboť jsou generovány ze Zdroje, kterým může být i Rhea z ChO zl. 56, nebo pouze Zdroj z ChO 49) a ideje jednotlivé vznikají aktivitou Intelaktu (Seng, 2011, odd. 20).

³⁹ Platón, *Timaios* 31c-32d, oheň-ChO zl. 68, láska-ChO zl. 39, 42

⁴⁰ Platón, *Timaios* 36d-37c, ChO zl. 6, 51, 52, 53, 56

⁴¹ Dle Lewyho existují mnohé shody v konceptech „chaldejských“ a orientálních prvku. Vezměme si např. Aióna, jako „ohnivého boha“ a boha „točícího se ve spirále“, který se objevuje jak v „chaldejském“ náboženství, tak v mithraismu. V „chaldejském“ uctívání slunce se promítá syrské sluneční náboženství, Lewy vidí vztah např. s magickými ceremoniemi zoroastriánů (Lewy, 1978, str. 398-440). Pochopitelně i v rámci těchto shodujících se prvků jsou rozdíly, vlivy jsou míseny a i podobnosti lze vidět z několika úhlů. Např. Lewyho interpretaci vládců světů *Teletarchů*, jako *kosmokratů* a *archontů* pozdně babylonského náboženství vyvrací a vliv vidí naopak v tradici platónské Majerciková (Majercik, 1989, str. 11). Na spojitost se syrským kultem boha Bela upozorňuje Athanassiadiová (Athanassiadi, 1999, str.132-136)

⁴² Více k vlivům působícím na „chaldejský“ systém je zpracováno např. Lewym (Lewy, 1978, str. 312-441).

⁴³ Lewy, 1978, str. 7-8

⁴⁴ O jeho hlavním díle, zabývajícím se Chaldejskými orákuly, *O filozofii Orákulí* se dozvídáme z Eusebiovy *Praeparatio evangelica*, Porfyriovým záměrem dle Lewyho bylo ukázat, že je možný soulad mezi věštbami bohů a filozofickým poznáním, další jeho dílo *O doktrínách Juliána Chaldejce* zmiňuje Suidas v *Lexikonu* a náboženské představy jsou zpracovány v pojednání *O návratu duše* (Lewy, 1978, str. 7-8), srov. Tanaseanu-Döbler, 2013, str. 58-60

⁴⁵ Athanassiadi, 1999, str. 132

⁴⁶ Lewy, 1978, str. 69

⁴⁷ Atmosféra pozdního 4. stol. n. l. nebyla pohanství nakloněna, v roce 312 bylo křesťanství přijato Konstantinem jako státní náboženství Římské říše, přesto se Julián Apostata od křesťanství odklonil k novoplatonismu, ve kterém byl vzdělán, jako k formě, do které by bylo možné pohanské kultury zasadit (Chlup, 2009, str. 69)

dnešních dob hlavně novoplatonikům, především pak právě Proklovi⁴⁸ a Damaskiovi,⁴⁹ v jejichž dílech je rozdrobena největší část veršů. Potíží je, že tímto poznáváme především jejich interpretace, nikoliv kontext původní.

Zmiňme i Synesia, který rovněž v pojednání O snech několik veršů cituje a ve svých *Hymnech* uvádí společný koncept boha „chaldejského“, novoplatónského a křesťanského,⁵⁰ přičemž jeho pozice mezi křesťanstvím a intelektualizovaným pohanstvím je krajně nejasná. Nutno dodat, že Chaldejská orákula inspirovala rovněž gnostiky a hermetiky.⁵¹

V 19. stol. novoplatónské citace extrahoval jako první německý klasický filolog Kroll. Fragmenty sbírky, které v návaznosti na Krolla sestavil a očísloval *Des Places*,⁵² do angličtiny přeložila a okomentovala Majerciková a její *The chaldean oracles, text, translation, and commentary*.⁵³

3.2. Theúrgie – definiční a historický rámec

Theúrgie je praktickou částí „chaldejského“ náboženství. Ve slově *theúrgia* mohou být obsaženy dva významy a to buď „činnost působící na bohy“, nebo naopak „činnost bohů“.⁵⁴ Jedná se o soubor rituálů, který v mnohém navazuje na řeckou kulturní tradici,⁵⁵ založený na představě, že jsou bohové ve světě, činní a zanechávají v něm stopy (odrazy sebe), vyjevující se jako symboly.⁵⁶ Je to rituální nástroj k očištění duše a její spásy – duši očišťuje a vyzdvihuje božská energie kterou skrze theúrgii přijímá.

Důležitost rituálu vyzdvihl Jamblichos ve svém spise *O mystériích egyptských*, který je nejsystematičtější dochovanou obhajobou theúrgie.⁵⁷ Jeho práce byla významná pro obnovu a kontinuitu platónských komunit v době vzestupu křesťanství.⁵⁸ Podle Jamblicha

⁴⁸ Z Proklovy práce máme k dispozici *Základy teologie a Platónskou teologii*, dále rozsáhlé komentáře (např. k *Timaiovi*, *Parmenidovi*...) a *Pojednání o prozřetelnosti, osudu a původu zla* (např. *O podstatě zla*), dále se dochoval Proklovův životopis od Marína. Přehled Proklova díla je zpracován např. Chlupem (Chlup, 2009, str. 43-46)

⁴⁹ Z Damaskiových prací *O prvních principech, Parmenidem, In Phaedonem* (Athanassiadi, 1999, str. 144).

⁵⁰ Lewy, 1978, str. 73

⁵¹ Shodu těchto dvou směrů s „chaldejskými“ myšlenkami Dillon nazval „podsvětím platonismu,“ jde především o posun platonismu k religiozitě, používána jsou mytická vyjádření, je přítomen dominantní ženský princip, odrážející Platónovu Duši Světa (Platón, *Timaios* 36d-37); (Dillon 1973, str. 384 in Majercik 1989, str. 4)

⁵² Krollova sbírka (Kroll, 1894) byla *Des Placesem* (*Des Places*, 1971) nekriticky převzata a doplněna novými zlomky identifikovanými Bidezem a dalšími (Athanassiadi 1999, str. 138).

⁵³ Majercik 1989, str 45-46 do své sestavy zahrnuje i některé Psellovy komentáře a parafráze, dále Moerbekův překlad Proklova komentáře *k Parmenidovi* a několik dalších dodatků. Nezahrnuje naopak fragmenty *Tübingenské theosofie*, které Lewy považuje za původně „chaldejské“ (Lewy, 1978, str. 16-30).

⁵⁴ Jedná se o slovo složené z *theos* (bůh) a kořene *ergo* (čin), Jamblichos např. význam chápe jako „činnost bohů“, neboť pouze působení bohů umožňuje úspěšné dokončení božského činu (Chlup, 2009, str. 217), člověk sám božského činu dokázat nemůže, potřebuje k tomu dar božské energie (Jamblichos, *De Myst.* III.20).

⁵⁵ Konkrétně zde nacházíme zvířecí oběti, hymny, nebo výrobu a uctívání soch, nejednalo se ale o prosté přebírání řeckých rituálů, theúrgové si je spíše upravovali ke svému obrazu, theúrgie měla být jejich pokračovatelkou (Chlup, 2009, str. 216-218).

⁵⁶ Jedná se v zásadě o stejný princip, jako jsou formy věcí projevem idejí – v hlubší rovině svého bytí jsou projevem některého z bohů, do jehož řady patří (Chlup, 2009, str. 214), jak popisuje Proklos např. u rostlin: slunečnice se otáčí za sluncem, protože šelestem, který svým pohybem vydává, opěvuje slunce, podobně jako lotos rozvíjením svého květu (Proklos, *O hieratickém umění podle Řeků* 148. 10-18, 149, 12-25 in Chlup, 2009, str. 214-215).

⁵⁷ Chlup, 2009, str. 218

⁵⁸ Po zavření aténské akademie v roce 529 n. l. Jamblichův platonismus přetrval v arabském prostředí až do

je rituál božským darem, pomocí kterého se může člověk s bohem sjednotit a pouze ti theúrgové, kteří se v theúrgickém umění vypracovali natolik vysoko, že přesahují pouta těla a hmoty, se s bohem dokážou sjednotit i bez něj, ostatním však na cestě k jednotě slouží právě kult.⁵⁹

Vysvětlit theúrgii může pomoci reflexe autorů Chlupa, Athanassiadiové, Dodds a Shawa, přičemž Doddsův pohled na theúrgii stojí v mnohém v opozici k autorům ostatním.

Na theúrgii můžeme pohlížet buď jako na něco, co má velmi blízko k bílé magii, nebo ji přiklonit spíše na stranu náboženství.

Dle Chlupa záleží na definici pojmu „náboženství“, a pokud připustíme širší význam, pak se theúrgie kloní spíše na jeho stranu.⁶⁰ Rozdílů mezi magií a theúrgií je celá řada, při praktikování theúrgie se člověk na rozdíl od běžné magie nesnaží bohy k ničemu přinutit, bohové přebírají iniciativu a zjevují se dobrovolně.⁶¹ Theúrgie a magie mají i rozdílné cíle. V případě magie se jedná o cíl profánní, v případě theúrgie o cíl náboženský nebo spásanosný.⁶² Naopak podobnost vidíme v tradičním používání magických formulí, modliteb, nebo v evokaci pomocí různých substancí.⁶³

Athanassiadiová ve vztahu theúrgie a magie upozorňuje na určitý posun mezi pohledem Jamblichovým a pohledem pozdějších novoplatoniků: podle ní Jamblichos mezi theúrgií a magií viděl rozdíl, žel pozdější novoplatonici jej nebyli schopni vidět, jak Athanassiadiová ukazuje např. na příkladu prorokování pomocí soch, ve kterých přebývá božstvo, konkrétně před touto vírou totiž Jamblichos varuje a odmítá ji, přesto se tato technika stala běžnou novoplatónskou praxí a s theúrgií byla spojena.⁶⁴ Jamblichos říká, že ve hmotě nemůže být obsaženo nic božského, obsažena v ní nemůže být ani energie daimónská, těmto zázrakům je potřeba nevěřit a nečinít je.⁶⁵

Dodds má za to, že je theúrgie podobná vulgární magii, založená na náboženském zjevení.⁶⁶ Na theúrgii se dívá veskrze negativně jako na příčinu úpadku helénské kultury a vzestupu křesťanství, vidí v ní iracionalitu a úpadek do pověrčivosti.⁶⁷

Dle Athanassiadiové ale ke svým závěrům došel ale právě výzkumem té postjamblichovské praxe, ve které byly theúrgické prostředky využívány k věštění a to u něj vzbudilo dojem, že je theúrgie pouhou technikou, což ale dle Athanassiadiové není, podle jejího úsudku, postaveném na Jamblichově spise *O mystériích egyptských* se totiž jedná spíše o stav mysli, který je zcela subjektivní a často jeho nástup nemá člověk ve své moci.⁶⁸

Dodds dále příliš nebere v potaz kontext náboženské, kulturní a politické situace, zakládá spíše na svém názoru, že proběhl určitý odklon od platónského racionalismu, v jehož duchu byla Plótínem⁶⁹ založena novoplatónská škola k ritualismu způsobenému tehdejšími posunem ke svobodné společnosti, ve které si běžný člověk nevěděl rady s různými úzkostmi dříve vysvětlovanými v rámci kultu.⁷⁰

10. st. n. l. (Shaw, 1995, str. 6).

⁵⁹ Jamblichos, *De myst.* V.20, Athanassiadi 1993, str. 120

⁶⁰ Pokud bychom se drželi přísné frazerovské definice (nevzpytatelnost vyšších sil, které můžeme pomocí obřadů a modliteb maximálně prosit), spadla by theúrgie naopak do kategorie magie (Chlup, 2009, str. 218).

⁶¹ Majercik, 1989, str. 22-23, Chlup 2009, str. 218

⁶² Majercik, 1989, str. 22

⁶³ Chlup, 2009, str. 216

⁶⁴ Athanassiadi 1993, str. 122-123

⁶⁵ Jamblichos, *De myst.* III.28-30

⁶⁶ S jediným rozdílem, původně magické praktiky jsou použity k náboženským cílům (Dodds, 2000, str. 289).

⁶⁷ Jamblichovo *O mystériích egyptských* považuje vysloveně za „manifest iracionalismu“ (Dodds, 2002, str. 283).

⁶⁸ Athanassiadi, 1993, str. 116

⁶⁹ Plótínos pro něj byl ve své době jediným, kdo se dokázal svým intelektem vyvíhnout nad pověrčivost doby a zůstat věrný racionalistické tradici (Dodds, 2002, str. 280), srov. Armstrong, 2002, str. 229-245, Chlup 2009, str. 171

⁷⁰ Dodds, 2002, str. 255-256; Dodds (mj.) řeckou iracionalitu, vzestup k racionalitě, její vyčerpání a regresi k

Do kontextu doby theúrgii zasazují např. Shaw a Chlup.

Shaw ji obhazuje jako snahu o vzkříšení tradičního náboženství, kterou dle Jamblichů Helénové opustili a vydali se cestou bezbožnosti.⁷¹ Jamblichos chtěl zachovat kontakt s bohy, který byl podle něj novoplatonismem opuštěn, konflikt viděl mezi „lidskými novotami“ a „starověkou tradicí inspirovanou bohy,“ měl za to, že byla popírána božská přirozenost světa podle Platónova Timaia a na její místo byla vyzdvížena lidská mysl, přehnaný racionalismus tak oddělil člověka od bohů.⁷²

Rovněž Chlup pokládá názor, že je theúrgie výsledkem intelektuálního úpadku a regrese k iracionalitě za zkrslý⁷³, neboť i klasičtí filozofové se (až na výjimky) účastnili tradičních kultů a filozofií do nich nezasahovali, přičemž se tento vztah udržel do 3. stol. n. l., kdy se stará struktura tradičního polyteismu lokálních obecních kultů pod tíhou centralizace římského impéria začala rozpadat a to otevřelo cestu nástupu universalističtější pojetému křesťanství.⁷⁴ Právě proti tomuto rozpadu se snažili novoplatonici bojovat tak, že do filozofie zahrnovali i náboženské prvky (vystupují v roli teologů a vyvíjejí theúrgii, jakožto alternativní rituální praxi k praxi tradiční).⁷⁵ Lewy theúrgii rozděluje na dvě části: magický rituál a theúrgické vyzdvižení (což sice není zlomky Orákulí podloženo, čerpá z magického papýru, kde je popsána praxe, která byla pravděpodobně praxi theúrgické podobná).⁷⁶ Magický rituál je spojením několika navazujících ceremonií, reprezentující jednotlivé stupně očišťování duše, sestává ze „spojení“ theúrga s bohem, nebo jeho sloužícím duchem a propůjčuje mu určité nadlidské síly, předcházely mu prosby, kouzla a používání (vyslovitelných a nevyslovitelných) božských jmen, následovalo zjevení boha.⁷⁷ Oproti tomu, cílem theúrgického vyzdvižení bylo učinit duši nesmrtelnou.⁷⁸

Theúrgie je činnost, uvádějící člověka do spojení s bohy a vedoucí jeho duši k existenci mimo hmotný svět, která spočívá v jejím splynutí s nejvyšším principem. V tomto také spočívá očista a spása duše, kterou lze pomocí theúrgie dosáhnout, její síla spočívá v rituálu. Stala se součástí snah o zachování dědictví tradičních kultů, pokračovatelkou platonismu a jeho pojetí *katharsis* - v tomto bodě si dovoluji naznačit, že racionalita theúrgie nemusí vyvstat pouze po jejím zasazení do správných kontextů, ale i při bližším pohledu na theúrgickou *katharsis*. Ta je sice z velké části rituální, což může budít dojem iracionality, který ale, dle mého názoru, může rehabilitovat právě snaha novoplatoniků o udržení kultovního kontinua, ale podobá se v mnohém „filozofické *katharsis*“ Platónově, ve které je jeho racionalismus a *logos* přítomen přímo vrchovatě. Platónská *katharsis* a její „chaldejský“ posun bude předmětem bádání kapitoly 4.1.

3.3. Nejvyšší trojice a „chaldejský“ svět

Stvoření světa a jeho vybavení duší začíná u trojice bohů,⁷⁹ kteří stojí na vrcholu hierarchie.

O Prvním Bohu, který je v Orákulích také nazýván jako Otec, První, nebo Otcovský

iracionalitě zpracoval v cyklu přednášek *Řekové a iracionálně*, především v kap. VII a VIII.

⁷¹ Shaw, 1995, str. 3, Jamblichos v *De myst.* VII.5; vytýká Helénům, že jsou nakloněni novotám a jsou nestálí.

⁷² Shaw, 1995, str. 2-5

⁷³ Ač rozchod s Plótínem je patrný, především ale v tomto kontextu v postoji k možnostem komunikaci s vyššími rovinami (Chlup, 2009, str. 214), blíže se tímto problémem budu zabývat v kapitole 4.1.

⁷⁴ Chlup, 2009, str. 168-171

⁷⁵ Chlup, 2009, str. 174-175

⁷⁶ Lewy, 1978, str. 177-247, srov. Majercik, 1989, str. 24-25

⁷⁷ Lewy, 1978, str. 227-247

⁷⁸ Lewy, 1978, str. 178-226

⁷⁹ Jako první asi triádu „Otec, Energie, Intelekt“ z Otce vytvořil Porfyrios v *komentáři k Parmenidovi* na základě ChO zl. 3, 4 a 7, což v dochovaných zlomcích nelze ověřit (Majercik, 2009, str. 266-267, Seng, 2011, od. 16)

Intelekt,⁸⁰ Monáda, Zdroj a Jedno,⁸¹ Orákula mluví mnoha způsoby, ale pokud se pokusíme na jejich základě o shrnutí, zjistíme, že se jedná o transcendentální bytí,⁸² které existuje samo, odtržené od svých produktů, jichž je prvotním zdrojem, ke kterému se vše, včetně lidské duše vrací, zároveň je ale jaksi nečinné ve smyslu akce, nic netvoří, neboť jeho rolí je myslet mnohotvaré (platónské) ideje, které z něj vycházejí.⁸³ V pravém smyslu tvůrcem je Druhý Bůh⁸⁴ u kterého začíná dělení vedoucí k hmotnému tvoření.⁸⁵ Tento stvořitel promítá ideje do prvotní hmoty, neboli „lůn“ Duše Světa.⁸⁶ Třetím Bohem je ženský princip Energie, která je spojována s Platónovou Duší Světa, nebo s Hekaté, může být chápána zároveň na druhém i třetím místě v hierarchii.⁸⁷

Umístění Energie je tedy poněkud problematické, pomůže nám jej vysvětlit výklad Duše Světa z Platónova *Timaiia*, podle kterého se nachází na hranici inteligibilního a senzibilního světa, což naznačuje místo třetí, za Stvořitelem, který je ve světě inteligibilním, tedy vyšším a výklad zlomku Orákulí, ve kterém se nachází mezi Otcem a Stvořitelem, tedy spíše na místě druhém.⁸⁸ Jakožto z ženského principu se z ní vše rodí a je to právě ona, kdo vydává duše.⁸⁹ Druhý a Třetí Bůh jsou ve specifickém smyslu schopnostmi Prvního Boha.⁹⁰

Svět je složen ze tří oblastí: v inteligibilní části je Emyreum, ve sféře pevných hvězd a planet je svět *aithérický* a v podměsíční sféře, kam patří také Země, se nachází svět hmotný,⁹¹ který je v „chaldejském“ systému roven s Hádem, jakožto antiteze k inteligibilnímu světu – hmotný svět i oblast Nejvyššího Boha je v Orákulích označen shodně jako *hlubina*,⁹² je to v podstatě nezformovaná hmota, ale Otec se vyznačuje tím, že je na rozdíl od hmoty nad kategoriemi forem, formuje Stvořitelský Intelekt.⁹³

⁸⁰ ChO zl. 7, 14, 9, 49, 108, 109

⁸¹ ChO zl. 11, 26, 27, 13, 30, 37

⁸² Důraz na transcendenci a kolísání mezi pozitivní a negativní charakteristikou Nejvyššího Boha je dle Majercikové (Majercik, 1989, str. 5-6) i Armstronga pro středoplatonismus běžné, transcendence je dosažena hlavně konceptem Plótína Jedna, nebo Dobra jako nejvyššího prvku odděleného od forem, určení a bytí (Armstrong 2002, str. 273-275). Porfyrios kladl Otce s Jednem na roveň, Proklos naopak pod Jedno na prvém místě v inteligibilním řádu, tj. na roveň *nús*. Z Orákulí není jasné, zda je Nejvyšší Bůh nad, nebo roven se svým Intelem, je potom, či není inteligibilní? Pokud ne, z jaké je vlastně substance (Majercik, 1989, str. 5-6)

⁸³ ChO zl. 37, 39, 40, Majercik, 1989, str. 6, Lewy 1978, str. 79

⁸⁴ Druhý bůh je Orákuly nazýván také „demiurgem ohnivého kosmu“ - ChO zl. 5, 33, je to dualita (má se k inteligibilnímu i smyslovému světu), ovládá inteligibilní sféru a přináší světům smyslové vnímání - ChO, zl. 8; (Majercik, 1989, str. 6, Seng 2011, od. 11).

⁸⁵ První Bůh je nehybná monáda, jednoduše transcendentální – ChO zl 169, Druhý Bůh je dyáda, dvojité transcendentální, započínající dělení, pohyb a tvoření, tato dualita je tvořena z monády tím, jak se šíří z monády věčným pohybem – ChO zl. 12 (Majercik, 1989, str. 5), dle Senga *jednoduše transcendentální* zakládá *nús* ve své transcendentální podstatě a *dvojité transcendentální* zakládá *nús* stvořitelské, aspekt inteligibilní a smyslový (Seng, 2001, od. 12)

⁸⁶ Majercik, 1989, str. 6

⁸⁷ Dominantní ženský princip: platónská Duše Světa (Platón, *Timaios* 30b, 34b-c, 35-37c), gnostická Sofia, „chaldejská“ Hekaté a hermetická Příroda se stává součástí mýtu, jehož znalost podmiňuje spásu (Majercik, 1989, str. 4). Duše Světa a Hekaté však nejsou zcela identické, podle ChO zl. 51 totiž Duše z Hekaté vychází (Seng, 2011, od. 17)

⁸⁸ ChO zl. 4, 53, 6 (Majercik +989, str 4). Duše je ve hmotě i okolo ní (Platón *Timaios* 36d-37).

⁸⁹ ChO zl. 51, 52, 56 (Majercik 1989, str. 7)

⁹⁰ Otec je transcendentální, ale je činný skrze svou energii, Nejvyšší Bůh je nedělitelný, ale jeho vnější konání je podmíněno oddělení těch aspektů sebe sama, které jsou schopny tvořit a řídit nižší skupiny, vše pochází z jednoho ohně a tvoří se hierarchicky, Bůh myslí, má vůli myslet a z myšlení vychází Intelekt, Energie rozvíjí jeho činnost (Lewy 1978, str. 77-81)

⁹¹ Toto rozdělení není v dochovaných zlomcích Orákulí přímo vyjádřeno, ale mluví o něm pozdní novoplatonici. Někdy jsou spojeny se sedmi planetárními sférami, což má dle Lewyho pozdně novoplatónský původ, dle Majercikové není pro takové tvrzení důkaz, ale nejspíš se o původní „chaldejské“ dělení jedná (Majercik 1989, str. 17, srov. Lewy 1978, str. 137, 139).

⁹² ChO zl. 18, 163

⁹³ ChO zl. 100, 134, Majercik 1989, str. 18-19

Lewy považuje Háda za boha, což považuje za ryze „chaldejský“ koncept, inspirovaný pánem démonů Ahrimanem,⁹⁴ dle Majercikové však tento koncept nemá v dochovaných zlomcích Orákulí podporu, ty totiž jako vládkyni daimónů označují Hekaté.⁹⁵

Tři oblasti světa představují kruhy okolo slunce, které je „srdcem“ Univerza.⁹⁶ Empyreu dominuje slunce nadpozemské – Aión, *aithéru* slunce pozemské – Hélios a hmotnému světu měsíc, přičemž každé z těchto těles je shodné s jedním planetárním vládcem, Teletarchem.⁹⁷

Kromě toho, že jsou Teletarchové vládci Univerza, jsou také „pánové zasvěcení“.⁹⁸ Jsou ztotožněni s ctnostmi, které jsou chápány jako vesmírné prvky, prostřednictvím kterých se theúrgové spojují s bohy, očišťují duši od materiálních vlivů a vedou ji vzhůru.⁹⁹

4. Katharsis v „chaldejském“ systému

„Chaldejská“ *katharsis* i posmrtný osud duše má své kořeny v platónském konceptu a to hned v několika rovinách, jak se pokusím ukázat v některých kapitolách následující pasáže. Zároveň se však koncept theúrgický od stanoviska Platónova značně vzdálil a tento posun je místy doveden až do zcela jiných, platonismu cizích dimenzí.

Theúrgická *katharsis* spočívá především v theúrgickém rituálu, který představuje očištění vedoucí k totální čistotě, dosažené hlavně pomocí slunce. Na této poněkud bizarní cestě, která je od filozofické cesty Platónovy odlišná, se však Platónův racionální odkaz mnohdy zjevuje v plné síle. Společné prvky nacházíme i u paralelního kutu Mithry, ale v tomto případě se spíše jedná o podobnost vnějšího obalu.

4.1. Platónská kontemplace a její přítomnost v theúrgii

V dialogu *Faidón* Platón předkládá koncept *katharsis* ústy Sókratovými, který stojí tváří v tvář smrti v naprostém klidu a míru.

Tento Sókratův vnitřní klid živí dvě spojené nádoby. Zaprvé víra, že duše je nesmrtelná, smrtí se pouze odděluje od mrtvého těla a žije posmrtným životem, ze kterého se některé z duší vrací do těl.¹⁰⁰ Zadruhé představa o tom, jaký je pro duši onen posmrtný život, což závisí na tom, do jaké míry je poskvrněna a to se odvíjí od způsobu života.¹⁰¹ Zcela neposkvrněnou je pouze duše filozofova a jen ten, kdo přijde do Hádu „očištěný a zasvěcený...bude bydliti s bohy“.¹⁰² Sókratés je přesvědčen, že jeho duše je očištěna právě proto, že svůj život zasvětil filozofii.

Katharsis se v tomto dialogu zcela vymyká svému tradičnímu pojetí, to znamená očištění od poskvrny *miasmatem*, na kterou je hned v začátku dialogu upozorněno, vždyť na Sókratovi nesmí být vykonán trest smrti ve svátek, aby tím nebyla obec poskvrněna.¹⁰³

⁹⁴ Lewy, 1978, str. 279-293

⁹⁵ ChO zl. 91, Majercik, 1989 str. 19

⁹⁶ ChO zl. 70, 111, Majercik, 1989, str. 17; Lewy, 1978, str. 150, 409

⁹⁷ Majercik, 1989, str. 12

⁹⁸ ChO zl. 85, 86

⁹⁹ ChO zl. 46, 48; těmito ctnostmi jsou Víra (hmotný Teletarch), Pravda (Teletarch *aithéru*) a Láska (Teletarch *empyrea*).

¹⁰⁰ Platón, *Faidón* 64c, 70c-d; tato náboženská víra je zde rozšířena o rozumovou argumentaci, ze které vycházejí čtyři důkazy o nesmrtelnosti duše (70c-106d). Do života se vrací pouze duše z Acherónského jezera, neboť některé jsou spaseny a jiné zůstávají navěky v Tartaru (113d-114c).

¹⁰¹ Všechny duše jsou po smrti souzeny a poté se odebírají na místo jim určené (jedná se o podsvětní řeky, jezera a propast Tartaros), zbožné duše stoupají, filozofova nejvýše (Platón, *Faidón* 109-114e)

¹⁰² Platón, *Faidón* 69c, podobně 82b-c

¹⁰³ Platón, *Faidón* 58-c

Katharsis je zde uchopena jako životní cesta, cesta, kterou vede rozumové myšlení, filozofie. Při filozofování se duše odklání od těla a uchyluje se sama k sobě, čímž se snaží poznávat, odklonem od závislosti na smyslovém světě se duše už za života připravuje na smrt, ale tělo na ní má vliv i při filozofování, mate ji – to je důvod, proč je smrt jediným způsobem, jak poznat pravdu – duše se po smrti od těla odpoutává zcela.¹⁰⁴ V tomto smyslu se smrt pro filozofa stává krokem vpřed. Očista tkví právě ve snaze o odpoutání duše od těla prostřednictvím odklonu od závislosti na smyslovém světě k rozumu, k *logu*.¹⁰⁵ Je to filozofie, která nás vede ke správnému rozumovému myšlení a chrání nás před úpadkem do misologie.¹⁰⁶

V „chaldejském“ pohledu na *katharsis* je toto filozofické pojetí přítomno¹⁰⁷, rovněž představa o posmrtném oddělení duše od těla a jejím následném osudu.¹⁰⁸ Tyto myšlenky jsou zde však posunuty i na půdu rituální, na půdu theúrgie. Tímto vzniká jakési rozdělení ve dvě chaldejské *katharsis*, neboť pozdní novoplatonici se zjevně snažili udržovat určitou dělící linii mezi theúrgií a kontemplací, ale (s výjimkou Porfyria) i obě kombinovali.¹⁰⁹

V následující pasáži se budeme zabývat pouze tímto rozdělením *katharsis* a theúrgie. Jako výchozí bod nám poslouží první z novoplatoniků, Plótínos, který na Platónovu filozofickou cestu svým způsobem navazuje a jeho vliv na novoplatónskou školu je nedozírný, ač v mnohém se od něj pozdější novoplatonici odklonili.¹¹⁰ Nutno dodat, že nebyl theúrgem a tradiční rituální zbožnost sice uznával, ale ze stanoviska své filozofie neměl potřebu se jí zabývat a využívat ji.¹¹¹ Svůj koncept vedení duše ke spáse pomocí filozofie rozvádí jako intelektuální cestu. Zdá se, že pro další novoplatónský vývoj nauky o stoupání duše a její očišťování, je zásadní právě pohled na duši samotnou a možnosti její spásy.¹¹²

¹⁰⁴ Vrcholným zlem je, když je duše s tělem ve shodě a neuvědomuje si, že je jeho opakem a nejsilnější vjemy považuje za nejpravdivější (Platón, *Faidón* 64a-67a); koncept těla jako zla ve *Faidónovi* dále rozpracoval Špínka, 2001, str. 294-296.

¹⁰⁵ Platón, *Faidón* 99e; vztah *logu* a filozofického očistění interpretuje Špínka, 2001, především v pasáži *Katharsis katharseós* (str. 300-304)

¹⁰⁶ Platón, *Faidón*; člověk musí umět usuzovat, aby ve zmatku různých (i protichůdných) tvrzení nezanevřel na *logos* (89d-90c); jak správně *logos* používat je popsáno v pasáži 100-101c

¹⁰⁷ Jedním ze základních kamenů této kontemplativní *katharsis* je ChO-zl. č. 1, který nabádá k *vnímání inteligibilního pomocí „květu intelektu“*, ačkoliv tento *inteligibilní řád je mimo mysl, člověk jej má obsáhnout prázdnou myslí, která se k němu rozpíná, nikoliv záměrně, násilně*. Názory na to, zda mluví o vnitřní kontemplaci (ve smyslu Plótínově) jsou různé; rozbor těchto tvrzení, i na základě dalších primárních pramenů, učinila Majerciková (Majercik, 1989, str. 33-35). Podobně mluví i zl. č. 9a.

¹⁰⁸ Theúrgova duše pochází z andělského řádu (ChO-zl. č. 122, 23, 138) a jediné ona je očistěná (tj. spasená, ale může si vybrat, zda a kam klesne, nebo zda zůstane v inteligibilním světě), ostatní duše spasené nejsou (ChO zl. č. 153, 154), zůstávají v Hádě, procházejí trestem a/nebo očistěním a následně se znovu vtělují (ChO-zl. č. 162) - dle Orákulí pouze do lidského těla, nikoliv do zvířat, nebo rostlin (Majercik, 1989, str. 20-21), jak si myslel např. Plótínos: *Hloubka sestupu se liší*, duše vstupuje podle svého stavu do těla, které je jí příbuzné, do těla člověka, nebo zvířete (Plótínos, Enn. IV.3 12), ale duše sestupuje i do *rostlinné formy* (Plótínos Enn. III.4 2).

¹⁰⁹ Dle Lewyho se jedná o snahu sladit Juliány s Plótínem; Majerciková se kloní k názoru, že jde o původní „chaldejský“ model (Majercik, 1989, str. 36).

¹¹⁰ Vývojem od Plótína k pozdnímu novoplatonismu se zabývá např. Chlup (Chlup, 2009, str. 17-40)

¹¹¹ Člověk dle Plótína není spojením těla a duše, ale jeho pravé já, „vyšší duše“, je v intelektivní rovině, do těla klesá pouze jeho *logos*. Tělo, tato „nižší duše“ v něm, ani rituály, vyšší roviny neovlivňují, není jich proto potřeba (Armstrong, s. 299). Sám Plótínos např. o modlitbě mluví jako o „magickém umění...jehož úspěch závisí na sympathii spoutaných sil“ (Plótínos, Enn. IV.4 26). Ačkoliv o účincích magie nepochyboval a snažil se je filozoficky vysvětlit teorií sympathií a prospathií (Chlup, 2009, 211-212), teorie je Plótínem pojatá jako podobnoství o chvění struny na hudebním nástroji – „modlitba funguje tak, jako když uvedeme strunu do pohybu na jednom konci a ona se rozpohybuje se i na konci opačném, často i struna druhá, protože jsou v harmonii“ (Plótínos, Enn. IV.4 41), srov. s Dodds, 2000, str. 279-282.

¹¹² Majercik, str. 31; vliv na techniky stoupání a spásy měl dále mj. i vývoj od Plótínovy prostupnosti mezi duchovními rovinami k jejich neprostupnosti, kdy člověk není schopen svou rovinu opustit, čímž se liší i způsob „navázání kontaktu“ s vyššími rovinami (Chlup, str. 215, 226).

Plótínos má za to, že vyšší duše nikdy neklesá do hmoty zcela, proto se může pomocí filozofie od nižší, padlé duše odvrátit a tak se navrátit ke své přirozenosti, existuje v inteligibilním světě a jen ona může být filozofií spasena, ačkoliv není v silách filozofie dovést duši až ke kýženému Jednu - to se musí zjevit samo od sebe.¹¹³

Podobný pohled má Porfyrios. I on má za to, že pouze vyšší duše může být očištěna a spasena platónskou kontemplací, ale na rozdíl od Plótína připouští i theúrgický rituál, kterým může být očištěna duše nižší spolu se svým vozidlem,¹¹⁴ tato praktika ji však nevyzdvihne mimo materiální svět a proto se nižší duše s vozidlem nikdy do Jedna nenavrátí.¹¹⁵

Obrat nastává v pohledu Jamblichově a následně Proklově (ovšem dělí je od sebe zhruba 1 století), kteří svorně hájí theúrgii jako prostředek k očistě celé duše. Jejich pohledy se však liší v otázce spásy, kdy v Jedno může být povznesena dle Jamblicha veškerá duše, dle Prokla pouze vyšší duše a její světelné tělo¹¹⁶, podobně, jako to vidíme u Porfyria.

Pokud shrneme dosavadní bádání, uvidíme ve zcela bazální rovině právě to, jak se z čisté kontempace Platónovy stává kontempace v rámci určitého druhu (spíše „bezrituální“) theúrgie.

Zatímco pro spásu celé duše Sókratovy postačilo žít život filozofa, duše Plótínova už není schopna za pomoci filozofie vystoupit na poslední metu a splynout s Jednem, nadto se její nižší část nikam neposouvá. Porfyrios již očišťuje i duši nižší a to rituálními, theúrgickými praktikami, ačkoliv stále zůstává, na rozdíl od své vyšší části, nepovznesená. Jamblichos a Proklos z duše opět činí v otázce *katharsis* (nikoliv spásy) celek a její prostředek vidí v theúrgii.

Na první pohled se může zdát, že se už u této poslední dvojice myslitelů, theúrgů, kontempace jaksi vytrácí¹¹⁷, ale spíše tomu tak není, je pouze do theúrgie zakomponována a existuje jistá paralela s Platónovou i Plótínovou kontempací, jak si nyní ukážeme.

Jamblichos a Proklos theúrgii hierarchicky rozdělují na tři stupně: nižší, střední a vyšší, přičemž každý z nich tyto stupně trochu jinak definuje.

Jamblichos ji rozdělil podle typů člověka:¹¹⁸ nejnižší theúrgie je funkční na úrovni Přirozenosti, tj. v hmotném světě a provozují ji ti, kdo jsou svázaní s hmotou (jedná se o tělesnou theúrgii)¹¹⁹, o tom jak fungoval střední typ theúrgie se příliš nedozvídáme a

¹¹³ Armstrong, str. 300-301; při kontaktu s Jednem, který je dle Plótína zcela intelektivní, není nic než světlo Jedna, které osvíti duši (Plótínos, Enn 5.III 17); do kontrastu s Proklovým dosažením Jedna klade Plótína Chlup (Chlup, str. 224)

¹¹⁴ Duše do těla klesá skrze éter, slunce, měsíc a vzduch, které na duši ulpívají a tvoří její „vozidlo“ – dle Dillona sám Platón ještě vztah mezi duší a tělem takto neproblematizoval, ale v platónské tradici se tak stalo záhy. Vozidlo duše, jako prostředníka mezi tělem a duší nacházíme již v 2. stol. n. l. a tento koncept nejspíše vznikl v platónských kruzích rané Římské říše smísením stoické teorie o duši jako *intelligentním ohni* s aristotelskou *symphyton pneuma* (Dillon, 2013, str. 485 – 486). Vozidlo připojuje duši k tělu, je prostředníkem mezi hmotou a nehmotnou, sídlo citu a imaginace, a ač na duši pohlížejí novoplatonici různě, tuto myšlenku shodně přijali a objevuje se i v Orákulích (zl. č. 104), ač není původně „chaldejská“ (Majercik, 1989, str. 31-32). Vozidlo vlastně slouží nehmotné duši jako hmotný nástroj k cestě do těla i z něj a k její interakci s tělem.

¹¹⁵ Majercik, 1989, str. 32

¹¹⁶ Majercik, 1989, str. 32; Proklos přidává k vyšší duši nemateriální světelné tělo, jako protějšek k vozidlu.

¹¹⁷ Lewy má za to, že theúrgie je pouze rituální a to, že je nositelkou kontemplativní části, nevidí, vidí v ní pouhé navazující magické úkony, které postupně očišťovaly duši, usilující o nesmrtelnost, přirovnává ji k dnešní magii (Lewy, 1978, str. 227-228).

¹¹⁸ Chlup, 2009, str. 221, Orákula rozlišují dva typy lidí: theúrgy (jejichž duše je očištěna, tedy i spasena) a stádo (běžní lidé, oddávající se vášním); ChO-zl. 153, 154 – Jamblichos zmiňuje ještě o skupinu lidí, která je mezi inteligibilním a hmotným světem (Jamblichos De Myst. V.18), „střední skupina“ není v Orákulích zmíněna, ale Majerciková se na základě argumentace Cremerovy (Cremer, 1969, str. 123-130 in Majercik, 1989, str. 20) o triadickém dělení světů kloní k názoru, že se jedná o dělení původně „chaldejské“ (Majercik, 1989, str. 20).

¹¹⁹ Mezi tělesné rituály patří mj. omývání (např. Lewy, 1978, str. 178).

vyšší theúrgie je prováděna netělesným obřady na rovině intelektu. Jamblichos také dle Shawa změnil pohled platoniků na vtělení a hmotný svět, neboť theúrg se podle něj podílí na tvoření a uspořádání hmoty, hmotu si osvojuje a pouze pomocí jejího theúrgického užívání je vtělená duše schopna dosáhnout spásy - toto chápání vztahu duše k hmotě je důležité pro pochopení, proč se theúrgie dostala do popředí.¹²⁰

Proklos nejspíše vycházel z výkladu svého učitele Syriána.¹²¹ Theúrgii rozdělil na dvě části „vnější“ a „vnitřní“, přičemž vnější theúrgie se odehrávala na úrovni světa, pomocí tělesných rituálů a vnitřní theúrgie má stupně dva, první stupeň se týká „intelektu v duši“, při něm se pravděpodobně rovněž užívá rituálů tělesných, na druhém stupni se jedná o nejvyšší theúrgii, která nám umožňuje spojení s Jednem, neboť otevírá nejvyšší intelekt (tedy „květ intelektu“) a v této fázi theúrg nepoužívá ani slov, ani rituálů.¹²²

Tyto tři druhy theúrgie na sebe navazují, vyšší nemůže bez nižší existovat a nejsou mezi nimi ostré hranice.¹²³

4.2. Hmota jako poskvrna

Společným bodem „chaldejského“ očištění s očištěním Platónovým je, očištění od všeho tělesného, ačkoliv samotný pohled na hmotu i na rituál se s Platónem rozchází.

I v rámci novoplatonismu se chápání hmoty a rituálu jako *katharsis* vyvíjí, novoplatonismus po Plótínovi se mj. v tomto bodě od Plótína odklání, pro Plótína je hmota příčinou veškerého zla - je zlem samotným.¹²⁴

V „chaldejském“ systému je v tomto směru patrná jistá rozdvojenost, pohled na hmotu je zároveň pozitivní i negativní a k tomuto způsobu chápání hmoty se navracejí i novoplatonici působící po Plótínovi.

Hmota je Orákuly chápána jako generovaná Otcem¹²⁵ a negativně viděna je jen část hmoty, která je od zbytku odpadá, zatímco světy, které jsou blíže k inteligibilnímu, si udržují větší část Otcova světla, do hmoty nejsou ponořeny zcela.¹²⁶ Hmota v této negativní pozici je v Orákulích vyložena doslova jako něco špinavého a zlého, před hmotou a jejími nástrahami člověka varují.¹²⁷

„Chaldejská“ duše je totiž absolutně padlá a je ohrožena zotročující hmotou, pročež k jejímu návratu do původního stavu je zapotřebí božské i lidské pomoci, důraz je kladen

¹²⁰ Shaw, 1995, str. 23-34; duše člověka je však i pro Jamblicha ve vězení těla, ze kterého se má osvobodit, od hmoty se má očistit (str. 38-40). Jedná se zde spíše o to, že se theúrg nesnaží za života od hmoty co nejvíce distancovat, jako platonik, ale pracovat s ní ku prospěchu duše a jejího vymanění se z hmotného vězení.

¹²¹ Syriános na Proklovu otázku, proč je theúrgie chápána jako očištěně-zasvěcovací šílenství Platónova *Faidra* (Platón, *Faidros* 244b-246b), když předčí filozofii, odpověděl dle Hermeiova zápisu Syriánových přednášek k Faidrovi v zásadě rozdělením theúrgie na vnější, vnitřní a nejvyšší, která všechny druhy šílenství obsahuje (Chlup, 2009, str. 221)

¹²² Chlup, 2009, str. 223; přesto se nejedná o čistě platónskou kontemplaci, neboť i v této fázi je přítomná modlitba, duchovní hymnus, nebo „posvátné ticho“ (Majercik, 1989, str 33).

¹²³ Nižší typ podmiňuje vyšší – intelekt v duši se probouzí a otevírá působení intelektivních bohů na rovině střední a to je podmínkou pro sjednocení s Jednem (Chlup, 2009, str. 224-225).

¹²⁴ Hmota smyslově vnímatelného světa je pro Plótína absolutním zlem, i když z jeho pohledu nemá potenciál cokoliv ovlivnit, přestože tato absolutní negace dokáže nakazit svou temnotou a prázdnotou vše, co do ní vstoupí - její vliv však dosahuje pouze měsíční sféry (Armstrong, str. 296). Principem zla je jeho absolutní nedostatek Dobra, na čem je Dobro i účastno, nemůže být Zlem, to se na Dobru nepodílí - hmota nemá žádné bytí, které by mělo nějakou část v Dobru (Plótínos, *Enn. I VIII.5*)

¹²⁵ Tj. „Zdrojem Zdrojů“ (ChO, zl. č. 30, 34)

¹²⁶ Majercik, str. 18; ChO, zl. č. 69, 134, 163

¹²⁷ O hmotě v negativním smyslu hovoří ChO zl. 100, 181, 180, 172. Varuje před ní ChO zl. 88. Dle orákulí ten, kdo má v úmyslu milovat intelekt Otce, musí od těchto věcí svět, který nenávidí světlo...ve kterém je vražda, svár, zápach, bídná nemoc, zkaženost...) prchat (ChO, zl. č. 134), kořenem zla je tělo...klesání na zemi je

na očistu nižší duše a jejího vozidla, které ji ve hmotě udržuje.¹²⁸

Dle Lewyho je člověk v „chaldejském“ systému polapen mezi dvěma protikladnými principy, ovládajícími vesmír, přičemž tělo je stvořeno z nejhorší substance a proto je zcela iracionální, duše je naopak duchovním, božským principem.¹²⁹ Je na člověku, jak se staví k tělesné a jak k duchovní stránce: pokud se přiklání k tělesným vášním, kam patří např. i ambice a jiné vnějškovosti jeho duše klesá a naopak, pokud se člověk k materiálnímu světu neobrací, jeho duše stoupá.¹³⁰ Podobnou dualitu v pojetí hmoty nacházíme i u Jamblichy. Theúrg se podle něj spolupodílí na stvořitelství a jeho duše je schopna dosáhnout spásy pouze theúrgickým užíváním hmoty, nikoliv už totálním únikem z ní, jak stanovil Platón.¹³¹

I přes to Jamblichos hmotu chápe jako poskvrnu pro duši, je pro něj překážkou ve vytvoření společenství s bohy, je nutné se od ní očistit theúrgií – theúrgický rituál má překonat daimónskou sílu, která duši k tělu připoutala.¹³²

Pozdější novoplatonici tuto dualitu v nahlížení hmoty jejich předchůdců kloní spíše k pojetí pozitivnímu, jak si můžeme ukázat na příkladu Proklova. Proklos odmítá Plótínovo stanovisko, že je hmota čirým zlem, že je pravým opakem Dobra, neboť hmota je pro Prokla poslední hypostazí emanačního procesu a na rozdíl od Plótína má za to, že je zplozena Dobrem – po ní už nic zplodit nelze, bytí je již na tomto stupni vyčerpané, přes to je součástí celistvosti univerza, z Proklova hlediska zlo vzniká pouze na úrovni našeho světa, a to chybou, vybočením z přirozenosti jednotlivých věcí.¹³³

Zdá se tedy, že Proklos hmotu jako primárně poskvrňující nechápe. Zlo totiž vzniká pouze v jednotlivém těle nebo duši, duše v těle zakouší tělesnost, ale zlo se objevuje až při narušení vztahu mezi jednotlivými složkami.¹³⁴

oddělování od nás samotných...(ChO zl. 105) a je *řekou zapomnění* (ChO zl. 186).

¹²⁸ Nabádají k rituálu, který očišťuje od materiálních poskvrn (ChO zl. 199) a k očištění vozidla duše (ChO zl. 120)

¹²⁹ Hmota je stvořena Otce, který do ní dodává formy, čím vzdálenější stvoření od světa idejí, tím méně jejich vlastností má: hmota vycházející z Otce je nejdříve nezformovaná, tedy iracionální, rovněž poslední část hmoty, která je propastí pod hmotným světem – v „chaldejském“ systému ztotožněná s Hádem, je nezformovaná a temná, nedopadají na ní žádné ideje, není v ní nic božského – v obou případech se jedná o prvotní hmotu existující ve všem hmotném, přičemž pozitivní, či negativní vlastnosti záleží na poměru idejí v ní (Lewy, 1978, str. 294-301); oblast Otce i hmoty je v Orákulích shodně nazván „Hlubinou“, poprvé výsostně pozitivní, protože Otec je nade vši určenost, podruhé negativní, protože hmota je mrtvě nezformovaná (ChO zl. 18 a 163, Majercik, 1989, str. 19).

¹³⁰ Platón, *Faidros* 80-82d

¹³¹ Theúrg se podílí na uspořádání hmoty, což je specifickou funkcí Platónova Demiurga v Timaiovi (Platón, *Timaios* 30c-32d), vtělená duše (a její klesání), je dle Jamblichy základem kosmogeneze, smyslovou zkušenost lze rituálně kontrolovat a vést duši k idejím (Shaw, str. 23-24)

¹³² Dualita v pohledu na hmotu je zde patrná; daimóni, jakožto personifikovaná „pouta vznikání“, jsou na jedné straně zodpovědní za poskvrnu duše jejím přivedením a připoutáním k tělu, na druhé straně ale následují božskou vůli a jsou zástupci stvořitele a do hmoty šíří božskou přítomnost. Odpoutá-li se duše od pout vznikání, začíná se pomocí rituálů podílet na základní jednotě kosmu, kontinuitě, rozpínající se z boha do hmoty, stejní daimóni se pak stávají pomáhajícími (viz Jamblichos, *De myst.* I.6-20); dvojnásobnost je u Jamblichy poněkud složitější a zabývat se jí více nemohu – negativní pohled je nicméně ovlivněn např. i Porfyriovým popisem theúrgie jako poskvrňující hmotné manipulace s bohy, což Jamblichos odmítá (Shaw, str. 39-41) - více Jamblichův vztah k hmotě rozvádí Shaw (Shaw, str. 21- 51). Zároveň je nutno poznamenat, že hmota nemůže poskvrnit Duši Světa, jedná se pouze o poskvrnu vtělených duší: vyšší svět nemůže být ničím z našeho světa poskvrněn, každý je jiný - nestvořený a stvořený... (Jamblichos, *De myst.* V.2- 4)

¹³³ Hmota je nutná pro existenci kosmu, proto ji nelze se zlem ztotožnit (Proklos, *On the existence of evils*, 32); zlo vzniká, když něco neplní svůj účel – nedosáhne své dokonalosti (Proklos, *On the existence of evils*, 25), pro téma hmoty jsou dokonalým příkladem „zlí daimóni“: Proklos připouští, že existují daimóni a všelijak škodí, vtahují člověka do látky a probouzejí vášně - ale pouze u lidí, kteří si to nějak zaslouží a potřebují to, daimóni, ale nejsou zlí, neb jsou k tomuto předurčení (Chlup, str. 112-118); srov. s daimóny Jamblichovými a „chaldejskými.“

¹³⁴ V těle i v duši jsou různé, v nějakém smyslu protikladné složky, které pokud se dostanou do konfliktu, objevuje se do duše zlo (do těla nemoc), protože se každá ze složek snaží konat po svém, tyto složky jsou předpokladem pro existenci pomíjivosti a ustavení kosmu, jako dokonalého celku, rovněž duše musí v těle

Novoplatonici se, jak vidíme, s Orákuly v pohledu na hmotu jako zlo rozcházejí. Hmota je pro ně nečinná, nicméně překážející ve sjednocení s bohy, pro Chaldejce je hmota spojena s daimóny, kteří získávají vládu nad duší člověka, který se oddává tělesným vášním.¹³⁵ Dle Chaldeců mají vášně démonickou povahu a tělo je z chabé substance, podléhá zkáze a má negativní vliv na duši.¹³⁶

V obou případech je ovšem nutné se od hmoty osvobodit, očistit, ať už je nahlížena jako nečistá, zlá a poskvřující, nebo je pouze překážkou, avšak i nutným prostředkem, pro stoupání duše theúrgovy. Cílem obou je vyzdvižení duše od těla oproštěné, do místa jejího vzniku, tedy sjednocení s Nejvyšším Bohem, což přináší „znesmrtelnění duše“, které je v pravdě očistou nejvyšší. Lze jí dosáhnout kathartickým způsobem života a tedy odklonem od hmoty, který jako jediný udrží čistotu těla i duše a dovoluje dosáhnout správnosti rituálu.

4.3. Očištění od hmoty pomocí ohně

Pokud se theúrgos osvobodí od hmoty, otevírá se mu cesta k bohům, se kterými hodlá navázat spojení.¹³⁷

Zásadní roli při očištění od hmoty má oheň, jak můžeme vidět např. ve stanovisku Jamblichově. Podle něj je oheň důležitým činitelem v očištění duše od hmotné zátěže i od vazeb k ní, vyvazuje duši z pout vznikání, neboť vše, co je (v obětině) hmotné ničí, vstřebává do sebe, mění v čistotu sebe samého a prostřednictvím oběti nás vyzdvihuje k bohům.¹³⁸

Oheň bychom pak snad mohli nahlížet jako jakési *kathartické* jádro theúrgie, neboť hmota je překážkou pro theúrgické vyzdvižení a oheň od ní osvobozuje, navíc je to právě oheň, který duši nakonec vyzdvihuje.

Lze jej spatřit v několika *kathartických* rovinách, jak si nyní ukážeme.

Jamblichos zmiňuje oheň spalující oběti, jedná se tedy v tomto případě o roli, kterou hraje v hmotné theúrgii, ta je ovšem předpokladem k povznesení theúrgovy duše a tak se nám zde očištná síla ohně vyjevuje ve fyzické i metafyzické podobě.¹³⁹

Oheň, resp. *katharsis* lze uchopit také jako činitele nesmrtelnosti duše a i v tomto případě se můžeme obrátit k Jamblichovi, který říká, že *skrze theúrgii dostáváme na konci theúrgického obřadu od bohů...dokonalé naplnění (duše) skrze oheň*,¹⁴⁰ konečnou *katharsis* je totiž spočinutí duše v místě jejího vzniku, kde zůstává nesmrtelnou, jakou ze své podstaty je.¹⁴¹

S otázkou smrtelnosti a nesmrtelnosti se již pohybujeme na půdě podsvětí, jenž je výchozím bodem pro plné očištění duše od hmoty a možnosti poznání platónské pravdy,

zakoušet to, co nerozumný živočich - vnímání, touhy...(Proklos, In Remp. I 38.9-22 in Chlup, str. 118-119), příkladem může být konflikt mezi racionální a iracionální duší, nebo mezi jednotlivými orgány těla; chyby tedy vznikají ve vertikální hierarchii i v horizontálních vztazích (Chlup, str. 119-120)

¹³⁵ Hmota není zlá ani aktivní sama o sobě, zlo i aktivitu způsobují hmotní daimóni, kteří člověka pokoušejí a ruší rituál (Lewy, 1878, str. 259-278 a 304-309)

¹³⁶ Lewy, 1978, str. 276-277

¹³⁷ Jamblichos, De myst. III.31, ChO, zl. č. 122

¹³⁸ Jamblichos, De myst. V.11-12

¹³⁹ Fyzický oheň obětinu na zemi spálí, čímž ji očistí od hmoty a metafyzický oheň její očištěnou podstatu dále přenáší do nadpozemských sfér a nadto i nás, prostřednictvím této oběti, vyzdvihuje k bohům.

¹⁴⁰ Jamblichos De myst. V.26

¹⁴¹ Návrat duše a její nesmrtelnost je klíčovým bodem stoupání duše; o návratu a spočinutí v bohu mluví např. ChO, zl. 122, 110, o nesmrtelnosti duše zl. 112, 96. Duše je dle všeho nesmrtelná ze své podstaty a její smrtelnost může být snad chápána ve spojení se smrtelností těla, nebo jako inkarnace do těla nového. Učinit duši nesmrtelnou pomocí *katharsis* pak spočívá v její existenci bez těla, v obnově božského původu; případně

pravda zde znamená poznání očištěné od smyslů a tím, že se duše dostává do podsvětí, podstupuje 1. fázi *kathartického* procesu.¹⁴²

Důležitým se v tomto bodě jeví způsob, jakým člověk oheň pojímá, přičemž nazírání ohně se liší podle toho, zda jej člověk vnímá jako trest, což je vlastní zejména lidem, kteří lpí na hmotě - k myšlence o trestajícím ohni vede neschopnost myslet oheň jako činitel nesmrtnosti, neumožňuje to zaslepenost smyslovým vnímáním, naopak, člověk, který se od smyslového poznání odvrací a od hmoty očišťuje, jej takto vidět může.¹⁴³ Oheň hmotu spaluje, což je pro člověka díky smyslům bolestné, nadto, pokud někdo lpí na hmotě, je pro něj bolestný i fakt, že o ni přichází, pouze filozofův, jako i theúrgův pohled na oheň přináší naději poznání pravé podstaty duše ve své čistotě.

Primárním rozměrem Platónovy *katharsis* je dle Slavevy-Griffinové rozměr ontologický, soteriologický je až sekundární. K tomuto je možné dojít díky nahlédnutí čistoty, jako ontologické podstaty duše, čistoty totiž duše nedocílí pouze oddělením se od těla, ale *kathartickou* přeměnou zpět do své božské podstaty (duše byla čistá už v místě svého vzniku, ze kterého do těla klesá), z tohoto důvodu se filozof vztahuje právě k ontologické *katharsis* a prostřednictvím filozofie jí také dosahuje.¹⁴⁴ Podobné stanovisko vidíme u Plótína, podle kterého sebevraždou čistoty nelze dosáhnout¹⁴⁵ a zřejmě paralela je i u Porfyriovy *Sentence 9*, která mluví o dvojí smrti: *běžné, představující oddělení těla od duše a filozofické, při které se od těla odvažuje sama duše, přičemž ani jedna není následkem té druhé*, sebevraždou proto filozofické smrti dojít nelze.¹⁴⁶

Spásonosný efekt lze očekávat pouze s ohledem na tělo a prostředkem *katharsis* jsou v tomto případě ctnosti, člověk očišťující se ctnostným životem nedojde konečného očištění, neboť se znovu inkarnuje.¹⁴⁷

Zdá se, že v Orákulích se ontologická i soteriologická rovina *katharsis* spojují. Příkladem může být zlomek 128:

*...pokud rozpínáš svou ohnivou mysl k dílu zbožnosti, spásíš i tekuté tělo.*¹⁴⁸

Dle interpretace Majercikové je výraz „ohnivá mysl“ *jiskrou duše, kterou Otec smísil s Intellektem, božskou Vůlí a Láskou...*¹⁴⁹, což by mohlo znamenat její ontologickou podstatu *Tekuté tělo* pak odkazuje k tělu hmotnému.¹⁵⁰ Pokud tedy svou přirozenost duše vedeme ke zbožnosti, dojdeme ke spáse; prostřednictvím splynutí s Jednem, jak říkají zlomky 122 a 126.

Oheň tedy hraje v „chaldejském“ systému nezastupitelnou roli, z Ohně je vše stvořeno¹⁵¹ je přítomen na všech úrovních kosmu, ač v různých podobách.

Ohnivá je např. i nejvyšší trojice bohů, hypostatickým ohněm je Otec, oddělený od svého Intelktu, jakožto „demiurga ohnivého kosmu“ Energii (resp. Hekaté), která se jako oheň

pro ty nejhorší věčná existence v Tartaru (Slaveva-Griffin, 2013, str. 532, 539-540, srov. Platón, Faidón 70c-106d)

¹⁴² Slaveva-Griffin, 2013, str. 529-531, Platón, Faidón 62-67e

¹⁴³ Slaveva-Griffinová (Slaveva-Griffin, 2013, str. 528-529) podává dva příklady, Homérský hymnus Na Démétro, jehož jedním z klíčových bodů je i zděšení a žal matky, která vidí své dítě v plamenech, do kterých je vkládala Démétrá, která o něj pečovala, s úmyslem učinit dítě „nesmrtelným a nestárnoucím“, dítě odloží na zem a matce rozčilená vyčte, že lidé nejsou schopni poznat dobré ani zlé a že zbloudila z nerozumu, proto její záměr nebude naplněn (Homérské hymny, Válka žab a myší, 1959, str. 29-30). Druhým příkladem je Platónův Faidón a Sókratovo poselství o filozofově znalosti nesmrtnosti duše a její neznalosti ostatními. Podobně je oheň pojímán i Chaldejskými orákuly, v jejich vztahu duše a ohně.

¹⁴⁴ Slaveva-Griffin, 2013, str. 532-534

¹⁴⁵ Slaveva-Griffin, 2013, str. 532-534

¹⁴⁶ Porfyrios, Jak vystoupit do inteligibilního světa, Sent. 9

¹⁴⁷ Slaveva-Griffin, 2013, str. 532-534

¹⁴⁸ ChO zl. 128

¹⁴⁹ ChO zl. 44, Majercik, 1989, str. 189, srov. Lewy, 1978, str. 169

¹⁵⁰ Majercik, 1989, str. 189

¹⁵¹ ChO zl. 10

zjevuje.¹⁵²

I Theúrgická katharsis je uskutečňována prostřednictvím slunečních paprsků, které jsou s ohněm ztotožněny¹⁵³, jak uvidíme později.

4.4. Očistné rituály

V rámci theúrgie je poměrně obtížné izolovat očišťující praktiky od rituálů s jiným účelem, o konkrétních rituálech se nám toho obecně nedochovalo příliš. Můžeme ale spolu s Majercikovou říci, že očista duše je hlavním prostředkem ke spáse¹⁵⁴ a spolu s Lewym, že hlavní „chaldejský“ obřad sestával z navazujících čistných úkonů s cílem učinit duši nesmrtelnou.¹⁵⁵ Na základě této argumentace snad můžeme předpokládat, že „chaldejský“ rituál v sobě obsahoval očištění často ve spojení s dalšími theúrgickými úkony, které měly stejný cíl, ale zabezpečovaly jinou část cesty k němu. Těmito úkony bylo „spojení“, které mělo pomoci vzývání, recitace a zpěvu, nebo hmotných substancí vyjednat pomoc při vyzdvižení duše a ochranu před útoky daimónů.¹⁵⁶ Dále „zaklínání“¹⁵⁷, které mělo vykouzlit prorokující božstvo, poté zřejmě následovalo buď „oživování soch“ pomocí principu *sympathie*, díky němuž se zjevil bůh, nejspíše v podobě světla,¹⁵⁸ které kromě odpovědi na theúrgovy otázky očišťovalo duši a její vozidlo, nebo rituál „vazby a ztrácení.“¹⁵⁹ Vazby na boha theúrg dosahoval pomocí magických formulí a po dokončení rituálu docílil stejným způsobem i ztrácení této vazby.¹⁵⁹ Tyto rituály jsou rekonstruovány především z jiných zdrojů (př. z gnostických, hermetických), než z Orakulí a jako takové jsou v našem kontextu poněkud nejisté, jednalo se však o běžnou magickou praxi s tím rozdílem, že v theúrgii to byl vždy bůh, kdo měl nad rituálem kontrolu, protože nebyl k ničemu nucen - tento proces vidíme ve zl. č. 122, který mluví o tom, že stoupání duše způsobují andělé, neboť duši naplňují ohněm, který jí dovoluje kontakt s bohy.¹⁶⁰

V této kapitole se zaměřím především na tzv. hmotné rituály na úrovni *katharsis* těla, nižší duše a jejího vozidla, které měly v této fázi svátosti nejspíše připravit duši ke stoupání.¹⁶¹

Informace, na základě kterých můžeme pochopit účinnost rituálu a jeho podstatu na obecné úrovni, nám poskytuje Proklův spisek *O hieratickém umění podle Řeků*, kde říká, že bohové zanechávají ve věcech našeho světa znamení a symboly¹⁶², theúrg dovede rozpoznat, co ve věcech (obvykle jsou v pramenech citovány kameny a byliny) souvisí s kterým bohem a umí tyto spjatosti používat tak, že se uplatní v rituálu.¹⁶³

Proklos zmiňuje i konkrétní čistný rituál, který měl předcházet zasvěcení, přičemž

¹⁵² Otce a Intelkt odděluje i poutá Energie, související s ohněm a duší, sjednocuje i odděluje tři základní principy života (otec, intelekt, duše), čímž naznačuje vstoupnou i sestupnou transformaci, jejímž činitelem je oheň (Slaveva-Griffin, 2013, str. 537-538), ChO zl. 5, 146

¹⁵³ ChO zl. 60

¹⁵⁴ Majercik, 1989, str. 21

¹⁵⁵ Lewy, 1978, str. 227

¹⁵⁶ Majercik, 1989, 25-26, Lewy, 1978, str. 228-238; stopy vedou až k Júliánu Chaldejci, který takto „spojil“ duši svého syna s bohy a s duší Platónovou (Lewy, 1978, str. 229); o obětování při vzývání, jako ochraně proti daimónům dále mluví ChO zl. č. 149.

¹⁵⁷ Majercik, 1989, str. 26

¹⁵⁸ ChO zl. 145, 146, 147, 148, Majercik, 1989, str. 26-27, Lewy, 1978, str. 246-247; o výrobě soch bohů mluví pochybný ChO zl. č. 224.

¹⁵⁹ Majercik, 1989, str. 27-28 ztrácení vazby může být způsobeno i odvrácením myšlenek k „pozemským věcem“. (Majercik, 1989, str. 27)

¹⁶⁰ Majercik, 1989, str. 27

¹⁶¹ Dle Majercikové nedokážeme říci, zda byly nutným předpokladem pro vyzdvižení duše, ale dá se předpokládat, že ano (Majercik, 1989, str. 36-37).

¹⁶² Jedná se o princip *sympathie*; Proklos, *De sacrificio* 148.10-18, 149.12-25 in Chlup, str. 214-215.

¹⁶³ Proklos, *De sacrificio* 150.24-151.5 in Chlup, str. 214-216

odkazuje na zlomek orákulí, který nařizuje knězi, aby se před zasvěcením nejdříve pokropil mořskou vodou.¹⁶⁴ Vysvětluje, že se jedná o nápodobu božského očišťování vesmíru, očištný rituál se nemá týkat pouze kněze, ale i zasvěcence, odstraňuje se tím vše, co je cizí hned v počátku zasvěcení.¹⁶⁵ Kromě kropení lze zmínit i další rituály, jedná se o používání kamenů, bylin, či zaklínadel a modliteb, ale i magických předmětů, jako byly iijyngy, jejichž pohyb napodoboval pohyb nebeských sfér, čímž theúrgové lákali své nebeské protějšky.¹⁶⁶

Jamblichos rovněž, v souladu s Orákuly, klade hmotné obětování na počátek. Je potřeba uctít nejdříve hmotné bohy, kteří v sobě hmotu zahrnují, ačkoliv ji přesahují nehmotnou silou, vládnou jí a dávají jí řád, neboť stoupání k bohům nehmotným vede pouze cestou z hmoty, tito bohové jsou zodpovědní za to, co v hmotě povstává, mimo jiné i za vznik a zánik těla - hmotné uctívání zahrnuje např. zvířecí obětiny, neboť hmotným bohům má být obětována hmota.¹⁶⁷ Kromě vazby člověka na uctívané síly zde hraje důležitou roli očištění těla, dokud jsme v těle, jsme s hmotou svázáni, duše od ní není zcela očištěná¹⁶⁸ a dokud se tak nestane, je pro člověka nutné se očišťovat hmotným způsobem, neboť se k hmotě přirozeně vztahuje.¹⁶⁹

Určitá struktura očištění vyvstává z Porfyriovy *Sentence* 32,¹⁷⁰ ve které rozvádí myšlenku ctností, které rozděluje na „občanské,“ které jsou vlastní člověku, dávající míru vášním a hranice nerozumnosti, avšak stále v nich, jakožto ve své přirozenosti, žijícímu, tato fáze očištění předchází, resp. očišťuje duši pouze od zla z přemíry vášní.¹⁷¹

Následují ctnosti člověka kontemplujícího, které duši očišťují a očištěnou duši také provází, očištěná duše je „s tím, co ji zplodilo“, tudíž se na tomto stupni jedná o očištění od toho, do čeho zabředla po svém stvoření - očištna proto probíhá na úrovni odpoutávání se od těla a jeho vášní a obrácení se ke „skutečnému jsoucnu“.¹⁷²

Duše člověka, který v předchozí fázi kontemplace došel dokonalosti, je odpoutaná od vášní, hledí k Intelktu a jím naplňována, její ctnosti spočívají v tom, co náleží Intelktu. Vrcholnými ctnostmi jsou ctnosti Intelktu samotné, vzory pro ctnosti duše, Intelkt je „prost duše“.¹⁷³

Poslední dva body Porfyriovy *katharsis* již zjevně přesahují hmotu a smyslové poznání, je zde patrná pokročilá kontemplace, které však duše dosahuje již v bodě kontemplujícím, tedy těmto ve fázi dvěma předešlé.

Je zde sice naznačena část *katharsis* theúrgické, očišťující duši nižší a kontemplativní, očišťující duši vyšší, ale jejich oddělení není u Porfyria vždy zřetelné, neboť theúrgii obsahují obě složky.¹⁷⁴

¹⁶⁴ Proklos, komentář ke *Kratylovi*, 100, 10-101, 5; jedná se o ChO, zl. č. 133.

¹⁶⁵ Theúrg napodobuje v tomto případě Apollóna, který očišťuje celý vesmír (včetně veškerého života) ohněm nebo vodou a odděluje jednotlivé duše od zhutňování hmoty (Proklos, komentář ke *Kratylovi*, 100, 10-101, 5)

¹⁶⁶ Iijyngy, jako magické předměty, byly magickými koly, používanými theúrgy při rituálu, dle Psella to byla zlatá koule vyložená safírem, se kterou se točilo pomocí koženého řemínku, na povrchu byly magické znaky; v kontextu nebeských bytostí však byly prostředníky mezi lidmi a bohy, kterými se staly v návaznosti na Platónovu spiritualizaci Eróta - představovaly buď voces mysticae, tedy samotné vzkazy mezi nimi, nebo i nositele těchto zpráv, jejich funkce byla theúrgická, ale ztotožněny s idejemi byly i spolupracujícími na řízení Univerza (Majercik, 1989, str. 9, Lewy, 1978, str. 131-136); ChO zl. 77, 78, 206

¹⁶⁷ Jamblichos, *De myst.* V.14

¹⁶⁸ Takto čistá je pouze hrstka lidí, viz Jamblichovo rozdělení lidí a theúrgie (Jamblichos, *De myst.* V.18)

¹⁶⁹ Jamblichos, *De myst.* V.15-16, podobně mluví i zlomek Orákulí 135.

¹⁷⁰ Porfyrios, *Jak vystoupit do inteligibilního světa*

¹⁷¹ Porfyrios, *Jak vystoupit do inteligibilního světa* (Sent. 32)

¹⁷² Porfyrios, *Jak vystoupit do inteligibilního světa* (Sent. 32); srov. s Faidónem, Platón za pravou ctnost považuje rozumnost, neboť v ní jsou obsaženy i všechny ctnosti ostatní (Platón, Faidón 69-69d)

¹⁷³ Porfyrios, *Jak vystoupit do inteligibilního světa* (Sent. 32); Intelkt je „prost duše“, tj. je od duše „očištěný“, „oddělený“, nebo jí „přesahující“, jak ke svému překladu dodává Karfíková, str. 127

¹⁷⁴ Majercik, str. 40

Poslední části očištění předcházely rituál pohřbení zasvěcence, pohřbívalo se pouze tělo, hlava zůstávala volná. Tento rituál měl za úkol oddělit duši od těla, aby mohla stoupat. Proklos tento rituál dává do spojitosti s Faidrem¹⁷⁵, zasvěcenec byl pohřben po hlavu.

Lewy jej charakterizuje jako rituální sebevraždu, což je ale nejspíše tvrzení chybné, jak upozorňuje Majerciková. O násilném oddělení duše od těla mluví zlomek Orákulí 159, který Lewy¹⁷⁷ dle Majercikové špatně interpretoval na základě Psellova přepisu.¹⁷⁸ Majerciková se tudíž kloní spíše k názorům Westerinka a Saffreyho, kteří tento rituál spojují s Damaskiovými šesti „druhy“ smrti, kdy má být tělo osvobozeno od vlivů daimónů, pokud jsou symbolicky rozpuštěny jeho elementy.¹⁷⁹

Jak byla duše z těla vyváděna, nám říkají Orákula 124, 130, 110. Dělo se tak prostřednictvím dechových cvičení.¹⁸⁰

V tomto bodě již před námi stojí duše vyvedená z hmoty, chystající se k navrácení do původního stavu, k vyzdvižení do místa svého původu. Na hranici mezi oddělením duše od těla a jejím stoupaním má své místo rituál vzývání vesmírných sfér a Teletarchů, stejně, jako činil Achilleus po smrti Patrokla za účelem očištění.¹⁸¹

Dále už rituál ustupuje do pozadí.

4.5. Stoupání duše, *anagogé*

Poté, co byla duše oddělena od těla, je jí umožněno stoupat na paprscích slunce ke svému místu původu, ve kterém zcela čistá spočívá, tam je obnovena její přirozená povaha. Proč duše theúrgova stoupala na slunečních paprscích, lze vysvětlit „chaldejským“ pohledem na slunce, které je jakousi neposkvrněnou spojnicí mezi naším světem a nejvyšším bohem, se kterou se duše mísí, aby byla očištěna a mohla se navrátit do svého místa původu.¹⁸²

Dle Juliána Apostaty je slunce triádou prostupující celý vesmír a držící jej pohromadě.¹⁸³ Inteligibilní část této triády ztotožňuje s Jednem (nebo Platónovým Dobrem), která ze stvořitelské příčiny vyznačuje sebe jakožto prostředního Héliu a na konci jsou paprsky viditelného slunce.¹⁸⁴ Ačkoliv je viditelné slunce ve smyslovém světě, je do určité míry zpřítomněním Jedna a Héliu¹⁸⁵, jeho paprsky Julián nahlíží jako „neposkvrněnou aktivitu myslí“¹⁸⁶, paprsky vedou - pokud se na celou triádu podíváme z opačného konce - přes viditelné slunce k Héliovi a nakonec k Jednu, Hélios jako prostředník mezi smyslovým a inteligibilním světem tak osvobozuje duše od vznikání a vynáší je do inteligibilního světa.¹⁸⁷

Slunce bylo zřejmě centrem novoplatónské theúrgie, jak míní Shaw, dokládaje své tvrzení

¹⁷⁵ Nesmrtelné duše vystupují až na vrchol (Platón, Faidros 247b-e), Chlup, 2009, str. 223

¹⁷⁶ Lewy, 1978, str. 204-207

¹⁷⁷ Majercik, 1989, str. 37, 200

¹⁷⁸ Majercik, 1989, str. 37-38

¹⁷⁹ Shaw, 1995, str. 223; dále o vypouštění duše mluví Jamblichos, bohové vyznačují při svém zjevení světlo, které není pro smrtelníka snesitelné, theúrgos tedy, když uzře tento oheň, nemůže dýchat a padá do mdlob (De myst. II.8)

¹⁸⁰ Lewy, 1978, 184-185, 204-207, Majercik, 1989, str. 38

¹⁸¹ Dle Jamblichovy *De Anima* jsou duše theúrgů očišťovány všemi viditelnými bohy, „zvláště sluncem“ (Shaw, 1995, str. 224), v plné míře je zde přítomna *kathartické* síla posvátného ohně, která je ztotožněná právě se sluncem, např. v ChO zl. 60.

¹⁸² Emperor Julian, Or. IV. 138 D-139 D, srov. heliocentrismus v ChO zl. 70, 111

¹⁸³ Emperor Julian, Or. IV. 132 C-133

¹⁸⁴ Emperor Julian, Or. IV. 132 C-134 D, 140-C

¹⁸⁵ Emperor Julian, Or. IV. 133 D-134 B

¹⁸⁶ Emperor Julian, Or. IV. 133 D-134 B-135 D- 136 B,

¹⁸⁷ Jednalo se o slunce viditelné i skryté, jakožto o obraz Dobra (Shaw, 1995, str. 223)

Jamblichovými slovy, že theúrgický rituál byl „stoupáním k inteligibilnímu ohni“¹⁸⁸, ale i zlomkem Orákulí 117 a Proklovým komentářem k němu, o stvořitelských silách skrytého slunce.¹⁸⁹ Podobně smýšlí i Majerciková, na základě zlomků Orákulí 70, 111 - „chaldejská“ kosmologie je heliocentrická, slunce je „srdcem“ kosmu, na rozdíl od Juliánova pohledu je ale triáda světů složena z nadpozemského Aióna¹⁹⁰, viditelného Héliá a měsíce.¹⁹¹

Jak bylo možné dosáhnout vyzdvižení a očistění duše sluncem, nebo duchovním ohněm? Zdá se, že se jedná o proces kontemplativní, který je doprovázen theúrgickými praktikami, jak navrhuje Majerciková. Svě tvrzení opírá o pojetí Porfyriovo, který pro *katharsis* nižší duše používají theúrgii a pro *katharsis* duše vyšší kontemplaci¹⁹³ a Proklovo¹⁹⁴, či Jamblichovo¹⁹⁵, kteří nejsou takto striktní a spíše obě techniky kombinují jako nejvyšší theúrgii.¹⁹⁶

Lewy naopak ve vyzdvižení duše vidí pouze rituál, ve kterém není kontempace přítomna a ačkoliv nepopírá vliv platónského konceptu *katharsis* prostřednictvím kontempace na *katharsis* „chaldejskou“ a dokonce vyzdvižení chápe jako určitý intelektuální proces, nespátňuje v něm nic, k čemu by člověk mohl dojít pomocí vlastního myšlení.¹⁹⁷ Svůj názor přitom zakládá především na zlomku Orákulí , který mluví o lidech, kteří chápou „symbol světla“ skrze instrukce, které jsou jim dány bohem, zatímco jiní lidé jsou bohem nadáni chápat jej vlastní silou.¹⁹⁸ Bez theúrgického rituálu je proto, jak tvrdí Lewy, možné poznávat boha pouze pro vyvolence, filozofy nebo vizionáře, neboť jim je tento dar udělen bohem a rozhodně se nejedná o něco, k čemu by člověk došel pomocí svého myšlení.¹⁹⁹

Stoupání duše je pro Lewyho duchovní zkušenost, kterou srovnává s mithraickým stoupáním a osvícením²⁰⁰, kterému se pravděpodobně i v mnohém podobá, ale dle

¹⁸⁸ ChO, zl 110; Shaw 223

¹⁸⁹ Aión, současně Teletarch Emyprea, je bytost, shodující se s nadpozemským sluncem, je to světlo, které vydává slunce inteligibilní - Otec, Jedno, Lewy jej vidí, jako hlavního Teletarcha, regulujícího pohyb ostatních dvou (Lewy, 1978, str. 141), dále jej považuje za boha (Lewy, 1978, str. 101-105), s čímž nesouhlasí Majerciková, neboť Lewyho důkazy považuje za nedostatečné (založeny z části na *Tübingenské Theosofii* a z části na ztotožnění Aióna s bohem času Chronem), Orákula totiž mluví spíše naopak (Majercik, 1989, str. 14-15).

¹⁹⁰ Majercik, 1989, str. 17, srov. s Juliánem Apostatou, který se v celém svém *Hymnu Králi Héliovi* soustředí na prostředního Héliá.

¹⁹¹ Majercik, str. 40

¹⁹² Porfyrios, *Jak vystoupit do inteligibilního světa*, Sent. 9

¹⁹³ Proklos na nejvyšší úrovni theúrgie používá kontemplaci, ale je v ní přítomna i modlitba, sic není vyslovována (Proklos, *Chald. Phil.* 2, in Chlup, 2009, str. 223-224)

¹⁹⁴ Jamblichos na základě svého rozdělení lidí říká, lidé, kteří žijí duchovním životem provádějí i duchovní obřady – obřad je zde tedy přítomen, ač nehmotný (Jamblichos *De myst.* V.18) a nadto, aby člověk k nejvyšší theúrgii vystoupal a došel nejvyšších míst, potřebuje nejdříve soubor pravidel kultu (V. 22), pravidla harmonického uctívání viz např. *De myst.* V.21 a funkce modlitby, která má v theúrgii nezastupitelné místo viz V. 26.

¹⁹⁵ Majercik, str. 40

¹⁹⁶ Lewy 203-204

¹⁹⁷ ChO zl. 118

¹⁹⁸ Lewy, 203-204; na této myšlence je dle Lewyho v podstatě celý „chaldejský“ systém založen, dává totiž lidem, kteří nejsou nadáni, jakési obecné návody a nástroje pro spojení s bohem, čímž, jak se domnívá, uspokojuje potřeby myslitelů i věřících (Lewy, 204)

¹⁹⁹ podobně theúrgické stoupání rekonstruuje na základě popisu rituálu, při kterém se duše měla stát nesmrtelnou z *Mithrovy liturgie* i Johnstonová, dle které znamenalo „stát se nesmrtelným“ být ve stavu rovném bohům, tedy „zdokonaleným“, nebo „kompletním“, podobně, jako je popisováno v Platónově *Faidrovi*, Johnston, str. 178-180.

²⁰⁰ V mithraismu se při rituálu za účelem učinit duši nesmrtelnou (*Mith. Lit.* 475), používaly byliny (*Mith. Lit.* 480), vdechovaly se paprsků, po kterém následovalo vyzdvižení (*Mith. Lit.* 353-540), je obětováno (*Mith. Lit.* 765). Uvádím zde jen některé příklady, zasvěcenec ale v podstatě po celou dobu stoupání duše provádí určité předepsané pohyby, promlouvá modlitby a různé formule, které jsou výhradně verbální čini po celou dobu

Majercikové v popisu stoupání v *Mithrově liturgii* chybí právě důležitý prvek kontempace²⁰¹, který je obsažen ve zlomku 1 - Lewy dle Majercikové správně neidentifikoval kontemplaci bez vnějších zásahů, která je v Orákulích vyjádřena „intelektuálním“ jazykem a vykládá si jej jako rovnost rituálů a intelektuálního procesu.²⁰² Nejen v Orákulích je kontemplativní jazyk přítomen, nacházíme jej i v theúrgii novoplatoniků.

Jako jedna z klíčových tezí se mi jeví Jamblichův princip, díky kterému je duše schopna dosáhnout pomocí theúrgie jednoty s bohy - jedná se o Jedno, které je přítomno duši („Jedno duše“). Tento princip způsobuje, že je duše ve shodě s kosmem, proč se může povznést sama nad sebe a sjednotit se s kosmem - pro Jedno, které je v duši přítomno, je totiž zcela přirozené v jednotě s bohy být - tento princip je Jamblichem ztotožněn s „řidičem duše“ z Platónova *Faidra*²⁰³, tedy s rozumem.²⁰⁴ Jde zde o jakési poznání bohů (nebo kontakt s nimi), které je odlišné od lidského chápání, o spojení duše s bohy skrze *noesis*, která duši ve své čisté podobě zcela přesahuje.²⁰⁵ Theúrgie ztělesňuje touhu duše po poznání bohů, která ji vede ke sjednocení s kosmem a bez které by jejich poznání nedošla, Jamblichos dle Shawa věřil, že „Jedno duše“ je stejný princip, jako ten, který drží pohromadě kosmos, jedná se o sjednocující sílu *filia*, nebo *erós*.²⁰⁶

Jamblichova theúrgie je spojením obětního rituálu a modlitby, přičemž obě části se navzájem posilují, modlitba má vliv na duši i mysl a je to právě ona, kdo duši vede k poznání božského principu a jednotě s bohem.²⁰⁷ Theúrgická modlitba má tedy moc vyzdvihnout duši, jedná se pravděpodobně opravdu o vnitřní proces, nikoliv o mluvené hymny, nebo vnější rituály, což je ve shodě s Proklovým hymnem k Otci, který je jím popsán jako duchovní záležitost, při níž slov netřeba.²⁰⁸

sféry, prostřednictvím slunečních paprsků, nebo hmotných spojek²⁰⁹, které jsou zde slunečními paprsky primárního Ohně asistujícími při rituálu Teletarchům.²¹⁰ Rituál byl veden theúrgy za pomoci sloužících andělů²¹¹ a Teletarchů, při tom se zpívaly hymny a recitovaly se *voces mysticae*, která jsou zde ztotožněná s ijangami.²¹² Ijangy jsou zde

rituálu určité pohyby a podobně, modlitby, formule a vyzývání jsou pouze verbální (jedná se o praxi přítomnou v celém spisku).

²⁰¹ Majercik, 1989, str. 39-40

²⁰² Platón, *Faidros* 247c-d – nejedná se o „vozataje“

²⁰³ Jamblichos nadřazuje „řidiče“ (v komentáři k Faidrovi) nad „vozataje“, ačkoliv „vozataje“ pokládá (v komentáři k Timaiovi) za nejvyšší prvek v člověku – dle Shawa jde o to, že „vozataj“ je nejvyšší schopnost duše (*logismos*), je její součástí a „řidič duše“ (*jedno duše*) je její nejvyšší prvek, ale její součástí není, je jí pouze přítomen (Shaw 118-119; „řidič“ a „vozataj“ viz Plat. *Faidr.* 246-247e).

²⁰⁴ Shaw, str. 120-121

²⁰⁵ Paralelu nacházíme v Platónově erotickém šílenství (Platón, *Faidros* 245b-246b) i v Orákulích, která pokládají Eróta za „Prvního boha zrozeného z Otce“ (ChO zl. 42; Shaw 123-125), Dle Jamblicha theúrgická modlitba v duši rozšiřuje božskou lásku (Jamblichos, *De myst.* V.26)

²⁰⁶ Jamblichos, *De myst.* V.26; *erós* v Orákulích i v O mystériích egyptských je v duši přítomný, ale předchůdný vědomí, je to touha, která nutí duši klesnout do těla a stejně i navrátit se k bohu, ze kterého byla vydána (Shaw, str. 123-125)

²⁰⁷ Proklos vyzývá zanechat za sebou tekoucí jsoucnost, připodobnit se Otci, což je pravým cílem ...a stali se ohněm, cestu ke svobodě máme otevřenou, Otec nám otevřel cesty ohně.; Proklos – Výbor z chaldejské filozofie (Chald. Phil. 2 in Chlup, str. 223-224, překlad Chlup), ačkoliv sám Proklos i verbální hymny nižším bohům skládal.

²⁰⁸ ChO zl. 110, hmotné spojky jsou stejně, jako ijangy vydávány z Otce a mají stejně i vesmírnou a theúrgickou funkci (ChO zl. 84 a 207 mluví o Otci jako o Spojce), dále jsou zmíněny v ChO zl. 32 a 80.

²⁰⁹ Majercik, 1989, str. 10-11, Lewy, 1878, str. 129-130

²¹⁰ Lewy, 1978, str. 14, 29, 162-164, Lewy do skupiny sloužících andělů zahrnuje i ijangy, neboť mají stejnou, prostřední, funkci mezi bohy a theúrgy (Lewy, 1978, str. 162-164).

²¹¹ ChO, zl. č. 87, 108, Majercik, 1989, str. 38, dále jsou pro stoupání duše jsou nutná jistá znamení, která Otec zrozesel vesmírem, pouze, pokud si na ně duše vzpomene, může být vyzdvížena (Tanaseanu-Döbler, 2013, str. 30-31)

²¹² ChO zl. 2

v roli znamení, nebo symbolů (tj. *voces mysticae*), která jsou vložena do duše a slouží k ochraně před útoky daimónů i k vykonání stoupání duše, která postupuje k „sedmi paprskovému bohu“, ke slunci.²¹³

Duše tedy dosahuje svého cíle a je zcela očištěna od všeho hmotného, co na ní kdy ulpělo. Proklos komentuje zlomek orákulí č. 122, který říká, že *andělé vytahují duši vzhůru tak, že ji ozáří ohněm, že ji osvítlí ze všech stran a naplní ji čistým ohněm, čímž ji vtiskne neochvějný řád a velkou moc, díky níž už duše nebude unášena směrem k látkové nespořádanosti, nýbrž se spojí se světlem božských řádů.*²¹⁴

Lewy stoupání duše, interpretuje jako jakési stupňovité očišťování duše, které vrcholí ve slunci, očištění dokončujícím a poskytujícím jí nesmrtelnost²¹⁵, soustředí se však v tomto bodě, jak říká Majerciková, pouze na *kathartický* efekt slunce viditelného a opomíjí *katharsis* inteligibilní, kterou poskytují inteligibilní paprsky Aióna, slunce nadpozemského, Majerciková vnímá vystoupení do slunce jako očištění celkové.²¹⁶

Duše stoupá na paprscích slunce pomocí theúrgie, která, jak se zdá, je značně odlišná od theúrgie, která tomuto aktu předchází v rituálech, tento rozdíl můžeme vidět zrovna u ijyngů, které jsou na nižších stupních hmotně obsaženy v bylinách, kamenech a podobně a na úrovni vyšší jsou nehmotnými symboly v duši, které ji chrání a vedou vzhůru.

5. Závěr

Katharsis má mnoho podob, které se od sebe mohou značně lišit. *Katharsis* vykonávaná v rámci antické obce kladla důraz na kolektivitu, zatímco *katharsis* theúrgická je niternou záležitostí vlastní duše člověka a týká se vlastně pouze hrstky zasvěcenců, theúrgů. V theúrgické *katharsis* i z těchto důvodů (ale nejen) silně vnímáme prvky Platónovy očištné cesty filozofické i jakousi vyvolenost filozofů, kteří jsou jako jediní schopni dosíci totální očisty. Platónské prvky a jejich význam v theúrgii, nebo v „chaldejském“ systému vůbec, jsou důležitou otázkou k debatě, jak můžeme spatřovat v rozporování racionality theúrgie, nebo kontemplativního prvku v jejích nejvyšších rovinách. Systém, postavený na Chaldejských orákulích, rozpracovaný novoplatoniky do různých, i odlišných stanovisek (která by jistě stála za prozkoumáním), je nesmírně složitý a Chaldejská orákula navíc značně nejasná, proto je zde ještě dostatek prostoru k bádání všeho druhu.

My jsme si tento systém ve stručnosti představili v náležitém historickém i myšlenkovém rámci a uchopili jsme *katharsis*, jak jsme si na začátku stanovili a to z různých perspektiv, které nám poskládaly snad alespoň přibližně ucelený obrázek. Theúrgická *katharsis* byla představena jako jakási „ohnivá cesta ke spáse duše“, kterou člověk prochází pomocí rituálů i cestou intelektivní. Právě rozpracování jednotlivých témat, která jsou v Orákulích, ale i u novoplatoniků přítomna, vidím jako vhodný směr dalšího zkoumání.

²¹³ Daimónské útoky zmiňuje ChO zl. 2, sedmi paprskový bůh se rovná slunci (ChO zl. 194, 111), Majercik, 1989, str. 38

²¹⁴ ChO zl. 122, Chlup, 2009, str. 224

²¹⁵ Lewy, 1978, str. 227

²¹⁶ Majercik, 1989, str. 40

Seznam literatury

BETZ, Hans Dieter. The "Mithras Liturgy": text, translation, and commentary. *The "Mithras Liturgy": text, translation, and commentary / Hans Dieter Betz*. 2003. ISBN 316148813X.

Dillon, John. Plotinus and the Vehicle of the Soul. Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner. *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*. 2013, **00082**. ISBN 9789004223837

DODDS, Eric Robertson. Řekové a iracionálno. *Řekové a iracionálno / E. R. Dodds ; [z anglického originálu přeložil Ondřej Prokop]*. 2000. ISBN 8072980114.

Douglas, Mary, Purity and Langer: An Analysis of koncept of pollution and Taboo, With a new preface by the author, London – New York: Routledge, 2002. ISBN 0-415-28995-5

Filosofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu. *Filosofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu / A. H. Armstrong (vyd.) ; [z anglického originálu .. přeložil Martin Pokorný]*. 2002. ISBN 807298053X.

Homérské hymny ; Válka žab a myší. *Homérské hymny ; Válka žab a myší / z řeckých originálů přeložil a opatřil poznámkami Otakar Smrčka ; předmluvu napsala Růžena Dostálová-Jenišťová [online]*. 1959 [cit. 2017-06-30].

CHLUP, Radek. Proklos. *Proklos / [napsal a Proklovy texty přeložil] Radek Chlup*. 2009. ISBN 9788087054161.

ChO (pokud zmiňuji zlomek)

JULIAN. The Chaldean oracles: text, translation, and commentary. *The Chaldean oracles: text, translation, and commentary / by Ruth Majercik*. 1989. ISBN 9004090436.

LEVI, Jochanan. Chaldaean oracles and theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman empire. *Chaldaean oracles and theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman empire / Hans Lewy*. 1978. ISBN 2851210254.

De myst:

On the Mysteries, translated by E. C. Clarke, J. M. Dilon, J. P. Hershbell, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003, ISBN 1-58983-058-X.

Pagan monotheism in late antiquity. *Pagan monotheism in late antiquity / edited by Polymnia Athanassiadi and Michael Frede*. 1999. ISBN 019924801X.

Slaveva-Griffin, Svetla. Trial by Fire: An Ontological Reading of *Katharsis*. Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner. *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*. 2013, **00082**. ISBN 9789004223837

PARKER, Robert. Miasma: pollution and purification in early Greek religion. *Miasma: pollution and purification in early Greek religion / Robert Parker*. 2001. ISBN 0198147422.

²¹⁷ včetně v textu uváděných zkratk u primárních zdrojů

PLATÓN. Faidón. *Faidón / Platón ; z řeckého originálu přeložil František Novotný*. 2005. ISBN 8072981587.

Faidros. *Faidros / Platón ; z řeckého originálu přeložil František Novotný*. 2014. ISBN 9788072985104.

PLATÓN. Timaios, Kritias. *Timaios, Kritias / Platón ; [z řeckého originálu přeložil František Novotný]*. 2008. ISBN 8086005070.

PLATÓN. Sofisté. *Sofisté / Platón ; [z řeckého originálu přeložil František Novotný]*. 2009. ISBN 9788072981625.

Enn:

PLÓTÍNOS. The six Enneads. *The six Enneads / Plotinus ; translated by Stephen Mackena and B. S. Page* [online]. 1952 [cit. 2017-06-30].

PORFYRIOS. Jak vystoupit do inteligibilního světa (Sentence): řecko-české vydání. *Jak vystoupit do inteligibilního světa (Sentence): řecko-české vydání / Porfyrios ; úvod, překlad a poznámky Lenka Karfíková*. 2017. ISBN 9788072982318.

Proclus, On Plato's Cratylus, translated by Brian Duvick, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2007, ISBN 978-0-8014-4656-6.

PROKLOS. On the existence of evils. *On the existence of evils / Proclus ; translated by Jan Opsomer*. 2003. ISBN 0801441005.

SHAW, Gregory. Theurgy and the soul: the neoplatonism of Iamblichus. *Theurgy and the soul: the neoplatonism of Iamblichus / Gregory Shaw*. 1995. ISBN 0271014377.

ŠPINKA Štěpán. Katharsis katharseós. Philosophie als „Flucht in die logoi“ und als Reinigung. In: HAVLÍČEK Aleš, KARFÍK Filip. *Plato's Phaedo*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-031-9. s. 287-305.

TANASEANU-DÖBLER, Ilinca. Theurgy in Late Antiquity: the invention of a ritual tradition. *Theurgy in Late Antiquity: the invention of a ritual tradition / Ilinca Tanaseanu-Döbler*. 2013. ISBN 9783525540206.

Vegetti, Mario. Člověk a bohové In: *Řecký člověk a jeho svět. Řecký člověk a jeho svět / editor Jean-Pierre Vernant ; z italského originálu přeložila Jitka Michalčíková a Jiřina Němcová, z anglických originálů přeložila Lucie Fialková a Vlasta Lišková, z francouzských originálů přeložila Magdalena Křížová a Lucie Šavlíková*. 2005. ISBN 8070217316.

Internetové a elektronické zdroje

Majercik, R. "Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations." *The Classical Quarterly* 51, no. 1 (2001): 265-96. <http://www.jstor.org/stable/3556348>.

POLYMNIA ATHANASSIADI. Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus. *The Journal of Roman Studies* [online]. 1993, **83**, 115-130 [cit. 2017-06-30]. DOI: 10.2307/300982. ISSN 00754358.

Julian Emperor of Rome 331-363. Hymn to King Helios Dedicated to Sallust. Translator and editor Wright, Wilmer Cave London, 1913.

<http://catalog.perseus.org/catalog/urn:cts:greekLit:tlg2003.tlg011.opp-eng1>

Helmut Seng, « Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les *Oracles chaldaïques* », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [Online], 118 | 2011, Online since 19 September 2011, connection on 30 June 2017. URL : <http://asr.revues.org/950>

Johnston, Sarah Iles, 1997, Rising on the occasion: theurgic ascent in its cultural milieu In: *Envisioning magic*; ed. by P. Schäfer, and others. s.l., s.n. [databáze online]
