

**Univerzita Karlova**

**Fakulta humanitních studií**

**Integrální studium člověka – obecná antropologie**



**Antropologie Synesiova spisu *O snech***

Disertační práce

**Mgr. Filip Horáček**

**Vedoucí práce:** doc. Ladislav Benyovszky, CSc.

2018

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem. Zároveň prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne: 12. 7. 2018

Filip Horáček

### **Poděkování**

Rád bych vyjádřil dík svému „*Doktorvaterovi*“ doc. Ladislavovi Benyovszkymu za vždy včasnou a účinnou pomoc v různých částech studia. Své manželce a také dětem děkuji za trpělivost při mém sepisování práce a tchyni za vydatnou pomoc.

## Obsah

1. Úvod: úvaha nad relevancí Synesiova spisu *O snech* dnes a výzkumná otázka této práce – 6
  2. Přehled autorova života a díla – 9
  3. Kontexty a charakter spisu *O snech* – 18
    - a. Státní náboženský dohled – 18
    - b. Synesiovo pojetí snopravectví – 20
    - c. Rétorický charakter – 27
    - d. Filosoficko-náboženský charakter – 29
    - e. Analýza obsahu – 39
  4. Překlad – 42
    - a. Poznámka k použité textové edici – 42
    - b. Poznámka k překladu – 42
    - c. Překlad – 43
  5. Synesiovo pojetí *pneumatu* v novoplatónském kontextu – 62
    - a. Duchovní intelekt (kap. 1) – 62
    - b. Dvojitá ideje, duše a věštění (kap. 4.1) – 66
    - c. „Živá bytost“ (4.1) – 71
    - d. Aktivita duše a intelektu a *fantasiá* (4.1–2) – 75
    - e. „Řídící moc“; intelekt a duše (4.2, 14.5); vůle (8.1) – 76
    - f. „Hlavní duše“ (4.2) – 84
    - g. „Otisky“ (4.2–3) – 87
    - h. Božské sny o lovu pštrosů? (4.2–4, 14.2–4) – 92
    - i. „Božštější vnímání“ ve smyslovém světě (kap. 5.2–3) – 96
    - j. Povaha a očišťování *pneumatu-ochématu* (6.2–4, 7.2, 7.4, 8.1) – 100
    - k. Démoni a zvířata (7.1) – 106
    - l. „Jiná [schopnost]“ a „silnější působení“ obrazotvorné ontologické roviny (7.1) – 110
    - m. Obrazivost bytostně spjatá s lidstvím a její překročení (7.2) – 112
    - n. *Pneuma* jakožto duchová duše, *pneumatiké psýché* (7.2) – 114
    - o. *Pneuma* mezi bohem a přeludem (7.2–3) – 116
    - p. *Pneuma* jakožto přítomnost duše v kosmu a korelát jejího stavu (7.3–4); absence iracionální duše v *De insomniis* – 118
    - q. Povaha fyzického trvání *pneumatu* (7.4) – 125
    - r. Aktivita *pneumatu* (7.4) – 152
    - s. Sestup a zajetí duše (8.3–4) – 155
    - t. Vzestup duše a *pneumatu* (kap. 9) – 157
    - u. „Sestup bez sestupu“ (11.2) – 162
    - v. „Nitrosvětský bůh“ (14.5) – 164
    - w. „Obrázky“ a věštné *pneuma* (kap. 15) – 165
    - x. Životospráva (16.1, 11.1) – 166
    - y. Původní povaha *pneumatu* (17.1) – 169
    - z. Je tělo ontologicky fundováno *pneumatem*? (17.2) – 174
- Dodatek: vozidlo duše světa – 175
- Závěr – 176

6. Poznámky ke spisu *O snech* – 179
7. Bibliografie – 211

## 1. Úvod: Úvaha nad relevancí Synesiova spisu *O snech* dnes a výzkumná otázka této práce

Hluboce úpadkový stav či aspoň radikální omezenost člověka ve světě a nutnost podstatné úlevy či záchrany z těchto podmínek byly reflektovány po svém také v antické civilizaci. Její platónská tradice rozvíjela odpovědi na otázky mj. o tom, jak máme pracovat na své záchraně ve svém nitrosvětském údělu a jaká je s tímto procesem přímo související metafyzická struktura lidské bytosti. Synesios v rámci pozdně antické novoplatónské antropologie rozpracoval svou knížkou z r. 404, později oblíbenou na byzantském východě zejm. za renesance 14. stol. (mj. Theodorem Metochitou či Nikeforem Gregorou) a poté na Západě renesančními učenci (Ficinem či Picem), podrobnější pohled na jednu z částí člověka, zvanou mj. *pneuma*, „duch“, protože právě ona má významnou úlohu mezi ostatními okolnostmi, předpoklady, podmínkami či průběhem platónské reinkarnační cesty všech lidí buď do božství, do „puklin země“ (kap. 7.3), nebo kamkoli na nebi či na zemi mezi těmito krajnostmi. Proto se spisek „*O snech*“ jmenuje snad trochu nepřesně a jeho název by býval měl znít spíš „*O obrazotvorném duchu*“ (*Peri fantastikú pneumatos*; blíže viz komentář k názvu v odd. 6).

Třebaže v naší dnešní éře platí takováto metafyzika, kosmologie a antropologie samozřejmě za antikvovanou, můžeme naopak právě toto pochopit jako výhodu, neboť koncepty zapadnuvší již za horizont bezprostřední relevance na nás snad působí nenaléhavě, neinvazivně, a proto vůči nim nezaujímáme postoje cenzury, apologie či konfrontace příliš automaticky a nijak ostře. Sama spolehlivá muzeálnost antiky je tak paradoxně tím, co může předem otevřít a naladit naši vnímavost. Přitom nijak nezakrýváme, že jak detailnost antických pojetí *pneumatu*, tak zvláště jeho kosmické a metafyzické kontexty působí dnes snad natolik cizě, jak je to jen možné.

Synesiovo *pneuma* mezi platónskou duší, tělem a duchovním intelektem (*nús*) má v procesu spásy u člověka v rámci novoplatónské architektury univerza několik funkcí. V sepětí s mimolidskými bytostmi navíc zaujímá v závislosti na jejich ontologickém statutu i jiné role než v člověku. Mnohotvarost a problematičnost konceptu *pneumatu* ohlašuje i množství jeho dalších názvů v novoplatónském myšlení či u Synesia samého: zářné tělo, *aitherické* tělo, vozidlo, duševní duch, duševní tělo, duchová duše, obrazotvorná podstata, obraz, stín a ještě další (pro neutrální pojetí této entity bez akcentace některého specifického aspektu se v této práci používá právě výraz *pneuma*). Proto se budeme věnovat analýze pojetí *pneumatu* a poté i jejímu opaku, totiž pokusu o scelující pohled na tuto Synesiovu vnitřně pestrou, nejspíše ne zcela domyšlenou a někdy snad až disparátní koncepci. Přinejmenším na jednom místě je pak Synesiova argumentace dokonce nejen mylná, ale asi i nepoctivá (kap. 15). Poněkud nejasné a ne plně důsledné dílo *O snech* načrtává ontologické, kosmologické a hlavně filosoficko-psychologické (tedy nikoli moderní terapeuticko- či klinicko-psychologické) pozadí procesu cesty duše k původním božským, tedy svobodným a přesažným podmínkám svého života, přičemž středobodem Synesiova uvažování je v této knížce právě *pneuma* (srv. 11.1–12.1). Bylo by sice vhodné zkoumat spis také z technicky rétorického hlediska anebo z hlediska jeho místa v antických teoriích snění (oběho se dotkneme), avšak raději zde věnujeme pozornost pouze hlavní otázce, kdo jsme, kde jsme a jak si pomoci. Výzkumná otázka, na níž má být tato práce odpovědí, by tedy zněla: „Co je přesněji vzato *pneuma* lidské bytosti a jaké je jeho zařazení v procesu spásy člověka?“

\* \* \*

Vlastnímu textu předepisujeme dvě poznámky techničtějšího rázu. Jde o způsob odkazování na starověké prameny v této práci (1) a o její strukturu (2).

1) Zkratky. Na prameny odkazují obvykle pomocí zkratk jejich latinských názvů, u méně známých spisů nejdříve celým latinským označením. V těle textu používám někdy i českou variantu a to pokud jde o velmi známý spis či je to jinak vhodné. V každém případě jsou latinské zkratky označující spisy identifikovatelné ze seznamu edic, uvedeného v bibliografii. Zde pro pohodlí podáváme v abecedním pořadí jen zkratky označující Synesiovy texty. Odkazy na edice, uvedené za zkratkami, upozorňují na to, že odkazy do textů se řídí specifickými číslováními daných editorů, která se běžně neshodují s jinými edicemi týchž textů:<sup>1</sup>

*Ad Paeon.* – *Ad Paeonium de dono astrolabii – O daru* (ed. Lamoureux 2008b)

*Calv. enc.* – *Calvitiū encomium – Chvalořeč na lysou hlavu* (ed. Lamoureux 2004)

*Catast.* – *Catastases – Katastase*<sup>2</sup> (ed. Lamoureux 2008b)

*De ins.* – *De insomniis – O snech* (ed. Lamoureux 2004)

*De provid.* – *De providentia / Aegyptii – O Prozřetelnosti / Egyptské příběhy* (ed. Lamoureux 2008b)

*De reg.* – *Oratio de regno – O panování* (ed. Lamoureux 2008a)

*Dion* – *Dión aneb o vedení života podle něj* (ed. Lamoureux 2004)

*Ep.* – *Epistulae – Listy* (ed. Garzya 2003a, b)

*H.* – *Hymni – Hymny* (ed. Lacombrade 2003)

*Hom.* – *Homiliae – Kázání* (ed. Lamoureux 2008b)

2) Struktura této práce se řídí co nejpřirozenějším sřetěžením. Překladu (část 4) jsou předřazeny kapitoly seznamující se Synesiem a jeho dílem (2) a s kontexty a snad pozoruhodným charakterem spisku (3). Za překladem následuje studie, která u čtenáře předpokládá seznámení s ním. Ukázalo se, že pro studii (5) je nejvýhodnější snad trochu neobvyklý postup prostřednictvím výkladu několika klíčových míst. Na nich vystupují obecnější novoplatónské koncepce na explicitní rovině sice jen letmo, avšak logika Synesiova uvažování s nimi stojí a padá, takže se pro vysvětlení spisku u těchto zmínek blíže zastavujeme a dokreslujeme jejich pozadí především z Plótínových, Porfyriových, Iamblichových, Hierokleových, Proklových a jiných textů<sup>3</sup> tak, aby byl *De ins.* srozumitelný i mimo okruh původních adresátů, esoterních novoplatoniků. Přitom pomocí srovnávání s ostatními pozdně antickými novoplatónskými pojetími *pneumatu* precizujeme obraz (a

<sup>1</sup> Konkordanční tabulky jednotlivých edic *Listů* a *Hymnů* uvádí pohromadě Horáček B, příloha 1. V případě ostatních textů, čili esejů včetně *De ins.*, se přesné odkazování na odstavec (popřípadě řádek) sice liší od paginace Terzaghiho *editio maior* z r. 1944, avšak Terzaghiho vydání i mnou užívané Lamoureuxovy edice se shodují v číslování kapitol, které jsou navíc relativně velmi krátké, takže všechny odkazy jsou pro uživatele různých edic skoro vždy dohledatelné komfortně. Blíže k použité edici textu *De insomniis* v oddílku 4a.

<sup>2</sup> Význam výrazu není zcela jasný, avšak vzhledem k obsahu Synesiových *Katastasí* jde nejspíš o angažovanou a poněkud jednostrannější zprávu o veřejných poměrech (srv. Aujoulat 2008b s. 193–4).

<sup>3</sup> První renesanční vydání *De ins.* mělo i tehdy přirozenou společnost některých z těchto traktátů (Iamblichova *De mysteriis*, Alkinoia a extraktů z Porfyriova *De abstinentia*; Moreschini 2016 s. 105). Z novoplatoniků 6. stol. přicházel v předložené práci místy v úvahu Damaskios, kdežto Olympiodóra Alexandrijského, Filopona, Priskiana či Ammónia jsem vynechal (viz Kissling 1922 s. 318, 321–2, 324; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 271 p. 1; též Finamore 1985 s. 107 p. 7; Dodds 1963 s. 321).

implikace) Synesiova specifického pojetí této představy. Předkládaný text se vzhledem k nepřilíživému výkladovému charakteru Synesiova spisku leckdy pouští na půdu hypotéz a snaží se rozvíjet implikace obsažené často i v jediné letmé informaci. Pokud došlo k překročení rozumných hranic, pak jen z potřeby o vůbec nějaké pochopení implikovaných filosoficko-náboženských představ. Konečně se ve spisku o pouhých asi dvaatřiceti normostranách nachází množství antických reálií či narážek na ně, a proto nemohou nenásledovat ještě vysvětlivky (6), obsahující zpravidla pouhé poznámky k jednotlivostem jako jsou reálie či techničtější témata, nesouvisející přímo s hlavním zájmem práce.

## 2. Přehled autorova života a díla

Synesiovu biografii a jeho texty, které ji lemují, zběžně načrtneme pro představu, do jakého životního příběhu a životní orientace dílko *O snech* zapadá. Protože autorovu životu a dílu v historickém, politickém, vojenském, společenském, církevním či řečnickém prostředí pozdní antiky se věnovalo naše monografické zpracování a komentovaný výbor především z *Listů*,<sup>4</sup> v této kapitole skoro neopakujeme odkazy na prameny, sekundární literaturu, ani

---

<sup>4</sup> Horáček A (studie) a B (překlady).



argumentace. Podáváme tu stručně pouze výsledky zmíněného předchozího bádání, doplněné tu a tam odkazem na nejvýznamnější pramen či sekundární texty, a jistě netřeba připomínat, že jde o rekonstrukci, která má jako taková v jiných provedeníh jinou podobu. Spis *O snech* v této části jen krátce chronologicky zasadíme a šfřeji se mu věnujeme v části 3.

Náš autor se rád pyšnil údajně prastarým původem souvisejícím s rodem spartských králů (*Ep.* 41.240–3, *Catast.* II 5.1).<sup>5</sup> Do jeho Kyrénaiky, libyjské provincie východořímské říše, by tato linie sahala přes kolonizační výpravu ze Sparty na ostrov Théro a odtud později dále do Libye v poslední třetině r. 631/0 př. n. l. Plně důvěryhodné je přinejmenším to, že rod, do něž se Synesios narodil asi r. 370 n. l., náležel do nejvyšší vrstvy libyjské nobility, zasedající v provinciálním senátu. Z některých autorových textů (*H.* 7) a z archeologických dokladů zřejmě vyplývá, že se rodina již považovala za křesťanskou a Kyréňan byl křesťanem nejspíš už „z domova“.<sup>6</sup>

Rétorsko-literární vzdělání, orientované na schopnost tvořit v klasicistickém kódu vyjadřování, hrálo v pozdně antické společnosti nepostradatelnou roli a snad úplně všichni doboví intelektuálové jím prošli<sup>7</sup> (v této knížce proto můžeme mluvit o pozdně antickém „klasicismu“). Synesios někdy zamlada, asi v druhé polovině 80. let 4. stol., a na neidentifikovatelném místě přilnul k této rétorské kultuře velmi srdečně a o dvacet let později zajímavě promyslel její roli ve vztahu k filosofii ve svém *Diónu*.

Ještě mnohem důležitější byla jeho „konverze“ v kosmopolitní Alexandrii. Sem v první polovině svých dvacátých let, tj. asi v letech 390–395, odjel studovat novoplatónskou filosofii do školy slavné Hypatie, činné mj. v astronomii, a filosofický obraz božství, univerza, duše, člověka, ctností či věd se stal neodvolatelně základním rámcem, jímž poměřoval vše další. Tato konverze byla tedy konverzí k filosofii, a dokonce autorovo silně novoplatónsky formované křesťanství se muselo (téměř vcelku) vejít do tohoto platónského rámce. Např. ve svých modlitebních *Hymnech* často vyzývá křesťanskou Trojici v pravověrném pojetí s rovností osob (mj. *H.* 1.202–53, 2.116–44; 3, 4, 5), avšak činí tak pomocí novoplatónských theologických termínů a možná i díky novoplatonismu porfyriovského typu, který nejvyšší trojici také znal. Stejnou pečeť nesou Synesiovy oslavy Božího Syna a svatého Ducha. Na rozdíl od obrácení k filosofii, které prodělal dříve ve 2. pol. 4. stol. filosof a pozdější panovník Iúliános, se se Synesiovou konverzí nepojilo aktivní přilnutí k tradičnímu pohanskému náboženství.<sup>8</sup> Koncentrovanějším svědectvím Kyréňanova výsledku konverze k novoplatónskému obrazu světa je deset listů vybízejících a utvrzujících ve filosofickém životě (*Ep.* 137–46). Snad všechny je asi v rozmezí let 395–397 adresoval egyptskému příteli ze studií již ze svého libyjského domova.

Po tomto návratu z Alexandrie v asi pětadvaceti letech musel jistě již působit v místním senátu, neboť jeho provincie jej po dvou letech vyslala do Cařihradu vyjednat daňové úlevy u císaře u příležitosti předání „zlaté koruny“, v této době již daně, kterou obce odváděly vládčům při jejich pětiletých jubileích. Tato mise v mocenském centru východní

<sup>5</sup> K problematice původu a Synesiova podání Horáček A, odd. B.2a.

<sup>6</sup> Několikrát se k tomuto tématu vyjadřuje ovšem nejednoznačným způsobem, např. *Ep.* 66.360–6, 67.27–9. K archeologii (nápisy v domě Synesiova rodu) mj. Cameron – Long 1993 s. 16; Schmitt 2001 s. 149–78, 191; Roques 2009 s. 535.

<sup>7</sup> K této rétorské kultuře např. Anderson 2006, Brown 1992.

<sup>8</sup> K fenoménu konverze Tanaseanu-Döbler 2008; starší autoři chtěli vidět Synesiovu konverzi ke křesťanství, např. Lacombrade 1951, Tinnefeld 1975.

říše, kde prožil roky 397–400,<sup>9</sup> předpokládala nemalé schopnosti. Synesios musel ovládat klasicistickou řemeslnou rétoriku a být dokonale zběhlý v klasické literatuře, aby mohl být brán vážně ze strany dobře postavených lidí, kteří tento kód sdíleli a od ostatních sobě rovných očekávali. Dále musel náš Kyréňan mít předpoklady mocensko-politicky jednat a pohybovat se v sociálně vysoké a hlavně ambiciózní společnosti hlavního města. V Synesiově epoše již platilo, že být významným pro svou obec znamená působit v hlavním městě či ve spojení s ním. Jinými slovy, lokální moc se v centralizovaném státě už nenacházela jako v období principátu (tj. do Diokletiana) primárně v provinciálních senátech a Synesios se nejspíše sám chtěl stát v očích Cařihradu zástupcem Libye a současně chtěl před touto svou provincií platit za jejího významného patrona v hlavním městě.<sup>10</sup> Vedle suverénního rétorství a schopnosti pohybovat se mezi dvořany či vysokými úředníky apod. musel také disponovat dostatkem peněz nutných k pobytu, pro což ho před provinciální radou jistě kvalifikoval značný pozemkový majetek (mimochodem, v *Diónu* 15.5 tvrdí, že ho část rozprodal kvůli nákupu knih). Náš autor byl tedy někým, na koho spoléhala celá provincie.

V Cařihradu byl však pouhým příchozím a musel teprve začít budovat společenské kontakty. Do kontextu tohoto úkolu zapadá velmi dobře spisek *O daru*. Hovoří o hodnotě filosofie a o jistém astronomickém instrumentu. Dílko i instrument byly věnovány vyššímu důstojníkovi jménem Paionios a měly tohoto muže veřejně prezentovat jako intelektuála, přičemž Synesios na oplátku očekával větší zapojení do mocensky relevantních kruhů.

Spis *O panování* (z r. snad 398) je sice stylizován jako řeč před císařem, ale ve skutečnosti musel kolovat spíše nepříliš otevřeně jen mezi názorovými soupeřícími. Coby „zrcadlo knížat“ je kniha totiž jako jediná mezi desítkami dochovaných textů podobného žánru příliš kritická vůči císaři a nešvarům ve státě. Tradiční role filosofa, který jako jediný může kritizovat mocné, by sice mohla působit jako platforma umožňující podobnou kritiku, ale představa, že by řeč včetně odsudků autokratického vládce za tělesnou chabost a nevojenská skutečně zazněla před panovníkem a jeho *consistoriem* („korunní radou“), je nepřijatelná. Navíc by „řeč“ *O panování* měla s ohledem na silný audienční provoz nepřijatelnou délku. Její proti-germánská tiráda (*De reg.* 19–21) ovšem poukazuje na kruhy, do nichž Synesios našel přístup a s nimiž se spojil. Šlo o názorový proud, který volně pojila zcela nerealistická představa, že římský svět vypudí či aspoň podrobí mohutný příliv Germánů.<sup>11</sup> Ti si na konci 70. let 4. stol. vynutili přístup na římská území, staly se nepostradatelnými pro armádu i nejvyšší příčky jejího vedení, severní hranice Říma fakticky zanikla a počet příchozích a jejich často nejasný oficiální status ve státě bránily jejich romanizaci, která se dala relativně hladce v předchozích epochách.

S anti-germanismem souvisí také poslední ze tří děl autorova cařihradského období, *Egyptské příběhy*, v nichž se po *Ad Paeon*. znovu projevil jako literát pozdně antického typu „wandering poet“ (Claudianus, Kýros z Pánopole, Corippus aj.).<sup>12</sup> Tito autoři se perem právě tak školeným jako silně nadsazujícím zasazovali o svého mocenského patrona, jehož vlivu mohli na oplátku požívat, a jejich tvorba představuje „kultivovanou propagandu“.

<sup>9</sup> Tato datace je mezi badateli velmi sporná a detailně ji na základě jiných prací obhajujeme jinde (Horáček A, odd. A.2); konkurenční dataci představují roky 399–402.

<sup>10</sup> Schmitt 2001 vykládá rozsáhle jeho zklamání z nezdařeného záměru, které vyústilo v obrácení k filosofii. Tato Schmittova základní myšlenka přichází v našem biografickém obraze markantně ke slovu.

<sup>11</sup> Srv. Aujoulat 2008a zejm. s. 26–49 či Heather 1988.

<sup>12</sup> K *wandering poets* Cameron 1965.

Claudianus či Kýros dosáhli dosti vysokého postavení a Synesiovy cařihradské spisy zjevně mířily podobným směrem. Sám podporoval jednoho podobného autora, který byl v kontaktu s pozdějším prefektem Anthemiem (*Ep.* 99, 49, 51).

*Egyptské příběhy* jsou co do dějové linie alegorickým románem o událostech tzv. Gáinova převratu v letech 399–400 a pod silně kolorovanou maskou dobrého boha Osírída zde vystupuje Auréliános, který byl v části r. 399 prefektem (velmi zhruba „předsedou vlády“) a pro r. 400 konzulem (což byla v této epoše čestná funkce spojená s prestižním pořádáním slavností). Aniž bychom se zde zabývali Synesiovou velmi rozklíženou analogií mezi politickými událostmi, egyptským mýtem o Osíridovi a dějem *Egyptských příběhů*,<sup>13</sup> můžeme díky srovnání s řadou jiných pramenů<sup>14</sup> prostě povědět, že autor využíval možností alegorické roušky systematicky tak, aby Auréliános vždy vycházel jako schopný, morální a proti-germánský, i když v realitě tomu bylo v mnoha bodech podstatně jinak.

*Egyptské příběhy* sice mocenské dění „kopírují“ dosti tendenčně, avšak v naší souvislosti, tj. s ohledem na *De ins.*, je důležitější, že se autor s těmito událostmi vypořádává prostřednictvím jejich kontextualizace pomocí metafyzicko-theologických prostředků. I jako *wandering poet*, ponechávající skrupule stranou, je tedy filosofem a to ve smyslu, který upřesníme níže (i v části 3).

Aby se čtenář pohodlněji ponořil do politicko-mocenského prostředí autorových cařihradských let, telegraficky nastíníme zmíněné Gáinovo povstání a předcházející dobu. Po r. 378, kdy římské vojsko katastrofálně porazili Germáni u Hadrianopole, se útočníci nejen rozšířili po římském území, ale také se stali součástí římských mocenských proudů. Schopný císař Theodosios I., kterému po padlém Valentovi připadlo krizi vyřešit, měl později s germánskou pomocí dvakrát porazit uzurpátory trůnu, na jejichž straně ovšem v podstatném počtu stáli také Germáni (r. 388 a 394). Alarichovi Gótové bojovali na Frigidu v r. 394 na Theodosiově straně, ale poté už nebyli potřeba a byli bezprizorní. Není divu, že nevěděli, co dál, a obrátili se k plenění (v Řecku r. 395, kdy zemřel Theodosios, a 397). Východní prefekt Rufinus dal příkaz ke stažení části vojska, příslušné nyní k Východu, a to ve chvíli, kdy stálo v Řecku připraveno k boji s Alarichem. Stilicho, původem Vandal a přinejmenším na Západě nyní regent ustanovený ještě Theodosiem, to měl Rufinovi pochopitelně za zlé a dal jej rozsekat před očima východního císaře Arkadia, Theodosiova syna, který vyšel před Cařihrad vstříc vracejícímu se vojsku. Vražda byla provedena pod vedením Góta Gáiny, římského vojevůdce, který byl Theodosiovi platný r. 394 v boji s Eugeniovou uzurpací (tu podnítil Arbogast, západní vojevůdce a Frank, tedy opět Germán).<sup>15</sup> Asi osmnáctiletý Arkadios už tedy nemusel podléhat Rufinovu dominantnímu vlivu, avšak začal ho ovládat komorník Eutropios, který vraždu na Rufinovi předem schválil. Palácoví eunuši mohli díky blízkosti panovnické rodině při správě jeho soukromých prostor dosahovat velkého vlivu a Eutropios si počínal kořistivě a mocichtivě zcela bez míry. V letech 397–398 sice Stilicho zvládl Východem a Eutropiem podnícené Gildonovo povstání v západní Africe, ale komorníkovo

<sup>13</sup> Detailní historický rozbor vypracovali mj. Cameron – Long 1993; v řadě stručnějších přehledů dění podává pokus o nekonfliktní verzi Aujoulat 2008b s. 1–7, 26–57 (v podobném rozsahu Horáček A, odd. B.2c.iii).

<sup>14</sup> Sókratés *Historia ecclesiastica* 6.6; Zósimos *Historia nova* 5.13–22; Eunapios, zl. 64–71.3; Sózomenos *Hist. eccl.* 8.4; Filostorg. *Hist. eccl.* 11.4–8; Claudianus 18–20, 22; Jan z Antiochie, zl. 190; *Cronicon Marcellini* s. 64, 66.

<sup>15</sup> Ke germánské vlně zahlcující v pozdní antice římskou říši a ústící do raného středověku až v nástupnické státy např. obecně a souhrnně Demandt 2007, odd. III 2e, též 2013a, 2013b, 2013e, 2013f; Horáček A, odd. A.4.

postavení dále upevnilo jeho vojenské vítězství nad Huny r. 398. Nicméně kvůli svému počínání nashromáždil množství vlivných nepřátel. Jedním z nich byl Gáinás, který měl nejspíše důvod cítit se rozhodujícími místy nedostatečně oceňovaný.

V r. 399 se v Malé Asii vzbouřil Tribigild, germánský velitel v římských službách. Proti němu byl poslán právě Gáinás a v čele jiného vojenského kontingentu také jistý León, nevoják závislý na Eutropiovi. Ten proti Tribigildovi neuspěl, avšak Gáinás této situace využil. Tribigildův úspěch mu buďto přišel vhod k nátlaku na císaře, anebo se se vzbouřencem přímo spojil (podle některých interpretací s jistou pramenou oporou to bylo po úmluvě sjednané předem). Tak Tribigild pustošil v Malé Asii a Gáinás slíbil císaři další snahu se jej zbavit, ovšem pod podmínkou, že panovník odstraní nenáviděného absolutistického komorníka Eutropia, který v tomto roce dosáhl patriciátu a konzulátu i za cenu diplomatické roztržky se Západem (neboť ten pod Stilichonovým vedením konzulát neuznal). Gáinově žádosti císař dokázal vyhovět, přičemž tribunálu předsedal Synesiův patron Auréliános, s jehož prefekturou od srpna 399 zhruba nasazuje děj *Egyptských příběhů*. Později téhož roku obsadili Tribigild a Gáinás část západní Malé Asie a Gáinás si nyní v prosinci již v otevřené vzpouře zavolal konstantinopolského císaře přes Bospor do Chalkédonu a kladl z pozice ozbrojené převahy vyděračské požadavky. Chtěl mj. nejvyšší velení římského vojska, konzulát pro r. 401 a především odvolání Auréliána a dvou dalších významných Římanů z vlivných funkcí a jejich exil. Prefekturu nastoupil muž skrytý v *Egyptských příbězích* pod dokonale ďábelskou škraboškou zlého a ve všem do morku kostí zkaženého Týfóna. Jeho identitu je velmi nesnadné určit, přičemž dva hlavní kandidáti jsou Auréliánův bratr Kaisarios a Eutychiános, kteří oba po řadě zastávali úřad prefekta již dříve za Eutropia (v letech 395–7, respektive 397–9).<sup>16</sup> Arkadios byl nucen diktované podmínky splnit.

Synesios již od Auréliána dosáhl daňových úlev pro svou provincii i pro sebe (*De provid.* 1.18.1–2), avšak v tuto chvíli byla záležitost asi zhatěna (srv. 1.16.3–17.1, 2.3.4, 2.5.2). Nicméně provinciální a soukromé výhody si Kyréňan nakonec přece odvezl, protože později o nich mluví ještě třikrát jako o existujících (mj. *H.* 1.482–503, zejm. v. 496–7, snad z r. 401).<sup>17</sup> Zatím v r. 400 byli Gáinovi vojáci usídleni v kasárnách v oblasti kolem Cařihradu a do města chodili např. nakupovat. Atmosféra, v níž byl císař vydírán, prefekt sesazen a Cařihrad plný Germánů pod velením cizince, byla jistě napjatá jak pro Cařihradany, tak pro Gáinovy vojáky, kteří rozptýleně a mimo službu vcházeli a vycházeli z hlavního města. 12. července obyvatelé některé z nich uzavřeli v branách a zmasakrovali, což se týkalo asi pětiny Gáinových lidí a asi i jiných Germánů, kteří Cařihrad obývali. Proti Gáinovi byl pak vyslán římský vojevůdce Frauitos, další Gót, zničil jeho vojsko v průlivu a jeho zbytky pak táhly Thrákií k severu, kde je z vlastní iniciativy zastavili Hunové a Gáinás při střetech s nimi padl. Frauitos jakožto Germán a pohan byl v římském a oficiálně křesťanském státě jmenován konzulem pro r. 401 (do r. 405 byl ovšem odpraven). Nejpozději v srpnu r. 400 se vrátili z mírného exilu Auréliános a další „nejlepší lidé“<sup>18</sup> a i když Auréliános zůstal konzulem, funkci prefekta zpět nedostal, naopak byla udělena právě Kaisariovi až do r. 403 a poté ji zastával Eutychiános, což byl asi kompromisní tah vedení státu snažící se spojit

<sup>16</sup> Tento problém je vysoce komplikovaný a snad neřešitelný (přehled diskuse Cameron – Long 1993 s. 149–61, stručně Aujoulat 2008b s. 27, 34–6).

<sup>17</sup> Ještě v *Ep.* 154.117–9 a *De ins.* 14.4, obojí z r. 404.

<sup>18</sup> *De provid., protheor.* 1.

„stranu“, k níž patřil Auréliános, a „stranu“ spojenou s poměry krátce nastolenými Gáiovým mečem (ostatně, Auréliános měl být rehabilitován a zaujmout prefekturu znovu v letech 414–416). V srpnu 400 vedle Auréliánova návratu dále nastoupil do funkce „ministra financí“ Anthemios, k němuž se Synesios také pojil, i když to asi bylo hlavně skrz jeho rádce, řečníka Tróila (od Arkadiovy smrti r. 408 měl být Anthemios regentem za Arkadiova malého syna Theodosia II.). Synesios tyto události tendenčně zachytil a nepřilíš čitelně zakódoval do své alegorie *De provid.* a na podzim r. 400 opustil událostmi bohatý Cařihrad s touto dopsanou knihou. Kompletní je však jen v tom smyslu, že už k ní nic nepřidával a ponechal ji v obsahově inkonzistentním a nepřilíš zredigovaném stavu.

I když je kniha důležitým a krajně komplikovaným pramenem pro dějepisné bádání a je zajímavá literárně-historicky (v antice byly jinotajné příběhy zcela výjimečné), v námi sledovaném filosofickém ohledu kniha vyniká tím, že výslovně předvedené pozadí mocenského dění je metafyzické. Spis *O Prozřetelnosti* je tak jedinečným případem bezprostředně politicky aplikovaného novoplatonismu.

V Cařihradu se tedy náš Kyréňan přes sebeinscenaci drsně sókratovsky přímého filosofa a také básníka a astronoma, nadto původem z nezměkčilého venkova (*De provid.* 1.18, *De reg.* 1–3), nakonec neetabloval, ale aspoň dosáhl svého sekundárního, „fiskálního“ cíle. Odplul do Alexandrie a příštího roku pak domů dramatickou plavbou na jaře 401 (*Ep.* 5). Zde s úlevou a potěšením požíval svého venkova (*H.* 1.43–71, *Ep.* 148). Ještě se sice pokusil do Cařihradu vrátit, přinejmenším kvůli dlužným penězům (*Ep.* 129), ale plavba se nezdařila a vystoupil v Alexandrii. Ještě před rokem 404 tam strávil dva neidentifikovatelné roky (*Ep.* 123; tedy v rozmezí 401–404) a oženil se; svatební obřad vedl sám nechvalně známý arcibiskup Theofilos Alexandrijský, který s pomocí císařovny vyštval r. 403 cařihradského patriarchu Jana Zlatoústého do vyhnanství (v *De provid.* 2.3.2 aj. se Jan možná zčásti skrývá v mlžné postavě „velekněze“). V *Diónu*, napsaném r. 404 už doma v Libyi, se Synesios těšil na již očekávaného potomka (4.1 aj.).

Zdá se, že v této době snad opustil své ambice ve velké politice a nastalo jeho tvůrčí období v podmínkách, které si přál. Plody tohoto ideálního času jsou tři (možná vedle některých *Hymnů*), totiž knihy *Dión*, *O snech* (obě z r. 404) a *Chvalořeč na lysou hlavu*. Elegantní *Dión* konfrontuje dva typy duchovnosti. Na jedné straně umírněnou a klidnou spiritualitu, v níž se vzestup k božství koná „jako po žebříku“ (9.1) a návraty do všednějších poloh života jsou metodicky zajištěny také krásnou literaturou, jíž tak náleží důležitá spojující role. Literatura je vhodná jako nástupiště pro zaujetí platónské pozice nad tímto světem a lze k ní bezpečně opět klesat. Oproti tomu stojí spiritualita prudkého typu, který se ke zdroji všeho přímo dere a může končit vyčerpáním či pohmožděním; sem evidentně patří také – tedy nejen – křesťanští mniši, které Synesios znal ze svých pobytů v Egyptě. I v *Diónu* se mluví o „duchovním intelektu“ a duši a spis je místy relevantní pro naši otázku.

Zatímco *Dión* byl odpovědí na kritiku Synesia ze strany jednak filosofů či „filosofů“ odsuzujících rétoriku a literární práci, jednak ze strany pseudo-mystiků předstírajících hluboce zasvěcené mlčení, spis *O snech* autor sepsal díky svobodnější inspiraci (*Ep.* 154.1: „na boží popud“). Zhruba lze říci, že v podobě návalu inspirace představuje plody kontemplativní a tvůrčí prázdny, kterou Synesios viděl jako ideální prostředí pro život jakožto cestu k „bohu filosofů“, jak by se dalo říci dle jeho prozaických spisů, zatímco dle několika *Hymnů* by cílem ovšem byl Bůh v Trojici. Zde je na místě říci jen tolik, že *De ins.* je dílem

Synesiova srdce i mysl, vzniknuvším v klidu a pohodě při soustředění na to, co považoval za sobě nejvlastnější. Pro zasazení do dějinného obrazu dodejme, že Západ nastoupil cestu k rozpadu: Alarich byl r. 401–402 ještě odražen v Itálii Stilichonem spojeným s některými Góty a Huny, ale invaze Radagaisových Gótů r. 405 opět do severní Itálie a přechod Vandalů a jiných přes Rýn na přelomu následujícího roku pak způsobily, že Římané museli obranu soustředit fakticky jen na Itálii a vedení státu už bylo *de facto* skoro jen italskou vládou. Po Stilichonově smrti r. 408 Alarich opět táhl na Řím a po delších peripetiích mu r. 410 zbývalo v nejasné situaci v čele nezaopatřeného lidu sotva co jiného než město vyplenit; v tomtéž roce byl západní císař Honorius nucen odkázat Britanii samu na sebe. V dalších letech došlo k pokusům o uzurpace a vzpoury a říše starého Říma se nenávratně změnila. Východ naproti tomu po Gáinově povstání mohl pracovat na své stabilizaci, ale úplnému klidu se též netěšil. Císařovu manželku Eudoxii a Jana Zlatoustého provázela vzájemný konflikt do císařovny smrti (r. 404; Jan zemřel 407 ve vyhnanství). V r. 408 došlo po Arkadiově smrti ke sporu se Stilichonem o obsazení trůnu, ale brzy se vyřešil vraždou na Stilichonovi a pak i na jeho synovi Eucheriovi, jehož chtěl asi dosadit, a regentství zaujal již zmíněný Anthemios. Konečně stát vyvíjel tlak proti pohanům a zejména proti neortodoxním křesťanským proudům.<sup>19</sup>

Synesiova *Chvalořeč na lysou hlavu*, pravděpodobně také z r. 404,<sup>20</sup> je skutečně právě tak absurdní jako její název. Patří do adoxografického žánru, v němž rétoři praktikovali svou žádanou sofistickou schopnost vylíčit v nejlepším světle předměty, vlastnosti či osoby, které se pro chválu hodí pokud možno co nejméně (např. popel, komár či nočník). Je otázkou, komu chtěl Synesios své zřeštěné *adoxon* prezentovat a proč. Možná šlo o pokus připomenout se cařihradským známým a publiku, které na něj za čtyři roky již mohlo docela dobře pozapomenout.

Pokojný čas *Diónu*, *Chvalořeči* a naší „*Knihy snů*“ ukončila válka.<sup>21</sup> Berbeři přepadali římskou provincii Libyi Větší čili Pentapoli příležitostnými menšími nájezdy již dříve, přičemž při obraně hrála vedle pohraničních jednotek římské armády tradiční roli i nepřilíš oficiální pentapolská domobrana (srv. snad *Ep.* 104).<sup>22</sup> Roku 405 však přišla soustředěná invaze berberských nomádů, kteří pustošili neopevněný venkov, odváděli obyvatele houfně do zajetí a provincie jako celek měla namále. Řada Synesiových listů líčí boje z přímého pohledu účastníka (např. *Ep.* 107, 122, 132). Kyréňan domobranu organizoval a vedl, stejně jako se zasazoval o angažování části státní armády, která nechávala místní takřka úplně na holičkách (*Ep.* 69, 73, 78). V dopisech obrácených navenek k vlivným místům autor vstupuje do římské, říšské identity, podobně jako již v *De reg.*, již však právě nepěstoval, pokud to nebylo bezprostředně třeba. V úvodní fázi bojů si provincie jeho ústy ještě stěžovala na jistou reformu vojenské organizace Libye ze strany říše, která místním komplikovala boj s Berbery a asi jim tím i narušovala jejich lokální identitu (*Ep.* 130, 95), ale později se Kyréňan státu už musel více dovolávat.

<sup>19</sup> Srv. *Codex Theodosianus* 16.10.21 (r. 415) proti pohanům ve státní službě, 16.5.65 (r. 428) registruje množství dobových herezí; Demandt 1989 s. 159–60.

<sup>20</sup> V synesiovském bádání je *Calv. enc.* chronologicky nezařazená, pokusili jsme se hájit její vznik v roce 404 (Horáček A, odd. B.2d.i).

<sup>21</sup> Podrobněji Horáček A, odd. B.2e.

<sup>22</sup> Dělení listů na předválečné a válečné zavádí ve své originální tezi Schmitt 2001, kap. VII.2.

Válečné útrapy v letech 406–409, o nichž nejsme příliš informováni, jistě střídavě sílily i slábly, ale válku nepovažoval Synesios za skončenou ještě ani po sedmi letech, tedy v r. 411 (*Katast. II* 1.3). Zatímco v r. 410 měli obránci ještě pod skvělým vojenským guvernérem navrch, rok 411 a ještě více 412 znamenaly silný propad. Synesios se tedy nejen příliš nedostal ke svým milovaným knihám, jejichž odložení zmiňuje již v úvodní krizi r. 405 (*Ep.* 130.60–1), avšak současně jej postihlo, že byl dotlačen k vysvěcení na kněze a převzetí úřadu libyjského metropolitů.<sup>23</sup>

Rok 411, který byl Synesiovým čtyřicátým rokem, se odehrával nejen ve znamení neúspěšných bojů ve stínu hrozící úplné porážky a útěku z Libye, ale také pod tlakem nutnosti vyrovnat se s poněkud úzkostně prožívanou posvátností kněžského stavu (*Ep.* 105.27–60; 96; 11; 41.270–371) a praktickou veřejnou funkcí, které sám nechtěl. Hlavním důvodem byl rozptýlený, až vnějškový charakter činnosti biskupa. Praktické nasazení, které vyžadovala manažerská stránka episkopátu, totiž Synesia dle jeho názoru vzdalovalo jeho vlastnímu úkolu, totiž takovému nazírání božství, z něj by pak měli mimoděk prospěch i druzí (šřeji to vysvětloval sboru libyjských biskupů v *Ep.* 41). V této historické epoše nesli biskupové často na ramenou řadu závažných problémů společnosti v místě svého působení.<sup>24</sup> Pečovali o obec v zcela materiálním smyslu včetně ochrany poskytované sociálně slabým, kteří by zase byli nebezpeční, kdyby byli ponecháni zcela bezprizorní, anebo se biskupové zabývali soudcovskou činností, v níž byli ve specifických mantinelech uznáváni státem, apod. V období dominátu (od Diokletiana) dále ustupovala samosprávnost obcí ve prospěch státního centralismu, avšak říše v běžném případě dost nevyvažovala daňové a jiné nároky poskytovanými výhodami (v první řadě dostatečnou vojenskou ochranou) a „občany“ spíše držela pod silným tlakem. Velcí biskupové byli často vlivní, urození a bohatí a tento kapitál mnohdy sloužil společnosti při jejich obětavém zaplňování sociálního vakua tam, kde už zanikly tradiční rysy obce a centralistický systém současně selhával. V období principátu, kdy nebyla říše tolik centralizovaná, vynakládali místní magnáti výměnou za prestižní postavení v provincii své prostředky na slavnosti či stavby ve prospěch obce. Ale když tato lokálnost ustoupila, do role dobrodinců obce se v christianizovaném dominátu dostávala část elity nezřídka právě v biskupském úřadě. Biskupové také byli jedněmi z těch, kteří dokázali spojovat „svůj“ region s vnějškem třeba ve styku s úředníky a důstojníky centrální státní autority.<sup>25</sup> Rozumí se samo sebou, že za těchto podmínek pastýřové, občas vybavení nadstandardními asketickými či teologickými schopnostmi, požívali neoddiskutovatelné autority ve společnosti.

Věc měla i svou duchovní stránku, kterou Synesios prožíval také v kombinaci s platónsky formovanými nároky na sebe sama jako tísnivě vysokou. Posvátnost kněžského stavu mu byla břemenem, i když si v *Ep.* 105 vyjednal svou pro biskupa jistě neobvyklou teologickou pozici včetně silně nekřesťanské koncepce věčnosti světa a také se ohradil proti nárokům, aby jako biskup opustil milovanou manželku. Byl vysvěcen asi v Alexandrii a episkopát nastoupil od r. 412; zlomky jeho dvou kázání (*Hom. I–II*) z biskupských let vykazují značné prosycení jeho homilií filosofickými koncepcemi. Jeho společensko-

<sup>23</sup> Mj. Piepenbrink 2013; Dihle 1990; Vogt 1975.

<sup>24</sup> Salamito 1996 s. 794–6; L. Piétri 1996 s. 659–60; obecněji k episkopátu Leemans *et al.* 2011; Horáček A, odd. A.1, 3.

<sup>25</sup> Brown 1978 kap. 2, též s. 77, 79.

mocenské ambice, které se nenaplnily v Cařihradu pod ochranou Auréliánovou, nakonec svým způsobem dostaly průchod pod Theofilovými křídly.<sup>26</sup>

K Synesiovým potížím s episkopátem, s válkou proti Berberům, s odříznutím od alexandrijského filosofického společenství (*Ep.* 16 aj.) a se smrtí nakonec všech tří jeho synů (*Ep.* 126.2 aj.) přistoupila ještě zlá záležitost s civilním guvernérem provincie r. 412 (zejm. *Ep.* 41). Muže jménem Andronikos se provinciální nobilita cítila silně nucena odstranit, neboť si počínal krajně kořistivě a pomocí vymáhání daňových nedoplatků tuto společensko-politickou třídu přiváděl v Libyi vniveč, což pro provinciální senátory bylo o to trpčí, že byl společensky nižšího původu.<sup>27</sup> Guvernéři byli dosazováni centrálně státem a s místními museli pro velmi krátkou, asi dvouletou dobu svého úřadu najít modus vzájemného spolupůsobení. Andronikos se však přišel bezskrupulózně obohatit a bylo na Synesiovi, aby se ho za všechny *decuriones* zbavil, což učinil „církevní cestou“, totiž jakožto biskup exkomunikací (její text zachycuje *Ep.* 42), při níž zapojil své rétorické schopnosti osvědčené již v Cařihradu či i jinde (srv. *Ep.* 43).

Snad by se Synesiova cesta vyvíjela zajímavě a plodně dál, kdyby mu byl dopřán delší čas. Andronika odstranil, válka byla ukončena o rok později (413; srv. *Ep.* 62) a býval mohl nastoupit nový začátek (srv. *Ep.* 126 zmiňující zakládání jakéhosi *askétéria*, snad kláštera, poustevny či „pracovny ducha“). Synesiova stopa se však rázem ztrácí v jeho třiačtyřiceti letech. Z natolik náhlého ukončení autorova psaní usuzujeme pod zorným úhlem jeho oddanosti literatuře (viz zejm. *Dión*) spíše na smrt než na nějakou událost, která by učinila tečku jen za jeho tvorbou.

V byzantské literatuře vedl dosti bohatý druhý život najmě jako autor *Listů* a právě i knihy *O snech*. Synesiova dochovaná tvorba jako celek je zastoupena množstvím rukopisů (manuskriptů obsahujících celky či části jeho děl je přes 500). Již z tohoto počtu přímo vyplývá její úspěšnost, která pokračovala v západní renesanci, jejíž zájem platil mj. právě knížce *O snech*.<sup>28</sup> V překladu M. Ficina do latiny z r. 1484, věnovaném synovi Lorenza de Medici, vyšlo Synesiovo novoplatónské dílko jako první ze všech jeho prací a to r. 1497 (znovu 1516, později vycházely řecký text a/nebo překlad 1518, 1586 ad.).<sup>29</sup> Jeden z osmi nejvýznamnějších rukopisů a řada ostatních obsahují i komentář Nikefora Gregory ze 14. stol. (dva manuskripty uchovaly i část jiného komentáře, jehož autor zatím nebyl identifikován).<sup>30</sup> Význam Synesiovy knížky *O snech* podtrhuje i skutečnost, že sám Gregorův komentář k ní, zachovaný ve třiceti opisech, byl v byzantském prostředí velmi hojně čten.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Srv. Schmitt 2001 s. 451–67, 470.

<sup>27</sup> Blíže Horáček B, úvod k *Ep.* 41 (*Řeč proti Andronikovi*).

<sup>28</sup> Bydén 2014, mj. s. 168. Cardan na ni navazuje ve své snopravecké příručce sice explicitně, ale ve skutečnosti jen vzdáleně (Boriaud 1995 s. 319–20).

<sup>29</sup> Lamoureux 2004 s. XIX, LXXVIII–LXXX; Garzya 2003a s. XIII–XVI, XIX, CXXVIII–CXXXII; Roques 2013 s. 323–4, 326–7; Moreschini 2016 s. 105 s p. 42, s. 106.

<sup>30</sup> Tento anonymní komentář uchovaný v rukopise *Laurentianu* 60,06 ze 14. stol. a částečně v *Parisinu gr.* 2988 opět ze 14. stol. jak jej objevil textolog N. Terzaghi (1910, s. 37; též Lamoureux 2004 s. LXVI–LXVII; srv. XXXII, XXXVI) vbrzku vydá M. Monticini, jak nahlásil v jednom recentním článku (Monticini 2017 s. 82–3, konkrétně 83 p. 58; podle osobního sdělení kniha vyjde jako F. Monticini: *Caduta e recupero. La crisi di età paleologa tra umanesimo e mistica*; Paris, Les Éditions de l'EHESS, v tisku pro r. 2019).

<sup>31</sup> Bydén 2014 s. 163–4, 181 (edici opatřenou úvodem pořídil Pietrosanti 1999, viz mj. s. XXIII, XLI–XLII).



### 3. Kontexty a charakter spisu *O snech*

Tato část se pokouší nahlédnout do implicitních náboženských, rétorických a naukových předpokladů knížky, neboť se v ní mimo jiné také hraje hra, spis má také svou literární i subverzivní stránku. Vedle toho do jeho konkrétní podoby silněji zasahují dobové kontexty. Protože spis tedy není filosofický „čistě“, tj. ve smyslu značného oproštění od formujících zásahů zvnějšku samotné problematiky, je namísto věnovat rozkrývání specifického charakteru *De ins.* širší prostor. Vynecháváme zde hlavní problematiku novoplatónského obrazu duše, *pneumatu* apod., jíž je vyhrazen odd. 5.

#### a. Státní náboženský dohled

Již sama autorova volba věštění právě ze snů nese pečeť doby. Christianizovaný stát začal relativně nedávno, od Theodosia I., a někdy i dosti důsledně potlačovat pohanství a zejména veřejný kult.<sup>32</sup> Římský stát byl nábožensky tolerantní tradičně jen potud, pokud daný kult působil jako nekonfliktní vůči státním zájmům a nenarušoval občanský pořádek.<sup>33</sup> V tomto starším nastavení se do pozice dominujícího státního náboženství dostalo křesťanství, které se současně ustavilo po teologicky i mocensky dobojované ariánské kontroverzi jako ortodoxní (rozhodujícímu Cařihradskému koncilu r. 381 ovšem předcházely v témže a předchozích dvou letech císařské edikty o pravověří včetně trinitárního).<sup>34</sup> Od té doby role narušitelů společnosti připadla v první řadě množství neortodoxních forem křesťanství a vedle nich judaismu a konečně starému pohanství, které mimoto již dlouhodobě sláblo samo o sobě. Dobové křesťanství se v pozici moci vžilo do tradičního římského nároku na dohled nad státotvorně

<sup>32</sup> Od raných devadesátých let byly zákazy pohanské oběti objevující se již ve 40. a 50. letech 4. stol. přísnější, srv. *Codex Theodosianus* 16.10.2, 4, 6–7.

<sup>33</sup> Leppin 2014 pojednal praktickou neexistenci konceptu náboženské tolerance v antice u pohanů i křesťanů.

<sup>34</sup> Prvnímu cařihradskému koncilu r. 381 předcházely císařské zákony (*Codex Theodosianus* 16.1.2, viz též 16.5.6 a též 16.5.5 již z r. 379).

pozitivním charakterem náboženských forem a do poměru náboženství ke státu navíc vneslo rozhraní pozitivní naukové správnosti a nesprávnosti, který se otiskl i do přístupu k filosofickému myšlení.<sup>35</sup> Přestože jednotlivé strany teologických sporů byly standardně navázány i na mocenské pozice, šlo v zápasu i o teologickou pravdivost a zdaleka nebyl cynickým bojem o moc. Na tom nemění nic ani skutečnost, že boj byl veden v dobové perspektivě nutnosti buďto vítězství, nebo porážky a pluralitní perspektivu nikdo neočekával. Pozice státní církve<sup>36</sup> vůči všem jinověrcům byla o to jasnější a ostřejší, že vznikla v dlouhém vnitřním konfliktu, kde dobově obecně preferované ohledy jako správnost a legitimita dalece předčily takové perspektivy, které v jiných epochách umožňují koexistenci.

Tato situace měla své meze. Potírání pohanství se nedálo zdaleka důsledně, až po první třetině 5. stol. přešly ke křesťanství skoro všechny vrstvy obyvatelstva včetně konzervativních západních senátorů a až do Justiniana (1. pol. 6. stol.) přežívala zejména na geografických okrajích státu i veřejná pohanská kultická centra.<sup>37</sup> Co se týče mantiky, např. frekventované věštění z ptáků v souvislosti s veřejným konáním např. v armádě se buďto skutečně, nebo aspoň literárně objevuje v dobových pramenech ne právě zřídka.<sup>38</sup> Přes tuto jistou volnost v praktické rovině na některých místech bylo pro pohany podstatné na sebe neupozorňovat. Veřejná oběť, provoz mystérií, např. v Eleusíně, a konzultace „kamenných“ věštných svatyň, např. v Delfách, skončily za Theodosia v 90. letech 4. stol.,<sup>39</sup> ale tlak se navíc uplatňoval i vůči soukromým, tajným, ba pouze předpokládaným obřadům, neboť někteří pozdně antičtí císařové již dříve ve 4. stol. chápali privátní okultní věštby jako trvalé a akutní ohrožení své vlády, jak ukazují dobové zákony proti magii a hrůzyplné justiční procesy mj. šedesátých let.<sup>40</sup> Velmi tradiční a zcela přirozené věštění z vlastních snů, kdy duše je sama u sebe, ne u svých vnějších zaměstnání,<sup>41</sup> této netolerantní situaci plně odpovídá svým zvnějšku silně nedostupným charakterem. Tím nemá být řečeno, že doba si na našem autorovi vynutila volbu tématu přímo, nýbrž spíše to, že sám směr hledání hloubky právě v nedostupném individuálním nitru byl vzdáleněji udán i politickým prostředím. Naznačené spojení starořímské představy náboženského dozoru státu s ostře vyhraněným křesťanským pravověřím v roli státního náboženství má co do činění s touto individualitou. Nicméně tuto v náboženství ne právě příliš cennou vlastnost se Synesios pokusil překročit směrem ke kolektivnějšímu sdílení právě napsáním knihy.

<sup>35</sup> Např. Blumenthal 1977 s. 244, 247 ukazuje, že pozdně antičtí myslitelé byli motivováni zabývat se právě Aristotelem a promítat do jeho myšlení svá platónská přesvědčení a otázky, protože tento antický myslitel byl „politicky“ méně nebezpečný než Platón.

<sup>36</sup> Termín „státní církev“ je tu použit pro náš účel uvedení do synesiovských kontextů velmi zaokrouhleně, srv. jen zcela současnou vrstvu jeho nuancí např. u Nešpora 2016 s. 191–7.

<sup>37</sup> Např. Salamito 1996 s. 770–3; Athanassiadi 1993 s. 24, 26; Brown 1992 s. 129.

<sup>38</sup> Dlouhý seznam (i když možná fungující jen na rétorické rovině) pohanských věštných praktik v souvislosti s narozením katolického císaře Honória má Claudianus 8.141–8, další odkazy v kom. k Syn. *De ins.* 2.1 („písmena“). Pohanští autoři pozdní antiky sice byli motivováni vyzdvihovat veřejnou pohanskou náboženskou praxi, ale ani tento rys jejich agendy příliš neodstraňuje fakticitu implikovanou v jejich textech.

<sup>39</sup> Demandt 1989 s. 134.

<sup>40</sup> Např. *Codex Theodosianus* 9.16.1–12, Ammianus Marcellinus 29.1–3, 19.12, zejm. 3–5, 9–10, 12, srv. 17; 28.1.26–8, 30.4.1–2, 30.5.4–7, 11, 31.14.5–6, Zósimos 4.13.3–4, srv. již *Hist. Aug.*, Hadrianus, 2.4 aj.; viz i kom. k *De ins.* 14.4 („čarodějové“), srv. *Calv. enc.* 6.1.

<sup>41</sup> Hippokratés *De victu IV* 86, Xenofón *Cyrupedia* 8.7.21, Aristotelés, *zl.* 12a, Cicero *De divinatione* 1.62–4, 126–9, *Corpus Hermeticum* 1.30, Iamblichos *De mysteriis* 3.3, s. 106.4–15 aj. (Susanetti 1992 s. 113 p. 42).

Okomentoval(a): [KČ1]: V komentáři KATOLICKÝ??? císař Honórius

Okomentoval(a): [U2R1]: ANO, tak. Případně „ortodoxní“.

Okomentoval(a): [U3R1]:

Synesiovi státní přístup vadil, jak lze snad vysoudit z nespokojených poznámek, které se v jeho textech objevují v letech po cařihradské misi. Možná jsou částí svědectví Kyréňanova zklamání a radikální reorientace od rétorické role filosofa v cařihradském mocenském boji k filosofické kontemplaci započaté v mládí (srv. *Ep.* 101, 103, *Dión*).<sup>42</sup> Určitě je však stát viděn jako opresivní.<sup>43</sup> V *De ins.* 12.6 „zákony našeho podezřívavého státu“<sup>44</sup> a „tyran“ nemohou zakázat sny (věštění ze snů tedy v Synesiových očích není ospravedlněno silnou oporou v Bibli, srv. mj. *Genesis* 28.10–6, 31.11–3),<sup>45</sup> ve 3.2 je snopracectví „společník, který umí mlčet“, asi před tajnou policií (13.4), ve 3.2 se dává najevo poslušnost zákonům v souvislosti s privátními filosofickými rity, tzv. theúrgií<sup>46</sup> (srv. i stížnosti v *Ep.* 136.13–6 a *H.* 1.646–50).<sup>47</sup> Autor svou knížkou ovšem naopak spíše riskuje. Využíval totiž rity věštné i očistné (obě v 3.2),<sup>48</sup> několikrát tyto nekřesťanské obřady zmiňuje (2.3, 6.2, 7.4, 8.1, 13.3), stejně jako (čerstvě bývalé) pohanské kultury (3.3, 13.1, 2, srv. i 4.4). Vágnost těchto zmínek jej podle mne nijak nekryje a nedá se kvalifikovat jako dobově obvyklé a přijatelné klasicistické mluvení o „bozích“ (1.1–4, 2.3, 4.3, 5.2, 8.1, 14.5, 19.4 aj.).<sup>49</sup> Sama úvodní argumentace o hodnotě ambivalence snů se pohybuje plně ve světě starého kultu. Nedávno zrušené věštírny a mystéria totiž autorovi slouží tajuplností obřadních a orakulárních obrazů jako analogie dokládající hodnotu tajemnosti obrazů snových (1.1, 3.2–3); skrytý smysl obsahují v rámci dobových samozřejmostí také homérické eposy (1.3, 8.5, 19.4) a jiná pro „pohany“ posvátná literatura (v kap. 9 aj. *Chaldejská orákula*,<sup>50</sup> v 7.2 či 17.1 Platón). Že zde nejde jen o klasicistický předpis vyjadřovat se pomocí dávno zvěčnělých literárních světů archaické a klasické epochy s jejich reáliemi, podle mne dokládá pasáž 3.2, v níž Synesios s ohledem na stát upouští od mluvení o evidentně absolvovaných zasvěceních (7.4)<sup>51</sup> a praví, že „proti věštění by snad už nikdo nic mít neměl...“

Za zmíněných návalů justičního teroru za Valentiniana I. a Valenta stačilo i méně k fatálním následkům. Synesiovy nářky, které s ohledem na bezpečnost bývaly měly být buďto šifrovanější anebo nebyť vůbec, jsou ale asi kryty prostředím, do něžž kniha mířila. Alexandrijští filosofové pohanské i křesťanské příslušnosti byli publikem, u něhož bylo možné očekávat otevřenější postoj, snad podobně jako měla kritická řeč *O panování* kolovat v mocensky vypjatém cařihradském prostředí jen mezi politickónázorovými souputníky. Koneckonců dokonce i pohanský veřejný, obecní kult se ještě mohl místy těšit přimhouřeným

<sup>42</sup> Schmitt 2001 kap. II vykládá tyto prameny na detailní rovině až jako přímé svědectví autorovy druhé konverze k filosofii, zde však odkazujeme jen na jeho základní myšlenku reorientace, nikoli na celek jeho podrobné interpretace.

<sup>43</sup> Tak i Tanaseanu-Döbler 2013b s. 209.

<sup>44</sup> Pozdně antická atmosféra vyhledávání viníků musela být velmi stísnující, srv. např. Amm. Marc. 28.1.5–57.

<sup>45</sup> Též např. 37.5–11; 40–1; 42.9 (srv. též 22.1–3); *Numeri* 12.6–8; *Soudců* 7.13–5. Na ohled k Bibli se odvolává Di Pasquale Barbanti 1998 s. 178 p. 106.

<sup>46</sup> Srv. mj. „světla vedoucí vzhůru“ v *H.* 1.376, 594, 699 (Majercik 1989 s. 43–5; Lewy 1978 s. 203–4 p. 114; Tanaseanu-Döbler 2013b s. 202–5, 212 p. 40).

<sup>47</sup> Podobně projevoval opatrnost také Porfyrios před sto lety (Tanaseanu-Döbler 2014 s. 152).

<sup>48</sup> Tanaseanu-Döbler 2013a s. 163, též 171–4.

<sup>49</sup> T. Schmitt (2001 s. 116–9) vidí v *De ins.* nejen Synesiovu nevoli vůči státu, ale také autorovu opatrnost danou situací; podobně Di Pasquale Barbanti 1998 s. 177 p. 105.

<sup>50</sup> Např.; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 16.

<sup>51</sup> *Z. Calv. enc.* 6.2–3 by mohlo vysvítat, že byl zasvěcencem dionýských obřadů.

očím úřadů, jak pro 5. stol. po Synesiovi výslovně dokládají pasáže u Hieroklea (*In Carmen aureum* 26.26) a Hermeia Alexandrijských (*In Phaedrum* 99.14–9).<sup>52</sup>

#### **b. Synesiovo pojetí snopravectví**

Pěstování schopnosti věštít ze snů a teoretické pozadí příjmu snění je v *De ins.* sice tématem co do hodnoty sekundárním vůči obecnství s bohem a směřování k vlastnímu božskému původu<sup>53</sup> (11.1–12.1, 4.4, srv. 1.4), avšak i tak bylo věšectví pro autora cenné samo o sobě. Sny mu byly privilegovaným médiem poznání díky své vlastní niterné a božství blízké povaze (1.2, 2.1, 3.3–4.1, 11.2, 14.5), jakkoli nepopíral účinnost ostatních, jím nedoporučovaných mantických technik (srv. 12.2 a 4).<sup>54</sup> Krom toho sny mohly poskytovat řadu zcela praktických rad třeba v temných dvorských intrikách (14.4) či při nalezení pokladu (4.3), zkvalitňovat psychologickou stránku života (kap. 13) a při systematické práci s nimi zvyšovat intelektuální schopnosti (18–20). Podle úvodního odstavce *De ins.* je primární téma „závažným filosofickým obsahem“, kdežto sama oneiromancie je „jen“ zákrytným tématem.<sup>55</sup>

Synesiovo pojetí věštění je na obecné rovině vedeno snahou ukázat, jak dokonale je toto umění otevřené. O maximalizaci se autor pokouší v několika ohledech. Za prvé je svět plný významů, po nichž jen stačí s pochopením vztáhnout ruku a osvojit si zběhlost třeba jen v jedné z mnoha oblastí, které při znalém čtení nabízejí nápovědu o budoucnosti, např. nebeské úkazy či nápadné náhodné jevy (kap. 2). Za druhé Synesios maximalizuje technickou, nákladovou a geografickou dostupnost snů jakožto orákulí. Není třeba žádných obřadů, pomůcek či propriet, natož drahých, a nemusí se nikam cestovat, oneiromancie je hospodárná a výhodná i v tom, že na ni nejen neutráčíme svůj čas a energii jako u jiných typů věštění, ale dokonce se koná, zatímco ve spánku odpočíváme, je dokonale „přenosná“ na obchodní cesty či vojenská tažení (11.2–13.4). Snad až reklamně může působit, že při této tolik zdůrazňované dostupnosti má dle autora být oneiromancie současně (jako třetí bod našeho výčtu) vyšší a hodnotově nadřazenou ostatním odvětvím věštění (1.2, 2.1, 3.3, 4.1, 4.5, 5.2, 11.1). Čtvrtým ohledem je maximalizace množiny subjektů věštění. Věk, pohlaví, životní zasazení ani jakékoli jiné takto bazální charakteristiky člověka nepředstavují pro oneiromancii žádné omezení (13.1, 5.1–2). Protivníci tohoto typu mantiky ani nemohli tvář v tvář propagaci ze strany rétoricky zdatného intelektuála Synesia skončit jinak než na hlavu poražení (srv. 5.1, 11.1). Další, pátou výhodou je, jak už bylo řečeno, bezpečnost snů před dozírající státní mocí (12.4, 6). Unikátním rysem synesiovské mantiky je za šesté v rámci antického výkladu snů jeho maximalizace množiny významuplných snů, neboť předpokládá významuplnost úplně všech (13.5). Žádný jiný autor se nevyslovil natolik jasně o věštné hodnotě všech snů, jakkoli lze zejména u autorů, kteří nedělí sny do vyčerpávajících kategorií včetně ryze iluzivních a prázdných snů, pomyslet na to, že věštný potenciál všech snů tiše předpokládali. Jak vidno, Synesiovo povzbuzující uchopení oneiromancie oplývá racionálně založeným optimismem rozpjatým programně a snad až poněkud rétoricky na maximum. Spis chce věštecké umění vynášet (3.3, 14.1), což jistě ovlivňuje, naznačenou maximalizací možná až deformuje jeho pojetí. Deformací však není, že synesiovský svět je v zásadní míře

<sup>52</sup> Schibli 2002 s. 319 p. 42.

<sup>53</sup> V tomtéž duchu mj. i Susanetti 1992 s. 23.

<sup>54</sup> Tanaseanu-Döbler 2013a s. 164.

<sup>55</sup> Blíže k této interpretaci zakrývaného a zakrývajícího v komentáři k úvodu (*protheor.*) spisu.

vstřícný,<sup>56</sup> protože podává nesčetné prostředky k uchopení svých nejen současných tajemství. Oneiromancie také otvírá cestu k božství a nádavkem vnáší do vezdejšího života výhodný komfort. Kdo by odolal.

Lidství je v perspektivě takto pojatého věšectví vymezen vlnitý prostor. Jako jednu mez tohoto prostoru si můžeme představit skrytost významů, jako druhou jejich zásadní dostupnost. Fyzický svět je pro člověka velmi bohatý na skryté významy ohledně budoucnosti (2.1), stejně jako v oblasti náboženství oplývají pravdou pro člověka tajemné věštby a mystéria (3.3). Člověku se tak ze všech stran podává hloubka a přitom není dostupná bezprostředně. Člověk vnímající budoucnost apod. přímo by už měl nadlidský status, ale současně k lidství patří tato transcendence spočívající v částečně přijímatelné božské schopnosti (jako vidět realitu či do budoucna, 1.2, 4.3–4, 11.2) či analogičnosti s božstvím (1.4). Skrytost a současně dostupnost podstatného (3.3) je oproti božství prostorem vlastním lidství (1.1). Bez ní by člověk byl buďto bohem, nebo by si nejdůležitějšího poznání aspoň nevážil.<sup>57</sup> S tímto ohledem asi nakonec i sám autor sepsal svou knihu zákrytně (srv. *protheor.*).

Předložená práce se sice nezabývá přímo antickými teoriemi snění, avšak Synesiem uplatněnou teorii věštnosti snů zde chceme postavit v telegrafickém rozsahu a jen za účelem jejího jasnějšího představení před pozadí tvořené jinými typy výkladu.<sup>58</sup> Předně jde o jeden z modelů odvozených z Platóna. Sám Platón nabídl dvě vzájemně úplně odlišné teorie (vedle několika dalších zmínek). Podle jeho *Tímaiu* 70d–72b nebude nejnižší ze tří „pater“ duše, totiž část žádostivá, schopna chápat argumenty. První, racionální duše s nižší duší něco rozumného pořídí jen v případě, že na ni hovoří způsobem žádostivé duši vlastním, tj. např. zastrašujícími obrazy. Ty si nízká duše čte právě z jater, na nichž se jí objevují (Platón tak ve své novátorské interpretaci neuhýbá z cesty vytyčené dávnou mantickou tradicí, jejíž bylo věštění z vnitřností zcela běžnou částí). Její iracionalita je pozitivně zhodnocena tím, že přijímá cosi tak málo rozumného jako jsou věštby; interpretace viděného ovšem náleží jen rozumným.<sup>59</sup> V *Ústavě* 571b–572b se žádostivá duše „odstrčí spánek“ rozdílně k perverzním představám, pokud je naplněna jídlem a pitím či když člověk není ve „zdravém a rozumném stavu“. Vyrovnanost životosprávy vede k tomu, že duši, tentokrát ovšem racionální, v poznávání nevadí její nižší složky a vidí věci méně omezeně, což se vztahuje i na rozšíření jejího horizontu směrem do budoucnosti a tím pádem i do minulosti (572a3, stejně tak *Tim.* 72a2), neboť není důvod, abychom hleděli jen do budoucna, stejně jako se např. na rozhledně nedíváme jen jedním směrem. Synesios navazuje na obě Platónovy koncepce dle mého jen vzdáleně.<sup>60</sup> S opatrným přístupem lze tvrdit, že platónská játra fungují velmi zhruba řečeno

<sup>56</sup> Synesiovy (oecnější) optimističnosti si všímá mj. také Aujoulat 1984 s. 45.

<sup>57</sup> Srv. Artemidóros *Oniromancion* 4.71: „Vždyť je přirozené, že bohové vyjadřují mnohé věci hádankami, protože – sami daleko moudřejší než my – nechtějí, abychom cokoli přijímali bez ověření“ (přel. R. Hošek).

<sup>58</sup> Užitečný stručný přehled podala Bittrich 2014, ve středním rozsahu menší monografie Náf 2004, podrobně o snech i výkladech Vítek 2013 s. 390–429, s filosofickým zaměřením Mikeš 2008, z hlediska filiace teorií Kessels 1969; přinejmenším materiálově se citovaní autoři opírají mj. o základní práci Van Lieshouta 1980.

<sup>59</sup> K věštění z jater obecně a včetně Platónova pojetí zejm. Vítek 2013 s. 240–50.

<sup>60</sup> Srv. naproti tomu Sheppard 2014 s. 103. Ačkoli lze pozorovat shody mezi Synesiovým pojetím a pojetím Platónovým, zde bych na věc poukázal naopak jen z hlediska odlišností, které vidím jako doklad toho, že Synesiova koncepce z Platóna nevychází. *Pneuma* sice je v roli obdobné játrům v *Tim.* 70d7–72d3: projekční plocha je v obou případech nazývána zrcadlem (*katoptron*, Pl. *Tim.* 71b4, 72c4, Syn. *De ins.* 15.2, srv. 17.3), které ukazuje věštby, když je v dobrém stavu (*Tim.* 71c–d), ale rozdíl jsou zřejmé:

**Okomentoval(a): [KČ4]:** Záměrně přechodník budoucí?

**Okomentoval(a): [U5R4]:** Ano, je to z Novotného překladu (yt tam fecké participium futura není, ale situace odpovídá tomu českému). Myslím, že i dnes se tato libůstka češtiny tu a tam hodí v překladech z řečtiny a minimálně kvůli nim by mohla vydržet v existenci.

obdobně jako zobrazující element u Synesia, tj. jako jeho *pneuma*, a platónská racionální duše viděné chápe, přičemž *pneuma* je zobrazuje (srv. např. *De ins.* 10.2). Dále bych podobnost mezi Platónem a Synesiem nezaváděl.

Židovský myslitel Filón Alexandrijský (1.–2. stol. n. l.) vyšel při svém pokusu vyložit schopnost věštění ze snů rovněž z představ platónské proveniencie (teoretické jádro je obsaženo v pasážích *De somniis* 1.1–2, 2.1–7). V dochovaných částech rozsáhlého spisu *O snech* spojuje jeho interpretace jednotlivé sny v knize *Genesis* (20.3–7; 28; 31.10–1, 24; 37.5–11; 40–1) s třemi typy platónské proveniencie. První, nejslabší sny jsou určeny jako směs mínění (*doxa*) s racionalitou (*logismos, to logikon*). Duše se sama hýbe a je v božském vytržení, zatímco druhý, vyšší typ je spojen s přímějším nazřením než s interpretací a v jeho pozadí stojí schopnost našeho intelektu pohybovat se spolu s intelektem kosmickým čili Platónovou duší světa (mj. *Tim.* 30b–31a). Nejvyšší, průzračný typ snů pak u Filóna sesílá sám Bůh a již v něm není žádná směs jasnosti a nejasnosti. Slabší věštění je spojeno s platónsky pojatou individuální duší, silnější s duší silnější, tj. s duší světovou, a nejvyšší věštění se zcela transcendentním Bohem. Synesios v nejobecnějším nárysu sdílí tuto základní implikovanou myšlenku rovin širšího a lepšího rozhledu v závislosti na niterném spojení s korespondujícími rovinami božskosti.<sup>61</sup>

Jinou realizaci stejné základní myšlenky „rozhledu“ díky entitám transcendentním bezprostřední časový či prostorový horizont popsal Iamblichos (3.–4. stol.) v pasáži *De mysteriis* 3.3, která tvoří základ Synesiem uplatněného konceptu. U něj se zastavíme v hlavním výkladu, zde postačí říci, že věštění je založeno na jisté nižší dimenzi platónských idejí. Představíme-li si ideje v plném slova smyslu jako celistvost věcí, nižší ideje ji podávají „rozloženou“ do takových podmínek, kterých jsme jako lidské bytosti při požehnaných příležitostech schopni. Vhled do těchto idejí „vnořených“ či odpovídajících oblasti dění umožňuje se seznámit s tím, co bylo a bude.<sup>62</sup>

*Pneuma* jakožto monitor ukazuje sdělení shůry či zvnějšku a to adresované „nám“ čili živočichovi, *zóion* (Syn. *De ins.* 14.5–15.1).

Játra jakožto monitor ukazují manipulativní obrazy od nesmrtelné duše a to adresované spodní části duše smrtelné (Pl. *Tim.* 71b–c).

O *pneuma* se musíme starat kvalitním životem duše.

Játra péči nepotřebují.

Mluví se jen o duši a *pneumatu*, nikoli o nižší části duše (v *De ins.* jen implikovaná).

Popis všech tří částí smrtelné duše: 69–71a (*Resp.* 436a nn.).

Věštby dvou typů: od aktivity idejí a „zašifrované“ od přelétajících atomů (*De ins.* 4; 14.5–15.2).

Věštby jsou jednoho typu: symbolické, protože iracionální: přijímá je nejnižší duše od nejvyšší na játrech; je třeba je vyložit *logismem* (71d–72b).

Iracionalita věštění je mimo hru: vnímáme od idejí (4.1–4) či od atomů (15.2), ale iracionalita není téma.

Iracionalita nejnižší duše je legitimně zhodnocena napojením na iracionální jev věštění (a odkázána na výklad, 72b3).

<sup>61</sup> K ještě staršímu pozadí trojího dělení viz Gertz 2014 s. 120 p. 36.

<sup>62</sup> Monticini 2017 s. 70, 76–8, 81–4, 86 tvrdí, že Synesiova koncepce duše jako dárkyně snů je oproti pozdně antickým a byzantským pojetím původu snů „vnitřní“ a tím vzdáleně analogická psychologii moderní doby. S ohledem na Iamblichosa se však Synesiův myšlenkový výkon dostává do stínu, a onen vnitřní charakter navíc spadá do příliš široké kategorie „vnitřního“, která sotva přináší nějakou hodnotnější výpověď.

Ve srovnání s platónskou tradicí, jak jsme ji zmínili v souvislosti s Platónem, Filónem a Iamblichem, vystupuje zřetelně Aristotelův racionalismus, který se podle jeho mladšího přesvědčení programně snažil odstranit z argumentace o možnosti věštění božské zásahy. Aristotelova koncepce je nejtříživější a současně snad nejpronikavější ze všech, které v antice vznikly. Centrální je drobný traktát *O věštění ze snů* (*De divinatione per somnia*), srv. též *O snech* (*De insomniis*) aj., podle nějž se „působení“ či „impulzy“ (*kínéseis*) zvenku dostávají do duše, kde mohou signalizovat třeba nadcházející nemoc, přičemž některé impulzy mohou jít i opačným směrem z duše a ovlivňovat naše jednání. Ve hře není nic nadpřirozeného a věštění je vyloženo jako koincidence mezi *kínéseis* a vnějšími událostmi. Přitom mají výhodu lidé s prázdnou myslí, nikoli obsazenou mnoha intelektuálními pochody, protože jsou, velmi hrubě řečeno, „impulzům“ otevřenější. Toto vysvětlení představuje pro Aristotela prostředek, jak se vyrovnat se stejným problémem jako Platón aj., totiž s výrazným spojením věštění s iracionálním. Aristotelés našel způsob, jak zbavit sny božského původu a přitom vysvětlit prediktivitu. Vytvořil za tímto účelem aparát, který je Synesiovi v jeho post-iamblichovském novoplatónském ovzduší plném démonů, různých druhů duší, archandělů, zjevení, ohnivých úkazů atd. svou střízlivostí dost cizí.

Aristotelovy *kínéseis* byly mj. flexibilnější transformací Démokritových *eidóla* či *aporroia* (srv. zl. A 77, 136f., B 166, 10a). Toto vysvětlení vnějšího vlivu na *pneuma* Synesios zapojuje na místo nižšího typu věštění (kap. 15–6). Minulost a budoucnost prý vysílá tyto obrázky, které se otiskují na naše *pneuma*. Synesios si pomáhá touto představou při vysvětlení ne-platónského typu věštění, kde však potřebuje, aby „obrázky“ vylétávaly velmi prapodivně z minulosti a z budoucnosti, jako kdyby tyto dvě oblasti snad byly nějakým prostorem, který umožňuje pohyb „obrázků“. Vycházejí tedy z tohoto světa, nikoli z idejí, a přes svou věštnost jsou dostupné kdekomu, oproti disciplinovaným příjemcům „platónských“ snů (15.1). Zatímco jejich přijímání a interpretaci vadí zakalené *pneuma*, u „atomických“ snů je dalším zdrojem nejasnosti i druhotný charakter těchto linoucích se obrázků (15.2).<sup>63</sup>

Artemidóros (2. stol. n. l.) byl význačnou postavou teoretické interpretační tradice těžící z maximálního kontaktu s empirií spíše než teoretikem původu či bytostné povahy snů. Vedle pouhých čtyř přímých zjevení, zmíněných v jeho knize,<sup>64</sup> předpokládá u stovek dalších vykládaných snů jejich alegorický charakter. Jádrem své práce interpreta věštných obsahů snů viděl ve vztahování konkrétní situace nějakého člověka určitého věku, pohlaví, zaměstnání či zdravotního stavu k symbolickým obsahům snů. Mezi snovými symboly a daným člověkem podle tohoto východiska existují pravidelné vzorce. Ačkoli polostrukturovaný rozhovor<sup>65</sup> s člověkem, jemuž se nějaký sen zdál, dodá řemeslnému interpretovi jemně odstíněné informace a ačkoli vykladač pracuje citlivě a se smyslem pro individuální zvláštnosti, přesto jsou hlavním nosníkem výkladu snů lidské typy, třebaže stanovené natolik jemně, že mizí i rozumně snadno uplatnitelná možnost jejich i velmi podrobného výčtu. Tak obsahově jeden a týž sen bude mít zásadně jiný význam pro lidi v různých situacích.<sup>66</sup> Podobně jako doboví

<sup>63</sup> Gertz 2014 s. 121.

<sup>64</sup> *Onirocriticon* 1.2.3–10, 4.1.25–7, srv. 1.2.11 a 4.prol. 78–81.

<sup>65</sup> Walde 1999 s. 131–2.

<sup>66</sup> Např. sen o ukřižování znamená pro různě postavené lidi zásadně odlišné výsledky v realitě (*Onir.* 2.53, též 4.49.8–14; srv. 2.56.1–5; 1.76.34–6).

lékaři, opírá se Artemidóros o rozsáhlou empirickou zkušenost, která typy jednak potvrzuje, jednak precizuje, což obnáší stálé zpřesňování a nemechanický přístup.

U Synesia jsou výklad interpretačních postupů a výklad bytostné povahy snů vyladěny ještě poněkud jinak. Oproti Artemidórovi masivně zaměřenému na aplikace interpretační metody a jen letmo zmiňujícímu méně praktické teorie (jako o zdroji snů) je u Synesia obojí zastoupeno jen slabě. Synesios původ snů sice vysvětlí, ale spíše jen v míře dané jeho hlavním záměrem, tj. přiblížením se absolutnímu pohledu z božské perspektivy **individuálních** intelektů-bohů (*De ins.* 1.3–4, kap. 4) již jako člověk ve vzdělaném světě také prostřednictvím pěstování oneiromancie. Z téhož důvodu se v knize *O snech* příliš nevěnuje ani interpretační metodě. O interpretační metodě se sice hovoří v 16.2–3 a 18.1–3, tedy mezi výklady pojednávajícími o povaze a prostředí fungování snových úkazů, ale příliš se z citovaných míst nedozvídáme. V zásadě jen to, že existují koincidence, které máme dlouhodobě a komplexně sledovat a chápat je jako legitimně smysluplná znamení pro nás jakožto zcela určité jednotlivce. Opakování snů je jedním z nejobvyklejších a nejpřirozenějších rysů poukazujících na významnost snu a pro svou naprostou samozřejmost představuje výkladovou charakteristiku, která přežila až dodnes. Oproti tomu metodicky pokročilý Artemidóros používá mj. systém kritérií stanovující pravdivost snu na základě šesti vůdčích ohledů (*stoicheia*), v nichž sen musí odpovídat skutečnosti, aby se poznala jeho neklamnost (*Onirocriticon* 4.2, též 1.3, 1.2.19–25, srv. již před šesti sty lety Hippokratův princip adekvace snů vůči realitě, poukazující tak na zdraví člověka, *De victu IV* 88 aj.). Rozdíl mezi představou Synesiovou a Artemidórovou spočívá za prvé v Synesiově úplném odmítnutí obecně platných principů ve jménu toho, že naše *pneumata* jsou natolik jiná, tj. jinak konstituovaná na škále dalece přesahující rozdíl mezi možnými konstitucemi lidských těl, že obecná pravidla výkladu snů vyjevujících se v *pneumatech* nejsou možná (kap. 17). Snad by Synesios ještě toleroval Artemidóra s jeho „personalizací“,<sup>67</sup> tj. velmi jemnou a situačně vysoce citlivou typologií, protože ta se skoro blíží jeho maximalistické individualizaci, ale rozhodně netoleruje výklady typu „X viděti – Y trpěti“ a odkazuje na nejmenované knihy, a to ve velkém množství, které se tímto hrubým principem řídily (17.1). To však Artemidóros nedělá,<sup>68</sup> takže Synesiova kritika nemíří na něj. Autor *De ins.* předpokládá, že máme poznat sebe včetně okolností svého života v té míře, v níž nás nikdo jiný znát ani nemůže (18.1). S tím také souvisí, že zatímco Artemidóros se jednak nezabývá duší (jen důležitými životními okolnostmi)<sup>69</sup> a je jako biblický Josef v Egyptě či Daniel v Babylónu s to vyložit sny druhým (číšníkovi, pekařovi a faraónovi, resp. Nabukadnezarovi), Synesios se zaměřuje na individuální duši, resp. *pneuma* a výslovně odsuzuje spoleh na druhého jako ostudné oneiromantické selhání. Zájemci o smysl snů jsou autorem tedy nejen lákáni výhodami, ale i méně ohleduplně tlačeni tímto výsměchem.

Artemidóros dělí sny na řadu typů. Tato teoretická dělení na nesmyslné, přímé, alegorické aj. (1.2–12, 4.*prol.* 60 až 4.4) skoro vůbec nevyužívá; dokonce ještě méně typy zapojuje i Synesiusův současník Macrobius v *Komentáři ke Scipionově snu* 1.3.1–13 jen proto,

<sup>67</sup> Srv. 1.9, 4.59; Susanetti 1996 s. 53.

<sup>68</sup> Nebo jen výjimečně jako v *Onir.* 1.31.64–84, což je ovšem asi referát Aristandra (v. 3). Terzaghi 1917 s. 32 p. 1, tipoval Artemidóra a nedochované Poseidóniovo *De divinatione*, podobně jako Lacombrade 1951 s. 163 či Althoff 2016 s. 203 mylně zahrnul do Synesiova odmítnutí mantiku „im Sinne eines Artemidor“.

<sup>69</sup> Susanetti 1996 s. 51; Monticini 2017 s. 71.

**Okomentoval(a): [KČ6]:** Tato věta nedává úplně smysl, K čemu se váže "individuální" a "již"?



aby je brilantně sklenul a po zbytek knihy už nepoužil. Macrobius vylíčí, jak je Scipionův sen účasten všech snopraveckých kategorií, jen z toho důvodu, aby demonstroval legitimitu tohoto snu. I když se Artemidórov um a rozsáhlá zkušenost s mnoha sny mnoha lidí týkají jen alegorických snových obsahů, přeci aspoň traduje i jiné typy v teoretickém přehledu a výjimečně je i zmíní. Synesios vstoupí v *De ins.* 15.1–2 ze své domácí platónské oblasti k „naprosto obyčejnému typu snů“, tj. k „atomistickému“ snění, ale zdá se, že tento druhý typ nemá příliš dobře promyšlený, a kapitoly 15–7 působí mělce a povídavě poté, co to hlavní bylo v textu už řečeno. Vykládat je dle Synesia přitom třeba nejen tyto druhé sny, ale také „platónské“, protože dle 1.1 jsou i ony (nejde-li tu o oba druhy snů současně) *ainigmata*, záhady zvoucí skrytým jádrem k interpretaci, a nějakou potřebují. „Platónské“ sny jsou zjevení sice jistě velmi působivá (4.2–3), nicméně nikoli zcela přímé úkazy či „fotografie ze světa bohů“. V rozporu s touto skoro jen „automatickou“, bezmála nulovou hladinou nějak metodického interpretačního výkonu ze strany snícího či jiného vykladače nestojí ani informace z 15.1, že vyšší typ snění „skoro vůbec (*hékista*) nepotřebuje výkladovou techniku“. V posledně jmenované pasáži jde opět o řečnickou propagaci a potřeba technického výkladu je zmíněna jen proto, aby se vědělo, že nejde o vysokou odbornost artemidórovského typu. Ovšem ve 13.4, kde je souvislost jiná, se s interpretační technikou počítá bez omezujících poznámek. Velmi jasné kontury božských snů z 15.1 s pouhou lehce dopomocnou, snadnou či intuitivní interpretací jsou asi případem jasnějšího nazření idejí, kdežto méně skvělé snové vize potřebují vyšší účast výkladu, který patří do tohoto světa svou postupností, částečností a nutností spojování místo přímého nazírání vlastního duchovnímu intelektu.

Knížku *O snech* také nezatěžuje problematika správné identifikace typu snu. U Synesia je jistě důležité, je-li sen „shůry“, tj. „platónský“ a podstatný pro přiblížení se realitě idejí, nebo obyčejný, s pouhou praktickou užitečností, ale žádné kritérium se v *De ins.* nelíčí. Podobně ani Artemidóros nemá přes bohatou taxonomii příliš problém se stanovováním druhu snů.<sup>70</sup> Např. ztroskotání uvádí jak jakožto jeden ze čtyř příkladů přímých snů, jakoby „fotografií budoucna“, tak jakožto symbol, který má být předmětem zkušeného výkladu (srv. 1.2.3–5 s 2.23.1–6). Že identifikace typu snu může být velmi závažnou otázkou, ukazuje tematizace tohoto problému v Galénově (2. stol. n. l.) spisku *O diagnóze ze snů* (*De dignotione ex insomniis* 833.18–834.4), podle něžž bylo možné pacientův sen o zkamenělé noze vyložit symbolicky, nebo jako psychosomatický poukaz, nebo profesionálně věštecky. Ačkoli správný by býval druhý typ poukazující na paralýzu, jak se později ukázalo, lékaři se kolektivně rozhodli pro první výklad, který spojoval se snem o kamenné noze na základě tradičních koincidencí snů a reality útěk otroka. Synesios na typy spíše rezignoval, byť jiným způsobem než Artemidóros, a i dva uplatněné druhy nijak neproblematizoval z hlediska potřeby jejich identifikace. Oproti ostatním, např. Artemidórovi či Galénovi, měl Synesios situaci ulehčenou tím, že všechny sny jsou mu smysluplné (*De ins.* 13.5), a buďto se vyloží ze systematicky zaznamenávaných koincidencí, anebo jsou to zjevení od idejí a nějakou interpretací (možná i stejnou jako v předchozím případě) se napomůže odhalení jejich smyslu.

<sup>70</sup> Viz ovšem kritérium rychlého splnění pro identifikaci přímých vidění, *Onir.* 4.1.8–11, 25–8; 1.2.19–38; 1.7.5n.; srv. výklad v 4.84.1–57.

Okomentoval(a): [KČ7]: V poznámce – má tam být citace v angličtině?

Okomentoval(a): [U8R7]: Máte pravdu, správně je to česky.

Synesiovo pojetí věštění pokládají badatelé často za „demokratické“ s ohledem na univerzální přístupnost snopravectví v jeho perspektivě.<sup>71</sup> To lze upřesnit v tom smyslu, že synesiovská oneiromancie je sice demokratická v představě základní otevřenosti naprosto všem (5.2, 13.1, 14.1), nicméně dosáhnout v těchto totálně otevřených podmínkách žádoucích výsledků je implicitně vyhrazeno elitě. Životospráva, mravnost, kontemplace, intelektuální studium, vytrvalost a systematicčnost potřebné k získání opravdu čistého *pneumatu* jakožto média příjmu většně kvalitních snů (6.2–3, 10.3–4, 11.1, 13.5, 14.5–15.1, 16.1, 18.2) jsou *de facto* jen pro hrstku morálně nadlidsky silných jednotlivců a v teoriích snů nebyly vysoké morální požadavky ničím zvláštním (srv. např. ne-filosofického Artemidóra, *Onir.* 4.*prol.* 78–82). Navíc správný věštecký výklad je i mimo oneiromancii záležitostí buď přinejmenším „moudrých znalců“ (*sofoi*, *De ins.* 2.1–3.1, 5.1), za jednoho z nichž se Synesios zjevně považoval (16.1, srv. 13.4), anebo přímo výjimečných osobností jako homérského Kalchanta (1.2) a athénského Themistoklea (3.3), výslovně kontrastujících s širší komunitou vojska, respektive obce, závislou na jejich interpretační pronikavosti. „Demokratická“ je u Synesia tedy spíše jen základna, z níž se mohou řídicí až ojedinělí virtuosové rekrutovat. Koneckonců právě toto je výrazně demokratické, protože v demokracii jsou volené funkce aspoň na ideální rovině také jen pro hrstku nejlepších.

### c. Rétorický charakter

Knížka sice má filosofické téma a ambici, avšak považuje samu sebe výslovně za oslavnou řeč a to na věštění (3.3) a zejména na věštění ze snů (14.1, 20.1).<sup>72</sup> V *Ep.* 154.100–4 se o ní Synesios vyjadřuje v tom smyslu, že v *De ins.* se filosoficky zkoumá a současně je děkovným darem. Přestože sám Platón udělal bezmála všechno pro to, aby filosofie byla chápána v co nejjasnějším odlišení od řečnictví, v pozdní antice už došlo k jejich plnému usmíření v tom smyslu, že i někteří ryzí filosofové byli současně činní v oblasti rétoriky jako v Synesiově době Themistios a Syriános, ve zcela obvyklém případě psali básně<sup>73</sup> a řečnickým tréninkem prošli nejspíš všichni.<sup>74</sup>

Protože se naše hlavní analýza věnuje filosofické stránce knížky, nemůžeme pominout její všudypřítomnou rétoričnost. Tato všudypřítomnost je míněna doslovně, protože i v textu obsahově filosofickém, který měl demonstrovat Synesiovým kritikům a přátelům, že zvládá odborná témata a není jen řečníkem (srv. *Ep.* 154),<sup>75</sup> se plošně uplatňuje rétorické pravidlo rytmické prózy. Tento tzv. *Satzschlussgesetz*, „pravidlo pro konec věty“, velí, že mezi posledními dvěma přízvuky ve větěném celku mají stát dvě, čtyři nebo šest slabik, nikoli žádná, jedna, tři nebo pět. Pravidlo, které přišlo v řecké próze do trvalé módy v průběhu 4. stol. n. l. a pokračovalo do řeckého středověku, sice vtiskuje řeči kultivované členění, avšak pro skutečně technické filosofické texty se nehodí a nepoužívá se v nich (např. u Prokla). Již při vyjadřování běžnějších myšlenek tato rytmická zásada zasahuje do slovosledu a volby slov a v technické filosofické próze je už zbytná. Přestože pojednání o *pneumatu* patří spolehlivě daleko za poslední hranice běžnějších myšlenek, Synesios se v *De ins.* rozhodl přinést

<sup>71</sup> Např. Susanetti 1996 s. 54; Neil 2015 s. 35–6; srv. Vítek 2013 s. 417.

<sup>72</sup> Susanetti 1996 s. 45, Aujoulat 1984 s. 53 či Dickie 2002 s. 172.

<sup>73</sup> Výčet a prameny uvádí Westerink 1976 s. 27 (Plótinos, Iamblichos, Proklos, Asklepiodotos, Ísidóros, Héraiskos, Syrinános, Damaskios, Simplikios, Olympiodóros Alexandrijský).

<sup>74</sup> Russell 2014c s. 157, 159 (s. 160–1; knížka nese i rysy rétorické obhajoby).

<sup>75</sup> Tanaseanu-Döbler 2014 s. 127 p. 9, 155–6.

**Okomentoval(a): [KČ9]:** V novém německém pravopise se již nepoužívá ostré -s-. Existuje tento termín také ve variantě *Satzschlussgesetz*?  
Také v dalších výskytech.

**Okomentoval(a): [U10R9]:** Díky, je to přehlednutí z mé strany.  
Ale v novém pravopise se ostré -s- používá (po dlouhé slabice).

eleganci (srv. úvod knihy) i tuto oběť. Nejspíš odborný charakter tématu stojí za tím, že v tomto pojednání porušil *Satzschlussgesetz* v největším počtu případů ze všech svých prozaických spisků, konkrétně ve 4,4 % větných celků („klauzulí“).<sup>76</sup> Samotný nepřiměřený fakt zapojení rytmizovaných klauzulí v demonstrativně technickém tématu jasně zdůrazňuje Synesiův postoj vůči vznesené kritice: zatímco v *De ins.* hovoří filosof, a to v rétoricky záměrně přešlechtěném stylu frapantně neodpovídajícím odbornosti tématu, v *Diónu* promlouvá rétor, a to o úloze řečnicko-literární činnosti v rámci filosofického života.

Vedle těchto vztahů rétoriky a filosofie pro Synesia lze poukázat také na řečnické figury a tropy, jimiž se jeho próza včetně *De ins.* doslova hemží a v jeho listech jich bylo napočítáno asi 430.<sup>77</sup> Je-li to dosažitelné a vhodné, překlad se je pokouší napodobit či nahradit. I z reprezentativní zkratky vyvstává, že „akademické“ až esoterní téma duševního *pneumatu* autor zahrnul do poctivě rétorického těsta. Již v 1.1 se výklad otevírá paronomasií, zvukovou podobností navozující souvislost, v tomto případě mezi „znalci“ a „nejasnostmi“ (*sofoi – safeis*, v překladu napodobeno „jasně, jasnými ... jistě ne“); též např. ve 13.1 *tychéen – technén* (osud – řemeslo) či 17.4 *kanona – gnómona* (měřítka – kritérium). Ve 13.1 vyzdvihuje věštecké umění také aliterace: *pási pantachú paresti profétis*, „vždycky všude všem“, dosl. „všem všude stojí po boku jako prorokyně“ (též 8.3). K řemeslným sugescím nenucenosti, jako jsou z rétorických učebnic převzaté fráze typu „měli jsme správně předeslat na samém začátku“ (12.2) a „právě si uvědomuji, že“ (14.1),<sup>78</sup> patří také aposiopéze, odmlčení (3.2, „a pokud jde o zasvěcení...“). Stejně dlouhá slova se shodným zakončením (homoioteleuta) u Synesia tvořívají libozvučné páry, v *De ins.* v 7.3 *chronói kai ponói* (dosl. „časem a námahou“, v překladu: „dlouhodobou námahou“). V závěrečné, rétorické části spisku se dobře vyjímá antiteze „slovní záplava – myšlenkové sucho“ (20.3). Nemůže chybět občasná metafora (věštecká schopnost jako „dobré strážné božstvo“ ve 14.5) a běžným prostředkem je také chiasmus, dle něžž se má „a“ ku „d“ jako „b“ ku „c“. Např. v 6.4 jde o čtveřici „iracionalita – rozum – netělesno – tělo“, v 10.1 o „temný – světlý – štěstí – neštěstí“, v 11.2 „cesta – plavba – věštitelna v řeckých Delfách – věštitelna egyptsko-libyjského Ammóna“. Ve 13.1 je v rámci méně filosofického oddílu knížky prostor pro lehce nadstandardní provedení této běžné figury. O věšteckou schopnost má podle autora usilovat

žena (A) i muž (B),  
stařec (C) i mladík (D),  
chudý (E) i bohatý (F),  
soukromý občan (G) i muž ve veřejné funkci (H),  
člověk městský (I) i venkovský (J),  
manuální pracovník (K) i intelektuál<sup>79</sup> (L).

<sup>76</sup> Přesné počítání správných a nesprávných klauzulí není vždy jednoznačná a metodicky zcela jasná záležitost, ale jistou orientaci tato čísla přesto podávají. Synesiovy texty prošetřil z tohoto hlediska Terzaghi 1912, srv. např. s. 345, 338, 329: *Dión* má 506 klauzulí, *Calv. enc.* 480, *De ins.* 431 (s. 345 číslo 1, s. 346 č. 16, s. 347 č. 21 a 25, s. 348 č. 31, s. 349 č. 4). Další informace a odkazy do literatury k dějinám bádání o rytmických klauzulích Horáček A, odd. B.2d.i.

<sup>77</sup> Roques 2006 s. 256–9.

<sup>78</sup> Russell 2014c s. 161; 2014a s. 5.

<sup>79</sup> Ačkoli zde slovo *rhétor* bývá chápáno jako „řečník“ (např. Neil 2015 s. 24 dle FitzGeraldova překladu), volím co nejširší možnost („intelektuál“) jednak proto, aby měl „manuální pracovník“ stejně obecnou protiváhu, jednak proto, že každý intelektuál v pozdní antice nutně začínal své vzdělání rétorikou.

Všech dvanáct členů je rozděleno na dvě skupiny po šesti (A–F, G–L). V rámci každé skupiny jsou váženější členové v obou případech na pozici druhé, třetí a šesté (B, C, F; H, I, L)<sup>80</sup> a jejich méně prestižní protějšky se rovněž zrcadlově obřezají (včetně dojemně bezelstně sexistického elementu A). Prostřednictvím vnitřních chiasmů jsou v rámci obou skupin provázány vždy řádky první s druhým a druhý se třetím (A–D, C–F, G–J, I–L). Jsou zde tedy celkem čtyři symetricky vystavěné chiasmy. Na pomezí krasomluvy a filosofičtějšího myšlení pak stojí schopnost obracet perspektivu o 180 stupňů jako v případě úvahy o případné schopnosti ptáků věštit z pohybu lidí a nejen naopak (2.1) a v případě věštecké schopnosti jako elementu zasvěcujícího i zasvěcovaného (13.1, 14.2; též 13.3 s bděním snícího a sněním bdícího). Své kritiky, jimž Synesios palčivě dlužil důkaz svého statutu filosofa, ovšem neušetřil ani zde (a už vůbec ne v *Diónu*) důkazů vlastního literárního znalectví poukazy do písemnictví, mj. na Flavia Filostrata („řečníka z Lémnu“ v 18.3), Aráta (16.3), Stésichora, Alkaia, Archilocha (20.3), Pindara (13.3) a další (srv. snad i „posvátná vyprávění“ v 8.4). V 18.2 či 20.2 zase dává jakoby mimochodem znát, jak je mu přirozené rétorické prostředí soudů či cvičných řečí. Samotné téma závěrečného bloku 18–20, jímž je využitelnost snů pro rétorický rozvoj, působí jako pečeť stvrzující rétorikost našeho filosofa, zvláště s ohledem na kap. 17, kde se po delší pauze opět připomene jako esoterní (17.1) a odborný filosof. V kap. 18–20 má tím spíše demonstrativně vládnout rétorika. Hemží se řečnickými technickými termíny: *paraskeué* (příprava), *herméneía* (výklad), *deinotés* (vehemence), *epideixis* (řeč ukazující výmluvnost řečníka), *lexis* (výraz; styl), *diatithesthai* (strukturace řeči), *hypothesis* (námět), *auchmos* (suchost stylu), *meleté* (přípravné cvičení), *agón* (soudní řeč).

Zatímco poselství *Diónu* zní, že dobře vyladěný filosofický život bezpodmínečně potřebuje rétoriku a literátství jako svůj vlastní nižší stupeň, ve spise *O snech* se až takřka „naschvál“ potvrzuje, že i samo filosofování může (jen s jistou újmou) být neseno rétorickým živlem. To je o krok dál než schopnost filosofů jako Themistios psát buďto technické komentáře, nebo v oficiálních projevech prezentovat lidi či události v do očí bijící neshodě se skutečností (markantně např. *Oratio* 16, podávající předcházející epochální porážku od Gótů jako římský úspěch). A jistě je Synesiovo rétorství platónštější než přístup většiny novoplatoniků k hlavnímu zdroji učení. Synesios snad jako jediný sdílí s touto posvátnou postavou její schopnost jisté hravosti či experimentálnosti včetně nedůslednosti a jeho platonismus není všeorganizující scholastickou totalizací jako u Prokla či úporným bojem božského intelektu proti světu nebezpečných sil jako u Porfyria.

#### d. Filosoficko-náboženský charakter

V tomto oddílu jsou zmíněny obecné rysy *De ins.* jakožto filosofického textu, konkrétními problémy se zabývá až výklad v odd. 5 či poznámky za ním. K dobové filosofii ovšem patří i zasvěcenecká atmosféra, někdy bohatě kolorovaná jako v Synesiově *Ep.* 154, kde autor vlastní knížku představuje. Na prvním řádku *Ep.* 154, adresované Hypatii do Alexandrie, náš

<sup>80</sup> Vzhledem k *Ep.* 148 je sice naopak venkován ten lepší ve srovnání s obyvatelem města, ale struktura této figury v *De ins.* 13.1 je natolik jasná, že venkován je zde jistě na chvíli a pro řečnické potřeby přehodnocen.

Kyreňan tvrdí, že knihu sepsal z přímé boží inspirace.<sup>81</sup> V závěru listu se autor po obšírném vylíčení důvodů zkomponování *Diónu* vrací k *De ins.* ve v. 100–15:

„Sepsání té druhé knihy nařídil i dozoroval bůh a vznikla jako děkovný statek<sup>82</sup> pro obrazotvornou<sup>83</sup> entitu. Zkoumá se v ní vše o této obrazivé duši a předkládá také nauky, které se v helénském filosofickém myšlení objevují poprvé. Ale proč se o ní vlastně šířit? Popravdě řečeno, byla vyhotovena celá za jednu noc, lépe řečeno před svítáním, a tato noc zrodila také vidění ukazující, že kniha má vzniknout. Také se asi dvakrát nebo třikrát během psaní stalo, že jsem poslouchal sám sebe a své okolí tak, jako bych byl někým jiným. Dokonce i nyní, jakkoli často se k tomu spisu vracím, rozhostí se ve mně jakési podivuhodné rozpoložení a 'hlas božský se rozlévá vůkol', jak říká Básník.<sup>84</sup> Avšak zda to necítím jen já, ale možná i někdo jiný, právě to mi povíš ty sama. Vždyť z helénských vzdělanců jsi to po mně jako první ty, komu se kniha dostává do rukou. To ti tedy posílám ze svých nevydaných písemností.“

Některá místa této pasáže se v centrálním výkladu dostanou znovu do zorného pole při podrobnějším rozboru, avšak na tomto místě můžeme upozornit na několik jiných ohledů. Autor sice dává knihu schválit Hypatiině autoritě, která by ji mohla šířit v alexandrijském intelektuálním centru, ale současně ji silně doporučuje prostřednictvím připomínek jejího božského původu. V pozdní antice se podobné popisy nadpřirozených úkazů či zprávy o výjimečných přirozenějších okolnostech při sepisování filosofických textů objevují,<sup>85</sup> ale netřeba hned soudit, že jde o pouhý literární *topos* a Synesiovi nutit, že v jeho prožívání by se nic takového bývalo nemělo fakticky objevit.<sup>86</sup> Snad jde jen o rétoricky zveličenou emotivní stránku náhlé inspirace, nicméně i tak pasáž ukazuje, že filosofické poznávání nebylo spojeno se suchým akademismem, ale znamenalo spíše srdeční záležitost dotýkající se božství. Zvláštní jevy jako neobvyklé vnímání sebe a „božský hlas“ snad navazují či jsou přinejmenším příbuzné s pasáží Iamblichova *De mysteriis* 3.2, s. 103.8–104.8, kde v souvislosti s věštěním ze snů vystupují podobné úkazy a kterou Synesios pravděpodobně četl, jak se ukáže níže v souvislosti s *De ins.* 4.<sup>87</sup> Možná stojí za údajem o sepsání nad ránem

<sup>81</sup> Přímost inspirace zvýrazňuje v originálu předložka *hypo* (*hypo theú*, „božím vlivem“) oproti zprostředkovanějšímu zapřičinění, které by bylo vyjádřeno pomocí *apo*.

<sup>82</sup> Jedním z typických rysů řecké zbožnosti byly dedikace děkovných předmětů bohům do chrámových okrsků. V této pasáži je tímto příjemcem daru *fantastické fysis*, kterou Synesios v jejich vrcholně kvalitních podobách za božskou či dokonce za boha považuje (*O snech* 7.2, 16.1).

<sup>83</sup> Ačkoli překlad slova *fantasiá* jako „obrazivost“ či „obraznost“ (srv. např. Thein 2017 s. 189; Synek 2014 s. 120 p. 90) je častější a plně oprávněný, přesto ve výkladu a překladu používám ekvivalent „obrazotvornost“, a to proto, že při zkoumání aktivity *pneumatu* (odd. r) se jako téměř jediný či hlavní činný úkon ukazuje právě její zrcadlení (srv. odd. z). Překlad „obrazotvornost“ je v tomto smyslu jednostranný, protože *fantasiá* u vnímání a myšlení jejich práci spíše doprovází než že by tvořila v roli hlavního aktéra. Ne zcela odpovídající překlad „obrazotvornost“ zde používám s ohledem na to, že Synesios tuto druhotnou ontologickou rovinu jednak vynášší, jednak ji jako aktivní lze z uvedeného perspektivy popsat (srv. dlouhou řadu jejich kompetencí, kterou vyčísľuje Thein 2017 s. 190).

<sup>84</sup> Srv. Homér *Il.* 2.41.

<sup>85</sup> Ammianus Marcellinus 25.2.3–6 (spatření ohně Iúliánem při psaní), srv. Iúliános *Oratio* 5, 178d–179a (danou řeč sepsal během pouhých tří nocí a bez přípravy, podobně za tři dny složil Amelios spis *O rozdílech v naukách Plótínových a Núméniových* dle Porf. *Vita Plotini* 17 a sám Plótinos psal prý své traktáty po přípravě souvisle a „z hlavy“, tamt. 11; Aujoulat 2004 s. 195).

<sup>86</sup> Naopak za pouhý rétorický manévř považují tato slova mj. Dickie 2002 s. 166 p. 5 či Tanaseanu-Döbler 2013b s. 205–6. Aujoulat 2004 s. 236 zase vylučuje možnost deklarovaného rychlého sepsání na základě přesnosti a přítomnosti pestrosti Synesiovy terminologie v oblasti *pneumatu*.

<sup>87</sup> Athanassiadi 1993 (k Syn. na s. 130).

antické přesvědčení (Artem. *Onir.* 1.7), že tato doba je nejlepší pro pravdivé sny (ač Synesios nespál, nýbrž psal), jak to odpovídá i moderním zjištěním o délce snů v této spánkové fázi.<sup>88</sup>

S ohledem na naukové pozadí autorova myšlení není bez významu, že v úryvku z listu považuje jak sebe, tak Hypatii za „*hellénes*“. V dobových pramenech to slovo znamená v závislosti na pohanské nebo církevní provenienci pochvalně, respektive odsudečně „pohané“, avšak v konkrétním Synesiově případě jde o „helénství“ jakožto adherenci k řecké kultuře včetně filosofie a výslovně zejména k literatuře (*Dión* 4.3), nikoli však ke kultu, jak je u tohoto slova obvyklejší. Křesťan Synesios se považuje za *heléna* a v téže kategorii podle listu stojí pohanka Hypatii. Synesiovo křesťanství také obsahovalo zcela automaticky bohy či héra (např. v *Hymnu* 1.459, 292) a kladlo Platóna v praxi nesrovnatelně výše než jen sporadicky a bez vnitřního zaujetí citovaná biblická Písma (viz *Ep.* 41, zejm. v. 7–9), ale ani tyto rysy z něj nečiní pohana s křesťanským nátěrem. Totéž platí ohledně faktu, že je jediným křesťanským autorem, který myšlenkově vycházel také z Iamblicha<sup>89</sup> a z *Chaldejských orákulí*.<sup>90</sup> Křesťanství smělo ještě tehdy vyhlížet i takto, a to nejen s ohledem na skutečnost, že relativně nedávné níkajsko-cařihradské krédo z r. 381 je jen velmi krátkým textem, který se navíc přesněji koncentruje jen na precizaci představy o identitě Boha Syna. Synesios v Trojici a v Krista v ortodoxním vidění jednak upřímně věřil, jednak jej samého Theofilos církevně-mocensky potřeboval a byl zjevně ochoten přehlédnout nesrovnalosti v naukové oblasti (*Ep.* 105). Tak je spis *O snech* beze stopy po čemkoli křesťanském<sup>91</sup> a není to jen kvůli literární povinnosti tvořit v klasicistickém kódu čili vyjadřovat se jen pomocí pokladnice literatury klasické doby. Na rozdíl od *Hymnů* a některých pasáží v *Listech* nepřišlo do Synesiova uvažování v *De ins.* nic, co by evokovalo svůj křesťanský původ,<sup>92</sup> a ani to z něj nečiní nějakého krypto-pohana. Na druhou stranu skutečnost, že se se závažnými či bolestnými tématy a událostmi nevyrovnává (přínejméněm ne na výslovné rovině) skrze možnosti vlastní jen a pouze křesťanské víře, jej od nenahraditelného a odjinud neodvoditelného jádra křesťanství vzdaluje. V *De ins.*, jež je snad jeho nejméně křesťansky konotovaným textem, přitom docela dobře mohl hledět k víře v Krista tolik jako v *Hymnu* 8, kde se platonismu a staré mytologie ryze po *helénsku* také nijak nezříká. Nakonec zůstává pravdou, že ani jako (krajně platonizující) křesťan nepotřeboval uvažovat o roli *pneumatu* ve spáse duše jinými prostředky než novoplatónskými.

Ani dva izolované body, které by po důkladném prohledání textu *De ins.* mohly poukazovat aspoň na křesťanský slovník, totiž „láska k bohu“ (*erasthénai theú*, 11.1) a „hřích“ (*hamartía*, 17.2),<sup>93</sup> nemohou být uznány za poukaz, který by prozrazoval, že celý text

<sup>88</sup> Během REM fáze jsou sny hojnější a bizarnější, ale vyskytují se ve všech částech spánku. Za osm hodin spánku je asi 4–5 snů ve fázi REM. Trvají od několika minut do dvaceti a jejich délka s nocí přibývá (Birbaumer s. 564).

Všichni savci a ptáci mají sny. Slouží k udržení aktivity v klidu při spaní.

<sup>89</sup> Třebaže ho nejméně Athanassiadi 1993 s. 130; též Di Pasquale Barbanti 1998 s. 157 p. 3 [dole]; proti spojitosti Synesia s Iamblichem mylně Garzya 1983 mj. s. 239; srv. Chase 2005 s. 246, p. 56).

<sup>90</sup> Di Pasquale Barbanti 1998 s. 157.

<sup>91</sup> Aujoulat 1983 s. 168–9 zajímavě navrhuje jako křesťanský rys *De ins.* Synesiovu snahu podávat přechod mezi tělesnem a duší co nejplynuleji na rozdíl od Hieroklea (viz i Aujoulat 1984 s. 40).

<sup>92</sup> Tak i Aujoulat 2004 s. 230, oproti tomu Althoff 2016 s. 190 (s pozn. 20) klade důraz na pouze pohanské filosofické zdroje uplatněné v této knížce.

<sup>93</sup> Někdy bývá hledán klíč ke křesťanskosti některého autora či dané myšlenky jen na základě takto izolovaných pasáží či míst, např. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 168 p. 60 vidí ve slovech „boží pomoc“ 8.4 křesťanský

je míněn jaksi křesťanský, neboť tyto termíny nejsou křesťanským autorům dané doby nijak vyhrazeny. I pokud vzhledneme od stromů k lesu, nelze říci, že by křesťanským prvkem byla autorova snaha o příliš radikálně nízkoprahovější spásu, než nabízejí asketický a intelektualistický Porfyrios či Iamblichos, vyžadující velký stupeň očistění (a připouštějící prospěch obřadů očisťujících nižší duši).<sup>94</sup> Synesiův polemický tón vůči nejmenovaným náročnějším postavám vylučujícím efektivitu *fantasie* pro „blažená spojení“ (*De ins.* 4.5–5.2) a zcela veřejně otevřená možnost nazření božského pravdivého světa pro duši, kterou to navíc samotnou ani nenapadlo, natož aby se snažila (4.4, srv. 15.1), je u Synesia jistě pozváním velmi přesvědčivým, avšak ve skutečnosti kráčí hned za tolik zdůrazňovanou otevřeností všem nároky spíše elitní, jak bylo zmíněno výše v odd. b. Podobný výsledek, ústící do různě modelovaného elitistického přístupu, měly úvahy o otevření cesty spásy všem ze strany novoplatoniků, kteří na to pomýšleli jako Porfyrios (dle Augustina, *O Boží obci* 10.32).<sup>95</sup> Např. v 6.2–4 je pro čitelné sny jasně implikována zkratka a jednoduše stará dobrá platónská tvrďe „odtělesňovací“ životní disciplína, což tvoří kontrast nepadno slučitelný se Synesiem vyzdvihovanou snadností „vzestupu pro každého“ (v *De ins.* zkratka jde o pozvání k božskému světu idejí až ve smyslu trochu nepřiměřeného lákání). Křesťanské není ani takové celkové zaměření navenek ostentativně klasicistického (např. 12.2) spisu, jímž by bylo pochopení křesťanského vzkříšení (viz *Ep.* 105.88–91) jakožto platónského osvobození duše z tělnosti, což v *De ins.* předpokládá očistu, transformaci a odložení *pneumatu*. Představa, že Synesios hledá prostřednictvím *pneumatu* koncepci, která by umožnila zachování zápisu našeho individuálního života i po smrti, nemá ve spisku samém žádnou oporu.<sup>96</sup> Spíše je tomu tak, že Synesiovo křesťanství s věčným světem a samozřejmými reinkarnacemi je natolik platónské, že z anachronického pohledu může vyhlížet až nekřesťanský. Na druhou stranu k takovému pohledu v jisté míře opravňují i dochované texty Synesia samého. Kristus sice vystupuje také jako zachránce člověka a pravý a nejvyšší Bůh, v jednotě s Otcem, ale vzhledem k množství a tématům ostatních Synesiových dochovaných textů je tato přítomnost až nápadně omezená.

Výrazné je z náboženského hlediska i „věnování“ knihy *O snech*, uvedené v *Ep.* 154. Není nic zvláštního např. na tom, že pohanský myslitel Iamblichos na počátku *De mysteriis* zasvětil spis bohu Hermovi. Avšak v křesťanském kontextu Synesiovo zasvěcení jeho spisu „obrazotvorné entitě“, *fantastiké fysis*, působí neobvykle. Obrazotvorná entita je navíc příjemcem děkovného zásvětného daru (*charistérion*), který Řekové tradičně dávali bohům do svatyní. Ačkoli se tato entita dostává nejen u Synesia, ale i u všech dalších myslitelů do role spíše pasivní, přesto občas vyjde spíše mimochodem najevo, že není jen nějakou trpnou věcí. Jak bude ještě mnohokrát připomenuto, *fantastiké fysis* je v Synesiově pojetí z hlediska bytí jen o málo slabší než duše (*De ins.* 4.2) či je plná své ontologické roviny života (*zótikon sóma*, Hieroklés *In CA* 26.9). Přes naznačenou neobvyklost perspektivy lze snad říct, že tato

poukaz, ačkoli hned dále je řeč sna do jakýchsi mystériích a v každém případě o Hérakleovi (srv. komentář Schibliho 2002 s. 261 p. 17 k Hierokl. *In CA* 16.13).

<sup>94</sup> Ke spáse u obou např. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 126, 129, 133

<sup>95</sup> Gertz 2014 s. 111–4, 117, 119, 123; srv. i Di Pasquale Barbanti 1998 s. 97.

<sup>96</sup> Lacombradův nápad (1951 s. 161, 165, 168–9) je odvozen ze staršího i pozdějšího křesťanského myšlení, které problém posmrtného těla sice namáhavě řešilo (Staats 1979 s. 473–7), avšak Synesios nijak netematizuje posmrtné uchování našeho konkrétního životaběhu (ještě Monticini 2017 s. 86 podléhá této myšlenke), srv. náš odd. 5.c; Vollenweider 1985 s. 184–7.

entita je uvnitř lidské bytosti „někým“ v dostatečné míře i na to, aby tomuto „někomu“ mohla být věnována knížka. Konečně a hlavně se *pneuma* může dle *De ins.* 7.2 v nejvyšším stupni očistění stát výslovně bohem (srv. 6.2, 10.4, 16.1), byť je tu nutně míněno „jen“ božství adekvátní této ontologické rovině.

Naznačená témata z oblasti spojitostí filosofie a náboženství, tj. nadpřirozené úkazy, „*helénství*“ či dedikace spisku, ukazují i na její přirozené adresáty. Nejde o knihu pro veřejnost, nýbrž pro „zasvěcence mystérií filosofie“ (srv. např. *Ep.* 137.8–9), s nimiž se autor znal z Alexandrie, či jim podobné v řecko-římské civilizaci. Ačkoli o duši bylo možné na ne zcela samozřejmé rovině hovořit i k nefilosofickému publiku (jako např. Josephus Flavius v *Židovské válce* 7.8, 340–59), Synesiova knížka vysvětluje své myšlenky v natolik malé míře, že jistě mífí jen mezi platoniky seznámené nejen se základy. Synesios se spokojuje s textem narážkovitého charakteru na rozdíl od ostatních novoplatónských autorů, kteří své myšlenky objasňují v traktátech či aspoň textech vysvětlujícího typu. Zejména to platí pro filosofické jádro knížky, kap. 4–11. Tak např. v *De ins.* 4.1 vpadá bez rozvádějícího vysvětlení koncept dvojích idejí, ve 4.2 opět náhle vystupuje nijak nekomentovaná „řídící moc“ (a také samozřejmější termín pro lidskou bytost, *to koinon*). V závěru 7.1 a 7.2 je potřeba domýšlet pozadí zkratkovitých vyjádření, zanechaných autorem na papyru jen jakoby v běhu. V 7.5 a 9.1 používá pro *pneuma* označení *eidólon* a přitom počítá s takovým čtenářem, který se samostatně vyrovná s tím, že v prvním případě je termín konotovaný silně negativně jako „přelud“, v druhém naopak vystupuje ve své nejlepší podobě jako *pneuma* zcela očistěné. Se znalostí obrazů perutí duše (7.3) a zákona Osudu (8.3) z Platónova *Faidru*, s obrazem umístění duší na hvězdy démiúrgem podle *Tímaiu* (17.1) a se změnou doby podání „nápoje zapomnění“ duši oproti *Ústavě* (8.3) se nejspíš dalo počítat i u vzdělané veřejnosti, protože jde vesměs o nejznámější, nejpoetičtější a centrální platónské pasáže. Avšak samozřejmost a implicitnost těchto odkazů na platónské koncepce počítá s lepším znalcem, stejně jako jediné slovo „otisky“, *ekmageia*, v 4.2 a 10.3 je odkazem na *Theaitétos*.<sup>97</sup> V neposlední řadě bylo Synesiovo očekávání, že čtenář bude automaticky chápat *Chaldejská orákula* jako posvátnou autoritu, těžko splnitelné kdekoli mimo esoterní novoplatónské kruhy.

Z hlediska filosofických zdrojů, jejichž podrobnější rozklad je vyhrazen až výkladu jednotlivých míst, působí Synesiovi ukázkový kousek rétorické filosofie eklekticky či nedotaženě a bývá tak vesměs hodnocen<sup>98</sup> (jen letmo poznamenejme, že ne zcela právem, jelikož Synesiovy theologické, psychologické a další nauky si napříč mnoha prameny udržují základní jednotu).<sup>99</sup> Záměrná pestrost terminologie pro *pneuma* a jeho schopnosti či status (*fantastiké fysis/úsía, to fantastikon (pneuma), fantasiá, próton sóma psýchés, akératon/thespesion/theion sóma, pneumatiké psýché, psýchikon pneuma, ochéma, eidólon, augé*, přičemž chybí *augooides/aitherion sóma/ochéma* aj.) je motivována jednak řečnickou snahou po variaci, jednak přiléhá k myšlenkovým nuancím,<sup>100</sup> čímž vyniká mezi ostatními, techničtějšími pojednáními *pneumatu*, která obvykle volí jeden dominantní výraz (např.

<sup>97</sup> A to nepříliš odpovídajícím, srv. *Theaet.* 191c–d.

<sup>98</sup> Mj. Tanaseanu-Döbler 2014 s. 156, 133–4, srv. 128; Sheppard 2014 s. 110; Aujoulat 2004 s. 258, 263–4; Lacombrade 1951 s. 153, 158, 161, viz však i 164; Lang 1926 s. 88–91; Athanassiadi 1993 s. 130; srv. Chase 2005 s. 244.

<sup>99</sup> Jeho „nauku“ extrahoval z celého díla v užitečném přehledu Garzya 1983.

<sup>100</sup> Aujoulat 2004 s. 201.



*ochéma* u Prokla, či „zářná“ entita u Hieroklea<sup>101</sup>). Jako obecné pozadí je téměř všudypřítomné myšlení Plótínovo (3. stol.). Synesios sice patří mezi pozdější novoplatoniky také tím, že jeho pojetí duše nejspíše nesouhlasí s Plótínovou představou jejího trvalého částečného setrvávání v inteligibilní oblasti, avšak základní rysy představy hmotného a inteligibilního univerza, duše, reinkarnace atd. jsou srozumitelné z textů zakladatele novoplatonismu. Místy se Plótínovo myšlení propisuje do Synesiových stránek zcela přímo, a to v tom smyslu, že si po rétorickém způsobu pamatuje důležité či pro něj zajímavé pasáže a snad i podvědomě je v podobě menších bloků kopíruje do svého textu (viz velice přímý otisk pasáží z *Ennead* II.3–7 a IV.4 40–44 v *De ins.* 2–3).<sup>102</sup> Samozřejmě je přítomnost aristotelských inspirací, které ostatně napevno vrostly do pozdně antického platonismu. Třebaže Plótínův kolega a významný soupeř Porfyrios (3. stol.) jistě stojí v pozadí některých hlavních rysů *De ins.* (pojetí *pneumatu*, démonologie), Synesiovo myšlení na něm není přímo závislé.<sup>103</sup> V pojetí očistných obřadů, theúrgie, která se v *De ins.* několikrát objevuje, Kyréňan stojí vedle Porfyria blízko i svému mladšímu současníkovi Hierokleovi (5. stol.), rovněž činnému v Hypatiině škole, avšak jejich antropologie je odlišná. S Iamblichovou (počátek 4. stol.) pozicí je Synesiem sdílená představa o menším purifikačním dosahu theúrgie sice neshodná, ale pravděpodobně právě od něj převzal zase základní teorii možnosti věštění. *Chaldejská orákula* (2. stol.) jsou zdrojem v tomtéž smyslu jako u jiných novoplatoniků, neboť Synesios na ně uplatňuje silně reinterpretační výklad, který může být v neshodě se smyslem sdělovaným původním autorem,<sup>104</sup> a současně tyto výroky ctí jako posvátné. V případě potřeby, v kap. 15, se krátce mihne Démokritův atomismus či ilustrativní citát z Hérakleita. Přes tuto eklektičnost se zdá, že výsledný obraz není až tolik nesoudržný. Jistě, je nedořečený a není podán v atmosféře důsledného traktátu, jak bude ještě v tomto oddílu zmíněno, ale to neznamená, že by Synesios přejaté prvky jen vršil bez ladu a skladu a vnitřní jednoty.

Jinou věcí jsou občasné subverze. Ponecháme-li stranou filosofické selhání v kap. 15 a zmíněné kreativní reinterpretace *Chaldejských orákulí* (nejtransformativněji v kap. 9), Synesios se ukazuje jako rétor i při několika spíše lépe než hůře skrytých „argumentačních tricích“. V *De ins.* 7.3 a 17.1 dotvrzuje svou argumentaci citáty z autoritativní literatury, ale pokud nejsme předem na stráži před řečnickými manévry, lze snadno přehlédnout, že autorovy výpovědi o *pneumatu* mají být potvrzovány citáty, které mluví ve skutečnosti o

<sup>101</sup> Di Pasquale Barbanti 1998 s. 192 p. 22.

<sup>102</sup> Dickie 2002. Jde o témata rozeznávání strun na základě vnitřní vzájemné příbuznosti, tzv. *sympathie* (Syn. *De ins.* 2.3 – Plót. *Enn.* IV.4 41.1–10), o působnost magie (*De ins.* 2.2–3.2 – *Enn.* IV.4 40), včetně používaných „postojů a hlasových projevů“ (*De ins.* 2.2 – *Enn.* IV.4 40.22) a úvahy o postavení mágů mimo *sympathii* provázaný kosmos (v. 18, viz též IV.5 8). Dle Plótína je intelektivní nazírání (*theória*) „neočarovatelné“, tj. mimo dovedné působení mágů na vnitřní souvislosti ve světě a mimo toto ovládnutí (44.1–7), srv. *De ins.* 3.1. Dle *Enn.* II.3 7 se dá usuzovat podle vnitřních souvislostí světa, které lze číst jako písmena, a jednotlivé prvky ve světě mají „společný dech“ (*sympnoia*) jako v *De ins.* 2.1 („společný dech“ v 2.2; Althoff 2016 s. 191 tu odkazuje spíše na Ciceronovo *De divin.* 1.118 a Diog. Laërt. 7.140). Podobnost předlohy a Synesiova textu je při pohledu do obou textů zcela zřejmá a náš autor v této úvodní části knížky takřka jen „rétorizuje“ přejaté filosofické myšlenky (Di Pasquale Barbanti 1998 s. 160 p. 15 se domnívá, že Syn. *De ins.* 8 je vyplněno materiálem z Plót. *Enn.* IV.8 1–5).

<sup>103</sup> Základní rozbor Synesiových filosofických pramenů podal Lang 1926, avšak byl ještě ovlivněn představou pevného přimknutí novoplatoniků k dané škole, což se projevilo v jeho větším zdůraznění Porfyriova vlivu (60, 67, srv. ovšem i 49).

<sup>104</sup> Např. Seng 2011 s. 118 (příspěvek představuje novější, vyvážený a stručný přehled špatně dochované a poeticky vyjadřované naukové systematiky *Chald. orákulí*).

duších. Rozdíl navíc není věcně zanedbatelný, i když v rámci novoplatónských interpretačních zvyklostí byl snad ještě tolerovatelný. O krok dál zachází ovšem v pasáži 4.5. V tam citovaných „chaldejských“ verších ukazuje cestu k sobě jednak v naukách, jednak v hlubinách spánku implicitně „bůh“. Synesios si však tento podmět ponechá nenápadně na později, po citátu, poté co posvátný výrok využije k tomu, aby vyučované intelektuální poznání falešně přiřadil učiteli pouze lidskému a status poznání ze snů vychválil jeho vyhrazením bohu.<sup>105</sup> Další případ spíše subverzivní než jen reinterpetativní práce s *Chald. or.* se vynořuje v *De ins.* 5.1. Zlomek 107 *Chald. or.* odsuzuje ve své široké, jedenáctiřádkové verzi, citované Psellem v 11. stol., rozličné techniky věštění ve prospěch theúrgie. Ta obnáší jedinou legitimní mantickou formu, neboť jiné věštecké techniky nejsou založeny na transcendentních základech, nýbrž počítají pouze s tímto světem a jejich používání nás tím pádem nespojuje s vyšší ontologickou úrovní.<sup>106</sup> Snů, vynášených Synesiem, se tato kritika v *Chald. or.* sice netýká,<sup>107</sup> avšak lze si povšimnout, že *Chald. or.* vedle jiných mantických postupů odsuzují ve jménu ctnosti, moudrosti a řádnosti (zl. 107.11) i věštění z letu ptáků a z nebeských těles. Ty ovšem Synesiovi v *De ins.* 2.1 naprosto nevaří a to je nejspíše důvod, proč z dané pasáže *Chald. or.* (čili Psellova zl. 107) cituje pouze verš 8, jímž může polemizovat se svými nejmenovanými oponenty z *De ins.* 4.5–5.2, elitistickými novoplatoniky kladoucími důraz na nazírání intelektem, překračujícími *fantasii*, zahrnujícími sny (oproti *Chald. or.*, srv. Syn. *De ins.* 4.5, 7.2)<sup>108</sup> a pěstujícími věštění z obětí („kdepak do žertev, do útroby řezy, to všechno jsou hříčky“).<sup>109</sup> Lze shrnout, že pro Synesia vychází od *Chaldejských orakulí* proud autority, ale náš Kyréňan ho v některých případech kanalizuje, kam potřebuje on sám, a to nikoli obvyklým způsobem, dle něž se do výroků „jen“ manipulativně promítají vlastní nauky, nýbrž činí tak značně přímo proti původnímu smyslu textu, jehož autoritu využívá.

I když Synesios byl i takto nenapravitelným rétorem, nakonec byl také filosofem či přinejmenším uživatelem filosofie. Život z filosofických předpokladů nijak neobnáší samostatnou tvorbu originálních systémů či koncepcí. Autor mimo *De ins.* vlastní filosofickou práci jednak příliš neprováděl, jednak se v ní objevují jasné rozpory. Text *O daru* jen vykládá o hodnotě a povaze filosofie, listy 137–46 podporují a vybízejí filosofického kolegu k vytrvání a prohloubení filosofického života, řeč *O panování* vykazuje jistou hladinu intelektuálně spíše snadno stravitelných filosofických výbědek panovníkovi, *Chvalořeč na lysou hlavu* filosofické nauky (dost unikátně) travestuje a také v *Hymnech* tvoří filosofické koncepce spíše směrodatné pozadí zbožnosti, nikoli předmět racionálního promýšlení. Na vlastní filosofické dílo dochází tedy hlavně v *De ins.* a v menší míře i jinde. Pokud pomineme již zmíněný *Dión*, zejm. nejfilosofičtější kap. 7–9, jde o některé pasáže románu *O Prozřetelnosti*. Přestože vlastního výkonu filosofie je u Synesia spíše pomálu, obsahují tyto texty inkonzistence. Jinotajně „egyptský“ román *O Prozřetelnosti* je podstatně vystavěn na co

<sup>105</sup> Gertz 2014 s. 113 p. 9.

<sup>106</sup> Srv. Iamblichův výklad v *De myst.* 3.27.1–28.31, 10.5; Majercik 1989 s. 182 podle Lewyho 1978 s. 257.

<sup>107</sup> Susanetti 1992 s. 116 p. 47.

<sup>108</sup> Věštné sny bylo v dané historické epoše možno chápat jak jako „pouhé“ sny, tak pozitivně, srv. negativní a pozitivní pohled na dotaz císaře Arkadia v Egyptě r. 394, zda jeho otec Theodosios I. zvítězí v boji s uzurpátorem Eugeniem, v uchopení Claudianově (18.311–6) oproti Sózomenovu (*Hist. eccl.* 7.22.7–8).

<sup>109</sup> Tyto charakteristiky odpovídají ve 4. stol. Iúliánovi, Maximovi z Efesu a Chrýsanthiovi (Tanaseanu-Döbler 2013a s. 162; Gertz 2014 s. 113, „some Neoplatonic intellectualist hardliner“).

nejostřejším dualismu dobra a zla a s tím koresponduje výklad o dvou pramenech duší vcházejících do kosmu. Jeden je v nebi a druhý v podzemí, avšak nejde přitom o to, že by zlé duše při reinkarnaci vstoupily ve shodě se svým chováním do podoby démona a jen jakoby „pocházely“ ze zemských hlubin (jako je tomu v *De ins.* 7.3), nýbrž podle výkladu v *De provid.* 1.1.2–2.1 se ze spodního pramene skutečně berou původně, jak explicitně potvrzují i slova 1.8.2 („dvojí bytnost duší“). V tomtéž spise, jehož spěšnost a nízká redakční péče byla již zmíněna, je s tím v čistém rozporu tvrzení ve 2.6.1, že i nejopačnější povahy pocházejí z jednoho a téhož kořene. Synesios jinak zcela jasně počítá jen s jedním, „nebeským“ původem duší (např. *De ins.* 8.3, 17.2). Další, méně silná neshoda je teologická. Podle *Calv. enc.* 8.2 má být v Platónově *Tímaiu* „třetí bůh“, jímž je dle Synesia Platónova duše světa (pokud Synesios míní platónského démiúrga jako prvního boha a kosmos jako druhého, srv. *Tim.* 34b–c, 36e–37a).<sup>110</sup> To by obnášelo sestupnou, subordinální povahu božství, zatímco v Synesiově *Hymnu* 1.202–13 je démiúrgem Syn Otce (*sofía démióergos*, v. 205–6) v rámci jednotné a souřadné Trojice. Ani tyto nápadné inkonzistence však neznamenaají, že by i *De ins.* musel pro pestrost svých pramenů být vnitřně podstatně nesoudržný.<sup>111</sup>

Z tohoto ohlédnutí je však také znát, že jisté licence se dají očekávat i v *De ins.* V 15.2 jsou démokritovské „obrázky“, *eidóla*, propojeny s aristotelskou „formou“, *eidos*, a novoplatónským „duševním obrazem“, *eidólon*, jen na základě vnější slovní podobnosti, nikoli na základě nějaké odhalené vnitřní příbuznosti těchto koncepcí. Podobně v 18.2 je slovo *zóe* v běžném novoplatónském významu „ontologická rovina“ spojeno „oslím mústkem“ se svým významem „žítí“ (blíže komentáře k místům). To jsou ovšem okrajové problémy a celková soudržnost obrazu zahrnujícího tělo, *pneuma*, duši, intelekt, svět sub-, supralunární a inteligibilní tím není narušena. Příležitostí pro bližší rozbor jednoty či rozkolísanosti poskytuje ovšem až hlavní výklad (odd. 5).

V *Ep.* 154.103 se o *De ins.* dále tvrdí, že jsou v ní pojednány náhledy (*dogmata*), které helénští vzdělanci ještě nikdy nepojednali. Je ovšem otázkou, o co jde konkrétně. V *De ins.* 4.1 se praví, že „dávná filosofie“ znala ideje v intelektu, přičemž „my bychom připojili“ ideje proměnlivých jsoucen v duši. Kromě pozdějších novoplatoniků hovořil o této refrakci idejí intelektu na úrovni duše velmi podobně či stejně již Iamblichos a to nápadně právě v *De myst.* 3.3, z níž Synesios skoro jistě čerpal.<sup>112</sup> Pokud ze staršího myslitele skutečně vycházel, pak by se zcela zbytečně vystavoval podezření z přepisování si cizích myšlenek, protože Hypatía Iamblichovu knihu s největší pravděpodobností znala, zejména s ohledem na to, že v 5. stol. byl běžně označován jako „božský Iamblichos“. Pokud Synesios z Iamblicha nečerpal a filosofický objev slibovaný v listu je totožný s dvojími idejemi v *De ins.* 4.1, pak jednak objevil objevené, jednak by bylo těžko vysvětlit, proč se jeho myšlenka tolik podobá Iamblichově citované kapitole. Passus *De ins.* 4.1 by slibovanému objevu dobře odpovídal, protože je interpretačně centrální a stojí na počátku technické části knihy. Deklarovaný objev musí mít v textu takovéto či podobné postavení, které je silnější než okrajové. Proto se s tvrzením v *Ep.* 154 nemohou spojovat marginální body, i když obnášejí nějaké unikátní informace. V *De ins.* 18.2 Synesios upozorňuje, že do rétorické práce poprvé zavádí termín „kniha nočních záznamů“ (což ostatně učinil již jemu známý Ailios Aristeidés, *Oratio* 48.2,

<sup>110</sup> Garzya 1983 s. 226.

<sup>111</sup> Srv. též výklad k *De ins.* 17.2 v odd. r.

<sup>112</sup> Např. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 167; Gertz 2014 s. 116; Tanaseanu-Döbler 2013b s. 216–8, srv. 220 p. 67.

srv. 50.24–6)<sup>113</sup> a v 7.4 se mihne neorganická a velmi neobvyklá představa zanechání rituálně očištěného *pneumatu* očištěnou duší v sublunární sféře. Novou myšlenku, hodnou zdůrazněné zmínky v *Ep.* 154, by mohlo tvořit spojení křesťanského vzkříšení pojatého jakožto platónské odtělesnění,<sup>114</sup> avšak tento výklad přes upozornění v *Ep.* 105.88–91 na specificky tajemné pojetí vzkříšení ze Synesiovy strany také není přímo nutný, neboť Synesios svou zmínku o své bázni před vzkříšením nijak výslovně nespojuje se svou starší knížkou *O snech* a se vzkříšením *pneumatu*, do něž by byla uložena naše pozemská osobnost a pozdvižena do transcendentního stavu (jak činí Augustin v *De Genesi ad litteram* 12.35–6,<sup>115</sup> což ovšem nečiní z tématu zachování naší osobnosti po smrti nějak specificky křesťanské téma).<sup>116</sup> Identifikace Synesiova novátorského výkonu by mohla spočívat v spojení obecné porfyriovské představy o duši s věštným *pneumatem* anebo aspoň v intenzivnější míře, v níž se autor touto myšlenkou zabýval,<sup>117</sup> i když ani tento názor není plně přesvědčivý minimálně opět s ohledem na Iamblichův výklad v *De myst.* 3.3. Plausibilněji zní teze, že proklamovaná originalita spočívá ve spojení *pneumatu* jakožto střední entity mezi intelektem a vnímáním s problémem původu snů.<sup>118</sup> Avšak nejlepším kandidátem na téma *helény* dosud nepojaté představuje jedinečná koncepce konverze sublunárních živlů nesených v *pneumatu* na jeho původní nebeskou kvazi-látku, *aithér*, v 9.3.<sup>119</sup> Je pro koncepci *pneumatu* dostatečně podstatná na to, aby se o ní Synesios vyjadřoval, a současně se nevyskytuje u jiných myslitelů. Tím však není řečeno, že otázka je (nebo někdy bude) rozřešena.

Závěrečná poznámka k filosofickému charakteru *De ins.* se týká přímo výkonu čtenáře této knížky. Podle mého je napsána záměrně filosoficky v tom specifickém slova smyslu, že má rafinovaně vybudit duševní aktivitu čtenáře. Jak je to přesněji míněno, lze pochopit přihlédnutím k *Diónu* 17.2–18.5. Synesios tu vynáší „kongeniální čtení“, tj. čtenářovo pronikání do ducha daného autora v té míře že dokáže být v jím udaném směru kreativní a navazovat na jeho text a dotvářet ho. Účelem kongeniálního čtení je natolik pochopit autora, že budeme s to podle jeho intence rozvíjet jeho myšlenky i samostatně a v tom případě už můžeme od textu zvládnout. Kongeniální čtení po nás chce víc, než dočíst nějakou filosofickou knihu do konce, protože nás chce ve filosofických konceptech natolik zaangažovat, že vstoupíme do nich, místo abychom si je jen pasivně prohlíželi. To míní Synesios „činným intelektem“, „intelektem při svém díle“ v *Diónu* 6 (voῦς ἐνεργεία), uplatněným v tomto případě ve specifické oblasti literatury, a takovouto aktivitu míní na

<sup>113</sup> Blíže komentář k Syn. *De ins.* 18.2 v odd. 6.

<sup>114</sup> Vollenweider 1985 s. 186; srv. Aujoulat 2004 s. 238–41. Složitější autorovu argumentaci ve prospěch představy, že *pneuma* je s to nést obraz našeho individuálního životaběhu a ve spojitosti s duší si jej vezme při spáse do nebe (s. 241–9, 264), nelze bez vysvětlení několika nesamozřejmých pojmů legitimně odmítnout, a proto odmítnutí odsouváme až k výkladu *De ins.* 9.2 a zde jen reprodukuje autorův výsledek.

<sup>115</sup> K porfyriovskému spojení *fantasie* jako média rozpoznatelnosti dané osoby po smrti u Augustína a Synesia (srv. posmrtné tresty v *De ins.* 7.2) Chase 2005 s.238–40, 247–52.

<sup>116</sup> Bregman 1982 s. 147.

<sup>117</sup> Lang 1926 s. 90–1.

<sup>118</sup> Garzya 1983 s. 236.

<sup>119</sup> Zejm. Aujoulat 1984 s. 37–9; též Tanaseanu-Döbler 2014 s. 155; Bittrich 2014 s. 94; Bregman 1982 s. 150. Aujoulat (1984 s. 39; též Gertz 2014 s. 114 p. 13) upozorňuje na Synesiovo opatrné vyjadřování v 9.2, které dle tohoto autora poukazuje na to, že pojednávané myšlenky jsou nové. Dle Tanaseanu-Döblerové 2014 s. 146 oproti tomu zůstává po uplatnění vylučovací metody při srovnání s Porfyriovým obrazem *pneumatu* jen „jistá systematizace a abstrakce spolu se spojením se znovuopeřením vozidla [Plátónova] *Faidru*, když se *pneuma* dobré duše zahřeje a vysuší [*De ins.* 7.3]“.

obecnější než jen literátské rovině také slovy „intelektivní vhléd“ či „intelektivní napnění“ v *De ins.* 10.4 (*noerá epibolé*), jehož dlouhodobým efektem výslovně není nic menšího než zásadní pročištění nás samých a přiblížení k bohu. Protože *Dión* a *De ins.* vznikly v tomtéž roce, jsem přesvědčen, že Synesios napsal text *O snech* způsobem, který odpovídá ideálnímu způsobu čtení, jak jej načrtl v *Diónu*. Z *De ins.* je evidentní, že autor nevysvětluje své myšlenky dostatečnou měrou nejen z toho důvodu, že text napsal rychle a v zápalu inspirace, ale i proto, aby naopak uváženým způsobem angažoval čtenáře pro svou věc až natolik, že čtoucí přejde do aktivní role a „přidá se“ nejen tím, že „si něco vezme“ z přečtené knihy, nýbrž v mnohem plnějším slova smyslu.<sup>120</sup> Za narážkovitostí a přílišnou stručností některých pasáží se tedy může skrývat tento princip spíše než spěch, esejistický zápal či předpoklad, že oddaní platonikové chápou i jen letmé náznaky. Např. spojitost předpokladů možnosti věštění v 4.1–2 není nikterak pohodlně napojena na konkrétní příklady v navazujícím úseku 4.3–4. Některé věty vypadají jako nezredigované či jen navržené k pozdějšímu zpracování a snaha jim porozumět vede k cíli buď jen jistou oklikou (17.1; 7.2, 4), někdy dosti nesamozřejmou (17.2), či nevede dál než k hypotézám (17.4). Totéž platí o nedořečeném osudu *pneumatu* poté, co se od něj duše oddělí (kap. 9), o tajemném „nitrosvětském bohu“ ve 14.5 či o souvislosti specifické materiality ducha, o citátu veršů o sestupujících duších a odkazu na Platóna v 17.1. I když některé z nejasností jdou jistě na vrub i spěchu či formulační ledabylosti, jak je zřejmé z nefilosofických částí knihy (srv. např. 20.2), svědčí ve prospěch uplatnění myšlenky kongeniálního čtení v *De ins.* jednak konkrétní místa, jednak to, že nejde o traktát, který čtenáři vše vysvětluje a k cílové myšlence jej vede. Patrné je to i ve srovnání s blokem *De ins.* 1–3, kde se sice také vyskytují představy pro neplatoniky dosti neobvyklé (homérští bozi jako individuální intelekty apod.), avšak míra dopomoci ze strany autora je v tom úseku daleko větší, stejně jako v závěrečném bloku 18–20, věnovaném vztahu snů a řečnictví. Konečně chaoticky působí i *Dión*, o němž Synesios v *Ep.* 154.54 ovšem výslovně nadhazuje, že ho charakterizuje „vpracované uzpůsobení“ (*euprepes schéma*). Přílišná jasnost nebyla Synesiovým cílem a existuje možnost, že za ní nestojí pouze zasvěcení platónští adresáti spisku, ale že je motivována také autorovou snahou angažovat čtenáře do kongeniálního čtení.

Konečně fakt, že se závěrečné tři kapitoly spisu koncentrují na vztah snů a řečnického umění, odpovídá podle mého mínění Synesiovu popisu duchovního života v *Diónu*, podle něž po intelektivním vzepětí musí člověk sestoupit do běžnějších podmínek lidského života řízeně a nikoli prudce, totiž právě pomocí kvalitní lehčí literatury. S touto myšlenkou by korespondovaly kapitoly *De ins.* 18–20. Pro podobné kontrolované sestupy měla dost možná sloužit i autorova oddechová *Chvalořeč na lysou hlavu* a v samotném filosofujícím *Diónu* hrála tuto úlohu jeho odlehčená závěrečná část (kap. 16–8).<sup>121</sup>

– Stran filosofického obsahu knihy, o něž jde v předložené práci primárně, je na místě ještě poukázat na hlavní sekundární literaturu. Základní text k tématu *pneumatu-ochématu* v novoplatonismu představuje dnes monografie M. Di Pasquale Barbantiové (1998), pro kratší

<sup>120</sup> Podobně, i když ne stejně, vykládá zdánlivou zmatenost *De ins.* také Susanetti 1992 s. 12, z jehož výkladu vyplývá, že strukturální nejasnost spisu je záměrná, protože autor chtěl rozestít podstatný obsah do textu tak, aby jej čtenář musel hledat, jak to výslovně učinil i v *Diónu* (jak říká v *Ep.* 154.75–83). Jiní považují *De ins.* běžně za stylisticky neuspořádaný a rétoricky nezpracovaný (srv. např. Aujoulat 1983 s. 157; týž 1984 s. 53; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 163).

<sup>121</sup> Seng 2006 s. 108–9.

a užitečné texty se lze obrátit zejména ke statím E. R. Doddse (1963) a též R. C. Kisslinga (1922). Posledně jmenovaný článek spolu s překladem a analýzou filosofických zdrojů *De ins.* od W. Langa (1926) představuje ještě dostatečnou oporu pro vstup do našeho spisku, jež ovšem zjednávat v první řadě podrobný komentář D. Susanettiho (1992, viz i příspěvek z r. 1996) a též úvodní stať N. Aujoulata k jeho překladu (2004), opírající se o jeho starší analýzy (mj. 1983 a 1984). Sborník D. Russella a H.-G. Nesselratha (2014) podává recentní kontextualizaci spisku spolu s anglickým překladem; stať o *pneumatu* se v něm ujala I. Tanaseanu-Döbler v návaznosti na pojednání *fantasie* A. Sheppardovou tamtéž (2014). Na řadu méně stěžejních prací odkazujeme v poznámkách a souborně seznamu literatury.<sup>122</sup> Je také třeba podotknout, že téma *pneumatu* není v této knize sledováno z pohledu své dlouhé historie předcházející novoplatónskému období, nýbrž že tyto starší tematizace jsou brány v úvahu jen příležitostně a pokud mohou osvětlovat Synesiův text *O snech*.

#### e. Analýza obsahu

Spis a tok jeho myšlenek není vždy příliš jasně rozčleněn, zejména v úseku kap. 11–17. Rozdělení na úvodní blok v kap. 1–3, koncentrovaně filosofickou část 4–10, dále kap. 11–17 s vnitřní hodnotou, užitečností a otevřeností oneiromancie všem a konečně s jasně odděleným epilogem v kap. 18–20 působí sice přitažlivě vyrovnaně (3 + 7 + 7 + 3 kapitoly), ale skutečná povaha knížky je spíše taková, že Synesios se k jednou načatým tématům může porůznu a opět stručně vrátit bez pohodlného upozornění na souvislost (srv. 4.1–2, 10.3–4, 11.2, 14.5) a nedrží se příliš striktně nějaké důslednější posloupnosti výkladu. Tím spíše je na místě orientační mapa.<sup>123</sup>

**Kap. 1–3** Úvodní blok teologicky vyzdvihuje hodnotu poznávání včetně oneiromancie, vykládá jeho kosmologické předpoklady a analogizuje nejasnost snů s posvátnou ambivalencí orákulí a mystérií.

**Úvod.** Vážným tématům prakticky poslouží jako ochranný povrch témata přístupnější. (Míněno je téma spásy převrstvené oneiromancí, jež k němu může tvořit úvod.)

**1** Lidské poznávání je na své slabé úrovni analogií plného a bezprostředního poznávání božského. Protože božství je poznáváním, i člověk získává prostřednictvím poznávání sounáležitost s bohem.

**2** Díky vnitřní provázanosti věcí (těla, kosmu) nese vše skrytý a přítom poznatelný význam.

**3** To se projevuje i v mnohých typech věštění a náboženských zasvěcení. Orákula a mystéria mají tajuplné jádro právě tak jako sny, které jsou jim tak ekvivalentní svou hodnotou.

–

<sup>122</sup> Nakolik je mi známo, v přítomné práci chybějí z bibliografického hlediska přinejmenším dva texty, které jsem minul, a proto na ně jen odkazuji: M. Zambon: „Il significato filosofico della dottrina dell’OXHMA dell’anima“, in: R. Chiaradonna (ed.): *Studi sull’anima in Plotino*; Napoli, Bibliopolis, 2005, s. 307–37. Zejména mi chybí, že se do knihy nemohlo promítnout to, co se o Synesiovi říkalo na semináři C. G. Junga (J. Peck – L. Jung – Maria Meyer-Grass [eds.]: *Dream Interpretation Ancient and Modern. Notes from the seminar given 1936–1941. Reports of seminar members with discussion of dream series*; Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2014).

<sup>123</sup> Podrobnější a poněkud jinak strukturovanou obsahovou analýzu podávají Aujoulat 2004 s. 187–94 (srv. 207); Russell 2014a s. 5–8 (s připomínkou, že jen volná návaznost výkladu činí každé dělení do jisté míry arbitrárním, s. 8, srv. s. 5). V našem přehledu oproti tomu jde o maximální stručnost a zpřehlednění.

**Kap. 4–10** „Technický“ filosofický blok výkladu vysvětluje platónsky založenou oneiromancii.

**4** Podmínka možnosti věštění je propojení idejí, jak jsou v intelektu, idejí, jak jsou v duši, a *pneumatu*. Sny mají kromě praktické věštné relevance kapacitu otevřít toto spojení s božstvím.

**5** Tato schopnost je dostupná všem. Výklad doplňkově ukazuje význačnou úlohu *fantasie* i při rozboru procesu vnímání.

**6** Podobně jako smyslové orgány, také *fantasiá* zobrazuje v různých podmínkách různě a má být čistá, stojíc mezi tělesnem a inteligibilnem.

**7** V různých typech bytostí zaujímá *fantastiké úsiá* různé funkce. Ve výjimečně blažených vzácných případech nad ni může člověk vyhlédnout. *Pneuma* se může v kosmu dostávat v závislosti na své čistotě do různých míst. Při vysvobození duše ze světa se od něj *pneuma* odlučuje v *aitherické oblasti*, kde se původně spojily.

**8** Duše měla přijít do podmínek hmotného světa z inteligibilního světa, ale její návrat je obtížný.

**9** Podmínky a podoba opuštění *pneumatu* duší při jejím návratu.

**10** Duše a *pneuma* jsou ve světě propojeny skrze svůj dobrý nebo špatný stav; žádoucí je intelektivní aktivita.

–

**Kap. 11–7** Oneiromancie je vysoce praktická a dostupná a může ústít v možnost dosažení hlubší hodnoty.

**11** Pročištění *pneumatu* za účelem věštění může vést k „vzestupu duše, zisku vskutku posvátnému“.

**12** Věštění ze snů je ve srovnání s jinými typy mantiky flexibilní, nenáročné na věštícího či na jeho podmínky.

**13** *Fantastiké fysis* souvisí se dvěma typy naděje, které mají různou cenu. Všechny sny mají pravdivý věštný obsah, a pokud se s ním snící mýjí, chyba je na jeho straně.

**14** Synesios uvádí příklady praktické užitečnosti věštění z vlastního života. Opět se připomíná vyšší, až božská dimenze pročištění duše.

**15** Vedle věštění platónského typu existuje ještě druhořadá, i když také podivuhodná, oneiromancie, založená atomisticky.

**16** Kdo chce umět věštit, musí systematicky sledovat koincidence a souvislosti, s nimiž se setkává.

**17** Tělo složené z živlů umožňuje obecnou lékařskou vědu, kdežto *pneumata* jsou takové povahy, že na výklad snů nelze uplatňovat obecné principy.

–

**Kap. 18–20** Pozornost věnovanou snění lze zúročit v pěstování řečnictví.

**18** Je třeba sledovat systematicky své snění, abychom si zpřístupnili smysl v něm skrytý. Snaha o popis neobvyklých snových úkazů, které neodpovídají bdělému světu, zostřuje rétorické schopnosti.

**19** Zavádí je na sám jejich vrchol. Mýty a sny jsou příbuzné a řečník má při svých cvičeních začít od mýtů a přejít ke snům.

Okomentoval(a): [KČ11]: nebo “nad ni”?

Okomentoval(a): [U12R11]: Над „ντ“, над φαντασι.

20 Pro filosofa je řečnická práce se sny spíše odpočinkovou činností, doplňující jeho vlastní úsilí, zatímco pro rétorickou úroveň je vrcholem. Běžná řečnická cvičení jsou proti tomu chabá, protože se neopírají o vlastní zkušenost.

#### 4. Překlad

##### a. Poznámka k použité textové edici

K překladu byl použit text ustavený eklektickou metodou J. Lamoureuxem (2004) a to ze dvou důvodů. Jednak proto, že i oproti *editio maior* N. Terzaghiho (1944) přibírá toto novější textologické zpracování Synesiových prozaických děl k šesti Terzaghiho hlavním rukopisům jeden jemu neznámý a ve výjimečném případě *De ins.* navíc jeden další.<sup>124</sup> Druhý a důležitější důvod k upřednostnění Lamoureuxovy edice představuje skutečnost, že se drží disciplinovaně rukopisných znění.<sup>125</sup> Jiní editoři šli cestou kreativnější práce s textem. D. Susanetti (1992) přikračuje k relativně hajitelným a úsporným emendacím;<sup>126</sup> D. Russell (2014a s. 9–10) zavádí navíc k řadě cizích textových změn či návrhů ještě osmnáct vlastních emendací. Závislost mého překladu na Lamoureuxově textu je bezvýhradná, protože editor se správně odvolává na Synesiovo vlastní dobře odůvodněné doporučení z *Diónu* 16.2 neopravovat stávající rukopisy, které úzce souvisí s konceptem „kongeniálního čtení“ naznačeným výše v odd. 3.d.<sup>127</sup> Synesios chtěl, aby čtení byl aktivní proces, který nevisí na textu odevzdaným způsobem, a nižším stupněm tohoto přístupu je schopnost se přenést přes fakticky chybné

<sup>124</sup> Lamoureux 2004 s. XXI, XXVI–XXVIII, XXX–XXXI.

<sup>125</sup> Lamoureux 2004 s. LXXXIV.

<sup>126</sup> Např. s. 111 p. 39; též k 17.4, τόπωτρόπω.

<sup>127</sup> Lamoureux 2004 s. LXXXVI.



texty a být autorům tak blízko, že čtenář vystihuje smysl jejich slov i tam, kde jsou tato slova sama textově poškozená.

### **b. Poznámka k překladu**

Spis nebyl v překladu nijak vylepšen za tím účelem, „aby se hezky četl“. Synesios rád jen implikuje v narážkách, zjevně mu nevádí pro nás dnes už nestravitelná zkratovitost vyjadřování v oblasti platonismu a někdy v esejistickém zápalu ignoruje čtenářský komfort, až i srozumitelnost textu.<sup>128</sup> Překlad jeho dílo ponechává v jeho narážkovitosti na filosofické koncepce a v jeho neuhlazenosti, na niž si stěžoval již řecký středověk,<sup>129</sup> např. v příliš stručné anebo překombinované a neupravené stavbě řady pasáží (krajní případ je v 17.1, srv. 9.3). S těmito dvěma vlastnostmi se v originálu snoubí ještě *Satzschlussgesetz* a rétorství, které se překlad snažil nahrazovat obvykle nikoli snahou o ekvivalenty rétorických figur, nýbrž posunem do vyššího patra neutrální stylistické roviny (jakkoli je to samozřejmě jen náhražkové řešení). Cílem tohoto přístupu je zachování původní „chuti“ *De ins.*, nikoli převedení spisku do snadno stravitelné podoby v nekonfliktní střední úrovni neutrálního stylu. Jinými slovy, dnešní čtenář by si podle mé představy měl užít dojem podobající se tomu, který měl z *De ins.* čtenář antický.

Na druhou stranu bylo právě kvůli naznačenému charakteru textu potřeba doplnit do hranatých závorek jednotlivá slova a někdy dokonce větné celky (např. 12.1), které v originálu vůbec nejsou. Tyto četné případy sice trochu stírají opravdu autentický dojem z četby, při níž čtenář dle nejen mé zkušenosti co chvíli nerozumí vůbec, na druhou stranu nedovolují tomuto autentickému rysu četby zbytečně opanovat. Obsah závorek dohání pro moderního čtenáře výhodu, již měl čtenář antický se svou filosofickou výbavou a bezprostřednějším přístupem k textu vzniklému v jeho době. Již středověký čtenář potřeboval velké množství glos (Gregoras aj.).

Konečně Synesiovu veselost, která prosvítá a mísí se s klasicizujícími originály jeho děl, se pak snažíme přivést v češtině k životu pomocí v současnosti živého úzu. Obvykle takový přístup uplatňuji na místech, kde nejde o technická vysvětlení a je možné a vhodné si počínat tímto transformativním způsobem (např. 5.1: „mají techniku na budoucnost“). Tyto dvě roviny, totiž vyšší neutrální styl a živější obraty, by snad mohly být viděny i jako poněkud konfliktní, ale šlo mi o pokus přetlumočit charakter originálu aspoň nějakým kontrolovaným způsobem.

### **c. Překlad**

#### **O snech**

**Úvod.** Je to, myslím, postup dávný a dobře platónský, ukryvat závažný filosofický obsah pod povrchem přístupnějších témat, aby objevy sotva učiněné na jednu stranu nevymizely z lidské společnosti a přitom aby nedocházely poskvřny, vystaveny kdekterým nezasvěcencům.

<sup>128</sup> Místy až příliš samozřejmě předpokládá, že si je čtenář neustále vědom už neuváděného podmětu. Zvláště zamíčená „oneiromancie“ a „obrazotvornost“ (apod.) se někdy náhle vlamují zpět do role podmětu, aniž by pro to měly bezprostřední oporu v předchozím textu (např. kap. 13, 14, 19.2).

<sup>129</sup> Theodoros Metochites (13.-14. stol.) v *Sémeiōseis gnōmikai* 19 jej takto kontrastuje s Diónem v jeho rétorické i filosofické poloze (19.2.3, 6, též 18.4.4, 17.2.7-8, 18.2.2-5, 8); Bydén 2014 s. 165, 167.

Přítomnému spisu běželo v první řadě právě o tyto záměry. Zda se mu daří a zda je i v ostatních ohledech vypracován obzvláště dobře po starém způsobu, to nejspíše posoudí ti, kdo se do něj začnou s vnitřně přirozeným filosofickým přístupem.

\* \* \*

**1** Je-li spánek zvěstovatelem věštek a podávají-li vidění ve snách lidem hádanky o budoucnosti v bdělém světě, pak jsou sny hlubokými mudrci sice zcela jasně, jasnými ovšem jistě ne. Anebo bychom mohli říci, že jejich hluboká stránka spočívá právě v jejich nejasnosti,

neboť živobyť, to bozi před lidmi skryli.

Schopností vlastní božství je dosahovat největších věcí bez námahy, kdežto lidem nejen ctnost, ale vůbec všechno dobré „jen za pot dávají bozi“. [2] Věštění je pak z prospěšných schopností snad ta největší. Vždyť bůh od člověka a člověk od zvířete se liší věděním, a vůbec poznávací částí svých sil. Bůh přitom poznává už svým bytostným charakterem, zatímco člověku se díky věštění dostává mnohonásobku toho, co náleží našemu lidství. Běžný člověk zná jen to, co má přímo před sebou, a po tom, co ještě nenastalo, tápe. A tak

znalým všeho co jest, kdys bývalo, všeho co bude,

byl ve shromáždění všech Řeků [u Tróje] pouze a jedině [věštec] Kalchás. A pro Homéra tak díky této vlastnosti božství stojí vládnutí bohům v závislosti na Diově mysli, protože on se „narodil dřív, měl znalostí více“, samozřejmě již tím, že byl starší. [3] Myslím, že ten jeho věk se ve skutečnosti prostřednictvím citovaného verše šířeji vztahuje k tomu, že časem se získává více poznání, pokud by tedy mělo platit, že poznání je to nejuctyhodnější. Pokud se však někdo nechává přesvědčit jinými verši, že Diovu vládu má přičítat síle jeho rukou (protože, jak praví Básník, „ont' silou vynikal“), ten se zabýval homérickými eposy bez hlubšího pochopení a mýjí se s filosofií, již epika obsahuje. Ta totiž říká, že bohové nejsou nic jiného než duchovní intelektu. Tímto způsobem básník jako jehlicí znovu připíná k verši o větší tělesné síle verš uvádějící, že Zeus je „zrozením starší“ a chce tím říci, že je prapůvodnějším intelektem. Co jiného by pak mohlo být silou intelektu než pojmání nerozděleným nahlédnutím? [4] Tím pádem kterýkoli bůh, který je uznáván za hodna vládnout bohům, jsa intelektem dominuje díky přehojné moudrosti, takže verše „ont' silou vynikal“ a „měl znalostí více“ jsou na sebe významově konvertovatelné a argumentace se obrací naopak [v náš prospěch]. Z toho důvodu je moudrý znalec vnitřně sounáležitý s bohem, protože se snaží přebývat při poznání tím, že se obírá intelektivním pojmáním, jímž je božství konstituováno.

**2** To ať platí jako důkazy, že věštění patří mezi to nejhodnotnější, co se ve prospěch lidstva pěstuje. Nyní postupme dále: jestliže cokoli vyjevuje svůj význam skrze cokoli – což je dáno tím, že věci v jediné živé bytosti, totiž v kosmu, jsou příbuzné, a jsou to rozličné písmeny navzájem odlišné svou podstatou, jako písmeny v knize, jedny fénické, druhé egyptské, další asyrské –, pak mudrc je schopen ty významy číst (a mudrc je ten, kdo se poučil přirozeným světem). Různí čtenáři čtou různá písmena, jeden lépe, druhý hůře, ten jako po slabikách, druhý jakoby na úrovni jednotlivých výrazů, další celé sdělení. Tímto způsobem zkušení znalci vidí

budoucnost. Jedni znají nebeská tělesa, ten stálá, onen prolétající plamenná, jiní vyčetli písmena ve vnitřnostech obětí, další v křiku, usedání a vzletu ptáků. Pro další představují jasná písmena takzvaná symbola [totiž náhodná setkání či slova]. Cokoli obsahuje význam pro kohokoli, až se nakonec dá říci, že kdyby ptáci byli mocni vykladačství, koncipovali by věšteckou dovednost na základě lidí tak jako my, lidé na základě ptáků. Vždyť my bychom pro ně byli, tak jako oni jsou pro nás, rodem dávným, povždy se obnovujícím a skýtajícím velkou hojnost dobrých znamení.

[2] Bylo by totiž, myslím, nutné – platí-li, že toto veškerenstvo je vnitřně propojeno schopností jednotlivých částí společně zakoušet vlivy a sdílet společný dech – aby části světa přináležely jedny k druhým, jsou-li již jednou údy jediného celku. Nemohlo by koneckonců za kouzly mágu stát právě toto? Očarování nastává prostřednictvím různých souvisejících prvků a právě tak vyvstávají významy. A moudrý znalec je ten, kdo se vyzná v sourodosti částí kosmu. Hýbe jedním prostřednictvím druhého a to, co je dostupné, má v rukou jako zástavu i věci velmi nedostupných, pracuje s recitacemi, látkami a postoji. V nás je tomu stejně, například když něco zakoušejí vnitřnosti, pak i jiná část těla, anebo se bolest prstu přenáší do slabin, ačkoliv je mezi oběma těmito částmi mnoho jiných, na nichž se daný vliv nepoděpí. Je tomu tak proto, že obě dotyčné části jsou částmi jediné živé bytosti, které mají navzájem více společného, než jiné části. [3] Markantní je to v případě bohů náležejících kosmu. K různým z nich přináležejí ve vzdálenějším světě některý kámen či bylina, s níž jsou propojeni sdíleným zakoušením, musejí se poddat vlastní přirozené podstatě a jsou očarováni. Je to stejné jako u strun. Když hráč na lyru rozezná nejhlubší strunu, rozezná se spolu s ní nikoli sousední, nýbrž od ní vzdálenější epitritos a také nejvyšší. Toto již náleží k úrovni prvotní svornosti. Mezi jednotlivými jakoby rodinně příbuznými částmi celku totiž existuje zvláštní nesvornost, a tak kosmos není prostou jednotou, ale jednotou zkomponovanou z množství. Jsou v něm části vzájemně souhlasné i konfliktní, přičemž jejich svár souzní a vytváří harmonii veškerenstva právě tak jako lyra představuje škálu zvuků souladných a nesouladných. Z protikladných komponentů jedno – to je harmonie lyry i kosmu.

**3** Archimédés Sicilský žádal o prostor mimo Zemi, aby byl s to postavit se do pozice, odkud by ji sám vyvážil, a řekl, že nacházejí se na ní, nemá vůči ní páku. Jenomže člověk, který dobře rozumí čemukoli stran charakteru kosmu, by si po vysazení z něj už neměl se svým znalectvím co počít, jelikož na svět se dá působit zase jen jeho prostřednictvím. V podmínkách zrušení jeho vnitřní souvislosti by se díval naprázdno a dostávalo by se mu jen znaků bez významu. Co je tedy mimo kosmos božského, nic z toho nepodléhá kouzlům:

[Zeus] nedbá, opodál sedě,  
aniž všímá si nás.

[2] To proto, že duchovní Intelekt je bytostně nemanipulovatelný, kdežto to, co podléhá vlivům, očarovat lze. Mnohost a sourodost toho, co je v kosmu, poskytuje celou šíři věštných postupů a zasvěcovacích obřadů. Z hlediska různosti vnitřkosmických věcí za tou šíří stojí mnohost, z hlediska jejich jednoty zase sourodost. A pokud jde o zasvěcení... ne, nechceme, aby náš spis pobuřoval, bude poslušen státních zákonů. Proti věštění by snad už ale nikdo nic mít neměl.

[3] Chvále tohoto umění jako takového je podle našich možností a schopností tímto již učiněno zadost. A nyní je už připravena možnost soustředit se na jeden konkrétní a nejhodnotnější věštecký obor a věnovat se mu s příjemným spekulativním zájmem, máme-li již zjištěno, že společným rysem všech oborů je dotyčná nejasnost, a nemůžeme tedy považovat za důkaz v neprospěch kteréhokoli z nich něco, co spatřujeme v celém světě. Přítomný spis se potud snažil předvést, že právě nejasnost je posvátná a ctihodná stejně jako v rámci zasvěcovacích rituů jejich tajemství. Tak se ani věštné výroky nevyhlašují srozumitelně všem a proto je ten, který věští v Pýthó, nazýván Nepřímý. Vždyť o oné „dřevěné hradbě“, kterou bůh nabízel Athéňanům spásu, by lid shromážděný na svém sněmu mohl poslouchat jak by chtěl dlouho, kdyby Themistoklés nevyčetl z té věštby její smysl. Proto by také aspoň zde v našem zkoumání nebylo na místě zřící se věštění ze snů, jelikož s ostatními obory věštění a zvláště s výroky věštíren sdílí tuto zákrytnost.

\* \* \*

4 Mezi všemi naukami je nejlépe dát se do zkoumání právě této, protože se bere z nás, máme ji v sobě a je vlastní duši každého jednotlivce. Můžeme začít tím, že intelekt obsahuje formy pravých jsoucen. Tak praví dávná filosofie a my bychom připojili, že duše analogicky obsahuje formy jsoucen proměnlivých, je-li duchovní intelekt k duši v tomtéž poměru jako pravé jsoucnou vůči proměnlivému. [Vztáhneme-li] tedy [tyto čtyři prvky] v poměru střídavém, má se první ke třetímu jako druhý ke čtvrtému, a vztáhneme-li je v poměru zpětném [druhý k prvnímu a čtvrtý ke třetímu], nemáme o nic méně pravdu, jsouce ve shodě s vědeckými definicemi. Tím je tedy patrně prokázáno naše tvrzení, že duše obsahuje formy proměnlivých jsoucen. Má v sobě všechny, ale promítá ty právě relevantní a její obrazotvorná schopnost jí slouží jako zrcadlo. Jejím prostřednictvím živé bytosti [jimiž zčásti jsme v tomto světě] vědí o obsahu svých duší. [2] Tak stejně jako nevíme o aktivitách intelektu, dokud je řídicí moc neoznámí našemu svazku [duše a těla], a naše živá bytost tedy neví o ničem, co nepřijde do řídicí moci, stejně tak nevíme ani o obsazích naší hlavní duše, dříve než jejich otisky vystoupí v obrazotvornosti.

Tato [obrazotvornost] je nejspíš určitým ontologickým stupněm života postavivším se těsně níže [než duše] a zaujímajícím svou vlastní rovinu. Je zřejmé přinejmenším to, že má orgány vnímání příslušné své rovině. Vidíme přece barvy, slyšíme zvuky a zakoušíme plně citelné dotyky v době, kdy jsou naše tělesné smyslové orgány nečinné. [3] Nemohl by dotyčný druh vnímání být konečkonců posvátnější než tělesné vnímání? Je zřejmé přinejmenším to, že díky němu jsme mnohdy ve styku se samotnými bohy. Touto cestou nás napomínají, dávají nám věštby a vůbec předem zaopatřují. Takže to nemám za nic ohromného, pokud někdo jako dar od spánku objevil poklad. Stejně tak není nic podivného, pokud si někdo šel lehnout bez citu pro kteroukoli z Mús, nato se s nimi ve snu setkal, a když si spolu vyměnili něco slov, je z něj velmi slušný básník, což přesně přinesla naše vlastní doba. [4] Já sám si myslím, že zjevování se týká dokonce i zamýšlených úkladů anebo lidí, kterým spánek jako lékař odpomohl od jejich nemocí. Ale ani toto není vše. Když se ve spánku otevře cesta k nejdokonalejším nazřením pravého bytí duši, jež po vzestupu nikdy ani nezatoužila ani si jej nepředsevzala, to je na světě to nejvyšší – když se spojí s inteligibilním světem a vyhlédne nad přírodu někdo, kdo dosud natolik bloudil, že ani nevěděl, odkud je.

[5] A pokud si tohoto vzestupu někdo sice velmi váží, ale nevěří, že jen prostřednictvím obrazotvorné schopnosti by bylo být jen v jednom jediném případě možné být obdařen oním blaženým spojením, ten ať si vyslechne posvátná *Orákula*, co říkají o rozličných impulzech pro cesty vzhůru. Po celém dlouhém výčtu našich vnitřních zdrojů pro tuto cestu, podle něž lze pěstovat naše vnitřní semeno, praví, [že bůh]

jedněm dal symboly světla, ať vstíjí je do sebe z nauk,  
jiné zas hluboko ve snách on vlastní svou zúrodnil silou.

Je to zřejmé? Stavějí naproti sobě dva pozhnané způsoby poznání. První, praví, se vyučuje v bdělém stavu, druhý ve spánku. V bdění je ovšem učitelem člověk, kdežto někoho spočívajícího „hluboko ve snách“ bůh „vlastní svou zúrodnil silou“, takže v tomto případě je učení se a nalézání totéž. Tak je to „zúrodnění“ ještě něčím víc než uvedené vyučovatelné poznání „z nauk“.

**5** Tato argumentace nechť nám teď již plně stačí v naší snaze vysvětlit hodnotu přítomnou v ontologické rovině života obsaženého v obrazotvornosti. Mířili jsme přítom na ty, kdo jí nepřiznávají ani nejmenší zásluhy. Tady se není co divit, že takhle jí ve své neskonalé moudrosti chápou právě lidé ulpívající na tom, co *Orákula* zavrhují. Ta [při odmítnutí různých typů věštění] přeci praví:

kdepak do žertev, do útrov řezy, to všechno jsou hříčky,

a vybízí vyhybat se jim. Zato naši oponenti, ježto stojí nad davem, mají každý svou techniku na budoucnost a považují za správné ji provozovat. Sny přitom pohrdlivě přecházejí jako záležitost příliš zřejmou, kterou sdílejí stejně dobře neučený jako zkušený znalec. [2] Ale co je na tom, že právě moudří získávají svou znalost díky schopnosti lépe nacházet, co je přístupné všem? Právě proto jsou také ostatní pozhnaní, ba spíše ta největší, k dispozici nejotevřeněji. Vždyť ze všeho viditelného je Slunce nejen nejbožštější ale i nejvěřejnější. A je-li bláhem zřít boha na vlastní oči, vyššímu nazření náleží dosíci jej obrazotvorností.

Ona je vnímáním jednotlivých vnímání, protože obrazotvorný duch je nejširším nástrojem vnímání a hlavním tělem duše. Sídlí v živých bytostech a vládne jim jako z akropole. Kolem něj příroda vystavěla všechnu činnost hlavy a sluch a zrak nejsou vnímáním, nýbrž orgány vnímání, služebnicemi střediska smyslů, jakoby vrátnými u živé bytosti, kteří oznamují své paní, co se dozvídají zvenku a co se dobouchává na vnější smyslové nástroje. [3] Dokonalým vnímáním je dále vnímání, které je jím všemi svými částmi. Slyší totiž celým svým duchem, celým vidí a tak i u všech ostatních smyslových schopností. Jednotlivé smyslové schopnosti rozdělují v závislosti na jejich úkolech, každá vyhlédá z živé bytosti zvlášť a jsou jakoby přímkami vycházejícími a sbíhajícími se do jednoho středu. Z hlediska společného kořene jsou jedním smyslem, z hlediska svého vycházení jsou několikeré. Vnímání ven zaměřenými smyslovými orgány tedy dalece náleží živočišné rovině, a nejde ani o vnímání, dokud nedojde k tomu primárnímu. To božštější a přímo s duší sousedící vnímání je ono vnímání bezprostřední.

**6** Pokud bychom obrazotvornou schopnost hrubě vyhošťovali kvůli její údajně nižší spolehlivosti oproti smyslovému vnímání ceníce si smyslových vjemů, o nichž poznáváme, že

nejlépe víme to, co jsme viděli, tu bychom neměli daleko k lidem, kteří opomněli, že ani oko nepodává všechno pravdivě. Ve skutečnosti některé oko nezobrazuje nic, jiné klamně, jak kvůli tomu, jaké jsou pozorované předměty, tak kvůli tomu, prostřednictvím čeho jsou vidět: jeví se menší nebo větší v závislosti na vzdálenosti anebo se zvětšují pod vodou (ponořené veslo vypadá jako nalomené). [2] Oko klame též kvůli vlastní vnitřní nedostatečnosti, například když je krhavé, ukazuje věci nerozlišeně slité.

Tak ať si nikdo, jehož obrazotvorný duch je nemocen, nevyprošuje jasná a ryzí vidění. Avšak co má za nemoc, čím je krhavý a zahušťuje se a čím se čistí a stává ryzejším a vrací se ke své bytostné povaze, na to se ptej tajně filosofie, díky níž se také za očišťování pomocí zasvěcovacích obřadů stává božsky osvíceným. I jeho příměšky z něj mizí, ještě než obrazotvornost uvede dovnitř [do něj] boha. [3] A každý, kdo si životem v souladu s přirozeností uchovává svého ducha čistého, má jej vždy dobře připravena, takže je i tímto způsobem opět vysoce otevřený. Tento duch totiž vnímá dispozici duše a samotnému o sobě mu nechybí zakoušení s ní sdílené jako té naší ústřicovité schránce. Ta je sama ze sebe snad až přímo namířena proti lepšímu stavu duše. Zato jejich prvotní a jim vlastní vozidlo se projevňuje a stává se aitherickým [živlem nadměsíčné oblasti], když se polepšují, kdežto pokud se zhoršují, houstne a mění se v zemi. [4] Tak je vůbec středním polem mezi iracionalitou a rozumem, mezi netělesnem a tělem, a tvoří jejich společnou mez. A díky němu se setkávají božská požehnání s nejpodřadnějšími podněty. Z toho důvodu je tolik obtížné postihnout bytostnou povahu ducha filosoficky. Od obou konců si totiž vypůjčuje nějaký patřičný díl jako od sousedů a je schopen podávat obraz obou natolik vzdálených krajností jen sám jediný.

7 Příroda rozlila přinejmenším velkou šíři obrazotvorné bytnosti do mnoha stupňů bytostí. [Obrazotvornost] sestupuje určitě až k živočichům, kteří již nemají intelekt. V tomto případě už není vozidlem božštější duše, naopak ji samu tu nesou jejich spodnější síly a ona na jejich úrovni představuje rozum, na jehož základě často uvažují a chovají se podle potřeby. Je očišťována rozhodně také v bytostech nenadaných rozumem, čímž se do nich může dostat také něco mocnějšího faktoru. Dále jsou takovouto ontologickou rovinou života konstituovány i celé třídy démonů. Ti tak patří na tento stupeň celou svou existencí, protože jejich bytostnou povahou je přeludný obraz a obrážejí se na úrovni pomíjivých jevů tohoto světa. Naproti tomu u člověka většinou působí sobě adekvátním způsobem a sama o sobě, případně za pomoci jiné [schopnosti] silněji. [2] Naše intelektivní nahlížení se totiž nemůže odehrávat bez obrazů, ledaže někdy někdo opravdu nakrátko dosáhl nehmotnou formu. Toto vyhlédnutí nad naší obraznost je neméně obtížné než blažené. Intelekt totiž, praví [Platónova autorita], a „rozumný náhled – [toť] štěstí pro toho, komu se dostanou k stáru“, čímž ve skutečnosti myslí námi zmíněný náhled nepředpokládající obraznost. S ontologickou rovinou života promítnutou [ze světa Intelektu do podmínek hmotného světa] je zásadně spjata obrazotvorná schopnost či intelekt, který jí užívá.

Jisté je, že tento duševní duch, jež blažení [mudrci] pojmenovali také duchová duše, se může stávat jak bohem, tak nejrůznějšími božskými bytostmi a také [démonickými] přeludy, což je forma, v níž si duše odpykává své tresty. S tím jsou v souladu jak *Věštby*, které přirovnávají žití duše tam [v nehmotném světě] k vidinám ve snách, tak také filosofie majíc za to, že předešlé životy jsou přípravou na následující, a to v podmínkách, za nichž nejlepší stav

duší ducha odlehčuje, kdežto horší stav do něj vtiskuje špínu. [3] Jeho cesta v tomto smyslu závisí na fyzických mechanismech. Buďto se pozvedá do výšky díky svému teplu a suchu (a to je právě ono okřídlení duše – sledujeme, že Hérakleitův výrok „suchá záře – moudrá duše“ se vztahuje právě k této myšlence), nebo zalézá do puklin země tím jak se zahušťuje a vlhne, a je tak fyzicky stlačováno do podzemí, kde se číhává krč. Právě toto místo je vlhkým duchům nejvlastnější. A tam je žití prokletím a trestem, i když je možné, aby po očistě dlouhodobou námahou v dalších životech duše vystoupala. [4] Jakmile se narodí, běží obojživelný závod k metě a zpět a prochází lepšími i horšími podmínkami. Na [duchovou duši], kterou si naše hlavní duše od nebeských sfér půjčuje při svém sestupu, nasedá velmi podobně jako na loďku, a tak je přítomna tělesnému světu. Je-li tomu již jednou tak, vede pak zápas, aby tohoto [svého ducha] buďto přivedla s sebou nahoru, nebo s ním hlavně neutkvěla zde dole.

Je to sice možné jen stěží, ale může dojít i k tomu, že [ducha ji] nenásledujícího opustí; vždyť člověk nesmí nevěřit rituálním zasvěcením, která jednou poznal. Na druhou stranu by však nebyl právě ušlechtilým takový návrat duší [do inteligibilního světa], při němž by neodevdaly jim cizí entitu [duševního ducha], ale nechaly toto, co si vypůjčily shůry [z nebeských sfér], v [sublunární] zemské oblasti. I tohoto se může jednomu nebo dvěma lidem dostat darem od boha a zasvěcovacích obřadů.

Nicméně přirozenému stavu věcí odpovídá, že duše, která je na ducha jednou naroubována, s ním buďto dobře vychází, nebo jej táhne či je jím tažena. Nepřichází ovšem ani v nejmenším v úvahu, že by s ním nebyla spojena až do chvíle svého návratu tam, odkud přišla. [5] Tím je dáno, že když duch kvůli špatnosti notně ztěžkne, stahuje dolů duši, která mu dovolila, aby nabyl tíže. Právě tím *Orákula* dávají přísnou výstrahu našemu vnitřnímu intelektivnímu semeni:

Černě třpytí se svět, ty neskloň se do jeho hloubi!  
Pod ním se prostírá Propast. Je provždycky beztvará, klamná,  
přeludům bezduchá plesá, tma tmoucí a špína ji plní.

Jak jen by duchovní intelekt mohl mít potřeštěně bázlivý a bezduše vedený život za krásný! Zato přeludným obrazům, v závislosti na momentální hustotě ducha, je ten dolní prostor vlastní. Jak se říká, „svůj k svému“, každá věc se těší z toho, co je jako ona.

**8** Jestliže se naší podvojně bytosti obojí slije vjedno, jistě i náš duchovní intelekt je pak zanořen do požívačnosti. A jistě bude nejhorším ze všeho, co zlého nás může potkat, ani nevědět, že jsme na tom zle. To je typické pro lidi, kteří se ani nesnaží vyplavat. Je to jako s nádorem, který protože už nebolí, nás ani neupomíná, že bychom se měli léčit. A proto naše vůle se napravit pozvedá [duši k výšině]. Každý, kdo je hrubě nespokojen se svými poměry, vymýšlí kudy si pomoci ven. Tady patří největší díl očisty naší vůli. Jí sice podávají pomocnou ruku rituální úkony a formule, ale kde ona není, tam je celý očistný obřad prázdný, protože ho zkazilo, že u něj není toto nejmocější tajemné spojení s bohy. [2] Přesně z toho důvodu nám v tomto i onom světě prokazují vynikající službu krize, protože do nás uvádějí bolest a vymývají nám z duše naši potřeštěnou „radost“. Ta tak řečená neštěstí, která se vlastně špatně jmenují, mají mnoho co dělat s osvobozením od vazby, kterou máme k vezdejšímu životu. Také svrchovaná Prozřetelnost nabývá vlády v rozumných lidech právě

tím, kvůli čemu jí ti nerozumní nedůvěřují. Z toho vyplývá, že duše se naprosto nijak nemůže odvrátit od látky, pokud v tomto světě nenarazí na žádné neštěstí. Takže to donebevynášené životní štěstí bychom měli chápat jako válečnou lest zorganizovanou pány nad spodní kosmickou oblastí.

[3] Proto ponecháváme na někom jiném, aby pověděl, že duším odcházejícím [ze života] se prý podává nápoj zapomnění. Naopak nápoj sebezapomnění, v tomto světě příjemný a sladký jako med, se vnučuje spíše duši, která do vezdejšího života vstoupila. S duší se to má tak: ačkoli sestupuje coby námezdní dělnice, místo toho odpracuje dobu svého prvního života o své vlastní vůli jako otrokyně. Jenže ten první život měla odsloužit jako svého druhu veřejnou službu našemu světu, jaký je. Tak to nařizují zákony Osudu. Protože se ale nechala očarovat dary od látky, dopadla na ni drtivá, děsná a dusivá dohoda toho druhu, jakou by uzavřel svobodný občan najatý na sjednanou dobu, který by kvůli zamilované fascinaci krásou některé ze služebných přídveřnic svého najímatele chtěl u něj jakožto pána své vyvolené zůstat na základě smluvní dohody v postavení otroka. [4] My sami zrovna tak jakoby uzavíráme dohodu s látkou, že je krásná, vždycky když z hloubi nitra kvůli zdání dobra nacházíme potěchu v něčem tělesném, co patří až za dveře, mimo nás jako nám cizí a vzdálené. Ta naše úmluva je pro ni smluvní dokument a když si to rozmyslíme a jakožto svobodní lidé chceme odstoupit, prohlašuje nás za uprchlíky a snaží se nás chytit a vrátit. Zadržuje nás jako zběhy a dovolává se smlouvy. Právě tehdy duše nejnáléhavěji potřebuje sílu a pomoc boží. Není totiž malým bojem zrušit smlouvu sám se sebou a, má-li tak být, si to i násilím vynutit. V takových případech jsou osudem uváděny v pohyb tresty pocházející z látky proti těm, kdo se vzpouzejí jejím zákonům. Tento význam v sobě skrývají ty takzvané „zkoušky“, které musel podle posvátných vyprávění podstoupit Héraklés a vůbec kdokoli jiný, kdo šel s rozhodností za svobodou, dokud neuvedl svého ducha tam, kam už nedostanou ruce přírody. [5] Jestliže tento vzmach nepřesáhne danou hranici, člověk je stažen zpět a budou nutné těžší zápasy, protože příroda nás jakožto cizí už nešetří. I když [duše] ten výstup vzdá, příroda požaduje trest za ten pokus a vytváří životy, které už nejsou z obou těch Diových sudů, o nichž Homér zasvěceným hádankovitě naznačuje, že to jsou dvě látkové oblasti. (Tohoto Dia chápe na dotyčném místě jako vládce látky, jako udělovatele podvojnosti osudu a to dobré, co od něj v životě pochází, se nikdy nevyskytuje v úplně čisté podobě, zatímco už tu byli tací, jimž se dostalo jen a pouze z toho sudu útrap.) Obecně platí, že všechny životy se odehrávají jako bludná pout', při níž se nepodařilo se vzpamatovat a rychle doběhnout zpět nahoru po tom prvním sestupu.

**9** Nyní můžeš jasně nahlédnout, v jak rozsáhlém středním poli má inkriminovaný duch domovské právo. Hovořili jsme o tom, že když duše poklesne dolů, duch se zatíží a zanoří, přičemž může narazit až na to „černě lesklé“ místo a „tmu tmoucí“. Když duše naopak stoupá, následuje ji, nakolik je s to, a to je až do místa charakteru [vůči dnu univerza] zcela opačného. Také v této věci vyslechni, co říkají *Orákula*:

[Duše] nenechá látku, tu špínu, napospas Strži –  
na místě zalitém jasem má podíl i [duševní] obraz.

Ten jasný svět je pravým opakem toho, v němž je „tma tmoucí“. [2] Jistě by se z těch veršů dalo vyzískat ještě víc, pokud do nich zaměříme bedlivý pohled. V tom směru se zdá, že



[duše] nepřivádí zpět do nebeských sfér jen odtamtud pocházející entitu svého [ducha], ale pokud si natáhla do své obrazotvorné entity i něco z vrcholné vrstvy ohně a vzduchu ještě než si oblékla svůj zemité obal, posílá do oné lepší oblasti současně i to, jak se praví [v uvedených verších]. Naše božské tělo totiž nejspíše nebude „látka, ta špína“. Navíc vcelku dává smysl, že ty [prvky], které sdílejí nějakou přírodní entitu a tvoří nějakou jednotu, snad nebudou vzájemně tak docela nesoudržné. Nejvíce by to platilo o těch prvcích, které s tou [jasnou] oblastí přímo sousedí, jako je oheň přiléhající ke kulovitému tělesu [nebes], a ne jako země položená ze všeho jasnějšího nejnižšího. [3] Lepší prvky se dále mohly stáhnout ve prospěch horších a při své účasti na té jednotě pomohly přeměnit ryzí tělo na bláto (právě proto, že [horší] prvky, jimž se kvůli jejich dominantní roli ve směsi ustoupilo, si je zcela přizpůsobily). To bude nejspíše znamenat, že i ty horší by bez protivenství vůči aktivitě duše, a naopak v poslušné poddajnosti vůči ní, anebo i v samostatném následování (dodavše naší entitu středního řádu vedení té nadřazené nerozrušenou), byly beze zbytku společně konvertovány na aithér a poslány vzhůru, a ne-li úplně, prošly by jistě nejvyšší hranicí živlů a okusily toho místa „zalitého jasem“. [Duch] v něm přeci má jistý podíl, jak se praví [v *Orakulích*], to jest nachází se v jisté rovině kulovitého tělesa [nebes].

**10** Tolik by tedy stačilo o části [našeho ducha] složené z živlů. Lze tomu nevěřit a lze tomu věřit. Ale je naprosto myslitelné, že by tato tělesná podstata pocházející odtamtud [z nebeských sfér] a povstávající z pádu mohla nevyzdvihnout duši spolu s sebou při jí přirozeně vlastním vzestupu a že by se nezapojila na své místo do sfér, to jest jakoby nevlila zpět do vlastního bytostného povahy. Tyto dva úděly jsou mezní: jeden „tma tmoucí“ a druhý „zalitý jasem“ a jako takovým jim přináležejí krajnosti štěstí a neštěstí. [2] Kolik myslíš, že je v kosmické klenbě středních prostor, částečně jasných a částečně temných, v nichž všech duše vede své živobytí s tímto svým duchem v proměně charakterů, podob a reinkarnací? Když se vzpomene na vyběhne zpět ke své vlastní urozenosti, je pokladnicí pravdy. Je čistá, průzračná, ryzí, protože je bohyní a zjevovatelkou, pokud se pro to třeba rozhodne. Pokud však padne, zamlžuje se, ztrácí kontury a klame se. Pokud je charakter ducha jako mrak, nepřipouští aktivitu pravých jsoucen. A pokud je charakter duše někde mezi tím, někdy se jí mine, jindy jí dosahuje. [3] Tak bys mohl vyjistit nějakou přítomnost středně mocného božství na libovolné úrovni. Schopnost pravdivě předpovídat, ať už plná či nízká, je božská anebo skoro božská, zatímco omylnost v předpovědích je přeci neodstranitelným komponentem toho, co je shazováno do látky, a jde na vrub afektům a ctižádosti. Přesně tímhle způsobem se ta břečka vždycky staví bohem a vyšším duchem, vniká do prostoru uchystaného pro [sobě] nadřazenou entitu [ducha] a obsazuje jej. Díky této perspektivě také můžeme usuzovat na úroveň duše, přebývajících v daném člověku. Kdo má obrazotvorného ducha čistého, zobrazuje mu ve vysokém rozlišení a přijímá v snění i bdění pravdivé otisky skutečných jsoucen, ten se nejspíš může těšit příslibu lepšího údělu, pokud je to ovšem umožněno dispozicí duše. [4] V neposlední řadě se dobíráme zjištění stavu duševního ducha z vnitřních obrazů, které promítá a jimiž se zaobírá, když mu nedodává podněty nic zvenku, přičemž filosofie poskytuje kritéria v otázce, jak o něj vlastně máme pečovat a jak pomáhat, aby se nikdy nedostal na scesti. Nejlepší péči tu představuje působení nazíravým vhladem a to, že postup našeho žití má aktivně intelektivní charakter, zatímco se máme na pozoru před popudy nesprávných a zbrklých vnitřních obrazů. To představuje trvalé obrácení k vyššímu a svobodu

od nižšího pro toho, kdo je s ním ve styku výhradně jen v nejnútnejší míře. Tu je intelektivní vhléd záležitostí, která nejbřítčejí rozkládá nepřátele sdružené proti duchu. Nevýslovným způsobem jej totiž zřetluje a pozvedá k bohu. [5] Pokud tento proces proběhne dostatečně úspěšně, táhne božského ducha díky jeho sourodosti s duší do společenství s ní. Stejný [princip funguje i v opačném případě], když se [duch] zahušťováním sráží a ztratí na objemu, takže už nevystačí zaplňovat prostor vykázaný mu Prozřetelností, stvořitelkou člověka (míněny jsou tu dutiny mozkové). Tehdy se dovnitř vsakuje zlý duch, neboť povaha hmotného světa nepřipouští mezi jsoucný prázdno. [Duše] by nebyla ušetřena snad ničeho, kdyby musela žít pod jednou střechou s nejhorším nepřítelem! Z povahy věci musí být prostor určený od svého vzniku k obsahování ducha nutně obsazen duchem buďto lepším, nebo horším. Taková už je odplata bezbožných, kteří poskvrnili božský prvek v sobě, kdežto první případ představuje završení bohobojnosti anebo něco, co se tomu završení velmi blíží.

\* \* \*

**11** My jsme se zde až dosud zabírali obrazotvornou entitou proto, že jsme se pustili do řeči o věštění ze snů. Chtěli jsme, aby toto umění lidé už nemuseli mít v takové nevážnosti, nýbrž naopak aby je pěstovali, protože přináší užitek pro život. Při výkladu se však ukázalo, že užitečnost v této oblasti ještě není ta prvořadá. Vzácnější plod zdravého ducha představuje vzestup duše, zisk vskutku posvátný. Pročež naše údržba jeho věštné schopnosti nakonec není než jistou cestou bohobojnosti. A byli už i tací, kteří díky této [zprvu skryté roli] schopnosti předpovídání a navnadění chutí na něj, začali upřednostňovat posvátnou skromnost stolu namísto hýřivého přebytku a zasvětili se loži čistému a neposkvrněnému. Vždyť člověk, jemuž se jeho lůžko stalo pýthijskou trojnoží, je dalek toho, aby učinil noci v něm trávené svědkyněmi sprostoty. Takový se spíš klaní bohu a modlí. Co se shromažďuje po malých přírůstcích, nabývá do velkého množství a co vzniká prostřednictvím jednoho procesu, uzrává v další a kvalitnější, totiž v to, že někteří lidé urazí kus cesty a propadnou lásce k bohu a spojí se s ním, i když původně jim o to vůbec nešlo.

[2] Určitě tedy nemá smysl věštění odsouvat úplně do pozadí, vede-li k božské dimenzi a obsahuje-li jako svůj vedlejší produkt vrchol důstojnosti dostupné lidským možnostem. Navíc to veездеjším světě praktické [mantické] dobro vzcházající z duše spojené s bohem není nijak umenšováno skutečností, že duše je uznávána za hodnu být v sepětí s mocnější ontologickou rovinou. Rovněž totiž neplatí, že duše by byla lhostejná vůči [nám jakožto] živé bytosti, a z nadhledu si prohlíží nižší dimenze nějak daleko jasněji, než kdyby byla mezi nimi zahrněná do inferiorního prostředí, takže setrvávajíc v klidu bude dávat naší živočišné bytosti obrazy [od idejí] proměnlivých jsoucenc. To je právě smysl onoho výroku, aby „sestupující nesestupoval“, [který se uplatňuje] když mocnější ze své nadřazené pozice pečuje o slabší.

Tento typ věšteckého umění si já osobně chci velmi rád podržet a předat je dětem, protože nikdo se kvůli němu nemusí chystat na dalekou cestu anebo plout do ciziny, jako se to musí do Delf a k Ammónovu chrámu, ale stačí se s umytýma rukama a v posvátném mlčení odebrat k spánku:

Ona se umyla v lázni a čisté roucho si vzavši,  
vzývala Athénu.

12 V takovém rozpoložení si vyprosme sen, stejně jako si jej vyprosil Homér. A jsi-li připraven, transcendentní bůh je zde. Přítomen je ovšem i když tyto úkony neprovedeme, přistupuje k nám pokaždé, stačí jen usnout. To je celý ten obřad. Kvůli němu si ještě nikdy nikdo nemusel naříkat na chudobu, protože by v tomto ohledu měl menší prostředky než bohatí. Je ovšem pravdou, že některé [obce] volí své hierofanty jako Athéňané výpravce veslic s ohledem na nejvyšší daňový census. [Věštění odpovídající tomuto přístupu, že provoz kultu se prodraží,] se neobejde bez kombinace značné dávky výloh a notné dávky štěstí, má-li se sehnat nějaká rostlina z Kréty, pírkó z Egypta, kost z Ibérie a co všechno ještě, při Diovi, roste nebo to pěstují v nezapadlejších koutech pevniny nebo moře od

samého východu Slunce až po jeho nejzazší západ.

Tohle a leccos takového se povídá o lidech, kteří se znalecky obírají vnějšími věšteckými metodami. Jenže kdo z těch, kdo musejí hledět, aby uživilí sami sebe, by na to dosáhl z vlastních prostředků? [2] Sny se zdají občanu první třídy daňového censu, stejně jako občanu druhé daňové kategorie, a i tomu majiteli dvou volů, muži ze třetí třídy, který musí dělat všechno možné, aby vyžil. Sny se ještě navíc zdají i obyčejným veslařům a nádeníkům, stejně jako usídleným cizincům s částečnými občanskými právy i těm bez nich. Bohu je úplně jedno, kdo pochází z rodu Eteobútovců a kdo je otrok koupený ledva předevčírem kdovíodkud z ciziny. Ta veřejná přístupnost je vysoce lidskou stránkou věštění, jeho prostota a nezávislost jsou vysoce filosofické, jeho nenásilnost zbožná a jeho všudypřítomnost a nevázanost na vodu, skálu či zemský jícen jsou na něm zajisté tím nejbožštějším. A to, že se díky takovému způsobu věštění nemusíme zříkat ani jedné činnosti a že nás neobírá o čas, jsme správně měli předeslat na samém začátku. [3] Ještě nikdo přeci nenechal být něco hodnotného, na čem zrovna pracoval, a nepoděl se pryč, jen aby šel domů spát, protože měl závazně smlouveno, že má snít. Naopak doba, kterou živé bytosti musejí vynakládat kvůli tomu, jaké od přírody jsou, a protože naše podstata nedostačuje pro aktivní působení vlastní bdělému stavu, tato doba člověku přináší přesně to, co praví ono úsloví „věc vedlejší bývá nad hlavní“, jelikož k nevyhnutelnému stavu přidává volitelnou stránku, k tomu, že se to s námi má tak a tak, to přidává, že se to s námi má dobře.

Naproti tomu o předpovědích umožňovaných těmi rozličnými nástroji, jež si pro sebe zabírají většinu života, se dá říci, že je štěstí, pokud snad uvolní něco místa všem zbývajícím potřebám a činnostem. Pokud by ses soustředěně věnoval některé z nich, prospělo by ti to složitě věštění v dané věci jenom stěží. Neboť ne všude a ne vždycky jsou podmínky pro organizaci těch obřadů a není vůbec snadné nosit s sebou potřebné nástroje. [4] Máme-li už vynechat vše ostatní, pak aspoň [řekneme, že] na věci, kvůli nimž odnedávna začalo být těsno v soudních vyšetřovacích prostorách, člověk potřebuje valník nebo objemnou loď, a kromě nich jsou dalšími prvky věštných obřadů informátoři a přihlížející. Takhle to jistě formulujeme pravdivěji, vystavuje-li naše doba veřejnosti leccos skrze osoby vstoupivší do služby zákonům, jejichž přičiněním se věštné techniky dostaly ven před zraky a k sluchu profánního lidu. Tak navíc krom toho, že zvědavě nakukovat do takovýchto záležitostí je dost trapné, jak jsem přesvědčen, se to také přičí bohu. Když kdokoli neposkytuje dost prostoru druhému, nýbrž ho tahá a tlačí, neliší se to od násilí, které náš zákonodárce neoponechal bez trestu ani na úrovni vztahů mezi lidmi navzájem. [5] Ještě k tomu všemu, což je samo o sobě

těžké, patří k situaci tohoto typu zkoumatelů budoucnosti, že jejich působení je přetržité a že při cestách do ciziny jejich umění jakoby přestává působit. Obnáší totiž nemalou práci, aby ti, kdo se kamkoli odebírají, balili na cestu potřeby k tomuto věštění. Zato u věštění ze snů je každíčký jednotlivec sám jeho nástrojem. Takovou věštírnu nakonec nemůžeme opustit, ani kdybychom chtěli, spíše s námi sdílí krov, když jsme doma, a doprovází nás na cestách, taženích, v politice, zemědělství i obchodě, když jsme mimo domov. [6] Tomuto druhu věštění nebrání ani zákony našeho podezřívavého státu, a ani by nemohly, pokud by snad chtěly. Proti jeho uživatelům nemají důkaz. Jak bychom se také mohli provinít, když spíme? Nějaký tyran by ani nemohl zakázat, abychom nazírali sny, pokud by ovšem ze své říše nevykázal i spaní samo. Než to by se dalo čekat od člověka pomýleného, jelikož takový chce dosahovat nemožného, a také od člověka bezbožného, jelikož takový tvoří legislativu protivící se jak přírodě, tak bohu.

**13** To vše znamená, že o takové věštění má usilovat žena i muž, stařec i mladík, chudý i bohatý, soukromý občan i muž ve veřejné funkci, člověk městský i venkovský, manuální pracovník i intelektuál. Snopravectví neodmítá ničím rod, věk, osud, řemeslo... Vždycky všude všem stojí po boku jako dobrý rádce, pohotový vykladač věštných sdělení a společník, který umí mlčet. Toto věšctví je zasvěcovatelem i zasvěcovaným, je s to ohlašovat jednak dobré, takže člověk, který se chopí nadcházejícího požitku v předstihu, si jej tak umí prodloužit, jednak je schopno oznámit špatné události, takže se můžeme mít na pozoru a odrazit je. Tak vše užitečné a příjemné, co nám podávají naděje, ti „pastýři lidského rodu“, a co prozíravého a výhodného obsahuje strach, to vše v sobě nesou sny a nic jiného nás nedokáže v takové míře přimět k doufání. [2] Naděje jsou v našem světě z tohoto pohledu něco natolik silného a spásonosného, že duchaplní intelektuálové tvrdí, že lidé by ani nechtěli žít ve stavu [bez rozvinutých nadějí], který je určoval původně od narození. Podle tohoto názoru by kvůli zahlcujícím neštěstím člověku v životě došla energie, kdyby do nás bájný Prométheus nevléval naděje jako lektvar dodávající výdrž. Díky tomu, jak nás zavádějí, považujeme svá očekávání za spolehlivější než to, co máme přímo před očima. Mají takovou působnost, že pokud vězeň v okovech dovolí své vůli nabrat kurz daný nadějí, jeho pouta se rozváží. Táhne pak s vojskem, brzy velí polovině kohorty, netrvá dlouho a je setníkem, potom vojevůdcem, vítězí, koná oběti, obchází ověnčen vítězným věncem a pořádá bankety ve stylu sicilském nebo třeba médském, jak je libo. O svých nohou, sevřených do želez, vůbec nemá proč vědět, dokud chce být vojevůdcem.

[3] To vše je ovšem bděním snícího a snem bdícího, jelikož to obojí se ustavuje kolem téhož základu, totiž obrazotvorné entity. Chceme-li od ní, aby tvořila obrazy na náš popud, má pro nás tuto jednu výhodu: ošetřuje naše žití olejem dobré mysli a pozvedá naši duši z přímočarého vnímání těžkostí tím, že jí lichoť mylnými nadějemi. Promítá-li nám [obrazotvorná entita] naděje naopak sama od sebe (což se děje ve spánku), máme jako zástavu od boha to, co sny slibují. Tak došlo i k tomu, že člověk, který disponoval své nitro k zacházení s hlubšími záležitostmi, jež mu nabídl sen, na tom vydělal dvojnásob. Jednak ho oblažily, ještě než přišly, jednak věděl, za který konec je má uchopit, jakmile se dostaví, protože o nich věděl dávno předem, že se týkají jeho života. [4] Takže tou nadějí, kterou opěvoval básník Pindaros v jedné pasáži o blaženém člověku slovy „toho sladká provází naděje, která srdce občerstvuje a v stáří živitelkou jest, která nejvíce smrtelných vrtkavou

mysl řídí“ – tou se asi nemyslí naděje spjatá s bdělým stavem, ta klamná, kterou si hněteme sami. Spíše všechna tato Pindarova slova vyjadřují chválu pouhé malé části snů. Můžeme uzavřít, že snopravectví, usilující o výklad snových jevů s odbornou dovedností, poskytuje pevnější naději a ta bude za jeho použití odlišitelná od naděje toho slabšího typu.

[5] Homérova Pénélopé narozdíl od toho předpokládá dvě brány snů a polovinu z nich prohlašuje za klamně. To proto, že ve snopravectví se nevyznala. Kdyby ovládala řemeslo pracující se sny, nechala by všechny procházet onou [neklamnou] branou z rohoviny. V básníkově zpracování pozorujeme, jak se Pénélopě prokazuje omyl a jak je usvědčována z neznalosti co se týče, mám-li tak říci, jejího zjevení, jemuž neuvěřila, ač měla:

Husy – toť ženiši jsou, já sám, jenž dříve byl orlem,

manžel jsem tvůj, Odysseus. Právě on s ní přeci pobýval v tomtěž paláci a s ním si o svém vidění povídala. Z pasáží jako je tahle mi připadá, jako bych slyšel Homéra říkat, že není důvod sny zavrňovat ani přenášet na ně samotné nedostatečnost věštícího. [6] S ohledem na to si Agamemnón stěžoval na klamnost snů neprávem, neboť se šeredně zmýlil ve výkladu onoho snovou věštbou zaslíbeného vítězství:

Achajce kadeřích dlouhých ti velel vyzbrojit k boji  
s nejvyšším nasazením, tu mohl bys dobýt trójského města,  
Ília širokých tříd.

A tak se jde města zmocnit a nedívá se u toho nalevo ani napravo, protože se vůbec nezamyslel nad obratem „s nejvyšším nasazením“, které znamená podmínku, že se postaví do čela vši řecké vojenské síle bez výjimky jediného člověka. Jenže jim chyběl Achilles se svými Myrmidony, nejsrdnatější částí celého vojska.

**14** Dosti chval, nechme je už stranou. Anebo... radši naopak – právě si uvědomuji, že chybělo málo a ukázalo by se, jaký bych byl nevděčník! Že je [věštecká schopnost] výbornou partnerkou pro společné přebývání i námořní cestu, pro výpravu vojenskou i obchodní a při kterémkoli díle pro kohokoli a ve všem všudy, to jsem před chvílí pověděl, aniž bych ovšem odhalil, co přinesla mně samotnému. Přitom člověku v žádném případě nepomáhá tolik jako když ve spolupráci s ním žije filosoficky a leckterý neřešitelný problém bdělého světa nám objasnila ve spánku buď zcela anebo řešení napomohla. [2] Je něčím takovým, díky čemu můžeme jednou jakoby zaujímat roli tazatele a jindy zas být tím, kdo sám myslí a na věci přichází.

Mně už [snopravectví] nejednou pomohlo dokonce spoluutvořit mé spisy. Jednou mi správně nasměrovalo myšlení, jindy přesně umístilo frázi, tu pobídlo něco vyškrtnout, tu zase nahradit. Už se stalo i to, že má schopnost naslouchat snům mi uvedla do pořádku celou gramatickou výstavbu řeči, která mi bobtná a kypí pod rukama novými neobvyklými výrazy, jak horují pro nám tak nepřírozený klasický attický dialekt. Je to schopnost dávaná od boha, který mi jednou něco řekl, podruhé řekl, co to má znamenat, jindy zase ukázal, jak zjemnit hrboly, rašící z jazyka, a tak ta schopnost ohlížela, jak se řeč dme, a vrátila mě do rozumných mezí. [3] Také mi jednou na lovecké výpravě pomáhala vynajít důmyslné manévry na zvěř, která umí dost chytře utíkat i skrývat se. Když už jsem to vzdal a chtěl balit tábor, nakázala mi bděle vyčkávat a slíbila zdar v určitou dobu, takže se nám, uklidněným důvěrou v ten příslib,

mohlo v přírodě lépe pobývat. Když nadešel, totiž ten daný den, nadešel i ten zdar a opravdu přinesl celý roj zvěře v sítích a pod kopími. [4] Můj život totiž, to jsou knihy a lov, až na dobu, kdy jsem byl vyslancem. Kéž bych nebyl zakusil ty tři proklaté, ze života ztracené roky! A právě tehdy mi bylo [věštecké umění] ku prospěchu opravdu nejčastěji a také nejúčinněji. Obrátilo totiž vniveč i úklady čarodějů operujících proti mně s dušemi díky tomu, že mi je ozřejmilo a ode všech mě uchránilo. Také mi pomohlo zařídít politické záležitosti tak, že situace našim [pentapolským] obcím velmi přeje, a díky němu jsem já, ze všech hellénských mužů, co jich bylo, mohl rozmlouvat s císařem zcela neohroženě.

[5] Samozřejmě nemáme všichni stejné oblasti zájmu, nicméně [snopravectví] pomáhá v každé záležitosti, je dobrým strážným božstvem každému člověku a na naše starosti denního světa vždycky něco vymyslí. Tak je zřejmé, že jest moudrou bytostí ta duše, která si dopřeje pokoj od chaosu vulgárních vjemů zanášejících do ní všechno možné, co je jí úplně cizí. Neboť lidem obráceným do nitra poskytuje, stane-li samojediná, jak formy, které obsahuje [sama], tak všechny ty, které dostává z duchovního intelektu, a přenáší [nám] obsahy z té božské oblasti. Žije totiž, když je v takovém stavu, ve společenství i s nitrosvětským bohem díky tomu, že její bytostná povaha se bere z téhož zdroje [jako jeho].

**15** Tento typ snů je jasně typem božštějším, přináší buďto zcela nebo téměř zcela zřejmé a jasné kontury a skoro vůbec nepotřebuje výkladovou techniku. Takové sny se samozřejmě mohou zdát pouze lidem, jejichž život se řídí ctností, ať už ji poskytuje rozumnost, anebo se uhostila v mravech. Pokud se někdy zdály i někomu jinému, je to věc sice dalece nepravděpodobná, i když přeci jen možná. Platí ale bezvýhradně, že kvůli bezvýznamným záležitostem nepřichází sen náležející k nejvyšším typům jen tak ke komukoli. [2] Ten druhý typ je běžný a naprosto obyčejný, je to ten zašifrovaný, na který se musí s věšteckou technikou. Má totiž také původ, aby se tak řeklo, podivný a prazvláštní a protože vyrůstá z takového zdroje, vychází velmi nejasně.

Má se to s ním následovně. Všechny obrázkové formy věcí stávajících, minulých a budoucích (neboť i to je způsob existence), které obsahuje přírodní svět, vyplývají či odskakují z jejich podstaty. Tak je-li každá smyslově vnímatelná věc formou spojenou s látkou a pokud jsme dále v tomto spojení odkryli vývěr [obrázků] pocházející z látky, je z logiky věci nutné, aby byl bytostný charakter obrázkových forem výkladově čerpán tak, aby se proměnlivá jsoucna v obou svých částech [totiž ve formě i v látce] odřekla důstojnosti jsoucna pravého. Pro všechny tyto linoucí se obrázky je obrazotvorný duch vysoce čistým zrcadlem. Potulují se vůkol a především uklouzávají stavu stálosti jak kvůli zásadní nevymezenosti svého bytí, tak kvůli tomu, že nejsou poznávány žádnými jsoucnými, proto kdykoli natrefí na duševní duchy, jež jsou přeci také obrazy a jsou pevně zasazeny v přírodním světě, opírají a vtiskávají se do nich a samy v nich spočívají jako ve svém bydlišti.

[3] Na základě toho vysílají věci již nastalé, jelikož přešly do uskutečnění svého bytí, obrázky s jasnými konturami. To trvá, dokud se vlivem dlouhého času nestanou matnými a prchavými. Věci stávající, jelikož dosud trvají, vysílají obrázky živěji působící a zřetelnější, věci budoucí konečně méně rozlišené a určité. Ty totiž představují předběžný vývoj dosud nenastalého, jsou to pupence nehotových skutečností, jakoby hádanky odskakující a vyletující z uschovaných semen. [4] To je vlastním důvodem potřeby věšteckého umění, neboť na

tom [zrcadle, jímž je duch,] vystupují obrazy ve formě stínů, nikoli jasných podob jako v případě, že se berou od pravých jsoúcen. I tak mají opravdu podivuhodnou povahu, jelikož vznikly z toho, co ještě není.

**16** Když jsme toto všechno pověděli, je už konečně načase, říci také něco o tom, jak se věštecké umění dá získat. Nejlepší tedy je přichystat svého božského ducha tak, aby mohl být uznáván za hodna panství intelektu a boha, a ne být nádrží na nejasné obrazy. Nej kvalitnější vedení tu poskytuje filosofie vtiskávající klid od afektů (když jsou uvedeny do pohybu, našeho ducha obsazují) a uměřená a rozumná životospráva, protože nevydraždí naše [zčásti i] živočišnou bytost a nevhání příboj [smyslového neklidu] do našeho nízkého těla. Ta světská vířava by mohla dosáhnout až do těla hlavního, to má ale být klidné a nerozbourané. Přát si tento stav je pro kohokoli velice snadné, zatímco přisvojit si ho je naopak krajně obtížné, a proto jsme tu my a nechceme, aby spánek pro kteréhokoli člověka postrádal smysl. Nuže, pusťme se do díla a vynajděme v prostředí splývavých kontur jasnou, to jest vytvořme odbornou znalost v oboru těch linoucích se obrázků.

[2] Je to stejné jako se zámořskými plavci, když vždycky třeba potkávají nejdřív nějaký výběžek a potom, když vystoupí, uvidí obydlí město. Úplně pokaždé, když spatří ten výběžek, identifikují si totéž město. Další příklad jsou velitelé vojáků. Sice je nevidíme, ale díky jejich předsunutému oddílu jízdy víme, že přijdou. Takže pokaždé, když se ukazovaly identické jevy, v každém případě nastaly [jim odpovídající události]. Tak si také prostřednictvím zmíněných obrázků pokaždé identifikujeme, co má nastat; jsou to předsunuté hlídky identických jevů, [jevy] podobné sobě podobným [korelátům]. To znamená, že podle téhož principu není kormidelník na svém místě, pokud nepozná jeden a týž výběžek, který se objevil, anebo nedovede povědět, ke které zemi se jeho bárka na vlnách blíží. Takový člověk se plaví bez znamení a v průběhu cesty nic neodůvodňuje, stejně tak někdo, kdo mívá často totéž snové vidění, a nedovedl si identifikovat, který stav, zvrát nebo činnost mu to vidění vykládá. Ten si v životě vede jako bez hlavy, zrovna jako ten kormidelník na své lodi. [3] Také z nebeských znamení vyvozujeme nastávající jevy předem za úplného klidu atmosféry, pokud spatříme kruhy kolem Měsíce, protože často, když je pozorujeme, přichází v závislosti na nich bouřka:

Potom při jednom čekej buď vítr anebo jasno  
– vítr, když trhá se kruh, a jasno, bledne-li zase;  
dva krouží okolo Luny, když zimní nečas se blíží,  
větší bouři však přináší kruh, jenž třikrát je spleten,  
více ten, co se černá, a ještě víc ten, co se trhá.

Tak Aristotelés i rozum praví s obecnou platností: Vnímání vytváří paměť, paměť zkušenost a zkušenost dovednost. S tím nastupme také naši cestu k výkladu snů.

**17** Někteří lidé nashromáždili v průběhu času už slušnou řadu knih obsahujících tento druh pozorování. Já nad nimi nad všemi ovšem mohu jen s úsměvem potřást hlavou; nepovažuji je za příliš užitečné. [Duch] totiž nemůže, tak jako naše nízké tělo [jakožto] spojení vzájemně se sdruživších živelů, připouštět aplikaci univerzálně platné věštecké nauky a obecné teorie přesně přiměřené tomu, jaký [v jednotlivých případech] je – my totiž, protože [tělo] zakouší

od vždy týchž příčin tytéž následky z toho důvodu, že mezi prvky téhož druhu jsou jen malé vzájemné rozdíly a neodpovídající stav jednoho z nich vůči ostatním snadno vychází najevo ve formě nemoci, tedy proto my nepoužíváme jako kritérium takovou věc [totiž univerzálně platnou metodu] – [tedy, abych se vrátil na začátek věty], takto [podle obecně uplatnitelných kritérií] tomu na rovině obrazotvorného ducha není, ale jeden [duch] se liší od druhého již podle toho, které původní založení v něm převládá. Dle určujícího stupně [*aitherické* materiality] v té [soudržné jemné] hmotě [ducha] přináleží každý jiné nebeské sféře:

Jistou je pravdou: ty nad všechny duše nejšťastlivější  
seshora s nebeské výše až ku Zemi proudíce spějí.  
Tajemná osudná vlákna a největší blahost si nesou  
duše, jež ze tvójí záře, ó vládce, i z samého Dia  
počátek vzaly. To přísně se odvíjí přádeno sudby.

Přesně tohle chtěl skrytě naznačit [Platónův] *Tímaios* tím, že každé duši přiděloval její hvězdu.

[2] Když duše dále vstoupnou mimo vlastní bytostnou úroveň, což je dáno tím, že se rády potulovaly u oblasti látky, ta více, ta méně, jak každá utrpěla kvůli svému poklesu, pak poskvřňují svého ducha. V tomto stavu už se ubydlují v [sublunárních] tělech a celý život se odehrává v pomýlenosti a s nemocným duchem. Jeho založení to kvůli jeho prvotní urozenosti odporuje, kdežto živočišné části [naší bytosti tento stav] podstatně odpovídá, vždyť kvůli tomu, že v něm [duch] je, byly [živočišné části naší bytosti] vybaveny duší – není-li ovšem založení ducha dáno kvalitativní úrovní, kam se vlastní silou vřazuje podle toho, kolik má společného se špatností a ctností. Nic přitom nemá tak velkou kapacitu proměnlivosti jako duch!

[3] Jak by se tedy mohly [připomeneme-li si ony univerzální snáře] promítat vždy tytéž obrazy vyvolané vždy týmiž odpovídajícími příčinami v těch entitách, které jsou [vzájemně] nepodobny jak svým bytostným zařazením, tak životními obyčejí i tím, čemu bývají vystaveny? To není, a ani nikdy nebude možné. Jak by se mohlo stát, že by vodní hladina zakalená a průzračná, či klidná a pohyblivá, ukazovala stejný obraz promítaného? Pokud se kal[ná rozhýbaná voda] liší od místa k místu v závislosti na různosti barev a pohyby [hladiny se projevují] v množství podob [odráženého], tak bude omyl v identifikaci přesného obrazu typově [vždy] jeden a týž. Je-li o tom dále sporu, to se pak můžeme vyptat, třeba takové Fémonoé anebo, jak je libo, třeba Melampoda anebo ještě někoho jiného, kdo bude chtít v takových záležitostech definovat a stanovovat něco obecně platného, zda je možné, aby zrcadlo jak věrné, tak deformované a vedle toho také zrcadlo z materiálů [k zrcadlení] nevhodných podávaly obraz správně odpovídající odraženému. [4] Těmto lidem ovšem podle mě nepřišlo nikdy na mysl, aby se v nejmenším věnovali filosofickému bádání o duchu. Jeho individuální charakterističnost povýšili úplně bez ohledu na její stav na měřítko úplně všeho, to prý má být to pravé kritérium. Já vůbec nepopírám, že napříč odlišnými elementy nakonec prochází nějaká podobnost, nicméně pokud se snažíme uplatňovat něco samo o sobě ne zcela jasného šířeji a šířeji, stává se to ještě nejasnějším. Vždyť už náš zmiňovaný obrázek něčeho, co vskočilo do skutečnosti již v minulosti, byl z povahy věci špatně poznatelný. Podstatně



těžší [by bylo] postihnout jednu [výkladovou charakteristiku, která by i stran budoucnosti] při každé příležitosti blíže odpovídala obecně sdílenému snovému jevu.

\* \* \*

**18** Z těchto důvodů je třeba nesouhlasit se vznikem obecně sdílených interpretačních pravidel. Spíš by každý měl mít za předmět svého věšteckého umění sebe sama. Zapisujme si do paměti, s čím a kdy jsme se setkali a jaké povahy byla snová vidění, která se v tu dobu zrovna odehrávala. Co trénujeme s trochou zdaru, v tom se zkušenosti sbírají snadno. Ten zdar nás totiž na tu praxi upomíná, a to hlavně když se mu pokaždé daří nacházet látku. Vždyť co je snadněji a hojněji dostupné než sny? A co je atraktivnějšího? Jsou něčím takovým, co táhne i hlupáčky, aby se nad tím zamysleli. Proto je nejspíš už hanba, když lidé potřebují deset let poté, co překročili poslední mez mladosti, [kromě sebe] ještě dalšího věštce, a nejsou sami od sebe schopni shromáždit množství náhledů potřebných pro věštecké umění. [2] Naopak moudré je si opravdu zapisovat jevy a koincidence bdělé i snové – pokud novost naší myšlenky nepohoršuje svou venkovskou neomaleností urbánní mrav. My ovšem rozhodně hodláme považovat za podstatné vedení záznamů o tom, jak žijeme v obojím druhu žití, připojujice k tak zvané knize denních záznamů i tu, pro niž zavádíme termín „kniha nočních záznamů“. Náš výklad se přece snažil založit nauku o určité ontologické rovině života bytostně charakterizované právě obrazotvornou schopností. Ten život dosahuje jednou nad, jindy klesá pod svou průměrnou úroveň, podle toho jak je na tom duch se zdravím a nemocí. Proto bychom velice rádi chtěli dělat něco užitečného pro to soustavné pozorování, díky němuž se v podmínkách, za nichž se nám nic nevytrousí z paměti, vzmáhá naše inkriminované umění. Ostatně, je docela kultivovanou potěchou vážit si sebe sama jako bdícího i jako spícího prostřednictvím systematických záznamů a zkoumání.

Vedle toho, s ohledem na lidi, kteří se věnují především řeči, si nejsem úplně jist, zda by v konkurenci s tím mohla nějaká jiná platforma posloužit za mnohostrannější cvičení našich řečnických schopností. [3] Tak praví-li velký řečník z Lémnu, že denní záznamy jsou dobrými učiteli schopnosti proslovovat rétoricky kvalitní řeči o čemkoli, [a to] proto, že se [v těch poznámkách] nepřecházejí ani nevýznamné činy, nýbrž naopak platí železná povinnost procházet všechno nepřekně jakož i mravné, jak by [potom] mohlo být špatné chápat jako zdroj témat pro řečnické výklady ty naše knihy nočních záznamů? Tu by se vidělo, kolik to dá práce, snažit se přiléhavě popsat snová vidění, v nichž se odděluje vše, co normálně patří k sobě a naopak zase slučuje cokoli přirozeně odděleného. Díky takovému popisu by se také mělo dosahovat toho, aby někdo [druhý] pojal [takový popisovaný obraz], jaký mu nikdy nepřišel na mysl.

**19** V každém případě není ničím průměrným toto úsilí, dávat přejít na druhé tomu, co nezvyklého nám vstoupilo v duši. Když jsou z existence vytlačována obrazotvorností skutečná jsoucna a naopak zase v existenci uváděna ta, která naprosto nikdy a za žádných okolností ani nejsou jsoucná ani nemají možnost jimi být, jak jen být s to, prezentovat nepojmenovatelné věci intelektuálními prostředky, jež jsou z vlastní povahy nemyslitelné? Dále obrazotvornost tyto věci nevyjevuje v podobě množství obrazů a najednou, a nepřináší je ani průběhem času. Spíše podle toho, jak je určuje a podává daný sen. Přichází nám na mysl přeci úplně všechno, cokoli si sen přeje. Za všech těchto podmínek potřebuje už to samo,

abychom [při popisu snových jevů] obstáli bez příliš velkého ztrapnění, vrcholné zvládnutí řečnického umění.

[2] [Obrazotvornost] si s námi, a to znamená hlavně s naší myslí, dále nepěkně pohrává, protože do nás vkládá obsahy na silnější rovině než jen myšlenkové a představové. My nejsme nijak lhostejní co se týče snových vidění, snová ujištění a náklonnosti na nás naopak silně působí a stejně tak neprožíváme právě nejslabší pocity odporu. Na spící útočí mnoho sil, které v těchto záležitostech účinkují s magickou přitažlivostí. Také slast je právě tehdy vystupňovaná na úplně nejvyšší míru, takže dokáže vtiskávat do duší nenávidná a milostná přání působící pak v bdělém životě. [3] Tedy pokud někdo nehodlá přednášet proslovy bez jiskry, nýbrž dosahovat toho, kvůli čemu svou řeč vypracoval, totiž vpravovat posluchače přesně do svých pocitů a myšlenek, bude nejspíše potřebovat velmi živá slova. A člověk může vítězit, kráčet a vznášet se na křídlech klidně najednou, obrazotvornost pojme všecko – jak to ale obsáhnout slovy?

Také se někomu může zdát, že spí, že se mu něco zdá a v rámci toho snu vstává, jak má za to, a že setřásá spánek, ačkoli leží v posteli, a že filosoficky hloubá nad snem, který se mu zdál, jak je to [v takovéto situaci] dostupné jeho chápání. To celé je sice sen, ovšem ten druhý byl snem na druhou. Jím už pak [snící] není oblouzen a myslí, že jeho současný stav je bdělý a že jevy, které vidí, jsou reálný život. Od toho bodu intenzita boje kulminuje a člověk ve snu vidí, jak se potýká sám se sebou, aby se spánku zbavil, dočista se probral, a ověřil si, jestli přišel k sobě, a ten klam podchytil.

[4] Tak jsou sice mytičtí synové Alóeovi trestáni za to navršení těch thettalských hor jedné na druhou proti bohům, ale spícímu žádné božské zákony Osudu v cestě nestojí, a tak může beze všeho dát vale Zemi se zdarem lepším než kterého dosáhl Íkaros. Tu vzlétá výše než orlí, ba ocitne se nad samotnými nejvyššími nebeskými sférami. Člověk také může zdálky pozorovat Zemi a usuzuje na ni prostřednictvím Měsíce, když už se dostane tak daleko, že ji ani nevidí. Dále lze dokonce rozmlouvat s hvězdami a družít se s nezjevnými vnitrokosmickými bohy. Onen opravdu obtížný [Homérův] výrok „bohové živoucně vidět se dávají“ pak hned snadno vydá svůj smysl, a dokonce ani tato [vidění] se nám tu [ze strany případně nemile dotčených bohů] ani trochu neupírají. Vždyť snící ani nemusí zpátky na Zem za malou chvíli – protože tam už je. Jen málokterá vlastnost snů je pro ně charakterističtější, než nenadálé utínání dění a jeho průběh bez ohledu na časový sled. To potom [snící] rozmlouvá s dobytkem, jejich bekot považuje za hlas a rozumí jim, když mluví. Tak velká a tak neotřelá je šíře řečnických námětů, pokud se odvážíme založit na nich své proslovy.

[5] Já sám si myslím, že svou působivost čerpají od snů také mýty. V nich se lidským hlaholem ozývají pávi, lišáci i mořské vody. Oproti [potenciálu, který skýtá] svoboda vlastní spánkovému stavu, je to málo, nicméně, i když mýty představují nejméně vydatnou rovinu snů, přesto jsou u sofistů ve fázi přípravy výkladu opravdu v oblíbenosti. Přitom kdo v tomhle řemesle začíná od mýtů, bylo by správně, aby svou práci završoval [zpracováním] snů. K tomu se navíc pojí přidaná hodnota, že si na nich nejen vytrénuje mluvu jako na mýtech, ale hlavně získá na zkušenosti myšlení.

**20** Každý, kdo má svou volnost a dostatek možností, tak už může začít s vedením záznamů o denních i nočních událostech. Věnuj něco svého času, a díky tomu vzejdou ze smyslu toho textu skvělé plody: vznikne základna údajů pro to věštecké umění, kterému jsme zde pěli

chvála a nad nějž by se sotva našlo něco hojněji prospěšného. Jistěže ani ta [na snech cvičená] stylistika, vezoucíc se v závěsu za naším hlavním tématem, není k zahazení. Pro filosofa bude nejspíš úplnou hračkou a bude se jí zaobírat, když, podoben skythským lukům, [dá svému intelektu] v největším napětí polevit. Zato řečníkovi ji přikazujeme jako vrcholnou úroveň proslavů určených k demonstraci vlastní výmluvnosti.

[2] Podle mě totiž není vhodné, že se cvičí ve vehementní přesvědčivosti na [dávných vojevůdcích] Miltiadovi a Kimónovi, na různých neznámých lidech anebo na bohatém a chudém, nepřátelích v politickém životě. Sám jsem viděl, jak se o ně před publikem prou dva lidé, a to už pokročilého věku, jeden čehý, druhý hot. Ač ovšem to dvě mužův bylo co se týče filosofie velmi velebné a každého z dvojice tížil vous o váze, bratru, celé hřivny, přece jim ta velebnost nezabránila si navzájem spřát, rozčilovat se a rukama v kruzích rozhazovat, když stále přednášeli a přednášeli proslavy na obhajobu mužů, kteří se s nimi, jak se moje maličkost v tu chvíli domnívala, dobře znali, až na to, že podle toho, jak jsem byl později poučen, [ti obhajovaní lidé s diskutujícími] nejsou a nikdy nebyli nejen přáteli, ale hlavně vůbec nebyli. A mohl by vůbec existovat režim, který by zašel až tak daleko, že by přeborníkovi [ve cvičném řečnickém žánru hrdelních žalob] za odměnu umožňoval usmrtit jeho politického protivníka? Také i když třeba někdo ještě v devadesáti vystupuje na řečnických kláních s fiktivním tématem, na jaké příhodné podmínky může pořád čekat, že kvůli nim odsouvá přípravu pravdivých řečí? A vůbec se mi zdá, že [někteří řečníci] ani nerozumějí termínu cvičná příprava, který přece sám sděluje, že se jí věnujeme ve jménu něčeho jiného. Oni přitom chápou nácvik jako primární účel a cesta se jim zalíbila jako kdyby byla cílem. Z cvičných řečí si udělali skutečný předmět sporů, to je totéž, jako když si někdo, kdo si na cvičišti stínoval údery, bude myslet, že by ho měli v Olympii provolat vítězem v boji v kombinovaném stylu.

[3] Na ty lidi tedy udeřila natolik velká slovní záplava a natolik velké myšlenkové sucho, že už se mohou vyskytovat tací, kteří jsou rétoricky schopní, ale pro jejich řeči jim schází závažný předmět, třebaže by nebylo nemístné využít sebe samých. Tak to dělali Alkaios i Archilochos, kteří oba vynaložili své umění básnit libozvučně na svůj vlastní život. A tak čas zachovává a předává připomínku jejich osobních slastí a strastí. To proto, že jednak nevypracovali svá díla bez pevné půdy pod nohama, jako tahle mladá, znalá generace opírající se o smyšlené náměty, jednak se jejich umělecké schopnosti neorientovaly na oslavu druhých, jako Homér a Stésichoros, kteří proslavili svými básněmi všechny ty dávné hrdiny (i nám samotným bylo k užítku to úsilí [héroů] o výtečnost), zatímco své vlastní činy ponechali úplně stranou. O tom nejsme s to povědět nic, vyjma že to byli básníci přejní. [4] Kdokoli tudíž touží po uchování své památky mezi lidmi a ví, že dokáže prostřednictvím písmen přivádět na svět nehynoucí potomstvo, ať se naším spisem (v němž jsme příliš nedbali žánrových pravidel) nechá na tuto cestu uvést. Necht' se s dobrou nadějí svěřuje času. Je dobrým strážcem, když něco přijímá do úschovy z boží vůle.

## 5. Synesiovo pojetí *pneumatu* v novoplatónském kontextu

Výklad v tomto hlavním oddílu se soustředí na několik klíčových míst *De ins.* týkajících se *pneumatu* (v překladu stojí obvykle „duch“) anebo naukově velmi blízkých koncepcí jako především intelektu (*nús*) a duše (*psýché*). Z těchto několika výkladových center lze pak bez

překážek snadněji rozumět celku spisu, přičemž ostatní relevantní místa jsou do těchto výkladových ohnisek zahrnuta. Poznámky k ostatním místům, která se netýkají přímo naší problematiky, se nacházejí v odd. 6.

### a. Duchovní intelekt (kap. 1)

První antropologicky relevantní téma představuje duchovní intelekt, *nús*,<sup>130</sup> v kap. 1. Skrývá se již v Synesiově výroku v 1.1, že „schopností vlastní božství je dosahovat největších věcí bez námahy.“<sup>131</sup> V novoplatónském myšlení, zejm. u Plótína, vystupuje běžně pojetí, podle něž patří k božské úrovni Intelaktu chápání spontánně, najednou a bez namáhavé postupnosti, kterou si musí dát naopak duše ve svém o řád nižším, fragmentovaném, rozloženém diskurzivním myšlení (zejm. *Enn.* III.7 11, V.1 4, též např. IV.4 15, Porf. *Sententiae* 44.17–45).<sup>132</sup> Racionální myšlení jako tato „přitlumená“ poznávací rovina vlastní lidské duši (*logismos* či *dianoia*) je vedle ctností pro člověka nicméně nepostradatelným předpokladem k pokusům blížít se nazírajícímu intelektu v sobě. Novoplatonici líčí ' spontaneitu, intuitivnost, lehkost života Intelaktu. Jednou z Plótínových metafor je pohled z očí do očí, který vše prozradí intuitivně a najednou, bez domýšlení indicií a zvažování možností, které naopak obnáší postupnost dobírání se věcí myšlenkami (*Enn.* IV.3 18, též např. V.1 4.16). Náš individuální intelekt v nás působí náhledy stejným způsobem, jen ovšem nesmírně omezeněji vzhledem k rámci, který pro něj jako lidská bytost představujeme, a vykročení z toho rámce je rovno mystické zkušenosti (srv. Syn. *De ins.* 7.2).

Dle *De ins.* 1.3 jsou Synesiovi bohové jakožto duchovní intelekt (voň)<sup>133</sup> mocní tím, že takto vědí, totiž že pojmají intelektivně.<sup>134</sup> U Plótína vystupují intelekt jako svého druhu „části“ inteligibilního (tj. jen intelektem pojímatelného) světa, myslící stejně jako on samy sebe (např. *Enn.* III.9 6), a naše duše jsou s nimi spojeny, a tím pádem i s Intelaktem (IV.3 5, IV.8 3). Synesios má tuto představu bohů jako intelektů z Intelaktu i v *Hymnu* 1.164–7 (srv. v. 274 s intelektu nebeských těles, srv. bohy jako duchovní intelekt v rámci Iamblichova rozhovoru s Porfýriem v *De mysteriis* 1.15). Božský Intelekt a jednotlivé božské intelektu nazírají úplně a celkově, kdežto individuální intelekt v nás je popisován jako pouhé semeno (Syn. *De ins.* 4.5 „vnitřní semeno“, 7.5 „intelektivní semeno“).

V pasáži 7.5–8.1 je semeno zmíněno jako „intelektivní“ (*noeron*), tzn. že nás spojuje se skutečností, která je ve světě Intelaktu čili ve světě idejí a sama sebe dokonale a bezpracně pojmá a působí spontánní aktivitou, jejímž ontologicky méně dokonalým obrazem je duše,

<sup>130</sup> Ačkoli termín *nús* jakožto plótínovská božská mysl postihující ideje by měl podle mého být do češtiny překládán jako „duch“, v této práci jsem nucen kvůli obsazení slova *pneuma* ekvivalentem „duch“ používat pro *nús* druhý, méně trefný převod „intelekt“. Slovo intelekt podle mne příliš evokuje formální racionalitu, zatímco v případě *nús* jde v první řadě o přímý pohled (boží) myslí bez překážek a omezení. Proto *nús* překládám někdy též jako „duchovní intelekt“ (srv. argumentaci Di Pasquale Barbanti 1998 s. 75 p. 10 ve prospěch překládky *nús* jako „spirito“, která ale není jasně prosazena, s. 159 p. 12).

<sup>131</sup> Představa snadnosti života bohů byla odedávna teologicky základní (viz zejm. Pindaros *Pythia* 9.67–8 k jejich vidění) a filosofie ji kultivovala.

<sup>132</sup> Synesios na toto rozmezí poukáže ještě při výkladu úrovní intelektu a duše v *De ins.* 4.1–2.

<sup>133</sup> Jistou okrajovost či nižší stupeň přirozenosti představy „intelektů“ odráží v řečtině různosklonnost tohoto slova, tj. skloňování množného čísla někdy podle téže deklinace, jakou má v singuláru (jako zde či v *Diónu* 17.2, *noi*), jindy podle odlišné deklinace (*noes*, Syn. *H.* 1.274; tak mj. Hieroklés *In CA* 10.27, Plótínos *Enn.* IV.3 5.6, aj.).

<sup>134</sup> Tak i Plút. *De Is. et Os.* 351d–e, který citoval týž verš *Il.* 13.355 jako Synesios v 1.2 o tom, že Zeus je starší a víc víc (Susanetti 1992 s. 93).

**Okomentoval(a): [KČ13]:** Sjednotit, kdy řečtinu přepisovat a kdy nikoli. Podobně i níže a v poznámkách.

**Okomentoval(a): [U14R13]:** Někde je to vhodnější alfabétou, ale kde lze, kladu raději latiniku (postup má princip).

kteřá tak činí v podmínkách částečnosti a postupnosti. S tímto bezchybným světem jsme spřizněni, ale již sám obraz jiskry či seménka implikuje jak velký potenciál (z jiskry plamen, ze semene rostlina), tak křehkost tohoto kontaktu (pouhá jiskra). Obrazy semene a jiskry pocházející z *Chaldejských orákulí* (viz zl. 44)<sup>135</sup> má Synesios též v *Diónu* 6.4 a 9.3, kde se jiskra rozhoří v „hotový požár“. Pěstění tohoto semene zde v *De ins.* 4.5 by dokonce mohlo obnášet i posilování *pneumatu*, jehož je *fantasiá* jednou ze schopností a které po očištění (včetně rituálního) umožňuje křýžený vzestup duše, kdy je dle *Chald. or.*, zl. 44, spojené s boží vůlí, intelektem a „svatým Erótem“.<sup>136</sup> Jelikož na své nejlepší rovině v tomto světě jsme právě tímto, Synesios se těmito obrazy obracel na svého přítele Pylaimena, právníka a filosofického kolegu, který mohl rozumět tomu, že „my“ jsme v pravé skutečnosti právě touto dimenzí. Přítele vícekrát vyzýval k filosofickému životu a v *Ep.* 151.2–6 ho podněcoval k držení se svého pravého já mj. slovy „duše zasvěcená do mystérií, božské semeno“ (*hé neotelés psýché, to sperma to theion*). Duše je dle novoplatónského duchovního univerza všude a nikde, vyjma svého původu v Intelktu, a Intelkt je všude a nikde vyjma svého původu v Bohu. Tato vloženost duše do Intelktu a Intelktu do nejvyššího božství je základním půdorysem novoplatónského myšlení. Koncizně to vyjadřuje Porfyrios v *Sent.* 31 a neilustrativnější pasáže v Synesiově díle představuje v daném ohledu struktury lidské bytosti verše *H.* 1.559–68 (srv. i 593–9), kterou převádíme jen informačně a bez jakéhokoli nároku na uměleckou kvalitu:

„Já Tvé nesu sémě,  
tu jiskru Intelktu,  
jenž je z nejlepšího rodu,  
ta však je snížena  
až do hloubi látky.  
To Tys do kosmu  
si vložil duši  
a pak skrže tu duši  
jsi nám do těla  
intelkt zasil, ó Vládce.<sup>137</sup>

Tělesná lidská bytost má své jádro v duši a ta opět v jiskře intelktu patřící božskému Intelktu; též výslovně dle *Diónu* 6.4 „nejme nesmíšeným intelktem, nýbrž intelktem v duši živočišné bytosti“ s tělem. Synesiov Zeus je v *De ins.* I Intelktem čili živým světem idejí, protože je označen jako „prapůvodnější intelkt“ (*nús archeponóteros*), přičemž toto poetické adjektivum je v Synesiově *H.* 1.153–4 použito právě pro svět idejí (*kosmoi archeponoi*).<sup>138</sup> Božství tohoto boha, tj. Dia čili inteligibilního světa idejí, pak má svou sílu, která spočívá v „pojímání nerozděleným nahlédnutím“, jak na základě novoplatónského pozadí překládáme termín *frónésis* (1.3). V novoplatónském kontextu jde o

<sup>135</sup> Majercik 1989 s. 182; Des Places 1996 s. 142.

<sup>136</sup> Lewy 1978 s. 203–4, pozn. 114; Susanetti 1992 s. 115 p. 45.

<sup>137</sup> σὸν σπέρμα φέρω | εὐγενέος | σπινθήρα νόου | ἐς βάθος ὕλας | κατακεκλιμένον. | σὺ γὰρ ἐν κόσμῳ | κατέθου ψυχάν, | διὰ δὲ ψυχᾶς | ἐν σώματι νοῦν | ἔσπειρας, ἀνάξ. K vloženosti jedné do druhé srv. např. *Corp. Herm.* 11.4, 12.18.

<sup>138</sup> Je tomu tak v autorově běžné návaznosti na *Chaldejská orákula*, zde na zl. 37.16, kde inteligibilní svět vystupuje obvyklým způsobem jako fundace materiálního světa, ontologicky předchůdná vůči němu (Seng 1996 s. 137). V kontextu citovaného Synesiova *Hymnu* slovo *archepnoi* patří zase do oslavy nejvyššího božství, v němž sám inteligibilní svět koření.

schopnost Intelaktu nahlížet spontánně, bez počítání a ve věčném „naráz“ čili i s vyloučením čehokoli podobného paměti. S takovouto snadností nahlédnutí (*frónésis*) řídí Intelakt svět (Plót. *Enn.* IV.4 12.10–27, 13, V.9 2). Synesios zde v *De ins.* 1.3–4 využívá souběhu tohoto termínu s jeho běžným významem „rozum“ v tom smyslu, že Zeus byl v mytologii starší z bohů, a tak měl víc „rozumu“, čteného zde s novoplatónským alegorickým vhladem do epiky jako intelektivní nahlížení. Nejlepší, co člověk může udělat, je počínat si podle boha a působit na své rovině jako on. Z nazírání tohoto typu pak v ideálním případě jako z pramene spontánně vyplývá i naše působení. Je tomu tak díky předmětu nazírání.

Transcendentní Intelakt se obrací k sobě čili k idejím a ty jsou pravdou a skutečností. Tento Intelakt je u Plótína a jiných myslitelů totožný se světem idejí, živých, myslících a tvůrčích forem a „svým všeobjímajícím sebeprůhledem ustavuje věčnost“,<sup>139</sup> přičemž je pojímajícím i pojímaným<sup>140</sup> (mj. *Enn.* V.5 1–3, V.3 3–6, Porf. *Sent.* 43.6–10; 22, Iamblichos *In Phaedrum*, zl. 6). Intelakt se obrací např. k pravé spravedlnosti atd., ale duše je jiná. Obrací se nejen do sebe, aby tam viděla realitu (srv. např. Plót. *Enn.* III.6 5.16–22), jak má imperativ platónské tradice, ale jako „oboživelník“ (srv. Syn. *De ins.* 7.4) v neblahé tendenci také a hlavně k vnějším věcem, které jsou jen odvozené anebo až falešné a udržují člověka mimo realitu (11.2, 14.5). Intelektivní pojímání, *noésis*, jehož jsme v nějaké míře schopni i jako lidské bytosti, nás tak napojuje na vnitřní boží život. Moudrý znalec (*sofos*) je „vnitřně sounáležitý s bohem, protože se snaží přebývat při poznání tím, že se obírá intelektivním pojímáním, jímž je božství konstituováno“ (περι νόησιν, ἢ τὸ θεῖον οὐσίωται, 1.4).

Připojit se k božskému životu nelze skokem (či jen naprosto výjimečně, srv. Syn. *Dión* 9.2–3), ale lze se k němu blížit očistnou cestou ctností. Základem Plótínova přepisu Platónových ctností společenských (*Resp.* 430c) a „očistných“ (*Ph.* 69b–c) v traktátu *O ctnostech* je jejich vztážením k vyšší ontologické rovině, na níž se realizují analogicky a na vyšším stupni. Tradiční odvaha vystupuje v tomto myšlení (*Enn.* I.2 3) jako intelektivní aktivita duše, neboť ta nemá strach opouštět tělo s jeho ambicemi či závislostmi a zaměřovat se jinam. Tradiční uvážlivost v tomto svém ontologickém zrcadlení zase znamená, že duše není odkázána jen na zkušenosti těla apod., srv. především systematicky začištěný Porfyriův výklad tématu v *Sent.* 32 se „čtyřpatrovou“ ontologickou analogií ctností.<sup>141</sup> Ve světě Intelaktu jsou ctnosti už jednotné, jak to odpovídá jeho povaze, nedotčené částečností světa, kde např. odvaha ještě vypadá jinak než jiná ctnost, např. uvážlivost (*Enn.* I.2 6). Stávat se podobným bohu prostřednictvím ctností<sup>142</sup> znamená, že duše je otevřena těmto aktivitám intelektu. Dle Synesiova *Diónu* 9.6–9 vedou ctnosti k tomu, aby vyrušování, jímž je v nejširším významu „tělo“, neblokovalo intelektivní pojímání (*noéseis*, tak i *Ep.* 140.20–5, kde je pro intelektivní činnost užito *fronein* stejně jako v *De ins.* 1.3 a 7.2).

Proč ale Synesios obaluje a překrývá tyto filosoficko-náboženské základní myšlenky novoplatonismu tolik násilně právě spojením s různě manipulovanými homérskými citáty?<sup>143</sup> Homérská i jiná epika představovala pro pozdně antické myslitele plochu, kam si lze promítat filosofické nauky a která je vyjadřuje inspirovaným básnickým způsobem (to je ona

<sup>139</sup> Karfíková 2017 s. 79, p. 268.

<sup>140</sup> Ponechme v této souvislosti stranou, že Intelakt je „rozdělen“ jen v tomto slova smyslu.

<sup>141</sup> Společenské ctnosti, rezignace na materiální sféru, kontemplace a ctnosti ve své nejproštěnější podobě v Intelaktu (Karfíková 2017 s. 69–71).

<sup>142</sup> Plót. *Enn.* I.2 1, 7 (I.8 6) v návaznosti na Pl. *Theaet.* 176a–b.

<sup>143</sup> K detailům toho postupu viz pozn. v odd. 6 k této kapitole.

„filosofie, již epika obsahuje“; dle 1.3). Krom toho Homér představoval nejen metafyzický důl pro filosofy, ale také základní četbu vzdělaných lidí a byl po celou antiku široce znám a čten.<sup>144</sup> Filosofie a mýtus tak k sobě v pozdní antice našly cestu, přestože filosofie se kdysi u Platóna vymezila právě oproti mýtům (klasické vyjádření má Ps.-Longínos v *De sublimitate* 9.7: To, co říká epika, je „budťo skvělé, pokud se mluví v alegoriích, anebo bezbožné a neslušné“). Synesios zde předvádí alegorický výklad právě proto, že je to schopnost velmi příbuzná výkladu mysterijních tajemství a věštb, včetně snových, jak sám uvede v *De ins.* 3.2–3. Epika stejně jako věštby věštírén (obojí v hexamtru), stejně jako mýty a obřady spojené s mystérii zvaly k výkladu a svou záhadností slibovaly antickému čtenáři jakožto *ainigmata* cenný obsah.<sup>145</sup> Synesios demonstruje svou schopnost vykládat *ainigmata* skrytá u Homéra právě proto, aby tímto zaumným cvičením u svých novoplatónských čtenářů získal kredit, že je schopen si poradit i s tajemstvím snů.

Do této souvislosti patří v *De ins.* 1.2 i Kalchás, Homérův věstec v řeckém vojsku před Trójou. Synesios cituje *Il.* 1.70, dle něž byl „znalým všeho co jest, kdys bývalo, všeho, co bude“.<sup>146</sup> Stejně jako jiní věstci či básníci v indoevropském prostoru<sup>147</sup> tak nebyl jen předpovídatel budoucnosti, ale znal i věci minulé a přítomné, a to díky kontaktu s božstvím (srv. výpověď Hésioda, rovněž citovaného v *De ins.* 1.1, ve stejném smyslu o sobě a o Músách v *Theogonii* 31–2, 38). Tento archaický verš tak koreluje s novoplatónskou koncepcí intelektu postihujícího věci v jejich úplnosti, nikoli jen ve výseku toho, co máme právě před sebou, jak je výslovně typicky lidskou situací (1.2). Ozvuk tohoto přesvědčení jasně vystupuje již u Platóna, který v obou svých vzájemně odlišných koncepcích věštění (ze snů) zahrnuje minulost, přítomnost i budoucnost (*Resp.* 572a3, *Tim.* 72a2). Všemi třemi časovými oblastmi najednou se Synesios s ohledem na *pneuma* zabývá v *De ins.* 15.3 a implicitně i v kap. 4.1, kde už nasazuje výklad teoretických předpokladů věštění ze snů.

#### b. Dvojití ideje, duše a věštění (kap. 4.1)

Synesios potřebuje pracovat s koncepcemi idejí, jak jsou v intelektu, a idejí, jak jsou v duši. Tato druhá rovina je totiž podmínkou možnosti věštění a již v této kapitole se ukazuje, že věštecká schopnost otevírá dveře postupu ještě dál, k pravdivé realitě.

Dle *De ins.* 4.1 učí „dávná filosofie“, že ideje pravých jsoucen, *eidé tón ontón*, jsou v intelektu. Míněn je nejspíše Platón, po Homérovi a Hésiodovi a spolu s *Chaldejskými orákuly* (4.5) další, ba hlavní ze „svatých písem“ pozdní antiky. Není ovšem jasné, o kterou pasáž v jeho spisech by se jednalo, i když někteří badatelé jej chtějí spatřovat v *Parmenidu* 132a–b.<sup>148</sup>

Ačkoli Synesios říká, že „my bychom připojili“ k idejím v intelektu myšlenku idejí proměnlivých věcí v duši (*eidé tón gínomenón*), ve skutečnosti tato myšlenka „dvojitých“ idejí

<sup>144</sup> Je textově jasně nejhojněji doloženým autorem ze všech (Haslam 1997 s. 60–1). Srv. např. Claudianus 10.234–5 z r. 398, kde lekturu mladé dívky Marie, nastávající císařovny, představuje Homér, Sappó a Orfeus; srv. 30.147, kde jsou Homér a Vergilius uvedeni jako četba její matky Serény.

<sup>145</sup> K alegorii Struck, „Divination“, s. 150–1.

<sup>146</sup> Přel. Otm. Vaňorný.

<sup>147</sup> West 2010 s. 103–4.

<sup>148</sup> Lang 1926 s. 49; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 173 p. 83; Aujoulat 2004 s. 274 p. 34 (odkaz uveden „cf.“; Aujoulat 1983 s. 159 tu bez konkrétního odkazu poukázal toliko na Platóna, což slova „dávná filosofie“ skutečně silně sugerují). Susanetti 1992 s. 109 p. 35 neuvádí konkrétní místo.

Okomentoval(a) [KČ15]: Je zde u Vaňorného čárka?

Okomentoval(a) [U16R15]: Není! Škrtl jsem ji teď.

není nová. Iamblichos ve 3.–4. stol. n. l. má ve spojitosti s poznáváním budoucnosti myšlenku přinejmenším vysoce podobnou v *De mysteriis* 3.3. Synesios z Iamblichova myšlení ve zbytku *De ins.* i celého svého díla nečerpá a závislost se i tady může jevit jako nepřilíš pravděpodobná,<sup>149</sup> avšak vliv *De myst.* 3.3 na Synesiovu *De ins.* 4 je, jak bude v tomto oddílku patrné, natolik zřejmý, že spojitost v tomto případě pravděpodobně existuje, jakkoli je izolovaná a jakkoli alexandrijská škola, která Synesia utvářela, obecně vzato Iamblichovi příliš nepřála.<sup>150</sup>

Synesiem využitá a jen letmo nastíněná myšlenka dvojích idejí je v Iamblichově podání naopak dostatečně vysvětlena. Roli Synesiových sekundárních idejí, idejí proměnliviny, hraje v Iamblichově pasáži věcně shodný termín *logoi*. Jde o dílčí rozumové struktury, dostupné právě duši. Synesios tento termín, *logos*, v tomto smyslu téměř nepoužívá, s výjimkou jednoho vyjádření o vycházení druhého momentu Boží Trojice, *Logu*, z Otce v *H.* 2.126–40, kde se ovšem striktně předpokládá rovnocennost obou osob, nikoli nějaká nižší rovina nejvyššího Boha, kterou by *Logos* představoval nějak druhořadě. Koncepci *logu* Synesios implikuje v *Calv. enc.* 7.1 v úvaze o vztahu látky a *logum* podobné či snad stejné veličiny označené jako „bytočné vzory“, *emfaseis*, a „tvůrčí semena“, *spermata*<sup>151</sup> (srv. Plót. *Enn.* IV.3 10–2 a III.8 2). Iamblichos vykládá oneiromancii v *De myst.* 3.3 krátce poté, co podpoří její hodnotu konstatováním, že ve spánku jsme zbaveni pout těla stále obtěžujícího náš kontakt s reálnými jsoucny (srv. i 3.2, s. 102.16–7). Ve spaní se v nás dle 3.3 (s. 106.12–108.17) probouzí

„intelektivní a/nebo božský ... typ ontologické roviny života (*zóé*) a působí způsobem sobě vlastním. Jestliže totiž intelekt nazírá [reálná] jsoucna a jestliže duše obsahuje racionální struktury (*logoi*) všeho proměnlivého (*ta gignomena*), pak je adekvátní, že [duše] poznává předem budoucí události seřazené v závislosti na [je] zahrnující příčině (*periechúsa aitiá*) podle jejich vůdčích racionálních struktur (*logoi*).

Navíc je schopna ještě dokonalejšího věštění, když spojuje části té ontologické roviny života (*zóé*) a intelektivního působení s univerzáliemi (*ta hola*), od nichž se vydělila do částečnosti. Tehdy se vlivem univerzálií naplňuje veškerým poznáním, takže většinou může svými myšlenkami dosahovat toho, co se v kosmu uskutečňuje. Lze však jít dokonce ještě dál, a když se sjednotí s bohy touto aktivitou odpojenou [od tělesna], v takovém případě přijímá samotné vrcholně pravdivé intelektivní aktivity (*noéseis*) v jejich plnosti, z nichž promítá pravdivé věštění; v tom mají božské sny své nejryzejší základy (*archai*). Když ovšem duše setká svou intelektivní a božskou dimenzi s mocnější ontologickou rovínou (*ta kreittó*), pak budou také její vidiny čistší a budou se týkat buď bohů, anebo netělesných jsoucen samých o sobě, čili, krátce řečeno, toho, co přispívá k pravdě týkající se inteligibilní oblasti.

<sup>149</sup> Srv. Lang 1926 s. 48–9; Sheppard 2014 s. 97 p. 2.

<sup>150</sup> Susanetti 1992 s. 108–9 p. 35.

<sup>151</sup> *Calv. enc.* 7.1: „Nejvyšší zakládající roviny bytí jsou jednoduché. Hodnotově sestupné úrovně univerza pak nabývají stále většího rozrůznění a látka je posledním stupněm všeho bytí, tudy i nejrozmanitějším. I když částečně přijímá božské, přijetí se neodehrává bezprostředně v plné míře. Přijímá bytočné vzory (*emfaseis*) a tvůrčí semena (*spermata*), ovjíjí je a z největší částí vyrůstá kolem nich. Než dojde bytočný vzor svého naplnění, látka se mu možná vyvíjí vstříc, anebo možná při prvním kontaktu nabývá nad božským prvkem vrchu pro vzájemnou nevyhnutelnou nesourodost. V úvahu by mohlo připadat obojí, neboť tyto perspektivy proti sobě nebojují, jak to na první pohled opravdu vypadá.“



Pokud vztáhne zmíněné racionální struktury (*logoi*) k bohům, kteří je zapřičiňují, dostává od nich sílu a poznání, z něhož si dovozuje (*analogizesthai*) jak minulost, tak budoucnost. Staví si před oči pohled na všechny čas a pohlíží na účinky časových událostí. Má [společně s božskými zdroji] druhotný podíl na řádu časových věcí, jejich péči a náležité správě. Tak hojí nemocná těla, napravuje, co se u lidí zanedbává a nechává bez ladu a skladu, a podává často i odborné vynálezy, rozlišení ve věcech spravedlnosti a ustanovení v oblasti práva. Z toho důvodu v Asklépiových inkubačních svatyních ustávají díky božským snům nemoci, a také lékařská věda vznikla z posvátných snů díky této rovině nočních zjevení. Dále byla zachráněna celá Alexandrova armáda, když měla jedné noci do posledního zahynout, protože se zjevil Dionýsos a naznačil (*sémainein*) záchranu z kruté zkázy. Také když byla králem Lýsandrem obléhána Afútis, byla zachráněna díky snům seslaným Ammónem, protože [vládce] bez meškání rozkázal vojsku odpochodovat a obléhání okamžitě ukončil.“

Iamblichos v předchozích kapitolách *De myst.* 3.1–2 aj. zamítl nitrosvětskou mantiku jako náhodnou, mylnou či v nejlepším případě druhotnou. Nitrosvětské věci, které v sobě nezahrnují na rozdíl od bohů celostní poznání, totiž nejsou a nemohou být příčinami, které by dostačovaly na takový následek, jímž je poznání budoucnosti (3.1, s. 100.10–101.1, 101.8–9, 101.15–102.4; vymezení se proti psycho-somatickým příčinám snů jakožto nevěštným v 3.2, s. 103.3–6). Ani např. ostré smysly zvířat či lidské rozpoznávání souvislostí v rámci kosmické *sympatheie* (což by bylo v jistém rozporu vůči Syn. *De ins.* 2.1–3.2), tedy smysly ani rozum, nejsou zdroji pravé mantiky (*De myst.* 10.3–4). To připomíná Synesiovu podstatně zmatenější pasáž *De ins.* 15.1, kde se nicméně jasně vyslovil o hodnotě mantiky „platónské“ čili iamblichovského typu oproti vysuzování budoucnosti z atomistických obrázků plynoucích „odtamtud“. Iamblichovi bohové mají v sobě celostní poznání a mohou je udílet do našich podmínek částečnosti včetně různých typů věštění, vázaných v tomto rozděleném světě na konkrétní věštiny, místa, média či sny, zkrátka na konkrétnost (*De myst.* 3.2, s. 102.1–4).

Synesios vychází z téže myšlenky „převodu“ mezi absolutním poznáním a naší částečností, jímž jsou ideje, jak jsou v duši, respektive Iamblichovy *logoi*. Naší částečnosti se ta plnost jeví vždy nějak, ať už v podobě přímých pokynů či záhad, které je třeba teprve složitěji vyložit. Synesios oproti Iamblichovi jen privilejuje oneiromancii z důvodů skvělé dostupnosti a podle něj i největší hloubky, ale výkladový princip je stejný. Iamblichovy *logoi* naplňují smrtelníka na maximum, které jako bytost vázaná ještě lidstvím může vůbec přijímat, a obrazy, které dostává, mají v sobě pořádkující či poznávací působnost beroucí se od roviny, kde věci prodlévají ve své celistvosti, zatímco v našem fyzickém světě je nutné je vnímat jako rozložené do času a prostoru. Duše je této povahy a při svém vzepětí od uplývavého a druhotného fyzického světa se může blížít při pohledu „nahoru“ této úrovni celistvosti. Postihuje ji ovšem jen natolik, kolik jí dovoluje její povaha, jež není totožná s povahou intelektu.<sup>152</sup> Skutečná mantika je od bohů, dává nám podíl na jejich ontologické rovině, vtiskává nám řád a navíc je mimochodem, spontánním vyplýváním z tohoto svého charakteru prakticky užitečná. Iamblichos se šíří ve svých úvahách ještě dále a tvrdí, že bohové nám ji

<sup>152</sup> Odd. 5.a; srv. *De myst.* 1.18, s. 54.7, se stejnými výrazy: *dění, to gignomenon*, se účastní bytí, *to on*, na rovině rození. K duši vázané ještě na lidství viz Iamblich *De anima*, zl. 10, s. 34.12–6, hovoří o duši o sobě a duši v těle živé lidské bytosti, což je život na podstatně odlišné úrovni, srv. zl. 13, s. 38.9–10; též mj. Plót. *Enn.* V.3 4.7–10 (Di Pasquale Barbanti 1998 s. 87).

nedávají nijak automaticky, nýbrž kvůli tomu, aby nás přiváděli k pravé realitě (*anagein*), a také, aby nás činili „opravdu božskými“ (*theioi*; *De myst.* 10.4), což ukazuje stejným směrem jako platónské učinění člověka doslova „bohem“ v Synesiově *Diónu* 9.9 (k němuž se vrátíme; srv. Plót. *Enn.* IV.3 24.25). Bohové mohou dle Iamblichova zjevení i odpírat, aby nás zušlechťovali v ctnosti. V naší souvislosti je však nejdůležitější, že naše účast na božské *zóé* se děje skrze „božská intelektivní nazření“, *theiai noéseis*. Podobně Nemesios ve 4. stol. n. l. v *De natura hominis* 3.62–7 snad v návaznosti na některou z fází Porfyriova myšlení<sup>153</sup> uvádí, že duše ve spánku „působí taková, jaká je sama o sobě (*kath' heautén*): věští budoucnost a blíží se inteligibilitám“ (představa skutečného já bdícího a věštícího ve spánku je doložena již v 5. stol. př. n. l. v pohřebním zpěvu lyrika Pindara, zl. 130,<sup>154</sup> a soudě dle Xenofónova spisu *O Kýrově výchování* 8.7.21<sup>155</sup> byla obecně sdílena).<sup>156</sup> Toto intelektivní nazření je totéž, jimiž postihujeme ideje a tím sekundárně i budoucnost i dle Synesia. Duše tedy nevidí vše najednou, ale má rozhled po celém horizontu od minula do budoucna (jako homérský Kalchás v *Syn. De ins.* 1.2), pozvedajíc se nad ulpívání na jednotlivém a omezeném, což je vždy aspoň zčásti její osud při pouti světem. Myšlenka spojení člověka s transcendentní božskou rovinou jdoucí tentokrát kanálem věštění je Iamblichovi a Synesiovi natolik společná, že lze počítat s velmi pravděpodobným Iamblichovým vlivem na Synesia.

K souvislosti Iamblichovy a Synesiovy koncepce zmiňme ještě jevy, které syrský filosof líčí v souvislosti s těmito zjeveními ve spánku. Mluví o hlasech, které jsou slyšet i po probuzení, či o jiných fenoménech včetně vstoupení mimo obvyklé psycho-somatické já (*De myst.* 3.2, s. 103.11–104.4, srv. též 105.4–6). Ačkoli Synesios v *Ep.* 154 (cit. v odd. 3.d) nehovoří o trvání hlasu ze spánku ještě v bdění, podobné úkazy obě pasáže spojují.

Dvojitý status idejí dle *De ins.* 4.1, přesněji řečeno „refrakce“ idejí pravých jsoucen v intelektu na rovině duše, je jasně konstatován i později, v 5. stol. u Prokla (*Institutio theologica* 194–5),<sup>157</sup> podle jehož systematického výkladu obsahuje duše odvozeným způsobem prvotní ideje dané světu dění Intellektem. Postavení duše je uprostřed mezi smyslově vnímatelnou oblastí, již duše vtiskuje ideje jako vzory, a oblastí inteligibilní, která poskytuje ideje jako ontologicky naopak nadřazené vzory zase duši samé. Tato představa je vpsledku jen dílčí ukázkou principu analogičnosti prostupujícího novoplatónským univerzem, jak ji kompaktně a koncizně vyjadřuje Porfyrios v *Sent.* 10:

„Všechno je sice ve všem, avšak způsobem odpovídajícím bytnosti jednoho každého: v Intelektu na způsob nahlížení (*noerós*), v duši na způsob rozumových struktur (*logikós*), v rostlinách na způsob semen, v tělesných věcech na způsob obrazů, v tom, co vše přesahuje [v Jednu], způsobem, který uniká náhledu (*anenmoétós*) a převyšuje bytnost“<sup>158</sup> (srv. *Sent.* 12, 5; Iamblich. *De anima*, zl. 6, s. 30.4–8; Proklos *IT* 103 či *In Timaeum* II.44.17–8, 48.2–5).

<sup>153</sup> Gertz 2014 s. 120 p. 33; Susanetti 1992 s. 113–4 p. 42.

<sup>154</sup> Po smrti člověka zůstává naživu „obraz života“, *aiónos eidólon*, jakožto jediný komponent člověka s původem od bohů; v lidské bytnosti v bdělém stavu *eidólon* dle Pindara spí, kdežto ve spící je aktivní věštným způsobem.

<sup>155</sup> Lacombrade 1951 s. 163 p. 75.

<sup>156</sup> Srv. Susanetti 1996 s. 49.

<sup>157</sup> Susanetti 1992 s. 109–10 p. 37.

<sup>158</sup> Přel. L. Karfíková (2017, s. 95).

V Synesiově *Diónu* 9.8–9 tomu odpovídá postavení duše jen na půl cesty ke světu idejí, do něž hledí intelekt čili „oko schopné vidět inteligibilní svět“ (τὸ σύζυγον ὄμμα τῶν νοητῶν; srv. 8.3). Duše je schopna jakožto inteligibilní bytost být přítomna sobě samé a vidět své obsahy, kdežto nakolik je rušena tělem, je její sebe-vědomí zastíráno.<sup>159</sup> Tento obecněji novoplatónský rozvrh měl potenciál přijmout i řemeslně zdatné zapracování tradičního věštění, včetně oneiromancie.

Synesios v *De ins.* 4.1–2 vychází z rozdílu mezi idejemi, jak jsou v intelektu (*eidé tón ontón*), a idejemi, jak jsou v duši, „idejemi proměnlivín“ (*eidé tón ginomenón*), a to jen proto, aby i natolik žádoucí a silně výhodnou schopnost, jako je poznávání budoucnosti (4.3), ukázal jako pouhý průchod k nejhodnotnějšímu cíli. Schopnost předpovídat je pro lidskou bytost<sup>160</sup> jistě potěšitelná a výhodná, avšak v 4.4–5 se uplatní distinkce „idejí proměnlivín“ v duši a „idejí pravých jsoucen“ v intelektu v tom smyslu, že blízkost idejím, jak jsou v duši, má ještě vyšší stupeň, tj. přiblížení se k idejím v plném slova smyslu, k idejím intelektu. Zde už nejde „jen“ o dalekosáhlé (věšebné) postihování reality jakožto proměnlivé, nýbrž o „nazření pravého bytí“ (*epopsiá tón ontón*), „spojení s inteligibilním světem“ (*synhapsai tói noétói*), o „ono blažené spojení“ (*hé eudaimón synhafé*; ve stejném smyslu *epafé tú prótú*, „spojení s prvotním principem“, v *Diónu* 8.7) a uvědomění si duše, „odkud je“. Původem duše je k Intelektu vždy hledící hypostatická Duše, v níž jsou individuální duše už zbaveny částečnosti, odvratu od ní a „pozemské identity“ včetně paměti, avšak ne identity náležející tomuto jejich původnímu stavu (srv. opět Plót. *Enn.* IV.3 5). Kapitola 11 se jasně vyjadřuje v tom smyslu, že hluboká i praktická věšdecká schopnost je jen částí cesty k tomuto pravému cíli. Kdo věští, je v kontaktu s aktivitou „idejí proměnlivín“, jež jsou ovšem tytéž co „ideje pravých jsoucen“, jen na sobě charakteristické úrovni, dané středovou pozicí platónské duše mezi věčným a proměnlivým. Získání schopnosti věštit ukazuje, že cesta k Intelektu, k bohu, jako pomalu a vyrovnaně zrající proces se již otevírá a že může a má pokračovat. „Přípodobování se bohu“ bylo pro pohanské i křesťanské novoplatoniky základem jejich života a Synesios do tématu vstupuje s krajně pozitivním zhodnocením snů, jichž se mnozí ostatní, zejména křesťané, více či méně báli.<sup>161</sup>

Tím je řečeno to hlavní, avšak ještě se vraťme k výkladu ostatních charakteristik Synesiova popisu idejí ve 4.1. Autor volí pro znázornění vztahu mezi oběma typy idejí a mezi duší a intelektem geometrickou metaforu, obsahující pojmy „střídavý poměr“ a „poměr zpětný“. Zapojuje zde do hry poučky z Eukleidových *Základů* 5.12–3,<sup>162</sup> které jistě studoval nejpozději u Hypatie: je-li dáno, že  $a : b = c : d$  (intelekt : duše = ideje pravých jsoucen : ideje proměnlivých jsoucen), pak platí i  $a : c = b : d$  (intelekt : ideje pravých jsoucen = duše : ideje proměnlivých jsoucen), tj. poměr střídavý (*enallax*), a  $b : a = d : c$  (duše : intelekt = ideje proměnlivých jsoucen : ideje pravých jsoucen), tj. poměr zpětný (*anapalin*). Na jednu stranu

<sup>159</sup> Karfíková 2017 s. 73.

<sup>160</sup> Z výhodnější pozice jistě i nižším božským bytostem, srv. nejasnou postavu „nitrosvětského boha“ v *De ins.* 14.5 (odd. v).

<sup>161</sup> Neil 2015 s. 28, 31–6 poukazuje na to, že také Athanasios, stejně jako Synesios spojený s egyptskou Alexandrií, měl pro sny i příznivější perspektivu než jiní doboví otcové (srv. 20, 22; v článku je přes jeho kvalitní základní myšlenku řada menších chyb, např. nepodložené přesvědčení na základě *De ins.* 8.1, že Synesios odmítal theúrgii, s. 26).

<sup>162</sup> České termíny „poměr zpětný“ a „poměr střídavý“ jsem převzal z překladu F. Servíta (Eukleides: *Základy*; Praha, Jednota českých matematiků, 1907); Susanetti 1992 s. 109 p. 36.

se zdá, že toto analogizování je v podstatné míře jen rétorickou hrou, podobně jako homérovská alegorizace v *De ins.* 1.2–4, protože touto argumentací si Synesios chce dodat odbornického lesku exaktního myslitele.<sup>163</sup> Na druhou stranu lze takovému postupu přiznat v rámci platónského myšlení důkaznost, protože vztahy netělesných realit jsou skutečné, tj. neměnné a nerelativní. V geometrické a matematické oblasti nehraje roli vznik a zánik, změny či jakékoli žádostivé inklinace, a proto se o tuto zásadně inteligibilní část univerza bylo v novoplatónském myšlení možné takto opřít při výkladu „dvojích“ idejí.

Dále Synesios ve 4.1 říká, že duše „v sobě má všechny“ ideje, tj. celý inteligibilní svět. Ideje jsou ovšem v naší duši lidské bytosti způsobem, jakým tam mohou být, tj. jako rozumové struktury (*logikós*, Porf. *Sent.* 10; 16.1; Plót. *Enn.* V.7 1<sup>164</sup>), a analogicky jsou v intelektu způsobem pro něj vlastním. V Plótinově provedení to znamená, že Intelekt nemůže hledět ven mimo sebe, a proto je tento božský svět současně i výhradním předmětem svého nazírání (*Enn.* V.5; Porf. *Sent.* 22 upřesňuje vztah intelektu partikulárního a celého). Lidská duše takové úplnosti ze své podstaty schopna není (intelekty bohů či andělů jsou na tom ve srovnání s člověkem podstatně lépe, srv. *Syn. H.* 5.44–51, byť na to, co Synesios nazývá „Pramen“, nehledí zcela bez ustání, *De provid.* 1.9.4). Pro naši souvislost to znamená, že věšštění (ze snů) je záležitost ve smyslu Porfyriovy *Sent.* 10 „*logická*“, nikoli sice ve smyslu formální logiky, ale v každém případě jde o uchopování forem vázané na racionalitu, tak jak to k ontologické rovině duše náleží.

Duše má latentně všechny ideje, a proto „promítá ty právě relevantní“ (*προβάλλει δὲ τὰ προσήκοντα*). V jakém smyslu jsou promítané „ideje proměnliviny“ ty „právě relevantní, náležité, patřičné, správné“, *τὰ προσήκοντα*?<sup>165</sup> Při odpovědi na tuto otázku se nabízejí dvě cesty. Buď jde o ideje věcí, s nimiž se během dne či spánku automaticky setkáváme, a duše nám např. vždy při setkání s nějakou (ne)spravedlností „aktualizuje“ ideu spravedlnosti. Plótinós např. hovořil v *Enn.* I.1 9.13–5 o přítomnosti inteligibilních obsahů, které mohou zůstávat neevokovány (srv. I.2 4: očištěná duše ví o idejích, v neočištěné jsou přítomny, ale neví o nich). Nebo tu v *De ins.* 4.1 jde o ty ideje, na něž jsme v životě zvláště zaměřeni (srv. Plót. *Enn.* IV.3 8.7–16 s latentní obsažeností všech idejí v duši a vyšší relevancí některých pro daného jednotlivce během reinkarnací jeho duše, srv. *Syn. De ins.* 10.2). Dal bych přednost druhé možnosti už proto, že autor není nijak motivován hovořit o fungování vztahu mezi idejemi a lidskou bytostí na obecné rovině. „Právě relevantní“ jsou podle mne spíše ideje vládnoucí oblasti našeho trvalejšího intelektivního úsilí (srv. 10.4), např. pro soudce je to spravedlnost či pro Synesia snopravectví, jak tomu nasvědčuje vedle pasáže 4.1 i 15.4.

Naproti tomu je s ohledem na Porfyriovu *Sent.* 16.1–2 třeba jasně připustit, že i v této Synesiově pasáži může zcela snadno jít o jakékoli vjemy. Duše si dle *Sent.* 16 jde aktivně a ze své iniciativy pro smyslové vjemy, které vytváří, poté, co byla „zavolána ven“ smyslovým počítkem. Duše je impasibilní (*apathés*), tzn. že se smyslové vjemy na tělesné rovině s ní mívá

<sup>163</sup> Tak i Lacombrade 1951 s. 152-3; Aujoulat 1983 s. 159.

<sup>164</sup> Krátký traktát s otázkou, zda má každý člověk svou ideu, anebo je jen jedna společná, na problém odpovídá pomocí koncepce *logu*. U každého člověka se uplatňuje jiný *logos* jakožto formativní princip. Srv. *Enn.* III.6 18.24–5 (Karfíková 2017 s. 36).

<sup>165</sup> Susanetti 1992 překládá: „proietta solo quelle che risultano opportune“; Aujoulat 2004: „elle [l'âme] «projette» celles qui conviennent“; Lang 1926 však: „die jeweils passenden [Bilder]“; Russell 2014b: „projects only those that are relevant“.

a že její vnímání je její aktivní proces (srv. Plót. *Enn.* III.6, např. 4–5).<sup>166</sup> Dle Porfyriovy *Sent.* 16 vnímá dle „rozumových struktur“, *logoi*, které má, a pokud kladně odpoví na impuls zvenku tvorbou vjemu, příslušný *logos* se uplatní (zatímco se ovšem dle Porfyriova rozvrhu nemůže duše obracet současně k Intelktu, srv. *Sent.* 7–9 aj.). Také v Porfyriově výkladu času v *Sent.* 44, zejm. v. 32–42, duše (na rozdíl od intelektu) je toho charakteru, že přechází „od jednoho ke druhému“ výměnou inteligibilních obsahů, na něž právě míří, a tato široká, obecná souvislost by poukazovala spíše k tomu, že „právě relevantní“ ideje v *De ins.* 4.1 jsou ideje kterékoli a mění se takřka okamžitě.<sup>167</sup>

Sám Synesios zaměřil tuto pozornost čili naložil s tímto faktem bytostné částečnosti v literárním směru („and proud of it“): „Tak mi bůh učinil duši jemnou voskovou tabulkou<sup>168</sup> pro styly a povahové charakteristiky [u jednotlivých literárních tvůrců]“ (*Dión* 18.4). I tudy vede podle *Diónu* našeho literátského autora cesta k „intelektu a bohu“ (srv. *De ins.* 16.1). „Promítání právě relevantních idejí“ duší, a právě nikoli všech idejí, je zde projevem našeho lidství jakožto jen poněkud intelektivního, přičemž duši je toto lidství navíc dáno v její vazbě na tělo.

### c. „Živá bytost“ (4.1–2)

V pasáži *De ins.* 4.1 a jinde doplňujeme do překladu pojmu *zóion*, „živá bytost“, slova „[jimiž zčásti jsme v tomto světě]“ apod. Teprve zde je správné místo k vysvětlení tohoto zásahu. Termínem *to zóion* je míněna lidská duše spojená s tělem,<sup>169</sup> tedy „živočich“ jakožto racionální, vyšší duše zatížená po svém pádu (8.3, 17.2) specifickými podmínkami tohoto hmotného světa.<sup>170</sup> V novoplatónské antropologii touto složenou bytostí nejsme (srv. např. Plót. *Enn.* IV.4 18),<sup>171</sup> a to zejména proto, že „tělo“ znamená úhyb od plnosti našeho bytí (či přinejlepším nástroj duše pro tento svět), kterou představuje racionální duše (srv. Hieroklés *In Carmen aureum* 13.6–9, 13–4; 14.5; 16.5; 18.2; Plót. *Enn.* IV.7 1.22), popř. její intelekt (Porf. *De abst.* 1.29.4, 30.6; Hierokl. *In CA* 19.2, 4<sup>172</sup>). Lze tedy říci, že „živočich“ člověk je racionální duše („my“) orientovaná k nižší ontologické rovině.<sup>173</sup> „Tělo“, respektive příklon racionální duše k němu, je prostředím únavy, částečnosti a slabosti, je omezením „nás samých“, totiž omezením plného projevu či schopností duše (Plót. *Enn.* IV.3 10.27–8, 26.52–7, Porf. *Sent.* 37.45–9). Také novoplatónská nižší duše nás odvádí ke svým cílům, které hledá mylně v přílnutí k pomíjivému a odvozenému anebo už jen příjemnému, a pokud k tomu platónská vyšší duše po této nabídce „zespodu“ přivolí (srv. např. Porf. *Sent.* 16, zejm. 1–2), dostává se k tělu a setrvává u něj v rozporu se svou vyšší rovinou bytí.

Náš intelekt je tedy tím, co „nás“ činí námi, je silou, která nás drží v původním urozeném a svobodném stavu. Tato identifikace jádra „nás“ je pro naši potřebu spjatou se

<sup>166</sup> Blumenthal 1991 s. 195–6 poukazuje na mezery v tomto základním plótínovském rozvrhu.

<sup>167</sup> K tématu u Porfyria v novoplatónském kontextu Karfíková 2017 s. 53–6, 59, 81–4 (na rozdíl od Intelktu vidícího vše najednou povstává takto na úrovni duše, nakolik je od intelektu odvrácena, čas; srv. Plót. *Enn.* IV.4 15).

<sup>168</sup> Výraz *ekmageion* je volným odkazem na Plátónův *Theaitétos* 191c–d.

<sup>169</sup> Na rozdíl od 2.1 a 2, kde je *zóion* kosmem.

<sup>170</sup> Pokud je to vhodné, místy překládáme *to zóion* i lehce jinak („naše živočišná bytost, jíž zčásti jsme v tomto světě“, 11.2).

<sup>171</sup> Z plótínovské perspektivy do ní velmi užitečně uvádí Hadot 1993 s. 13–20.

<sup>172</sup> Schibli 2002 s. 268 p. 4.

<sup>173</sup> Dillon – Blumenthal 2015 s. 299–301.

Synesiem spíše porfyriovská a do obrazu se skoro nikdy nedostává plótinovské Jedno,<sup>174</sup> transcendingící Intelekt, protože Synesios o něm také díky svému křesťanskému teologickému trinitarismu mluví jen výjimečně a jen v poezii<sup>175</sup> a také jím čtený Porfyrios je v tomto ohledu úspornější než Plótinios (srv. Porf. *Sent.* 10.3–4; 31; též 26). Příklon k „tělu“ čili k zavádějící, oproti předmětům intelektu nesrovnatelně méně hodnotné sféře zájmů zatemňuje, kým vskutku jsme. „My“ nejsme sebou, pokud jsme fixováni mimo svět idejí čili realitu, a v platónském myšlení je tělo projevem této radikálně mylné orientace vyšší duše, intelektu (klasicky Plót. *Enn.* V.1 1, IV.8 1 či 8, který ovšem předpokládá možnost neustálé přítomnosti „tam“, která se Porfyriovi a dalším přičítá, srv. mj. *De abst.* 1.41.5). „Živá bytost“ čili *zóion* tedy jsme „my“ jen v tomto druhotném, dalece omezeném smyslu, zde na světě žijeme v „nenormálním a násilném stavu“.<sup>176</sup> Ve skutečnosti, jak ji chápe novoplatónská tradice, jsme intelektu v Intelektu. Kdybychom s ním (čili s pravým „my“) měli vypěstováno dobré spojení, byli bychom nepoznatelně jiní, než jak jsme zvyklí v našem v tomto světě bytostně nezdravě závislém stavu.

Být individuálním intelektem v božském Intelektu dokonce předpokládá nerozplynutí se v tomto božství a dle Plótiny (viz opět *Enn.* IV.3 5) si i duše přebývající již zcela „tam“, v Intelektu, zachovávají cosi jako identitu, jak už jsme řekli v odd. 5.a. Jistý druh identity či „rozčlenění“ v inteligibilní říši předpokládali pro duši i jiní myslitelé jako Iamblichos, vymezující se proti Númeriovi, jehož řadí na stranu pojetí počítajících s rozplynutím duše v božství, zatímco podle Iamblicha samého (*De anima*, zl. 50) se duše nikdy nemůže stát bohem či Intelektem plně, aniž by přestala být duší<sup>177</sup> (srv. Porf. *Sent.* 43.1–5, podle něž je Intelekt mnohý, πολλὰ ὁ νοῦς, protože jeho předmětem jsou „inteligibilní obsahy, které nejsou jednotou“, νοεῖ γὰρ αἰεὶ τὰ νοήματα οὐχ ἕν ὄντα; viz též *Sent.* 37). I jako duše probuzené ke svému původu v inteligibilní říši „nemizíme“ tak docela a tato identita trvá.<sup>178</sup> Je však traktována jinak než identita vznikající pomocí zkušeností, paměti či rodinným stavem ve světě, protože pro Plótiny jsou tyto základní lidské zkušenosti právě jen lidské a ten, kdo se už dostatečně navrátil k „sobě“ od světa a těla, nemá žádný důvod si např. „ženu, děti a otčinu“ pamatovat (*Enn.* IV.3 25–IV.4 5, zejm. 3 32.1, 4 4.15). Duchovní intelekt (*nús*) je také podle Synesia „to nejhodnotnější v nás“ či „chrám vlastní bohu“ (*Ep.* 137.11, *Dión* 9.5, srv. Porf. *De abst.* 1.29.4)<sup>179</sup> a umožňuje skutečně mezilidské spolubytí, jak říká citovaný list, i když je to na rovině obvykle nepřístupné. Ačkoli epistolografie neměla být polem pro pěstování filosofických úvah, Synesios zde a v celém pásmu listů jednomu svému filosofickému příteli (*Ep.* 137–46) využil tento žánr vedoucí silně k akcentaci vzájemnosti a *nús* měl možnost letmo ukázat také z perspektivy propojování jednotlivců, kteří se k němu probudili svými filosofickými platónskými studii a životosprávou. Patříme k sobě způsobem a v míře, o níž běžně ani netušíme.

V souvislosti s tímto nástinem „živé“ tělesné bytosti, která je ovšem kvůli svému tělu oproti životu intelektu nesrovnatelně méně živá než on, se můžeme zastavit u poněkud nejasného termínu *to koinon* v 4.2, označujícího nejspíše právě *zóion*, jak se to promítá do

<sup>174</sup> Srv. Bouffartigue – Patillon 1977 s. L, p. 8.

<sup>175</sup> *Hymnus* 1.149, 210–1; 2.60, 117; srv. i 9.59, 65.

<sup>176</sup> Citát Hadot 1993 s. 45, srv. 49 aj. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 85.

<sup>177</sup> *Finamore* – Dillon 2002 s. 15, 18 aj.

<sup>178</sup> Karfíková 2017 s. 75–7.

<sup>179</sup> Viz také Schibli 2002 s. 204 p. 8.

překlada „náš svazek [duše a těla]“. Navíc v případě této duše jde v našem východisku z Plótínova úzu asi o nižší duši, která není částí „náš samých“, nýbrž o nižší, neracionální duši.<sup>180</sup> U Synesia se termín vyskytuje pouze jednou a jeho nejasnost na tomto místě obnáší, že překlad souvětí musí vycházet primárně z poněkud hypotetického pozadí přítomného u jiných myslitelů.<sup>181</sup>

Výraz *to koinon* se nabízí k interpretaci aristotelské, nebo plótínovské. Ty sice vyústí nakonec fakticky stejně, avšak jednak teprve „nakonec“ a jednak každý překlad je třeba obhájit, přičemž na tomto místě jednotlivá pochopení překladatelů spisku ústí v různá překladová rozhodnutí.<sup>182</sup> Nejprve k první možnosti (srv. Arist. *De memoria et reminiscencia* 450a10, též *De anima* 431a11, b6, 425a27). Synesios v *De ins.* 5.2–3 využívá aristotelskou koncepci schopnosti duše vytvářet jednotný obraz z dat dodávaných jednotlivými smyslovými orgány, „společný smysl“ (Arist. *De an.* 425b11–429a9), který patří do těsného sousedství s Aristotelovou obrazností, *fantasií* (podle některých analýz patří obě odlišitelné schopnosti do společného rámce „senzorické duševní schopnosti“).<sup>183</sup> Aristotelés sice nikde termín *to koinon* pro toto ústředí na rozdíl od několika velmi podobných pojmů nepoužívá,<sup>184</sup> ale tento výraz by měl právo na tuto aristotelskou interpretaci ve smyslu „centrála“ (*to koinon*), protože podle Synesiova pojetí funguje v podstatě stejně. Přitom nijak nevádí, že dle Plótínem obohacené (blíže odd. g, i), novoplatonizované<sup>185</sup> verze této původně aristotelské „schopnosti“ se objevují kromě aristotelských sjednocovaných smyslových dat apod. i „otisky“ spojené s inteligibilní sférou. *To koinon* jakožto „společné ústředí“ by tak bylo schopností ještě „společnější“, a to o vnímání novoplatónských inteligibilních impulzů, které v Aristotelově rozvrhu nejsou. Synesios jednak mlčky přechází Aristotelovo implicitní rozlišení *fantasie* a „společného smyslu“ a koncept ve stopách novoplatónské tradice doplňuje o naznačenou představu „otisků“ metafyzických skutečností, takže toto *koinon* by bylo mediem i mezi námi a inteligibilnem.

Před překladem „ústředí“ či „společný smysl“ patří však přednost překladu „náš svazek [nižší duše a těla]“ či ještě přesněji „jednotlivá duše nakolik se promítá do nižší a je ve vazbě na nějaké živočišné tělo“, jak se vyskytuje u Plótína (*Enn.* I.1 8.15–9, též *to syntheton*, 11.1–2, či *to (syn)amfoteron* v IV.3 27.10 aj.). Tento význam připadá více v úvahu nejen s ohledem na často plótínovské pozadí či aspoň plótínovské zpracování myšlenkových koncepcí v *De ins.* (např. *sympatheia* v 2.2), ale také s ohledem na *to koinon* jako stylistickou variaci k *to zóion*, „naše živá bytost“, „my“, v 4.1–2 (v překladu raději neuplatňuji, že jde nejspíše o právě duši nižší, a to tím spíše, že ve hře je i možnost „spojenina těla a duše

<sup>180</sup> Různé Plótínovy výrazy pro spojeninu (*to syntheton*, *synamfoteron* či *koinon*) jsou spojeninou právě těla a nižší duše (Blumenthal 1977 s. 248).

<sup>181</sup> Susanetti 1992 s. 112–3 p. 40.

<sup>182</sup> Stejně jako náš překlad se rozhodl (bez specifikace duše jako duše nižší) také Susanetti 1992 s. 112 p. 40 oproti Aujoulatovi 2004, který místo překládá aristotelsky jako „sens commun“; srv. Russell 2014b: „our common consciousness“; ještě jinak Lang 1926: „das vermittelnde Organ (= Seele)“.

<sup>183</sup> Synek 2014 s. 111 (srv. podrobnější analýzu „společného smyslu“ v kontextu tělesnosti u Theina 2017 s. 159–68, zde 162, k souvislostem s tělem zejm. s. 160, 165, 183). Etymologicky slovo *fantasia* souvisí s vyjevováním (*faínein*) a světlem (*faos*) a obrazotvornost se v tom ohledu nazývá právě podle smyslu zraku, protože ten je nejdůležitější, jak poznamenává Aristotelés v *De an.* 429a2–4.

<sup>184</sup> Synek 2014 s. 109.

<sup>185</sup> Tak i Di Pasquale Barbanti 1998 s. 87 p. 68, srv. s. 95, 96 p. 106 aj.

racionální“, pokud bychom se opřeli např. o Porfyriovu *Sent.* 21.20, srv. i Pl. *Tim.* 87e5).<sup>186</sup> Použití výrazu *to koinon* zde hodnotím jako takto stylistické, protože se už nikde jinde v *De ins.* neobjevuje a jeho roli obvykle plní *to zóion*. V případě *to koinon* je představa živé bytosti lépe „rozložena“ na duši a tělo, jejichž složeninou na úrovni vtělení jsme. Stejný výraz *to koinon* konečně užil pro duši spojenou s tělem také Iamblichos v *De an.*, zl. 16, s. 42.3 (i když používal vedle plótínovského výraziva mj. i *to koinon zóion*, *De an.*, zl. 10, s. 34.13, 18). Tak jako tak Synesios chce v této pasáži *De ins.* 4.1–2 říci, že my, tj. *to koinon* anebo *zóion* jakožto duše „odkloněná“ od reality k tělu a promítající se do nižší duše, jsme spojeni s intelektem. Prostředkem uvědomění si aktivity intelektu anebo duše z naší strany je v tomto passu v obou případech *fantasiá*.

Pokud termín *to koinon* pochopíme plótínovsky jako „náš svazek duše a těla“, pak Synesiovův text ve 4.1–2 vyznívá v tom smyslu, že o aktivitách intelektu víme prostřednictvím *fantasie* „my“ čili „svazek“. *Fantasiá* je viděna jako část „svazku“, který aktivity intelektu vnímá v takto obecné formulaci, i když přesněji je vnímá *fantasiá* (tělo v rámci „svazku“ s tímto vnímáním totiž nemá nic společného). Pokud kluzké slovo *to koinon* pochopíme jako odkaz na naznačenou Aristotelovu koncepci, pak ji musíme přijmout v její novoplatonizované verzi, schopné přijímat aktivity intelektu. Nakonec obě možná pochopení vydají výsledek ve stejném smyslu.

Můžeme uzavřít, že výraz *to koinon* nemá být ztotožňován s novoplatonizovanou aristotelickou koncepcí, protože právě jakožto „ústředí smyslů“ by slovo asi příliš poukazovalo právě na pouhou schopnost „sduženého vnímání“, nikoli na příjemce otisků i od samého intelektu. *To koinon* se tedy v překladu novoplatónského autora asi má promítnout spíše ve smyslu plótínovské „naší bytosti dané vazbou těla a nižší duše s pozadím ve vyšší duši“.

Co nejstručněji lze shrnout: „my“ jsme racionální duše se svým intelektem, „spojenina“ je spojeninou těla a právě nižší duše odvozené z vyšší.

#### d. Aktivita intelektu a duše a *fantasiá* (4.1–2)

Živé bytosti „vědí o obsahu svých duší“ díky *fantasii* jakožto schopnosti spjaté s *pneumatem*. Podle Plótína *Enn.* IV.4 13.12–6 má příroda, tedy ontologická rovina pod duší, jen bezvědomý otisk (*typos*), nikoli *fantasii*, kdežto duše ano a prostřednictvím zobrazeného (τῶ φαντασθέντι) dává lidské bytosti vědět. Naopak také vyšší ontologická úroveň než duše, tedy intelekt, ví o svých obsazích, avšak „my“, jakožto rozpjatí mezi realitou intelektu a falší „těla“, o obsazích anebo aktivitách intelektu nemusíme vědět nijak nutně, a pokud o nich jako lidé víme, pak vždy částečně či výběrově (např. Porf. *De abst.* 39.1–2, Plót. *Enn.* I.4 10.17–33). Synesios má tento kontakt na mysli pravděpodobně i v *De ins.* 10.2, kde mluví o „míjení se nebo dosahování“ aktivity idejí ze strany duše. Pokud už k tomuto blahodárnému kontaktu dochází, „my“ o něm v každém případě víme na základě zobrazení v naší *fantasii*, pokrývající krom toho obraz smyslového světa i jeho kombinace a předjímky či vzpomínky.

Charakter tohoto zobrazení impulzů shůry ve *fantasii* identifikujeme později, nyní se však musíme na delší dobu zastavit u několika aktérů a prvků tohoto procesu, soustředěných v Synesiově tvrzení v pasáži 4.2. Půjde o „řídící moc“, „hlavní duši“ a „otisky“:

Okomentoval(a): [KČ17]: Viz pozn. níže "řídící" vs. "řidící".

Okomentoval(a): [U18R17]: Vše jsem opravil na "řídící".

<sup>186</sup> K Porfyriovi Karfíková 2017 s. 108 p. 40.



„Stejně jako nevíme o aktivitách intelektu (*nú energeiai*), dokud je řídicí moc (*epistatiké dynamis*) neoznámí našemu svazku [těla a duše], a naše bytost tedy neví o ničem, co nepříjde do řídicí moci, stejně tak nevíme ani o obsazích naší hlavní duše (*hē prótē psýché*), dříve než jejich otisky (*ekmageia*) vystoupí v obrazotvornosti.“

Ke zmíněným „aktivitám intelektu“ je možné povědět hned zpočátku, že intelekt (či snad Intelekt) stojí, jak se zdá, jednak v základu celého procesu nastoupení cesty lidské bytosti k idejím, potažmo člověka k sobě samému, jak je v inteligibilní sféře, a je prvotním inspirátorem tohoto procesu (srv. Syn. *Dión* 9.4, voũ κινουμένην, též 9.2). Jednak je intelekt „totožný se svou aktivitou“, pokud je plně odvrácen a oddělen od tělesna (Porf. *Sent.* 18.6–7). Ve výkladu Porfyriovy *Sent.* 43, která mj. odlišuje *fantasii* a intelekt (v. 37–41), jsou smyslové vnímání a *fantasíá* pozadím, ba spíše stopou (*ἀντιγεῦσαι*, v. 11), díky níž může člověk poznat či usuzovat na obvykle nedostupnou povahu intelektu a jež k němu vede, neboť ten nahlíží sebe sama, zatímco vnímání i *fantasíá* musejí ven mimo sebe k něčemu, čím samy nejsou (srv. též *Sent.* 41), např. k smyslovým počátkům, představám, více či méně zkrasleným vzpomínkám či plánům, a jsou tak slabším, nápodobným provedením intelektu, a to bez podstatného prvku hledění na sebe. Pokud máme naše „intelektivní oko“ (*omma*, Syn. *Ep.* 154.86, Porf. *Sent.* 43.30, srv. 44.41) v dobrém stavu, jsme i jako tělesné bytosti omezenými účastníky (Syn. *Dión* 6.4) tohoto božského procesu, tohoto božského života, který je úplným nahlížením sebe jakožto reality čili idejí (Porf. *Sent.* 43.27, 4, 8–12; v 44.1–16 božský Intelekt hledí sám na sebe, je nazírajícím, nazíraným i tímto nazíráním, a to najednou, bez dělení na zohledňované a nezohledňované části, srv. širěji Plót. *Enn.* V.5 1–3 či již *Chald. or.*, zl. 108). Kvalitně ošetřovaná *fantasíá* je podle Synesiova důrazu zobrazovací plochou tohoto procesu. Pokud hledí naše duše, potažmo individuální intelekt, „do sebe“ (*De ins.* 14.5, *Dión* 9.9) v analogii života Intelektu, dostáváme takové snové obrazy, o nichž mluvil Iamblichos (odd. 5.b) a které podrobněji probereme v souvislosti se Synesiovou *De ins.* 4.3–4 a 14.2–4. Zatím necht' postačí, že duše a intelekt nám posílají obsahy, aktivity či impulzy a *fantasíá* je něco takového, co je dovede ukazovat tělesné lidské bytosti.

#### e. „Řídicí moc“; intelekt a duše (4.2, 14.5); vůle (8.1)

Identita „řídicí moci“, *epistatiké dynamis*, je problematická. Pokud vím, nejsou zatím dostupné širší výklady identity a funkce této „veličiny“, takže náš následující výklad je třeba chápat jako první a poněkud experimentální pokus.

Řídicí moc může být buďto totéž co intelekt (ve větě je totiž při prvním výskytu s určitým členem, tedy jako by se o ní již mluvilo), anebo může být nějakou zprostředkující schopností s intelektem spojenou (určitý člen by v tomto případě znamenal, že v Synesiově vnímání je tato moc čtenáři dostatečně aktuálně známa odjinud). Naše otázka zní, co by *fantasii* podávalo aktivity intelektu, jinými slovy, jak si představit *epistatiké dynamis*. Tato řídicí moc není totožná s intelektem, a to proto, že živá bytost dle naší pasáže „neví o ničem, co nepříjde do řídicí moci“. Toto vyjádření předpokládá, že z intelektu do řídicí moci musí něco teprve přijít, takže to nemůže být s intelektem jedno a totéž. Řídicí moc bude tedy nějakou „veličinou“ s intelektem spjatou, nikoli jím.<sup>187</sup>

<sup>187</sup> Tento výklad Susanettiho (1992 s. 112 p. 40) byl základní platformou, z níž jsem mohl vyjít.

Okomentoval(a): [KČ19]: řídicí (ta, která řídí), či řídicí (určená k řízení)? Pak upravit výše i níže.

K nezvratnému a pozitivnímu stanovení její identity nemáme v textu či jinde dostatek prostředků, ale lze se při pokusu o to opřít o dvojí. Jednak o badateli vynechaný Synesiův *Dión* 8.8 (a další texty), v kterémžto spisu, napsaném v témže roce jako *De ins.*, dotýčný termín zaznívá v identické podobě (*epistatiké dynamis*). Za druhé lze vyjít ze samotného *De ins.* a jeho vnějšího filosofického kontextu. Nejprve k samotné knize *O snech*, kde je funkce či povaha řídicí moci podána méně výslovně. Řídicí moc nás jakožto lidské bytosti na inkriminovaném místě 4.2 spojuje s aktivitou intelektu. Významné přitom je, že intelekt a my nejsme spojeni nijak automaticky, intelekt působí také, aniž o tom víme, a živé spojení mezi lidskou bytostí a božským intelektem musí být něčím obstaráváno. Toto ne-vědomí o aktivitě intelektu na rovině lidské bytosti není v novoplatonismu nic ojedinělého. Pro naši souvislost můžeme ponechat stranou Plótínův výklad v *Enn.* I.4 10.20–34, že vědomí může aktivitu intelektu i brzdit a překážet jí jako všude tam, kde je na překážku uvědomování si činnosti, kterou někdo dělá, např. kdyby si měl řemeslník či hudebník příliš plně a často uvědomovat, že a jak přesně právě hraje či vyrábí. Plótínos se činnosti intelektu, kterou si neuvědomujeme, věnuje např. v *Enn.* IV.3 30, zejm. v. 14–6: „intelektivní pojmání (*noéisis*) je odlišné od vědomí (*antilépsis*) o něm. Intelektivně aktivní jsme (*noúmen*) stále, ale ne vždy si to uvědomujeme,“ teprve prostředník, jež Plótínos nazývá *logos*, „výraz“,<sup>188</sup> „rozbaluje“ (*ἀναπτύξας*, v. 9)<sup>189</sup> bezrozměrný intelektivní akt do jeho vyjádření čili do formy obrazu recipovatelného v lidské bytosti její *fantasií* (viz i I.4 10, zejm. 7–13). Synesiovi jde na daném místě o věštění a to nutně předpokládá poznávání, které si bytost uvědomovat pochopitelně musí, aby jí mantika vůbec mohla k něčemu být. To také znamená, že *fantasiá* zakládá v prostředí lidské bytosti vědomí duše i o sobě samé,<sup>190</sup> protože nejen interiorizuje vnější svět vytvářením jeho reprezentací, ale také na druhou stranu externalizuje vnitřní obsahy duše. *Psyché* se dostává v člověku tváří v tvář sobě samé v zrcadle *fantasie*, což znamená kvazi-distanci duše vůči sobě samé. *Fantasiá* je proto podmínkou možnosti vědomí sebe.<sup>191</sup>

Plótínos v citovaných pasážích a Synesios zde hovoří o našem vědomí transcendentních skutečností promítnutém ve *fantasii* (v *De ins.* 4.1 a 2 mluví doslova o jejím

<sup>188</sup> Výklad Nik. Gregory *In Syn.* 554.5–12 sice zavádí do vysvětlení *epistatiké dynamis* množství Synesiovi cizích pojmů včetně dalších *pneumat* (v. 7–11), avšak pasáž ve v. 6–7 spojuje případně s *logem* jakožto prostředníkem společenství intelektu vůči racionální duši (čili Synesiově „hlavní duši“, *proté*, v *De ins.* 4.2) a odvolává se na Plótínovu *Enn.* I.2 3.23–31 (Pietrosanti 1999 s. 23), kde se mluví o *logu*, „proneseném slovu“, jako vnějším výrazu tohoto *logu* v duši, již si lze představit zase jako výraz intelektu.

<sup>189</sup> Srv. *anhelittei*, „rozbaluje“, v Proklově pojednání *fantasie* v *In Eucl.* 55.3, též v. 13 (Charles 1971 s. 247).

<sup>190</sup> Jde skutečně o zobrazení aktivity intelektu ve *fantasii*, nikoli v duši, jak mylně překládá Di Pasquale Barbanti 1998 s. 175. Její identifikace *epistatiké dynamis* jako „dominantní síly“ intelektu vnáší do problematiky další řešení: podmětem věty časově uvozené spojkou *prin* je v její interpretaci intelekt a ten pak dává „svou dominantní sílu“ dál (v autorčině řešení nesprávně právě duši). Určitý člen *tén* pojící se s *epistatiké dynamis* tak nachází další přesvědčivé zapojení ve své přivlastňovací funkci. Intelekt dle Di Pasquale Barbantiové komunikuje s *fantasií* tím, že se jí sám dává ve formě *epistatiké dynamis*, jakožto *epistatiké dynamis*. Naše interpretace je s tím ve shodě. Nicméně autorčin výklad *to koinon* jako duše je jasně chybný. (*De ins.* 4.2 v jejím překladu, kde je řešení jen implikováno, zní: „Come infatti neanche dell’attività della mente abbiamo nozione prima che essa abbia trasmesso la sua dominante forza all’organo che la diffonda (cioè all’anima), e come ciò che all’anima non pervenga rimane nascosto all’individuo, così neanche del contenuto della prima anima abbiamo idea finché le impronte relative non siano giunte alla fantasia.“)

<sup>191</sup> Srv. Charles 1971 s. 246–7, 248 (srv. též pozn. J. Trouillarda v diskusi, s. 249) v proklovském kontextu, shodně v plótínovském Dillon – Blumenthal 2015 s. 310, 306–7. V čistě aristotelském kontextu stojí za srovnání podrobná analýza *fantasie* jako vědomí sebe vypracovaná Theinem 2017 zejm. s. 182, 230 (Aristotelova *fantasiá* nám dává přítomné vědomí sebe tím, že spojuje i nejabstraktnější myšlení člověka s představami, a tedy s časem).

„vědomí“, *antilépsis*, obsahů z intelektu a z duše). Takové zaměření duše k vyšší rovině není neřízené a duše se může obracet i opačným směrem, ke smyslovým věcem. Protože Synesios věnuje výklad v 5.2–3 této smyslově počitkové „straně“ duševní pozornosti, můžeme naše přecházení mezi těmi dvěma směry ilustrovat pomocí citátu z Porfyriova *De abst.* 1.39.1–2, kde jsou oba tematizovány vedle sebe:

„Jak bys mohl posoudit a říci, co jsi zakusil, kdybys nezakoušel a nebyl přítomen zakusenému? Co se totiž týče intelektu, je přítomen sobě, i tehdy, když my mu přítomni nejsme. Ten, kdo z intelektu vykročí, je přesně tam, kam vykročil, a protože přebíhá sem a tam v závislosti na pozornosti věnované smyslovému vědomí (*antilépsis*), je tam, kde je toto vědomí. Tak je zásadní rozdíl mezi nepřítomností předmětům smyslů díky přítomnosti [ontologicky vyšším] jiným předmětům a tím, když si někdo, kdo se zaměřil na [materiální předměty], myslí, že [jim] není přítomen.“

Je zřejmé, že spojení naší bytosti s intelektem znamená v Porfyriově pojetí cílené zaměření. Je třeba vzdorovat svodům v zaměřenosti „dolů“, kde se navíc ještě téká z jednoho na druhé, a je třeba kýžený kontakt s lepším světem disciplinovaně udržovat. To odpovídá samotnému názvu této síly, operující v Synesiově *De ins.* 4.2 mezi intelektem a lidskou bytostí, neboť má-li být právě řídicí, *epistatiké*, musí něco určovat či regulovat. Když *epistatiké dynamis* nepůsobí nebo když je zaměřena jinam, např. jako v ukázce z Porfyria zhoubně, nemáme se svou nejhodnotnější a nejdůstojnější rovinou spojení. V Porfyriově přísném pojetí jde o situaci buď–anebo, v níž se věnujeme buď inteligibilnu, nebo se separací od něj dáváme nehodnotným počitkům celí (*De abst.* 1.41.5, srv. 40.2, oproti Plótínově méně obvyklé pozici zastávající aspoň nějakou trvalou přítomnost „tam“, mj. v *Enn.* IV.8 8, IV.7 13, II.9 2, srv. Iambli. *De an.*, zl. 39, s. 66.23–7, Proklos *IT* 211, *In Tim.* III.231.5–19, srv. *IT* 184;<sup>192</sup> snad i Synesios stojí s ohledem na *Ep.* 41.316 a *De ins.* 11.2 spíše na porfyriovské straně, neboť jeho „sestup bez sestupu“ je přes svůj název při bližším popisu traktován nakonec přece jen jako dva různé pohyby; viz výklad k 11.2 v odd. u). „Řízení“ v případě Synesiovy *epistatiké dynamis* je právě dozor a korekce správného zaměření duše k inteligibilnu. Tato *dynamis* je zde podle nyní zkoumaných textů od toho, aby naši bytost vedla, s čím má být spojena a kam má konečně přijít, do světa opravdovosti.

Tento proces lze dokreslit s pomocí pasáže *De ins.* 14.5. Ze 4.1–2 víme, že lidé mají ideje v duši (tedy ideje v druhotném modu odpovídajícím právě prostředí, jakým je duše) a že v intelektu mají tytéž ideje v jejich vlastním modu mimo čas či jinou partikularitu. Ve 14.5 stojí krom toho jedna další informace, totiž že člověk dostává ideje intelektu skrze duši: „Lidem obráceným do nitra poskytuje [duše], stane-li samojediná, jak formy, které obsahuje [sama], tak všechny ty, které dostává z duchovního intelektu.“ Spojení s ontologicky vyšší rovinou idejí ve vlastním smyslu, tedy nejen s rovinou idejí jakožto *psychických*, je pro nás jako živočišné bytosti mezi noéickým „nebem“ a hmotnou „zemí“ vzácnější a nepřilíš dostupnou příležitostí, která se ovšem odehrává právě skrze duši. Duše ve 14.5 „má“ (*echei*) ideje na své, tj. časové a „rozložené“ rovině, přičemž celistvé ideje intelektu „dostává“ (*dechetai*; snad díky „řídicí moci“, 4.2). Tato variace mezi „má“ a „dostává“ možná není jen

Okomentoval(a): [KČ20]: Je to citace překladu?

Okomentoval(a): [U21R20]: Ano, v předch. řádku je odkaz do Porfyria.

<sup>192</sup> Dodds 1963 s. 309; Blumenthal 1977 s. 246; Blumenthal 1991 s. 193 p. 6; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 237 p. 115.

stylistická, ale může snad odrážet i to, že přístup k intelektu jakožto vrcholku duše je vzácnější. I pasáž 4.1, dle níž duše „má všechny“ formy, je míněna tak, že tyto „všechny“ formy jsou jí jakožto duši v jí odpovídajícím modu přístupné, kdežto pro přístup k modu idejí odpovídajícímu duchovnímu intelektu je logicky potřeba silnější působení než je běžné působení duše. To se dle *Diónu* 9.2 děje nejspíše i v případech zcela výjimečných spirituálních osobností, „vzácnějších než fénix“ (9.3), v nichž v procesu spojení člověka s intelektem už dominuje intelekt: „když dojde k tomu, že jakási urozenost duše táhne shůry své primární založení (*proté katabolé*) a nějaký mimořádný intelekt je s to být [v lidských podmínkách] soběstačný a být uváděn v pohyb sám od sebe.“ Tato účast duše, překročená intelektem jen v naprosto ojedinělých případech, je důležitá pro výklad *epistatiké dynamis* v *De ins.* jakožto řiditele tohoto vztahu. Ve 4.2 řídící moc komunikuje z božského světa k nám, ale až ze 14.5 je znát, že proces musí projít skrz duši<sup>193</sup> a to je nasnadě, neboť nikoli svět noétických idejí mimo čas a prostor, nýbrž naše nitrosvětské podmínky jsou normálním rámcem našeho žití. Ani v jedné z obou pasáží (4.2, 14.5) není o řídící moci výslovně řeč v souvislosti s duší, a to pravděpodobně proto, že duše je nám na rozdíl od intelektu přístupná v daleko bezprostřednější míře. Otisky idejí z duševní úrovně bytosti zpřístupňuje *fantasiá*, avšak už bez (vysloveného) prostředníka, jak je to potřeba v případě přijímání obsahů „přes patro“, z intelektu.

Ideje, jak jsou v duši, se promítají na *fantasii* a i ideje, jak jsou v intelektu, musejí projít skrz duševní rovinu, než pak nabydou výrazu opět ve *fantasii*. Tím se zpětně osvětluje i činnost řídící síly v 4.2: ta prostředkuje a také přetváří vyzářování intelektu do nás a to tím, že je uzpůsobuje naší, nám přístupné *psychické* rovině. Jde tu o požehnání shůry, které *fantasiá* podává naší bytosti způsobem, jehož je na základě svého ontologického postavení schopna a jehož jsme schopni my jakožto bytosti s touto vrstvou uvnitř sebe. Jsme schopni přijímat zvuky či doteky na rovině jakoby „vyšších smyslů“ ve 4.2–3 (αισθητήριά γέ τοι πάρεστι κατ' αὐτήν), označených jako „posvátnější druh vnímání“ (než smyslově počítkový).

Synesiova „nejdokonalejší nazření pravého bytí“<sup>194</sup>, „spojení s inteligibilním světem“<sup>195</sup> a „bláženě spojení“ v *De ins.* 4.4–5 výslovně předpokládají účast *fantasie* (4.5), přináležející neoddelitelně k lidství, a proto se s největší pravděpodobností jedná o nazírání idejí v jejich *psychickém* modu. Že jde o *psychickou* rovinu, vyžaduje logika věci, neboť *fantasiá* jakožto stojící ontologicky těsně pod duší ještě může stačit na to, aby sloužila jako prostředek těchto nazření. Ontologický předěl mezi idejemi, jak jsou v duši, a *fantasii* není ještě nepřekonatelný, jak ukazuje navíc to, že impulzy shůry si *fantasie* přebere po svém, podle své kapacity jako ony „nadstandardní“ zvuky či barvy apod., které ladí s Iamblichovým

<sup>193</sup> Synesios asi nechtěl komprimovaný a čtenářsky poněkud nesnadno stravitelný výklad v 4.1–2 ještě zkomplikovat o další, na daném místě nepodstatnou informaci o přesném průběhu dotyčné aktivity. Jeho výklad v 4.1–2 je zacílen na význam *fantasie* v procesu, jímž se dostáváme k oběma rovinám, nikoli na techniku tohoto přenosu a není tedy divu, že proces není příliš podrobně popsán.

<sup>194</sup> Nazření, *epopsiá*, je jedním z termínů mysterijní metaforiky, která byla již od Platóna (*Faidros* 250, *Symposion* 209e) běžně spojována s filosofickým poznáním, a metafora proto míří spíše do platónské tradice než k reálným mystériím.

<sup>195</sup> Představa současné přítomnosti v těle a styku s netělesnými bytostmi čili idejemi nebyla dobově neobvyklá a obzvláštním osobnostem jako platónskému císaři Iúliánovi byla připisována příznivcem novoplatonismu Eunapiem, zl. 28.1.12–4: „pozdvihnuv se z taktu velkých vln [tohoto světa] nazřel nebe a jeho krásy a přítom byl, přestože se nacházel dosud v těle, ve styku s netělesnými skutečnostmi (*asómata*)“; pasáž velebící Eunapiem doslova milovaného (zl. 15.5) a zbožňovaného (zl. 20.2.3) Iúliána je odkazem na Platónův *Faidón* 109a–110a.

popisem působení bohů ve snech. Slovní znění pasáže *De ins.* 4.4–5 však jde poněkud konfuzně proti této logice. Hovoří se totiž o „spojení s inteligibilním světem“, *to noéton*,<sup>196</sup> na které by s ohledem na 14.5, kde je spojení s intelektem realizováno skrz duši, sama *fantasia* už ontologicky „přes patro“ stačit neměla. Synesios je ovšem v celé knížce a i v této pasáži 4.4–5 s „nejdokonalejšími nazřeními“ zainteresován na představení *fantasie* jako entity co nejhodnotnější, a tak ji v rozletu možná příliš mohutným přiřkává i tuto schopnost opory pro nazření *psychických* idejí. Na první pohled sice sugeruje její vzlet dokonce ještě dále, až k inteligibilnímu světu, nicméně v jednom vyjádření se drží více při zemi: někteří lidé prý „nevěří, že jen prostřednictvím obrazotvorné schopnosti by bylo bytí jen v jednom jediném případě možné být obdařen oním blaženým spojením“. Doslovnější překlad by reprodukoval originál spíše třeba tak, že blažené spojení se přes některá nepřející mínění může odehrát „někdy i na jejím základě“ (καὶ κατ’ αὐτῆν ποτε).<sup>197</sup> To jasně implikuje, že „blažená spojení“ se odehrávají s oporou ve *fantasii* jen v některých případech. Aby byla zachována myšlenková konzistence spisu, musíme si spojit tyto případy s výstupem k idejím v jejich *psychické* refrakci a vyloučit ideje plnohodnotné.

To však automaticky obnáší, že existují i „nejdokonalejší nazření“ bez účasti *fantasie*. Přímo to potvrzuje pasáž 7.2, v níž Synesios zmiňuje mystickou zkušenost, možná dokonce svoji.<sup>198</sup> Jde o „vyhlédnutí“ nad tento nám bytostně příslušející lidský rámeček, a to výslovně s vyřazením *fantasie*. Ta nás, jak už řečeno, poutá k obraznosti, konvertujíc náš styk s idejemi na zkušenost *aisthétického* typu (srv. i Plót. *Enn.* IV.3 30), v Synesiově pojetí přejně označenou jako „posvátnější druh vnímání“ (4.3). „Nejdokonalejší“ nazření z *De ins.* 4.4–5 tedy v případech mířících k inteligibilnímu světu, nikoli jen k *psychické* ideální rovině a ještě za účasti *fantasie*, budou nutně totožné s tímto jednoznačným vyjádřením v 7.2. Důležitější pro naše zkoumání *epistatiké dynamis* však je, že svůj stěžejní úkol spojování bytosti s realitou (4.2) plní v případě spojení bytosti s idejemi v intelektu skrze duši (14.5) nebo u naprosto výjimečných mystiků přímo (7.2). O činnosti řídicí moci mezi duší a bytostí řeč není.

K možnému dalšímu kroku při ujasňování termínu řídicí moc se můžeme pokusit opřít o gramatickou shodnost tvaru *epistatiké* s označením podobné či snad stejné veličiny v Porfyriově *De abst.* 1.43, vyjadřovanou tam rovněž různými tvary příbuznými s *efistasthai*, „řídít“. Filosof hovoří o řídicím oku, řídicím rozumu apod. (podtržení poukazuje na v řečtině samozřejmou tvaroslovnou souvislost): *to epistatikon omma*, *to efestos omma* („řídicí oko“), *epistasis tú logismú* („řízení ze strany rozumu“), *ho efestós logismos* („řídicí rozum“). Porfyriovi jde o to, že platónská nižší, iracionální duše, jež pro Synesia v *De ins.* zdánlivě jako by nebyla (odd. p), nemá šanci rozumět důvodům, mezím či vztahům ve světě a lidská bytost je bez tohoto řídicího představeného ztracena a jen se zoufale potácí světem. Porfyrios zde asi hovoří prostě jen o racionální duši (ne-li o jejím vrcholu), jak snad ukazuje i obraz vozataje, v řečtině doslova „držitele otěží“ (*héniochos*), čili racionálního řidiče Platónova duševního spřežení (*Phdr.* 246a–b ad.). Jde tedy ve shodě s tím, co zatím bylo řečeno,

Okomentoval(a): [KČ22]: I zde spíše „řídící“.

<sup>196</sup> Ponecháme-li stranou „nazření pravého bytí“, *ta onta*. Tento výraz by možná i navzdory 4.1, kde stojí v kontrastu ideje proměnlivín (*ginomena*) a ideje pravého bytí (*onta*), mohl znamenat ideje proměnlivín, zvláště když totéž slovo v samotné pasáži 4.2 vystupuje znovu a to jako „svět“, „vezdejší věci“ (τοῖς οὐσι).

<sup>197</sup> Snad by šlo přeložit i jako „způsobem jí odpovídajícím“ (κατ’ αὐτῆν).

<sup>198</sup> Srv. naopak jednoznačně autobiografické líčení v Plótinově *Enn.* IV.8 1.

o rozhodující sílu s úkolem popsaným jako řízení pozornosti duše ke stálému ohledu na inteligibilní rovinu. Současně je obraz oka z Porfyriovy *De abst.* 1.43 v platónské tradici s původním východištěm v Pl. *Resp.* 533d aj. odkazem k intelektu (srv. Porf. *De abst.* 1.47.4, *Sent.* 43.30), nejvyšší a božské dimenzi člověka. Opět s narážkou na Platónův vůz se vyjadřuje Hieroklés v *Komentáři ke Zlatým veršům* 26.16–7. Zatímco platónskému vozatajovi dává vystupovat jako praktickému rozumu obstarávajícímu zaměření *pneumatu* k duši, „toužící oko“, *erótikon omma*, je vyšší částí duše, která baží po inteligibilní pravdě a kráse. Hierokleova dolní schopnost duše může i *pneuma* přivrátit k ní, aby tak duše celá, včetně připojeného *pneumatu* s jeho *fantasií*,<sup>199</sup> hleděla k božství a připodobnila se mu, jak je v platónské tradici standardní.<sup>200</sup> Intelekt je „okem“ výslovně i pro Synesia a následující pohled do relevantních textů snad objasní více o inkriminované řídicí moci.

V první řadě jde o pasáž *Diónu* 8–9, passus avizovaný na začátku tohoto oddílu jako jeho druhá opora. Termín *epistatiké dynamis* se tu vyskytne výslovně (8.8) a napomohou také *Ep.* 137 a 154.85–8. Posledně uvedená pasáž obsahuje společné body s *De ins.* 4.2:

„Vyzářování impulsů (*epibolai*) z roviny božského Intelaktu přijímají výhradně lidé, kteří mají zdravý vnitřní zrak svého intelektu (*noeron omma*), a bůh jim zažehává světlo se sebou sourodě; to světlo vytváří prostředí, v němž bytosti vybavené intelektem mohou postihovat předměty intelektu a ty jím zas mohou být postihovány.“<sup>201</sup>

Impulzy hypostatického („božského“) Intelaktu v citovaném listu filosofce Hypatii a jeho aktivita (*energeiai*) v *De ins.* 4.2 komunikují s člověkem na poli jeho nejvyšší dimenze, prostřednictvím jeho intelektivního „oka“. Člověk ví o říši idejí z její iniciativy a postihuje ji, snad dle *De ins.* 14.5 skrze duši, pokud ne mysticky čili přímo (podle 7.2 a některých případů „blaženého spojení“ odlišených při našem výkladu pasáže 4.4–5). Listem 137 vyzývá Synesios svého duchovního filosofického bratra z alexandrijské školy, Egypt'ana jménem Herkúliános, k životu zaměřenému na napření k bohu, intelektu (v. 46–7): „Drž se dobře, žij filosoficky a neustávej hloubit dál a dál k onomu vnitřnímu zraku, který je v nás zasypán!“ Pak se odesílatel vymezuje vůči takovému vegetarismu a sexuální zdrženlivosti, které nejsou prostředkem, za jehož cíl je předem a s vnitřním pochopením stanoven život v intelektu (v. 59–62):<sup>202</sup>

„Spíše [než regule jako samoučelný vegetarismus] je dovršením lidství život na rovině duchovního intelektu. O takový život usilujme: nebesa (*theothen*) prosme o kontemplaci božské reality (*theia fronein*) a z vlastních sil, seč nám stačí, se snažme ji za všech okolností nalézat.“

„Oko“ je místem prostupu mezi bohem a námi, může vidět vše ve světě idejí (*syzygon omma tón noétón*, *Dión* 9.9), byť jistě ne najednou (srv. *De ins.* 4.1 s promítáním idejí „právě relevantních“). „Oko“ je bodem, kde jsme my skutečně sebou jakožto „individuální

<sup>199</sup> Hierokleův výklad se vzhledem k vlastnímu záměru sice na *fantastické* schopnosti *pneumatu* nijak nesoustředí, avšak jen těžko by tuto jeho schopnost škrtnal, a pokud ano, podal by o tom výklad.

<sup>200</sup> Srv. např. *Corpus Hermeticum* 1.26, 12.1; také k „oku myslí“ viz 10.4-5; 13.14, 17 (ztotožněno s bohem).

<sup>201</sup> K výkladu „světla“ srv. Plót. *Enn.* V.5 7.

<sup>202</sup> Tuto myšlenku šíjeji vykládá v *Diónu* 9.6–8.

intelektu“, tj. kde náležíme božství (srv. *Dión* 6.4 s *H. 2.231*,<sup>203</sup> též Plót. *Enn.* V.1 1.33, Iambl. *In Tim.*, zl. 5.10<sup>204</sup>). To však zdaleka není běžná rovina našeho žití a kromě nejpokročilejších osobností obvykle lneme k různým „zajímavým“ (od „zajetí“) či zdánlivě „naplňujícím“ jednotlivostem. Hlavním tématem Synesiova *Diónu* v kap. 4–15 je naše lidsky přiměřené kolísání mezi snahou o přiblížování se k božství a potřebou řízeného a věci napomáhajícího kultivovaného polevování v tomto úsilí a přecházení na nižší rovinu, která je pro lidskou bytost, obsahující řadu úrovní od transcendentního boha až po přívazek, jímž je tělo, obvyklejší a normálnější, jakkoli je méně hodnotná.

V metafyzickém jádru *Diónu*, v kap. 8–9, Synesios popisuje i „mapu“ lidské bytosti, v níž se odehrává proces sestupu do typicky lidské situace i vzestupu k bohu. Pozadí popisu této mírné novoplatónské spirituality, charakterizované plynulostí a postupností cesty, tvoří spirituální model, který Synesios hodnotí jako příliš prudký a do nějž jistě patří minimálně křesťanští mniši. Mniši chtějí k transcenci rychlou a přímou cestou, která je natolik nepřiměřená, že se nemůže dařit a má i negativní vliv na náš „nižší“, normální život. O přesah nad rozum (*eis to epekeina logú*) neusilují s předchozí oporou v rozumu (*kata logon*; 8.5). Žádoucí pro vzestup k nadracionálnímu božství a pro bezpečný sestup bez vyčerpání či zklamání je naopak druhá nejvyšší „fáze“ člověka, *epistémé*, traktovaná jako diskurzivní postupnost, kdy k pochopení dochází způsobem rozloženým do evidentních kroků (*epistémé de nú diexodos*, 8.2, 6). Jde se „od *logu* k dalšímu *logu*“, který Synesios chápe hned dále v 8.3 jako schopnost „nejpříbuznější s intelektem“ a „nejvlastnější přepravní prostředek (*porthmeion*) k intelektu“ a pokračuje: „Kde je *logos*, tam je nejspíš také intelekt. A ne-li, pak rozhodně nějaké poznání (*eidésis*), jež je nejnižší rovinou intelektivního pojmání (*noésis*)“ (srv. *De ins.* 1.4). Následují intelektivní předměty a nauky tzv. „slabšího intelektu“, jimiž jsou dle autorových výběrových příkladů rétorika a poesie (*Dión* 8.3) a praktický život (*Ep.* 140.26–7).<sup>205</sup> Vše to pořádá a pročišťuje „ono oko“, které nás uvyká i na hledění do „slunce“ (*Dión* 8.3, 9.9). Oproti tomu duchovně prudcí nedočkavci vzhůru vyskakují, a proto odtamtud musejí vždy také spadnout (8.4–7), přičemž člověk je „rozumový na základě zprostředkující a řídicí moci“, *kata tén mesén kai epistatikén dynamín logikos* (8.8). Duše očištěná od špíny ctnostmi stojí na půl cesty a musí ještě jít dál k milovanému cíli (*tóti erastói*, 9.1) a to už se děje skrze *logos* (9.8–9).<sup>206</sup> Je vidět, že „řídicí moc“ patří na vysokou úroveň pod samým vrcholem a je při díle zejména po očištění ctnostmi. Odtud se musí dál k božství, a to prostřednictvím „vzestupu“ označeného technickým termínem z *Chaldejských orákulí* a jejich interpretační tradice: *anagóge*.<sup>207</sup> Týž se vyskytuje v *De ins.* 4.5 tlumočený jako „vzestup“

<sup>203</sup> Zatímco v hymnu je nejvyšší bůh „intelektem intelektů“, v *Diónu* 6.4 je intelekt viděn naopak jako omezený námi jakožto lidskými bytostmi.

<sup>204</sup> Srv. Iambl. *De myst.* 2.6, s. 82.1–2; Schibli 2002 s. 298 p. 28.

<sup>205</sup> Synesiův termín „slabší intelekt“, *eláttón nús*, není totožný s *epistatiké dynamis*. V *Ep.* 140.26–7 je stejně jako v *Diónu* 8.3 nejslabší rovinou intelektivní práce a je odlišný od *logu*, který je „nejsourodější s intelektem“. Ten je „okem“ v *Diónu* 8.3, 9.9 a *Ep.* 137.46–7. V *Ep.* 140.26–7 Synesios výslovně upozorňuje, že „slabší intelekt“ není „okem“, o kterém adresátovi psal jako o „v nás zakopaném“ (tj. jistě v *Ep.* 137.46–7) v souvislosti s intelektivním nazíráním (*fronein*, tak je označeno i v *De ins.* 1.3 a 7.2), odlišným od praktického obstarávání v *Ep.* 140.25–6 (*εὖ πράττειν* a *πράττειν* oproti *εὖ φρονεῖν*).

<sup>206</sup> Tak i u Hieroklea, podle nějž se po očištění ctnostmi stáváme nejprve lidmi a potom teprve může přijít cesta zbožnění (*In CA, pro.* 4).

<sup>207</sup> Srv. *Chald. or.*, zl. 190, též 46, 99, 122–3, 194; Porf. *De regressu*, zl. 12, s. 42\*.19 (*inductio*); srv. Iambl. *De myst.* 10.5, s. 291.12–292.3; Majercik 1989 s. 30 nn., 211 (ke zl. 190), 212 (ke zl. 194); Schibli 2002 s. 115; Finamore 1985 s. 217, 130.

(srv. 11.1) a „cesty vzhůru“, v 8.1 jako „pozvednutí duše“ (srv. též *H.* 1.376, 2.260, 9.103, 119). V pasáži *De ins.* 4.4–5 je výslovně řečeno, že jde o spojení s inteligibilním světem, kde je činná také řídicí moc z 4.2. *Epistatiké dynamis* jakožto kanál spojení a působení aktivity intelektu s člověkem musí stát blízko zmíněného *logu* vyloženého v *Diónu*, nejsou-li dokonce totožné.

Uvází-li se toto postavení *epistatiké dynamis*, lze ji spojit s vůlí po očistě, po překročení pohlcujícího nároku hmotného světa a po vplynutí do Intelektu (srv. *De ins.* 8.1–2). Této vůli pomáhá rituální očištná praxe, ale podle Synesiova omezujícího pojetí těchto platónsky spásonosných theúrgických obřadů je naše vůle (*búlésis*, 8.1) „nejmocnější tajemné spojení s bohy“, *to megiston synthéma*. Tak je zde termín *synthéma* Synesiem přeznačen ze svého obvyklého úzu coby prostředek rituálního metafyzického spojení s transcendentními bohy (*Chald. or.*, zl. 109, srv. 2, 87, jako tzv. *symbola* ve zl. 108), jak ho ostatně náš autor i sám doslovně používal (*H.* 1.538, 628, srv. 620, v rámci 622–45, též 536–48, 370–4, srv. *Chald. or.*, zl. 133, 66, 110).<sup>208</sup> Není náhodou, že zde v *De ins.* 8.1 však Synesios tento rituální pojem (v sousedství opět „chaldejského“ *anagógon*, „pozvedající duši“) používá jako metaforu hlavního motoru spásy a přeobsazuje termín tím, co vidí jako nejdůležitější, totiž naší volní orientaci k rozpoznanému cíli. Pasáž jako by byla reakcí na představu, kterou prosazoval Iamblichos, totiž že bohové nás ze své vůle skrze *synthémata* vložená do světa pozvedají k sobě s dosahem, který by intelektivní činností nebyl nikdy možný (*De myst.* 2.11, 1.12).<sup>209</sup> Navíc lze dosáhnout pomocí „Jedna, jak je v duši“ sjednocení s bohy (Iambl. *In Phaedrum*, zl. 6, srv. *In Timaeum*, zl. 87.23–34, *De myst.* 10.5, s. 293.1–2; srv. 3.31, s. 179.9–12).<sup>210</sup> Synesios tak stojí přes jasnou oporu v Iamblichovi ve věci teoretického rámce věštění v *De ins.* 4.1–2 na straně vůči theúrgii opatrnějšího (a to i ve vztahu k státnímu dozoru)<sup>211</sup> Porfyria, zejm. dle *De regressu animae*, zl. 2 a 3, kde tyto očisty neplatí pro vyšší, racionální duši, stejně jako u Hieroklea *In CA* 26.25, který je klade do závěsu intelektivní činnosti, již ovšem rity dle 26.24 zpětně a nepostradatelně podporují. Iamblichos však není Synesiovi tak nepodobný, jak by se mohlo zdát z tohoto výkladu, protože Synesios sdílí nejen Iamblichovo pojetí, že mantika sjednocuje s božstvím (byť pro Iamblicha je „božská oneiromancie“, *De myst.* 3.4, jedním z řady způsobů, zatímco pro Synesia je privilegovaná).<sup>212</sup> Synesios sdílí podle mne také to, že klade do počátku procesu Intelekt, k němuž (a snad do nějž) naše vůle směřuje, přičemž Iamblichos v této roli viděl transcendentní bohy, což pravděpodobně není žádný zásadní rozdíl. Porfyrios, Iamblichos a i Synesios řešili problém dostupnosti spásy a úlohy očištných rituálů v tomto procesu záchrany různě. Porfyrios viděl obřady spíše z perspektivy omezení jejich dosahu a Iamblichos zase z hlediska výhody i v tomto omezení, kterou dle prvního odstavce *De myst.* 5.23 představuje soulad s nám nadřazenými entitami. Synesios viděl roli theúrgie jasně jako omezenou, ale ne tolik jako Porfyrios.<sup>213</sup> Je z toho rovněž znát, že theúrgie byla otevřeným konceptem, který každý myslitel včetně Synesia, opět

<sup>208</sup> Majercik 1989 s. 40–5, 141, 183; Tanaseanu-Döbler 2013a s. 170–1; Aujoulat 2004 s. 341 p. 64.

<sup>209</sup> Chlup 2009 s. 218–28; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 13 p. 3, s. 126, 129 a zejm. 152–4; též 253; Tanaseanu-Döbler 2013b s. 220 p. 60.

<sup>210</sup> Finamore 1985 s. 129, 147, 162 p. 4, s. 150; Schibli 2002 s. 108; srv. Damaskios *In Phaedonem* 149.

<sup>211</sup> Tanaseanu-Döbler 2013a s. 164–5; též 2013b s. 211.

<sup>212</sup> Tanaseanu-Döbler 2013a s. 166–7.

<sup>213</sup> Blíže Tanaseanu-Döbler 2013b s. 215, p. 49, s. 220–1, p. 65.



odlišného od Hieroklea s jeho konceptem trojího očišťování, modeloval po svém.<sup>214</sup> Pernou práci ale ze soteriologického rozvrhu neeliminovat nikdo. I Synesiův koncept tím pádem nakonec ústí v jen další modifikaci elitních nároků na sebevládného a disciplinovaného mudrce, srv. např. *De ins.* 15.1.<sup>215</sup>

Dle Synesia totiž stanovuje směr naší bytosti naše volní orientace (*búlésis*) a stojí v nás nejvýš, hned pod intelektem, čímž se shoduje s řídicí mocí ve 4.2, jež je dle této pasáže s to navázat spojení mezi aktivitou intelektu a lidským vědomím ve *fantasii*. Snad je naše *búlésis* směřováním „odspodu“, které se setkává s působením „shora“, s *epistatiké dynamis*. Řídicí moc vystupuje jako jádro naší autonomie, „odlepující se“ od závislosti tohoto světa díky tomuto vědomému styku s intelektem. Synesios sice *epistatiké dynamis* a *búlésis* neztotožňuje nijak explicitně, ale při tázání se po identitě řídicí moci se lze držet role a zařazení obou, které podle mého poukazují k nějakému sepětí těchto dvou pojmů. To rozhodující pro spásu, jíž je „odtělesňující“ přilnutí ke světu idejí, je vůle (8.1, 17.2) a současně je toto přilnutí k aktivitě intelektu realizováno za pomoci řídicí moci (4.2).

#### f. „Hlavní duše“ (4.2)

Antropologicky významná pasáž 4.2, citovaná výše v odd. d, obsahuje vedle pojmu řídicí moc také termín hlavní, primární duše, *próte psýché* (též v 7.4), jehož identifikace není na první pohled jednoznačná.

A. Sheppardová<sup>216</sup> odhaduje, že by se mohlo jednat o plótínovskou Duši hypostatickou, univerzální, z níž všechny individuální duše vybočují do zeslabení samostatnosti a k níž specifickým způsobem náleží i sama duše světa. Podle následující analýzy je Synesiova „hlavní duše“ sice spíš individuální duší, avšak tomu je třeba předeslat, že díky analogičnosti postupující novoplatónskou architekturou veškerého bytí tato otázka, zda je *próte psýché* duší univerzální (*hé holé*), nebo individuální, vlastně není plně legitimní. Plótinos užil působivého obrazu světla dopadajícího do ulic seshora, podle něž je univerzální duše „dole“ rozdělená jako světlo v ulicích, kdežto „nahore“ rozdělená není, „všechny duše jsou každá jednou i všechny jednou“ (IV.3 5.14, srv. *Enn.* IV.3 2.54–8.5 či IV.3 19, Porf. *Sent.* 37). Univerzální duše vnímá všechno, avšak jakožto přítomná v jednotlivých, omezených duších vnímá na té rovině současně i fragmentovaně jakožto mnoho jednotlivců, je „nerozděleně rozdělená“ (v přímé návaznosti tak označuje lidskou duši i Synesios mj. v *H.* 9.80). Dokonce i duše světa<sup>217</sup> je dle Plótína jen velmi zvláštním případem duše, protože se nikdy neobrací ke světu a nehledí jako jednotlivé duše ke svému individuálnímu intelektu (*Enn.* IV.3 5–6), ale hleděním k Intelektu, kde setrvává, spontánně řídí vesmír, a stejně tak duše v rostlině čili ve svém omezení vegetativní úrovni stojí za spontaneitou růstu dané rostliny; duše světa je oproti typově stejným individuálním duším zvláštní ještě tím, že nikdy neopouští „své“ tělo, od něž je stále svobodná, čili kosmos. Vezmeme-li v potaz, že jednotlivé duše a rozděleně nerozdělená duše univerzální jsou v jedné dimenzi identické, jeví se otázka, zda jde v případě „hlavní duše“ v *De ins.* 4.2 o duši univerzální, nebo individuální, z hlediska celkového modelu duše jako zodpověditelná jen „perspektivisticky“, neboť otisky z

<sup>214</sup> Tanaseanu-Döbler 2013a s. 171; táž 2013b s. 221.

<sup>215</sup> Gertz 2014 s. 122–4.

<sup>216</sup> Sheppard 2014 s. 104.

<sup>217</sup> Synesios ji uvádí jen v *Calv. enc.* 8.2.

„hlavní/první duše“ ve *fantasii* pocházejí tak jako tak ve svém nejzazším původu od Intelktu a je jen záležitostí disciplinovaného přivrácení naší duše k němu čili „do sebe“ (*De ins.* 14.5), nakolik bude naše individuální duše těmto působením od Intelktu a otiskům od duše otevřená.

Nesouhlasím však s nadhozením A. Sheppardové hlavně z konkrétnějšího, tj. kontextuálně citlivějšího důvodu, totiž že duše označená jako „primární/hlavní“ (*próte*), musí mít ke smysluplnosti tohoto výrazu nějaký protiklad či aspoň kontrastní prvek. Žádná „druhá“ duše však u Synesia není, i když by tuto roli v platónském rozvrhu bývala mohla zaujmout platónská duše iracionální, již ovšem zmiňuje jen dvakrát, v *De regno* 10.4 („iracionální části duše“) a *De provid.* 1.10.6–7 (v 6 „iracionální část duše“, v 7 „části“, *ta meré*). Synesios druhou a třetí část duše v *De ins.* dosti nápadně vůbec neuvádí na scénu, jak budeme muset probrat v odd. p (je to o to nápadnější, že i soudobý chvalořečník Claudianus tyto tři části, rozumovou, „vznětlivou“ a žádostivou, čili *logistikon*, *thýmoeides* a *epithýmétikon*, mohl zapojit dokonce i v oslavném žánru, kde filosofické koncepce sloužily pro tehdejší čtenářskou veřejnost hlavně jako pozlátka).<sup>218</sup> Avšak dva inferiorní díly duše, totiž žádostivá a „vznětlivá“, jsou v *De ins.* zcela bezpečně implikovány v možnosti duše polepšovat si nebo pohoršovat během života, blíže k iracionální duši (odd. p). Tato nižší dvojpatrová duše platónské tradice, nazývaná dohromady *alogos psýché*, iracionální duše, si v Synesiově *De ins.* nápadně ani nezasluhuje jméno *psýché* (možná se v *De ins.* o nižších „duších“ nemluví kvůli potřebě vyhnout se terminologickému zmatku). Je tomu tak tím spíše, že v uvedených dvou spisech „iracionální část duše“ vystupuje. Partnera „první duše“ v *De ins.* tak tvoří podle mne nikoli duše iracionální, nýbrž *pneumatiká* čili duchová „duše“, jak je v 7.2 *pneuma* výslovně (a bezmála výjimečně) označeno.<sup>219</sup>

Tuto svou „argumentaci pomocí odpovídajícího protějšku“ bych opřel o další pár obsahující výraz „první/primární“, *próton*. Jde o „první/primární/hlavní tělo“ (*próton sóma*) čili *pneuma* v 5.2,<sup>220</sup> a to oproti „tělu poslednímu/nízkému/druhořadému“ v 17.1 (*to sóma to eschaton*)<sup>221</sup> čili „ústřicovitě schránce“ (6.3), totožné s „tuhým/masivním/tupým tělem“ (*pachy sóma*) v *Ep.* 43.46 (či s tělem „tuhým“, *stereon sóma*, u Porfyria v *Sent.* 29.8; též u Iambli. *De an.*, zl. 38, s. 66.16; zl. 26, s. 54.6–7). Poměr Synesiova prvního/hlavního těla v *De ins.* 5.2 vůči tělu nízkému čili poměr *pneumatu* vůči hrubohmotnému tělu zve k analogizaci „první duše“ s nějakou očekávanou „druhou“. Výraz „druhá duše“ či nějaká jeho obdoba, např. „odvozená“ apod., nikde v Synesiově díle nepadne, jak řečeno, kromě jediného označení *pneumatu* jako duchové duše, *pneumatiké psýché*, v *De ins.* 7.2. To znamená, že *pneuma* vystupuje ve spisku současně jako nižší druh duše a jako vyšší typ těla. Jako tělo je *pneuma* protějškem nadřazeným tělu hrubohmotnému a jako „duše“ je protějškem podřazeným „hlavní duši“.

Druhým členem do páru s „první/hlavní“ duší je tedy *pneuma*, a to i přes to, že výraz *eschaté psýché*, „druhořadá, nízká, poslední duše“, pro *pneuma* u Synesia samozřejmě chybí (na rozdíl od „druhořadého těla“, *eschaton*, v *De ins.* 17.1). Tato samozřejmost je dána tím, že

<sup>218</sup> Claud. 8.233–47 či 17.254, kde uznale implikuje při chvále filosofujícího konzula, že dělení duše na části je obzvlášť intelektuálské počínání.

<sup>219</sup> Tak i Tanaseanu-Döbler 2014 s. 129, p. 18.

<sup>220</sup> V překladu mám jako ekvivalent „hlavní“.

<sup>221</sup> Tak i Proklos *In Remp.* II.162.27.

knížka je, jak rád znovu připomínám, doslova zbožným darem z vděčnosti pro *fantastické fysis* (Ep. 154.100), jejíž vysokou hodnotu autor vícekrát připomíná: je „božským tělem“ či „ryzím tělem“ (*De ins.* 9.2, 3), a věštění, *pneumatem* umožňované, chce tento spisek nejen analyzovat, ale také chválit (3.3, 14.1). V rámci této chvály by se nehodilo vyzdvihnout aspekt druhotnosti *pneumatu* vůči duši, jakkoli byl skutečný a jeho absence je spíše rétorická než systematická. „Hlavní/první duše“ tak sice nemá výslovný protějšek, avšak věcně jím je *pneuma*. (Podobně je tomu s „hlavním/primárním vozidlem“ duše v 6.3, jímž je *pneuma* a k němuž chybí „druhotné“ vozidlo, jímž je tělo.)<sup>222</sup>

To lze doplnit čtyřmi dalšími argumenty. Pomocí rozvrhu „první duše – duchová duše (= *pneuma*) – první tělo (= *pneuma*) – nízké tělo“ se posiluje Synesiem aktivně preferovaná perspektiva, že *pneuma* je doslova „prostorem mezi vojsky“ (*metaichmion*, „no man’s land“) v 6.4, tj. mezi silami duše a silami látky, a ve shodě s tím v 9.3 je „prostřední entitou“ (*hé mesé fysis*). V téže pasáži 9.3 je přítom „první (entita)“, *hé próté (fysis)*, zcela zjevně totéž co individuální duše.

Ztotožnění „první/hlavní duše“ s duší individuální v 4.1–2 obsahuje dále pasáž 7.4, kde duše nasedá na své *pneuma*. Jistěže i tato zde míněná individuální duše patří svou „horní dimenzí“ k duši univerzální (připomeňme Plótínův obraz světla nad ulicemi a současně v nich), avšak koncepce nástupu duše na jednotlivé *pneuma* v 7.4 ukazuje, že i v 4.2, kde *fantasia* v *pneumatu* zobrazuje otisky idejí, jde o duši individuální.

Dalším argumentem ve prospěch ztotožnění „hlavní duše“ v 4.2 s duší individuální představuje skutečnost, že přítomnou inkriminovanou pasáž (4.1–2) otvírají slova o duši individuální (*hé hekastú psýché*).<sup>223</sup>

Svou identifikaci „první duše“ s duší individuální bych konečně podpořil i úvahou, že také intelekt, o němž se hovoří v 4.1–2, může být běžně traktován jako individuální (např. Porf. *Sent.* 22), jak jsme se toho dotkli v odd. 5.a. Synesios o intelektu v jednotném čísle jakožto individuální dimenzi Intelaktu hovořívá někdy i v plurálu, např. v *H.* 1.152 Bůh jakožto nejvyšší Intelekt „plodí“ intelekty čili bohy (v. 164–7, srv. *H.* 5.44–9, 1.274,<sup>224</sup> 559–68), a tyto individuální intelekty ve výkladech přirozeně vystupují ve své jednotlivosti, jako je tomu v *H.* 1.187 či podle mého názoru zde v *De ins.* 4.1–2. Vposledku jsou intelekty, ať už hvězd, bohů či intelektivně různě pokročilých lidí (srv. *Dión* 17.2), omezenějším spojujícím členem mezi dušemi a Intelaktem (srv. Plótínos *Enn.* III.9 6, IV.3 5, IV.8 3, Proklos *IT* 204.13–5).<sup>225</sup> Protože zde v *De ins.* 4.1–2 je míněn individuální intelekt, nikoli hypostatický Intelekt (jakkoli ten je vnitřní dimenzí onoho tak, jako hypostatická Duše je hlubinou

<sup>222</sup> Tak i Moreschini 2016 s. 88.

<sup>223</sup> Zde v 4.2 má „hlavní/první duše“ určitý člen (ἐν τῇ πρώτῃ ψυχῇ), který lze vyložit jako poukaz na něco (obecnému novoplatónskému čtenáři) známého, což by odpovídalo řešení Sheppardové, nebo lze člen interpretovat ve prospěch našeho přesvědčení v rovněž tak běžné roli jako svého druhu přivlastňovací zájmeno (v překladu „naše ... duše“) stojící u samozřejmého majitele dané věci (srv. např. ὁ πατήρ ... ἠνύγκασέ με, „(můj) otec ... mne přinutil“, Xenofón *Symposium* 3.5.5–6; na pozadí angličtiny jev vykládá Smyth 1956 § 1121, srv. však 1140).

<sup>224</sup> Bližší pozadí k tomuto pojetí hvězd uvádí Plótínos *Enn.* IV.3 11.24–8: hvězdy jsou boží, protože se nikdy nespouštějí inteligibilních bohů a jsou napojené na prapůvodní duši prostřednictvím duše, která vyšla do světa, a tou, podle níž jsou nazývány tím, čím jsou (tj. bohy), hledí k Intelaktu, protože jejich duše se neřívá nikdy jinak než „tam“.

<sup>225</sup> Tuto omezenost je v Synesiově pohledu někdy individuální intelekt schopen překročit, když „tančí kolem nevýslovné Hlubiny“, *H.* 1.187, srv. mj. 9.133–4, Plót. *Enn.* II.2 2.13, 21–2.

individuální duše), je v této pasáži „hlavní duše“ duší individuální (výslovné propojení nejvyššího Boha s intelekty a dušemi má *H. 2.231*, srv. 3.30, 4.36–7 a zejm. 9.76–99<sup>226</sup>).

#### g. „Otisky“ (4.2–3)

Otisky obsahů hlavní duše a aktivita intelektu jsou pro věštění klíčové. Do čistého *pneumatu* schopného přijímat ve vysokém rozlišení (viz např. *De ins.* 10.2) vchází aktivita duše či intelektu (4.1–2) a dává mu své otisky, *ekmageia*.

Tyto otisky jsou specifické v tom smyslu, že jsou přístupné nám jakožto tělesným lidským bytostem. Náš kontakt s intelektem a duší (skrze duši) se musí aspoň nějak zobrazovat, protože naše myšlení se od nejběžnějších zaujetí věcmi přes rozumovější provoz až po intelektivní nahlížení (*noesis*) principiálně neobejde bez přinejmenším sekundární podpory obraznosti, bez níž nemůžeme vykonávat ani ty nejabstraktnější logické, matematické a geometrické operace (blíže výklad k 7.2 v odd. m). Zobrazování pocházející od smyslových vjemů, vzpomínek, plánů, „fantazírování“<sup>227</sup> čili kombinování dat (srv. 5.2–3) či i od „vnějších snů“ vyvolaných proudícími atomistickými obrázky (kap. 15) apod. musí být téhož charakteru jako obrazy spojené s aktivitou idejí, jakkoli jsou odlišné od smyslových předmětů z hlediska ontologické roviny původu (běžné vnější vjemy i „atomické“ sny vznikají přijímáním proudících obrázků, „platonické“ aktivitou vyšší metafyzické roviny).<sup>228</sup> My máme svoji rovinu a na ní se obsahy z obou různých úrovní, tj. nižší i vyšší, převádějí tak, aby je byla s to zobrazovat a byly nám<sup>229</sup> srozumitelné jakožto „živé bytosti“.

Hermeias v *Komentáři k Faidru* (69.6–18) vyzdvihuje božský a daimonský původ toho, co *pneuma* (*archoieides ochéma*) na své impasibilní<sup>230</sup> rovině vnímá, avšak i tak je nutné, pokud jsme lidskou bytostí, abychom „daimonská a božská vidění“ (*opseis, fasmata*), zvuky (*enharmonion échon*) a „působení“ (*kínésis*) viděli či slyšeli anebo si jich byli jinak vědomi na základě *fantasie* v *pneumatu-ochématu*. Toto vnímání *ochématem* (neboť jen to v pravém smyslu vnímá, *Syn. De ins.* 5.3) koresponduje dle Hermeia s těmi, kdo mluví, tj. s duší *daimona*, který se rozhodl s námi komunikovat doslova od *ochématu* svého k *ochématu* našemu (vybavenému proto asi přívláskem *sémantikon*, „ukazující“, v. 17).

Přesto je nezbytné, aby tyto „vjemy“ byly druhově souřadné s tím, co *fantasiá* ukazuje naší bytosti díky vybídkám smyslů. Rozdíl je snad jen v intenzitě, působivosti, „snovosti“ či „božskosti“ impulzů shůry (srv. *Iambl. De myst.* 3.3 v odd. b) oproti normálnímu vnímání a snad spočívá i v nějakém povědomí výsostného působení. Ještě podrobněji a rovněž v závislosti na „zářném vozidle“ bohů vysvětluje božské vize Proklos v *Komentáři k Ústavě*

<sup>226</sup> Pasáž zůstává pro danou myšlenku reprezentativní, přestože textové čtení „intelektů“ ve v. 77 (ῥοοισι, též ῥοοισι či ῥοοῖσι, „intelektivně pojmající“) bylo zpochybněno ve prospěch varianty ῥεοισι, dosl. „o mladé“, tj. „ontologicky druhořadé“, podle mého názoru dosti nenuťně (viz kritický aparát u Lacombrada 2003), a to právě proto, že péče o svět, o niž v hymnu jde, je v Synesiově pohledu svěřena intelektům mj. v *H.* 5.44–9 (krom toho padá váha většiny rukopisů ve prospěch tohoto čtení).

<sup>227</sup> *Fantasiá* někdy vystupuje jako „pouhá smyšlenka“ (Proklos *In Remp.* I.121.26).

<sup>228</sup> Jediný poukaz, že i obrazy od idejí by byly implicitně také transformovány před přijetím *pneumatem* na obrázky, *eidóla*, aby souhlasily s jeho charakterem, by čistě teoreticky mohl být v 11.2, *indalmata ginomenón* (Gertz 2014 s. 122). To je však velmi nepravděpodobné (viz i náš výklad k *indalmata* v 11.2).

<sup>229</sup> „Námi“ by byli míněni dospělí jedinci, pokud skutečně platí, že děti ještě nemají natolik vyvinutou *fantasii*, že by dokázaly odlišovat prs matky od prsu někoho jiného (v rámci výkladu pozdně antických interpretací *fantasie* Sheppard 1991 s. 171).

<sup>230</sup> Koncepce impasibility (*apatheia*) byla naznačena výše v odd. 5.b.

Okomentoval(a): [KČ23]: Je překlad „o mladé“ správný gramaticky? V kontextu textu poznámky mi to přijde nesrozumitelné.

Okomentoval(a): [U24R23]: Vyjasnil jsem.

(I.39.1–40.5). Vidění, *theámata*, dávaná bohy mají jeden prvek od nich a druhý od nás, kteří je vnímáme „zářnými oděvy duše“ (39.7–11). Entity transcending tělesnost (*asómata*) se právě nám nemohou sdělovat netělesně (protože my nejsme té povahy, že bychom byli s to je registrovat) a v podmínkách našeho světa promítají „úklady sourodé s těmi, kdo je vidí“ (*φανταζόμενα συγγενῆ τοῖς ὁπίσιν*). Se Synesiovou chválou snů tu navíc asi ladí Proklova poznámka, že k takovým zjevením dochází, „když máme zakryté oči“ (*kalypomenón tón ommatón*, 39.10).

Plótínos v *Enn.* IV.3 29–32 a I.4 10 pracoval s představou dvojího *fantastikon*, která odpovídala dvěma naznačeným typům obsahů, odlišným co do ontologického původu, tj. impulzů či obsahů z vnímání či představ apod. na jedné straně, IV.3 29.24, 30.16, a působení (*energémata*) z noétické oblasti na straně druhé, IV.3 30.<sup>231</sup> Obojí jsou podle mého pochopení ovšem konvertovány na obrazy jednoho a téhož druhu, a to druhu „jakoby smyslového“, *hoion aisthétós* (I.4 10.15, srv. V.3 2.9, 23–5, V.3 3.1–12). *Fantasiá* nám na jednu stranu zpřítomňuje věci vnějšího světa a umožňuje jejich konceptualizaci jejich sjednocováním a na druhou stranu také transformuje a rozkládá do naší bytostné částečnosti a postupnosti nedílné intelektuální náhledy, jsouc jakoby nejnižší dimenzí vyšší duše a nejvyšší dimenzí nižší duše. Obojí, např. vždy nějak vizuální představa o geometrických poučkách „zevnitř“ (viz odd. m), stejně jako „zvenku“ *eidos* např. mnoha spatřených jablek, je vázáno na jednu a tutéž obraznost v nás jako lidských bytostech.<sup>232</sup> Plótínos v *Enn.* IV.3 31–2 uvažoval nad tím, zda by data nižšího původu neměla mít jiné *fantastikon* než inteligibilnější obsahy, pokud jedna *fantasiá* vnímá dolní svět, zatímco druhá „výraz (*logos*) doprovázející myšlení“ (IV.3 30.6). Pokud by ovšem nesourodost obou rovin byla vyjádřena takto, byli bychom rozdvojenými bytostmi. I opačná situace by přinesla bizarní výsledek. Pokud bychom měli jak vjemy, tak *noéseis* vždy v obojím *fantastiku*, měli bychom všechno zdvojeně a například vzpomínky bychom si nesli vždy dvakrát. Plótínos sladění obou duší a jejich pamětí ve dvojím *fantastiku* řeší mistrovskou operací.<sup>233</sup> Když jsou *fantastika* ve shodě, také obrazy toho, co recipují, jsou ve shodě, a pokud duše nejsou ve shodě, nižší *fantastikon* zakryje vyšší. Jinými slovy, pokud se soustředíme na to, co chce nižší duše, nedojde k tomu, že bychom si mohli uvědomit, co k nám plyne z vyšší ontologické roviny. Obojí „obraz se sjednocuje (*hen ginetai*), jako by stín

<sup>231</sup> Sheppard 2014 s. 100.

<sup>232</sup> Sheppard 1991 s. 168 vidí naopak rozdílnost druhu obrazů v každé z obou obrazností (byť své tvrzení nakonec zmírňuje), oproti tomu srv. Dillon – Blumenthal 2015 s. 306–7, Blumenthal 1971 s. 89–90 či Di Pasquale Barbanti 1998 s. 89–91, 93, 95, 159, 214–6, 222, 238–9, 242, 264. Srv. však výklad na s. 149–50 k Iambli. *De myst.* III.14 (s. 133.1–10), VII.1–2 (s. 250.11–7), VII.4 (s. 255.1–5), který naopak počítá s dvojí *fantasií* u Iamblicha.

<sup>233</sup> Problém popisujeme pro naše potřeby výkladu Synesia poněkud zjednodušeně. Plótínova *fantasiá* (dle Blumenthalova výkladu, 1977 s. 248–9) jakožto schopnost stojící na hranici mezi vyšší a nižší duší totiž jednak pracuje s externími podněty uvnitř spojeniny těla a nižší duše, jednak jako jediná z nižších rovin či schopností duše není vázána na procesy spojené s tělesností nutně a výhradně (jinými slovy, kdyby nebylo tělo, stejně by fungovala ukazováním obrazů z vyšší duše; srv. mj. i Blumenthal 1991 s. 195–6). Problém dvojí *fantasie* Plótínos řeší už proto, že ho sám vytvořil a to potřebou chápat vyšší duši jako impasibilní, čímž vznikl tlak na odlišení obou částí duše, vyšší a nižší, a *fantasiá* jakožto mez mezi oběma poli se ocitla uprostřed, a hrozilo toto její „roztržení vedví“. Snad je zavedení vyšší *fantasie* dáno tím, že odkázání paměti a zápisu našich činů nižší duši by znemožnilo reinkarnační systém odměn a trestů. K problematice v širším kontextu role paměti v reinkarnační pouti u Plót. *Enn.* IV.3 25–IV.4 17 Dillon – Blumenthal 2015 s. 306–23; Blumenthal 1971 s. 80–99, zejm. 90, 98–9.

[nižšího *fantastika*] následoval to druhé [*fantastikon*] a slabší světlo vklouzávalo (*hypotrechein*) pod silnější“ (*Enn.* IV.3 31.9–13).<sup>234</sup>

Synesios sice aristotelskou *fantasii* také použil jako již „novoplatonizovanou“, tj. doplněnou o kontakt s idejemi, avšak Plótínova „distinkce“ dvojího *fantastikon* je v jeho teorii přítomna přinejlepším jen latentně (Plótína v této představě dvojnosti nikdo z novoplatoniků nenásledoval).<sup>235</sup> Dvojí *fantastikon* není nijak tematizováno, ale u Synesia koná tato *fantasia* již bez dalších úvah obojí službu a je představena jako toho schopná, aniž by byla zmíněna nějaká diference mezi vjemy a „otisky“ ze světa idejí (latentní diferenci by mohlo představovat „posvátnější vnímání“ v 4.3 v případě aktivity idejí, ale přesto je právě *fantasia* jakožto monitor obojího vnímání jeden a týž). Toto plótínovské dvojí *fantastikon* potkáváme u Synesia již tiše sloučené do jediné *fantastiké fysis*. Autorovo zvolání, že *fantastiké fysis* recipuje „jak božská požehnání“, tak „nejpodřadnější podněty“ (*De ins.* 6.4), můžeme chápat jako skoro již zavátou stopu po oné souběžnosti.<sup>236</sup> Také v Porfyriově *Sentenci* 16 se duše aktivně chápe jak procesu vnímání, tak také (při „obratu do sebe“) procesu intelektivního. Vjemy a intelektivní akty (*noéseis*) tam mají v duši sekundární doprovod, označený v prvním případě jako počítky, v druhém jako „obrazy“ (*fantasiai, fantasmata*). To by mimochodem znamenalo, že i impulzy ze světa idejí musejí mít v *pneumatu*, jež je vposledku hmotné, svá hmotná zobrazení, přesněji řečeno „vtištěné formy“, totiž „otisky“, *ekmageia*, a náš duch tak zobrazuje nehmotné skutečně důsledně na hmotné rovině.<sup>237</sup>

Inkrimované otisky z metafyzické roviny v Synesiově *De ins.* 4.2 (*ekmageia*) jsou totožné s „obrazy proměnlivých jsoucen“ (*ta tón gínomenón indalmata*) v pasáži 11.2, které dává od těla se odvrátivší duše naší tělesné bytosti (*zóion*). Ta sotva může nazírat co jiného než ony „ideje proměnlivých jsoucen“, které dle 4.1 sama duše má, a právě tento náhled „idejí proměnlivín“ a proces odehrávající se v naší bytosti (*zóion*) ve vazbě na specifickou obraznost nám zpřítomňuje budoucí děje. Máme natolik zpřístupněny ideje proměnlivých věcí, čili „dekomprimované“ celostní jádro věcí, jimiž jsou asolutní, inteligibilní ideje, že ideje pojímáme i v naší *psychické* částečnosti dostatečně najednou čili můžeme dosahovat až k jejich budoucnosti a věštít.

V souvislosti s „otisky“ se můžeme zastavit u otázky role intelektu a duše při posílání těchto otisků. Rozdíl mezi sny promítanými do *fantasie* jakožto otisky či obrazy od intelektu na jedné straně a od duše na straně druhé Synesios zmiňuje jen jednou, v *De ins.* 14.5. Avšak nejde vlastně o rozdíl, protože nejde o dvě sady idejí, ale o „refrakci“ idejí intelektu v duši. Ideje z intelektu poznáváme v duši na úrovni jí vlastní: duše nám poskytuje jak „formy, které [sama] obsahuje, tak všechny ty, které má z duchovního intelektu, a přenáší obsahy z té božské oblasti“ (14.5). S tím souhlasí pasáž *Diónu* 8.2–4 i na výrazové úrovni: intelektu je

<sup>234</sup> Při tlumočení této pasáže jsem se opřel o Armstrongův překlad (podobně Di Pasquale Barbanti 1998 s. 94 překládá *hypotrechein* jako „scorresse“). Kdyby *fantasia* nebyla jen jedna (byť v tomto případě „splýnulá“), nemohla by mít svou zprostředkující funkci, jak ukazuje Di Pasquale Barbanti 1998 s. 93–4. Metafora stínu je velmi nepřiléhavá, zatímco splývání světél situaci vysvětluje podstatně lépe (Blumenthal 1971 s. 90 p. 10; Dillon – Blumenthal 2015 s. 314).

<sup>235</sup> Dillon – Blumenthal 2015 s. 306.

<sup>236</sup> Podobně obraz *fantasie* jako zrcadla v Syn. *De ins.* 4.1 (*enoptrizein*) a v Plót. *Enn.* např. I.4 10.11 (*katoptron*) snad poukazuje na Synesiov zdroj v Plótínovi.

<sup>237</sup> Tato Aujoulatova (1984 s. 43) interpretace platí v případě, že výraz *ekmageia* pochopíme zcela doslovně jako „vtištění“, nikoli jen jako např. „obrázek“.

Okomentoval(a): [KČ25]: Je to citát oficiálního překladu?

Okomentoval(a): [U26R25]: Není.

blízký *logos*, rozum, který patří na úroveň duše<sup>238</sup> a podle této pasáže do její nejvyšší části a funguje jako *porthmeion*, „převážný prostředek“ k intelektu, podobně jako v *De ins.* 14.5, kde duše obrácená do sebe „přenáší“, *porthmeui*, obsahy božské oblasti, intelektu.<sup>239</sup> Takto „jsme skrze intelekt s bohem“, což byl podle autora samého od velmi mladých let jeho způsob života (*Ep.* 41.336, 184; životní styl: v. 94–8, 320–6). Pozadí myšlenky může tvořit Plótinova *Enn.* IV.3 12.26–39, podle něž duše setrvává někdy v inteligibilním světě, jindy v nebi (u jeho pravidelných oběhů), jindy v tomto světě, kdežto Intelekt nikdy nemůže dolů a komunikuje s vezdejšími věcmi právě skrze duši (12.31–5). Poměr intelektu a duše k *fantasii* v pasáži 4.2 můžeme jasně vyložit v tom smyslu, že Synesios intelekt zde působí na naši *fantasii* skrze duši, nikoli přímo. Poukazuje na to jednak přítomnost této představy ve starším novoplatonismu, jednak přímo pasáž *De ins.* 14.5.

S tím jsou v souladu i další zmínky v knížce, byť jsou formulačně trochu zběžnější než posledně jmenovaná. Nicméně i díky nim vyvstává Synesiova představa idejí, intelektu, duše a *fantastikon pneuma* u člověka ještě poněkud jasněji. Podle 11.2 dostáváme od duše „obrazy proměnlivých jsoucen“ (*ta tón gínomenón indalmata*), čímž se přes konkrétní zkratkovité znění této formulace nemohou myslet nápodoby věcí hmotného světa, nýbrž v tomto formulačním přehmatu jde o „ideje proměnlivín“, totožné s těmi ze 4.1 („obrazy“, *indalmata*, v 11.2 tu mají význam „ideálních vzorů“).<sup>240</sup> Tvrzení má oporu v bezprostředním kontextu v 11.2, kde je duše v sepětí „s mocnější ontologickou rovinou“ (*ta kreittó*) čili s „idejemi pravých jsoucen“ v intelektu dle 4.1–2 a duše se díky tomu dovede lépe vyznat a lépe hodnotově posuzovat to, s čím se setkává ve světě látky, a z tohoto nadhledu daného idejemi v jejich duševní rovině „si prohlíží nižší dimenze nějak daleko jasněji, než kdyby byla mezi nimi zahrněná do inferiorního prostředí“ (11.2). Následkem blízkosti duše intelektu a jejího vytrvání ve snaze o klid od vnějších rušivých faktorů je, že se nám podávají takové „obrazy (*indalmata*) proměnlivých jsoucen“ čili idejí, jak jsou v duši, z nichž se dá (krom většího přehledu nad praktickým životem) i věštit. Roviny intelektu a duše jsou v této pasáži jasně chápány jako odlišené a nakonec i část onoho nepřesného vyjádření „idejí proměnlivých věcí“ (*indalmata*) o tom svědčí svým kontextem a též „asociačně“, totiž užitím výrazu „proměnliviny“ (*ta gínomena*).

Konečně v 10.2–3 působí „aktivita pravých jsoucen“ (*hé tón ontón energeia*) na duši, potažmo na *fantasii* prostřednictvím „otisků“, označených stejným termínem jako ve 4.2, *ekmageia* (*tón ontón ekmageia*). „Pravá jsouca“ na těchto dvou místech (*ta onta* v 10.2 a 3) jsou prostě ideje, aniž by se pojednávalo o jejich vyšší formě v intelektu a refrakci v duši výslovně jako ve 4.4–5 anebo implicitně jako v kap. 11. Rozhraní obou dimenzí idejí je v souvislosti kap. 4 potřeba pro ukázání rozdílu mezi věštně relevantními „idejemi

<sup>238</sup> Srv. Porf. *Sent.* 10.2: „v duši [je vše] na způsob rozumových struktur (*λογικῶς*)“ (přel. L. Karfíková).

<sup>239</sup> U některých platoniků je tento proces přenášení (*porthmeu-*) popisován pomocí nábožensko-filosofického termínu *daimonů* či jiných zprostředkovatelů mezi dvěma rovinami jako i u Syn. *H.* 1.102–7, 2.190–212 (*Chald. or.*, zl. 78, Iambl. *De myst.* 1.5; Susanetti 1992 s. 170 p. 125; Majercik 1989 s. 172).

<sup>240</sup> Pasáž 11.2 s „obrazy [od idejí] proměnlivých jsoucen“ Synesios začal poukazem na hodnotnější jádro skrývající se za věšteckou schopností a uzavírá ji souvislostí obojího: kdo je blíž idejím, má lepší poznání reality, což je relevantní pro silnější pozici nad materiálním světem (viz odd. u), k níž zajisté patří předpovídání budoucnosti. Do překladu bylo nutné doplnit slova „od idejí“, protože právě díky idejím proměnlivín, jak byly představeny v 4.1, lze poznávat dějící se svět. Originální „obrazy proměnlivých jsoucen“ jsou nutně Synesiovým formulačním skobrtnutím, protože pouhá abstrakta jednotlivin či dokonce jen obrazy jednotlivin by nemohly mít mantickou relevanci.

proměnlivín“ a ještě vyšším cílem, „blaženým spojením“ s „inteligibilním světem“. Kapitola 11 tuto myšlenku cesty skrz věštění a tedy skrz přebývání při „idejích proměnlivých věcí“ rovněž obsahuje a poněkud rozvádí, a to více v ohledu vzájemného propojení rovin. Tamější „sestup bez sestupu“ (viz výklad k 11.2 v odd. u) se sice formulačně bezprostředně vztahuje na samostatnější, silnější a svobodnější život naší duše pozvednuté k idejím i v inferiorním, hmotném prostředí („mocnější [ho kreittón] ze své nadřazené pozice pečuje o slabší“), avšak současně je tento vylepšený stav v oblasti tělesna umožněn jen a pouze tím, že duše je „v sepětí s mocnější ontologickou rovinou (ta kreittó).“ Moc intelektu přechází do duše a tato moc daná duši tímto „sepětím“ (technickým termínem *epafé*) se uplatňuje „zde“, „dole“ v hmotném světě (k tomuto principu spontánního působení pocházejícího od božské roviny srv. mj. Plót. *Enn.* V.1 3, V.2 1, VI.2 22.3–6). Je jen na naší dobré vůli, nakolik jsme tomu otevření a jak tuto sílu skrze sebe směřujeme. Dle Synesiova *De ins.* 8.1 je zmíněná vůle (*búlésis*, odd. e) z hlediska lidské bytosti centrálním nervem spásy.<sup>241</sup> Proto je na místě vědět, že proces je již předem iniciován Intelem (Dión 9.4, 2, srv. 6.1) a božství tak vychází od sebe k sobě a prochází i skrze boj, který vede člověk coby *zóion* mezi ctností a špatností, pro něž se rozhoduje. V Synesiově systému tedy podle mne vposledku nejde o voluntaristickou samospásu,<sup>242</sup> nýbrž o božský pohyb, s nímž člověk či spíše jeho správně zaměřená duše usilovně spolupracuje. Očistné rituály a modlitby o boží pomoc mají na této cestě duše své nezanedbatelné místo (srv. *H.* 2.298–9, 9.120–34, aj.)

V pasáži 4.2 následuje výslovně ontologické zařazení *fantasie*. Dalo by se pochopitelně upřesnit i z jiné perspektivy, ale Synesios přirozeně volí v kap. 4<sup>243</sup> souvislost s přijímáním „otisků“ jakožto obsahů vyšší roviny, a tak je ontologická výpověď o *pneumatu* vlastně jen doplňkem, zasazeným v jeho představení skrze jeho chválenou schopnost: se svou *fantastickou* schopností je „určitým ontologickým stupněm života (*zóé tis*) postavivším se poněkud níže [než duše] a zaujímajícím svou vlastní rovinu“. Nejde o život ve smyslu konkrétního životaběhu včetně reinkarnací (*bios*, kap. 8), nýbrž o termín *zóé* vyjadřující „život“ jakožto ontologický stupeň. Rostlina, zvíře, inteligentní bytost, příroda či intelekt a mnoho jiného mají různé stupně „života“, *zóé* (srv. např. Porfyrios *Sent.* 12, základně Aristotelés *De anima* 413a22 nn.).<sup>244</sup> Např. rostlina se nepřemísťuje ani nemyslí, ale žije v tom smyslu, že roste a hyne, přičemž vyšší stupně mají silnější ontologické postavení a tím mocnější schopnosti. Synesios zde a Hieroklés v *In CA* 26.5 vřazují inkriminovanou entitu na její místo v tomto žebříčku „života“ pod prvořadou duši a oba použili vyjádření *zóé tis*, „nějaký ontologický stupeň života“. Neurčité zájmeno dává znát, že jde o ne zcela obvyklé či snadné odstínění jeho přesného a svébytného statutu. I když ho Hieroklés v 26.1–2 vypracoval poměrně jasně, přesto je představa natolik neintuitivní či zkušenostně málo dostupná, že mu

**Okomentoval(a): [KČ27]:** K čemu odkazuje zájmeno „ji“ na začátku komentáře? Pokud k „zóé“, pak je to pro čtenáře poněkud nepřehledné (neboť „život“ je v češtině mužského rodu). Popř. by šlo nahradit zájm. „tak“: „Hieroklés *In CA* 26.5 tak označuje...“.

<sup>241</sup> Srv. velmi podobně pro Porfyria Bouffartigue – Patillon 1977 s. L.

<sup>242</sup> Aujoulat 2004 s. 225 (Synesiova nauka se bez zohlednění aktivity Intelektu jeví jen z *De ins.* jako „résolument «volontariste»“).

<sup>243</sup> 4.2–3: „Je zřejmé přinejmenším to, že [*fantasiá*] má orgány vnímání příslušné své rovině. Vidíme přece barvy, slyšíme zvuky a zakoušíme plně citelné dotyky v době, kdy jsou naše tělesné smyslové orgány nečinné. [3] Nemohl by dotyčný druh vnímání být koneckonců posvátnější než tělesné vnímání?“

<sup>244</sup> Hieroklés *In CA* 26.5 označuje *pneumatickou* část duše stejně jako Synesios, jako „určitý ontologický stupeň života“, *zóé tis* (Susanetti 1992 s. 113 p. 41). Karfíková 2018 s. 40–1: „Snad se na základě [Porfyriovy] *Sent.* 10 můžeme domýšlet, že na všech uvedených úrovních výpověď „života“ vyjadřuje vnitřní propojení celku, v němž jednotlivé aspekty ve svém rozrůznění představují variace toho, jak je jedno přítomno v druhém a všechno ve všem.“



stálo za to od svého pojetí poodstoupit pomocí onoho neurčitého zájmena. K ještě přesnější precizaci došlo skoro současně u Syriána. V Proklově referátu jeho učitele mají specifické, jemně odstíněné „životy“ jak *pneuma-ochéma*, které je věčné, tak druhé, v zásadě smrtelné (*In Tim.* III.236.9, 237.2; ještě se k nim budeme muset vrátit v jiném kontextu ve výkladu k Syn. *De ins.* 7.4, v odd. q).<sup>245</sup>

#### h. Božské sny o lovu pštrosů? (4.2–4, 14.2–4)

Také v poslední kapitole antických dějin (mezi Diokleciánem a Justinianem) byly pokyny ve snu pro důležité události obecně sdílenou samozřejmostí. Např. Maxentia, protivníka císaře Kónstantína I., prý dle vládcova chvalořečníka děsily noční můry (*Paneg.* 5.16.5), stejně jako prefekta Rufina v Claudianově hanopisu proti němu (5.324–35); císaři Iúliánovi byl dán věštný sen ohledně vojenského tažení (Zósimos 3.11.1), rovněž vojevůdci západní části říše Stilichonovi v r. 400 (*Claud.* 22.216–7). Příjemcem hojných předpovědí ve snu byl dle Claudianova podání císař Honórios, jehož literární postava to Stilichonovi sděluje v 15.354–5.<sup>246</sup> Filosofové tuto obecně sdílenou představu důležitých snů přesněji kultivovali. Zdaleka nejen u Synesia<sup>247</sup> představuje spánek v pasážích *De ins.* 4.4–5, 1.1 či 7.2 (kde autor referuje *Chald. orákula*) prostředí, kde se probouzejí či koncentrují vlastní síly duše. Spánek ovšem nebyl chápán jako takto noeticky vstřícné prostředí vždy, např. Porfýrios *Sent.* 32.125–7 jej vidí naopak jako dobu oslabení intelektivního směřování, kdy je mudrc ohrožen sexuálními obrazy (podobně Plótinos dle Porf. *Vit. Plot.* 8.19–21 prý nebyl přítomen druhým snad jen ve spánku a sám Platón, pro Synesia aj. jinak posvátný, v *Parm.* 164d2 používá sen jako metaforu nereálnosti<sup>248</sup>).

„Otisky“ z roviny idejí se do naší bytosti díky *fantasii* propisují dle Synesiova *De ins.* 4.2 jako „barvy, zvuky a plně citelné dotyky“.<sup>249</sup> Tyto „otisky“ Synesios rozvádí proto, aby skončil u „nejdokonalejších nazření“ a „blaženého spojení“ ve 4.4 a 5, která jsou vrcholným působením idejí v lidské bytosti a vedou ji k sobě samým, „nad přírodu“, k našemu pravému, metafyzickému původu (4.4), jak jsme to pojednali v odd. b. Mezi oněmi působivými sny (zvuky apod.) a vrcholnými snovými dary, o něž jde, se Synesios zabývá střední rovinou mezi nimi, totiž v praxi krajně přejnými sny od bohů (které mají zájemce o oneiromancii posléze převést k inteligibilní skutečnosti). Následující pohled na tyto „metafyzické sny“, tj. sny beroucí se od aktivity idejí v nás, snad pomůže dokreslit Synesiovu představu působení idejí v našich snech. Povězme již předem, že toto téma nezůstane objasněno zcela.

Konkrétní metafyzické sny se vyskytují v pasážích 4.2–4 a 14.2–4 (vedle obecnějšího „napomínání, věštění a zaopatřování“ ze strany bohů ve 4.3). V 15.1 se autor sice výslovně přesouvá k nižšímu typu snů, avšak další konkrétní popisuje v 19.4, kde není zřejmé, zda jde o sny z kvalitního metafyzického zdroje, nebo jen o sny „atomické“, stejně jako na několika jiných místech mimo *De ins.* (možná jde o sny z obou těchto kategorií bez přiřazení k nim). Jisté naopak je, že Synesios věštil ze snů jak před sepsáním *De ins.* (ve 14.4 se vztahuje

<sup>245</sup> Srv. 236.22–3, kde je opět jinou *zôé* iracionální duše, a ještě jemnější dělení „života“ v 237.10–4, kde *daimoní* mají od démiúrga ještě jiný „iracionální život“ než je ten, který dodali lidem „mladší bohové“ (srv. Pl. *Tim.* 41c–d).

<sup>246</sup> Podle Macrobioých *Saturnálií* 3.6 byl dán pokyn k založení chrámu Hercula Vítěze ve snu.

<sup>247</sup> Viz opět Nemesios *De natura hominis* 3.62–7.

<sup>248</sup> Damaskios na to nazývá v *In Parm.* II.314.14–5 (Saudelli 2014 s. 54–5).

<sup>249</sup> Neboť „obrazy“ ve *fantasii* nejsou samozřejmě jen vizuální (jak připomíná též Sheppard 1991 s. 170).

Okomentoval(a): [KČ28]: Je potřeba otazník?

Okomentoval(a): [U29R28]: Tím se četba nejen oživuje, protože v oddílu konečnou jde o otázku.

k událostem starým tři roky), tak po něm v *Ep.* 41.152 z r. 412. Projdeme-li jeden jeho sen po druhém, ukazuje se v některých případech, v čem by mohl spočívat vztah snového obrazu k jeho původu právě v působení idejí, avšak v jiných případech to nijak jasné není.

Jednoduššími případy jsou medicínské zásahy na základě snů (4.4), protože vzhled do fungování těla lze spojit s abstraktní rovinou poznávání (jak autor tvrdí v 17.1). Podobně poetickou<sup>250</sup> a prozaickou tvorbu díky snům (4.3 a 14.2) lze vidět jako strukturaci (literárních) látek zřením na ideální tvary; to by se snad mohlo týkat i rétoricky předpřipravené rozmluvy s císařem ve 14.4. Méně pochopitelná role působení idejí by byla v případech politických úkladů strojených nepřáteli snícího (4.4),<sup>251</sup> avšak protože ve 14.4 jde v nejspíše stejné souvislosti výslovně o čaroděje<sup>252</sup> operující právě s dušemi (*psýchopompoi goétes*), je snad záchranný zásah idejí, jak jsou v duši (4.1), tomu odpovídající rovinou.<sup>253</sup> Nejméně pochopitelnou kategorií jsou pak zjevení či indicie zcela konkrétních jednotlivin. Do této kategorie by patřily snové rady pro efektivnější lov ve 14.3 (dle *Ep.* 134.27–34 Libyjec Synesios lovil i pštrosy),<sup>254</sup> předpověď narození autorova syna dle *Diónu* 4.1 a rozhodně přesné datum předpovědi chlapcovy smrti dle *Ep.* 41.152 a 79.109, dále nalezení pokladu<sup>255</sup> (4.3), které předpokládá nějaké konkrétní místo. V 19.4 je řada snových rozhovorů, s hvězdami, s nitrokosmickými nezjevnými bohy, podobně ve 4.3 s Músami, kteří by všichni

<sup>250</sup> Nevíme, o koho jde, u zmíněného básníka navštíveného Músami. Zkusmo lze nadhodit Synesia samého anebo jím společensky podporovaného básníka jménem Theotimos (*Ep.* 99, 49, 51; odjinud není vůbec znám). Narážka na sebe samého měla být podle dobových zvyklostí elegantní (srv. Claudianus 22.127–8, 27.15 nn.). Situace navštívení neučeného člověka od Mús se hodí na archaického epika Hésioda (*Theogonia* 24, i když není řeč o tom, že by spal), avšak ten nepatří do Synesiovy doby, takže o něj v pasáži jít nemůže. K inspiraci Músami ve spaní viz i Susanetti 1996 s. 60.

<sup>251</sup> Roli snů v politických záležitostech dokládá např. Claudianus 15.212–325, 326–48, kde se panujícím bratrům Honóriovi a Arkadiovi zjevuje jejich zbožný děd, respektive otec (Theodosios a císař Theodosios I., v. 215) a snovým zjevením (v. 329) prostřednictvím dlouhé řeči radí v politických záležitostech ohledně války v západořímské Africe r. 397–398 (text pochází asi z r. 398). Podobně tajemná postava ve snu řekla císaři Markiánovi, aby se nebál Hunů, a obsahem snu byl zlomený luk, tedy zbraň, na niž Hunové mnoho spoléhali (Priskos, zl. 24.1.15–8).

<sup>252</sup> Pro nástin dobové role magie viz v odd. 6 poznámku ke 14.4 („čarodějové“).

<sup>253</sup> Logika, na jejímž základě mohli čarodějové (*psýchopompoi goétes*) Synesiovi v Cařihradu škodit, je dovoditelná z Porfyriových textů. V *De antro* 28.7 hovoří o jistých *psýchagógoi*, „voditelích duší“, kteří obětují duším to, co je stáhlo do zrození, což je dle Porfyriovy souvislosti mj. „med“ interpretovaný jako látkové požitky. Podobně v *De abst.* 2.41.3–42.3 přitahují čarodějové (41.3: οἱ τὰ κακὰ διὰ τῶν γοητεῶν διαπραττόμενοι) zlé demony (čili padlá *pneumata*) kouřem z obětí masitých a krvavých obětí (srv. v *De antro* 11.12 krev vedle vlhkosti). Na druhou stranu dobří daimoni předem naznačují dobrým lidem mnoha prostředky a především ve snech záchranu před působením zlých démonů (*De abst.* 2.41.3–4). Sny byly obzvláště důležitým bojovým polem v konfliktu mezi černými mágy s podporou démonů a dobrými *daimony* na druhé straně a Synesios si v této souvislosti mohl jen gratulovat k zralému *pneumatu*, neboť náznaky porfyriovských dobrých mocností uměl číst jako písmena, jak říká Porfyrios, a mít se předem na pozoru (*De abst.* 41.4, k věštěbám po způsobu písmen přístupným všem, avšak čitelným pouze gramotným, srv. Syn. *De ins.* 2.1). Nebyl tak zmaten demony seslanými „kdekterými představami“ (*pása fantasiá*, Porf. *De abst.* 42.1, které pak můžeme jako součást zakletí považovat za své vlastní).<sup>253</sup> Předpoklad pro takovou ochranu je ovšem opět elitní (odd. 3.b, d), totiž „duše vnořená do boha“ (*entheos psýché*) u Porf. *De abst.* 2.41.3 či „*pneuma* vnořená do boha“ u Syn. *De ins.* 6.2 (což předpokládá duši v aspoň poněkud božském stavu, 7.2, 10.2, srv. 14.5).

<sup>254</sup> Některé se pokoušel posílat jako luxusní dary. Na loveckou vášně poukazují vedle nedochované *Lovecké knížky* (zmíněné mj. v *Ep.* 101.10, 154.11–8) i *Ep.* 36.4–6, 37, 41.120–3, 130.31, 134.28, 148.122.

<sup>255</sup> Inskripce z Epidauru (4. stol. př. n. l.) zaznamenává případ ženy, která se šla zeptat do Asklépiovy svatyně ohledně pokladu zakopaného zemřelým manželem. Bůh jí zjevil návod v podobě hádanky, kterou si nejprve sama vyložila mylně, a poklad byl nalezen až po konzultaci věstce (*mantis*), který místo identifikoval správně (stéla C.8–21, LiDonnici, s. 118). Odhalením místa pokladu díky návodu božských nymf ve snu je provedeno s literární elegancí v Longově románu *Dafnis a Chloé* 3.27–9 (Susanetti 1996 s. 60). Srv. Cicero *De divinatione* 2.134.

jakožto božské bytosti mohli nějak patřit ke světu bohů či idejí. V 19.4 je ovšem i rozhovor s dobyt看 (vedle putování kosmem a usuzování na Zemi prostřednictvím Měsíce). Příklady v 19.4 mají ovšem ukázat, jak je pro rétory vhodné se na zvláštní vizualitě snového světa učit dávat slovní výraz těmto podivným zjevům. Konečně asi literárně vytvořený sen v *Ep.* 79.56–69 nemá s idejemi nic společného.<sup>256</sup> Možné je také to, že působení bohů či idejí nemusí být spjato s abstraktním charakterem idejí a není tedy třeba uměle spojovat např. Iamblichova právní ustanovení zjevená ve snu s ideou spravedlnosti (*De myst.* 3.3, s. 108.7–8).

„Mechanika“ platónského snění může fungovat tak, že informace je naprosto konkrétní jako např. poukaz k nalezení pokladu v *De ins.* 4.3, ale tato konkrétnost patří k tomu, že v idejích jsou věci komprimovány ve své celistvosti a snícím se zásahem shůry jednoduše dostane konkrétního pokynu, který se vzal z tohoto celkovějšího horizontu. Konkrétnost pokynu by za těchto okolností snad nemusela být na závalu.

Toto vše je ovšem pouhou spekulací a pokusem vztáhnout tyto konkrétní sny k působení idejí. Stejně jako v Iamblichově případě se to však příliš nedaří. Z řady konkrétních snů uvedených v *De myst.* 3.3, s. 108.3–17, jsou spjaty s idejemi, jakožto formami udržujícími pohromadě celky, sny s medicínskou a legální relevancí. Pro původ v idejích by se daly kvalifikovat i vynálezy odborných odvětví včetně lékařství a totéž by platilo o nápravě neidentifikovaných lidských poměrů z neřádných a zanedbaných na správné. Záhadné svou přílišnou konkrétností by byly dva zásahy bohů ve snech do vojenských dějin v epoše helénismu. U Synesia i Iamblicha jsou v řadě příkladů uvedeny sny spjaté s obecností (lékařství, právo) i sny s naprosto konkrétními obsahy. Vazbu mezi Iamblichovým podáním a Synesiovou inspirací v něm podle mne posiluje i struktura obou výkladů. Nejprve filosofové podávají teoretický výklad věštného kanálu, na němž je hlavní nikoli věštná schopnost, nýbrž sjednocení s transcencí, a poté následují zcela konkrétní příklady. (Současně se nezdá, že příklady uváděné Iamblichem by tento měl z vlastní zkušenosti, kdežto Synesios minimálně v několika případech vychází z osobních prožitků, jak sám říká ve 14.1.)

Jak jsme upřesnili v odd. g, „otisky“ či *energémata* apod. z metafyzické roviny u Synesia (Plótína či Porfýria aj.) není třeba chápat příliš abstraktně. Jsou to obrazy v běžném slova smyslu, jinak by je nám *fantastické fysis* ani nemohla prezentovat. Že v případě působení od idejí (Plótinos) či od bohů (Iamblichos) nejde o nic svého zvláštního druhu, tj. o otisky nějakého zvláštního typu, je vidět i z povahy právě zmíněných snů, které Synesios a Iamblichos uvádějí na doklad svých abstraktnějších tvrzení.

Dotyčná vidění, *theámata*, jsou či spíše mohou být dle Synesiova vyjádření v *De ins.* 1.1 nicméně stále hádanky, záhady, „tajemný předmět interpretace“ (*ainigmata*), a to nejspíše tím víc, oč je náš duchovní intelekt méně podobný, slabší ve srovnání s bohy, jejichž bytostí je dle ostatku kap. 1 přímé nazírání (tato odstupňovanost vzhledem k souladu s intelektem obecně rámcově souhlasí s Filónovou platónskou koncepcí zmíněnou výše v odd. 3.b). Čím více je kdo vnořen do snahy o přímé a nerozdělené nazírání věcí v jejich celistvosti a pravdivosti, tím méně jsou pro něho sny hádankami. Protože však až na naprosté výjimky

<sup>256</sup> Synesios adresátovi s politickým vlivem v Cařihradu tvrdí, že jeho vlastní odpůrci doma v Libyi přinesli z hlavního města sen prefektů, že někteří Synesiovi přátelé z řad provinciální nobility mají být uvězněni či zahubeni a poté že prý se prefektům uleví v nemocech. Dle autora je tento sen lživý, avšak pravděpodobně ho sám zfabrikoval, jak je vidět i na legitimizační strategii „dvojitého snu“, tj. snu, který se zdá dvěma lidem současně (srv. např. Hérodotos 7.12–9).

zůstáváme na lidské rovině, bude vždy třeba sny v aspoň nějaké míře interpretovat, neboť přímé nazírání, o němž byla řeč v 1.4 v souvislosti s bohy, náleží člověku jen tam, kde výjimečně překročí meze lidství (7.2).

Dle 4.3 jsme díky metafyzickým snům abstraktně „ve styku se samotnými bohy“. Jak takový styk vypadá, popisuje Synesios v 4.2–5 dostatečně. Iamblichovo zpracování klade větší a barvitější důraz na bohy jako dárce věšteb než poněkud opatrnější Synesios, který je nicméně častěji zmiňuje, a to v centrální roli, naprosto nikoli jako klasicistickou dekoraci spisku (4.5, 12.1, 16.1 aj.). Iamblichos se na rozdíl od Synesia věnuje i jiným způsobům věštění než oneiromancii, avšak je na místě jeho představy zmínit jako dokreslení pozadí těch Synesiových, protože v nich hraje roli *pneuma*. V *De myst.* 3.11 Iamblichos vykládá na příkladu tří slavných věštíren, že tradiční kultické úkony mají za cíl připravit věstce či věštyni na příchod boha<sup>257</sup> (srv. již podobnou Plútarchovu práci s věšteckým duchem, ovšem bez novoplatónského zasazení, v *De defectu oraculorum* 432f–433a). Dle *De myst.* 3.11, s. 125.6, je výslovným předpokladem přijetí věštných sdělení od boha věštcem právě lidský „zářný duch“, *augoeides pneuma*. Při jiných obřadech (*fótagógii*) v *De myst.* 3.14, s. 132.9–18,<sup>258</sup> je médium příjmu totožné:

„Celý tento druh věštění, o němž mluvím [při popisu i protikladných užívaných prostředků jako tma a světlo], shrnuje přes jeho mnohotvárnost jediná schopnost, jež by se dala nazvat zaváděním světla (*fótos agogé*). Ta tedy osvětluje božským světlem naše *aitherické* a zářné vozidlo (*aitheródes kai augoeides ochéma*) obemkávající naši duši. Působením toho světla se právě božské obrazy (*fantasiai theiai*) zmocňují naší obrazotvorné schopnosti (*fantastiké dynamis*). Do pohybu je uvádí vůle bohů a celá ontologická rovina života duše (*zóé psýchés*) a všechny její síly jsou pohybovány bohy, jakkoli vůdcové duše chtějí.“

Princip je stejný jako u Synesia, jen Iamblichos při vyjadřování tolik „nešetří bohy“ (a místo Synesiových *ekmageia*, „otisky“, má *fantasiai*, „obrazy“). Podobně jako Iamblichos považuje Hieroklés v *In CA* 26.26 theúrgické rity za nutný předpoklad „odseknutí obrazů pocházejících z látky“, *hýlikai fantasiai*, jistě proto, aby se *pneuma* očistilo tím, že se od nich uvolní. Hieroklés se soustředí jen na tuto očistnou fázi, nikoli na následné výslovné naplnění od bohů jako Iamblichos. Naopak Hermeiás v této souvislosti theúrgii nezmiňuje, ale to, co Synesios označil ve 4.3 jako „posvátnější vnímání“, popisuje v identickém duchu jako impasibilní či prvotnější a čistší; *pneuma* pak vnímá „daimonská a božská vidění“ dodávaná duši člověka duší *daimona*, zatímco *ochéma* je na své úrovni vnímá (*In Phdr.* 69.7–18).<sup>259</sup> Také z Iamblichova úseku *De myst.* 3.1–3, kde se uplatňuje táž platónsky založená teorie věštění, se mantický proces zdá intenzivnější, působivější či dramatičtější, ze srovnání vyvstává Synesiův střízlivější a zdrženlivější postoj, byť ani on se jako křesťan „bohů“ nijak nezříká. Stojí v ohledu naplnění po očistění mezi Iamblichem a Hierokleem, který pozitivní účinky očisty *pneumatu* tolik nerozvádí anebo se jim věnuje spíše z perspektivy souladu tří typů očist (dvou filosofických, působících na duši, a jedné rituální, působící na *pneuma*, *In CA* 26.24–7 aj.).

<sup>257</sup> Finamore 1985 s. 128–9.

<sup>258</sup> Di Pasquale Barbanti 1998 s. 145.

<sup>259</sup> Srv. i Damaskios *In Phaedonem* 38.

### i. „Božštější vnímání“ ve smyslovém světě (5.2–3)

Pasáž *De ins.* 5.2–3 patří do kontextu širšího úseku 4.2–6.1, kde se autor zabývá *fantasií* jakožto schopností *pneumatu* „vnímat“. Tato schopnost má dvě „tváře“, přičemž jedna míří „nahoru“ (srv. i Plót. *Enn.* V.3 3.36–7) a recipuje specifickými orgány vnímání<sup>260</sup> „otisky“ ontologicky nadřazených rovin (Syn. *De ins.* 4.2–3), kdežto druhá míří „dolů“, do fyzického světa.<sup>261</sup> I toto vnímání (*aisthesis*) je ovšem výše postaveno než elementární smyslové vnímání a Synesios je nazývá „božštější“ (5.3). Koncept *fantasie* vypracoval zásadně již Aristotelés a Synesios jeho pronikavou a ne zcela jasně podanou<sup>262</sup> analýzu jejích až devíti<sup>263</sup> funkcí redukuje do jednodušší podoby, jejímž účelem je doplnění představy o ontologickém zařazení *pneumatu* těsně pod duši (4.2) a další představení *fantasie* jako mocné schopnosti. I díky Synesiovu nástinu Aristotelem analyzované síly *fantasie* má být čtenář *De ins.* opět o krok více přesvědčen, že díky *fantasii* lze věštit, a to bez ohledu na to, že s původním Aristotelovým vypracováním *fantasie* nemá věštní nic společného.

Sám pojem *fantasiá* a společný smysl (v 5.3 jako „centrum“ a „kořen“) jsou původně Aristotelovy.<sup>264</sup> Ve spise *O duši* (zejm. 425b11–429a9 a jinde v rámci III.3–11) byl motivován k identifikaci a popisu *fantasie* zčásti hledáním prostoru pro omylnost. *Fantasiá*, umístěná jak ve výkladu v textu *O duši*, tak ve struktuře člověka<sup>265</sup> mezi smysly a rozum, tvoří nejednoznačné střední pole mezi nimi. Vnímání příliš nepřipouští omyl (mj. 418a12–4, 428a6–8, 427b11–2, 428a11–5), přičemž myšlení může být mimo „jednoduché předměty“ (430a26–8) také nepravdivé při chybném užívání rozumu (429a26–b2, 27–30), a tak *fantasiá* jakožto prostřední pásmo mezi vnímáním a myšlením, odevzdané nám více než tyto dvě na nás méně závislé veličiny, otevírá omylnost mj. tím, že umožňuje, abychom si sami identifikovali vjem některé věci s mylnou představou o ní či aby rozum dostal k posouzení jako motiv jednání příjemnost nebo nepříjemnost předjímanou právě v představách (431b2–12). *Fantasiá* nejen ukazuje, co vnímáme, ale má také schopnost se zobrazenými vjemy nakládat (K. Thein ji v tom ohledu pojmenovává obrazností operační), což samo o sobě už není obrazem.<sup>266</sup>

V naší synesiosovské souvislosti je nicméně relevantní, že rozum se i při myšlení nejabstraktnějších předmětů (matematické úkony apod.) nemůže obejít bez druhotné role obrazů zajišťované *fantasií*, přičemž právě ona je také „nejvyšší rovinou“ vnímání a obě spojuje šíří svého charakteru. *Fantasií*, bez níž se neobejde rozum ani vnímání člověka a mnoha živočichů,<sup>267</sup> tak nelze zcela jasně přiřadit ani k jednomu a ponechává si tento zvláštní status, stejně jako není ani míněním (*doxa*), protože od správného ani špatného mínění nemáme odstup, kdežto obsahy *fantasie* jsme s to vnímat „v modu ‘jakoby’“;<sup>268</sup> např. „něco

<sup>260</sup> Synesios skutečně říká *aisthétéria*, „nástroje vnímání“.

<sup>261</sup> K možnému předstupní či analogii této představy srv. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 70 p. 222.

<sup>262</sup> K ní zejm. Thein 2017 s. 168–231; mj. též Sheppard 1991 s. 165 (nejasnost podání).

<sup>263</sup> K počtu devíti srv. shrnutí u Theina 2017 s. 190.

<sup>264</sup> Aristotelovu *fantasií* (a „společný smysl“) zpřístupňuje Synek 2014 s. 107–26, více interpretativní rozvinutí podal Thein mj. ve statí z r. 2013 (k společnému smyslu a *fantasii* s. 51–4).

<sup>265</sup> Mj. Sheppard 2014 s. 99.

<sup>266</sup> Srv. 431b20–433b31; Thein 2013 s. 44, 53–7, 59; týž 2017 s. 182, 197–8 („operační“ *fantasiá*), 192–4, 204–5, 210, 225; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 56–7, p. 163, s. 240.

<sup>267</sup> Blíže Thein 2017 s. 169–72.

<sup>268</sup> Thein 2017 s. 172; formulačně jinak týž 2013 s. 45.

hrozného a strašného“ s povědomím o tom, že je to právě jen obraz hrozby, nikoli hrozba skutečná (427b21–4). Pro myšlení je konečně *fantasiá* „oporou i překážkou“ v tom smyslu, že mu pomáhá obrazy, bez nichž se ani na nejteoretičtější rovině na druhou stranu neobejde, či mu dodává pro rozhodování primárně ne-smyslové předjímky, které právě jako takové obsahují omylnost, přičemž vedou praktické jednání. Při některých myšlenkových výkonech „už o ni nestojíme“, ale „nedokážeme se jí zbavit“.<sup>269</sup>

Aristotelův „společný smysl“ v *De an.* 425b11 nn. (srv. *to koinon* v Syn. *De ins.* 4.2 v odd. 5.c)<sup>270</sup> stojí za skutečností, že vnímáme, že smyslově vnímáme (díky němu jsme si vědomi např. toho, že se něčeho dotýkáme),<sup>271</sup> dále stojí za rozlišováním jednotlivých smyslů (bílé patří do jiné kategorie než sladké)<sup>272</sup> a také za tvorbou jednotného obrazu z dat sbíraných z pěti kanálů smyslových orgánů.<sup>273</sup> Aristotelská souvislost vnímání a *fantasie* zůstane v dějinách tohoto tématu zachována, a to i v Aristotelovi velmi cizím novoplatónském zpracování.<sup>274</sup> Bizarním příkladem za všechny budiž Macrobiem líčená představa, že sestup „vozidla duše“ do hrubohmotné tělesnosti je v jednotlivých sférách charakterizován přibíráním vlastností typických pro onu planetární oblast, přičemž ve čtvrté z osmi hodnotově sestupných sfér přistupují schopnosti vnímání a obrazotvornosti společně ve dvojici (*In Somnium Scipionis* 1.12.13–4).

Z širšího půdorysu v Aristotelově *De an.* vychází i jeho spis *O snech* (*De insomniis*), v jehož rámci se filosof blíže soustředil na vztah spánku a *fantasie*, což je aspekt bližší Synesiovu stejnojmennému spisku; obraz pro naši souvislost ještě specifičtější doplňuje krátký traktát *O věštění ze snů* (*De divinatione per somnum*). Snění nepatří přímo k myšlení (*dianoúmenon*), k mínění (*doxa*; Arist. *De ins.* 459a8–11), ani k vnímání, jehož je „obrazivou dimenzí“ (*to fantastikon*, 459a17–22) a které ve smyslech obsahuje imaginativní stimuly, *fantastikai kínéseis* (462a8–9; odlišnost obrazivosti od těchto tří schopností byla vyložena také v *De an.* 427b12–24, 428a6–12, 20–3, 428b2–4). Aristotelova *fantasiá* pracuje jednak s vjemy v tom smyslu „druhotnými“, že už nejsou bezprostřední, nicméně byly ve smyslech podrženy (*De ins.* 458b30, 459a24–459b24, 460b2–3), a současně tato naše obrazivost může nakládat s obrazy z paměti. Obojí může ve snech kombinovat (k čemuž se i ve spánku může navíc přidat částečně i myšlení; 458b18, 459a7, 462a6–7, 29).

Aristotelés v *Div. somn.* 463a3–21 (též 464a16–7) pozoruje, že denní impulzy (*kínéseis*) slabé intenzity nedocházejí povšimnutí v bdění, kdežto ve snech jsou naopak zvětšeny ve své intenzitě. Např. zahřátá část těla způsobí spícímu dojem horka a malý zvuk se jeví jako hromový. Ve shodě s lékařskou tradicí (srv. Hippokratés *De diaeta IV*, např. 88) Aristotelés uvádí, že sny mohou pomoci rozpoznat nadcházející nemoc, protože jsou nejen náhodnými koincencemi s událostmi jako obvykle (*Div. somn.* 463a31–b11),<sup>275</sup> ale někdy také příznaky, *sémeia*, vysílanými danou skutečností, nemocí (463a18–20, srv. 3–6). Impulzy ke snům mohou být u Aristotela „vnitřní“ také v tom smyslu, že stále vnímáme to, čeho

<sup>269</sup> Parafráze a citáty textu Theina 2013 s. 60–1.

<sup>270</sup> Sám Aristotelés pro něj měl řadu názvů, „smysl ve vlastním slova smyslu“ (*De somno* 455a20), „vnímavé ústředí“ (*De an.* 431a11) aj. (Synek 2014 s. 109).

<sup>271</sup> *De somno* 455a11–22, *De an.* 425b11.

<sup>272</sup> *De an.* 426b9–22.

<sup>273</sup> Synek 2014 s. 108.

<sup>274</sup> Blumenthal 1977 s. 248. K „novoplatonizovatelnosti“ koncepcí stoických viz Aujoulat 1988 (např. 140).

<sup>275</sup> Srv. *Div. somn.* 463b22–31: snů se zdá mnoho a drtivá většina se nikdy nesplní.

podnět již ustal (jako po zahledění se do Slunce máme před sebou „skvrnu“ i po odvrácení zraku), či mohou vycházet z osobní povahy,<sup>276</sup> což je ovšem vždy z našeho těla či ze světa.

Synesios však od Aristotelova promyšleného modelu jediným krokem uhne (krom toho, že některé jeho aspekty nemá proč vyvádět na světlo)<sup>277</sup>, a to tím, že tyto impulzy, stejně jako s tím počítal i Plótinos (odd. g), rozšíří o ty ze světa bohů či idejí a prohlásí je za v tomto smyslu vnitřní (dle *De ins.* 4.2 „vidíme barvy ... , když jsou naše smyslové orgány nečinné“). Snad tento autorův postup není vůči Aristotelovi příliš nelegitimní, i když ve srovnání s Aristotelovým elegantním navázáním na Démokrita pomocí transformace jeho obrazů a vývěřů (*eidóla* a *aporroiaí*) na ne tolik hmotné *kínéseis* působí toto Synesiovo přehodnocení Aristotela o poznání násilněji (Arist. *Div. somn.* 464a5–19, srv. Démokritos, zl. A 77, 136–7, B 166). Aristotelské impulzy už nepřicházejí jen z oblasti, která by pro Synesia byla „vnější“ (tedy svět, tělo či i psychologická osobnost)<sup>278</sup> a nejsou to pouhá působení či pohyby (*kínéseis*) v rámci jednopatrového univerza, nýbrž krom toho též impulzy od ontologicky transcendentních dimenzí. *Fantasiá* už není traktována tolik jako předjímající základ praktických a nejistých voleb pro jednání (Arist. *De an.* 431b2–12) či plocha, kde se odehrávají „vjemy zvláštního statutu“ jako je otisk již přímo nepůsobícího Slunce ve zraku (Arist. *De ins.* 459b3–24), ale tato otevřenost *fantasie* vůči „přesažné“ oblasti (ještě neznámého, již neviděného atp.) je viděna jako mířící i do světa bohů či idejí.<sup>279</sup> Právě od aktivity idejí či od aktivity intelektu (*De ins.* 4.2, 10.2), což ve skutečnosti jsou bohové (1.2–4),<sup>280</sup> a od své spolupráce s nimi Synesios očekává připodobnění bohu, spásu, doprovázenou výhodami jako poznávání budoucnosti ve snech. Z antropologického pohledu je Synesiova *fantasiá* prostředím umožňujícím při správné péči otevření se božským a zbožšťujícím požehnáním, a to v pouhém „živočichovi“ (*zóion*) čili duši „přikloněné“ k tělu.

Můžeme shrnout Synesiovo „využití“ Aristotelovy *fantasie*. Ta jako zprvu nesnadno pozorovatelná a podivuhodně strukturovaná moc duše u klasického myslitele je Synesiem líčena jeho slovy, která tak tvoří jasný odkaz na něj, zejména v případě jednotlivých smyslových orgánů sbíhajících se jako přímky do jednoho společného centrálního bodu (*De ins.* 5.3, srv. Arist. *De an.* 427a10, 425a14–6).<sup>281</sup> Novoplatónské spojení Aristotelovy funkčně dalece rozsáhlé<sup>282</sup> *fantasie* s nearistotelskou představou této schopnosti jako kanálu k bohům či idejím jedním chvatem prohláší *fantasii* už ne za „část“ duše, jak ji traktoval Aristotelés, nýbrž za „s duší sousedící“ (Syn. *De ins.* 5.3: ψυχῆ προσεχίς, srv. Porf. *De abst.* 2.38.4: τὸ συνεχὲς πνεῦμα). Tento „posunutý“, nový status *fantasie* je funkcí jejího svázání

<sup>276</sup> Synek 2014 s. 114.

<sup>277</sup> Např. to, že představy (odlišované Aristotelem od vjemů) jsou „ve své většině“ (πελείους) klamně, což by v Synesiově souvislosti bylo odhodnocující, přičemž jde, jak už jsme řekli, výslovně o chvalořeč na věštění (3.3, 14.1) a sama kniha je děkovným darem „obrazotvorné entitě“ (*Ep.* 154.101). Také mj. nemá důvod se zmínit o aristotelských „společných kvalitách“, tj. o tom, co je vnímáno více smysly naráz, např. velikost, *De an.* 425a14–30.

<sup>278</sup> Pro úplnost dodejme, že i Aristotelés ví o „vnitřních“ impulzech, ale jsou vnitřní v jiném slova smyslu, totiž tím, že *kínéseis* mohou být nejen podněty ze světa pro sny, ale také mohou být podněty ze snů pro denní život (*Div. somn.* 463a27).

<sup>279</sup> Novoplatónská *fantasiá* už není vnímána jako vycházející od smyslů a jdoucí k rozumu, nýbrž naopak (Di Pasquale Barbanti 1998 s. 54).

<sup>280</sup> Bohové v 19.4 k tomu nepatří, protože jde o bohy „vnitrokosmické“.

<sup>281</sup> K Aristotelovi Synek 2014 s. 108–9, 117.

<sup>282</sup> Kombinace vnitřních obrazů, vnímání „společných kvalit“ (*De an.* 425a14–30), syntézu jednotlivých smyslů, jejich odlišení a vnímání vnímání (Synek 2014 s. 108, srv. však podrobněji Thein 2017 s. 190).

s *pneumatem*, které je dle *De ins.* 5.2 výslovně tělem, *sóma*. Tato v *De ins.* 5.2 zdánlivě neorganicky vsunutá informace o *pneumatu* jakožto těle je tak zcela namístě, neboť odpovídá neoplatonizaci představy, která oproti Aristotelovu myšlení už obnášela i aspekt „vozidla“ zpřítomňujícího duši v hmotném světě (blíže viz výklady k *De ins.* 7). Synesios s jinými novoplatoniky (podobně postupoval ve své psychologii Porfýrios)<sup>283</sup> si posloužil Aristotelovým pronikavým a komplexním pozorováním k tomu, aby tuto mnohostrannou koncepci *fantasie* jednak jen využil pro svůj poukaz na velkou moc *fantasie*, jednak ji rozšířil a v obou pasážích (4.2–3 i v 5.2–3) „platonizoval“. Touto „platonizací“ se rozumí spojení s idejemi a odpoutání od duše a naopak navázání na tělesně pojaté *pneuma*.

Rovněž přítomnost bohů v Synesiově pojetí snění je prvkem opačným vůči Aristotelovu střízlivému pojetí. Ačkoli Synesios využívá Aristotelovu koncepci *fantasie* z *De an.*, *De ins.* a *Div. somn.*, ignoruje, že právě Aristotelés se v posledně jmenovaném textu snažil metodicky vyloučit boha jakožto původce snů (srv. zejm. *Div. somn.* 462b12–26) a o snech mluví běžně jako o seslaných bohy (4.3, 4.5, 12.1, 16.1, srv. 6.2, 8.1, 11.1, 14.5).

Jako doušku k Aristotelově zakladatelské práci v tématu *fantasie* můžeme uvést poukaz na Proklovo využití „společného smyslu“ v posmrtném životě racionálních duší. Ty se spolu po smrti čili po oddělení od těla navzájem poznávají a komunikují. Protože v tomto stavu odpadá tělesná rovina, jde o komunikaci aristotelským společným smyslem. Tento styk se tedy odehrává bez rozpadu do konkrétních smyslů a tedy už bezprostředně v jednotě, kterou dodává *koiné aisthésis* (mj. *In Remp.* II.166.25–167.23, 165.16), Synesiovo „centrum“ či „kořen“ v *De ins.* 5.3.

– Dotkli jsme se „hlavního těla duše“, *próton sóma psýchés*, v 5.2. Výraz sám i jeho zasazení v textu vyžadují poznámku. Synesiova „aristotelská“ pasáž 5.2–3 začíná i končí nearistotelským motivem. Na jejím začátku je *fantastikon pneuma* výslovně tělem,<sup>284</sup> jehož materialita je přítomna snad již ze stoického (a jiného) dědictví obsaženého v této představě.<sup>285</sup> Je zde ve hře i fakt, že Synesios nenápadně přechází od popisu dané entity z hlediska jejich schopností (*fantasiá*) k její (specificky) materiální povaze (*fantastikon pneuma*), na niž přijde řeč později.<sup>286</sup> Na svém konci je aristotelská pasáž 5.2–3 zarámována opět naukovým posunem odlišným od Aristotelovy představy, totiž zmínkou, že *fantastikon pneuma* s duší jen „sousedí“.

Velmi pravděpodobně je toto „hlavní tělo (*sóma*) duše“ (5.2) míněno jako orgán *fantasie*, podobně jako smysly mají smyslová čidla, smyslové nástroje (oproti Aristotelovi, jehož *fantasiá* žádný vlastní orgán nemá).<sup>287</sup> Duch je ontologicky vysoce „puncován“

<sup>283</sup> Sheppard 2014 s. 97–8.

<sup>284</sup> Dlužno poznamenat, že *fantasiá* a *pneuma* na sebe přinejmenším latentně navázal již Aristotelés tím, že *pneuma* identifikoval jako činný faktor v nástrojích vnímání, *De generatione animalium* 743b32–744a4; navíc toto s *fantasií* související *pneuma* viděl jako obdobu hvězdných čili *aitherických* těl, 736b29–737a7, jak se to silně prosadí v pozdně antických pojetích *pneumatu* (viz např. Syn. *De ins.* 6.3; Moraux 1963 col. 1252.53–63).

<sup>285</sup> Možnou vazbu historických kořenů ranějšího novoplatónského *pneumatu* na stoicismus rozpracoval ve svém podle mne nejzajímavějším synesiovském textu Aujoulat 1988, zejm. s. 127–9, 133, 137, 139 (u stoiků v některých případech došlo k značné „dematerializaci“ stoické představy *pneumatu*, která slovně i fakticky rezonuje s novoplatónským *pneumatem*); též Aujoulat 2004 s. 221; týž 1983 s. 176; Smith 1974 s. 157; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 73 (srv. 78), 168–9, 171–2.

<sup>286</sup> Tak i Aujoulat 1983 s. 163, 164; týž 2004 s. 210, 212, 215; šířeji týž 1988.

<sup>287</sup> Lang 1926 s. 46; Aujoulat 1983 s. 164; Finamore 1985 s. 1; Susanetti 1996 s. 47; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 16, 53, 71, 147, 264; Sheppard 2014 s. 97; k Aristotelovi Thein 2017 s. 163 p. 127, s. 165, 167.



dokonce jako „božské tělo“ (9.2, srv. 3), takže přes sdílené označení „tělo“ stojí ve skutečnosti radikálně oddělen od těla hrubohmotného. Pro něj má Synesios jen novoplatónsky negativní pohled. Platónská „ústřicovitá schránka“ (*De ins.* 6.3) a „nízké tělo“ (*eschaton sóma*, 17.1), s nímž *pneuma-ochéma* duše kontrastoval již Galénos (slovy *ochéma to próton*, „primární vozidlo“),<sup>288</sup> je tělo s tradičně nejnižším, ba „nejmrtvějším“ statutem. „Mrtvé tělo“ jakožto naše tělo živé bytosti zmiňuje výslovně Hieroklés v *In CA* 26.5, srv. mj. 26.22 (*hýlíké azóíá*). Také v pasáži, kde Hieroklés asi reflektuje svou vlastní zkušenost mučení (viz i Damaskiovo zpracování, *PH* 45.B), jasně poukazuje na to, že „my“ jsme spíše naše duše a naše tělo je nám vnější (*In CA* 13.6–9, 13–4). Je-li Synesiův duch „tělem“ (byť „hlavním tělem duše“), nijak to neznamena, že by kvůli tomuto názvu měl příliš blízko k tělu hrubohmotnému, které sklízí v novoplatonismu skoro jen opovržení. Synesios sám má asi nejvíc odhodnocující perspektivu na hrubohmotné tělo ve vyjádření „vak masa“, který se dle *Ep.* 132.48 chystal opustit v jednom očekávaném boji.

#### **j. Povaha a očišťování *pneumatu-ochématu* (6.2–4, 10.5, 7.2, 7.4)**

Architektura novoplatónského univerza zahrnuje kromě vlastní hlavní konstrukce i řadu starších tradičních prvků a také aristotelské nauky byly pro novoplatoniky předmětem inkorporace do jejich myšlenkových systémů, jedním z druhotně autoritativních zdrojů a součástí výukového programu.<sup>289</sup> Sama Aristotelova představa o světě živlů a nebi inkorporuje již předsofistické živly. Aristotelské univerzum zahrnuje jednak oblast pod Měsícem s jejími nepravidelnými a zmatenými pohyby a čtyřmi živly, které do sebe navzájem neustále přecházejí, jednak celek tohoto univerza obsahuje oblast nad Měsícem s věčnými drahami nebeských těles v neproměnném božském kvazi-hmotném „tělese“ nazývaném *aithér*.<sup>290</sup>

Živly „pozemského světa“, zvláště ty nejnižší čili země (6.3) a voda (vlhkost v 7.3; srv. 9.2), Synesiovo *pneuma* zanášejí a může se od nich očišťovat a v tomto smyslu jsou v *pneumatu* jen sekundární, spolutvoří ho jen v tom smyslu, že jsou dle 6.2 jeho „příměsky“ (jakkoli mohou i převládnout, 9.3). Z pasáže 6.3 však podle mého názoru velmi pravděpodobně vyvstává, že vlastním základovým „materiálem“ *pneumatu-ochématu* je tzv. *aithér* (viz podrobněji výklady k 7.4, 9.3 a 17.1). V *aitherickém* charakteru Synesiova ducha se jako stopový prvek nachází představa jdoucí již od Aristotela, neboť ten *pneuma* spojil s „pátým elementem“ čili nebeským „živlem“, který je dle něj výslovně „obdobný“ (*analogon*) *pneumatu*. To pro něj představovalo vlastní sílu sluchu slyšet, čichu cítit, vlastní plodný faktor ve spermatu a fyzikálně základnější charakteristiku než jsou anatomické

<sup>288</sup> *De placitis Hippocratis et Platonis* 7.7.25.6. K historickým kořenům ztotožnění *pneumatu* a *ochématu* v prvních dvou staletích křesťanského letopočtu v gnoši, hermetikách a *Chaldejských orákulích* (či Marka Aurelia 2.2, 9.2 aj.) srv. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 42–7, 73, 270.

<sup>289</sup> Např. Proklovi v *In Tim.* III.238.20 stálo za výslovnou zmínku, že pneumaticnost *ochématu* má oporu také u Aristotela. Blíže Blumenthal 1977 s. 245.

<sup>290</sup> K povaze a místu *aithéru* Aristotelés *Meteorologica* 339b13 nn., též *De caelo* 270b22, 269a9, pseudo-Arist. *De mundo* 392a31, 393a3 (srv. Proklos *In Tim.* II.42.9–19). Ke složité problematice Aristotelova pojetí „kvazi-materiálu“ nebeské oblasti Kouremenos 2010. Zatímco v platónských dialozích *aithér* tuto roli neměnného nadsvětelského prostředí ještě neměl (srv. *Timaios* 58d a pseudo-platónskou *Epinomis* 981b–c), Aristotelés se v *De caelo* 270b16 ohledně svého pojetí *aithéru* nicméně odkazuje na jistou dávnou a frekventovanou tradici. Synesiova významná opora, *Chaldejská orákula*, ve zl. 216 asi předpokládá, že na hvězdách a v nebi (stejně jako v sublunárním světě) je vždy jim vlastní látka. Nekonečnost (nebeských) kruhů: Aristotelés *De caelo* 271a9.

struktury, která stojí za pohybem a životem všeho živého bytostí (*De generatione animalium* 736b29–737a7 a 743b32–744a5 aj.).<sup>291</sup>

Ačkoli se u antických autorů (i v přítomné práci) někdy mluví se samozřejmou licencí o *aithéru* jako o „látce“ (*hýlē*),<sup>292</sup> platí, že není látkový v tom smyslu jako ostatní živly, s nimiž se nemísí.<sup>293</sup> Vyjadřování se o *aithéru* někdy ovšem „přepadá“ i na druhou stranu: ačkoli věcně *aithér pneumatického* vozidla, hvězd a planet musí být v nějakém smyslu materiální, protože je částí prostorového kosmu, někdy je přes tuto svou kvazi-materialitu zmíněn či implikován naopak jako nehmotný (*ahýlon*, Iambl. *De myst.* 1.18, s. 54.9–10; Hieroklés *In CA* 26.5).<sup>294</sup> Sám tento fakt sice poukazuje na specifičnost materiality *aithéru*, avšak jak uvidíme ve výkladu k *De ins.* 7.4, neznamená tato specifičnost, že není zřejmé, že věcně je *aithér* vposledku (kvazi)hmotný.

Vlastně *aitherické pneuma* je dle 6.2–3 očišťováno od „příměsků“ z látkového světa dvojím způsobem, jednak „životem podle přirozenosti“ (nejspíše přirozenosti člověka či dle přírody<sup>295</sup>), jednak rituální praxí k tomu určenou.

V pasáži 6.2 se opět projevuje esoternost spisu, neboť Synesios předpokládá, že čtenář automaticky ví, že *pneuma* se může zahušťovat a zjemňovat, a nijak se nenamáhá tuto koncepci představit či zpřístupnit. Nemoc a zdraví *pneumatu* zde autor vidí ve shodě s náboženskou orientací *Chaldejských orákulí* jako poskrvnu a čistotu (srv. užití výrazy znamenající očišťování, *kathairetai*, *kathairomenon*). Snad i tvary od slova *molýnein*, „poskrvňovat“, v *De ins.* 10.5, 17.2 a *Hymnu* 1.547 odkazují na zl. 104 *Chald. or.* s výzvou neposkrvňovat ducha.<sup>296</sup> Krhavost ducha v *De ins.* 6.2 sice jistě není obraz evokující něco příjemného, avšak modlitba v *H.* 2.278–9 předpokládá ještě větší nebezpečí v rámci přání, aby *pneuma* bylo uchováno „čisté od zohavení“ (*katharon lóbás*). *Pneuma* jakožto část lidské bytosti může být zdravé či nemocné čili očištěné či poskrvněné v různé míře.

Zdá se, že formulace v *De ins.* 6.2, že *fantasiá* „uvede [do *pneumatu*] boha“, implikuje, že obřady napřed ducha očistí (tak Proklos *In Tim.* III.300.16–20 či *In Remp.* I.120.12) a teprve potom vstupuje bůh, a duch je tak, dle Synesia, „božsky osvícený“ (*entheon*). Boha dle něj uvádí obrazotvorná schopnost (*fantastikon*). To také znamená, že i když se v *pneumatu* rozhostí bůh, je tomu tak na lidské rovině, vázané na obraznost (právě tak je tomu i v Iambl. *De myst.* 3.14, s. 132.9–18; 3.11, s. 125.7), a nejsme ještě ve světě idejí, který tuto rovinu dle 7.2 transcenduje jakožto přikovanou k obraznosti. V ideálním případě rituálního očištění jsme plní boha, avšak na úrovni obrazotvornosti, která stojí ontologicky pod duší (4.2). Jde tedy o zbožnění v maximální míře, kterou je s to přijmout *pneuma* na sobě vlastní rovině, jíž je přemostění mezi duší s intelektem a světem látky a iracionality (6.4). Očistné obřady působící na *pneuma* nás nezbožňují lidského úkolu proměnit se pro pravý, inteligibilní svět. Dle 6.2 novoplatónská theúrgie podle mého názoru „jen“

Okomentoval(a): [KČ30]: Opět – seřadit odpovídající dvojice.

<sup>291</sup> Thein 2017 s. 97 s dalšími odkazy; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 22–4, p. 15, upozorňuje, že u Aristotela samozřejmě ještě nejde o skutečně novoplatónské astrální tělo a že identifikaci provedli pozděně antičtí filosofové.

<sup>292</sup> Tak někdy i antičtí autoři, např. Aristeidés Quintilianus *De musica* 2.17.49: *augoeidés kai aitherios hýlē*.

<sup>293</sup> Nik. Gregoras *In Syn.* 575a7: *aithér* není látka. Srv. Basileiův referát charakteru nebe složeného z živlů anebo z *aithéru* v *Homilia in Hexaëmeron* 1.18–20 provedený ovšem jen proto, aby oba smetl řečnický ze stolu a převedl pozornost od nebe jakožto fyzikálního předmětu k nebi jakožto dílu Božím.

<sup>294</sup> Finamore 1985 s. 54 p. 1.

<sup>295</sup> Aujoulat 1984 s. 169; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 170.

<sup>296</sup> Tanaseanu-Döbler 2014 s. 134–5.

maximalizuje účinky stěžejního faktoru této cesty, naší vůle (8.1), jejíž polovinou je očištění se ctností (*Dión* 9.8).

Pro novoplatónskou vrstvu dějin termínu *pneuma* je charakteristické jeho spojení s očistou rituální.<sup>297</sup> V Synesiově *De ins.* je vozidlo, *ochéma*, převzato z *Chaldejských orákulí* (2. stol. n. l.), jak lze soudit i z mnoha spojitostí „chaldejského“ výraziva v této knížce a v *Hymnech*. Zlomek 120 *Chald. or.* zmiňuje „jemné vozidlo duše“ (*lepton ochéma*), které se objevuje v souvislosti s očistou a poskvrnou také ve zl. 119, 104 (*pneuma*) a 158 (*eidólon*).<sup>298</sup> „Chaldejské“ očišťování *pneumatu*, jak je snad zprostředkuje Iúliános v teologické *Řeči na krále Slunce* (4. stol.), fungovalo na bázi pojetí Slunce. To je v této části platónské tradice chápáno jako obraz vyšší, inteligibilní skutečnosti. V Iúliánově podání je touto vyšší realitou bůh Hélios, nad nímž stojí zcela transcendentní božská entita, fundující opět Héliu. Všechna tři „Slunce“ jsou propojena analogií a každé působí na své rovině ve prospěch nižší. „Chaldejské“ pojetí, z něhož Iúliános vycházel, počítalo s rolí paprsků Slunce při očištění *pneumatu* (zl. 2, 110, 130 aj.). Díky paprskům Slunce, potažmo nejvyššího principu, se očišťuje *pneuma* dané duše a ta se spojuje s bohem, pod jehož patronát náleží, a které propojuje Hélios-Zeus.<sup>299</sup> I díky rituální purifikaci se člověk mohl vrátit ke své nejvyšší rovině čili k inteligibilnímu životu mimo tělo. Svě očištěné *pneuma* si dle „chaldejské“ představy bral s sebou, jak se dozvídáme ze zlomku 158. Jej Synesios ovšem v *De ins.* 9 interpretoval stejně kreativně a bez ohledu na původní smysl jako jiní novoplatonici, a to ve shodě se svým záměrem užít ho jako doklad výstupu *pneumatu* jen do nejčistšího nebe, nikoli do inteligibilna (blíže viz výklad ke kap. 9).

Jaký konkrétní průběh a konkrétní pozadí rituálního očišťování *pneumatu* znal a zde předpokládal sám Synesios, nelze z několika jeho narážek v *De ins.* zjistit, ale nezdá se, že by se uplatňovala tato role slunečních paprsků, protože i v ostatním jeho díle na to chybí poukazy. Nicméně očistný rituál musel vypadat nějak konkrétně a současně Synesios či jiní novoplatonici nemohli ani při vlastních kreativních pojetích obřadů transformovat jejich „chaldejský“ základ úplně. Vzhledem k Proklovu citačnímu kontextu zl. 196 *Chald. or. (In Tim. III.300.16–20, srv. 331.8)* je „špína“, *kélis*, kterou dle Synesia v *De ins.* 7.2 obtiskuje špatný stav duše do *pneumatu*, jakožto „chaldejský“ termín totožná s tím, co iracionálního a cizího duši si její *pneuma* na sebe nabalilo. Centrální obřad theúrgie očišťoval *ochéma-pneuma* pomocí nějakého ritu operujícího s ohněm (srv. *Chald. or.*, zl. 66), jež Proklos zmiňuje,<sup>300</sup> a narážky u Synesia na světlo a oheň (*anagóga faé, pyria erga, pyrioi anhodoi*) v rituálech (poukazující k „chaldejskému“ inteligibilnímu *empyriu*) s tím dobře ladí (mj. *H. I.628–45, 370–6, 594, 632, 699*).<sup>301</sup> Dle Prokla mizí z ducha díky božskému ohni „veškeré poskvrny“, *kélides*, a tento relativně vrcholný stav této entity tak dobře odpovídá místu Synesiova *De ins.* 6.2, kde je uveden do *pneumatu* bůh. Jedná se jistě o tytéž theúrgické obřady, protože jsou znovu zmíněny v 7.4, kde mají opět podobně krajní účinek, totiž opuštění *pneumatu* duší. Synesios měl evidentně výrazy „vtiskování“ (též 7.2) a „špína“, což

<sup>297</sup> Di Pasquale Barbanti 1998 s. 25.

<sup>298</sup> K *pneumatu-ochématu* v *Chald. or.* Di Pasquale Barbanti 1998 s. 47–50.

<sup>299</sup> Finamore 1985 s. 130–45 (k Iúliánovi); Majercik 1989, zejm. s. 36–40 (k *Chald. or.*); Di Pasquale Barbanti 1998 s. 152 spojuje s „chaldejským“ očišťováním také Iamblichovu teorii.

<sup>300</sup> Majercik 1989 s. 212.

<sup>301</sup> Na souvislost theúrgických ritů a obraziva spojeného s ohněm v Synesiových *Hymnech* upozorňuje mezi jinými Tanaseanu-Döbler 2013b s. 223–4.

jsou obě poněkud neobvyklá či poněkud nápadná slova, zafixované jako dvojici: v *Ep.* 43.56 ji používá v souvislosti se záhrobními tresty (viz odd. o) a ve v. 176–7 je druhá část opět opakované dvojice vztažena na něj samého, neboť tvrdí, že si nese „své vlastní poskvrny“. Podobně v *Hymnu* 1.547–51 prosí „Vládce“ o uchování čistého ducha (*pneuma*) a stěžuje si na poskvrnu, *kélis*, od níž „na půl cesty“ před dosažením kontaktu s inteligibilním světem pomáhá dle *Diónu* 9.8 ctnost, což poukazuje ve shodě s *De ins.* 8.1 na jen podpůrnou roli rituů „chaldejského“ typu.<sup>302</sup>

Podle 8.1 hrály roli blíže nespecifikované „rituální úkony a formule“ (*ta drómēna te kai ta legomena*). Rituály spojené s *Chaldejskými orákuly* a týkající se duševního ducha spočívaly podle obvyklých referencí v tom, že látkové prostředky mohou korespondovat se specificky tělesným duševním duchem a pomáhají ho očistit tak, aby netížil duši.<sup>303</sup> Pro samotného Synesia by právě toto však patřilo jen na úroveň kosmické *sympathie*, kde lze s věcmi manipulovat díky znalosti nesamozřejmých souvislostí (*De ins.* 2). Recitace, látky a postoje a využití odpovídajících kamenů či bylin (2.2–3), které jsou s theúrgií či magií jindy běžně spojovány (např. Iambli. *De myst.* III.14, s. 133.18),<sup>304</sup> patří do nitrosvětské souvislosti, již Synesios důsledně odlišuje od božského světa intelektu, který je striktně nemanipulovatelný (3.1–2). „Největší tajemné spojení s bohy“, *to megiston synthēma* (někdy též *symbolon*), jak jsme se jej dotkli v závěru odd. e, bývá technickým termínem pro spojitost některých věcí či jmen s bohy (zdrojově *Chald. or.*, zl. 108, 109, 2, 87),<sup>305</sup> jak je tomu u Synesia samého v *H.* 1.538, 628.

Theúrgické obřady, jichž se Synesios účastnil (v alexandrijské škole,<sup>306</sup> či je sám provozoval?),<sup>307</sup> obnášely rituály spojené s ohněm jakožto korelátém „ohnivého světa“ *Chald. orákulí* a očistu *pneumatu* pro spojení s inteligibilní skutečností. Ačkoli obřady stály na nižší rovině ve srovnání s naší vůlí k plnosti inteligibilního světa (8.1; odd. e), šlo o konkrétní očistné úkony včetně *synthématu*, „znamení“, ke strachu démonům a pro nadlidské boží služebníky, aby otevřeli cestu výš (*H.* 1.612–45).

V pasáži 7.4 jde opět o toto theúrgické odpoutání duše od všeho materiálního (srv. 7.2) a dosažení filosofického cíle nazírání inteligibilní skutečnosti za pomoci rituálů k tomu koncipovaných. Na pozadí 7.4 je znát rozdíl mezi postojem ke státním nařízením v 3.2, kde Synesios říká, že kvůli nim nechce o zasvěceních mluvit, avšak v 7.4 se zasvěcením „nesmí

Okomentoval(a): [KČ31]: Sg. (toto –ě), nebo pl. (tato –á)?

Okomentoval(a): [U32R31]: Singulár.

<sup>302</sup> Pokud je Porfyriův duch v *Sent.* 29 v nejhorším stavu, tíhne pod zem, těžký a vlhký, „pokud ho nějaká jiná příčina netáhne opačně“ (v. 35). Nic sice nenavědčuje přesné identifikaci této „příčiny“, ale čistě zkusmo by bylo možné do tohoto místa dosadit právě theúrgickou očistu. Rituální akt by mohl pomoci jako počáteční vzpruha tomu, kdo klesl hluboko a nemůže hned od začátku spoléhat na očistnou sílu ctností, jejichž účinek se z povahy věci rozvíjí jen dlouhodobě. Tato identifikace „příčiny“ není pochopitelně ničím víc, než čirou spekulací.

<sup>303</sup> K *pneumatu-ochématu* v *Chald. or.* Lewy 1978 s. 182–4, p. 26–27, v rámci s. 178–84.

<sup>304</sup> Chlup 2009 s. 186–9; Moreschini 2016 s. 102.

<sup>305</sup> K termínům Majerciková 1989 s. 143; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 256–7.

<sup>306</sup> Westerink 1976 s. 24 uvádí, že narozdíl od Athén neobnášela alexandrijská školní tradice pohanský kult. Neplatí to ovšem pro rituální praxi spojenou s *Chaldejskými orákuly* (např. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 17, p. 11).

<sup>307</sup> Rozhodně neplatí, že by theúrgii kritizoval či zavrhoval, jak myslí Lang 1926 s. 76 aj., Garzya 1983 s. 237, resp. Lacombrade 1951 s. 166, Neil 2015 s. 26, srv. i Aujoulat 1983 s. 168; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 181–6, srv. 25, 37 (zajímavá je poznámka na s. 205 p. 75, že v *Ep.* 103 Synesios nedělí filosofii na theúrgii a intelektivní očistu, nýbrž na akci a kontemplaci, i když podle mne je to dáno spíše rétoricky provedeným záměrem hovořit ke kolegovi filosofovi, který byl současně aktivní právník, o vedení života, nikoli o systematictějších druzích filosofické činnosti).

nevěřit“ čili představují zákon nadřazený státnímu.<sup>308</sup> I tak Synesios v 7.4 a 8.1 upozorňuje, že tento rituální způsob je soteriologicky sice užitečný, ba v jeho pojetí prakticky mocný, ale pouze doplňkový, což je velmi podobné pojetí, jaké zastával Porfýrios, navíc rovněž s ohledem na státní dohled (odd. 3.a).<sup>309</sup>

I když dějin vývoje koncepce novoplatónského *pneumatu-ochématu*<sup>310</sup> se dotkneme až v souvislosti diktované problémem jeho vzniku či zániku (odd. q), lze tu orientačně nastínit, kudy se ubíralo měnící se pochoopení *pneumatu* v aspektu *ochématu*, vozidla, jak je máme v dochovaných (novo)platónských provedeních. Ve 2. stol. n. l. ho v roli odlišné od těla registroval Galénos a možná poprvé právě on<sup>311</sup> přesněji specifikuje jeho status v odlišení od duše, typickém pro jednotlivá novoplatónská pojetí:

„Je-li třeba se vyslovit také o bytnosti duše, je nezbytná jedna z následujících dvou výpovědí: buď je třeba říci, že je tím jakoby světelně-*aitherickým* tělem (*augoídes te kai aitheródes sóma*), k čemuž chtě nechtě docházejí shodně stoici s Aristotelem, anebo je duše netělesnou bytností, a toto [světelné] tělo je jejím primárním vozidlem (*ochéma to próton*), jehož prostřednictvím [duše] sdílí společenství s ostatními těly. Musíme říci jednak, že je rozpjato celým mozkem, jednak že *pneuma* v očích<sup>312</sup> je světelné právě díky společenství s ním [tj. se světelným vozidlem duše].“<sup>313</sup>

Zájem o *pneuma-ochéma* mezi novoplatoniky v průběhu pozdní antiky stále stoupal.<sup>314</sup> I Plótinos (3. stol.), který neviděl důvod se jím systematictěji zabývat,<sup>315</sup> o něm má několik poznámek v souvislosti s oddělováním duše od tělesna (*Enn.* IV.3 15.1–4, 24.20–8, III.6 5.22–9, II.2 2.21). Plótinos vztahoval reinkarnace duší k tělům přináležejícím více či méně různým živlům (*Enn.* IV.3 9.5–6) a především počítal i s *pneumatem*, které v zásadě není duší jen nepřátelské, jako v případě poskvrny špínou a „nečistými masy“, ale může být i jemné či lehké anebo suché (*ischnon*) a sloužit tak klidně jako vozidlo duše (*Enn.* III.6 5.28).<sup>316</sup> Slovo *ischnon* popisující pozitivně uzpůsobené *pneuma* se sice nekryje s jinými popisy *pneumatu* doslovně, ale logika výkladu s vlnutím či zjemňováním mu plně odpovídá.<sup>317</sup>

Porfýrios věnoval vozidlu více pozornosti, zejména v *De regressu animae*, dochovaném výhradně ve zlomcích z Augustina. Účinnost očistných obřadů theúrgie tu omezil na *pneuma*, což ve výkladu korespondovalo se zachováním závažnějšího soteriologického místa pro filosofii čili intelektivní snahu, která očišťuje vyšší, racionální

<sup>308</sup> Aujoulat 2004 s. 232.

<sup>309</sup> Tanaseanu-Döbler 2014 s. 152.

<sup>310</sup> K vývojovým stadiím *pneumatu-ochématu* a *fantasie* před novoplatónskou tradicí podrobně Di Pasquale Barbanti 1998 s. 21–50, 50–71; též Aujoulat 1988.

<sup>311</sup> Srv. Tanaseanu-Döbler 2014 s. 126 p. 4; Moreschini 2016 s. 86, p. 3; Schibli 1993 s. 110; Dodds 1963 s. 315–6.

<sup>312</sup> Tímto *pneumatem* není míněno *ochéma*, nýbrž souvisí s lékařskou tradicí, v níž tvořilo aktivní faktor řízení těla (viz dvě předchozí poznámky).

<sup>313</sup> Galénos *De placitis Hippocratis et Platonis* 7.7.25.2–26.3, srv. 7.3.19 aj.

<sup>314</sup> Finamore 1985 s. 3–6.

<sup>315</sup> Za tímto nezájmem stojí spíše spásná role vztahu duše k idejím a větší orientace na ctnosti než na rituál, blíže Di Pasquale Barbanti 1998 s. 96–103.

<sup>316</sup> Viz blíže Smith 1974 s. 153–4; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 81–2.

<sup>317</sup> Srv. též Di Pasquale Barbanti 1998 s. 79.

**Okomentoval(a): [KČ33]:** Je to citace? Pokud ne, neměla by zde být čárka.

**Okomentoval(a): [U34R33]:** Čárku jsem tam napsal jako vyjádření stupňovacího poměr. To, že světelné tělo je primárním vozidlem duše chápu jako nějaký další krok, který navyšuje skutečnost, že duše je netělesná.

duši, jež je příjemcem i uskutečňovatelem spásy (*De regr.* zl. 2, s. 28\*.2–29\*.1; zl. 3, s. 31\*.24–32\*.4; zl. 7, s. 34\*.28–36\*.4; srv. zl. 4, s. 32\*.5–25). Oproti tomu v *Sent.* 29 Porfyrios či některý jeho následovník nespojuje *pneuma* s theúrgickou očistou vůbec a to v tomto textu funguje spíše v plótinovské perspektivě „substrátu duše“.<sup>318</sup>

Dalším v generační řadě byl Iamblichos, který téma závažně zreformoval tím, že z logiky svého myšlenkového systému a z logiky fungování očisty duší, jimiž se budeme zabývat (7.4), vyplynula věčnost *pneumatu* i iracionální duše.<sup>319</sup> Současně s tím působilo jeho odlišné pojetí theúrgie, dle něž jen filosofie ke spáse nestačí, ale na rozdíl od Porfyriovy představy je nevyhnutelně potřeba ji doplnit novoplatónskou rituální očistou (v *De mysteriis* 2.11, s. 96.17, rity spojující s bohy „stojí nad intelektivním pojmáním“, *noésis*; 10.5, s. 291.12–292.3; srv. 10.1, aj.).<sup>320</sup>

Na vozidlo se soustředil právě z hlediska rituální očisty v rámci vlastního antropologického rozvrhu Hieroklés (*In CA* 26) v 5. stol., i když stejně jako o málo mladší Proklos vycházel v základním nárysu z Iamblichova věčného a s duší bytostně spojeného *ochématu*. Proklos podrobněji a z řady perspektiv zpracoval Syriánovo o generaci starší řešení, které právě harmonizací „rozpustnosti“ *pneumatu* a mladší teorie jeho věčnosti zavedlo do problematiky dvojí *pneuma* a tím vyvolalo potřebu mnoha dalších přesnějších určení statutu obou *pneumat* a jejich vztahu k různým úrovním duší a různým úrovním těl. Pozdější pojetí *pneumatu* už jsou v této práci vzhledem k nižší relevanci pro konkrétní Synesiovu koncepci využívána jen příležitostně.

První orientační pohled na *pneuma-ochéma* můžeme uzavřít krátkou zastávkou u pasáže s menším naukovým zatížením. Císaři Iúliánovi byla dle historika a vášnivého *heléna* Eunapia (konec 4. stol.) dána hexametrická věštba (Eunap., zl. 28.6.1–7), jež je pro *pneuma-ochéma* reprezentativní a hlásá, že po úspěšném boji v Persii (v. 1–2; panovník tam ovšem padl) ho dle v. 3 ponese k Olympu „ohněm zářící vůz (*ochéma*)“. Protože poetická věštba počítá s filosofickým obrazem vesmíru, jak ho ostatně Eunapios dává ve svých dílech místy dosti mondénně k dobru,<sup>321</sup> pravděpodobně je *ochéma* poukazem na *terminus technicus* a nikoli jen básnickým obrazem. Vůz nejprve projíždí oblastí vichrných vírů, kde rotuje a kde se trpí lidskými starostmi (v. 4–5), čili sublunární oblastí popsanou z perspektivy zmatečnosti a nepříjemnosti etické a přírodní (osvobozeného *ochématu* zbožněného vládce se to už netýká). Věštba končí návratem do „rodové síně z etherného světla, odkud kdysi zmatečně vyšel do lidského těla“ (v. 6–7;<sup>322</sup> srv. výklad k Syn. *De ins.* 8 o sestupu duší do světa).

#### k. Démoni a zvířata (7.1)

<sup>318</sup> Smith 1974 s. 157–8.

<sup>319</sup> Dodds 1963 s. 306 p. 5.

<sup>320</sup> Finamore 1985 s. 113–4, 126; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 266.

<sup>321</sup> Srv. Blockley 2008 s. 13, 26.

<sup>322</sup> Ἄλλ' ὁπότε σκήπτροισι θεοῖς Περσῆιον αἶμα  
ἄχρι Σελευκείης κλονέων ζιφέεσσι δαμάσσης,  
δὴ τότε σὲ πρὸς Ὀλυμπον ἄγει πυριλαμπὲς ὄχημα  
ἀμφὶ θελλεῖησι κυκώμενον ἐν στροφάλλιζι,  
λυσάμενον βροτέων ῥεθέων πολύτλητον ἀνίην.  
ἦξεῖς δ' αἰθερίου φάεος πατρίων αὐλήν,  
ἐνθεν ἀποπλαγῆθεις μεροπήιον ἐς δέμας ἦλθες.

Z pasáže 7.1 se dozvídáme, že obrazotvorná bytnost (*fantastiké úsiá*) není vázána na ontologickou rovinu příslušnou člověku. „Sestupuje určitě až k živočichům, kteří již nemají intelekt. V tomto případě už není vozidlem božštější duše, naopak ji samu tu nesou jejich spodnější síly a ona na jejich úrovni představuje rozum, na jehož základě často uvažují a chovají se podle potřeby.“ Démoni a zvířata slouží Synesiovi jako pozadí antropologicky zaměřeného výkladu *pneumatu*. Duše v člověku je vyšší než *pneuma* a to ji v jeho případě „nese“ (*ocheisthai*), jak je to ve shodě s plótnovským vyjadřováním hierarchicky nižších a vyšších rovin pomocí obrazu „nesení“ vyššího nižším<sup>323</sup> (srv. sám výraz *ochéma*, vozidlo). U zvířat je *pneuma* dle Synesia jakožto jejich vyšší rovina oproti situaci u člověka již samo nesené (z hlediska hierarchického nesení vykládá vztah intelektu, duše a vozidla *Corp. Herm.* 10.13, 17–8).

Synesios začal již v 6.2–3 přecházet od úvodního soustředění (od kap. 4) na schopnosti či funkce (*fantasiá* jako „obrazotvornost“) sledované entity k perspektivě, která ukazuje její materiální povahu („vozidlo“ v 7.1), a zde se tento přechod promítá i ve změněné terminologii.<sup>324</sup> *Fantasiá* jako schopnost je nyní viděna jako bytnost (*fantastiké úsiá*). Ve spojení s entitami různé bytostné kapacity se *fantastiké úsiá* realizuje různě silným způsobem. Zatímco člověk má kapacitu k tomu, aby jeho *fantastiké úsiá* propojovala jeho tělo a duši (zavrcholenou intelektem), a tedy jej spojovala s jeho božskou metafyzickou rovinou (srv. 6.4), bytostná kapacita démonů a zvířat tak daleko nesaží.

Nejprve ke srozumitelnějšímu a přirozeně podchytitelnějšímu<sup>325</sup> tématu zvířat. Ontologický rozsah obsažený v obrazotvorné podstatě mohou dle Synesia přijmout už jen jako představový a paměťový aparát, umožňující jim rozhodování či to, co je pro ně nejpodobnější „rozumu“ či „uvažování“ (Synesios říká *logos* bez jakékoli omezující kvalifikace např. pomocí *hoion*, „jakoby“, která je nejspíše samozřejmě spoluminěna). To odkazuje na Aristotelovy zmínky o *fantasii* u zvířat v *De anima* 415a10, 428a9–24, 433b30–434a13 (a *De motu animalium* 700b19–22)<sup>326</sup> či na Porfyriovo přiznání jisté inteligence živočichům (*De abst.* 3.9–10; *frónésis*, *logismos*; též *logos*).<sup>327</sup> Dle Aristotela zvířata nadaná *fantasii* nemohou mít domněnky, na jejich základě víru (*pistis*) a na jejím základě rozumovou schopnost (*logos*), ale mají jen vnímání a obrazivost (včetně snů), která jim umožňuje vyvolávat z paměti představy a vztahovat se k budoucím situacím,<sup>328</sup> a to na rovině smyslové (*aisthétiké*), nikoli obrazivost rozumovou (*logistiké*, *De an.* 433b29–30),<sup>329</sup> nejde-li navíc o nižší živočichy typu mravenců.<sup>330</sup> Podle vtisklých obrazů se zvířata „chovají“ (*práthei*), protože nemají rozum (*nús*, *De an.* 429a4–6), a tím se přibližují lidem, u nichž je rozum oslaben afektem, nemocí či spánkem. U zvířat „... jakýkoli pohyb na základě žádosti ... implikuje alespoň minimálně činnou“ *fantasii*. Zvířata jednájí záměrně nikoli díky rozumu, nýbrž díky *fantasii*, která tak asi musí nést „rozlišovací sílu provázenou elementárním

<sup>323</sup> Např. Plót. *Enn.* VI.7 5.21–31 (racionální duše je nesená nižší duší), IV.1 1.21 (duše nad jsoucími věcmi); Dillon – Blumenthal 2015 s. 315, 301.

<sup>324</sup> Podobně mj. Garzya 1983 s. 235; Aujoulat 1983 s. 160, srv. i 171.

<sup>325</sup> Jedná se jen o tuto Synesiovu pasáž, nikoli o téma *fantasie* u zvířat, které je nesrovnatelně komplexnější a obsahuje několik záhad; viz u Theina 2017 primárně s. 168–82, zejm. 176.

<sup>326</sup> K aristotelické *fantasii* u zvířat Thein 2013 s. 49–51 (Sheppard 2014 s. 100, p. 12).

<sup>327</sup> Viz Thein 2017 s. 175 p. 140.

<sup>328</sup> Arist. *Div. somn.* 463b12; Thein 2017 s. 211–2.

<sup>329</sup> Synek 2014 s. 124; Thein 2013 s. 58.

<sup>330</sup> Srv. nicméně Sheppard 1991 s. 169–70, 172.

souzením“.<sup>331</sup> Zvířata tak vedou život sice deficientní, ale tím, co zajišťuje jeho úroveň, byť nevysokou, je právě *fantasiá*. Obohacují aristotelský obraz aktivního božského rozumu, pasivnějšího, „přítlumenějšího“ rozumu zvířecího a rozumu lidského mezi nimi<sup>332</sup> a dokreslují tak antropologii o další rys.

Oproti aristotelskému původu zmínky o *fantasi* u zvířat pochází téma démonů jakožto druhého kontrastního elementu pro lidskou obrazotvornou entitu od Porfyria. Co se týče Synesiova myslitelského výkonu, toto jemnější odstínění lidské *fantastické fysis* pomocí dvou kontrastů je sotva víc než sešitím dvou inspirací, třebaže ne nelegitimním.

Výkladu o fantomatických „obrazech duše“ předešleme krátký náčrt představy o jeho kořenech. Především je to obraz Platónův ve *Faidónu* 81b–e, podle nějž lidé orientovaní v životě silně tělesně jsou po smrti „stínové obrazy duší“, „přízraky“ (*psychón skioeidé fantasmata, eidóla*; d2) a potulují se kolem hrobů, k nimž patří především orientací na tělesnost jakožto sféru oproti duši mrtvou. Platón nepokračuje identifikací těchto fantómů s démony (přechází k reinkarnacím do zvířat), ale logika je stejná. Využívá běžnou představu (c11, ὅσπερ λέγεται) přízraků, aby takto barvitě znázornil, že odtělesňující snaha člověka za života anebo její opak mají svůj posmrtný průmět. Podobné představy se v pozdní antice naprosto neztratily a duše bloudící u hrobů jakožto míst tohoto mrtvého světa měly v životě své místo (srv. pasáž historika Ammiana Marcellina 19.12.14). V *H.* 2.47–8 Synesios označuje démony jako *tymbonomoi*, „přebývající u hrobů“.

V případě zlých démonů v *De ins.* 7.1 už *fantastické úsiá* zakládá jejich samotnou existenci, na rozdíl od zvířat, kde představovala nižšího „zástupce“ schopnosti s rozmyslem jednat, a na rozdíl od člověka, kde má jen „sub-psychické“ ontologické postavení (4.2). Protože existence démonů je založena jen na *fantastické rovině (fantastické úsiá)*, která je u člověka podřazená duši, jsou démoni pouze „obrazové“ povahy, *eidólíka* (7.1). Na pozadí Porfyriovy *Sent.* 10 to lze formulovat jako jejich plnou asimilaci k hmotnému světu, protože na jeho úrovni (*en sómasin*) vše je na způsob obrazu, *eidólikós*. Démoni jsou závislí svou „obrazovou“ existencí na pomíjivém, neskutečném a jen nápodobném, tj. obrazném světě látky v tom smyslu, že jim dodává „proměnlivost jako substrát“ (*ta gínomena*), k němuž jako jedinému jsou s to se na rovině samé své existence přimknout (*tois gínomenois emfantazomena*, 7.1).<sup>333</sup> Nepřimykají se ani k „idejím proměnlivím“ (4.1, 10.3), ale jen k tomuto přírodnímu, látkovému toku (*gínomena*). Porfyriovi démoni v *De abst.* 2.39.1, kteří mohou zcela mizet anebo si i dávat podoby, jaké chtějí, představují jiný případ, protože podle popisu jsou svým zlem evidentně plně angažováni v látkové sféře se svou touhou po vlhku v nízkých částech kosmu, která vyjadřuje upadlost jejich duší. (Což je pravý opak Proklových bytostně netělesných bohů, kteří se také mohou jevit anebo nejevit, avšak je tomu tak naopak právě na základě toho, že tělesnost transcendují; *In Remp.* I.39.22–5 v rámci 39.1–40.5; srv. *Chald. or.*, zl. 116).<sup>334</sup> Naše *pneuma* podle Porfyriovy *Sent.* 29.9–31, kterou Synesios jistě četl, představuje korelát duše odpovídající tomu, jak hluboko duše klesla od pravé reality (viz výklad k 7.4). *Pneuma* tak vlastně přesně zobrazuje stav duše v podmínkách látkového světa, a to jednak svým charakterem, jednak svým fyzickým umístěním v rámci supra- či sublunární

<sup>331</sup> Citát Thein 2013 s. 49–50 a 51.

<sup>332</sup> Na antropologický rozměr Aristotelova pojednání zvířat upozorňuje Thein 2013 s. 51.

<sup>333</sup> Také podle barvitých pasáží *De provid.* 1.9.3 a 10.3 jsou démoni sourodí s tímto světem.

<sup>334</sup> Di Pasquale Barbanti 1998 s. 250–1.



sféry (kap. 9). V naší souvislosti to znamená, že démoni představují nejhlubší úpadek života duše, pouhou jeho karikaturu a důsledný a programový odvrát od „nejdokonalejšího nazření“ a „blaženého spojení“ (4.4–5).

Démon jakožto přelud (*eidólon*) má velmi slabý ontologický status z toho důvodu, že tvůrčí ideje dávají tvar látce, která je s to jej na nějakou dobu přijmout ve větší či menší míře. Přitom *eidóla* představují obzvlášť slabou a pomíjivou vazbu na ideje, a to proto, že se odvozují od přechodných věcí tohoto světa jako jejich pouhé fantomatické obrazy. Jejich bytnost v 7.1 je tak jen pouhou nápodobou nápodob. U Plótina v *Enn.* IV.3 27 aj. vystupuje *eidólon* sice nikoli jako démon, nýbrž podobně slabě v roli jakoby stínu nás samých. Plótnos to vysvětluje ve vazbě na Homérova Héraklea, který je dle *Od.* 11.601–2 „sám“, tj. dle *Enn.* I.1 12.32–9 jako duše, po smrti na Olympu, kdežto v podsvětí je jeho *eidólon*, nižší duše, duše nakolik sestupuje do světa.<sup>335</sup> Nicméně podobnost s Plótnovým *eidólem* a Synesiovými či Porfyriovými démony spočívá v tom, že i tento stín na tom může být lépe nebo hůře, jak lze vidět i z Plótnova tématu paměti v dotyčné pasáži. Kdyby měl tento „stín“ čili nižší duše izolovanou, své rovině příslušnou „paměť“, byla by jen paměť pocitů a nikoli skutečnou, tj. i obsahovou pamětí (*mnémé*), což ukazuje na *pathétickou* povahu těchto stínů, kterou nejupadlejším *eidólům* čili démonům Synesios přiřkává v *De provid.* 1.10.6 (srv. *De ins.* 7.1, 3, 5).<sup>336</sup> V ontologické pasáži zmíněného románu jsou démoni „živými a pohyblivými afekty“ (*pathos*) sourodými s nejnižší částí Platónovy duše, což je jednak ve shodě s hroživou démonologií *Chaldejských orákulí* (viz mj. zl. 90–1, 135, 156–7),<sup>337</sup> jednak odpovídá tomu, že v přítomné pasáži 7.1 u démonů absentuje kromě duchovního intelektu i pouhý „rozum“ toho typu, který dle pasáže mají i zvířata. V řečtině „zvířecost“ démonů vyniká ještě o něco víc, protože jejich třída je tu označena neutrem *aloga*, kdežto zvířata cosi jako *logos* mají. Charakterizaci démonů lze ztvdřit postřehem z Porfyria,<sup>338</sup> že u dobrých *daimonů* se *logos* narozdíl od démonů vyskytuje (*De abst.* 2.38.2–4).

Nicméně „obrazovost“ démonů není kvůli této jejich „afektuální“ povaze nic, co bychom mohli chápat jako neškodné, jako „pouhý obrázek“, byt' třeba strašidelný. Nebezpečná je u démonů právě slabost jejich ontologického statutu. Závislost a hladovost afektů a chťičů, jimiž démoni jsou, je slabostí, a to ničivou, protože vášně a zlosti se neдрží pevného tvaru a jdou vždy závisle za něčím, co je rozumové duši vnější, a tak ji vedou od ní samé, od intelektu a do naprostého ztotožnění se zaslepujícími faktory, čili do „oblasti“ zcela bez tvarů, kde je nemožná jakákoli identita, čili do „*chaldejské*“ Propasti (viz 7.5).

Afekty v platonismu náležejí bytostně sublunárnímu světu, například už v nadměsíčné sféře nejsou (nebeská tělesa nebe totiž nikam ze svých drah ze vzteku či touhy neuhýbají). Démony v tomto Synesiově pojetí tedy nemáme chápat jako „pouhý“ fantomatický „obrázek“, strašidlo jeví se pohádkově v cárech mlhy (i když i tak může dle Porfyria, srv. *De antro* 11, vypadat), ale spíše jako síly strhávající velmi citelně do klamu (afekty nás vhánějí do omylu při zamilovanosti či ve strachu, viz Arist. *De insomniis* 460b4–9), či do

<sup>335</sup> Již homérské rozlišení duše a *eidóla* chce ve staré epice nacházet i Proklos, *In Remp.* I.119.21; 120.12, 24. K Plótnovi srv. Dillon – Blumenthal 2015 s. 307.

<sup>336</sup> Iamblichos v *De myst.* 5.12 (s. 215.8–11) říká o „tělesných vozidlech“ (*sómatoeides ochéma*) *daimonů*, že nejsou z žádného tělesa (*sómata*), která by byla dostupná našemu poznání.

<sup>337</sup> Srv. podobně *Corp. Herm.* 16.15. Naopak je to v neshodě s Iamblichovou démonologií, kde hraje hlavní roli jejich impasiilita (*De myst.* 1.10; Lacombrade 1951 s. 165–6).

<sup>338</sup> Aujoulat 1983 s. 173 (srv. i Di Pasquale Barbanti 1998 s. 127).

závislosti, jíž oni sami jsou bytostně. Velmi plasticky to vyjadřuje „chaldejský“ obraz démonů jako psů (zl. 90–1, 135, viz i 154),<sup>339</sup> který Synesios výtěžuje v *Hymnech*, zejm. v 2.240–55, též 1.95–8, 8.21–3 (srv. psí formu démonů v Athanasiově *Životě sv. Antonína* v kap. 42 a 9, která byla plodnou výtvarnou předlohou; též 21, 23, 25, 29, 31, 33–4).<sup>340</sup> Pozdně antický člověk pocíťoval značnou ohroženost demony, i např. podle biblického *Listu Efesanům* 6.3 (1. stol.) nejsou daleko od nás, mají mnoho podob a je jich hodně.

Zajímavá obrácená perspektiva na iracionální *daimony* se nabízí u Prokla při jeho výkladu paradoxu, v jehož rámci bylo mj. třeba vysvětlit, že i iracionální *daimoni* pocházejí od démiúrga (*In Tim.* III.157.27–159.7). Označuje je jako *eufantastoi* (158.5–10), což by se ve spíše lehké neshodě se slovníky<sup>341</sup> dalo na tomto místě přeložit jako „snadno přijímající vizuální podoby“. Intelekt v nich má svou zcela poslední ozvěnu či nejkrajněji omezenou polohu, již myslitel identifikuje jako *fantasii*, která je paradoxně „intelektem na rovině přijímání vjemů“ (*nús pathétikos*; tak i v matematickém kontextu zobrazování inteligibilních předmětů matematiky ve *fantasii*, jež je ovšem jakožto „v těle a s tělem“ právě *nús pathétikos*, *In Eucl.* 52.3, též *In Tim.* I.244.19–22).<sup>342</sup> I když iracionální *daimoni* zaujímají jen takto nízký status s vůbec nejmenší možnou kapacitou pro intelekt, Proklos jim s odvoláním na nejmenované jiné myslitele (158.9) přiřkává přeci ještě toto poslední místo v dosahu toho, čím je ještě intelekt. Jde přinejmenším přibližně o totéž jako u Synesia, jen z opačné strany, na níž náš autor ovšem není ve svém výkladu zainteresován, protože *fantasiá* v jeho démonech má spolu s tou ve zvířatech tvořit kontrast vůči *fantasii* v lidské bytosti.

Synesios využije později v 15.2 termín *eidólon*, potřebný zde pro přízrakovou povahu démonů, k argumentačně chybnému „oslímu můstku“, kde jej bude potřebovat použít k označení lidského *pneumatu* (termín *eidólon* jako negativní „stín“ zavádí v 7.2 a v případě proměny našeho *pneumatu* v 7.5; v 9.1 je užít naopak pozitivně, což si ovšem vynucuje citát *Chald. or.*, zl. 158).

Z pasáží 7.1 a 3 se zdá, že i zvířata a démoni mají možnost postupné reinkarnační záchrany (možnost reinkarnačního vzestupu i nejudalejších démonů snad implikoval i Porfyrios v *Sent.* 29.5–67).<sup>343</sup> Dle Synesiova *Hymnu* 8.16–27 zašel (velmi platonizovaný) Boží Syn až pod Tartaros, kde jsou přeci démoni a zcela vlhká *pneumata* lokalizováni (*De ins.* 7.3, též *De provid.* 2.3.8), aby všechny duše přivedl k Otci.

### I. „Jiná [schopnost]“ a „silnější působení“ obrazotvorné ontologické roviny (7.1)

Synesios zakončuje krátkou odbočku k démonům a zvířatům návratem k postavení obrazotvorné ontologické roviny u člověka. Působí prý „sobě adekvátním způsobem a sama o sobě, případně za pomoci jiné [schopnosti] silněji“, καθ' αὐτὴν καὶ μόνην, ἢ μεθ' ἑτέρου πλείονα. Synesiovo vyjádření na tomto textově a významově notoricky problematickém místě

<sup>339</sup> K tomu Seng 2016 s. 162.

<sup>340</sup> Synesios mimochodem znal postavu sv. Antonína, viz *Dión* 10.5.

<sup>341</sup> Liddell – Scott 1996, Montanari 2015, s.vv. εὐφάνταστος, „easy to imagine“, „easily imaginable“.

<sup>342</sup> Srv. *In Remp.* I.235.18, *fantasiá* jako *noésis morfótiké*. V platónské tradici paradoxní představa pasivního a pasibilního intelektu, která je i v původním Aristotelově zasazení unikátní (a navíc přímo nevysslovená, srv. *De an.* 430a11–2) a těžko vyložitelná, je předmětem rozsáhlého bádání; k jeho novoplatónsky zaměřenému okruhu viz Blumenthal 1991 s. 191, 193 aj., k Proklovi 197–9 (též např. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 247).

<sup>343</sup> Duše ve svém *pneumatu* není ani v Hádu plně „zbavena bytí“ (ἀποσπωμένη τοῦ ὄντος), jak upozornil Baltes (2002b, s. 316, 317).

nedává nijak jasně znát, oč přesně jde v tomto „jiném“ (ἐτέρου), v překladu interpretovaném ve shodě s jedním rukopisem jako „jiná schopnost“ (*dynamis*). Proto pravděpodobně zůstane každé čtení a překlad této pasáže pouhým pokusem o rekonstrukci významu.

V 6.4 se hovořilo o duchu jakožto místu styku dvou rovin, úrovně ontologicky vyšší čili „božských požehnání“ (*ta theia*, aktivita idejí) a nižší čili „nejpodřadnějších podnětů“, těla (ústřicovitě schránky z 6.3). Vzápětí v 7.1 jde o roli *fantasie* u zvířat a démonů. To jsou dvě její nižší role v tom smyslu, že tyto bytosti nestačí na to, aby se na nich to, čím *fantasiá* je, uplatňovalo v silnější míře. Kontrastující zvířata toto její vyšší fungování nemají výslovně a démoni jsou démony proto, že se od inteligibilna radikálně odvracejí (viz 7.5). U člověka zato může v kontrastu k démonům fungovat v plné kapacitě svých schopností (jakkoli to asi lze ještě navýšit úspěšným životem a přemístit se ke hvězdě, srv. 17.1). „Adekvátní působení“ by mohlo být v závislosti na bezprostředně předcházejícím popisu velmi „světských“ zařazení *fantasie* u zvířat a démonů, jež výslovně postrádají intelekt a rozum (*nús, logos*), nějaký autorem explicitně neidentifikovaný vyšší schod v podobných schopnostech. Musí jej tvořit takové schopnosti *fantasie*, kterou zvířata nemají, např. taková schopnost imaginovat, bez níž se neobejdou vědy či jiné intelektuální poznávání. O tom Synesios sice nemluví výslovně, ale v samotném *De ins.* je imaginování nepostradatelné pro odehrávání se vědeckého myšlení implikováno např. v souvislosti s geometrií a astronomií (4.1, 19.4, srv. i músiku v 1.3). Vedle toho může jít na trochu nižší „vlnové frekvenci“ specificky lidské *fantasie* i o její roli v rétorice, zvířatům rovněž nedostupné (kap. 18–20). Naproti tomu s vytvářením jednotného obrazu z pěti smyslových kanálů, oním vnímáním ve vlastním smyslu z 5.2–3, kterého je člověk díky *fantasii* schopen,<sup>344</sup> nyní zkoumanou „adekvátní rovinu“ ztotožnit nemůžeme, protože tu mají zvířata na rozdíl od navrženého epistemického či jiného imaginování jistě také. Inkriminovaná „jiná [schopnost]“ *fantasie*, jež je odlišná od jejího „adekvátního působení“ a za jejíž pomoci má *fantasiá* působit „silněji“, by tedy mohla být přijímání aktivity idejí (srv. 6.4, 4.1–5, 10.2, 14.5, *Dión* 8.3, *Ep.* 154.86), projevené ve vrcholné části schopnostního rozsahu *fantasie*, jako je věštění či – ještě výše – kontakt s božstvím v 4.4–5 (oproti nižší hladině, jíž jsou literární umění či dokonce vědy). Přehledněji řečeno, specificky lidské schopnosti *fantasie* jsou literární tvorba (např.), dále věda, výše věštění a nakonec blízkost k božství. Třetí a čtvrtý příklad patří v naší pasáži k „silnějšímu působení za pomoci jiné [schopnosti]“, kdežto první a druhý k běžnému, na niž náš duch stačí sám (μόνη).

Snad tomuto řešení problému identifikace onoho „silnějšího působení“ oproti jen „adekvátnímu“ napovídá i opět poněkud nejasný *passus De ins.* 7.2. V něm se praví, že metafyzická ontologická rovina, která se do našeho prostředí „promítá“ (*hé probleblémené zóé*), je „zásadně spjata s obrazotvornou schopností (*fantasiá*) či intelektem, který jí užívá“. Aktivitu idejí je v prostředí, jímž je lidská bytost, třeba nevyhnutelně zobrazovat (4.2) a intelektivní provoz našeho mentálního života (*noéseis*, 7.2) se odehrává nutně za součinnosti obrazů. Mezi touto větou v 7.2 („S ontologickou rovinou života promítnutou [ze světa Intelektu do podmínek hmotného světa] je zásadně spjata obrazotvorná schopnost či intelekt, který jí užívá.“) a větou zmiňující „jinou [schopnost]“ v 7.1 se nachází ze stylistického hlediska matoucí vsuvka několika řádků, pojednávajících o mystickém překročení této

<sup>344</sup> Synesios aristotelický „společný smysl“ a *fantasii* ztotožňuje či přinejmenším spojuje (*De ins.* 5.2–6.1), což nemusí být fakticky správná interpretace Aristotela (srv. např. Synek 2014 s. 111).

obraznosti, včetně rušivě neadekvátního citátu z Platóna. Vysvětlovací spojka na začátku 7.2 (*gar*) nicméně uvádí jako vysvětlení inkriminovaného „silnějšího působení“ obrazotvornosti právě nutně „obrazový“ život mezi idejemi a lidskou bytostí. Po odbočce s mystikou a Platónem se Synesios k tomuto vysvětlení uvozenému výše pomocí zmíněné spojky ještě vrátí, a to právě onou jedinou větou o „intelektu řídicím *fantasií*“, k níž se *gar* vztahuje takto „na dálku“.

Intelekt a *fantasiá* jsou však ontologicky vzdáleny, „ob patro“, a v tomto zkratkovitém vyjádření je jistě spoluminěno, že Intelekt čili svět idejí působící na nás (4.2) prochází duší, jak je to skoro jen mimochodem naznačeno ve 14.5. Na tomto pozadí můžeme „jinou [schopnost]“ v 7.1, která stojí za nadstandardním, maximálním působením *fantasie*, identifikovat jako „řídící moc“, *epistatiké dynamis* (analyzovanou v souvislosti s 4.2). Výklad věty se schopností *fantasii* vlastní a schopností, jíž dopomáhá „něco jiného“, lze shrnout tvrzením, že v prvním případě jde o imaginativní podporu nad-animálních intelektuálních operací a v druhém případě o obzvlášť nadstandardně blahodárné působení *epistatiké dynamis* ze 4.2 (od intelektu skrze duši na *fantasií*).<sup>345</sup> Tato moc patří k *fantasii* (7.2) a netýká se přitom „adekvátní“, vlastní roviny jejího fungování, již zvládá sama, nýbrž jejího maximálního rozpětí fungujícího s dopomocí shůry. Nejde-li přímo o *epistatiké dynamis*, pak snad o intelekt.

V této argumentaci je nejméně jistým bodem identifikace „vlastní“ či „adekvátní“ roviny *fantasie*. Vynutila si ji odlišnost člověka od zvířete (jinak by bylo možno povědět, že „vlastní“ funkci *fantasie* je tvorba jednotného obrazu ze smyslových dat). Díky dostatečně přístupné logice věci bylo možné postulovat odpovídající činnost *fantasie*, která přesahuje zvíře, avšak současně musí stát pod svým maximem. Tento článek byl snad zaplněn takovým odhadem, který má odůvodnění a plně odpovídá logice věci, pokud už jej žel výslovně nedodává sám Synesios. Vytčeným úkolem však bylo vypořádat se se smyslem zde komentované věty o jednak adekvátní, jednak vyšší schopnosti *fantasie* u člověka vůbec nějak a podaný výklad je pouhým pokusem o rekonstrukci.

Ne však nutně posledním možným. Předchozí výklad předpokládal, že *fantasii* pomáhá k vrcholné činnosti právě „schopnost“. Závorka, která to slovo opakovaně uzavírá, nicméně upozorňuje na to, že jde o pouhý předpoklad. Originál situaci otevírá ještě více. Stojí v něm jen „[něco] jiného“, „jiný [faktor]“, *étépon* (pravděpodobně neutrum, neboť nikde v dohledu se nenachází nějaké maskulinum, s nímž by bylo možno toto slovo gramaticky spojit). Nemáme-li doplnit k tomuto „jinému“ právě „schopnost“ (identifikovanou s *epistatiké dynamis*), nabízí se jako toto „něco jiného“ očistné obřady. Ty očišťují právě našeho ducha a následkem toho do něj může jeho obrazotvorná schopnost dle krátce předcházející pasáže 6.2 „uvést boha“. I když tato kýžená deifikace může rituálními prostředky dostupit pouze maximální úrovně, na níž se ještě uplatňuje „ontologický rozsah“ *pneumatu*, jak bylo vyloženo v komentáři k 6.2, spojení „jiného [faktoru]“ právě s novoplatónskými obřady to nijak nebrání. Této identifikaci silně nasvědčuje, že „uvedení boha“ do *pneumatu* prostřednictvím *fantastika* je akt pro tuto ontologickou rovinu kapacitně jistě vrcholný, s čímž souhlasí tvrzení v 7.1, že *fantasiá* za pomoci „jiného“ působí „silněji“, „více“ (*πλείονα*). Jsou

<sup>345</sup> Jako intelekt identifikuje toto „jiné“ také vysvětlivka v jednom rukopise (Lamoureux 2004, v krit. aparátu).

tak zachovány oba prvky, které diktuje autorova formulace, tj. jednak vnějšnost vůči *fantasii* („jiné“), jednak vyšší stupeň působení.

Tak či onak, Synesios větu formuloval stylisticky nedbale a stejně jako v celém spise nesledoval jasnost a důslednost podání svých myšlenek právě v první řadě. Na to jeho knížka doplácí nutností ze strany čtenáře tyto pasáže rekonstruovat s jen nejistou oporou.

### m. Obrazivost bytostně spjatá s lidstvím a její překročení (7.2)

V 7.2 Synesios říká, že „naše intelektivní nahlížení se nemůže odehrávat bez obrazů“, což je již Aristotelova myšlenka s velmi vlivným druhým životem, do něž patří i tato Synesiova pasáž. Intelektivní nahlížení čili názory intelektu (*noéseis*) včetně třeba i logických pravidel jsou nevyhnutelně „doprovázeny“ či „podporovány“ obrazivostí, nemohou být „bezobrazné“, *afantastoi*. Např. pokud uvažujeme o vlastnostech trojúhelníku, které jsou ryze abstraktní (Arist. *De memoria et reminiscencia* 449b31–450a5, 12, srv. *De an.* 402b22–5; Plót. *Enn.* IV.3 30.2), i tak budou naše úvahy druhotně spojené s představami trojúhelníků nakreslených minimálně v naší mysli. Totéž se týká dobra či zla, které se dají uznat či popřít na základě představy (*De an.* 431a14–7, b2, 432a4–14, *De memoria* 449b30–450a9).<sup>346</sup> Ačkoli *fantasiá* pracuje při např. početních úkonech jen v roli vedlejší podpory samotného abstraktního předmětu myšlení, přesto se bez ní duše neobejde.<sup>347</sup>

Zatímco u Aristotela byla představa, že obraznost je jen průvodičem, nikoli nutnou podmínkou myšlení, spíše jen implicitní (patří k průběhu myšlení právě v lidské bytosti),<sup>348</sup> v novoplatonismu se *fantasiá* dostává výslovněji do perspektivy, která zdůrazňuje její nevyhnutelnost jakožto projev našeho slabého či zastřeného vztahu k Intelektu. V Porfyriově *Sentenci* 40.1–9 vystupuje z obzvláště negativního hlediska, přímo jako příkrov, který představuje dokonce blokaci našeho přístupu k metafyzické realitě, k níž v ideálním případě z této perspektivy jen dopomáhá (též *Sent.* 38.14–6, 35.31–4, 33.31–8;<sup>349</sup> v naší souvislosti zaměřené na prostřední postavení *fantasie* mezi inteligibilnem a živou bytostí srv. zejm. 16.7–11, k tomu též Plót. *Enn.* IV.4 13; k negativní perspektivě též Iambl. *De myst.* 10.2, *De an.*, zl. 39). Naše *fantastiké dynamis* je dle Proklova výkladu o obrazu vyšších duševních sil v nižších (*In Remp.* I.235.1–21) nápodobou intelektu. I když je obrazem této nejvyšší složky (na rozdíl od vnímání a platónské „vznetlivosti“<sup>350</sup>), zůstává přesto právě jen obrazem: *fantasiá* je tak paradoxně „intelektivní pojmání inteligibilních předmětů (*noéta*) odehrávající se prostřednictvím tvarů“ (*noésis morfótiké*; 235.18–9),<sup>351</sup> přičemž ovšem „intelekt není dosažitelný našimi obrazivými a s tvarovostí spojenými (*fantastikai kai morfótikai*)“ úkony (srv. Iambl. *De an.*, zl. 1, s. 26.9, se stejnou terminologií: „typy poznání předpokládající tvary a typy tvary nepředpokládající“, *morfótikai kai amorfoi gnóseis*).

<sup>346</sup> Augustinovo trojí vidění, fyzické, *fantastické* (*spiritalis*) a intelektivní (*intellectualis*), však počítalo s bezobrazností třetí roviny (*De Genesi ad litteram* 12.32; Chase 2005 s. 238–9, srv. i 245 p. 53; srv. Thein 2017 již s. 202).

<sup>347</sup> Thein 2013 s. 47–9, 51–2; Sheppard 2014 s. 99; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 61 p. 182.

<sup>348</sup> Blíže Thein 2017, zvl. 221–7 (s. 224: „má představa dva metry vysoké sochy nemá jistě dva metry, ale velikost nutně patří k jejímu obsahu“).

<sup>349</sup> Karfíková 2017 s. 54 p. 177, s. 166 p. 236; Gertz 2014 s. 113, p. 10; Susanetti 1992 s. 123 p. 60.

<sup>350</sup> Srv. Pl. *Resp.* 439e–441c.

<sup>351</sup> Blumenthal 1991 s. 197–9 ukazuje, že matematické kontexty jsou u Prokla výjimkou z vidění *fantasie* z hlediska její pasivity a „slabosti“ a také že tento pohled nepochází od Prokla samého, ale je starší.

V Synesiově *De ins.* 4.1 „živé bytosti vědí o obsahu svých duší“, a to díky tomuto zobrazování *fantasií*. Obrazivost tu není viděna tolik jako jen nízká dimenze či až jen nápodoba intelektivní aktivity. Základní myšlenkový nárys je sice stejný, situace je jen viděna z optimistického pozorovacího bodu,<sup>352</sup> ze kterého si autor všímá spíše toho, jak jsme na tom v naší špatné situaci ještě dobře (podobně jako Iamblichos ve výše citované pasáži *De myst.* 3.14, kdy bohové člověka zasvěcovaného plní právě obrazy přijímanými jeho *ochématem*). I v podmínkách obraznosti můžeme být rádi, že ji máme, protože nás přece spojuje s něčím žádoucím. Synesios hájil *fantasií* však ještě důrazněji, než by byl takovýto poukaz na změnu perspektivy, která ukazuje tuto schopnost na chvíli nikoli jako oddělující od reality, nýbrž jako s ní spojující. Navíc se totiž v *De ins.* 4.5–5.2 výslovně vymezuje proti těm, kdo vyhrazují či silně preferují přístup k božství jen mystickou cestou, tj. zcela bez obrazů (viz odd. 3.d). Přitom může *fantasiá* být i polem „blaženého spojení“ s inteligibilní skutečností.

Naše lidství tak, jak je dáno mezemi obrazivosti, lze překročit. Je to však už krok mimo rámec lidství a toto „dosažení nehmotné formy“ čili idejí (*epafé eidús ahýlú*) přesahuje ona „nejdokonalejší nazření“ a „blažená spojení“ (*eudaimón synhafé*) v 4.4–5, protože ta se odehrávají výslovně prostřednictvím *fantasie*. Synesios zde optimisticky počítá s touto možností překročení *fantasie* a tím i postupnosti duševní roviny (snad z vlastní zkušenosti, snad dle Plótína, viz *Enn.* V.3 17.23–38). Jde zde o ono intelektivní pojmání, které náleží bohům jakožto individuálním intelektům v *De ins.* 1.3–4, kde se k němu mohou lidé svou intelektivní činností přinejlepším blížit na své přitlumené rovině. Souvislost s „nerozděleným nahlížením“ Dia v 1.3 je v originálu patrná skrze gramatický tvar od slova *fronein* (1.3, v 1.4 *noésis*), které zde v 7.2 opět zaznívá v poněkud falešně použitém citátu z Platónových<sup>353</sup> *Zákonů* 653a.<sup>354</sup> Ačkoli Platón tam má slovem *frónésis* na mysli pouhou psychologickou zralost („rozumnost“), Synesios si do jeho textu promítá metafyzický koncept nazírání ideje, označený stejně v 1.3.

V pasáži 7.2 je tento výklad mystického zření jakožto překročení obrazivosti jako takové jen vsuvkou. Před ní se mluvilo o obrazotvorné bytosti ve spojení s bytostmi, které nejsou schopny přijímat její plné působení (zvířata, démoni), kdežto v této vsuvce je *fantastické úsía* lokalizována na ontologické škále naopak pomocí inteligibilní roviny, která ji přesahuje. Obrazotvornost je spojena ještě s duší a se zřením v 4.4–5, ale zde už jde o čistý duchovní intelekt a již tu není nějaký výkon, který by vůbec mohla plnit.

Vsuvka nicméně končí a Synesios se vrací k normálním podmínkám našeho nemystického žití. Činí tak opět jen jedním takřka nedbalým tahem: „S ontologickou rovinou života promítnutou [ze světa Intelktu do podmínek hmotného světa] je zásadně spjata obrazotvorná schopnost či intelekt, který jí užívá“ (ὡς ἢ γε προβεβλημένη ζωῆ φαντασία ἐστὶν ἢ τοῦ φαντασίᾳ χρωμέου). Duše čili „promítnutá rovina života“ (*hé probeblémené zóé*) sice vychází, je promítána z Intelktu, avšak to je jeho aspekt svázaný postupností a částečností včetně např. vezdejší existence času (viz opět *Syn. H.* 1.559–72),<sup>355</sup> k níž patří i obrazotvornost. Intelekt k této rovině má vztah i tím, že obrazotvornou schopnost „užívá“

<sup>352</sup> Velmi podobně Di Pasquale Barbanti 1998 s. 92.

<sup>353</sup> Pouhé „on praví“ (*fésí*) je běžný způsob uvozování autoritativních knih, obvykle Platóna. Tohoto označení se od Synesia dostalo v jednom textu, určeném ovšem libyjským biskupům, skoro výjimečně také Starému zákonu (*Ep.* 41.4, též *Hom. I 2*).

<sup>354</sup> Susanetti 1992 s. 123–5 p. 61.

<sup>355</sup> Též Susanetti 1992 s. 111 p. 38.

(*chrésthai*). Podle mne je tímto „užíváním“ míněno, že „otisky“, v nichž k nám dospěje jeho aktivita (kap. 4, 14.5, viz odd. d, e, g), jsou skrze duši v posledku od něj. Intelekt tedy působí, ale zprostředkovaně a bez zprostředkování jen výjimečně, mysticky.

#### n. *Pneuma* jakožto duchová duše, *pneumatiké psýché* (7.2)

V 7.2 volá Synesios docela správně na pomoc „blažené [mudrce]“, protože *pneuma* je zde označeno zvláště jako „duchová duše“, *pneumatiké psýché*. Někdy je konkrétní myslitel, jehož mají pozděně antičtí filosofové na mysli při uvádění „dávných mudrců“ apod., identifikovatelný i bez uvedení jména (srv. Porf. *Sent.* 38.3, 42.2, Plót. *Enn.* V.1 8.11–3),<sup>356</sup> jindy ne tak snadno jako v našem případě. Neidentifikované autoritativní postavy mohou sice ve skutečnosti představovat názory daného autora, jak je tomu zvláště u Iamblicha s jeho legitimizujícími „prastarými“ či „nejprastarějšími z kněží“ (*hoi archaioteroi, presbyteroi, hoi palaiotatoi hieréon* apod.).<sup>357</sup> Naše místo však lze spojit s konkrétním mudrcem, jímž je Porfyrios, protože Augustinův (dosti nepřejícně formulovaný)<sup>358</sup> latinský referát jeho pojetí theúrgie ve v celku nedochovaném spisu *De regressu animae* (zl. 2, s. 28\*.3–6; zl. 3, s. 31\*.24–32\*.1) hovoří o *anima intellectualis* (racionální duši) a *anima spiritalis*, což by teoreticky velmi dobře mohlo být Augustinovým latinským překladem předpokládaného původního Porfyriova *psýché* (*anima*) *pneumatiké* (*spiritalis*) čili „duchová duše“, již máme zde v Synesiově *De ins.* 7.2<sup>359</sup> (pokud odhlédneme od možnosti, že *pneuma* bylo u Porfyria jen částí či nosidlem této nižší duše, této *anima spiritalis*).<sup>360</sup> Vzhledem k Synesiovu množnému číslu „blažení“, jde asi i o přívržence Porfyria.<sup>361</sup>

Inkriminovaná entita je v nápadně stylisticky vyváženém popisu („duševní duch a duchová duše“) označena v druhé jeho části přímo jako „duše“, *psýché*. Autor sice usiluje představit *pneuma* jako právě prostřední pole mezi tělem a duší (6.4 aj.) a také jako „druhou duši“ (aniž použije tohoto výrazu, srv. odd. f) jako zde a nazývá ji v rámci zdůraznění této mediálnosti na druhou stranu také „tělem“ (např. 9.2). Tato prostřednost je sice fakticky zhruba pravdivá, avšak při pohledu na obrazotvornost jen z hlediska hmotného charakteru jejího orgánu se ukazuje, že nazývat *pneuma* „duší“ by bylo aspoň na první pohled překročením základního novoplatónského půdorysu problematiky. Duše totiž zásadně není sama o sobě v místě (např. Porf. *Sent.* 4 aj.), přičemž *pneuma* vposledku jasně hmotné a místní je (Syn. *De ins.* 10.5 aj.). Proto lze mít za to, že označení „duše“ zde v 7.2 je jen licencí, evokovanou snahou vyjádřit středové postavení *pneumatu* (a snad i Synesiovou touhou po řečnické efektosti dvojice *psýchikon pneuma – pneumatiké psýché*).<sup>362</sup> Faktu, že jde o licenci, nasvědčuje i skutečnost, že v obou přímých, výslovných vyjádřeních o inkriminované entitě jako o specifické „duši“, tj. zde v 7.2 a mimoto už jedině v *Ep.* 154.102,

<sup>356</sup> Karfíková 2017 s. 75 p. 258; Armstrong 1978/1984 s. 42 p. 1 k *Enn.* V.1 9.27.

<sup>357</sup> Z mnoha případů např. *De anima*, zl. 48, s. 72; Finamore 1985 s. 19; Dillon 2009 s. 182.

<sup>358</sup> Mj. Gertz 2014 s. 117; srv. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 181.

<sup>359</sup> Tak mj. i Tanaseanu-Döbler 2014 s. 151, 129, p. 18; Chase 2005 s. 243.

<sup>360</sup> Smith 1974 s. 155–6; srv. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 179, 265.

<sup>361</sup> Susanetti 1992 s. 125 p. 63. Rozhodně nejde o jeho mladšího současníka Ísidóra z Pelúsia, který spojení *pneumatiké psýché* použil při výkladu vzkříšení v křesťanském kontextu a podle něj budou i tělo, i duše proměněny na *pneumatiké* (*Ep.* III.77).

<sup>362</sup> Aujoulat 1983 s. 175 oproti tomu nabídl jemný postřeh, že u *pneumatiké duše* jde o tu část duše, která je v kontaktu s duchem. Nicméně ze Synesiova textu je zřejmé, že duševní duch a duchová duše jsou jedna a táž entita, nikoli dvě různé části dvou různých entit (tj. část ducha blízká duši a část duše blízká duchu).

je toto jen „stylistické“ užití slova *psýché* vybaveno výraznými přívlasky. V prvním případě (7.2) je duše „duchová“, *pneumatiké*, ve druhém (*Ep.* 154) „obrazotvorná“, „obrazů schopná“ či snad současně i „fantomatická“, *eidóliké* (srv. odd. k). Větší výpovědní závažnost podle mého mínění připadá těmto přídavným jménům a *pneuma* jakožto „duše“ je duší přinejlepším metaforicky, na onom „nižším stupni“ ontologicky „těsně pod“ (*mikron hypobása*) individuální duší, který byl uveden ve 4.2. Jedinou další pasáží kromě dvou zmíněných, kde duch ještě jednou vystupuje v roli „duše“, je *De ins.* 7.4. V originále Synesios sice mluví *pneumatiké psýché* ze 7.1 či *psýché* u Platóna a Hérakleita citovaných v 7.3, které s *pneumatem* nonšalantně a bez upozornění ztotožňuje, ale v 7.4 je *psýché* vyjádřena už jen odpovídajícím vztažným zájmenem ve femininu (ἥν), přičemž již v následující větě Synesios odkazuje na pneumatickou duši náhle pomocí tvaru neutra (μὴ συνεπέμενον), implikujícího řecké neutrum *pneuma*.<sup>363</sup> Při méně striktním pohledu na Synesiovo ontologicky ne zcela přesné přibližování duše k *pneumatu* bychom mohli říct, že *pneuma* je „svého druhu“ duše, duší podobné či „duší“ v tom smyslu, že k duši (ve vlastním smyslu) přiléhá, jak autor sám říká v 5.3 („přímo s duší sousedící“, *prosechés*). Z této perspektivy se *pneuma* ukazuje jako od duše odlišné, třebaže je slovem „duše“ dokonce popsáno.

Avšak při zaujetí jiné perspektivy, již je otázka věčnosti, trvalosti anebo rozpustnosti *pneumatu* (odd. q), se tato entita označovaná jako „(božské či ryzí) tělo“ ukáže jako naopak duší blízká. Jak probíráme v souvislosti s úsekem 7.4, Synesiovo *pneuma* může snad být trvalé a nezaniká, což je ontologicky přibližuje k rovině duše, která je věčná, na rozdíl od roviny tělesna, které je charakterizováno přechodností a netrvalostí. Závěr ohledně ontologického statutu *pneumatiké* duše čili duševního *pneumatu* však můžeme učinit už nyní. Pravděpodobně právě Synesiova formulace o statutu *pneumatu* mezi rovinami duše a těla (6.4) stojí za obvyklým míněním, že (Synesiovo) *pneuma* je současně tělesné i netělesné.<sup>364</sup> Podle mého názoru je však nakonec jednoznačně materiální (srv. 6.2–3, 10.1, 10.5<sup>365</sup>), avšak jeho středový ontologický status to nijak neruší. Pozice „mezi“ nutně neobnází, že daná věc v tomto postavení je spojením prvku nad sebou a prvku pod sebou, tedy tělesna i duše, přesně půl na půl. Autorem vyslovené prostřední postavení je spíše rozsahem, do něž je status *pneumatu* teprve třeba přesněji umístit. Přestože jeho hmotný charakter by ukazoval sám o sobě do nižší části tohoto rozsahu, výslovně stojí *pneuma* ontologicky „těsně“ (*mikron*, 4.2) pod duší čili blíže jí než tělu. Navíc jeho „hmotný“ charakter není chápán ontologicky stejně jako v případě tělesna, které je jasně odlišně hrubší (mj. 6.3, 16.1) než *pneuma* čili „božské tělo“ (mj. 9.2).<sup>366</sup>

<sup>363</sup> Předložený překlad to o jeden stupeň zprůhledňuje doplněním v závorce. Synesiovi se vloudil dotyčný femininní tvar ἥν implikující duši (ψυχῆν) buďto kvůli a) femininu *pneumatiké psýché* v 7.1, b) kvůli femininu ἡ πρῶτη ψυχή v téže větě (racionální duše beroucí si své *pneuma*) anebo c) kvůli *psýché* uvedené v souvislosti s Platónem a Hérakleitem v 7.3. Pravděpodobně jde o souhrn těchto faktorů a ovlivnění rychlostí psaní knihy či přinejmenším některých jejích pasáží dle *Ep.* 154.104–5.

<sup>364</sup> Moraux 1963 col. 1252.26–8; Aujoulat 1984 s. 47; Finamore 1985 s. 1; Saudelli 2014 s. 48; Monticini 2017 s. 74; srv. Tanaseanu-Döbler 2014 s. 132; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 12, 24, 117; Dodds 1963 s. 313; Seng 2011 s. 123.

<sup>365</sup> Ontologické roviny duše a *pneumatu* jsou propojeny, protože intelektivní snaha duše se odehrává na jí vlastní rovině (10.4), avšak *pneuma* přitom díky této činnosti řídne čili se stává „méně materiálním“ ve fyzickém smyslu (10.5).

<sup>366</sup> Lze srovnat Hierokleovo vyjádření *psýchikon sóma* v *In CA* 26.8, které je přes použití výrazu *sóma*, „tělo“, míněno naprosto jasně jako nehmotné mj. v 26.1, 5 (Hierokleovo pojetí je od Synesiova odlišné, blíže ve



#### o. *Pneuma* mezi bohem a přeludem (7.2–3)

Rozsah toho, čím se *pneuma* dle 7.2 může stát, je otevřený vpravdě doširoka. Tento rozsah krom toho také ukazuje, kolik „místa“ je na ontologické rovině *pneumatu*, tj. mezi „iracionalitou a rozumem, netělesnem a tělem“ (6.4).

Může být překvapivě bohem (*theos*), „všelikou božskou bytostí“ (*daimón pantodapos*) i přeludem (*eidólon*) čili démonem mj. ze 7.1.<sup>367</sup> Na tomto tématu deifikace *pneumatu* je vidět jeho souvislost s duší. Zatímco zde v 7.2 se bohem stává *pneuma*, když do něj *fantasiá* boha uvedla dle 6.2, v 10.2 je deifikována daleko očekávatelněji ontologicky vyšší racionální duše, jež se stává „bohyní“ (*theos*) stejně jako v Hymnu 9.128–34 (*theos en theói*), srv. *Dión* 9.9. *Pneuma* musí být božské v nižším slova smyslu než duše (srv. opět 4.2), nejde o jeho vyrovnání s ní, o nějaké „ontologické navýšení“ (viz výklad k *De ins.* 9).

*Pneuma* může být také „božskou bytostí“, *daimón*. I když na základě Synesiova běžného úzu slova *daimón* napříč jeho spisy (silně negativně *H.* 1.90, 541, 2.48, 5.52, 8.33, aj.) i na základě předchozí pasáže 7.1, kde byly zmíněny „celé třídy démonů“, by bylo možné výraz *daimón* zde v 7.2 přeložit také ve smyslu zlých bytostí, démonů, nakonec se přikláním k překladu „božské bytosti“. Interpretaci opírám o to, že démoni jsou zde přítomni v bezprostředně následujícím slovu *eidóla*, „přízraky“, jak byli autorem výslovně popsáni v 7.1 (*eidólíka*), a *daimón* stojí zde v 7.2 uprostřed mezi touto ontologicky nízkou rovinou „démonické přeludné existence“, *eidólon*, a rovinou boha, *theos*.<sup>368</sup> *Daimón* je zde také označen jako *pantodapos*, „nejrůznější“, což lze vztáhnout k představě, že tyto bytosti náležející ontologicky mezi bohy a lidi jsou bohatě rozrůzněny a nejsou to tedy jen zlí duchové. Dobří *daimoni* se nacházejí i u démonologicky vyhraněného Porfyria (*De abst.* 2.41.3–4, 2.38.2–3)<sup>369</sup> a skoro výjimečně též u Synesia (*Calv. enc.* 6.3, 18.2).

Ve formě *eidóla* (v textu: *en tútoi*) si dle 7.2 „duše odpykává své tresty“. Tresty tedy nenese duše sama. Tak je tomu výslovně i v *Ep.* 43.47 (též mj. Damaskios *In Phaendonem* 543),<sup>370</sup> založené na rozdílu mezi trestem vykonaným na těle a trestem vykonaným na duchu. Adresát listu, jistý Ióánnés podezřelý ze zadání úkladné vraždy, je Synesiem varován v tom smyslu, že trest na duchu je daleko horší, a Syneios ho přemlouvá, aby se šel sám udat provinciálnímu civilnímu guvernérovi jakožto soudci kriminálních případů, neboť to, co eventuálně vytrpí na „hutném těle“ (čili těle hmotném), ani nemůže mít takový rozsah jako bolest na reálnější ontologické rovině. Rovina ducha, *pneumatu*, je tělu nadřazena a stojí těsně pod duší (viz opět *De ins.* 4.2), proto i trest je na ní v Synesiově novoplatónské logice reálnější. List 43 se precizací *eidóla* ovšem nijak nezabývá a ve skutečnosti nadále hovoří

výkladu k 7.4). Velmi podobně upozornil na širší rozsah implikovaný v pojmu „netělesné“ (*asómaton*) i Chase 2005 s. 244–5 (srv. Porf. *Sent.* 29.25: kvalitní *pneuma* je „blízké netělesnu“, *engys tí ahýliú*).

<sup>367</sup> Zajímavé přirovnání těchto stavů duše po jednotlivé životní pouti ke klidnosti spánku po různých kvalitní náplni předchozího bdění uvádí Aujoulat 1983 s. 176.

<sup>368</sup> Pokud bychom spojku *kai* mezi slovy *daimón pantodapos* a *eidólon* pochopili jako zužovací, nikoli slučovací, mohli bychom místo přeložit jako „bohem a nejruznějšími démony čili přeludy“ (k tomuto úzu *kai* srv. 16.1 s obratem *voü kai θεοῖ*). Tři třídy vidí na tomto místě také Russellův překlad (2014b), Saudelli 2014 s. 48, Lang 1926 s. 48.

<sup>369</sup> Porfyrios nebyl zdaleka jediný, kdo se tématem zaobíral a jeho démonologie vyrůstá z předchozích (Bouffartigue – Patillon 1977 s. XXXIX).

<sup>370</sup> Autor však už přijímá Proklova koncepci dvou *ochémat* a trpět nechává podle její logiky vozidlo druhé, nevěčné.

přímo o duši, *psýché* (v. 51–70), protože u nefilosofického adresáta nebylo možné počítat s touto asi příliš technickou distinkcí mezi *psýché* a *eidólon*.<sup>371</sup>

Trest spočívá dle *De ins.* 7.3 v zanoření duše na základě těžkého *pneumatu-eidóla* do podzemí. Je zřejmé, že novoplatónská duše sama trestána být nemůže, jak to ovšem výslovně říká Platón, *Ph.* 107c–108c, 113a, 113d–114e, *Gorg.* 525a–e, *Resp.* 615a–616a.<sup>372</sup> Synesios v závislosti na něm a též s ohledem na adresáta, neznalého esoterních nuancí novoplatoniků, tak mluví v *Ep.* 43 (v. 51–70) též, avšak vyšší status racionální duše v novoplatonismu něčemu takovému řádově neodpovídá. Proto smí být předmětem trestu jen její nižší, materiálnímu světu odpovídající dimenze čili její *eidólon* (např. Plót. *Enn.* I.1 11–2, zejm. 12.24, 29; IV.3 24.20–1)<sup>373</sup>, popřípadě je za předmět trestu prohlášena Platónova duše iracionální (s druhým ze svých dvou později zavedených *ochémat*), jak činí Proklos na základě toho, že Platón mluví o hněvech, touhách či jiných špatných vlastnostech reinkarnovaných *faidónovských* duší (*In Tim.* III.325.9–21, srv. *In Remp.* I.119.4–122.4). S ohledem na tuto situaci, v níž bylo v různých kontextech třeba vysvětlovat přesný smysl slova „duše“ poněkud jinak, je pravděpodobné, že Synesiovi v rétoricky přesvědčivém listu 43 opřeném o záhrobní pasáže Platónova *Faidónu* stačí, aby si adresát myslel, že trestána je duše a pravý stav věcí tam autor naznačuje vlastně jen jedním slovem (*eidólon* ve v. 47).<sup>374</sup>

V pasáži 7.5 Synesios propojuje výraz *eidólon*, „přeludný obraz“, užitý v *De ins.* 7.1 (*eidólíka*) pro fantomy jakožto bytosti, jimž *fantastické úsiá* dodává samu jejich existenci, s těžkým duševním duchem, který směřuje do „pekla“. Lze si povšimnout, že zatímco duši v 7.5 nazývá podle její nejvyšší „úrovně“, tj. duchovního intelektu (*nús*, tak i hned dále v 8.1), *pneuma* je právě tak viděno v extrému,<sup>375</sup> tj. z nejslabší perspektivy, jako pouhý fantomatický obraz duše, *eidólon*. Použití výrazů *pneuma* i *eidólon* v této větě dává vyvstat rozdíl mezi nimi. *Eidólon* jakožto podoba je výrazem, vnějším vyjádřením toho, jak je na tom duch (sám napojený na duši). I tato distinkce je patrná u Porfyria (*Sent.* 29.12–4).

#### **p. *Pneuma* jakožto přítomnost duše v kosmu a korelát jejího stavu (7.3–4); absence iracionální duše v *De insomniis***

*Pneuma* je i ve své *aitheričnosti* (mj. 6.3) fyzické. Jak svědčí mj. tato pasáž 7.3, vyjadřuje se vztahová „blízkost“ či „vzdálenost“ jeho racionální duše inteligibilnímu prostředí i na fyzické škále, krom toho, že je tento vztah vyjádřen stavem znečištění *pneumatu* nižšími živlovými příměskami, které ho ve špatném případě táhnou dolů (6.2–3, srv. 7.2). Podle Synesia je *pneuma* dole nebo nahoře „v závislosti na fyzických mechanismech“, *holkai fysikai* (7.3). Podobně např. Aristeidés Quintilianus (*De musica* 2.17.45–7) vidí transcendentní svět (*ta epekeina*) jako to, co vtělenou duši udržuje i v rámci tohoto světa v jeho vyšších částech právě i fyzicky. Podrobněji bude tato představa popsána ve výkladu k 7.4 (odd. q).

<sup>371</sup> Mj. Tanaseanu-Döbler 2014 s. 137 vidí v souvislosti s Porfyriovou *Sent.* 29 snahu využít představu *pneumatu* především jako vhodného překlenutí problému, jež představuje rozpor mezi povahou duše a posmrtnými tresty. *Pneuma* je duši natolik blízké, že je vhodné jako nositel těchto posmrtných trestů a duše si uchová svou nadřazenou povahu.

<sup>372</sup> Srv. jinou představu v *Corp. Herm.* 10.16, kde je ve struktuře mysl–duše–*pneuma*–„oděvy“ po odvětrání „oděvů“ trestána duše, zatímco *pneuma* se do duše „stahuje“ (10.13) anebo se o jeho údělu aspoň nemluví (10.16–9) ani není implikován (blíže Chlup 2007 s. 383, p. 3).

<sup>373</sup> Finamore 1985 s. 3–4.

<sup>374</sup> Scholia *In Syn. Ep.* 236.34 se mylí, když jednoduše ztotožňují *eidólon* s duší.

<sup>375</sup> Aujoulat 2004 s. 235.

Toto klesání a stoupání *pneumatu* v rámci fyzického kosmu chce Synesios podepřít odkazem na Platóna a citátem z Hérakleita. Na tomto místě je vidět způsob práce se starými, vysoce respektovanými texty (byť presokraticí nejsou chápáni natolik posvátně jako Platón či archaická epika): ačkoli Synesios mluví o duchu, své tvrzení podporuje citátem Hérakleita (zl. B 118), který ovšem mluví o duši (stejně nepozorovaně si Synesios bere tuto licenci v 17.1–2). Mlčky se tu předpokládá, že Hérakleitos a také Platón s jeho opeřením intelektivní „duše“ ve *Faidru* (mj. 249c) chápou duši, kterou navíc oba pojímali různě, vlastně novoplatónského ducha, tj. *pneumatiké psyché* z *De ins.* 7.1 (po němž v archaickém myšlení v tomto smyslu nebylo ani stopy).<sup>376</sup> Tento dobově obvyklý výkladový přístup Synesios sám vysvětluje jako duchovnější a nezávislý na „ulpěném zabývání se slovíčky“ v *Homilii I 4* (srv. *faidónovský* obraz v podobné souvislosti u Hieroklea *In CA* 26.10).

Součástí alegorické hry zde může být slovo *augé*, „záře“, v citátu z Hérakleita. Slovo je spojeno se supralunárním prostředím, které je zářné (*augoeidés*, Arist. *Quint. De mus.* 2.17.36, 49, srv. Hierokl. *In CA* 25.18 aj.) a termín *augoeides sóma* („světelné tělo“) pro *pneuma* použil již Galénos v 2. stol. n. l. (*De plac. Hipp. et Pl.* 7.7.25.3). U Synesia tato terminologická varianta, respektive pouhý odkaz na ni, zazní kupodivu jen zde ve slově *augé* a navíc jen v citátu archaického myslitele, ačkoli náš autor je motivován filosoficky i rétoricky označovat *pneuma* značným množstvím ekvivalentů.

Naopak těžká *pneumata* dle *De ins.* 7.3 nestoupají díky lehkosti a suchosti fyzicky nahoru, nýbrž zakalena musejí klesnout do „puklin země“ a stávají se z nich vlhké bytosti, čili démoni závislí na co nejnižších, tj. zemitých a mokrých, částech kosmu (7.1). V Synesiově líčení působení démonů v *De provid.* 1.10.3 jsou tato pokleslá *pneumata* entity divoké, agresivní a „ze země zrozené“ (*gégeneis*; srv. tamt. 10.6), přičemž opravdu špinavý duch se „mění v zemi“ (*De ins.* 6.3), tedy prvek položený ze všech čtyř živlů od *aitherického* nebe nejdál. Je tedy nehmotnější, nejmateriálnější, a pod ním už je jen „peklo“ úplné neurčitosti dané rozplynutím se v bezmeznou látku a tedy totální zánik (viz výklad k *De ins.* 7.5). Synesios rovněž zde čerpá z Porfýriovy pasáže o duchu (*Sent.* 29.16–8, 32–5), k níž přejdeme v následujícím odd. q.

*De ins.* 7.4 obsahuje zásadní výpověď pro vztah duše a těla: duše je prostřednictvím *pneumatu* „přítomna tělesnému světu“ (*tói sómatikói kosmói syngínetai*). V novoplatonismu radikálně netělesná duše (narozdíl od pojetí samého Platóna)<sup>377</sup> nemůže z logiky věci díky své nemateriální povaze náležet do tělesného světa, avšak je na této tělesné úrovni přítomna, jak to vypracovával mj. Porfýrios, svým vztahem či dispozicí vůči němu (*schesis* v *Sent.* 3.4, 29.11, *diathesis* ve 27.11, 29.22, aj.; srv. *schéma* v Syn. *De ins.* 10.3 a pozn. v odd. 6 *ad loc.*). Toto řešení vztahu duševního a tělesného se pravděpodobně ozývá u Synesia zde v *De ins.* 7.4 v nenápadném výrazu *syngínetai*, „je přítomna“.<sup>378</sup> Porfýrios užíval v této souvislosti tvary od *pareinai* (παρεῖναι), „být přítomen“ (*Sent.* 3, 4), srv. etymologicky příbuzné *parúsia* (παρουσία), „přítomnost“, v *Sent.* 27.16, kde se vysvětluje, že duše je ve světě přítomna jen svou činností, nikoli sebou samou, anebo je duše přítomna tělesnému světu dle *Sent.* 4

<sup>376</sup> Samo znění zlomku obsahuje asi pozdější glosu *xéré* (suchá) vysvětlující méně srozumitelné Hérakleitovo vyjádření téhož slova, *aué*. Tuto glosu z překladu vypouštíme; obecně ke zl. viz Kratochvíl 2006 s. 193–4.

<sup>377</sup> Thein 2017 s. 31, 44, 64 ukazuje, že Platón nikde ve svých dialozích jasně neříká, že duše by byla radikálně netělesná. Narozdíl od Aristotela, pro něž duše existuje jakožto příčina těla, o ní Platón hovoří jako o svým způsobem tělesné, např. svázané s morkem, byť pojmově oddělené od těla (srv. zejm. *Tim.* 35a1–6, 41d4–7).

<sup>378</sup> Di Pasquale Barbanti 1998 s. 161 překládá v tomto lehkém smyslu jako „vstupuje do kontaktu“.

„příklonem“ (*rhopé*), jak se vyjadřuje i Synesios v *De ins.* 9.1<sup>379</sup> (srv. Porf. *Sent.* 28.4–6), a „jakousi druhou potencí“ z ní vycházející, nikoli bezprostředně sebou samou (*Sent.* 4).<sup>380</sup> Také výrazně odlišně narysovaný obraz *pneumatu* u Prokla zachoval jeho funkci zpřítomnění (jednoho typu) duší ve světě (mj. *Theol. Plat.* 3.5, s. 19.9–15, též 2–3). Tuto druhotnou přítomnost lze spojovat s již plótinovským „obrazem“ (*eidólon, indalma*), který tvoří nižší složku duše (viz Proklovo *indalma* s vepsanou touhou jako projevem iracionální duše a s obrazivostí jakožto projevem *fantasie, In Remp.* I.121.22–5).<sup>381</sup> Třebaže i u Synesia by se mohlo jednat o stejnou logiku, dle níž duše „vysílá“ svůj obraz (*eidólon, indalma*) mimo sebe,<sup>382</sup> náš autor o *pneumatu* nikdy nemluví z perspektivy tohoto procesu „vyzařování“ (snad s výjimkou implikace v *De ins.* 17.2). Nicméně *pneuma* má (přes Synesiovu motivaci líčit je v nejpříznivějším světle) v širším kontextu novoplatonismu samozřejmě i pro něj samého jednoznačně druhotnou povahu. S „hlavní duší“ (*De ins.* 4.2, odd. f) duch jen „sousedí“, „přiléhá“, „je spojen“ (5.3). Mezi tyto „nižší schopnosti duše“ v plótinovském *eidólon* jako je mj. vnímání (mj. *Enn.* I.1 8.18–24, I.1 11, V.2 1.18–22),<sup>383</sup> nikoli však rozum a intelekt (III.9 3.14), by se počítala Synesiem oslavovaná *fantasiá* (srv. Plót. *Enn.* IV.3 30–1, I.4 10), schopná dokonce i ve své obrazivé a tedy zčásti světské či světu přizpůsobené bytnosti<sup>384</sup> dosahovat výslovně až k inteligibilnu či aspoň duši doprovázet až těsně k němu, jak tomu chce Synesiovo přejné pojetí (*De ins.* 4.4–5, 11.2, srv. 9.3). Ze Synesiovy perspektivy *pneuma* nevystupuje plótinovsky jako pouhý „stín“ duše, jako její nižší dimenze, odpovídající tomuto světu. Přes potlačení tohoto aspektu je *pneuma* vůči duši jasně druhotné a stále představuje zhmotnění vztahu striktně netělesné duše k tělesnu (7.4). Podle 7.3 také tomuto vztahu duše k *somatickému* kosmu dává přesnější výraz stav *pneumatu* a jeho fyzická lokalizace v kosmu. Jaké *pneuma* je a kde je v kosmu, ukazují, jak je na tom „hlavní duše“ (racionální duše) se vztahem k tělesnosti.

Avšak v tomto kontextu nastává potíž s otázkou po roli (novo)platónské nižší, iracionální duše o dvou částech (Pl. *Resp.* 436a–441c, 444d–e a *Tim.* 69c–72d, 41c–d, 42d–e), v Synesiově pojetí duše a ducha. Iracionální duše v *De ins.* chybí nejspíše zcela, což poněkud znesnadňuje vymezení role *pneumatu*, a bude nutné se obrátit opět i do jiných pramenů.

Můžeme-li podat co nejstručnější obraz Platónovy tripartity duše, lze říct, že tzv. „žádostivá část duše“, třetí a nejnižší, je spjatá s afekty, touhami či potřebami a jejich nasycováním (např. *Resp.* 439d) a „v každém zabírá největší část duše“ (442a), zatímco druhá, tzv. „vzňetlivá“ část duše (*thýmoeides*) stojí skoro napůl cesty k rozumové. Např. rozhořčení nad nespravedlností je sice také neracionální hnutí, avšak je spojeno v této části s ponětími např. o spravedlnosti apod., které náležejí primárně duši rozumové (srv. *Resp.* 439d–441c, 441e–442b, též mj. *Phdr.* 247e1). Nejnižší, žádostivou duši oproti tomu nemohou nikdy nijak zajímat racionální úvahy a nikdy nebude schopna uvažovat a zklidnit se (*Tim.*

<sup>379</sup> Výraz „poklesne“ (*rhepsásés*) je v této roli technickým termínem příklonění duše k tělu jako např. u Porf. *Sent.* 3 či 30.12 (v 4.4 *ρόπή* jako v Syn. *De ins.* 17.2). Původní obraz Platónova *Faidru*, kde neposlušný kůň spřežení „stahuje a zatěžuje“, *ῥέπων τε καὶ βαρύνων* (247b4; Karfíková 2017 s. 60), zde Syn. evokuje pomocí týchž výrazů (*ῥεψάσης ... ἐβαρύνθη*).

<sup>380</sup> Blíže Karfíková 2017 s. 60–1, 92 p. 5.

<sup>381</sup> Karfíková 2017 s. 61–2; Saffrey – Westerink 1981 s. 114 p. 4; Dodds 1963 s. 306; Schibli 2002 s. 311 p. 10.

<sup>382</sup> Srv. Plót. *Enn.* IV.5 7.18–20; IV.3 12.1–4, I.1 8.16–24, VI.2 22.29–35, aj.

<sup>383</sup> V případě těl zvířecích, tedy bez sepětí s duší ve vlastním slova smyslu, je vybavuje jejich kvalitou právě *eidólon* (*σῶμα δὴ τοιόνδε οἷον ποιῶθεν ψυχῆς εἰδώλω*; *Enn.* I.1 11.13–4 aj.).

<sup>384</sup> Srv. Porf. *Sent.* 10.3: „v tělesnu [je vše] na způsob obrazů“.

71a). Dle Platónovy tripartity duše jsou obě nižší části duše smrtelné, na rozdíl od věčné duše racionální (*Tim.* 69d, srv. 41d). Kam tedy patří *alogos psýché*, „iracionální duše“ (pojatá dohromady jako Platónova druhá a třetí část duše), v naší souvislosti přesnějšiho popisu duše a *pneumatu* u Synesia?

Předně můžeme říci dvojí. Za prvé, Synesios ví o platónské iracionální duši, kterou chápe buď jako celek druhé a třetí, nebo též jako jen třetí, v *De regno* 10.4 a *De provid.* 1.10.6–7 (srv. odd. f).<sup>385</sup> Ohledně posledně citovaného románu s delším metafyzickým intermezem si lze povšimnout, že protiklady ctnosti a nectnosti apod. jsou zde na osobách dvou bratrů Osírida a Týfóna provedeny v co možná nejčernobílejším zpracování, takže při tomto extremizujícím popisu propadnutí duše démonickému peklu afektů jde s největší pravděpodobností jen o její nejhorší část, tedy třetí, žádostivou duši, která může nakazit, jakoby zapálit, a přizpůsobit sobě samé pozornost vyšší duše racionální. Synesios rovněž počítal s druhou duší, čili „vznětlivou“, což je doslovně osobní charakteristika, jejíž pomocí chválil svého synovce, jménem Hésychios, svěřeného mu k rétorickému tréninku (hoch byl dle pochvaly v *Ep.* 131.18 mj. *thýmoeidés*). Synesios tedy neměl potřebu ani možnost škrtnout Platónovo dělení duše. Druhý mantinel, s nímž jsme konfrontováni při prohledávání psychologie implikované v *De ins.*, představuje absence termínu „iracionální duše“, *alogos psýché*, či nějakého jejího přibližného ekvivalentu (jako je např. Plótínovo *eidólon*) v tomto spise. I termín *alogiá* v *De ins.* 6.4, jímž bývá iracionální duše u novoplatoniků často označována, zde znamená, tak jako v *Calv. enc.* 20.5, spíše „iracionální chování“ (a *to koinon* z *De ins.* 4.2 je plótínovskou srostlinou těla a nižší duše jen možná, srv. odd. c). Pokusíme se však ukázat, že iracionální duše je v *De ins.* nutně implikována a „pneumatologie“, psychologie a ekonomie spásy této knihy by bez ní nedávala smysl.

Můžeme vyloučit možnost, že Synesiovo *pneuma* by bylo totožné s *alogos psýché*. Nejsou identické, protože navzdory možnému formulačnímu odstínu v 7.4 („[duše s duchem] buďto dobře vychází, nebo jej táhne či je jím tažena“) platí, že duch je z hlediska svého „počinání“ sotva více než monitorem, promítací plochou obrazů vjemů i obrazů z aktivity duše anebo intelektu (kap. 4) a nevyvíjí vlastní aktivní činnost jako zmínění „zapalující“ démoni příběhu *O Prozřetelnosti*. Oproti tomu u Porfyria je v *De abst.* 2.38.4 duch popsán stejným způsobem jako Plátón líčil žádostivou, „třetí“ duši, protože novoplatonik na základě starších gnóstických a hermetických pojetí<sup>386</sup> hovoří o „hněvech a touhách *pneumatu*“ (αἱ τοῦ πνεύματος ὀργαί τε καὶ ἐπιθυμίαι; srv. *Pl. Resp.* 439e–440a, c, *Tim.* 69d, 70a, d, vedle toho *Ph.* 94d). Dle Porfyriovy pasáže *De abst.* 1.33.3–4 „se iracionální duše zahušťuje“ (*hé alogiá pachýnomené*) představami, zmínkami, vzpomínkami, vázáním se na smyslovou rovinu, z něhož povstávají afekty. Představa zahušťování (srv. i 1.38.2, 55.1 aj.) je tu spjata s *pneumatem* (2.38.4, stejně Syn. *De ins.* 6.2 či 10.5), a tím pádem s Porfyriovou iracionální duší (*alogiá, to alogon, to pathétikon*),<sup>387</sup> kterou musí zvládnout „řídící oko“ či jinak

<sup>385</sup> Mylně Di Pasquale Barbanti 1998 s. 165, p. 42, která se domnívá, že Synesios nikde iracionální duši nenaznačuje. Přitom si však všímá pasáže *De ins.* 6.3, v níž vztahuje „lepší dispozici duše“ (αἱ ἀμείνους τῆς ψυχῆς διάθεσεις) na implikovanou nižší duši. To nezn nerozumně s ohledem na „život podle přirozenosti“ tamtéž, nicméně může jít i o dispozici duše vyšší. (V 9.3 pak jsou *ta kreittó*, „lepší“, podle celkové souvislosti pasáže spíše živly než částí duše.)

<sup>386</sup> Di Pasquale Barbanti 1998 s. 43, 44, 46–7, p. 117.

<sup>387</sup> Totožnost, nebo různost iracionální duše a *pneumatu*, popřípadě jejich přesný vztah, u Porfyria není příliš zřejmá, avšak *De abst.* 2.38–9 ukazuje, že *pneumatem* lze vládnout, nebo se nám může vymknout, což je spíše

vyjádřená racionální duše (*logismos, logos, nús*; srv. odd. e). Věčná racionální duše je intelektivní a impasibilní, kdežto *alogiá* nikoli (např. *De abst.* 1.43–4).<sup>388</sup> Tím jsou žádostivá duše a Porfyriův duch velmi blízkými, byť asi ne zcela stejnými elementy,<sup>389</sup> podobně jako v případě Plótína *eidóla*. To jakožto „vyzářením“ či „stín“ pravé duše, která je vždy aspoň zčásti „tam“, v inteligibilním světě, obnáší přijímání mj. afektů (*Enn.* I.1 12.9, *pathé*), paměť pozemského života a *fantasii* (krom před chvílí citovaných pasáží viz i VI.4 16.37–44) a především je „bez rozumu a bez intelektu“ (*alolon, anoéton*, III.9 3.14). Avšak toto pojetí Plótína či Porfyria, v němž je *pneuma* či *eidólon* totožné či se z části překrývá s Platónovou iracionální duší, se Synesiem neladí přesně (přes některé styčné body jako je náznak plótínovského vyzáření v *De ins.* 4.2: *pneuma* jakožto „jistá ontologická rovina života“ se „postavila níž“, *hypobainein*, než duše, analogicky vůči *eidólu* vyslanému z vyšší duše dolů u Plótína, *Enn.* I.1 12.21–8, *katabainein, kató*). U Synesia *pneuma* stojí (aspoň ve svém zcela čistém stavu) explicitně na lepší ontologické rovině, výslovně „těsně“ (*mikron*) pod duší a přes svůj hmotný charakter i nade všemi věcmi materiálního světa (srv. opět *De ins.* 4.2). Pokud racionální duši zatěžuje, stojí za jeho ztěžknutím a zahuštěním příměsí světských živlů z logiky věci vlastně ona sama či její chabá vůle k inteligibilní skutečnosti (srv. 8.1), protože povoluje faktor, který ji zatěžuje život<sup>390</sup> (i tím, že nevidíme kvůli hustotě *pneumatu* signály z inteligibilního světa).<sup>391</sup> Náš život v tomto světě je dle právě inkriminované pasáže 7.4 „obojživelný“ (*amfibios*) právě z toho důvodu, že jsme rozpjati mezi pravým světem, o němž v různé míře ještě máme povědomí, a světem látky, který od něj zavádí, pokud přivolujeme (srv. Plót. *Enn.* IV.8 4, ve v. 32 „*amfibios*“; IV.8 8; Hierokl. *In CA* 23.2, 24.9; dle Synesiova *Diónu* 9.8 je duše ve zlu i v dobru, je „střední povahy“, *mesé tén fysin*, mezi intelektem a tělem<sup>392</sup>). Tímto zavádějícím, doslova svůdným faktorem není „hlavní duše“ sama, ani její v zásadě pasivní *pneuma*, ani nějaký zásah zvenčí. Také tělo je dle 6.3 sice zaměřeno proti racionální duši, ale ono samo a tato jeho negativní aktivita nepřicházejí v *De ins.* takřka vůbec ke slovu (srv. ovšem 16.1). Proto musí při zatěžování racionální duše jít o působení iracionální duše v přimykání se ke svůdné závislosti na inferiorním světě (8.4), a i když *alogos psýché* není zmíněna, nutně hraje tuto svou roli (srv. 6.2–3, 8.1–3, 10.2–4, 14.5–15.1, 16.1) již proto, že dle 6.4 je *pneuma* „středním polem mezi iracionalitou a rozumem“.<sup>393</sup>

jasný poukaz na jeho propojení s iracionální duší (srv. Susanetti 1992 s. 125–6 p. 63; Smith 1974 s. 157–8; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 117; Tanaseanu-Döbler 2014 s. 147, 129 p. 18; Chase 2005 s. 234, 235, p. 10, s. 243; srv. Majercik 1989 s. 36, 40; Porfyriova „lower soul/ὄχημα-πνεῦμα“); Bouffartigue – Patillon 1977 s. XLVII–XLVIII (*pneumata* se v *De abst.* vyskytují ve 2.38–9).

<sup>388</sup> Bouffartigue – Patillon 1977 s. XLIX–L, LI.

<sup>389</sup> Proklovo čtení Porfyriova nedochovaného *Komentáře k Timaiu* a starších platoniků jasně počítá s odlišností *ochématu* a iracionální duše (Pro. *In Tim.* III.234.20–1, 10–1). Iamblichos a jeho následovníci dle téhož textu (234.33–235.1) blíže spojují iracionální duši a *ochéma*, i když sám Proklos o nich ve své zprávě hovoří v tomto případě nejprve jako o oddělených. Ačkoli Porfyriova iracionální duše a *pneuma* si jsou podobné tím, že nesou nižší úkony duše (vnímání, předjímání apod.), nechápal je jistě identicky, protože *pneuma* dle něj zaniká (*De abst.* 2.39.2), kdežto iracionální duše v kosmu zůstává (dle Iamblichova referátu v *De an.*, zl. 37, s. 4–6).

<sup>390</sup> Tak i Moreschini 2016 s. 91–3.

<sup>391</sup> Neil 2015 s. 25.

<sup>392</sup> Je tedy střední povahy v jiném, obecnějším smyslu než *pneuma* umístěné precizněji mezi duší a tělem, *De ins.* 6.4.

<sup>393</sup> „Iracionální chování“ je v 6.4 vyjádřeno slovem pro iracionální duši jindy sice běžným, *alogiá*, ale zde použitým spíše taktó (srv. odd. j). Nicméně za „iracionálním chováním“ se nutně skrývá iracionální duše (navnazovaná materialitou). Synesiovo *pneuma* klade mezi racionální a iracionální duši i Di Pasquale Barbanti 1998 s. 160, která je na s. 165 však ztotožňuje.

Nemůže-li Synesiovo *pneuma* být totožné či ekvivalentní s *alogos psýché* a tedy se liší od příbuzných či obdobných novoplatónských koncepcí *eidóla* u Plótína či *eidóla-pneumatu* apod. u Porfyria, jeho správné ontologické místo dle *De ins.* je mezi *alogos psýché* jakožto přináležející proměnlivým, hmotným a smrtelným věcem tohoto světa a nesmrtelnou racionální duší, tj. Synesiovou „první duší“ ze 4.2.<sup>394</sup> Racionální duše dle Platóna souvisí s hlavou (patří k ní svými schopnostmi podobně jako žádostivá duše odpovídá břichu, *Tim.* 70d–e, srv. 69e–70d) a Synesios na Platónův zakládající text poukazuje jasně znovuužitím metafory hlavy jako akropole.<sup>395</sup> Náš autor spojuje Platónovu racionální duši a své *pneuma* jeho lokalizací do hlavy-akropole (Pl. *Tim.* 70a6, Syn. *De ins.* 5.2, v 10.5 do dutin mozkových), kam by v platónském obraze byla „první duše“ kvazi-lokalizována (tak Synesios také obejde, že Platón na formulační úrovni mluví o částech těla jako o skutečných sídlech dotyčných typů duší, *Tim.* 70a–d, ač duše pro novoplatoniky nejsou v místě čili nemohou být třeba „v“ břiše jako v Platónově textu; srv. nicméně duchovní intelekt čili boha v nás, umístěného v hlavě v Synesiově méně technické a filosofické nauky travestující *Calv. enc.* 6.4, 7.5).<sup>396</sup> Protože *pneuma* je jakožto „hlavní tělo duše“ a řídnoucí či houstnoucí předmět (*De ins.* 5.2, 10.5) materiální, nejde už o kvazi-lokalizaci,<sup>397</sup> nýbrž o skutečnou lokalizaci, a tak je Platónův obraz i opraven, i zachován a *pneuma* dostává své systémově logické místo v prostoru (krom toho, že Galénos světelné vozidlo duše kladl tamtéž, konkrétně do mozku jako v Syn. *De ins.* 10.5, odkud řídilo tělo jako v *De ins.* 5.2,<sup>398</sup> což je však dáno spíše starší filosofickou a lékařskou tradicí, která ovšem není do novoplatónských koncepcí převzata přímo a doslovně).<sup>399</sup> Samotné toto Synesiovo umístění *pneumatu* do hlavy je potvrzením jeho statutu přesahujícího ontologicky o stupeň plótínovsko-porfyriovské *eidólon*, které má zejména u Porfyria podstatně blíže k platónské iracionální duši v břiše, případně též v hrudníku. Oproti pozadí ranější novoplatónského pojetí spojujícího *pneuma* více s iracionální duší je u Synesia viděno opět velmi přejně bez tohoto částečného ztotožnění či sourodosti s *alogos psýché*.

Jde přitom opět o jiné provedení než u druhé skupiny novoplatoniků, kteří iracionální duši a *pneuma* na rozdíl od Porfyria a Plótína hodnotili ontologicky různým způsobem výše.

<sup>394</sup> Aujoulat 1983 s. 160; týž 1984 s. 35; v porfyriovských souvislostech Smith 1974 s. 157.

<sup>395</sup> Z tohoto důvodu spojují místo spíše s Platónem, ačkoli Aristotelés také (jako v Syn. *De ins.* 5.2) klade orgány čtyř smyslů z pěti do hlavy (ovšem nikoli proto, že by tam sídlila vyšší duše, nýbrž proto, že chladnější krev v hlavě umožňuje v rámci jeho antropologie klidnější a přesnější vněmy; Aristotelovu antropologii rozpracoval Thein 2017, v této souvislosti s. 72–95, zde zejm. 84).

<sup>396</sup> Srv. Arist. Quint. *De mus.* 2.17.73–4 s odkazem na v. 67 (*melathron*).

<sup>397</sup> Rozhodně ani Iamblichos v *De myst.* 3.14, s. 132.12, nemíní doslova, že duši „obaluje“ (περικείμενον τῆ ψυχῆ), ale pokud je pojetí duše nenacházející se v místě dost samozřejmé, někdy dochází k takovému způsobu vyjadřování, čistě formulačně evokujícímu prostorovost duše. Althoff 2016 s. 193–5 vidí za materiální *fantasí* stoický původ, dle něj vhodně spjatý s platónským imaterialismem, a připojuje se tak k pojetí vypracovanému rozsáhleji Aujoulatem 1988 (není ale pravdou, že racionální duše díky tomu získává jistou materialitu, jak snad kvůli formulační nepřesnosti říká Di Pasquale Barbanti 1998 s. 162).

<sup>398</sup> Např. Galénos *De usu partium* 3.700.1, 700.12–701.5, *De plac. Hipp. et Pl.* 7.3.24 (řadu odkazů uvádí Susanetti 1992 s. 156–8 p. 101; viz též Di Pasquale Barbanti 1998 s. 28, 30, 32).

<sup>399</sup> Novoplatónské *pneuma* s tímto starším lékařským pojetím jistě souvisí, avšak rozdíl spočívá nejen v perspektivě, již je fungování těla a místo *pneumatu* v oblasti cév kolem mozku, ale hlavně v posmrtné a vůbec ontologické „rolí“ *pneumatu* u filosofů (např. Syn. *De ins.* 9), srv. Galénos *De plac. Hipp. et Pl.* 7.7.5.26, kde je *ochéma* rozpjato mozem (Russell 2014b s. 65 p. 85; Neil 2015 s. 24 upozorňuje, že Galénos oproti Synesiovi počítal s dvěma *pneumaty*, navíc kvalifikovanými jako *pneuma* oživující a *aisthético-intelektuální*; k *pneumatu* v lékařských školách Di Pasquale Barbanti 1998 s. 26–40, zejm. od s. 37 (k „umístění“ či vazbě *fantasie* na srdce v Aristotelově pojetí Thein 2017 mj. s. 160, 165, 183, 187–8). Srv. *Corp. Herm.* 10.13, 17.

Iamblichos považoval za večné jak *pneuma*, tak iracionální duši a nad nimi stála jejich racionální duše (*In Tim.*, zl. 81).<sup>400</sup> Hieroklés oproti tomu nepřijal večnost iracionální duše a seřadil ji na stejnou rovinu s tělem. Tělo a iracionální duše jsou tak korespondující nižší obrazy těla světelného čili *pneumatu* v prvním případě a racionální duše v případě druhém (*In CA* 26.5). Rovněž Proklos odmítl večnost „iracionálního života“ a dal mu spolu se sekundárním *ochématem* vycházet z *ochématu* souvěčného s racionální duší, obhájiv jejich transgenerační trvanlivost (*In Tim.* III.237–8). Ke všemu se vrátíme v odd. q.

Synesios iracionální duši nezmiňuje výslovně skoro vůbec, ale zdá se, že v jeho spisech není věčná, protože asi ani jeho *pneuma* nenese výslovně tuto bytostnou charakteristiku a také metafyzický model, kde by iracionální duše nezanikala, kdežto *pneuma* ano, není ani doložený, ani jakkoli pravděpodobný. Jinými slovy, důvod ve prospěch pomíjivosti nosidla samotné racionální duše a přitom ve prospěch večnosti iracionální duše by se hledal v rámci platónského typu myšlení těžko (i když třeba Syriános jako autor řady elegantních řešení by takové objednávky jistě v případě potřeby byl schopen). Iracionální duše působí v Synesiově *De ins.* jen v pozadí boje vlastní duše o útek a záchranu z otroctví přilnutí k odvozenému světu (8.3–5) a její ontologický status není nijak precizován. Lze však odhadovat její zánik buď po jednotlivých životech, nebo, a to spíše, s dobrým koncem reinkarnační pouti, v jejímž průběhu jednu a tutéž „první duši“ provází jedno a totéž *pneuma* (odd. q). Může některý z nyní shrnutých modelů v této věci napovědět? Lze asi vyloučit Iamblicha kvůli nejisté večnosti Synesiova *pneumatu* i iracionální duše, i když iracionální duše je u něj na rozdíl od vozidla příčinou úhybu člověka od idejí. Přímoú oporou Synesiovy koncepce není ani Hieroklés, protože jeho *pneuma* je spolu s duší odvěčné, imateriální (což je oproti Synesiovu materiálnímu duchu poslední vyvázání *pneumatu* ze stoického dědictví)<sup>401</sup> a duše na vozidlo ve světě nemusí teprve nasednout jako u Synesia (*De ins.* 7.4).<sup>402</sup> Proklovská představa sice neodpovídá Synesiově svou komplexitou a zaměřením na logiku vyplývání jedné entity z jiných, zato souhlasí se Synesiovou transgenerační trvalostí (nikoli večností) *pneumatu* ve své koncepci druhotného *ochématu* u athénskému filosofa. Toto původně Syriánovo řešení, Proklem zachycené či rozpracované, chronologicky odpovídá době Synesiova života a mohlo být známo i v Alexandrii, kde učil v athénské škole formovaný Hieroklés jako Synesiův mladší současník. Nejde sice o přímé vlivy, ale je zřejmé, že proklovský model nižšího *pneumatu* byl se Synesiem soudobý a snad i vzdáleněji souladný. Výsledný obraz Synesiova *pneumatu* z hlediska zařazení do ontologických vrstev by nakonec snad ukazoval racionální duši (s intelektem jako jádrem), pod ní *pneuma*, pod ní iracionální duši (či možná i vedle něj, ale jako sílu škodlivou), nakonec tělo.

Nyní inkriminovaná lokalizovaná „přítomnost duše tělesnému světu“ (7.4) prostřednictvím *pneumatu* je v Synesiově provedení této entity znatelně optimističtější než u starších myslitelů. *Pneuma* samo nemá strach či zlost jako u Porfyria a paměť jen nižších, prožitkových věcí živé bytosti jako u Plótína. U Synesia ho lze jen zakalit a zahustit vlivem afektů či třeba vzpomínek na intenzivně *sómatické* počínání si duše, ale není viděno z trudnější plótínovské a porfyriovské perspektivy, již zásadně určuje pád pravé duše, naopak

<sup>400</sup> Tento a následující dva odkazy jsou jen výběrové jako zvláště reprezentativní.

<sup>401</sup> Aujoulat 1988 s. 131, 139; po něm Di Pasquale Barbanti 1998 s. 197.

<sup>402</sup> Ponechme nyní stranou, že ani toto prvotní odpojení *pneumatu* a duše nemusí nutně znamenat, že *pneuma* není věčné (více v odd. q).



je traktováno z hlediska své role v návratu duše od těl do božského inteligibilního domova<sup>403</sup> a z hlediska svých pozitivních schopností pro tento proces, ba i z hlediska zcela výjimečné schopnosti odstoupit a nepřekážet (7.2, k 7.4 viz níže). Oproti tomu se Plótinos a Porfyrios soustředili na jeho inferioritu. U Plótína je nižší ze dvou *fantasií* a průmětem orientace duše k ontologicky méně hodnotné sféře, Porfyrios se na něj v *Sent.* 29 soustředí jako na podsvětní přízrak, dle jeho *De abst.* 1.30.7 je *pneuma* výsledkem nevěry duše jí vnitřně náležité lásce k realitě (*to on*, 33.2) a máme se od něj jakožto od iracionálního prvku (*alogiá*) očišťovat (30.6) a mít na mysli právě jeho zavádějící aspekt (31.1) apod. Synesios zato vidí jeho věšteckou schopnost, a to jako nižší stupeň kontaktu s idejemi, který se v naší situaci, v lidství, až na naprosté výjimky (*De ins.* 7.2) neobejde bez obraznosti. Nejde navíc jen o jinou perspektivu na totéž, neboť Synesiovo *pneuma* jasně není obdobou mj. Platónovy a Porfyriovy nižší duše (např. *De abst.* 1.38.2–3) s její nebezpečnou afektivitou. Nejvíce hovořil o tématu Proklos, který už díky většímu rozsahu svého přemýšlení o *ochématu* a díky množství perspektiv příležitostně střídá pozitivní (např. *In Remp.* II.166.25–167.23; odd. i, r) s negativními (*In Tim.* III.268.18–20).

Synesiova koncepce za toto své konkrétní ustrojení platí relativně dosti přijatelnou cenu tím, že *pneuma* zaujímá pasivní roli téměř jen promítacího plátna, kombinovaného se zhruba aristotelskou *fantasií*.<sup>404</sup> Tomuto „navýšenému“ pojetí odpovídá i možná trvalost *pneumatu* (kterou náš výklad ohledá v následujícím odd. q), oproti jeho zániku, který je mu přisuzován jmenovanými dvěma ranějšími novoplatoniky.

#### q. Povaha fyzického trvání *pneumatu* (7.4)

Naše primární duše je „přítomna tělesnému světu“ (odd. p.) tím, že si *pneumatickou* duši (odd. n) „od nebeských sfér půjčuje při svém sestupu“ a „nasedá na ni velmi podobně jako na loďku“. Představa, že duše je při svém sestupu sférami různým způsobem vybavena nosidlem, je v novoplatonismu běžná (srv. *Chald. or.*, zl. 104, 120, 123). Již v pasáži *De ins.* 4.5 se objevil technický termín *Chaldejských orákulí* pro filosoficky podložený postup k osvobození duše z látky cestou vzhůru skrz nebeské sféry, *anagóge* (odd. e); podobnou cestu znaly i dobové mithraické či gnóstické systémy.<sup>405</sup> Zde v 7.4 jsme naopak v situaci začátku sestupu.

Ačkoli Synesios v *Ep.* 154.101 Hypatii napsal, že v *De ins.* pojednal o „veškeré obrazivé duši“ (*hapása eidóliké psýché*), což přinejmenším implikuje jistou úplnost slibovaného výkladu, ve skutečnosti není *De ins.* se svým oslavným a protreptickým záměrem a s rytmickou strukturací konců vět (odd. 3.c) tak docela technicko-filosofickým traktátem a nemůžeme očekávat úplnou systematickosti.<sup>406</sup> Nicméně téma je u Synesia dotčeno aspoň natolik, že z naznačeného či implikovaného naukového obsahu textu lze (někdy experimentálně) dovozovat odpovědi na pozadí pojednání *pneumatu-ochématu* u jiných novoplatoniků. Jejich odpovědi na otázku posmrtného osudu *pneumatu* či jeho charakteru ovšem sahají od jisté míry vzájemné různosti v rámci jednoho širšího modelu až po jasnou neshodu. Navíc se nezdá, že by jedna konkrétní z nich představovala přímé pozadí Synesiovy

<sup>403</sup> Plót. *Enn.* IV.3 25–IV.4 5.

<sup>404</sup> Z hlediska specifické aktivity naopak popisujeme *pneuma* ve výkladu k *De ins.* 7.4.

<sup>405</sup> Lewy 1978 s. 487–9, 413–7; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 49.

<sup>406</sup> Srv. podobně Aujoulat 1988 s. 132.

koncepcie. Synesios tedy povahu fyzického trvání *pneumatu* výslovně neprozradí a jiná novoplatónská pojetí nemohou posloužit jako bezpečné vodítko při rekonstrukci.

Porfyriovo myšlení představuje mnohdy pozadí Synesiovo, avšak Kyréňanovo pojetí *pneumatu* se poněkud liší mj. v otázce prvního sepětí duše s ním, a to i přes přítomnost shodných klíčových termínů jako *eidólon*, „děděných“ citátů jako je Hérakleitův výrok o suché duši (7.3)<sup>407</sup> či přes přítomnost shodných a nápadných výrazů jako *tetholómenon* („zakalené“, 17.3) a zejména (*en*)*apomorgnysthai* („být vtiskáván“, 7.2, srv. 19.2).<sup>408</sup> Je nevyhnutelné, že zde musíme vzít prvořadě v úvahu Porfyriovu *Sentenci* 29, neboť se *pneumatu* věnuje dosti podrobně a Synesios s ní sdílí mnohé charakteristické výrazy. Avšak na druhou stranu je žel ne zcela jasná, působí myšlenkově nedůsledně a poněkud vybočuje z rámce skýtaného ostatními novoplatónskými prameny. Proto se o tento text, jehož nejistou půdu M. Baltés vyhodnotil trefně jako „nauku ve vývoji“,<sup>409</sup> náš následující výklad sice „opírá“, avšak jen v té míře, že od něj musí neustále zaujímat odstup. I za těchto podmínek však tato Porfyriova *Sentence* 29 může posloužit jako výkladové pozadí Synesiovy implicitní představy o charakteru vozidla duše,<sup>410</sup> i když krom toho „se dají zjistit jen druhotně jednotlivé body kontaktu“ s Porfyriem<sup>411</sup> a Synesios na něm tedy není právě závislý.

Na řádcích 8–9 uvedená *Sentence* mluví o vybavení duše *pneumatem* jednak překvapivě až po smrti člověka,<sup>412</sup> jednak si duše *pneuma* z nebeských sfér „sbírá“ (συνελέξατο).<sup>413</sup> Jako je duše poutána za života živé bytosti na zemi „ústřicovou skořápkou“ (z Pl. *Phdr.* 250c6), tak si nakumuluje *pneuma* čili *eidólon*, a to výslovně po smrti (*Sent.* 29.1–4, 8–9, 36–8). Tento údaj v inkriminované textově i autorsky pochybné *sentenci*<sup>414</sup> stojí ovšem v neshodě s obvyklejší<sup>415</sup> a přirozeně očekávatelnější akvizicí *pneumatu* již při vtělení duše, jak navíc samotnou „porfyriovskou“ nauku referuje Proklos ve svém *Komentáři k Tímaiu*.<sup>416</sup> Charakter tohoto „posmrtného těla“, které máme před sebou v Porfyriově *Sent.* 29, je dán vztahem (*schesis*) duše k tělu (vyloženém základně již v odd. p),<sup>417</sup> s nímž byla duše spojena v daném životě. Duch (*pneuma*) podle autora *sentence* nabývá charakteru závisícího na tom, jak jsme byli v pozemském životě na svém těle zainteresováni, na něj

<sup>407</sup> Hérakleitos, zl. B 118 u Porf. *Sent.* 29.41, *De antro* 11.18, ve 3. stol. má citát v téže souvislosti rovněž Aristeidés Quintilianus *De mus.* 2.17.87–8.

<sup>408</sup> Porfyriův novotvar (Susanetti 1992 s. 127 p. 66; Karfíková 2017 s. 119 p. 74) (ἐν)απομόργνωσθαι: Porf. *Sent.* 29.12, *Ad Gaur.* 6.1.4; τεβολωμένον: Porf. *Sent.* 29.33 (výrazivo přešlo dál, srv. např. Proklos *In Remp.* I.119.11).

<sup>409</sup> Baltés 2002b, s. 313; srv. Tanaseanu-Döbler 2014 s. 137: „lengthy meditation on the punishment of the soul in Hades“.

<sup>410</sup> Podobný přístup k Porf. *Sent.* 29 uplatnili mj. také Lang 1926 s. 61; Pfligersdorffer 1979 s. 147–50; Tanaseanu-Döbler 2014 s. 137; Bittrich 2014 s. 89.

<sup>411</sup> Pfligersdorffer 1979 s. 150.

<sup>412</sup> Srv. „ohnivé tělo“ přijaté duší po jejím oddělení od hrubohmotného těla včetně jeho „oděvu“ v *Corp. Herm.* 10.16 (Karfíková 2017 s. 64 p. 214; Chlup 2007 s. 383, p. 2, 5, s. 382).

<sup>413</sup> „Sbírání“, συλλέγειν, je též v Porf. *In Tim.*, zl. LXXX, s. 69.2 (= Pro. *In Tim.* III.234.24, 28).

<sup>414</sup> Karfíková 2017, s. 117 p. 68.

<sup>415</sup> Mj. Arist. Quint. *De musica* 2.17.33–5, Macrobius *In Somn.* 1.11.12, srv. 1.12.14 (Macrobius čerpal asi z Porfyria, Stahl 1966 s. 137 p. 24), srv. jinou verzi tohoto pojetí u Prokla v *Theol. Plat.* 3.5, s. 19.

<sup>416</sup> Pro. *In Tim.* III.234.18–32 = Porf. *In Tim.*, zl. LXXX (nauka je „porfyriovská“ vzhledem k Proklovi údaj o tomto učení „porfyriovců“, *hoi peri Porfyriou*); získání prvního těla po odpadnutí z inteligibilna má také Plót. *Enn.* IV.3 15.1. Toto připsání *pneumatu* duši již s nástupem inkarnace, což je logičtější a systémovější řešení problému, než jaké nabízí naukově izolovaná Porf. *Sent.* 29, se přiklání mj. Karfíková 2017, s. 63 (duše má *pneuma* za souputníka „ve [svém] vtělení i po něm“), pozn. 214; Baltés 2002b, 315.

<sup>417</sup> Tak i Pro. *In Remp.* I.119.8.

navázání (*krateisthai*, *Sent.* 27.14). Tak je *eidólon* jakožto materiální obraz vztahu naší duše k tělu taženo při tělesných zájmech duše dolů do Hádu (*Sent.* 29.12–5; srv. *Ad Gaur.* 6.1.4). Jakmile má duše vztah k tomuto světu, doprovází ji automaticky toto „jakési tělo“ (*Ad Gaur.* 11.3.13–5). Tento vztah netělesné duše k hmotnému tělu se zobrazuje na materiální rovině *pneumatu-eidóla*, které si striktně netělesná duše i dle *Sent.* 29.10–4 a řady jiných pramenů „vleče“ (*efelkesthai*).<sup>418</sup> V případě člověka s duší pozvednutou k netělesnu se tato dispozice (*diathesis*, v. 21–2)<sup>419</sup> promítne jako „tělo *aitherické*“, při méně dokonalém vztahu jednotlivce k tělu, v němž žil, jako „tělo solární“, „lunární“ a na konci škály jako démonické tělo z vlhkých výparů,<sup>420</sup> tíhnoucí pod zem (v. 23–31),<sup>421</sup> stejně jako v Synesiově *De ins.* 7.3, 7.5 aj. Rovněž barvitý popis těchto těl závislých na životě duše a s mnoha adjektivy příbuznými Porfyriovu výkladu podává Proklos v rámci *In Remp.* I.119.4–122.4: mohou se skvít co „zářná roucha“ i být „zakalená“, „zatížená a stínová“ (119.10–1, 17; 121.16–7). V Porfyriově *Sent.* 29 není v souvislosti s *pneumaty* řeč o tělech v obvyklém slova smyslu (jsou to dle v. 19 a 24 nicméně jednoznačně *sómata*), nýbrž jde o tato „posmrtná těla“, která jsou prostorovým, hmotným korelátém, tj. materiálním zobrazením, tedy doslova „materializací“ poměru dané striktně netělesné duše ke „svému“ životnímu tělu v dané inkarnaci. K pasáži dlužno doplnit, že dle *Sent.* 27.13–6 se počítá i s tím, že některé duše mají takovou *diathesis* (čili *schesis*), že se nevěvází v nějakou část materiálního kosmu, nýbrž zůstanou „nad nebem“, tj. v inteligibilní rovině.<sup>422</sup> Z těchto dvou údajů lze v jednom dalším kroku vyvodit, že poměr

Okomentoval(a): [KČ35]: V pozn. 223 – nechybí přísudek v poslední větě „...zatímco u Porfyria a Synesia...“?

Okomentoval(a): [U36R35]: Opravil jsem.

<sup>418</sup> Např. Pseudo-Plútarchos *De Homero* 128, Arist. Quint. *De mus.* 2.17.35, Proklos *In Remp.* I.119.18 (srv. 13), *Theologia Platonica* 3.5, s. 19.11, srv. Plót. *Enn.* IV.3 24.22. Výklad a překlad Porfyriovy pasáže Karfíková 2017, s. 63–5, též zejm. 118 p. 67, 69, s. 119 p. 77; Baltes 2002b s. 313–8; Smith 1974 s. 152. K eschatologické relevanci vztahu duše k tělesnu srv. mj. Iamblichos *De anima*, zl. 44 (Tanaseanu-Döbler 2014 s. 148, 145).

<sup>419</sup> Srv. Pro. *In Remp.* II.164.28.

<sup>420</sup> Dle Arist. Quint. *De mus.* 2.17.52–4 je vlhké *pneuma* oproti tomu pro duši „jakýmsi prvním fyzickým tělem“ (πρῶτον αὐτῆ σομῶν τὸ φυσικόν), které nabere při sestupu, a vlhkost zde vyjadřuje charakter místa, kam duše přišla, zatímco u Porfyria a Synesia je její *pneuma* skutečně hlubokým klesnutím ve vazbě na její nízkou či žádnou intelektivitu.

<sup>421</sup> Porf. *Sent.* 29 není příliš jasná co do vzájemného vztahu *eidólon* a *pneumatu*. Zatímco *eidólon* je posmrtným tělem (v. 4), totožným s *pneumatem* (srv. 8), ve v. 36–8 se naopak zdá, že se identita *pneumatu* a *eidóla* rozpadá vedví: „Jako musí [duše] obalená zemitou ústřícovitou schránkou být poutána k zemi, stejně tak [duše] vlekoucí vlhké *pneuma* je nutně zaobalena svým obrazem“ (*eidólon*) (ὥσπερ οὖν τὸ γεῶδες ὄστρον περικειμένη ἀνάγκη ἐπὶ γῆς ἐνίσχυσθαι, οὗτω καὶ ὑγρὸν πνεῦμα ἐφελκομένη εἰδῶλον περικεῖσθαι ἀνάγκη). Stejně tak ve v. 13–4 duše obtiskuje svůj vztah ke svému tělu do *pneumatu* „a takto vleče své *eidólon*“ (καὶ οὕτως ἐφέλκεται τὸ εἰδῶλον; podobně Smith 1974 s. 156 si všimá této rozdílnosti *pneumatu* a *eidóla*). Nejde-li v druhém případě jen o stylistickou variantu (za „takto je, tj. *pneuma*, vleče“), jak se dá očekávat podle zbytku *Sent.* 29, posiluje se dojem, že oba termíny nevytvářejí bezchybně ladný celek. Tohoto dojmu se snad lze zbavit díky Baltesovu pokusu (2002b s. 316) ztotožnit *pneuma* s tělesem a *eidólon* s vlastním tvarem („eigene Gestalt“) tohoto tělesa, které je v závislosti na svém *eidólon* buď jasné a suché (v. 40), nebo temné, což je původní povaha *pneumatu*, pokud spojíme *skotos* („temnotu“) jakožto jeho *hypostasi* ve v. 4 se vzduchem, který byl dle antických pojetí temný a vlhký (Pl. *Ph.* 109c–d, *Tim.* 58d2 aj.). Avšak této interpretaci, která snad dává *Sentenci* 29 aspoň nějaký zachytitelný smysl, by se dalo vytknout, že samo *eidólon* je prostorové (1–4) a tedy není jen tvarem *pneumatu* (srv. Kissling 1922 s. 329). Navíc samo *eidólon*, přijmeme-li už jeho totožnost s *pneumatem* (srv. 9), je jednak „temné“ (4, 6, 15; v obzvlášť zakalené variantě je totožné s asi dalším svým synonymem „stín“, *skia*, ve v. 33), jednak ovšem z nebeských sfér (9) čili naopak *aitherické*. Lze se ptát, zda textově pochybná *Sent.* 29 je výsledkem ne zcela dotaženého pokusu o spojení dvou původně různých představ (srv. Chase 2005 s. 244; Lacombrade 1951 s. 167 upozorňuje na snahu inkriminované sentence o spojení koncepcí *eidólon*, *fantasiá* a *pneuma*, podobně jako v Syn. *De insomniis*).

<sup>422</sup> Srv. Plót. *Enn.* IV.3 12.29–31 s inteligibilní oblastí (ἐκεῖ), nebem a sublunárním prostorem jako třemi „místy“, kam se duše zaměřuje (s inteligibilnem identifikuje oblast „nad nebem“ opatrněji též Karfíková 2017 s. 62–3 s p. 213). Metafora je sice prostorová, ale jde o způsob, jak říci „mimo tento svět včetně nejpravidelnějších nebeských pochodů v *aithéru*“.

netělesné duše k tělu zobrazený v těle *pneumatickém* se buďto neodehrává vůbec (v případě setrvání „nad nebem“), anebo také v jiných než jen *pneumatických*, „posmrtných tělech“ *Sentence* 29, tj. v tělech lidí a zvířat, jak tomu odpovídá i Plótínův popis reinkarnací používající pojem *diathesis* (*Enn.* IV.3 12.36–40; 24.8,<sup>423</sup> srv. též I.1 11–2 a IV.3 9.3–9 s těly, *sómata*, vzduchovými, ohňovými či zemitými, srv. III.4 2, *Syn. De ins.* 6.3)<sup>424</sup> a odvozený opět vpsledku z Platóna (*Phdr.* 249b či Plót. *Enn.* IV.7 14.1–3 s reinkarnacemi lidí do zvířat; srv. oproti tomu nepřecházení mezi druhy v jednotlivých reinkarnacích mj. v *Chald. or.*, zl. 160, či u Hieroklea *In CA* 23.9–10).<sup>425</sup>

Toto nabývání těl by též znamenalo, že v některých případech zaměřením duše „dolů“ je tento její vztah (*schesis*) k tělesnu vyjádřen tělem pouze *pneumatickým* (*pneuma*, *eidólon*, *skía*<sup>426</sup>), a to jak na nejhorším démonickém dně univerza, kde hmotné tělo lidského či zvířecího typu zjevně chybí (Porf. *Sent.* 29.16–7, 28–31, 35, *De antro* 11.16–7, *De abst.* 2.39.1, *Ad Gaur.* 6.1.5–6; *Syn. De ins.* 7.1, 3), tak naopak až v supralunární oblasti, kde jsou však *aitherická* těla hvězd s přičleněnými *pneumaty* velmi pravděpodobně implikována a nejde o *pneumata* bydlící jen sama o sobě v mezihvězdném prostoru (Porf. *Sent.* 29.23–34, srv. *Syn. De ins.* 17.1). Jasně oddělené *pneuma*, jež současně není fantomatickým démonem, je jen v Porfyriově *Sent.* 29.8<sup>427</sup> a v Plótínově *Enn.* VI.4 16.37–44. Plótínovo tvrzení ve v. 40, podle nějž *eidólon* „jde o samotě na horší místo“, tj. do podsvětí, je v neshodě s jinými pasážemi téhož autora, podle nějž *eidólon* logičtěji mizí s plným přivracením se duše k Intelktu,<sup>428</sup> avšak snad by toto uvolněné *pneuma* mohlo být chápáno jako démon, který nemá jiné tělo.

Zlí *daimoni* v Porfyriově *De abst.* 2.39.1, zabředlí do světa i bez těla, se jeví, jak chtějí, anebo se vůbec neuvádějí v patrnost pro lidské smysly (podobně v kontextu kritiky Porfyria hovoří Augustin v díle *O Boží obci* 10.27,<sup>429</sup> srv. v podobném okruhu představ Pro. *In Remp.* I.119.16–22, Plót. *Enn.* III.5 6, zejm. v. 35–45, s *daimony* s těly ze vzduchu či ohně jen přivzatými k jejich specificky určené<sup>430</sup> „inteligibilní látce“, *noété hýlé*). S *daimony*/démony bez těla se tedy počítalo, i když existovaly i nadlidské bytosti tohoto typu s tělem a navíc s ním „srostlé“ kvůli tomu, že svou působnost měly v tělesné oblasti, jak říká

<sup>423</sup> Karfíková 2017 s. 64 p. 219; Blumenthal 1971 s. 95.

<sup>424</sup> Je škoda, že pasáž Porfyriova *Ad Gaur.* 11.3.15–6 je textově porušená, neboť se zdá, že by k tématu *pneumatu* u zvířat dodala neobvyklou myšlenku.

<sup>425</sup> Majercik 1989 s. 201 (k cit. zl.); další odkazy k reinkarnacím Schibli 2002 s. 222 p. 43.

<sup>426</sup> *Skía*, „stín“, zde má tento speciální význam, i když jej Plótínos může použít pro tělo ve vlastním slova smyslu (*Enn.* IV.4 18.7).

<sup>427</sup> Dle tohoto řádku duše sice odchází z těla a přibírá *pneuma*, kdežto dle 32–4 (v návaznosti na supralunární těla z v. 23–31) tělo opouští, ale dále si vleče „stín“ či *pneuma* (ponechme teď stranou možnost netotožnosti „stínu“ a *pneumatu*). Porfyriova *Sent.* 29.8 tak tvoří jediný případ *pneumatu* explicitně bez přínašlosti k tělu (nepočítáme-li nahoře uvedené démonické existence).

<sup>428</sup> *Enn.* I.1 12.29–32, III.9 3.15–7.

<sup>429</sup> V druhém výskytu v této kapitole tvrdí, že theúrgové si hrají na *daimony* (= Porf. *De regressu*, zl. 3., 31\*.16–9), ale v dřívější části kapitoly hovoří o démonech viditelných i neviditelných. Proklos v *IT* 210 vysvětluje dle Doddse (1963 s. 309, viz též 319) zjevení mrtvých pomocí „nánošů“ na věčném *pneumatu*.

<sup>430</sup> Srv. Smith 1974 s. 153 či Moraux 1963 col. 1257.27–8. U Prokla *In Eucl.* 78.19 se objevuje na pomezí hmotného a nehmotného podobná a stejně nazvaná „látka“, v 55.5 pojmenovaná mimoto *fantasté hýlé* (Di Pasquale Barbanti 1998 s. 248–9, p. 163). Do ní rozum (*dianoia*) promítá své ryze inteligibilní matematické či geometrické obsahy, které v něm existují bezrozměrně, ale pro *fantasi* je potřeba je někam promítnout, k čemuž slouží *fantasté/noété hýlé* (též *hé hýlé vón fantastón schématón* v 86.12). Ačkoli Proklos nemá na mysli přesně totéž jako Plótínos, obě představy k sobě mají velmi blízko, protože potřebují precizovat specifickou mezní „látku“.

Okomentoval(a): [KČ37]: Spíše “o samotě”. Jedná se o citaci překladu?

Okomentoval(a): [U38R37]: Ano, v této větě je odkázáno n Plótína.

Iamblichos v *De myst.* 1.20 (s. 63.9–18).<sup>431</sup> Zlomek 80 z jeho *Komentáře k Tímaiu* precizuje specifickou „smrt“ nižších daimonů, tzv. „relativních“ (*hoi kata schesin daimones*), oproti jiným typům ontologicky adekvátních smrtí jako odložení „*chitónu*“ (v. 5–7), tj. tělesných přívažků nejspíše na iamblichovském ryze *aitherickém* vozidle,<sup>432</sup> které se současně nijak nemohou týkat třídy netělesných daimonů bytostných (*hoi kat' úsián daimones*, v. 11).

Klíčové slovo „relativní daimoni“ pro jejich první zmíněnou, slabší třídu (*hoi kata schesin*) vystupuje také u Prokla (*In Tim.* III.157.27–159.7, zde 158.27), který tyto iracionální bytosti opět odlišuje od daimonů bytostných (*kath' hyparxin, úsiódés daimoniá zóé*, 158.27, 159.3), o jejichž nějakém hrubohmotně tělesném „*chitónu*“ apod. také není řeč.<sup>433</sup> Logika věci by napovídala, že věc tak tíživá jako je jakékoli sublunární tělo by měla *daimony* zatěžovat natolik, že by nebyli schopni proměnit svých tvarů ani libovolného úplného „vypínání“ své zjevnosti a že tato svoboda by patřila spíše vyšším, netělesným *daimonům*.

Jako hypotézu lze snad na závěr uvést, že v kosmu se mohou dle různých pramenů pohybovat netělesní *daimoni* bez vazby na tělo, kteří jsou jen kombinací své duše a *pneumatu* (zejm. Porf. *De abst.* 2.39.1). Odvrat duše pryč od jejího vlastního jádra, intelektu (odd. a), nemusí skončit jen vznikem démona čili *eidóla* jako „formy, v níž si duše odpykává svůj trest“ (Syn. *De ins.* 7.2) v případě pokleslé duše, ale jasně i jako inkarnace do těl, jak má např. Plótinos v *Enn.* IV.3 12.36–40: „[Duše] nesestupuje pokaždé stejně, nýbrž jednou více, jindy méně, třebaže v rámci téhož [živočišného] druhu. Každá sestupuje do toho, co je jí připraveno v závislosti na její dispozici [vůči tělu, *diathesis*]. Neboť je nesena k tomu, čemu se připodobňuje, jedna do člověka, jiná do zvířete, další jinam“ (též IV.3 15.1–7, 9.3–9). V natolik málo kontrolovatelné oblasti jako je svět *daimonů* nelze čekat jeho zcela jasný obraz jednak z povahy věci, jednak pro odlišnost pojetí jednotlivých myslitelů.

U Synesia se *pneuma* napojuje na duši podle posledně zmíněné normální verze toho procesu (ač jako „volná *pneumata*“ zná přinejmenším ryze fantomatické demony v 7.1), tj. při jejím prvním vtělení a následuje ji napříč reinkarnacemi. Synesiův přístup je od porfyriovské *Sent.* 29 možná odlišný v tématu kumulativního vzniku *pneumatu*, i když sestup a kumulace bývají badateli obvykle předpokládány jako jeden a týž proces.<sup>434</sup> Synesios pro něj v *De ins.* 7.4 však volí svou metaforu loďky, *skafos*, což je jednak stylistickou variací *pneumatu*, jednak ve shodě s tradičním pozdně platónským termínem *ochéma*, užitým v 6.3 a 7.1, který znamená již u Platóna také loďku, a to pro duše po smrti (*Ph.* 113d5). V naší souvislosti je na Synesiově „loďce“ (*skafos* či snad i *ochéma* v 6.3 a 7.1)<sup>435</sup> důležité, že může dosti pravděpodobně implikovat představu *pneumatu* již hotového čili takového, které nevzniká až akvizicí z *aithéru* sfér při prvním sestupu (či jako výraz již odehravšího se vztahu duše k životnímu tělu z Porf. *Sent.* 29), nýbrž tato loďka snad je k dispozici již předem. Tomu by snad mohlo (a ovšem nemuselo) nasvědčovat i Synesiovo další vyjádření v 7.4, že duše si

<sup>431</sup> Iamblichos se brání Porfyriovu pojetí, které dělilo vyšší bytosti (*ta kreittó gené*) podle toho, zda jsou impasibilní, nebo ne, a činil tak ve jménu jejich kolektivní impasibility (*De myst.* 1.10, s. 33.12–34.7; Dillon 2009 s. 370). Srv. i Moraux 1963 col. 1257.12–20 v rámci 1257.1–28.

<sup>432</sup> Srv. např. *De myst.* 5.4, s. 202.4–5.

<sup>433</sup> Spojitost Iambicha s Proklem a její interpretaci podal Finamore 1985 s. 57 p. 28. „*Chitóny*“ u nadlidských nebeských bytostí jsou u Prokla v *Theol. Plat.* 3.5, s. 19.5–9, ale jsou tam specifikovány v jiném smyslu než ty tělesné, sublunární.

<sup>434</sup> Např. Pfligersdorffer 1979 s. 158; Aujoulat 1984 s. 34..

<sup>435</sup> V Synesiově *Ep.* 127.34 znamená výraz *ochéma* zcela jasně zase vůz.

ducha od sfér vypůjčuje (*daneizetai*)<sup>436</sup> a na loďku už „nasedla“ (*epibása*).<sup>437</sup> Krom toho je duše dle 7.4 při svém sestupu na *pneuma* „naroubována“, což by také předpokládalo již hotový „kmen“. Tyto formulace samy o sobě ještě plně nevylučují, že by se Synesiova „loďka“ mohla pro každou duši vytvořit samotným poklesem duše od zaměření k inteligibilnímu světu do *athericko*-tělesného světa kosmických sfér a přibíráním jejich charakteristických „ingrediencí“<sup>438</sup> (*atherické*, sluneční či měsíční, vystupujících např. i v Proklově referátu sestupu porfyriovské duše, *In Tim.* III.234.21–30, který obsahuje jako potvrzení citát *Chald. or.*, zl. 61f, s naukově stejným obsahem; srv. Pro. *In Remp.* I.121.16–7; též Porf. *Ad Gaur.* 11.3.13–5, *Sent.* 29.23–8; *musicus* Aristeidés Quintilianus ve spise *O hudbě* 2.17.40–4 popisuje sestup duše velmi neobvykle i z akustické perspektivy: duše obalená sférickými ingrediencemi včetně *pneumatu* kolem Měsíce vydává zde dole už dunivý bzukot, *rhoizos*, protože *pneuma* je ozvučné, *antitypon*).<sup>439</sup> Přináležitost některých duší k těmto vyšším sférám dosti zřejmě implikuje také Synesios v *De ins.* 17.1, kde v citátu snad *Chald. or.* (zl. 218) vystupují duše ze sféry Dia, tj. Jupiteru, a ze sféry „vládce“ se „září“ čili asi Slunce.<sup>440</sup> Avšak tomuto „kumulativnímu“ původu *pneumatu*, kterému možná brání již formulace ohledně „nasedání“, u Synesia pravděpodobně odporuje úděl „vozidla“ po jeho oddělení od duše, k němuž se v tomto oddílku vrátíme.

Synesios zmiňuje opět v 7.4 jednak výjimečný případ *pneumat* odloučených od duší v souvislosti s obřady, jednak obvyklejší (a ovšem ideální) situaci, kdy k odloučení dochází po zakončení reinkarnační cesty individuální duše a jejího návratu do Duše univerzální. Na jednu stranu by se dalo namítnout, že zde může jít o rozpuštění *pneumatu* jako u Porfyria, který v *De abst.* 2.39.2 říká: „*Pneuma* jakožto tělesné také podléhá vlivům<sup>441</sup> a zániku. Ani to, že je dušemi spoutáno natolik, že zůstává v jedné podobě po dlouhou dobu, neznamená, že je věčné.“ Podle Prokla bylo porfyriovské *pneuma* rozpustné ve sférách či návratné do nich (*In Tim.* III.234.18–26, též 236.18–31), přičemž oproti staršímu platonismu to v jeho jemně rozlišujícím pohledu představuje rozdíl, protože „Attikové, Albínové a jim podobní“ myslitelé viděli *pneuma-ochéma* jako zcela anihilovatelné (234.6–18). Také z Plóťinových zmínek vyvstává, že *eidólon* mizí. V logice jeho metafyziky to dává dobrý smysl, protože duše je zde v hmotném světě přítomna právě svým „vyzářeným“ *eidólem*, svými nižšími složkami jako je vnímání, kdežto svou ušlechtlejší, racionální částí setrvává u idejí. Proto když se duši podaří zcela odvrátit pozornost od tělesna, je v této logice uvažování nasnadě, že *eidólon* zmizí (*Enn.* I.1 11–2, zejm. 12.29–32; III.9 3.7–17).

<sup>436</sup> Dotyčné slovo může platit i v čistě peněžnickém smyslu, jako na dluh (*Syn. Ep.* 101.28, 5.128 aj.), stejně jako v kontextu Pl. *Tim.* 42e–43a, odkud je asi čerpáno (mladší bohové si při tvorbě v nápodobě démiúrga při své aktivitě „vypůjčují“ živly).

<sup>437</sup> Možná jde v tomto výrazu i o řízení, protože tento výraz může znamenat obojí (*Iambl. De myst.* 5.2, s. 200.6; *Finamore* 1985 s. 36).

<sup>438</sup> Obraz přibírání ze sfér je dle Morauxe (1963 col. 1253.30–57) rozpracováním původní platónské inspirace z *Resp.* 611a–612a, *Tim.* 41b–44d, *Phdr.* 246d, 247b aj.

<sup>439</sup> Jeho výklad v *De mus.* 2.17 sdílí mnohé s Porfyriem, avšak má také medicínskou stránku (srv. mj. 2.17.90–18.7).

<sup>440</sup> Srv. Porf. *Sent.* 29.23–6. Ztotožnění Apollóna (Foiba) a Slunce má např. *Claudianus* 26.244; *Finamore* 1985 s. 131, srv. však 137.

<sup>441</sup> Na rozdíl od duše, která je impasibilní čili nepodléhá působení a vnímání je její aktivní činností (Porf. *Sent.* 16, 18). To je v Porfyriově perspektivě zásadní rozdíl a duše a *pneuma* patří ontologicky striktně do odlišných stupňů skutečnosti, což je pozorovatelně odlišná perspektiva než Synesiovy poukazy na blízkost *pneumatu* ontologickému statutu duše (*De ins.* 4.2, 5.3, 7.1).

Na druhou stranu přinejmenším Synesiovy formulace tomuto pojetí rozpustného *pneumatu* příliš nenasvědčují: duše je může dle *De ins.* 7.4 „opustit“ (ἀφείναι), „odevzdat, zanechat“ (ἀπολείπουσαις) či „s ním být (spojena)“ (συνείναι) až do doby těsně před návratem duše na inteligibilní stranu bytí. Nic z toho jednoznačně neimplikuje porfyriovské rozvtrání *pneumatu* či plótičovské ukončení vysílání svého stínu (srv. *Enn.* I.1 12.24–7), spíše se naopak zdá, že *pneuma* přetrvává. Problematičtější je formulace v *De ins.* 10.1, která ducha při spáse duše do sfér opět „vřadí“ (*enharmosthénai*) a ten se do nich současně „jakoby vlije nazpět“ či „jakoby rozptýlí“, „rozmíchá“, *hóspēr anachythénai*. To opět neposkytuje beze zbytku jasnou oporu, ba spíše vytváří konflikt mezi možným „rozmícháním“ a „vřazením do sfér“,<sup>442</sup> avšak snad by bylo možné podpořit představu trvalosti Synesiova *pneumatu* ještě poukazem na to, že zatímco u Porfyria (*De abst.* 2.39.2) z *pneumatu* dokonce může poněkud ubývat anebo se naopak i „žít“ vlhkem (též 2.42.3 či *De antro* 11),<sup>443</sup> Synesios počítá, aspoň dle toho, co nám explicitně říká, s pouhým smršťováním a roztahováním *pneumatu* (*De ins.* 10.5), z něž jako takového nelze ubírat či mu přidávat na kvantitě či se to aspoň nikde v jeho spisech neimplikuje. U obou myslitelů je *pneuma* výslovně tělesné, přičemž u Porfyria je tato tělesnost<sup>444</sup> traktována jasně jednoznačněji jako náležitější právě tomuto světu (*Sent.* 29.4, 18–9; 27.6–11), s čímž netrvalost *pneumatu* jakožto součásti *sómatického* světa vzniku a zániku platónsky dobře harmonuje. Naproti tomu Synesios patří podle mého experimentálního pohledu spíše blíže ke skupině autorů, pro něž se povaha *pneumatu* naklání v nyní inkriminovaném ohledu spíše na stranu duše, a tedy věčnosti (jakkoli přitom *pneuma* vskutku zůstává výslovně tělesným; *De ins.* 10.1, 5). Toto tvrzení lze snad hájit poukazem na Synesiovu zdůrazněnou „vyšší střední pozici“ *pneumatu*, jak jsme ji uchopili v odd. n, kde jsme ho v rozsahu mezi tělesností a duší (6.4) umístili do některé jeho horní části. To lze nyní podpořit poukazy, že *pneuma* je ontologicky specifickým „tělem“ mezi duší a hmotou, avšak přesněji vzato tělem „prvotně urozeným“ (17.2), „čistým“ (9.3), „božským“ (9.2, *thespesion*, srv. 10.5: *pneuma theion*) či při svém maximálním stavu bohem naplněným (6.2). Tyto charakteristiky poukazují spíše k ontologické rovině duše než těla, a jsou tak shodné se základní výpovědí o statutu *pneumatu* jen těsně pod duší v 4.2.<sup>445</sup>

Zde precizovaný názor není badateli běžně přijímán, avšak v této práci ohledáváme co nejdůsledněji všechny možnosti, jak mohl Synesios své *pneuma* chápat.<sup>446</sup> Tomuto pozorovatelnému rozdílu v pojetí *pneumatu* podle mne nebrání ani skutečnost, že v Synesiově vyjadřování se ozývají Porfyriovy texty až doslovně (abychom jmenovali zde ještě neuvedené shody, lze poukázat na „zhněteniny“, *fýrámata*, či charakteristické slovo *pathainesthai*,

<sup>442</sup> U porfyriovců byla situace jasnější aspoň dle formulací Proklova referátu: *ochémata* se „vracejí do živlů“ původu či „rozpouštějí“ (ἀναστοιχειοῦσθαι, ἀναλύεσθαι; Pro. *In Tim.* III.234.21, opět v 236.18 jsou s ohledem na „rozpuštění“, ἀναστοιχειώσις, „někteří“ právě porfyriovci).

<sup>443</sup> Textovou variantu τρέφεσθαι („žít se“) v prvně uvedené pasáži lze proti čtení τρέπεσθαι („obracet se“) hájit právě poukazem na výskyt živení se *pneumat* v *De antr.* 11 (galénovské *pneuma* bylo také viděno jako vyživované, Di Pasquale Barbanti 1998 s. 38; Bouffartigue – Patillon 1979 s. 217 p. 9; Aujoulat 1988 s. 135–7).  
<sup>444</sup> *Sent.* 29.19: *sómata*, „těla“; *Ad Gaur.* 13.3.14: *ti sóma*, „jakési tělo“; *De abst.* 2.39.2: *sómatikon*, „tělesné“.

<sup>445</sup> K dávné a tradiční souvislosti božství a věčnosti srv. ve filosofii např. Pl. *Tim.* 41c6–d1. K *pneumatu* stojícímu blíž duši než tělu podobně i Kissling 1922 s. 327. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 34, 36 poukazuje na to, že božskost *pneumatu* ve stoicismu je pojata jinak než zde, jako část všeprostupujícího boha.

<sup>446</sup> Synesiovo *pneuma* je standardně považováno za rozpustné, a to s klíčovým ohledem na porfyriovský výraz *anachythénai* (např. Susanetti 1992 s. 153 p. 97; Tanaseanu-Döbler 2014 s. 132; Chase 2005 s. 233, 242, p. 45, 243, srv. však 242–3; Pfligersdorffer 1979 s. 147).

Okomentoval(a): [KČ39]: dvakrát za sebou "jednoznačně"

„poddávání se afektům“).<sup>447</sup> Konečně i sám výraz „znovuvtlí“ (*anachythénai*), který Synesiovo pojetí standardně zařazuje k Porfyriovu rozpustnému *pneumatu*, nemusí přes své citované porfyriovské spojitosti nijak automaticky vynucovat právě představu rozplynutí apod., protože tento termín Synesios používá v *De provid.* 1.1.4 jinak než Porfyrios, který má skutečně na mysli rozpuštění *pneumatu*, jak dokládá Proklův referát Porfyria.<sup>448</sup> V *De provid.* se vrací, „vlévá“ duše ze světa zpět do svého původního pramene a jakožto nehmotná se ani nemůže v žádném smyslu rozpustit, nýbrž jen a pouze „vlít zpět“, stejně jako v *H.* 1.712–8, (srv. 2.202–4).<sup>449</sup> Můžeme učinit dílčí závěr, že stejně jako při vstupu duše do světa, tak i při jejím výstupu chybí autorovo jasné prohlášení o zániku či rozpuštění *pneumatu*, přičemž formulace naznačují, byť ne zcela jednoznačně, že *pneuma* přetrvává. Jasnější představy se dobereme srovnáním s dalšími mysliteli a odpověď na naši otázku po povaze fyzického trvání *pneumatu* bude nakonec zodpovězena ještě nuancovaněji než v tomto dílčím, prozatímním závěru, který vycházel přes ohled na jiné myslitele primárně z textů samotného Synesia. Zde byl *pneumatu* věnován takový pohled, který se držel v první řadě formulací uvnitř *De ins.*, odhlížel od jeho historicko-filosofického kontextu a zkusmo maximálně přál perspektivě, že *pneuma* čeká na vtělující se duši, ještě než na něj duše nastoupí, a po její spáse zůstává v kosmu. Jiný obraz vyvstane prostřednictvím následujícího pokusu o výklad této představy z kontextu jiných myslitelů.

Synesios se neshoduje s porfyriovskou *Sent.* 29 v tom, že jeho *pneuma* se svou duší přechází mezi jejími jednotlivými reinkarnacemi (zatímco zmíněná starší nauka viděla přibírání posmrtného těla ze sfér až po smrti živé bytosti, jak jsme už řekli). Synesiovo *pneuma* patří k jedné a téže individuální duši napříč reinkarnacemi, jak to jasně vyplývá z 9.1–10.2, srv. i 7.1 a 3 s možností reinkarnačního vzestupu zvířat a démonů.<sup>450</sup> Po smrti naší živé bytosti jakožto spojení těla a duše (*zóion, koinon*, 4.2) se duše svého *pneumatu* při následné reinkarnaci nezavazuje, ale v pozitivním případě je může „přivádět s sebou nahoru“ (7.4), např. při úspěšném reinkarnačním napojení se na hvězdu, s nimiž duše spojil již Platón v jedné z centrálních pasáží *Timaiu*, 41d–42e, srv. Plót. *Enn.* IV.4 6, Syn. *De ins.* 17.1. Naopak zcela upadlá, krutá, do emotivního chtění zabředlá duše (srv. Syn. *De provid.* 1.10.6) vstupuje do takového omezení, že je démonem, a tento případ je natolik krajní, že *pneuma* už nenese roli *fantasie* jako u člověka, ale představuje pro démona základ samotné existence (*De ins.* 7.1, odd. k; zde se Synesiova představa démonů shoduje s Porfyriovými vlhkými

<sup>447</sup> *Fýrámata*: Porf. *In Tim.*, zl. LXXX, s. 69.1 (= Pro. *In Tim.* III.234.23) – Syn. *De ins.* 17.1; παθαίνεσθαι: Porf. *Sent.* 29.27 (srv. v. 12) – Syn. *Ep.* 41.309 aj.; srv. i rozpuštění, byť možná jinak pojaté: ἀναστοιχειοῦσθαι, ἀναλύεσθαι v Pro. *In Tim.* III.234.21 (Porf. *In Tim.* zl. LXXX, s. 68.21) – ἀναχυθῆναι v Syn. *De ins.* 10.1. (Jde zde o příklady nápadnější porfyriovsko-synesiovské výrazové spojitosti, nikoli o sdílené platónské dědictví jako např. představu „ústí“; srv. Porf. *Sent.* 29.36, Iamb. *De an.*, zl. 26, s. 54.7, Arist. Quint. *De mus.* 2.17.58, Syn. *De ins.* 6.3 či Pro. *In Tim.* III.237.26, *In Remp.* I.119.14.)

<sup>448</sup> Srv. *kataskedannynai* („rozptylovat“), *anastoicheiústhai* („rozložit se“), *analýesthai* („rozpustit se“) v Pro. *In Tim.* III.234.18–30, a doslovnější narážku na porfyriovské pojetí slovem *anachysis*, „vlít“, v 267.22 v rámci výkladu o odlišném, iamblichovském pojetí *pneumatu*.

<sup>449</sup> Na právě tento způsob „vlít“ upozorňuje i Susanetti 1992 s. 153–4 p. 97; též Seng 2016 s. 158 p. 39.

<sup>450</sup> Aujoulat 1984 s. 39 tuto možnost vysvětluje schopností intelektu valorizovat fantomy svým působením, „milostí“ (týž 2004 s. 217–8; týž 1983 s. 172). Nik. Gregoras *In Syn.* 566.20–9 podotýká, jak např. mravenci nebo včely stavějí díla, jež by lidé ani nezvládli, či jak jsou opičácci a medvíďata učenliví.



*pneumaty* z *De antro* 11.16–7, *De abst.* 2.39.1, *Ad Gaur.* 6.1.5–6<sup>451</sup>). Nicméně spojení jedné a téže duše s jejím vlastním *pneumatem* ani v tomto případě nezaniká, stejně jako v případě, že se reinkarnace dané duše odehrávají již v supralunární oblasti (srv. *De ins.* 17.1).<sup>452</sup> Duše se tedy „reinkarnuje“ nejen do těl lidí či zvířat,<sup>453</sup> ale také do těl „posmrtných“, nebeských či do démonických bytostí bez těla zvířecího či lidského typu a se „substancí“ porfyriovskými vlhké podstaty (u Syn. *De ins.* 17.1, 7.2).<sup>454</sup>

Pohled na Synesiovo pojetí *pneumatu* z hlediska jeho trvalosti můžeme shrnout v tom smyslu, že *pneuma* u jednotlivé duše vyjadřuje její stav (10.4) a po smrti (mj. lidské) bytosti se spolu s duší bez rozpojení přesouvá do některé nižší nebo vyšší formy života (pokud nezůstane na stejné rovině, např. lidské, a to v různě intelektivních konkrétních lidech v reinkarnačním sledu). Přitom se však čistě z formulační roviny textu zdá, že *pneuma* existuje samostatně, tj. mimo člověka, zvíře či hvězdu, jak před přilnutím duše k tělu, tak po finálním vyvázání duše z reinkarnací. Více než zdání je ovšem ono výjimečné oddělení duše od *pneumatu* díky „rituální očistě a bohu“ v 7.4 (*teleté kai theos*) a jeho ztotožnění s démonem v 7.1, 3. V tom případě by v kosmu přece jen zbývala některá „volná *pneumata*“, totiž démon a *pneuma* uvolněné dotčeným theúrgickým obřadem. Oba případy však naprosto nelze spojit, protože *pneumata* po očistě by se sotva mohla stát právě démony, kteří jsou přeci nejvíce zakalení.<sup>455</sup> Konečně v 6.3 je *pneuma* označeno jako „tělo prvotní“, *próton*, což v novoplatonismu může běžně technicky znamenat spontánní souvěčné vyplývání (viz např. Proklos *IT* 205.7), a tedy by obnášelo věčné sepětí ducha s duší. Implikace a narážky u Synesia tedy rozvrhují poněkud členitou problematiku, kterou se pokusíme ujednotit. Nyní již ke kontextu, který nám níže v tomto oddílu umožní jistější odpověď na otázky po povaze *pneumatu*.

Trvalé anebo dokonce věčné *pneuma*, které si zde v odd. q zkusmo pracovně promítáme do možných opor tohoto pohledu v autorově textu, není nijak ojedinělou představou. V novoplatonismu je tomu právě naopak, na rozdíl od Iamblicha, který skoro století před vznikem Synesiovy knížky explicitně postuloval věčné vozidlo ve svém *Komentáři k Timáiu* (zejm. zl. 81).<sup>456</sup> Iamblichovo věčné *pneuma* vystupuje v pozdější dochované tradici v různých modifikacích jako u Synesiova současníka a člena téže alexandrijské školy Hieroklea (zejm. *In CA* 26.1) a o generaci později v transformovaném pojetí u Prokla na základě nauky jeho učitele Syriána (zejm. *In Timaeum* III.236.31–238.27; *Theol. Plat.* 3.5, *IT* 196, 205, 207–10). Z čistě vnějších, chronologických důvodů je tedy trvalost či věčnost Synesiova *pneumatu* velmi dobře možná, protože v této době ji myslitelé postulovali (Hieroklés) či obhajovali (Syriános). Zastavíme se u pojetí těchto myslitelů s ohledem na možnost podrobnějšího srovnání se Synesiovým pojetím.

<sup>451</sup> Kontextem je Porfyriova argumentace, že člověk nemůže pomocí své *fantasie* projikovat podobu svého hmotného těla, tak jako to mohou démoni ve svém těle z hustého vzduchu. Řada termínů ukazuje na Porfyria (*apomorgnynai, chróizein, enfaseis*). K démonům Susanetti 1992 s. 122.

<sup>452</sup> Srv. však 9.3–10.1, podle níž se přinejmenším na formulační rovině zdá, že kýženým stavem by byl již vzestup duše s duchem do supralunárního *aithéru*.

<sup>453</sup> Oproti Plótinovi je zvířecí metensomatóza porfyriovský rys (Bouffartigue – Patillon 1977 s. LI; Lacombrade 1951 s. 168); později mj. Proklos, např. *In Tim.* III.240.6–27.

<sup>454</sup> Naproti tomu Aujoulat 2004 s. 233 vidí těžká a hustá *ochémata* jako démony, kteří se osamostatnili od duše.

<sup>455</sup> Proto je Aujoulatova poznámka (1984 s. 33) mylná.

<sup>456</sup> Zlomek je Proklovým referátem v jeho vlastním *In Tim.* III.234.32–235.9.

Vliv Iamblicha z Chalkidy na Synesiovo myšlení je v nejlepšíh případě velmi omezený a pro shodnost obecných rysů nauk s ostatními novoplatoniky je obvykle špatně identifikovatelné, zda to či ono místo u Synesia spojovat právě s tímto myslitelem. Nicméně Synesiova klíčová pasáž s teoretickými předpoklady věštění v *De ins.* 4.1–4<sup>457</sup> je i podle mne (blíže odd. b) s největší pravděpodobností ve skutečném kontaktu s Iamblichovým výkladem téhož tématu v *De mysteriis* 3.3, zvláště s ohledem na stejně vysoké hodnocení snů, jejichž nejlepší druh zprostředkovává kontakt s božstvím, nejen s nižší *daimonickou* sférou, jak naopak míní pro Synesia místy důležitý Porfyrios (dle Iamblichových referátů v *De myst.* 3.22; 3.31, s. 179.14 aj., srv. Porf. *De abst.* 2.51–3).<sup>458</sup>

To však nutně neznamená, že Synesios přejal i Iamblichovu inovativní koncepci *pneumatu* vyznačující se zásadní neshodou s pojetím Porfyriovým.<sup>459</sup> Oproti němu iamblichovské vozidlo vzniká z plodné síly *aithéru* a sestává výhradně z něj, avšak výslovně aniž by tento „materiál“ ubýval z nebeských těles či odjinud, a je utvořeno božskými entitami<sup>460</sup> (Iambl. *In Tim.*, zl. 84), aby mohlo být také neměnné a věčné (zl. 81.6–10, 84.7; ve stejném duchu argumentuje Proklos v *IT* 208). S tím souhlasí pozorování, že Iamblichos rovněž odmítal tvorbu *pneumatu* z různých nebeských a nižších vrstev, jakou jsme viděli u Porfyria<sup>461</sup> a kterou sám referuje bez jmenovitého uvedení zastánců v *De anima*, zl. 38 (s. 66.12–5). *Aitherické*, nebeské a *pneumatické* oděvy tu pojal nikoli už jako skladebné komponenty *pneumatu-ochématu*, nýbrž jim přiřkl roli jeho vnějších přídatků (i v *De myst.* 2.5, s. 80.4–14).<sup>462</sup> *Ochéma* je dle zde uvedených zlomků z Iamblicova *In Timaeum* striktně *aitherické* a má věčnou příčinu, takže je samo věčné,<sup>463</sup> stejně jako iracionální duše, jež je tak s *pneumatem* opět velmi spjata až takřka do podoby její pevně připojené „části“, jako tomu bylo již u Porfyria (Iambl. *De an.*, zl. 37, s. 67; zl. 13, s. 38.11–7, kde se v této věci vymezuje proti Plótínovi a Porfyriovi, srv. Iambl. *In Tim.*, zl. 81.1–2).<sup>464</sup> Podle Proklova výkladu, který navazuje na jeho referát Iamblicova *In Tim.*, zl. 84, a mísí se s ním, je *ochéma* „v nějakém smyslu konstituováno ze sebe samého“ (αὐτοσυστατόν πῶς) a nic se z něj po smrti člověka dle téže pasáže „nevlévá zpět“ (*anachysis*) jako u Porfyria.<sup>465</sup>

Čelně proti těmto naukovým požadavkům musela jít při Iamblichově výkladu posvátné autority Platónova *Timaiu* skutečnost, že iracionální duše (*Tim.* 69c–70a), a tím

<sup>457</sup> Stejně jako Syn. *Ep.* 154.110 s „božským hlasem rozlévajícím se vůkol“ (περιχεῖται), který je asi inspirován v *De myst.* 3.2 (s. 104.1, περιχευόμενον), kromě obligátního odkazu na Homéra, *Il.* 2.41 (Agamemnón se vzbudil po návštěvě Snu, seslaného Diem, ovšem k jeho oblouzení).

<sup>458</sup> Tanaseanu-Döbler 2014 s. 153, p. 129. Také na s. 127 p. 7 argumentuje proti tendenci starší literatury vykládat *De ins.* jen z Porfyria a činí tak ve prospěch flexibilnější představy novoplatonismu, která nevychází z nutného omezení jednotlivých myslitelů včetně Synesia některou striktně danou „školou“ (proti starší představě buďto porfyriovského, nebo iamblichovského proudu též Schibli 2002 s. 108; ještě Lang 1926 při hodnocení Syn. *De ins.* z tohoto staršího přístupu vycházel).

<sup>459</sup> Iamblichos se ve svých pojetích stran duše liší od starších novoplatoniků a jeho spis je vůči nim dosti polemický či se rád vymezuje (Finamore – Dillon 2002 s. 10, 14, 18).

<sup>460</sup> K problému bližší identity těchto entit čili „božských ontologických rovin života“ (*theiai zoi*), srv. Finamore 1985 s. 12–6, zejm. 12–3; Dillon 2009 s. 380; Tanaseanu-Döbler 2014 s. 139, p. 63.

<sup>461</sup> Např. Porf. *In Tim.*, zl. LXXX, s. 69.1; tak i Di Pasquale Barbanti 1998 s. 137.

<sup>462</sup> Finamore – Dillon 2002 s. 186.

<sup>463</sup> Tak v návaznosti na Iamblicha či ve shodě s ním Proklos v *In Tim.* III.267.25–8.

<sup>464</sup> Finamore 1985 s. 15–6.

<sup>465</sup> Proklos pokračuje rozvedením Iamblicova referátu, do nějž se mísí i jeho stanoviska, a argumentuje tvorbou *ochématu* věčnou příčinou, věčným démiürgem, asi v závislosti na Iamblichovi (*In Tim.* III.266.25–268.21, citát 267.20; *IT* 207; Finamore 1985 s. 28 p. 5).

spíše vozidlo, jsou smrtelné (*thnéton*), což je kategorie, kterou mají mladší, stvoření bohové připojovat k nesmrtelnému (41a–e). Závazný kosmologický text také předpokládá původ *ochémat* ve vesmírných sférách (srv. 41e1), což jsou dle Iamblicha (*In Tim.*, zl. 81.7) jen „božská tělesa“, asi v narážce na porfyriovský původ vozidla jeho sběrem v supralunární oblasti. Takový základ by však na *ochémata* podle Iamblicova pojetí nemohl stačit, na rozdíl od základu v „samotných božích řídicích kosmos“ (v. 9–10). Podle Proklova nejspíše zkracujícího podání Iamblicova řešení této obtíže se s ní referovaný myslitel včetně svých přívrženců poněkud zaumně vypořádal<sup>466</sup> tím, že onen element smrtelného, *thnéton* (tj. iracionální duši, potažmo i *pneuma*), jež mají mladší bohové spojovat s nesmrtelným elementem od démiúrga, vyhodnotil jako pouhý přívažek či tendenci k zaobírání se tělesnem, kterou si nesmrtelné *ochéma* nese (v. 3–5), nikoli jako *ochéma* a iracionální duši samotné.<sup>467</sup> Tento nástin povahy Iamblicova *ochématu* a interpretační náročnosti jeho sladění s *Tímaiem* nám zde měly připravit cestu pro otázku, co novoplatonika pozitivně motivovalo k postulování právě věčného vozidla i přes takové obtíže, které pro něj představoval protichůdný Platónův text.

J. F. Finamorovi<sup>468</sup> se podařilo motivaci vysvětlit díky spojení Iamblicova *ochématu* s jeho pojetím tří tříd lidských duší, rozdělených podle jejich intelektivní pokročilosti (*De an.* 44–6, též *De myst.* 5.18, s. 223.10–224.6). Jedny duše podléhají přírodě, přemýšlejí jen prakticky a žijí ve stavu na světě závislém, zatímco pravý opak těchto běžných lidí tvoří Iamblicova koncepce dokonalých lidských duší; třetí částí jsou duše „na půl cesty“, které sestupují kvůli očistě. Nejlepší duše vládnu světu společně s bohy či novoplatónskými anděly (*De an.*, zl. 47–8, 51–3) a do světa sestupují nikoli závisle s touhou po těle ani při procesu očišťování jako ostatní dva typy duší, nýbrž zcela čistě a bez vazby na něj (zl. 28–30; k transcenci světa v případě úzké elity theúrgických kněží srv. *De myst.* 5.20, s. 228.2–12; 5.22, s. 230.15–231.2). Ony téměř bohorovné duše přicházejí do kosmu nikoli z donucení, nýbrž v svobodné poslušnosti řádu posílajícího je sem na pomoc.<sup>469</sup> Přicházejí dopřát „uchování, očistění a zcelení“ (*teleiotes*, *De an.*, zl. 29, s. 56.19–20). Iamblichos pojímá duši v tomto ohledu velmi velkoryse,<sup>470</sup> protože na rozdíl od jiných starších platoniků včetně Porfyria (dle svého referátu v *De an.*, zl. 47) předpokládá tuto možnost, kdy daná duše vládne spolu s bohy, jimž je v takto silném smyslu příbuzná. Tito Iamblichovi lidé „učinění bohy“ (*theótos*) díky intelektivnímu patření na bohy (*De myst.* 10.5, s. 290.11–2) však mají větší úkol než dokonalý mudrc podle Porfyria, protože se do světa na rozdíl od jedné a provždy spaseného kolegy, pouze nazírajícího božský svět, zase vrací, byť už ve svém maximálním stavu, kdy neopouštějí kontemplaci idejí intelektem a při sestupu nejsou vázání procesy plození, vášní a smíšením se světem (Iambl. *In Phaedonem*, zl. 5, *In Phaedrum*, zl. 7),<sup>471</sup> nýbrž přírodě naopak vládnu a dokonce svět spolutvoří (*syndémiúrgúsi*, *De an.*, zl. 53, s.

<sup>466</sup> Filozof Olympiodóros Alexandrijský (6. stol.) v citačním kontextu zl. 1.4–5 z Iamblicova *In Phaedonem* poznamenává, že pro dotyčného myslitele byl podobný rozlet nad Platónův text typický (srv. Iambl. *De an.*, zl. 7, s. 30.23–7, s. výkladem Finamora 1985 s. 166–7).

<sup>467</sup> Dillon 2009 s. 373, k identitě přívrženců 379.

<sup>468</sup> Finamore 1985 centrálně s. 17–27, 145–55.

<sup>469</sup> Finamore 1985 s. 101, 104–5, 111.

<sup>470</sup> Srv. však Dillon 2009 s. 47.

<sup>471</sup> K těmto zl. též Dillon 2009 s. 243–4 a 255–6; Finamore 1985 s. 102–3.

74.9) spolu s bohy, kterážto aktivní role je ještě navýšením<sup>472</sup> Platónovy představy (*Phdr.* 246b6–c2) o opeřené duši v kosmu vládnoucí. Finamorova rekonstrukce<sup>473</sup> Iamblichova radikálního obratu v historii pojetí vozidla se opírá o souvztažnost duše a *ochématu* v jednotlivých systémech. Definitivní pojetí spásy duše u Porfyria a opětovný „čistý sestup“ takřka bohorovné duše u Iamblicha motivují i jejich dvě odpovídající představy vozidla. Zatímco u prvně jmenovaného je přirozeně pomíjivé, protože výjimečný světec se už nevrátí, u Iamblicha je věčné, aby se božská duše, spějící na pomoc, měla kam vrátit.

Iamblichovo pojetí ho stálo poněkud násilně scholastický zápas s Platónem a navíc nutnost si s vlastní neobvyklou koncepcí poradit novým vysvětlením původu *ochématu*, ale historicky byl jeho počín vlivný, jak uvidíme níže. Stojí nakonec ještě za zmínku, že Porfyrios opřel rozpustnost *pneumatu* o *Chaldejská orákula* (zl. 61f), jak ukazuje Proklův citační kontext,<sup>474</sup> a Iamblichos se při překonávání tohoto pojetí *pneumatu* nemohl neopřít o táž svatá písmo, z nichž načerpal koncepci andělských bytostí (*De an.*, zl. 53; srv. zl. 48, s. 72.8) čili duší theurgů, vracejících se do světa čistým způsobem (srv. *Chald. or.*, zl. 167–8, vedle Pl. *Phdr.* 248e3–249b1).<sup>475</sup> Navrátivší se elitní intelektivní duše se přes svou nadlidskost jako je nepodléhání afektům apod. přesto musejí v tomto světě nevyhnutelně nechat vézt svými vozidly jakožto vlastními nositeli zpřítomnění nehmotné bytnosti duše v tomto hmotném světě.<sup>476</sup> Vozidla na tyto duše čekala, avšak nevznášela se v kosmu nikterak nezaměstnaně a nazdařbůh, neboť cirkulovala v nebeských oběžích (srv. *De myst.* 8.6, s. 269.1–12; 10.5, s. 290.10–4; *In Tim.*, zl. 87.23–34). Bohové přizpůsobují „božská těla“ své intelektivní bytnosti (sami přebývají mimo ně v inteligibilním světě a jsou tělům toliko „přítomni“, srv. odd. p)<sup>477</sup> a ta napodobují intelekt, podobně další, sestupné božské třídy řídí svá *ochémata* a konečně ony lidské „čisté a dokonalé duše“ zbavené tělesnosti vládnou svými *ochématy* tímto nadlidským způsobem; skrze řetěz ontologicky sestupných bytostí se duše účastní způsobem sobě přístupným nejvyššího principu, Jedna, a vládne tak *ochématu* (*De an.*, zl. 28, s. 56.7–10; *De myst.* 1.5, s. 15.5–16.5).<sup>478</sup> To obnáší důslednou kruhovost, protože v časném a prostorovém kosmu je nejlepší nápodobou věčnosti nekonečný a dokonalý, tedy kruhový pohyb, zatímco jiný je zmatečný a přetržitý (srv. Pl. *Phdr.* 248a1–b5). Činnost intelektu v duši je napodobena cirkulací *ochémat* v závislosti na bozích (a dle Hieroklea, *In CA* 26.22, či Prokla, *In Remp.* II.161.18, je to stav výslovně šťastný) a podle těže logiky je samo *ochéma* kulovitého tvaru (Iambl. *In Tim.*, zl. 49.13–8, Proklos *In Tim.* II.72.14).<sup>479</sup> Dle Iamblichova *De myst.* 5.4 (s. 202.4–5) jsou zmíněná nebeská těla bez jakékoli vnitřní účasti na látkových živlech světa, nic z nich nemohou přijmout, ani ze sebe odevzdat. Koncepce *aitherických*

<sup>472</sup> Finamore – Dillon 2002 s. 224–6.

<sup>473</sup> Ačkoli je pravdou, že restaurovaná nauka se nevyhne svým bílým místům, přesto se Finamorova verze jeví jako lépe a rozsáhleji argumentovaná ve srovnání se zajímavou reakcí I. Tanaseanu-Döblerové (2014 s. 140–3). Podle ní by se dalo na základě Iamblichových textů (*De an.*, zl. 21, 33, 38 a *De myst.* 3.11, 14) uvažovat o změně vozidel z *aitherických* na hrubohmotná, avšak sama uznává, že dostatek dokladů chybí (s. 142–3).

<sup>474</sup> V cit. pasáži referující Porfyria u Prokla, *In Tim.* III.234.26.

<sup>475</sup> Srv. Iambl. *De myst.* 2.2; Finamore 1985 s. 151–2, 154; Majercik 1989 s. 193.

<sup>476</sup> K poslednímu srv. Iambl. *De an.*, zl. 38, s. 66.15–7; tento princip byl později zachován a přítom přesněji specifikován podle typu *ochémat*, viz Proklos *In Tim.* III.267.28–30, 275.26–31, 298.27–299.5.

<sup>477</sup> Iambl. *De myst.* 1.19, s. 60.11–2; 5.14, s. 218.9–10; 1.20, s. 63.9–15 (Finamore 1985 s. 54 p. 6, s. 57 p. 28).

<sup>478</sup> Srv. *De myst.* 1.8, s. 24.2–14: vyšší bytosti svá těla neobydlují, ale vládnou jim zvnějšku; Finamore – Dillon 2002 s. 157–8; Finamore 1985 s. 34–5, 38–40, 48.

<sup>479</sup> Dodds 1963 s. 308, 347; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 49 p. 132.

vozidel striktně odloučených od vlivu živlů světa a koncepce navracejících se duší lidí jsou vzájemně spjaty logikou, v níž danému ontologickému stupni bytostí má odpovídat patřičně výsočné *pneuma*.

Iamblichovu představu lze dokreslit pomocí Proklových textů, což je možné s ohledem na to, že pozdní novoplatonik z něj i přes své transformace a spojování starších koncepcí podstatně vycházel, a to i v této tematické<sup>480</sup> (krom toho Proklos mohl Synesiovo *De ins.* znát, protože v Alexandrii pobýval).<sup>481</sup> V Proklově systému sice oproti Iamblichovu už vystupuje dvojí *ochéma*, jemuž se náš výklad bude věnovat vzápětí po Iamblichovi a Hierokleovi, avšak v právě přítomné iamblichovské souvislosti, zachycené u Prokla, jde o propojení trojího: vůdčí božské entity, s ní související individuální duše a jejího *ochématu*, nikoli o proklovskou analogičnost duší a *ochémat* a symetričnost propojení entit. Vozidla duší jsou dle athénskeho systematizátora spojena s vozidlem svého „vůdčího boha“, *hégemona*, z nichž pod jednoho daná duše vždy spadá (Pro. *In Tim.* III.276.4–277.2, zejm. 276.17–22, srv. 279.12, 304.30–305.11, stručně a celkově v I.5.3–6, též *IT* 204–5). Individuální duše, která dosáhla spásného návratu do světa Intelktu, je tam s vůdčím bohem (též „božskou duší“ či „vůdcem oddílu duší“<sup>482</sup>) svázána prostřednictvím nápodoby jeho intelektivního pojmání (*noésis*), zatímco v kosmu se tento stav analogicky odráží v tom, že vůdčí bůh má své vozidlo, k jehož pohybu se vozidlo individuální duše přidá opět díky napodobování, a to tentokrát napodobováním jeho pohybu. Duše zaseté Platónovým démiúrgem (*Tim.* 41e4) na některé místo na nebi či i do Země (42d4) po svém osvobození vystoupí dle Prokla (*In Tim.* III.290.18–29) ke své „celistvé rovině“, do své „úplnosti“ (*holotés*),<sup>483</sup> která také má zmíněné vlastní vozidlo.<sup>484</sup> V případě duší zasetých do Země je tímto vyšším božským vozidlem „*aitherické* vozidlo Země na metafyzické úrovni její celistvosti“ (*to ochéma to aitherion tés holés gés*) a individuální duše se k tomuto vozidlu i se svým, druhým *ochématem*<sup>485</sup> přidruží, a tak „jsou naplňována intelektivní ontologickou rovinou života (*noerá zóé*), zatímco svá *ochémata* naplňují božským světlem<sup>486</sup> a mocí příbuznou světotvorné<sup>487</sup>“ (v. 24–5). Duše dané do oblasti Slunce jsou zase Proklem líčeny tak, že mohou „díky návratu ke své metafyzické rovině celistvosti (*holotés*) vládnout spolu s ní světu, když se jim díky zařazení k ní dostalo takové moci, že pečují o hmotné veškerenstvo, pokud neupouštějí od svého vlastního intelektivního pojmání (*noésis*)“ (v. 26–9; vedle Slunce jsou v této souvislosti jmenovány různé „božské duše“ čili „vůdčí bohové“, *hégemonové*, jako Hermés, tj. Merkur, či Měsíc aj., 276.16, srv. 266.12, *In Remp.* II.161.27–162.14; Iambl. *De myst.* 3.14, s. 132.17).

U samotného Iamblicha má jeho jediné vozidlo tři funkce. Nese racionální i iracionální duši v kosmu, dále plní nižší funkce duše, podobně jako u Plótína *eidólon*, čili vnímá a pracuje jako *fantasía* a konečně je díky theúrgickému očištění po odvrácení se od svých

<sup>480</sup> Finamore 1985 s. 38, 60, 114, 150, 169, srv. 46.

<sup>481</sup> Aujoulat 1983 s. 159, p. 14.

<sup>482</sup> Mj. 279.13 (*ἀγγελαιοκομική ἐπιστασία*, „patronství vedoucí oddíl duší“). Pasáž 279.12–30 se zabývá tématem korespondence či nekorespondence jednotlivých duší během jejich života s jejich vůdčí obecnější rovinou.

<sup>483</sup> Festugière 1968, mj. na s. 167, p. 3, překládá „totalité“.

<sup>484</sup> Tak i *In Tim.* III.268.27. K Zemi jakožto „hvězdě“ Finamore 1985 s. 78–9.

<sup>485</sup> V 290.23 je nazváno „s nimi [tj. s individuálními dušemi] spojený nástroj“, τὸ συμφυὲς αὐταῖς ὄργανον.

<sup>486</sup> Božské světlo *ochémat* bohů z jejich vozidel září právě díky ryzí intelektivitě bohů také dle 237.15–7.

<sup>487</sup> Mocí *démiúrgickou* čili spjatou s démiúrgem jakožto původním zdrojem světa.

nižších funkcí naplňováno obrazy od bohů (*De myst.* 3.14, s. 132.9–17),<sup>488</sup> jako již velmi podobně u Porfyria.<sup>489</sup> U Iamblicha jde o týž pohled *fantasie* „nahoru“, o němž mluví mj. i Synesios. V *De ins.* 4.2–3 hovoří o „barvách, zvucích a plně citelných dotycích“ a toto vnímání je pro něj „posvátnější než tělesné vnímání.“ Boží tak na nás působí „napomenutími, věštbami a zaopatřováním“ a hlavně jsme s nimi „ve styku“ (*syngnómetha*).

Iamblichovo pojetí spatřuje v theúrgickém očistění především přesažnost bohů vůči nám. Nemůžeme se osvobodit intelektivní a odtělesňující aktivitou, která je samozřejmě nepostradatelná, ale síla od bohů je ještě vyšší než naše snaha. Cílem theúrgické očisty je lepší vztah duše a *ochématu*. Pokud je samo věčné a nemůže z něj ani ubývat ani k němu přibývat, jak bylo zmíněno, nelze ho nijak pročišťovat a vylepšovat, a tak se theúrgické působení na něj musí týkat pouze nánosů poskvrn na něm, nikoli v něm (*De myst.* 5.4, s. 202.4–5, 202.12–203.8; 2.5, s. 80.4–14) a výsledkem jejich vrstvení je tělo v běžném slova smyslu.<sup>490</sup> Synesios patří vzhledem k svým plótinovsko-porfyriovským kořenům k těm, kdo tuto působnost shůry sice akceptují, ale zařazují ji do jiného kontextu, z něž ji potom chápou jako méně důsažnou, a setrvávají u staršího pojetí, které plně docenění přiznává snaze intelektivního života (*De ins.* 8.1). Z širšího výkladu *De ins.* 2.1–3.2 jasně vyplývá, že obřady dovedou manipulovat s věcmi tohoto světa na základě proniknutí do jeho nesnadno viditelných souvislostí. Představa až mechanické manipulace (viz zejm. 3.1–2) je jasně jinou kontextualizací theúrgie než iamblichovské pojetí, dle něž se člověku dostává zmíněných sil milostivé a přejně shůry, od bohů inteligibilního světa, jimž theúrgie odpovídá způsobem s nimi souladným, nikoli nějakou třeba i pronikavou „chytrostí“, která by si bohy nějak podmaňovala (jak se to ovšem objevuje ještě až u Nikefora Gregory ve 14. stol., *In Syn.* 70.12–71.14 k *De ins.* 12.4 v souvislosti s *Chald. or.*, zl. 219–21). Z první, více omezující představy theúrgie Synesios vychází v citovaných místech zkoumaného spisku a dosti pozoruhodným způsobem také v *Ep.* 66. V tomto dopise z r. 412 opět líčí logiku věci, stejnou jako v *De ins.*, ale už jako křesťanský biskup. Správní problémy, s nimiž si příliš nevěděl rady, popsal a adresoval egyptsko-libyjskému patriarchovi Theofilovi, svému přímému představenému (odd. 2), a je zajímavé, že bezprostředním kontextem je spor o kostelík. Jeden z lokálních biskupů v Synesiově metropolitní oblasti si přivlastnil jistou pevnůstku tím, že ji vysvětil na kostel, odsloužil v ní bohoslužbu a považoval ji tímto za svou v rozporu s tradicí, podle níž spadala strategicky výhodná stavba pod jiného místního biskupa. Synesios o této sporné situaci v křesťanském milieu uvažuje zcela v duchu svého přístupu k theúrgii (*Ep.* 66.179–200):

„Připadalo mi, že celá záležitost je vážná, ba víc než vážná, a že je potřeba se horšit právě tak za posvátné zákony jako za právnost státní. Připadalo mi, že se všechno úplně slévá, kdyby v té druhé oblasti opravdu byl vynalezen zcela nový způsob konfiskace a kdyby v té první to nejposvátnější podléhalo posuzování nejsvětějšími měřítky, kdyby modlitba, oltář a posvátná opona byly nástroji násilného prosazení. Stran toho už byl vyneseno soud i ve městě. Zrovna došlo k tomu, že bezmála všichni biskupové měli v Ptolemaidě být na společném jednání kvůli jisté politické otázce. Když jim byla záležitost přednesena, projevovali nevoli

<sup>488</sup> Finamore 1985 s. 167–8, 145–6 (po očistě a při vysílání božských požehnání do *pneumatu* by už vnímání k ničemu nebylo).

<sup>489</sup> Smith 1974 s. 152 identifikuje *pneuma* jako substrát jen nižší duše a v závorce dodává jeho funkci jako „těla“ démonů (viz náš odd. k).

<sup>490</sup> Finamore 1985 s. 49–52.

Okomentoval(a): [KČ40]: V poznámce – k čemu se vztahuje „do něj“? k „vozidlu“?

Okomentoval(a): [U41R40]: Opravil jsem.

vůči tomu, co se dělo, ale se změnou váhali. Sám za sebe si myslím, že se patří odlišovat pověřčivost od zbožnosti. Špatnost je nasazená maska představující ctnost a filosofie ji odkryla jako onen třetí typ bezbožnosti.<sup>491</sup> Nikdy jsem tak neměl cokoli, co se nestalo se spravedlivostí i zbožností, za jakkoli posvátné či zbožné. Zajisté mně ani nenapadlo, abych začal mít strach z toho takzvaného vysvěcení. Křesťanská víra ani není nic takového, podle čeho by božství muselo nutně podléhat těmhle obřadním hmotným a akustickým prostředkům jako nějakým nutným fyzickým vazbám; tomu by nejspíše byla podrobena nitrosvětská *pneumata* (*enkosmion pneuma*). [V křesťanství] jde oproti tomu spíše o něco takového, co umožňuje vstupovat do zcela impasibilních<sup>492</sup> a Bohu vlastních stavů.“

Křesťanská rituální bohoslužba je zde sice zmíněna z takto vymezujícího pohledu, avšak sám Synesios jako katolicko-ortodoxní kněz ji konal a připadal si takové věci nehodný (*Ep.* 66.360–6, 41.150–1 aj.).

Tolik k rozdílu mezi nitrokosmickým a inteligibilním u Synesia, který přesně odpovídá jeho výkladu v *De ins.* 3.1–2. Autor se však nesoustředí na meze theúrgických obřadů, ale obvyklejí na jejich pozitivní účinnou stránku (viz opět *H.* 1.628–45, 370–6; odd. j), a to i v samotném textu *O snech*. Dle pasáže 6.2 theúrgie očisťuje *pneuma* a potom může „obrazotvorná schopnost uvést dovnitř boha“, což velmi dobře ladí s tím, co se dozvídáme z Iamblichy. Naopak nesusnadno vyložitelná je pasáž 7.4, podle níž může ve zcela výjimečném případě dojít „díky obřadu a bohu“ k tomu, že duše se při vzepětí k inteligibilnu od svého *pneumatu* oprostí. Odstřižení *pneumatu* s jeho *fantasí* čili lidskou schopností obraznosti jako takovou by s ohledem na 7.2 už znamenalo přechod do inteligibilního světa a zrušení lidské bytosti, jak jsme vykládali v odd. m. Protože iamblichovské znovusestupující (nikoli padající) duše Synesios nikde nemá, nelze počítat s nějakým návratem takové zbožněné duše. Proto také není třeba, aby Synesiovo *pneuma* (spolu s iamblichovskou iracionální duší, již Synesios v *De ins.* vůbec nezmiňuje) zde v kosmu odpadnuvší čekalo na takovouto bytost v nebeských oběžích, a Synesios nic takového ve svém díle také neuvádí. Nicméně jeho nedořečená pasáž 7.4 nevyhnutelně implikuje, že *pneuma* v kosmu zbyde. Nic nenasvědčuje tomu, že by zůstalo „volným *pneumatem*“, ani tomu, že by se stalo iamblichovským disciplinovaným čekatelem na svého čistého sestupujícího „bódhisattvu“, takže by se zdálo nejsnazším řešením, že se *pneuma* porfyriovskými „vlije do sfér“ (možná je to takto rozpustně míněno i v 10.1). To však výslovně vylučuje přítomná pasáž 7.4, protože hovoří o zanechání ducha v sublunární sféře (*peri gén*). Nejde navíc ani o to, že by duše vstoupila zpět k Intelaktu a rituálně odpojené *pneuma* potom pomalu nebo rychle vystoupalo domů do supralunárních sfér, odkud se vzalo. Taková představa je logická s ohledem na theúrgickou očistu *pneumatu*, které přeci dle 6.2 dostává do sebe boha a mimoto samo ze sebe ve svém čistém stavu transcenduje přírodu, protože stojí ontologicky nad ní (4.2: pod duší stojí jen o trochu). Mohlo by tedy mít nějakou míru samostatnosti, která by vzhledem k jeho jen těsně „sub-psychickým“ schopnostem

<sup>491</sup> Dle desáté knihy Platónových *Zákonů*, věnované třem rysům bezbožnosti, je třetí položkou představa, že bohy lze přemlouvat či uplácet pomocí modliteb, obětí či darů (905d1–907d1, 909b). Toto stanovisko harmonuje s tím, co zde chce Synesios říci, totiž že se skutečným božstvím nelze manipulovat.

<sup>492</sup> Je-li Intelakt „bytostně nemanipulovatelný“ (*De ins.* 3.2), je ideální křesťan podle této pasáže neotřesitelný a svobodný tak jako Bůh, do jehož vlastností takto vstupuje.

v lidské bytosti měla bohatě stačit na vystoupení vzhůru do fyzického nebe.<sup>493</sup> To však kupodivu výslovně neplatí.

Jediné aspoň hypotetické „řešení“ této otázky, které bych byl s to nabídnout, se snad skrývá v Synesiově složitějším vztahu k očistným rituálům. Říká, že návrat duší domů by byl při zanechání *pneumatu* v sublunární „hanebný“ (7.4), což implikuje jistou nevídanost této představy. Zanechání *ochématu* v oblasti pod Měsícem odmítal i Proklos v *In Remp.* I.162.5–14, takže představa existovala a je zachycena u Hieroklea, který je snad právě tím, čí názor Proklos popírá.<sup>494</sup> Avšak současně Synesios tvrdí, že „člověk nesmí nevěřit rituálním zasvěcením, která jednou poznal“. Snad jsou tato slova stopou po rozporu, který sám letmo objevil a hned přešel, když nesystematicky vztáhl své myšlenky o *pneumatu* k filosofickým očistám theúrgického typu.

Zatímco Porfyrios se zabýval *pneumatem* výrazně při negativních příležitostech a věnoval se jim jako jisté části iracionální duše či jako démonům, případně poukazoval na to, že obrazivost je závojem před inteligibilní sférou, Iamblichos vozidlo silně zhodnotil. Propojil *hegemonické* bohy, jejich individuální duše a jejich *ochémata* natolik systematicky a také blíže, že *pneuma* (a též iracionální duše) získaly v jeho pojetí věčný status. Krom toho je lze zásadně očistit theúrgií a uvést bohy. Synesios tuto ani jinou věčnost *pneumatu* výslovně neuvádí a nezdá se, že by metafyzická spojitost vyšších entit sahající až k *ochématu* byla aktivním prvkem jeho vidění věci, a nezabývá se dělením duší na třídy, jejichž *ochémata* se pohybují podle intelektivní zralosti té které duše (od nebeské cirkulace po zmatené bloudivění v kosmickém suterénu). Přesto není u Synesia přítomen ani neoddiskutovatelný poukaz na rozpustnost *pneumatu*.

Hierokleův *Komentář k pythagorejským Zlatým veršům* je vzdor názvu koncipován i jako uvedení do filosofie jakožto záchrany vnitřního člověka. Vykládá sedmdesátiveršový soubor známých a oblíbených pythagorejských zásad pro život, avšak výklad je oproti Synesiovu veden nesrovnatelně systematictější, explikativnější způsobem. Vzhledem k tomu, že oba autoři byli současníci a mladší Hieroklés se kromě athénské školy pohyboval mj. i ve filosofické Alexandrii, je tento text velmi vítaným komparativním pozadím pro Synesiovo pojetí *pneumatu*, ba pro téma *pneumatu* jako takové.<sup>495</sup>

Duch je Hierokleem pojeden právě v souvislosti s theúrgií (*In CA*, kap. 26, srv. i 10.26 a 11.23). Základní princip vyvstávající z jeho výkladu tvoří vzájemná souvislost očisťování různých rovin člověka. Racionální duše je očisťována vědami a její nižší stránka ctnostmi, zatímco „*pneumatické* vozidlo racionální duše“ (26.22) theúrgickými obřady a životospřávou (26.3–4, 6, 24–7). Praktická část filosofického žití obsahuje společenské ctnosti (*polítikon*) zbavující nižší pásmo duše iracionality. Dále praktická filosofie obsahuje theúrgickou rituální působnost (*telestikon*) na vozidlo, zatímco *theorétická* aktivita intelektu nazírající věčné skutečnosti je dvěma praktickým oborům filosofie nadřazena jakožto její druhá, vyšší část (26.25–6). Autor tvrdí, že jeden typ očisty bez druhých dílo spásy lidské

<sup>493</sup> Srv. již jeho aristotelskou schopnost předjímat úvahově budoucí možnosti či kombinovat představy a novoplatónskou schopnost zobrazovat boží poselství.

<sup>494</sup> Dle Tanaseanu-Döblerové 2014 s. 155 Synesiova představa o osamoceném očistěném *pneumatu* nemá obdoby.

<sup>495</sup> Tak Schibli 1993 s. 109; Tanaseanu-Döbler 2013a s. 169 vidí možnost sdíleného pozadí Synesiova i Hierokleova pojetí. Obecně k tomuto mysliteli Schibli 2002, zde s. 3–4, 8, 14–5, 17–8, 35, 54; krátce Tanaseanu-Döbler 2014 s. 154–5, 144.



bytosti kazí a ta se nemůže plně uskutečnit. Jmenovaným částem či dimenzím lidské bytosti odpovídají dané typy purifikace a tak se, na rozdíl od Porfyria i Synesia, i theúrgické techniky jeví jako nepostradatelné. Na rozdíl od Iamblichova pojetí jsou přítom nepostradatelné právě jakožto nižší.<sup>496</sup> U Synesia jen mohou podat pomocnou ruku (*De ins.* 8.1), jakkoli asi není zcela zanedbatelná, pokud autorovi stálo za to o theúrgii hovořit opakovaně (jen na okraj připomeňme očistný dosah nejen privátní theúrgie, ale dokonce i veřejných, obecních kultů pro očistu *pneumatu*, jak mívá Hieroklés v *In CA* 26.26/27).<sup>497</sup>

Téma věčnosti vozidla je u Hieroklea podáno výslovně. Nejspíš Iamblichovým vlivem<sup>498</sup> se s vozidlem počítá jako s věčným, odpočátku současným (*symfytes*) s „racionální bytností“ čili duší a pocházejícím od démiúrga (26.1), takže duše na vozidlo nenasedá v *aithéru* jako u Synesia, ani se od duše nikam nevrací (*De ins.* 7.4, 10.1). Takovýto původ vyžaduje, aby vozidlo bylo nemateriální, jak Hieroklés poví i výslovně označením „nelátkové tělo“ (*ahýlon sóma*, *In CA* 26.5). Autor sice běžně mluví o vozidle jako o těle, *sóma*, avšak tato tělesnost musí být velmi specifická, protože musí odpovídat iamblichovskému (a proklovskému, jak uvidíme níže) typu připojení k duši, který zahrnuje nevzniklost, nesmrtelnost (26.2) a nehmotnost takového „těla“. Vlastní místo zářného těla je i u Hieroklea *aitherická* oblast jakožto prostorový korelát jeho metafyzické povahy, avšak není z *aithéru* složeno jako ze směsi jakéhokoli druhu (srv. 26.2, 9; 27.3). Duše sama není tělesná, ale není ani zcela mimo tělesný svět a musí se ho svou přítomností účastnit. Činí tak jako obvykle pomocí vozidla a Hieroklés to na samém počátku pasáže o něm (26.1–2) technicky specifikuje slovy, že „v tělesnu se nachází nižší dimenze vlastní formy“ duše.<sup>499</sup> Jde tu o zkratkovitě vyjádřený princip přítomnosti vyššího v nižším, a to prostřednictvím nižší dimenze vyššího. Jinými slovy, duše má svou vlastní formu a současně obsahuje její nižší dimenzi, která už je schopna výskytu v nižší rovině. Tyto dvě roviny však vnitřně souvisí a například nebeská tělesa jako Slunce mají svou vůdčí a vedenou část v souladu. Tento velmi flexibilní scholastický prostředek, umožňující do sebe vkládat ontologické roviny a zprostředkovat jejich „přeshraniční styk“, využije i při výkladu vozidel výslovně Proklos, který pro něj má termín „vrchol“ (*akrotés*). K němu se vrátíme také při spekulaci o Synesiově pasáži *De ins.* 9.2, kde se snad v nějaké formě také uplatňuje, zde je však podstatný jako specifikace přítomnosti duše tam, kde se pro svou vyšší bytnost nacházet nemůže. Toto „tělo“ funguje paradoxně jakožto naplnění požadavku na tělesnost, i když je samo netělesné (ponechme stranou otázku vzbuzenou Hierokleovým přirovnáním světelných těl nadlidských bytostí včetně nebeských těles ve 26.2, které jsou výslovně tělesné, *sómatika*, aniž by se autor vypořádal se specifickou tělesností např. Měsíce, již zde mívá jako jaksi nehmotnou). Kdyby Synesios stál před úkolem, jak vysvětlit netělesnost *pneumatu* v tělesném světě, jistě by se to v jeho knížce nějak promítlo, avšak absence podobných vysvětlení ukazuje na to, že v jeho pojetí ducha je tento tělesný ve hmotném smyslu (byť tento smysl je jemněji odstíněn oproti hrubohmotné tělesnosti).

<sup>496</sup> Podobně k theúrgii oproti Iamblichovi Schibli 1993 s. 113. U *Chaldejských orákulí* není přesně zařazení rituálů očišťujících *pneuma* zcela jasné (Schibli 2002 s. 319 p. 43).

<sup>497</sup> Schibli 2002 s. 319 p. 42.

<sup>498</sup> Mj. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 191, p. 20.

<sup>499</sup> ἀποπερατούσθαι δὲ εἰς σῶμα τὸ ὅλον αὐτῆς [tj. τῆς ψυχῆς] εἶδος. Ve prospěch srozumitelnosti výkladu bylo nutné volit interpretativní překlad, při němž jsem se opíral o vysvětlení konceptu, jak je v Proklově *IT* 147 (ἀποπερατώσεις; srv. Schibli 2002 s. 309 p. 1).

Hierokleova explicitně formulovaná antropologie (26.5) se od Synesiovy liší, i když pracuje s týmiž platónskými skladebnými prvky: „smrtný živočich, jímž jsme“ (*thnéton zóion hémón*) sestává z „iracionálního života“ (*zólé*) čili iracionální duše a z materiálního těla, a to jakožto obrazů „rozumové bytnosti“ a „nemateriálního těla“ čili *pneumatu* (u Plótina *Enn.* I.1 12 bylo tímto obrazem, *eidólon*, pravého, vyššího člověka zakořeněného v racionální duši ovšem ještě *pneuma*).<sup>500</sup> Zatímco u Synesia je hmotné tělo jen přívažkem, který může spolu s iracionalitou nedisciplinovaností kazit *pneuma* a ztěžovat spásnou práci naší duši (*De ins.* 6.3, 14.5, 16.1), Hieroklés výslovně uvádí (*In CA* 26.5) stejně jako předtím Aristeidés Quintilianus (*De mus.* 2.17.56–8), že vozidlo funduje harmonii těla a jeho ontologickou rovinu (*zólé*; srv. označení *to zótikon sóma* u Hierokl. *In CA* 26.9),<sup>501</sup> ba dle Porfyria se např. pocity studu vyvolané jen *fantasií* propisují do těla jako zčervenání.<sup>502</sup> Níže ještě uvidíme, že tuto představu propracoval Proklos na základě Syriánovy předlohy, takže lze říci, že představa *pneumatu* jakožto entity fundující nižší entitu tělesnou byla obvyklá a oproti tomuto pozadí u Synesia nápadně chybí (srv. však výklad k *De ins.* 17.2). Snad je ta (možná úplná) zámlka součástí až oslavného vidění ducha, u něž se nehodilo zdůraznit, že stojí za naším tělem, které je chápáno jako veskrze negativní. V každém případě fundování těla *pneumatem* u Synesia chybí.

Náš autor sice nezavádí své pojetí vždy do důsledků, avšak i systematictější písčící Hieroklés pojetí světelného těla neprovedl beze zbytku logicky.<sup>503</sup> Vozidlo je sice *aitherické* a do této oblasti se vrací (26.9), avšak duše i po zdárně završeném konci své světské cesty nesmí i kvůli němu výš než k Měsíci, přesněji řečeno nad pomíjivá těla a pod těla nebeská (27.3). Výslovná logika této lokalizace naší lidské „třetí třídy“ duší spočívá v podřazení lidských duší hvězdným a „slavným hérójským“ (27.6) a také v neprůchodnosti mezi typy duší. Lidským duším náleží plné očistění a deifikace, kýžena novoplatónským programem spásy, oproti vyšším duším jen sekundárně, není v jejich bytostné povaze (27.4, srv. 23.9–10), nýbrž je to božství jakoby získaného typu (27.4–9). Duše lidského typu sestupuje do smrtelnosti a vystupuje do nesmrtelnosti, na rozdíl od vždy nesmrtelných bohů (27.4), a tak jí patří ono místo, kterému se Hieroklés snaží připsat autoritu nazýváje ho prý ve shodě s pythagorejskou tradicí „svobodným *aithérem*“. Nelogičnost koncepce záleží přes tato opatření v samotném umístění zářných těl pod Měsícem (*hypo Selénén*, 27.3), který je hranicí pomíjivých a hmotných forem s nepomíjivými a kvazi-hmotnými. Sem je hierokleovské vozidlo doslova vnuceno tím, že *aithér* je doménou astrálních duší, takže zářným vozidlům nezbyvá nějaký specificky jim vlastní prostor. Měsíc se tak dostává do oblasti vyšší, než je hraniční postavení, které mu obvykle náleží. I přes tyto obtíže je ještě čitelný základní iamblichovský rozvrh, neboť podle něj duše spojené s odpovídajícími vůdčími bohy dávají cirkulovat svým *aitherickým* vozidlům jakožto svým nebeským kvazi-hmotným korelátům na nebi. Hierokleova koncepce však pokulhává v tom, že zářná těla se kvůli své lokalizaci pod

<sup>500</sup> Schibli 2002 s. 311 p. 10.

<sup>501</sup> Výraz *zótikon* zde asi znamená spíše „plné [své] ontologické roviny života“, i když by možná mohlo mít dokonce význam „dodávající [tělu jeho] ontologickou rovinu“ (Schibli 2002 s. 312 překládá jako „vital body“). Termín *zótikon pneuma* označoval v dějinách lékařství *pneuma* v srdci a tepnách oproti *psychikon pneuma* v mozku, např. Galénos *De usu partium* 3.700.12–701.11, *De plac. Hipp. et Pl.* 7.3.28 (Susanetti 1992 s. 156–8 p. 101; Di Pasquale Barbanti 1998 např. s. 31).

<sup>502</sup> Referát u Pro. *In Tim.* I.395.23–9.

<sup>503</sup> Schibli 2002 s. 103–6.

Měsíc nepřipojují k *ochématům* připojeným k hvězdám. Na sám název „zářný“ tak padá stín pochybnosti a Proklovo vyjádření „ať se nikdo nedomnívá“, že *ochémata* mohou vzhledem ke své přesně specifikované bytostné *aitherické* povaze zůstat pod Měsícem (*In Remp.* II.162.5–14), asi míří i na Hieroklea.

Ani Hierokleův jasný a střízlivý spis není pozadím, z něž by si čtenář Synesiova *De ins.* mohl pohodlně doplnit proluky a bílá místa v této knize. Liší se především antropologií, preferovanou terminologií či, na méně důležité rovině, pojetím theúrgie.

Proklova komplikovanější<sup>504</sup> koncepce, soustředěná zejména v detailním odborném traktátu *Komentáře k Tímaiu*, rovněž počítá s věčným *pneumatem-ochématem*, přičemž příležitostí k jeho hlavnímu výkladu o této entitě je stejně jako v Iamblichově případě verš Platónova *Tímaiu* 41d1–2, zejm. v *In Tim.* III.234.8–238.28, prvořadě od 235.13. Podle tohoto platónského místa mají z příkazu démiúrga mladší bohové „přítkávat smrtelné k nesmrtelnému“. Pozdně antický myslitel se snaží identifikovat a odůvodnit přiřazení dvou různých *ochémat* k jedné z těchto dvou kategorií, tj. věčnosti a smrtelnosti. Platónská iracionální duše (*alogos zóe, alogiá*) musí být transinkarnačně trvalá (235.12–21 aj.), avšak s ohledem na to, že ji zavádějí mladší bohové spojením naopak s tvorbou smrtelných věcí (238.19), nemůže být věčná (srv. 299.13–25). Novoplatónský filosof nutnou trvalost (nikoli věčnost) iracionální duše hájí myšlenkou, že bez ní by samotná racionalita (*logos*) nemohla po smrti při platónských volbách životů mezi reinkarnacemi podléhat chtivosti a ambicióznosti, jak má závazně Platón v *Resp.* 619b–c, a nemohla by být trestána (Pl. *Ph.* 113d, *Phdr.* 248e).<sup>505</sup> Oproti tomu věčná *ochémata* jsou v Proklově výkladu *Tímaiu* 41d–e duším udělena věčným démiúrgem, zdrojem mladších bohů, a dle jakoby časového, obrazného popisu platónského textu „vznikají“ se svými dušemi současně<sup>506</sup> a duše na nich jedou i po smrti člověka (srv. Pl. *Phdr.* 113d5) či když se svými vozidly cirkulují nebem na hvězdách<sup>507</sup> (Pl. *Tim.* 41e1), což rovněž obnáší věčnost těchto vozidel. Vše, co je v kosmu, čili i racionální duše, která „v“ něm specifickým způsobem také je (odd. p), musí mít nějaké nitrosvětské zasazení (*hedrá*) a pro duši je jím *ochéma*.<sup>508</sup> V Proklových *Základech theologie* není řeč o *ochématu* vázána potřebou složitě vztahovat Platónův text ke košatějším novoplatónským koncepcím. Proklos zde opírá věčnost vozidla o působení duše vlastním bytím. Již tím, že duše je duší, spontánně vyzařuje v souladu se svou bytností právě tak nezrozené a nezničitelné tělo. To na ní odvěčně participuje a je s ní pevně spojeno (*IT* 194). Vztažením *ochématu* ke spontánní ontologicky tvůrčí síle duše z jejího vlastního bytí a vztažením k démiúrgovi, ontologicky nadřazenému bohům, jako jeho původci vyvázala Proklova argumentace toto

<sup>504</sup> Vlastní proklovské pojetí v pasáži *In Tim.* III.237–8 vidí Festugière (1968 s. 102 p. 2) jako „très confus“.

<sup>505</sup> Pro. *In Tim.* III.235.9–21, opět tak argumentuje v 236.18–31, 238.10–22. *Alogos psýché* musí dle jeho ne vždy jasně vyjádřené argumentace (srv. zejm. 238.6–9) stát ontologicky nad hmotným tělem. Kdyby tomu tak nebylo, Platón už by buďto nezavedl *alogos psýché* do jiného, tj. druhého *ochématu*, nebo by *alogos psýché* měla hypostasi v hmotném těle.

<sup>506</sup> Tak i *In Tim.* III.265.29–31.

<sup>507</sup> Hvězdy samy nejsou v novoplatónském čtení *ochématy* (Finamore 1985 s. 2, 72, 76), jak to ještě myslel Platón na uvedeném místě *Tímaiu*, srv. např. Proklos *In Tim.* III.265.15–266.21, 290.18–9, 304.30–305.11.

<sup>508</sup> Pro. *In Tim.* III.275.26–30, 267.28–30, 235.21–236.5 (s referátem mylných názorů v 236.6–17 a 18–31 o smrtelnosti *ochématu* u dvojích „některých“, τινες, z nichž k těm druhým patří jistě Porfýrios s ohledem na 234.18–26). S *pneumatem* jako „zasazením duše“ (*hedrá*) koresponduje Iambli. *De myst.* 3.11, s. 126.1.

vozidlo úspěšně z přiřazení k tvorbě mladších bohů, jejichž vlastní díla nemohou mít věčné trvání.<sup>509</sup>

Iamblichovské věčné *ochéma*<sup>510</sup> od démiúrge ovšem obsahuje v *Komentáři k Tímaiu* současně zavedené „vrcholy“ či „kořeny“ (*akrotétes*) iracionálního života (*zóé*),<sup>511</sup> tj. druhé části platónské duše. Zavedeny rovněž démiúrgem, jsou „vrcholy“ nesmrtelné a jakožto nejvyšší část následující ontologické roviny<sup>512</sup> se prostřednictvím činnosti mladších bohů, „přítkávajících“ k nesmrtelnému od démiúrge to smrtelné, od sebe „roztahují a rozdělují“ (ἐκτεινομένας καὶ μερίζομένας). Tím vzniká druhé, nižší *ochéma* jakožto další rovina jemně odstíněných „životů“ (*zóé*, 237.2). Zmíněné „roztážení“ (též 237.21, ἔκτασις) a „rozdělení“ (též 237.4, μερισμός) odpovídá touto svou dvojité charakterizovanou povahou roviny tělesna, které je právě tak rozprostraněné a má části.<sup>513</sup> Duše dle Prokla dostane toto druhé *ochéma* od mladších bohů,<sup>514</sup> ovšem s jeho „vrcholy“ danými naopak démiúrgem, což koresponduje s odpovídajícími, nižšími podmínkami světa (237.14), a je tak součástí lidské bytosti pro její reinkarnační pouť. Toto *pneuma* či *indalma*, „obraz“ nesoucí působnost iracionální duše a *fantasie* (*In Remp.* I.121.22–5), jí však vydrží transinkarnačně, tj. skrz různé životy (*bioi*) člověka a skrz jeho pobyty v Hádu, a to až do „*apokatastase*“, tj. ukončení cyklu životů uzavřeného osvobozením se ze světa, kdy se druhé vozidlo rozpustí do živlů (*In Tim.* III.237.5–6, ὄταν ἀποκαταστή, též 238.21–2; mj. Pro. *IT* 199, *In Remp.* II.161.6–18, 300.17, Hierokl. *In CA* 26.9, 26.28–27.1).<sup>515</sup>

Toto druhé vozidlo, jež Proklos nazývá výslovně *ochéma pneumatiké* (*In Tim.* III.237.25, 238.20),<sup>516</sup> stojí ontologicky nad hmotným tělem a je spjato s iracionální duší.<sup>517</sup> Pořadí plnosti bytí inkriminovaných entit, vysvítající z Proklova platónského komentáře, tak postupuje následovně: 1) racionální duše, 2) současně s ní udělené a z ní vycházející první *ochéma*, které obsahuje „vrcholy“<sup>518</sup> následující roviny, tj. 3) trvalé, ale nikoli věčné iracionální duše, a 4) druhé, *pneumatiké ochéma*, opět jen trvalé a kořenící stejně jako iracionální duše ve „vrcholech“, přičemž je jejím vozidlem;<sup>519</sup> na posledním místě je 5) jako obvykle hmotné tělo, které není ani trvalé a přetrvává pouze během jednoho našeho zrození. Status druhého, vposledku smrtelného *ochématu*, přesahujícího tělo, se projevuje jednak jeho

Okomentoval(a): [KČ42]: doplnila bych substantivum nebo zájmeno

Okomentoval(a): [U43R42]: Ano, tak: "to smrtelné".

<sup>509</sup> Proklos převzal některé původně Iamblichovy rysy, tj. aitheričnost *ochématu* a jeho věčnost zakořeněnou v jeho příčině. Související otázky však řešil jinak, tj. věčnost iracionální duše a *ochématu*, které, překračuje Iamblichu, zdvojnásobil (podle Syriána). Protože oba athénští myslitelé už nepřijali věčnost iracionální duše, zavedli pro ni toto druhé *ochéma* (Finamore 1985 s. 169).

<sup>510</sup> Vliv Iamblichu v této koncepci je konsenzuálně uznáván, např. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 236.

<sup>511</sup> Tento odstavec referuje pasáž Pro. *In Tim.* III.236.32–237.9. K „vrcholům“ v naší souvislosti srv. i 238.29–31.

<sup>512</sup> Obecná role „vrcholů“, *akrotétes*, v Proklově myšlení je tvořit základ nižší ontologické roviny obsažený v rovině ontologicky předcházející (Tanaseanu-Döbler 2014 s. 148–9; Dillon 2009 s. 374), jak je termín užit i v Synesiově *Hymnu* 9.59–62.

<sup>513</sup> Srv. Plót. *Enn.* IV.3 15.4 (εἰς μῆκος ἐκταθῶσι), 30.9 (ἀναπτύξας).

<sup>514</sup> Srv. i *In Remp.* II.174.18 (dostáváme je při narození od bohů, rozumí se, že mladších, kteří je pro nás stvořili, ἐδημιούργησαν).

<sup>515</sup> Festugière 1968 s. 102–3 p. 103; Finamore 1985 s. 78, 81; Schibli 2002 s. 279 p. 9; Chlup 2007 s. 230 p. 1 k *Corp. Herm.* 11.2.

<sup>516</sup> Centrálním termínem pro Prokla není *pneuma* (i když jej také zapojí, 236.33), nýbrž *ochéma*.

<sup>517</sup> Tento odstavec referuje zejm. pasáž 237.10–238.30, též 298.27–299.9.

<sup>518</sup> 238.29–31, 236.32–237.6, 235.26–7.

<sup>519</sup> Srv. zejm. 298.30 v kontextu 298.2–299.9; věčné a časné se podle Prokla zrcadí, *In Tim.* III.240.30–2, 298.27–299.5.

zmíněnou dlouhověčností, jednak typem „života“ (*zōé*) ve vozidle, který je ilustrován Proklem mj. na příkladu vnímání (237.22–31).<sup>520</sup> Proklos pohledem z této perspektivy ukazuje rozdíl mezi vlastním *ochématem* vyšší duše původem od démiúrga, transinkarnačním, ale vpsledku smrtelným *ochématem* původem od mladších bohů a konečně hmotným tělem: věčné *ochéma* vnímá nerozděleně a impasibilně (což podtrhuje jeho těsné sepětí s bytostným charakterem věčné racionální duše),<sup>521</sup> druhé *ochéma-pneuma* vnímá sice též jednotně, avšak už na úrovni smyslů (*aisthesis pathetiké*)<sup>522</sup> a „skořápka ústřice“ vnímá jak rozděleně, tak smyslově.<sup>523</sup> S tím korespondují způsoby, jimiž *ochéma* zpřítomňuje duši podle pasáže 298.27–299.5:<sup>524</sup> první, věčné *ochéma* činí duši přítomnou ve věčném kosmu, druhé „občankou světa vzniku, dění a zániku“ (*politis geneseos*), protože zůstává ve své transinkarnační trvalosti a dlouhověčnosti (ne věčnosti) před tělem i po něm, zatímco tělo duši zpřítomňuje jen povrchně a na chvíli, než dotyčná lidská bytost v jednom jediném ze svých životů zemře.

Antropologicky nejrelevantnější je systematicky laděná replikace této struktury ve výkladu o typech duší v Proklově *Platónské teologii* 3.5, s. 18.24–19.15.<sup>525</sup> Výklad se soustředí na druhy duší z hlediska jejich slábnutí a upadání do fragmentarizace s narůstající vzdáleností od Jedna, a to se zřetelem právě na „těla“, která tomuto rozvrhu odpovídají.

„Hlavní a plně božské duše vládnu jednoduchými a věčnými těly (*sómata*), další druh duší řídí sice jednoduchá těla, ale spolu s nimi i [specificky] materiální (*enhýla*) a třetí typ jak těla jednoduchá a materiální, tak i složená (*syntheta*). První, nebeské duše panují tělům jednoduchým a podstatou nemateriálním a neměnným. Druhá skupina, jež ovládá živly na úrovni jejich [nebeské *aitherické*] celistvosti (*hola stoicheia*), má odění z *aitherických chitónů* a současně díky nim ovládá ty celistvé živly, jednak proto, že jakožto celistvé jsou věčné a jednoduché, jednak proto, že jakožto [takto specificky] materiální (*enhýla*) připouštějí vznikání, zanikání a spojování různých prvků [v protikladu k ryzí jednoduchosti u prvního typu]. Třetí druh duší na jednu stranu přímo vdechuje náležitou ontologickou rovinu života (*to zén*) svým zářným vozidlům (*augoeidé ochémata*), ale vleče si s sebou i [specificky] materiální *chitóny* z oněch jednoduchých [nebeských] živlů<sup>526</sup> a dodává jim sekundární ontologickou rovinu života (*deuterá zóé*). Konečně je tento typ duší prostřednictvím těchto [*chitónů*] angažován i v oblasti těl složených (*ta syntheta*) a podstupuje [tím] tuto ještě další, terciární participaci [na sobě].“

<sup>520</sup> Přichází tak mimochodem ke slovu tato jeho tradiční aristotelská schopnost, u níž se zastavil také Syn. v *De ins.* 5.2–6.1.

<sup>521</sup> Tak i *In Tim.* II.60.2–15 a *In Remp.* II.165.16, viz též *In Tim.* III.286.21–33 (Charles 1971, zejm. s. 245).

<sup>522</sup> Zde si můžeme připomenout Plótinovu úvahu nad dvojím *fantastikem* z odd. g (*Enn.* IV.3 31–2). Zatímco Plótinós dosáhl jednoty prostřednictvím obrazu o souladu obou (*hypotrechein*), Proklos obě *pneumata* v *tímaiovském* výkladu s jejich *fantastickými* schopnostmi propojil tím, že druhé z prvního při vzájemné odlišnosti vyrůstá. Rozdíl je také v tom, že Proklova *fantasiá* má oproti Plótinovi také tělesný rozměr (*In Eucl.* 51.22; Di Pasquale Barbantí 1998 s. 246).

<sup>523</sup> Srv. 237.10–22 s rozdílem popsáním na pozadí stupňů bohové – *daimoni* – lidé. Bohové žijí racionálně („dávají na svých *ochématech* zářit racionálním [λογοειδέϊς] životům), *daimoni* zvládají iracionální síly a lidské duše mají svou iracionální dimenzi, s níž svou bytostnou povahou „ladí“ (ὡς πρὸς αὐτάς, v. 20) iracionální *zōé* v jejich *ochématech*.

<sup>524</sup> Též 297.2 v kontextu 296.7–299.9.

<sup>525</sup> K tomu Saffrey – Westerink 1981 s. 113–4.

<sup>526</sup> Jde o „*aitherické* živly“ zmíněné v tomto odstavci či též v *In Tim.* III.297.27 („jednoduché živly“).

Snad stojí za to pasáž ještě přeříkat a spojit s Proklovým výkladem *Tímaiu*. Plně božské duše řídí těla „prostá, věčná“ a „nemateriální a neměnná“ (s. 18.24–5, s. 19.3–4). Takto kvalifikovaná „těla“ nemohou než být identická s nehmotnými a věčnými *ochémata* danými spolu s duší od *tímaiovského* démiúrga v Proklově pojetí. Další typ duše, tj. nadlidské bytosti jako *daimoni* apod., vládne jak tomuto *ochématu*, tak již navíc i *ochématu* druhému, k němuž patří specifická materialita (*enhýlon*). Specifická je v tom smyslu, že tato duše je oděna *aitherickými* „*chitóny*“ (s. 19.1–2, 5–9), které odpovídají „živlům v jejich celostní dimenzi“ čili tomu, čím jsou světové živly ve své celistvosti realizované v nebeských kvazi-materiálních podmínkách *aithéru*, jak jsme je museli zmínit již ve výkladu o Iamblichovi.<sup>527</sup> Je znát, že zatímco první typ duší s vyšším *ochématem* není ve světě nijak vázán, druhý už je zapojen závislejším způsobem. Třetí typ duše, tj. duše vtělené, má na sobě ještě třetí „vozidlo“ čili hmotné tělo (s. 19.2–3, 9–15).<sup>528</sup> „*Chitóny*“ na *pneumatickém ochématu*, nastíněném ve spojitosti s *Komentářem k Tímaiu*, patří tam i zde tomuto vozidlu, které je samo sekundární, a naši lidskou (či zvířecí) situaci „dovršuje“ ještě hmotné tělo. Proklos někdy říká sekundárnímu *ochématu* „střední vozidlo“ (*meson*), tj. mezi hrubohmotným tělem a primárním *ochématem*.<sup>529</sup>

Antropologický pohled na *pneuma* vyvstává na pozadí bytostí jednak silněji božských a dále bytostí vůči vtěleným entitám opět přesažným (*τὸ κρείττω γενῆ*, s. 19.19). Primární *ochéma* sdílíme s nejvyššími dušemi, sekundární, *pneumatické ochéma* také se zmíněnými „vyššími druhy bytostí“ a těla s živočichy. Zdá se, že naše sekundární *ochéma* se liší od vozidel vyšších bytostí tím, že zatímco jejich „*chitóny*“ jsou *aitherické* v přímém slova smyslu, naše jsou „z nich“ a je jim vdechnut „druhotný život“ (s. 19.11–3).<sup>530</sup> V *Základech theologie* 209–10 nabývá neměnné *ochéma* jiných „*chitónů*“, které jsou světskými příměskou či lépe řečeno vrstvami na něm, nikoli v něm,<sup>531</sup> podobně jako se v *In Tim.* III.297.16–27 tyto oděvy (v. 20) berou ze sublunárních živlů.

Tyto „oděvy“ či jejich obdoby u Synesia nevystupují asi vůbec, i když byly standardní částí představy o *pneumatu* a skoro všichni ostatní je zmiňují.<sup>532</sup> I Porfyrios v *De abst.* 1.31.3–4, 2.2.46 počítal s množstvím (původně snad „*chaldejských*“) <sup>533</sup> „*chitónů*“ tělesných

<sup>527</sup> V *In Tim.* III.297.25–7 se vyskytují opět, tentokrát jako *ahýla pneumata*.

<sup>528</sup> Tak dostává nakonec i hrubohmotné tělo opět roli vozidla, *ochématu*, jak o něm mluvil již Plátón v *Tim.* 44e a 69c.

<sup>529</sup> *In Tim.* III.297.2, 309.27, 32 („druhé tělo“, *deuteron*). Srv. Damaskios *In Phaed.* 141, též 115, kde má tato vozidla sama Země, jakožto kosmická božská bytost nakonec logicky.

<sup>530</sup> *Ochémata* vtělených i vyšších bytostí jsou obojí označena jako materiální, *enhýla*, avšak z pasáže se zdá, že v obou typech je nějaký rozdíl. V prvním, „zářném“, rozdíl není na všech třech rovinách, proto by neměl být ani v tom *ochématu*, které se týká jen druhé a třetí roviny. Situace je tedy spíše taková, že *ochémata* nejsou na různých úrovních jiná, jen jsou v jiných podmínkách (a to první *ochéma* na třech rovinách, druhé na dvou). Srv. Pro. *In Tim.* III.309.26–310.2.

<sup>531</sup> Podobně srv. *Corp. Herm.* 10.16, 18 (Trouillard 1957 s. 104–5). Z pasáže 10.16 se zdá, že je rozdíl mezi až posmrtným, „ohnivým tělem“, *pneumatem* a „oděvy“ (*endymata*). Oddělením duše od těla ztrácí lidská bytost výslovně „oděvy“ a z nejasných výpovědí o *pneumatu* (odd. 16–7) se zdá, že asi i jej, i když nutné to není (srv. Chlup 2007 s. 383 p. 2). Protože však oděvy jsou výslovně oděvy myslí (*nús*, 16), je možné, že *pneuma* a „oděvy“ jsou totéž či aspoň spojeny. Podle 10.13 se však *pneuma* do duše „stahuje“ (*anachóresai*), takže nejpravděpodobnější je, že v nějaké zavinité podobě v ní zůstává i po smrti, kdy už neřídí živočišnou bytost, jak to podle této pasáže činila za fyzického života bytosti (*zóion*).

<sup>532</sup> Synesios tedy nemá ani galénovské dvojí *pneuma* (Neil. 2015 s. 24–5) ani novoplatónské „*chitóny*“, oproti čemuž se jeho pojetí jeho jako prostší.

<sup>533</sup> Di Pasquale Barbanti 1998 s. 25 p. 19.

a ještě jakýchsi vnitřních.<sup>534</sup> Podobná představa se nachází u Prokla, dle nějž mohou „chitóny“ (IT 209.2) být identifikovány se sublunárními plodivými silami, iracionálními ontologickými stupni (zóai) až i látkovými těly (sómata) nabíranými pneumatem-ochématem při sestupu do světa (IT 209–10),<sup>535</sup> což doplňuje lamblichova představa nabírání jistých látkových pneumat, jež ovšem nejsou totožná s pneumatem-ochématem (De myst. 2.7, s. 84.15–20)<sup>536,537</sup> Proklovo druhotné ochéma je oproti popsanému prvnímu z „chitónů“ doslova složeno (In Tim. III.298.1).<sup>538</sup> Z tohoto hlediska lze konstatovat jednoduchost Synesiova pneumatu, protože jen houstne či tuhne (De ins. 10.5) a nemá výslovně tyto vrstvy anebo „chitóny“. Ačkoli představa přibírání vrstev „oděvů“ se v Synesiově pojetí nevyskytuje, může s nimi snad nějak korespondovat přibírání živlů a příměsků dodávaných k původnímu aitherickému základu pneumatu (srv. De ins. 9.2–3, 6.2–3, kde se očišťované pneuma „vrací ke své bytostné povaze“ a při dobrém chování duše se stává aitherickým).

Proklos vykládá o dvou ochématech či o jednom z nich ve spojitosti s různými tématy, avšak tyto různé perspektivizace jsou vzájemně spíše souladné a konzistentní.<sup>539</sup> Nikoli poslední aspekt tohoto proklovského obrazu (zajímavá je také spjatost matematické reality a fantasie)<sup>540</sup> tvoří posmrtné rozhovory racionálních duší v In Remp. II.164.21–167.16. Tyto duše jsou schopny se navzájem identifikovat a vzpomenout si na druhé podle zážitků ze světa, což jim umožňuje jejich (a tedy věčná) ochémata,<sup>541</sup> protože přijímají „obrazy“ (emfaseis) duší a uchovávají je svou fantasí (164.25, 165.23). Vzájemné vnímání se odehrává už bez těla a tedy na rovině aristoteléské koiné aisthesis, která je schopností ochématu, oním

<sup>534</sup> Bouffartigue – Patillon 1977 s. 37–41; Kissling 1922 s. 325. Svlékání chitónů odkazuje snad původně na náboženský obřad (Trouillard 1957 s. 102) a představuje další ze systematicky budovaných propojení mezi náboženstvím a novoplatónskou filosofií po Plótínovi (srv. však mj. Enn. I.6 7.5; Plótínos obraz spíše jen přebírá, jak má Moraux 1963 col. 1254.15–6). S „vnitřními chitóny“ zmíněnými u Porfyria by s experimentálním ohledem na Aristeida Quintiliana De musica 2.17.,38, 40, 54–6 snad mohly korespondovat „membránovité povrchy a vláknité linie“ (ἐπιφανεία ὑμενοειδεῖς τε καὶ γραμμαὶ νευροειδεῖς), které společně s pneumatem tvoří obal duše v sublunárním světě, byvše „předjaty“. Toto pletivo (v. 54–73) určuje jakožto síť či jakožto vazby podobu člověka (schéma) po sestupu ze supralunární oblasti. (Ke třem funkcím „chitónů“ s dalšími odkazy k pozdním novoplatonikům Moraux 1963 col. 1255.12–31, 57–61; též Chlup 2007 s. 205 p. 1 k Corp. Herm. 7.2–3.)

<sup>535</sup> „Chitóny“ v Theol. Plat. 3.5, s. 19.1–2, 5–9, jsou míněny v jiném smyslu, protože se týkají „vyšších rodů“ mezi dušemi božskými a vtělenými, a to v rámci specifické nebeské materiality. Srv. jeho výraz „druhé tělo“, který však platí pro sekundární ochéma (k němuž se dostaneme níže), nikoli pro hrubohmotné tělo, a navíc mu říká nikoli eschaton sóma jako Synesios pozemskému tělu, nýbrž deuteron sóma, „tělo č. 2“ (In Tim. III.309.32).

<sup>536</sup> Též De myst. 2.5, s. 80.4–14; Finamore 1985 s. 12–3, 15.

<sup>537</sup> Zmínku tu zaslouží Aristeidés Quintilianus (3. stol. n. l.), který poněkud mimo běžné představové okruhy filosofické i lékařské tradice o pneumatu líčí strukturní „vazby“ či „síť“ nabranou duší kolem sebe již v empyriu a aithéru před konverzí těchto struktur na sublunárně tělesné „blanité povrchy a vláknité linie“. Ač nejde o „chitóny“, jeho pojetí tvoří spojení filosofického kontextu pneumatu a staršího lékařského, které pracovalo s pletivovitými, síťovitými strukturami v těle, jako jsou žíly, v nichž pneuma působí. Arist. Quint. De mus. 2.17.38, 40 (desmoi, diktyon), 48–74 (arachnia, 72); s odkazem na Héfaistovu síť v Od. 8.280; „blanité povrchy a vláknité linie“, ἐπιφανεία ὑμενοειδεῖς τε καὶ γραμμαὶ νευροειδεῖς, v. 55. Arist. Quint. je na Porfyriovi v mnohém závislý (např. citát z Hérakleita ve v. 87, „vlečení“ tělesných předávků z aithéru ze strany duše ve v. 35, aj.), avšak jeho vlastní přístup je obohacen vedle akustické perspektivy ve v. 40–4 též o medicínskou, srv. např. v. 94: „síťovité trubkovité blány obsahují pneuma“. Srv. Galénos De plac. Hipp. et Pl. 7.3.24–5, De usu partium 3.700.18 aj. (Susanetti 1992 s. 157).

<sup>538</sup> A ono je také očišťováno theúrgií (Di Pasquale Barbanti 1998 s. 235).

<sup>539</sup> K nesouladům ohledně fantasie Blumenthal 1977 s. 250.

<sup>540</sup> Charles 1971 s. 242, 244–5, 247 (autorka podnikla pokus spojit matematické vnitřní obsahy duše s některou z rovin vnímání, respektive s příslušným ochématem); Di Pasquale Barbanti 1998 s. 244–5.

<sup>541</sup> Dle In Remp. II.166.11 jsou schopny si vzpomenout snad i díky sobě samým (δι' ἑαυτῶν), nejen díky ochématu. Jedná se zde o ochéma věčné, vyšší (167.5–6, 20–1).

jednotným smyslem „najednou vidícím, slyšícím“ atd., na němž Synesios v *De ins.* 5.2–3 (odd. i) dokládá, že můžeme jeho schopnostem věřit, že stačí na to, aby se v něm odehrával proces zúrodnění našeho nitra bohem ve snách (4.5).

Pojetí Iamblicha, Hieroklea a Prokla je zvláště relevantní pro pojetí tělesnosti člověka. Všichni tři myslitelé spojující duši a *ochéma* vždy bytostným, věčným poutem (*symfyós* apod.) musí z tohoto důvodu vidět duši vždy jako komponovanou, totiž s „tělem“ *pneumatického* typu. To by v Synesiově *De ins.* 6.3 naznačovalo vyjádření „prvotní vozidlo“, protože použitý termín „prvotní“, *próton*, se běžně pojí k onomu typu odvěčného vycházení jedné roviny z druhé, kterým vychází u jmenovaných filosofů vozidlo z racionální duše (tak i Syn. *De ins.* 5.2: *pneuma* jako „hlavní tělo duše“ je v tomto smyslu primární, také zde je použito slova *próton*). „*Chitóny*“ (*periblémata, endýmata* apod.) v těchto třech pojetích v roli pouhých obalů *ochématu* k duši nepatří bytostně a jsou pouze na něm,<sup>542</sup> ale samo toto vyšší tělo duši nikdy neopouští. Tělesnost je tak v rámci platónské tradice zčásti rehabilitována, neboť k očistě „sebe“ není třeba se tohoto těla, tak jako těla hmotného, zbavovat, protože je navždy součástí celku tvořeného jím a duší. Toto vyšší tělo lze navíc pomocí náboženských ritů také očišťovat,<sup>543</sup> na rozdíl od hmotného těla, které se nicméně účastní očisty *pneumatu* prostřednictvím disciplinace životosprávy (mj. Hierokl. *In CA* 26.10,<sup>544</sup> pokud ovšem dokonce není přímo předmětem očist, jak by tomu možná mohlo být v *Chald. or.*, zl. 128–9).<sup>545</sup>

K Proklovu pojetí dvou *ochémat*, které se samo snažilo sklenout předchozí koncepci,<sup>546</sup> je vhodné dodat ještě Damaskiovu představu. I když je obsažena jen jako implikace v jeho<sup>547</sup> *Komentáři k Faidónu* (I.551), přesto zřejmě ukazuje, že ani v Proklově završující a shrnující snaze nedošel vývoj představy *pneumatu* svého definitivního konce. Damaskios totiž vidí trojí posmrtný osud *pneumatu*. Buď mají po smrti lidské bytosti na vrcholech země „zcela projemnělá *pneumatická* těla“ (*sómata pneumatika leptotata*), v lepším stupni mají v nebi těla zářná (*augoeidé*) a v kýženém případě plně rezignace na tělo se vracejí do nadkosmického místa bez těl. Proklovská koncepce dvou vozidel je tím sice ponechána stranou, ale není tu přímo řečeno ani naznačeno, jestli se *pneuma* „exkarnovaného“ člověka rozpustí anebo zůstane (s ohledem na Prokla by byla pravděpodobnější druhá možnost).<sup>548</sup>

Můžeme shrnout, že vozidlo v pojetí *Chaldejských orákulí* šlo s duší po očistě do jejího inteligibilního místa určení (*eidólon*, zl. 158; odd. j), u Porfyria se rozpouštělo v supralunární oblasti, u Iamblicha bylo věčně spjato skrz duši s řetězem božství jdoucím od

<sup>542</sup> U Synesia je *peribléma* („obal“, „oděv“) hmotné tělo v *De ins.* 6.3.

<sup>543</sup> Trouillard 1957 s. 104–5, 102 (na s. 104 odkazuje na snad tento názor trvalého vtělení duše, který by mohl být implikován již v Plót. *Enn.* IV.3 4.6–7, kde ho filosof referuje jako cizí nauku). Viz i Di Pasquale Barbanti 1998 s. 198–9.

<sup>544</sup> Pokud se tělo očišťuje, jde o „tělo“ *pneumatické* a očista těla má jen tento podpůrný status a obřady na něj nemíří (srv. Schibli 1993 s. 113, p. 23).

<sup>545</sup> Majercik 1989 s. 189–90. U Synesia v *H.* 1.544–8 a 2.275–8 se prosby o ochranu těla (odvozené z *Chald. or.*, zl. 104; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 159) sice vyskytují bezprostředně vedle proseb o očistu a ochranu *pneumatu* a hovoří se o nich stejnými slovy („ochraňovat“, „zohavení“, *lóbé*), ale ani to snad neznamená, že theúrgické rituály očišťují plnohmotné tělo, nejen vozidlo, a navíc může být očista míněna jen jako zachování zdraví, nikoli nějak silněji (srv. Susanetti 1992 s. 150).

<sup>546</sup> Tak mj. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 229.

<sup>547</sup> Komentář je některými autory připisován Olympiodórovi z Alexandrie, avšak Westerink 1977 s. 15–7 a 1976 s. 32, 20, argumentoval ve prospěch jejich připsání Damaskiovi.

<sup>548</sup> Srv. Smith 1974 s. 155.



Jedna, Hieroklés je svázal s duší i bez tohoto božského aparátu a stejně tak u Prokla se věčné *ochéma* od duše na základě její bytnosti nikdy neodděluje a v autorových spisech je zachyceno a vypracováno jeho rozdvojení na toto iamblichovské věčné a na tradičnější, avšak nově pojaté *pneuma* jen transinkarnační. Po tomto přehledu novoplatónských pojetí vozidla se můžeme vrátit k výchozímu bodu zkoumání v tomto odd. q, tj. k otázce typu trvání *pneumatu* u Synesia.

Naznačená možnost odvěčné participace *pneumatu* na duši pomocí užití slova *próton* (srv. též výklad k 17.2) však není nijak jednoznačně prosaditelná. Terminologie spojená s primárností čili vycházením přímo z bytí vyšší ontologické roviny totiž možná Synesiem uplatněna není a slovo *próton* (*sóma*) tak nemusí ukazovat na tělo odvěčné, nýbrž jen na tělo „hlavní“ s ohledem na „tělo druhořadé“, hrubohmotné (17.1, srv. odd. f), jak se to promítlo i do překladu 5.2 („hlavní tělo duše“). V Synesiově textu není *pneuma* příliš přímo spojeno s duší spontánní participací na ní a s věčnou odvozeností z ní díky její bytostné povaze, není výslovně spojeno s původem od démiúrga či řetězcem inteligibilních bohů vedoucím k Jednu jako u Iamblicha a Prokla, takže jeho věčnost nelze příliš důrazně pozitivně hájit (i když Synesios hierarchický řetěz bytostí, *seirá*, včetně andělů či „správců“ apod. výslovně znal; *H.* 1.289–91, 2.192). Fakt, že *pneuma* stojí ontologicky těsně pod duší (*De ins.* 4.2), tak neznamená, že z ní odvěčně vychází. Na druhou stranu nemusí pozitivně rušit představu trvalosti *pneumatu* ani nasedání duše na „loďku“ v 7.4, protože by mohlo iamblichovsky kroužit v dokonalých drahách na nebi při fyzickém napodobování toho, že jeho duše prodlévá u svého *hegemonického* boha v intelektivním nazírání, a jako loďka sloužící sestupu se uplatnit logicky právě při narušení tohoto dokonalého přilnutí duše k inteligibilnímu světu. Ve prospěch věčnosti by se dalo poukázat na to, že Synesiovo *pneuma* stojí nad iracionální duší (odd. p), která je však dle Plótiána možná sama věčná (*Enn.* I.1 12, IV.3 27, IV.7 14.8–13, VI.4 16.40–7).<sup>549</sup> Nejde ovšem o argument, jen o poukaz.

*Pneuma* dále může „okusit místa zalitého jasem“, jež je pochopeno jako nejzazší supralunární oblast (*De ins.* 9). Toto určení v termínech prostoru koreluje s jeho ontologickým statutem. *Pneuma* není té povahy, že by bylo s to zapojit se do inteligibilního světa, ale vrací se do nejvyššího, tj. „nejméně hmotného“ místa prostorového univerza. S ohledem na to, že „okouší“ nejvyšších supralunárních míst, by se dalo pomýšlet na jeho setrvání. Nicméně na iamblichovské setrvání ve vazbě na hvězdu nic nepoukazuje a „okušení“ světa jasu je vyjádřeno jen dokonavě (γεύσαιτ' ἄν) a při příležitosti dané otázkou, kam může „nejvyšší“. Ani iamblichovský *aitherický* základ *pneumatu*, do nějž se ve světě dostávají příměsi živlů, nijak prokazatelně neimplikuje jeho věčnost u Synesia. *Pneuma* může být z *aithéru*, ale jako forma by mohlo být rozpustitelné. „Nejblaženější duše“ v 17.1 ani nikde jinde (ba ani v *De provid.* 1.11.5 a 1.9.5)<sup>550</sup> nejsou elitními Iamblichovými dušemi vracejícími se na svá *pneumata*, o nichž by se v tom případě mohla předpokládat jejich věčnost.

Pasáž *De ins.* 7.4 s *pneumatem* opuštěným theúrgicky očištěnou duší výslovně v sublunární sféře (*peri gén*) a nenavráceným do nadměsíčné oblasti představuje spíše jen

<sup>549</sup> Odkazy do *Ennead* podal Blumenthal 1971 s. 94 p. 21.

<sup>550</sup> V případě *De provid.* 1.9.5 může jít prostě o nějakou vynikající duši, nikoli o první třídu Iamblichovy typologizace duší. V 1.11.5 zase přichází kvůli „onomu jednomu“ (*ho heis ekeinos*), který je velkou bytostí (*mega ti chréma*) a podle kontextu asi totožný s panovníkem, „jeden z blaženého rodu“, což je jeden z bohů. Sestup dokonalé duše vybavené nulovým vevázáním do látky není u Synesia ničím doložitelný.

nesrovnalost ze Synesiovy strany než implikaci trvalosti a nezničitelnosti vozidla (krom toho, že by se možná mohlo v sublunární rozpustit a ne to provést jako porfyriovské *pneuma* v supralunární).

Avšak ani na druhou stranu není v Synesiových textech nic, co by jasně či aspoň méně jasně dokládalo pomíjivost *pneumatu*. Ačkoli se zpět do sfér „vlévá“ (10.1), není zcela zřejmé, že je to míněno porfyriovsky ve smyslu rozpuštění. Koneckonců již zmínka o duchu u Pseudo-Plútarcha, snad již ve 2. stol. n. l., bez jakéhokoli vysvětlování a za použití několika klíčových tematických slov (*to pneumatikon, ochéma*) tvrdí, že duše si vleče (*efelkesthai*) svého ducha s sebou po oddělení se od těla. *Ochéma* má v sobě obtisknutou (*ekmageion*) podobu těla, které bylo spojeno s danou duší a duchem za života.<sup>551</sup> I z této zmínky nefilosofického autora je znát, že koncept byl velmi tvárný a že *pneuma* možná mohlo být pojímáno jako trvalé již před Iamblichovým filosoficky solidnějším vypracováním jeho věčnosti. Synesiovo pojetí *pneumatu* tedy mohlo v o mnoho mladší době udržovat tuto volnost. Autor si mohl dovolit postulovat *pneuma* zanikající i věčné, byť se zanikajícím musel ve své epoše budit konzervativní dojem.<sup>552</sup> Posledních skoro sto let platila věčnost *ochématu* a pravděpodobně tato představa nestála, nakolik víme, v konkurenci s nějakou soudobou mladší. Také později v 6. stol. ještě vystupuje proklovské dvojí *pneuma*, přičemž jedno je věčné, druhé transinkarnační.

Jako závěr bych uvedl, že Synesios se nechtěl vyslovit nijak příliš jasně v této otázce. Jeho nevyslovení zcela jednoznačné výpovědi je podle mne až nápadné. Mohl to učinit jedinou poznámku jako třeba *to áidion sóma*, „naše věčné tělo“ či „vozidlo“ apod. Tato absence (je-li s ohledem na 5.2 a 6.3 skutečně absencí) by mohla nakonec představovat i pozitivní výpověď o autorově práci s konceptem *pneumatu*. Zajímala ho blízkost člověka, lépe řečeno duše realitě. Jakmile se dostane „tam“, osud *pneumatu* už je mu lhostejný. Po zařazení se duše pod svého boha v inteligibilnu mohla věčná *pneumatická* „loďka“ cirkulovat v nebi s nebeským tělesem příslušným k danému bohu. Při nasednutí na ni čili při pádu duše pozbyla loďka svou pravidelnou dráhu následkem toho, že duše analogicky pozbyla svůj oddaný vztah k realitě. Nebo mohla být loďka jen kumulací různých anebo jedné sférické „látky“ (srv. výklad k 17.1) v *aithéru* a vzniknout samotným sestupem duše, a to s výhledem na podobný zánik. Ani unikátní Synesiova *aitherizace* neobsahuje jasnou odpověď, i když se zdá, že *pneuma* samo je z *aithéru* a živlové či sférické příměsi jen nabírá na sebe. Hlavní náznak, že Synesiovo *pneuma* je rozpustné, totiž porfyriovský výraz *anachythénai*,<sup>553</sup> sám Synesios použil jinde i pro návrat duší do svého pramene čili pro návrat nikoli fyzický, nýbrž metafyzický, a tím nepředpokládající zánik. Nakonec by se paradoxně právě zde, ve vědomé či nevědomé lhostejnosti vůči osudu *pneumatu* po spáse duše, mohl nacházet skrytý, implicitní křesťanský rys Synesiova uvažování. Po návratu do platónského nebe už Synesiovi nezáleží na *pneumatu*, protože vlastní jádro toho, co je zde na zemi člověkem, čili duše je už zachráněno a o „sub-psýchické“ *pneuma* už není třeba se starat ani intelektuálně ani jinak.<sup>554</sup>

<sup>551</sup> Dodds 1963 s. 317; Lamberton – Keaney 1996 s. 201 p. 1.

<sup>552</sup> Gertz 2014 s. 114 p. 13 možnost věčnosti vzal aspoň do úvahy.

<sup>553</sup> Di Pasquale Barbanti 1998 s. 164–8 opřela svou interpretaci Synesiova *pneumatu* jako rozpustného o paralely Synesia s Porfyriem.

<sup>554</sup> Jen pro kontrast, nakolik dalece je Synesios zapojen do ne-křesťanského platónského myšlenkového rámce, lze uvést řešení Paulina z Noly (2. pol. 4. stol.), který v *Ep.* 23(21) rovněž operuje s termíny duše, tělo a duch. Vykládá rozdíl mezi křesťanským životem v Božím duchu (*pneuma*) oproti životu v těle (dle bibl. *Listu*

Synesios jasně počítal s doprovodem jedné individuální duše jejím *pneumatem* v průběhu její transinkarnační cesty. Naopak nikde nemá představu jednou již osvobozených duší sestupujících do nového koloběhu zrození i po předchozím vykoupení; ta by předpokládala věčné vozidlo iamblichovského typu. Proto lze odhadnout, že své *pneuma* pojímal nejlépe Syriánovu či Proklova druhotnému *ochématu*.<sup>555</sup> To putuje s danou individuální duší střídavě životy i Hádem a nakonec jakožto dílo *tímaiovských* „mladších bohů“ zanikne, snad porfyriovským rozpuštěním (*anachythénai*). To by také automaticky znamenalo, že „lodka“ pro duši asi není přes možné implikace Synesiových formulací věčná, ale musí nějak vzniknout (a to odlišně od nabalování se „*chitónů*“ na ni). Proto nakonec ani řada výrazů, které v *De ins.* staví *pneuma* ontologicky vysoko, v čele s charakteristikou „božské“ (*theion*),<sup>556</sup> neobnáší jeho věčnost.

#### r. Aktivita *pneumatu* (7.4)

Na první pohled snad čtenáři *De ins.* připadá, jako by *pneuma* bylo zásadně pasivní. Funguje jako pouhý monitor (jakkoli autorem pozitivně hodnocený) toho, co k nám přichází od idejí a bohů (kap. 4). Intelekt a duše, pokud se snaží, je aktivní entitou, zatímco *pneuma* stojí svým bytím pod ní (4.2). Podle toho, jak si vede duše, se *pneuma* jen pasivně zakaluje či pročišťuje, aby mohlo dobře zobrazovat (6.2–3, 7.3 či 10.5). Trpně vystupující *pneuma* „je nádrží“ buďto na božské obrazy anebo na světské. Theúrgickými úkony může opět jen pasivně být odděleno od duše a být zanecháno ve světě (7.4). Tělo aspoň ruší (6.3, srv. 16.1), ale o *pneumatu* se nevypráví nic, co by tolik evokovalo aktivitu.

Proti zmíněné theúrgické zvláštnosti představuje podle téže pasáže 7.4 standardní případ naopak sepětí ducha s duší. Avšak v dotyčné formulaci se mihne nejasný poměr mezi nimi: „Přirozenému stavu věcí odpovídá, že duše, která je na ducha jednou naroubována,<sup>557</sup>

*Římanům* 8.9) pomocí kategorií odpoutaných od striktně platónských nástrojů. Tělo podrobené duši, která je podřízena opět Bohu, se dle Paulina mění na ducha nikoli na úroveň podstaty, nýbrž na rovině způsobu vedení života (*subiecta enim subditae deo animae caro transit in spiritum non substantiae commutatione sed vitae*). Ísidóros z Pelússia (1. pol. 5. stol.; Moraux 1963 col. 1263.2–9) spojil v listu II.43, odpovídajícím jednomu křesťanovi na tělo po vzkříšení, Pavlovu představu budoucího *pneumatického* těla (*I. list Korinthským* 15.42–8) s inkriminovaným astrálním tělem, neboť Ísidóros vzkříšené tělo označuje jako *aitherické*. Podobně jako za života v těle střídavě převládají různé ze čtyř světových živlů, po smrti nabyde vrchu *aithér* a tělo bude *aitherion* *kai pneumatikon*, přičemž odložíme vášně a porušitelnost. Podle *Ep.* III.77 s výslovným odkazem na Pavla budou však nejen tělo ale i duše *pneumatické*. Tyto představy jasně ukazují, že se jedná o jiný myšlenkový okruh, třebaže použítá slova (*pneuma*, *psyché* aj.) jsou stejná (k další vrstvě rozvoje představy srv. Moerschini 2016 mj. s. 97). Příklady uvádíme jen proto, aby vystoupilo, že Synesiusův svět by s těmito pojmy (kdyby vůbec vykládal nějakou pasáž Pavlových epístol) nákladal v jiném, novoplatónském typu přeznačování (srv. Aujoulat 1984 s. 40).

<sup>555</sup> Tím není řečeno, že by Synesios ze Syriánových děl čerpal či je znal, jde tu jen o abstraktnější přiblížení pomocí předpokládané naukové obdoby. Jejím dalším rysem by mohla být i „vychovatelnost“ (Proklova druhého) *ochématu* (Pro. *In Tim.* III.237.30; Syn. *De ins.* 6.3 aj.; srv. Plót. *Enn.* IV.3 32.9). Těto jisté shodnosti přitom nijak nevadí ani to, že Synesios athénskou novoplatónskou školu ve své *Ep.* 136 z blíže neznámých důvodů v pro něj reprezentativních postavách „dvou Plútarchovců“ příkře hodnotil oproti své alexandrijské *alma mater* jako upadlou.

<sup>556</sup> Proklovo věčné *ochéma* božské duše se v *IT* 205.8 oproti *ochématu* druhému sice nazývá *theion*, ale samotná tato distinkce obnáší natolik přesněji pojaté božství než u Synesia, že nemůže tvořit bezprostřední pozadí pro naše chápání Synesiových implikací nesrovnatelně méně přesně vypracovaných konceptů. Synesios jen klade důraz na středovou pozici *pneumatu*, aniž by nějak rozlišoval mezi typy duší a statutem jejich *ochémat*, a navíc tato středovost není specifikována v tom smyslu, že by bylo zřejmé, je-li to tělesnost věčná, nebo ne.

<sup>557</sup> Samotný obraz roubování použila také *Chald. or.*, zl. 143 (k Synesiovu používání přeznačeného slovníku této poémy Seng 2016).

s ním buďto dobře vychází, nebo jej táhne či je jím tažena“ (7.4). Ve vyjádření „buďto dobře vychází, nebo jej táhne či je jím tažena“, ἢ ὁμορροθεῖν ἢ ἔλκειν ἢ ἔλκεσθαι, chápeme první dvě ze tří rozlučovacích spojek „buď – nebo – či“ (v orig. třikrát ἢ) jako rozlučovací čili jako stanovení dvou alternativ („buď – nebo“), kdežto třetí spojku jako udání alternativy uvnitř druhé možnosti. Jinými slovy, neplatí-li vzájemná shoda (první alternativa), pak duše musí buďto více sama usilovat se zaneseným duchem o očišťování (táhne jej), nebo má tuto situaci kvůli tomuto jeho stavu těžší (je tažena).

Ideál vzájemné shody („dobré vycházení“ v 7.4) si snad můžeme představit tak, že *pneuma* dodává do naší živé bytosti zvenku jen podněty spolupracující se snahou o očištění (což ovšem opět závisí vpsledku na duši) či se vůbec odvrací od všeho rušivého (srv. 10.5) a duše opět ze své strany sesílá božská požehnání (obojí 6.4) a stále se snaží polepšit. Stejným případem je 11.1, kde je vzestup duše „plodem zdravého ducha“, který je ovšem sám plodem naší snahy. Podle mého názoru je formulace zde v 7.4 (a 5) fakticky přešlapem základního terminologického nárysu, podle něž je *pneuma* sice božské (10.5) a ontologicky nad tělem (4.2), avšak ani jako takovéto nemůže být v partnerství s duší, bytostně hierarchicky vyšší, příliš aktivní a nevyvíjí dokonce ani rušivý typ aktivity jako tělo.

Nicméně i tak lze bližším pohledem na implikace v *De ins.* vydobýt pro tuto „duchovou duši“ (odd. n) na formulační úrovni spíše skrytou aktivní stránku. Ve třech citovaných vyjádřeních v pasáži 7.4 se skrývá jen jedna implikace aktivity *pneumatu*: duch je pasivně tažen duší, nebo ji táhne, což se ovšem míní jen v tom smyslu, že namočené oblečení nás „táhne“, pokud jsme v něm předtím sami vstoupili do vody, takže jediný náznak aktivity *pneumatu* se skrývá ve vzájemném dobrém vycházení, k němuž implicitně musí nějak přispívat. To je koneckonců možné, neboť stojí-li co do bytí jen „těsně pod duší“ (4.2), mělo by z tohoto titulu být dostatečně samostatné, jakkoli se skoro nevyskytují příležitosti, kdy by v sousedství silnějších ontologických entit mohla u filosofů přijít na aktivitu *pneumatu* řeč.

Aktivita *pneumatu* je lépe vidět v oblasti vnímání. Dle pasáže 5.2–3 (odd. i) „má vládu nad živou bytostí“. Tím je míněno „vnímání v pravém slova smyslu“ čili sjednocování smyslových dat a práce s nimi (např. ve fantazii), což je plně aktivní úkon, protože tělesné smysly jsou jen nástroji vnímání, kdežto *fantasiá* se procesu vnímání účastní tvůrčím a pozvedajícím způsobem.<sup>558</sup> Obdobně v 6.3 *pneumatu* „nechybí zakoušení sdílení“ s duší (*úκ asympathes estí*), a to samému o sobě (*kath' hautó*), na rozdíl od těla pasivního v pravém slova smyslu. Asi právě tato aktivita souvisí s „dobrým vycházením“ *pneumatu* s duší v 7.4. Pomocí stejných termínů (*úκ asympathé*) se hovoří v *De provid.* 2.7.3 o částech kosmu. Jeden typ vzájemného vztahu kosmických částí sice obnáší výhradní aktivitu jedněch a výhradní pasivitu druhých, avšak druhý typ vztahu částí kosmu oproti tomu obnáší jejich vzájemné ovlivňování. S druhým případem by se snad dalo spojit *pneuma*, které rovněž není „bez sdíleného zakoušení“ vůči duši (*úκ asympathes*). I když proces vnímání je ze strany duše, potažmo i *pneumatu*, v platónské tradici aktivní, Synesios nikde nezdůrazňoval vnímání jako takto autonomní akt duše (a na nižší rovině *pneumatu*) namířený k nižší ontologické rovině těla (jak činil mj. Porfyrios, *Sent.* 16).<sup>559</sup> Dále má *pneuma* aktivní roli i dle 17.2, kde jsou zachyceny dva jeho činné rysy. Jednak se vřazuje do své kvalitativní úrovně „vlastní silou“

**Okomentoval(a): [KČ44]:** viz násl. pozn.

**Okomentoval(a): [U45R44]:** Ještě jsem to tedy dojasnil.

**Okomentoval(a): [KČ46]:** Pokud je vztah „buď – nebo“ chápán jako souřadný, neměla by zde být čárka. Avšak následný výklad vyznívá ve prospěch rozlučovacího významu (?).

<sup>558</sup> Tak i Aujoulat 1983 s. 167.

<sup>559</sup> Též Aujoulat 2004 s. 233–4, 257–8 si všímá zdání aktivity *pneumatu* a finální odpovědnosti duše.

(ὄφ' ἑαυτοῦ) podle svého etického života, jednak se zdá, že hraje roli při sestupu duše a vtělení, jak uvidíme ve výkladu této pasáže (odd. z).<sup>560</sup> Konečně pasáž 13.1–2 hovoří o tom, že nám jsou ve snech podávány naděje, které jsou sice klamné, avšak pomáhají nám v psychologickém životě. Na tom se *pneuma* podílí přinejmenším jako pasivní prostředník (jdou-li tyto naděje od duše), avšak vzhledem k své jisté samostatnosti a slušnému postavení (4.2) na tom může přinejmenším spolupracovat a naději, „pastýře lidského rodu“, aktivně spoluvytvářet. Toto je snad vlastní, na duši nezávislá činnost *pneumatu*, podobně jako v 19.1, kde ve snu potkáváme právě obrazotvorností vytvořené věci, které nejen nejsou, ale ani by nemohly být.<sup>561</sup>

*Pneuma* nevystupuje příliš aktivně ani u jiných myslitelů, i když místy se jeho činná role skromněji objevit může. Hieroklés sice viděl „zářné tělo“ ontologicky aktivně jako fundamentální vůči hmotnému tělu (*In CA* 26.5, srv. 9, *zótikon*), ale zase vynechal jeho *fantastické* schopnosti, čímž si s libyjským kolegou jen zrcadlově vyměnili role<sup>562</sup> (srv. ovšem výklad k Syn. *De ins.* 17.2). Hierokleova racionální duše svou nižší (nikoli ovšem iracionální) částí má *pneuma* obrátit k sobě a pevně držet jakoby rukou (*In CA* 26.16–7), jako by naše „s duší společně ustavené [*pneumatické*] tělo“ (*symfyfes sóma*) mělo tendenci utíkat či být nedisciplinované anebo třeba jen zatemněné špatnou stravou či jinou orientací na hmotu. Nejde přitom o odlišné Porfyriovo pojetí, kde jsou *pneuma* a iracionální duše blízce spjaty a mají vlastní rušivou sílu (*De abst.* 2.38.4). Hierokleovo vozidlo tedy vystupuje jako „aktivní“ jen podobně náznakem a mimochodem jako u Synesia. Pro Prokla jeho první *ochéma* funduje vozidlo druhé, ale jeho „aktivita“ jinak spočívá spíše jen ve vedení či důsledně věrném kopírování vyšší entity (viz zejm. *IT* 209), podobně jako *ochémata* u Iamblicha vystupují primárně jako pasivně řízená odpovídajícími nadřazenými bytostmi v perfektním souladu anebo nesouladu s nebeskou cirkulací (např. *De an.*, zl. 21, s. 46.20; zl. 28, s. 56.7–10) anebo jako naplňovaná božskými obrazy (*De myst.* 3.14, s. 132.9–18). Protože o *ochématech* se mluví obvykle ve spojitosti s nějakou vyšší rovinou, nedostává příliš často příležitost, aby se o něm mluvilo z perspektivy jeho aktivity. Jeho zdánlivě pasivní úkony by bylo možné popisovat z tohoto hlediska, kdyby jen nestálo na konci řetězu aktivních ontologických stupňů, tj. jako hned první nad hrubohmotným tělem. Jde tedy spíše jen o úhel pohledu, který je daný relativně nízkým ontologickým statutem *ochématu*, ocitajícího se vždy v blízkosti více tvůrčích entit. Asi nejbližší aktivní perspektivě bývá místy Proklos. *Fantastické* schopnosti *ochématu* při komunikaci duší zbavených po smrti těla přicházejí ke slovu u tématu vzájemného poznávání se duší a při jejich komunikaci na úrovni vnímání, jež Synesios nazval v *De ins.* 5.3 „božštější“ (*In Remp.* II.165.12–20, např. dle v. 16 působí jakožto impasibilní mohutně, *energétikóteron*).

Porfyrios hovoří v *De abst.* 2.38.2–4 o *pneumatu* jako o prvku, který je třeba zvládat rozumově (*kata logon*, 38.2) a který může „svými hněvy a touhami“ ovládnout duši, a *pneuma* je tak dvojníkem či blízkým bratrem či částí Platónovy nerozumné duše (z takových *pneumat* jsou pak u Porfyria a Synesia zlovlní démoni a u Platóna strašidla u hrobů ve *Ph.*

<sup>560</sup> Dle Aujoulata 1984 s. 50 je paradoxní, že *pneuma* se vřazuje na vybranou rovinu samo, zatímco v též pasáži 17.2 stojí za sestupem duše primárně ona sama.

<sup>561</sup> Aujoulat 1984 s. 51 pojmenoval obrazotvornost v této jím povšimnuté souvislosti jako „imagination productrice“ a výslovně nikoli „creatrice“.

<sup>562</sup> Schibli 2002 s. 311 pozn. 9; autor také věnoval pohled na *ochéma* z perspektivy aktivity, v tomto případě viděné ve spojování extrémů v člověku, tj. racionální duše a hrubohmotné tělo (Schibli 1993 s. 116).

81c–d, na něž novoplatonici navazují; odd. k). Ze Synesiových pasáží *De ins.* 6.3, 7.5 a 9.1 (srv. ještě 18.2) však pravděpodobně vyplývá, že duch je hlavně jen monitorem stavu duše. Pokud bychom to rozvedli, je to vlastně specifická „sub-psychická“ aktivita,<sup>563</sup> jak je vidět ve srovnání s tělem, které není schopno vůli duše v takové míře jako *pneuma* přijímat a ukazovat. I když i vyjádření v 6.3 je ambivalentní v otázce, zda duch přijímá impulzy od duše, anebo je přijímání oboustranné (duchu „nechybí zakoušení sdílené s duší“, na rozdíl od „ústřicové skořápky“), zdá se, že aktivní roli má spíše duše a její snaha po očištění (Hierokl. *In CA* 26.16–7 připsal zvládnání *pneumatu* přesněji nižší části racionální duše, zatímco vrcholné „oko“ duše hledí k idejím). V *De ins.* 10.4–5 ducha pročišťuje intelektivní činnost a uvádí ho do společenství s duší čili aktivní roli zde má opět nejvyšší dimenze duše. Jinými slovy, duše má kvůli své nedbalosti těžkého ducha a následkem toho znesnadněnou péči o sebe, přičemž duch je pasivním účastníkem tohoto dění, jak říká pasáž 7.5: „když duch kvůli špatnosti notně ztěžkne, stahuje dolů duši, která mu dovolila, aby nabyl tíže“. Nejde tedy přímo o to, že nekvalitní duch by porfyriovskými přejímal vládu v aktivním významu. Duch je chápán spíše ve shodě s pozdějšími novoplatoniky jako méně nebezpečný a mimo roli aktivního bránění intelektivnímu žití.

#### s. Sestup a zajetí duše (8.3–4)

„Ponecháváme na někom jiném, aby pověděl, že duším odcházejícím [ze života] se prý podává nápoj zapomnění“, říká Synesios v *De ins.* 8.3. „Někdo jiný“ je Platón a nápoj zapomnění se podle mýtu na konci jeho *Ústavy* (621a) podává duším, které si po smrti vybraly své další reinkarnace a těsně před dalším zrozením kvůli napití z řeky Zapomnění na to zapomínají. To znamená, že Synesios Platónovu představu pro svůj účel poněkud deformuje (obrazy napití v souvislosti se zapomenutím reality má také v *H.* 1.657–61, 678–81). V Platónově *Ústavě* jdou duše z podzemí na náš svět, zatímco Synesios tu tím pádem nejspíše počítá s naším světem jako s podzemím a vytváří tu řečnickou situaci, jako by šel proti samotnému Platónovi (srv. naopak 7.2),<sup>564</sup> což je rétorický manévr fingované vzpoury proti autoritám (proti Homérovi a Feidioví byl v *Calv. enc.* 9.1). Hovořit o reinkarnacích nebylo v křesťanském státě evidentně příliš frapantní, jak ukazuje spíše než Synesiova esoterní knížka daleko veřejnější Claudianova revariance zde zmíněné platónské pasáže (5.480–93).

Obraz duše jako námezdní dělnice (*théssa*) je převzat opět z *Chaldejských orákulí*,<sup>565</sup> podle nichž se tato nádenice mj. nachází ve světě „s nesehnutou šjíjí“ (zl. 99, 110),<sup>566</sup> a Synesios jej jasně užívá jako popis situace duše také v *H.* 1.571–6 (a není tedy náhodou, že hymnus činí narážky na rituály „chaldejského“, theúrgického typu, a to hned za touto pasáží ve v. 577–9, pokud ji čteme ve světle *H.* 9.100–3, srv. i *H.* 1.538–9, 639, 375–6 = 593–4).

Důvody odchodu duše do světa jsou podány různě již u Platóna. Dle mýtu v *Phdr.* 248a1–249d2 stojí za pádem do zrození nezvladatelní koně duševního vozu, a tím pádem neschopnost pozorovat dobře ideje, čili chyba je v duši samé, kdežto v *Tim.* 41e–42a sestupují

<sup>563</sup> Zrcadlení chápe jako aktivní úkon též Aujoulat 1983 s. 160, 161 (*fantasiá* má svůj aktivní podíl na zpřístupňování působení od idejí), srv. 162; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 174. Naopak by se dalo nesouhlasit s Aujoulatovým (1983) tvrzením na s. 163, že *fantasiá* může duši dodávat i nějaké impulzy anebo s představou, že obraznost stojí za kontaktem duše se smyslovým světem (týž 1984 s. 46).

<sup>564</sup> K motivu zapomnění (*léthé*) Lewy 1978 s. 190 p. 53.

<sup>565</sup> Lewy 1978 s. 189 p. 45.

<sup>566</sup> Srv. Majercik 1989 s. 179 (ke zl. 99 *Chald. orákulí*).

od démiúrga z nutnosti.<sup>567</sup> Pokud sám Platón opět nepodal jednotný výklad tohoto tématu, novoplatonici vypracovali další představy o důvodu pádu duše a vysvětlení se opět mohou lišit i v rámci díla jednoho myslitele. Plótinos neviděl sestup duše takto povinně jako Synesios v závislosti na předloze v Platónovi a v *Chaldejských orákulích* v tomto expozé jakožto zadání služby pro svět určenou v první inkarnaci zákony Osudu (tak i *De provid.* 1.1.3),<sup>568</sup> ale hledal jinou metaforiku, vyjadřující i sklouznutí do predispozice bez přinucení i bez rozvážné úvahy či se situaci snažil vyjádřit různými jinými způsoby (*Enn.* IV.3 13, srv. starší traktát IV.8 3–6<sup>569</sup> a nakonec I.1 12 se zmíněným „stínem“ či „obrazem“, který vyšší duše vrhá dolů).<sup>570</sup> Porfyrios hovoří v různých pramenech o pochybení, nevěře, vášnivém přilnutí duše k tělu (*Sent.* 30.13–4, 28.7–10), dále o poslání duše do světa za zkušenostmi zla a látky anebo o inklinaci k plození.<sup>571</sup> Iamblichos nešel cestou přítomnosti duše nahoře i dole současně (*In Tim.*, zl. 87) a přinesl teorii dvou dobrovolných a jednoho nedobrovolného typu sestupu v tomtéž osudovém rámci v závislosti na stavu duše buď téměř bohorovném, dále od těla očišťovaném a konečně na těle závislém (viz odd. q; *In Phaed.*, zl. 5, *In Phdr.*, zl. 7, *De an.*, zl. 26–30, 40–5, 51–3).<sup>572</sup> U Prokla individuální duše sestupují proto, že jednak inklinují k částečnosti čili nemohou setrvat „nahore bez obrácení se“, jednak proto, že to vyžaduje působení osudového rámce (srv. *Pl. Tim.* 41e).<sup>573</sup> Synesiem užitá „chaldejská“ představa duše jako nádenice je sama o sobě tísnivá, přičemž i z tohoto stavu lze vypadnout a klesnout do statutu otrokyně, jak duše Inoucí k hmotné sféře kvalifikuje též Proklos (*In Tim.* III.277.19). V prostředí, kde se i nádeníci stávají otroky, nechce nikdo být.

V rámci problematiky pádu duše z inteligibilna má zvláštní postavení první inkarnace, první život. Platón ve *Phdr.* 249a5–b6 (srv. 248d1) a *Tim.* 41e–42e zavedl směrodatnou důležitost prožití prvního života pro další reinkarnace. Pokud je dobře zvládnutá, duše se dle *Tímaiu* vrátí ke hvězdě jakožto tělesu nerušenému světským blouděním a zmatkem, kam svou bytostnou povahou prvotně patří i s ohledem na to, že ji tam původně umístil démiúrgos.<sup>574</sup> Avšak s Platónovým přesnějším desetitisíciletým časovým rozvrhem reinkarnací z *Faidru* Synesios nikde nepočítá (srv. však *De ins.* 17.1).

Výraz pro zákon osudu, *thesmos Adrásteiás*, je znovu odkazem do Platónova *Phdr.* 248c2. Jde o nejzazší rámec fyzického světa. Zatímco zde v *De ins.* 8.3 se vztahuje na status duše v různých reinkarnacích, v 19.4 (opět *nomos Adrásteiás*) stanovuje možné a nemožné, zatímco sny jej v tomto uvolněnějším úseku knížky překračují. Platón v *Tim.* 41e2 hovoří o rovněž osudem určených zákonech (*nomoi heimarmenoi*) v souvislosti velmi blízké naší: démiúrgos podle nich vsadil duše při jejich prvním vtělení na hvězdy jako na vozidla, *ochémata*. I v těchto podmínkách má povinnost „vyrůst v nejzbožnější z živých bytostí“ (41e–42a). Osudovým řízením uvnitř světa je v krátce předcházející pasáži *De ins.* 8.2<sup>575</sup> Prozřetelnost (*pronoia*), která je také stvořitelkou člověka v 10.5 (*hé diaplásasa pronoia*

**Okomentoval(a): [KČ47]:** Lépe užít celý název, aby byl patrný gramatický pád.

<sup>567</sup> Finamore 1985 s. 91–2, 119 p. 48.

<sup>568</sup> K souvislosti s *Chald. or.* i v tomto tématu odkazuje Seng 2016 s. 163.

<sup>569</sup> Armstrong 1978/1984 s. 80 p. 1 *ad loc.*

<sup>570</sup> Finamore 1985 s. 92–4; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 76–7.

<sup>571</sup> Bouffartigue – Patillon 1977 s. XLV–XLVI; Karfíková 2017 s. 33, 66–7.

<sup>572</sup> Finamore 1985 s. 94–114, zejm. 104–5.

<sup>573</sup> Pro. *In Tim.* III.277.5–9 a v rámci 277.32–280.21 zejm. 278.9–279.10, 280.5–21.

<sup>574</sup> K duším umístěným démiúrgerem na Zemi v *Pl. Tim.* 42d srv. Proklův *In Tim.* III.290.19–29.

<sup>575</sup> K hierarchii osudových sil Russell 2014b s. 63 p. 68.

*anthrópon*).<sup>576</sup> V případě našeho porozumění tomuto celkovému tvůrčímu řádu vystoupí, že je velmi přejný, a je tak prostředím, kde každý může mít své dobré místo, což ovšem v lidské situaci bytostné deficiencie není obvykle ten případ (srv. *De provid.* 1.11.6–7, též 1.10.1, *De regno* 8.4, *Ep.* 41.2, *Ep.* 47, *Calv. enc.* 1.3, aj.). Obraz osudové síly závislý na Platónovi byl dobově rozšířen i mimo filosofii a Adrasteia anebo Nemesis bydlící nad lunární sférou se objevují mj. i v Ammianově historickém a na vzdělaneckost si potpícím<sup>577</sup> výkladu v 14.11.24. Synesiova duše jako „námezdní dělnice“ z *Chaldejských orákulí* a sestup daný Platónovým zákonem Osudu ukazují, že Synesiovu představu univerza utvářeli primárně spíše klasický athénský myslitel a tato předovychodní nábožensko-filosofická sbírka věštných výroků, než že by náš autor byl systematictější závislý na některém z novoplatoniků anebo sám přišel s originálním řešením jako několikrát Plótinos.

#### t. Vzestup duše a *pneumatu* (kap. 9)

Synesios v *De ins.* 9 uvádí možná svou vlastní filosofickou nauku o *aitherizaci* živlových příměsí *pneumatu*, s níž se může pojit jeho prezentace této knížky v *Ep.* 154 Hypatii (odd. 3.d). Příležitostí k tomu je po popisu sestupu a poté pádu duše v kap. 8 výklad o osvobození duše od látky a o odpovídajícím osudu *pneumatu*.

Autor se odráží od interpretace zl. 158 *Chaldejských orákulí*:

[Duše] nenechá látku, tu špínu, napospas Strži –  
na místě zalitém jasem má podíl i [duševní] obraz (*eidólon*).<sup>578</sup>

Zlomek je výkladově problematický v několika bodech (jimiž ovšem nejsou námi doplněná slova v hranatých závorkách) a zejména v tom, že nejen jeho původní „*chaldejský*“ smysl je špatně přístupný, ale také v tom, že Synesios si ho po novoplatónsku upravuje podsouváním vlastní interpretace. Proto se u tohoto zlomku zastavíme.<sup>579</sup>

„Strž“, *krémnos*, je nejspíš ve smyslu původně míněném v *Chald. or.* totožná s Propastí, *bythos*, čili „reziduální látkou“, tj. látkou neovlivněnou jakkoli idejemi a pouze vsakující vše do své beztvorosti, s níž jsme se setkali ve zl. 163 *Chald. or.* výše v *De ins.* 7.5. Druhou možností identifikace Strže by byl látkový (sublunární) svět, který *Chald. or.* s dolní hloubinou asi nějak směřovala.<sup>580</sup> Synesios má však ve své souvislosti každopádně na mysli sublunární svět živlů, nikoli supralunární svět s jeho aithérem.

Problematická je také identita „té špíny“ či „sedliny“, „kalu“, *skybalon*.<sup>581</sup>

R. Majerciková opravuje širší výklad H. Lewyho,<sup>582</sup> kde tvrdil, že Synesios ztotožnil ducha s „duševním obrazem“ (*eidólon*) proti smyslu *Chald. or.* prý jen uměle a že ve skutečnosti spadal obraz v původním „*chaldejském*“ kontextu pod duši, kdežto „sedlina“ (*skybalon*) pod

Okomentoval(a): [KČ48]: Jako již výše – sjednotit přechylování jmen v citacích.

<sup>576</sup> Hierokl. *In CA* 11.32, kde se zdůrazňuje původ všech tvorů v démiúrgově měsidle (Pl. *Tim.* 41d), nejen člověka, kterého vyzdvihává Synesios v *De ins.* 10.5. Srv. též Hierokl. *In CA* 10.25–6, 11.26 či 27.9.

<sup>577</sup> „Bildungsphilister“ (Demandt 2013c s. 381; v rámci vysokého hodnocení Ammiana jako historika své doby).

<sup>578</sup> οὐδὲ τὸ τῆς ὕλης κρημνῶ σκῦβαλον καταλείψει,  
ἄλλα καὶ εἰδῶλον μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα.

<sup>579</sup> Na rozdíl od zl. 163 v *De ins.* 7.5, jemuž je věnován výklad jen v odd. 6 v poznámce k danému místu.

<sup>580</sup> Majercik 1989 s. 199; pro Strž jakožto látku se vyslovuje Des Places 1996 s. 145.

<sup>581</sup> Někteří překládají jako „zbytek látky“ (např. Lacombrade 1951 s. 156; Aujoulat 1984 s. 36; týž 2004 v překladu; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 158; srv. i Moreschini 2016 s. 100)

<sup>582</sup> Majercik 1989 s. 199–200; Lewy 1978 s. 213–26, zejm. s. 219 p. 168.



hmotné tělo. Podle mne je interpretace Majercikové, že *skybalon* je v tomto zlomku naopak totéž, co *eidólon*, potvrzena tím, že Synesios hovoří v zápětí v *De ins.* 9.2 o *pneumatu*,<sup>583</sup> které si nabralo i prvek země a s ohledem na to může být označeno natolik odsuzujícím způsobem, „sedlina“, i když se to netýká jeho původu, určení, ba ani dalších, lehčích živlů v něm.<sup>584</sup> Ačkoli Synesios právě tvrdil (9.1), že z veršů svou interpretaci aktivně vyspekulovává (*skybalon* je pro něj *eidólon* či spíše metonymicky jeho část z nižších živlů), přesto mohla *Chald. or.* sama původně také spojovat *eidólon* se „sedlinou“. Lze vidět ještě další výkladovou možnost: *skybalon* mohlo být v *Chald. or.* totožné s platónskou „dolní“ duší, tj. iracionální. Podle Majercikové (tam.) si toto Psellovo přesvědčení (*Exegesis* 1124a) nezaslouží Lewyho odsudek a může přesně odpovídat pojetí *Chald. or.*, i když přesně se to při současném stavu zlomků nedozvíme. Nicméně podle mne platónská iracionální duše není totožná s *pneumatem-eidólem* především pro svou monitorovací funkci, Synesiem stavěnou tolik do centra výkladu, a pro její umístění v hlavě (viz odd. p).

Synesiovu silnější reinterpretační zásah do původního významu zl. 158 se týká identity „místa zalitého jasem“, *topos amfifaón*. Náš autor identifikuje dle Lewyho správného hodnocení<sup>585</sup> toto „jasem zalité místo“ se supralunární oblastí v neshodě s původním „chaldejským“ smyslem dotyčného termínu či jeho jazykově příbuzných variant, jímž je poukaz na inteligibilní oblast (srv. zl. 189).<sup>586</sup> V naší pasáži je nicméně podstatné to, že Synesios (a ve středověku Michael Psellos a Nikeforos Gregoras<sup>587</sup>) v ní<sup>588</sup> chápe „chaldejské“ *amfifaón* či *amfifaes* jako *aitherickou*, tj. supralunární oblast či spíše její nejvyšší úroveň,<sup>589</sup> jíž by mohl být prostor nad planetami a stálicemi, na nichž duše mohou najít své reinkarnační místo po sice dobrých, ale ještě ne zcela od látky odpojených životech, jak to implikuje i *De ins.* 17.1 (protože jejich dokonalý, tj. kruhový pohyb napodobuje pohyb duše, např. Porf. *Sent.* 30.4, 44.62–3, Plót. *Enn.* IV.4 16.23–5, srv. Pl. *Tim.* 38b–c, 39d–e;<sup>590</sup> dle Arist. *Quint. De musica* 2.17.47 má obal duše v *aitherických* sférách odpovídající kulovitý tvar a lamblichovo *ochéma* má kulový tvar i dráhu, *In Tim.*, zl. 49, zejm. v. 13–4, Pro. *In Tim.* II.72.4, *IT* 210). Zde lze upozornit, že zmíněná nejvyšší, pouze astronomicky postulovaná a neviditelná sféra plnila častěji úlohu nejvyšší lokality kosmu, za níž se již nic prostorového

<sup>583</sup> Aujoulat 1984 s. 36–7 s p. 118, s. 40–1 (tak i v překladu z r. 2004 s. 285) se mylně domnívá, že v 9.2 jde nikoli o *pneuma*, nýbrž o intelekt, k čemuž ho pravděpodobně vedl údaj, že daná entita pochází „odtamud“, *ekeithen*, jak je obvykle označován inteligibilní svět (*ekei*).

<sup>584</sup> Podobně i Seng 2010 s. 246; opatrně ztotožňuje *skybalon* s duchem-transportérem (*ochéma*) i Des Places 1996 s. 145. Srv. Bittrich 2014 s. 94: Synesios počítá s porfyriovským rozpustným *pneumatem* (srv. odd. q) a jeho nauku vydává za nauku *Chald. orákulí*.

<sup>585</sup> Lewy 1978 s. 214 p. 150, s. 219–20, p. 172.

<sup>586</sup> Seng 2010 s. 235–6; Majercik 1989 s. 200, 139; k souvislosti výrazu ἀμφιφαίς s tradiční ikonografií Hekaty mj. Siebert 2010 s. 9, 14.

<sup>587</sup> Psellos *Exegesis* 1124a, Nik. Greg. *In Syn.* 575a15; Seng 2010 s. 244, 248.

<sup>588</sup> V *Hymnu* 1.155 je φῶς ἀμφιφαίς Bohem, srv. *Chald. or.* zl. 1.6 (Seng 2010 s. 243).

<sup>589</sup> Nik. Greg. *In Syn.* 586a7. Tak se *Chald. or.* na jedné straně a jejich interpreti na straně druhé (Psellos, Nik. Greg., Syn.) rozcházejí. Tím ovšem víceznačnost „chaldejského“ termínu *amfifaés* nekončí. Proklos v rámci svého triadismu tento „chaldejský“ termín značí v samotných *Chald. or.* (zl. 1.4) cosi nad Intelektem užívá jako střední člen mezi (*amfi-*) dvěma bohy a hledící na oba současně (Seng 2010 s. 237–8, 241–3). Pro Synesia sice termín nepoukazuje podle svého původního „chaldejského“ významu k inteligibilnímu světu, ale *amfi-* nechápe jako toto zaměření do obou směrů, nýbrž jako „kolem dokola“ (přeložili jsme: „světlem zalité místo“). Z tohoto krátkého pohledu je dobře znát posvátnost *Chald. or.* v očích novoplatoniků, která se projevuje aplikovatelností takovéhoto kreativních interpretací.

<sup>590</sup> Karfíková 2017 s. 33, p. 104.

nenachází.<sup>591</sup> Synesios díky svým astronomickým zájmům také znal prázdnou sféru za oblastí stálic, ale zmínil ji v *Hymnu* 5.14–9 spíše v kosmologicko-ontologické, než přímo soteriologické souvislosti. Samo „místo zalité jasem“ z citovaného zlomku *Chald. or.* je Synesiem jistě míněno jako vůbec nejlepší prostor hmotného dílu novoplatónského univerza (srv. *De ins.* 10.1, kde je tato oblast označena jako „mezni“).

Přestože autor využil vyjádření pomocí této autoritativní orakulární básně, nemůžeme si z ní převzít do našeho pochopení Synesiova textu ani její kosmologii, protože se Synesiovou představou je poněkud disonantní. „*Chaldejská*“ kosmologie totiž počítala se sedmi kosmickými zónami, z nichž tři byly sublunární, tři supralunární *aitherické* a sedmá, nejvyšší, byla ohnivá.<sup>592</sup> Standardní „*chaldejská*“ světelná či ohňová symbolika se sice jasně váže k inteligibilnu (např. zl. 3, 5, 6 aj.), avšak není užitá tímto způsobem vždy. „Oheň“ v *Chald. or.* tak může znamenat i tuto nejvytříbenější materiální oblast (srv. zl. 57, 51, 76).<sup>593</sup> Synesios však výslovně (*De ins.* 9.2) počítal s ohněm pod *aithérem* nebeských sfér. Nejdokonaleji očištěné *pneuma* (tj. *eidólon* z citátu v 9.1), jehož zemité a vodní prvek byly „beze zbytku konvertovány na *aithér*“ (9.3),<sup>594</sup> může „okusit oblasti zalité světlem“ (*amfifaes*), a to „nad vrcholem živlů“ (ή τῶν στοιχείων ἀκρότης) čili v *aitherických* sférách. Vzhledem k tomu, že *pneuma* je *aitherické* povahy (srv. 9.2, 7.4, 6.3, 17.1) stejně jako supralunární oblast, z jejíž specifické „látky“<sup>595</sup> je vytvořeno, je „vrchol živlů“ v 9.3 i z tohoto důvodu třeba chápat jako *aithér*.

Synesios v 9.3 nepříliš jasně tvrdí, že průchod již plně „*aitherizovaného*“, dokonalého *pneumatu* do světa jasu není úplný (εἰ μὴ μέχρι παντός, „ne-li úplně“).<sup>596</sup> Také formulace, že zcela čisté *pneuma* může zápné oblasti jen „okusit“ (γεύσασθαι ἄν), snad ukazuje spíše k představě ne zcela plného pohřžení do ní. Nesoulad spočívá v tom, že *pneuma* je sice „*aitherizované*“, ale z uvedených sloves se zdá, že do nebeského *aithéru* není pohřženo bezvýhradně a plně. Konečně neurčitost, s níž autor výklad opouští (duch má prý dle *Chald. or.* „jistý podíl v jisté rovině“ vesmírné koule, τινα ... μερίδα ... ἐν τάξει τιῆ), podle mne

<sup>591</sup> Sem kladl křesťan Órigenés místo finální spásy lidí (*De principiis* II.3.6–7). Claudianova básnická *Chvalořeč na třetí konzulát císaře Honoria* 7.162–84 pracuje s tímto místem možná podobně. Honoriův otec Theodosios I. byl po smrti zbožněn, jak to bylo i u katolických panovníků běžné (např. *Paneg.* 4.14.6; Aurel. Vict. *De caes.* 33.30), a Claudianus líčí, jak prošel mraky nad sféru Měsíce, procházel sedmi planetárními sférami, měl se rozhodnout, kde bude v ještě hořejší sféře stálic bytovat jako hvězda (v. 174–5), a nakonec stanul na nejvyšším vrcholu nebes (*arce suprema*, v. 167). Claudianův záměr je sice politický, otec totiž přehlíží na své denní nebeské pouti východní a západní polovinu říše pod vládou svých synů Arkadia a Honória, avšak chvalořečník, přesně Synesiov současník, pracuje s pojetím nebes, které se zdá pro naši souvislost srovnatelné.

<sup>592</sup> Proklos *In Tim.* II.57.10–4, 58.6–8. V představě sedmi „*chaldejských*“ kleneb, prostírajících se ode dna kosmu až po jeho nejzazší okruh (zl. 57), se odráží koncepce sedmi planetárních sfér spojená se třemi světy (sublunárním *hýlickým*, supralunárním *aitherickým* a vrcholným ohnivým; *Chald. or.*, zl. 57; Pro. *Theol. Plat.* 4.39, s. 112.6; *In Remp.* II.201.17–29; Damaskios *In Parm.* II.33.11–8; Hoffmann 2014 s. 118 p. 52–3).

<sup>593</sup> Ve zl. 51 nemůže být oheň totožný s inteligibilnem, protože to by podle téhož zlomku muselo být nadáno duši, což je z povahy situace nemožné. Interpretace dané kosmologie nebyla příliš jasná již starověkým interpretům (srv. Proklos *In Tim.* II.57.9–58.11; novoplatónské citační kontexty zlomku analyzuje Hoffmann 2014 s. 117–20, zde zejm. 118 p. 53; srv. Majercik 1989 s. 163–4, 166).

<sup>594</sup> Prefix *syn-* („společně“) ve slovesném tvaru *synexaitheroito* chápeme jako společnou konverzi dvou nízkých žvlů (vody a země; srv. Aujoulat 2004 s. 245), nikoli jako jejich konverzi společnou s *pneumatem*, v níž by se ze všech tří dohromady (ze vzduchu, ohně a *pneumatu*) stával *aithér*. Vede nás k tomu skutečnost, že *pneuma* dle 7.4 aj. původně pochází z *aitherické* oblasti.

<sup>595</sup> Pokud bychom chápali *Chald. or.* striktně dle referátu Nik. Greg. *In Syn.* 575.7, vztahoval by se termín „látky“, *hýlé*, jen na sublunární oblast, ale používáme ho na tomto místě volněji.

<sup>596</sup> Aujoulat 1984 s. 41; Seng 2010 s. 246: „wenn nicht zur Gänze“; Russell 2014b (v překladu): „if not the whole way“; Susanetti 1992 s. 153 p. 95 (v překladu „se non completamente“).

**Okomentoval(a): [KČ49]:** Místo „katolických panovníků“, spíše „křesťanských panovníků“?

**Okomentoval(a): [U50R49]:** Ne – držím rozdíl mezi ariány a ortodoxními, kterým říkám i v souladu s dobovým užitím „katholické“ katolíci.

ukazuje, že se nechce blíže zabývat otázkou, zda jde o „chaldejskou“ sedmou, ohňově-materiální zónu, nebo o supralunární *aithér*. Podle jeho vlastních vyjádření, jako je mj. „bezezbytková konverze živlů na *aithér*“ (9.3), by muselo jít o tento „element“, kdežto podle případného „chaldejského“ kontextu o hmotný oheň, a oba kontexty jsou tak v neshodě, protože jen lehké proniknutí ducha nad čtyři světské živly neladí s dosažením samotné právě nejvyšší hranice.

Pokud bychom chtěli ontologický status *pneumatu* jako sice ještě hmotné entity, nicméně situované ontologicky o stupeň pod duší (4.2) přiřadit k prostorovému korelátu tohoto statusu, mělo by *pneuma* „správně“ smět až na poslední mez ještě hmotného univerza čili do „chaldejského“ materiálního ohně, případně k vrcholu Synesiovy oblasti *aithéru*.<sup>597</sup> Jako je *pneuma* sice hmotnou entitou, ale z jistého hlediska na druhou stranu současně již skoro *psychického*, duševního charakteru (srv. *pneumatiké psyché*, 7.2), tak by tento status měl být odpovídajícím způsobem vyjádřen prostorově. Voda a země tíhnou dolů, vzduch spíše nahoru a oheň markantněji tamtéž. Očištěná duše by tedy měla vytáhnout *pneuma*, nalézající se ontologicky hned pod ní, do prostorového maxima, tj. na hranici hmotného světa (Synesiova *aithéru* a „chaldejského“ materiálního ohně, který nikoli náhodou ontologicky i přes průrvu v ontologickém statu „sousedí“ s „ohněm“ ve smyslu inteligibilna, *empyria*). Formulace v *De ins.* 9.2–3 však ukazují spíše na to, že „jistá rovina“ v *aithéru* (s ohledem na 10.1 je snad míněna i ta nejvyšší)<sup>598</sup> odpovídá plně očištěným *pneumatům* a tím i elitně či plně očištěným duším již dostatečně.

Duše se mohou osvobodit kompletně, zanecháním pozornosti upřené k tělesnu a její plnou reorientací do inteligibilního domova, který už nutně není žádným prostorem, protože duše jsou mimo místo.<sup>599</sup> *Pneuma* ovšem může svůj úděl „dotáhnout“ přinejlepším do supralunárních sfér (17.1) či jejich zmíněné „jisté“, možná nejvyšší roviny (9.3–10.1). I když je totiž „konvertováno beze zbytku na *aithér*“, i tak zůstává prostorově rozprostraněným a hmotným a nemůže „za duší“ do inteligibilna z toho prostého důvodu, že není té ontologické povahy čili že v inteligibilní „oblasti“ není nějaké „někde“ a nedá se v prostorovém smyslu jít „za“ něčím. Podle 7.2 některá duše může výjimečně spatřit „nehmotnou formu“, ale to už je dle této pasáže *fantastické fysis* právě vyřazena (odd. m).

Pokročíme ještě k implikaci této skutečnosti. Náš duch, tak jak jsme ho po úspěšné pouti života (ideálně jen jedním životem, 8.3) zanechali, musí tedy bytovat kdesi nad Měsícem, v ideálním případě co nejvýše, nadále samostatně. Již plně na rovině domyslu stojí, že až naše duše či jiná individualizující se duše bude potřebovat při svém sestupu z inteligibilního světa nějaké vozidlo (*ochéma*), bude k dispozici snad opět mezi jinými i toto, které přebývá na velmi čistém či až nejčistším okraji světa a možná je již jednou (či víckrát)

<sup>597</sup> Tak mj. Bregman 1982 s. 154; Garzya 1983 s. 234.

<sup>598</sup> Srv. Nik. Greg. *In Syn.* 587.24: v rámci *aitherického* světa kruhů počítá s „nejhořejší a první, všeobklopující sférou, kterou [Synesios] nazývá svět zalitý jasmem (*amfifaés*).“

<sup>599</sup> To je má námitka proti Aujoulatově argumentaci, že *pneuma* je v *aithéru* s duší (2004 s. 246 v rámci 238–49). V tom případě by se duše nevrátila k duši světa a do duše celkové. Autor tvrdí, že si *fantasiá* v *ochématu* pamatuje náš individuální život, který tak zůstává konzervován v nebi, čímž se vyhová tvrzení ze *Syn. Ep.* 154, že v *De ins.* jsou myšlenky ještě nepojednané *helény*, přičemž toto tvrzení je ještě navíc ztotožněno se Synesiovou představou údajně skutečného, hlubšího pojetí křesťanského vzkříšení z *Ep.* 105.88. Chybou koncepce je i to, že se odvolává na Proklovo věčné primární *ochéma* (s. 243, 247), o němž jsme mluvili v odd. q.

použité a opět zanechané. To by ovšem musela „lodka“ ze 7.4 být věčným *ochématem*, což se v odd. q pozitivně neprokázalo.

V *pneumatu* vyzdviženém duši v maximální míře se může podle Synesiova přesvědčení konvertovat tímto pohybem „vrcholná vrstva“ (*akrotés*) živlů vzduchu a ohně na *aithér*. Zde by výraz *akrotés* znamenal nejlepší část vzduchu, ležícího v podměsíčné části nebeské klenby pod ohněm, a nejlepší část ohně (případně směs nejlepší části vzduchu s ohněm?). Výraz se sice asi vztahuje spíše na to, že oheň a vzduch jsou dva vyšší živly, než na nějakou jejich „nejlepší část“, „vrchol“,<sup>600</sup> ale překlad raději zachovává doslovnost, byť je tu trochu matoucí.

Termín *akrotés* vystupuje u Prokla jako ta dimenze dané ontologické roviny, která je ve vyšší rovině přítomna ve formě příčiny a jednoduše, jak jsme technický pojem „vrchol“ potkali již v Proklově výkladu druhého *ochématu* přítomného na rovině „vrcholů“ v *ochématu* prvním (*In Tim.* III.236.32–237.9). Tento princip se replikuje mj. i v živlech sublunární sféry, jež jsou takto „obsaženy“ v supralunárním *aithéru* jako své vlastní *akrotétes* (obecně II.42.3–50.12, III.113.16–115.17, zejm. II.49.9–21). Např. země má jinou rovinu existence v sublunární sféře a jinou v supralunární. Nebeská tělesa mají na své rovině jistou soudržnost a pevnost, která je ovšem jiná než pevnost sublunární země, ale obojí pevnost vzájemně souvisí (II.43.21–44.13). Toto Proklovo pojetí specifické přítomnosti živlů v supralunární sféře (a navíc opět jinak ve sféře inteligibilní)<sup>601</sup> není v Synesiově díle nikde přítomno, ale sám termín i neobvyklost jeho kontextu, pojednávajícího o živlech v nadměsíčné oblasti, možná ukazují na nějakou vzdálenou podobnost mezi předlohami Synesiovými a Proklovými. Snad má Proklovo pojetí „vrcholů“ více co do činění se Synesiovými „vrcholy“ ohně a vzduchu, než se zdá,<sup>602</sup> protože Synesiovo *pneuma* je původně pravděpodobně jen *aitherické* a další živly jen přibírá svým životem níže než s nebeskými tělesy a pohřžením se do nich kvůli takto orientované duši (7.4, srv. 2–3). Představa „vrcholů“ ohně a vzduchu promítnutá z Prokla by tvořila logické přemostění mezi *aitherickým* prostředím supralunární oblasti a živly, které Synesiovo *pneuma* ještě nese ze sublunárního světa. Přítomnost živlů v hvězdném prostoru je akceptovatelná právě v této, tj. „vrcholové“ („*akrotétické*“), dimenzi přinejmenším stejně dobře jako opačné řešení, tj. jako zavlečení sublunárních živlů do nebeských výšin zespoda.

Lze to podpořit poukazem na skutečnost, že Synesiova *pneumata* jsou původně jen *aitherická* a další elementy nabírají až cestou dolů, jak podrobněji uvažuje náš výklad k *De ins.* 17.1. V přítomné souvislosti lze upozornit na to, že *pneumata* mohou být u různých myslitelů také „vzduchová“ a rovněž namixovaná z různých vrstev (vzduchové, *áeródes*, v referátu Porfyria u Prokla, *In Tim.* III.234.30 včetně verše *Chald. or.*, zl. 61f.2; „měsíčné“ dle Porf. *Sent.* 29.28; mixáž: Porf. *Ad Gaur.* 13.3.14). Na rozdíl od těchto pojetí je přijatelnější uvažovat o Synesiově původně *aitherickém* vozidle v jeho domácím supralunárním prostředí jako o entitě obsahující zde již jen nejlepší živly, tj. oheň a vzduch, a to v jejich „*akrotétické*“ dimenzi. Není to však závěr nijak nutný. Autorův text mohl být velmi snadno původně míněn tak, že *pneuma* si nese do nebe nějakou zvlášť vysublimovanou částku ohně a vzduchu a

<sup>600</sup> Tanaseanu-Döbler 2014 s. 148–9, 132.

<sup>601</sup> II.45.22–9, III.113.16–20.

<sup>602</sup> Tanaseanu-Döbler 2014 s. 149, která téma s Proklem sama spojila, vidí problém nakonec z hlediska odlišnosti.

tam se tyto nejčistší živly promění na *aithér*. V tomto případě není nijak ve hře souvislost s Proklovým pojetím „vrcholů“ a i v případě inspirace Synesia Proklovými zdroji by bylo Synesiovo převzetí této koncepce využito jen okrajově a bez jasně zjiřitelné rozsáhlejší shody s vypracováním u Prokla.

#### u. „Sestup bez sestupu“ (11.2)

Představa „sestupu bez sestupu“ v 11.2 byla pro Synesiův duchovní (tj. intelektivní, *noerický*) život klíčová. Méně reálný a méně pravdivý svět je závislý na příčině dobra „nad“ sebou, bez jejichž aktivních impulzů nemůže delší dobu ani přijatelně fungovat (srv. např. *De provid.* 1.10.1–2). Pro ontologicky slabší bytosti je rozhodující, zda jim vyšší rovina bude sesílat životodárnou sílu, řád a svobodu, aniž by ovšem sama opustila sobě náležející místo, patříc na svůj zdroj. Synesios zde v *De ins.* 11.2 hovoří z lidské situace, avšak naznačený princip se replikuje na dalších rovinách. V napětí mezi životodárnou *theórií* a od reality nutně odvrácenou *práxí* působí božové na své nadlidské úrovni, když se v kratších a periodických přivráceních k našemu světu věnují péči o něj pomocí zásadních impulzů (*De provid.* 1.9.4 z r. 400, *H.* 5.44–51). Tato analogičnost dimenzí je charakteristická pro novoplatónské univerzum, kde jsou jednotlivé ontologické úrovně provázány vzájemnými vícečetnými analogiemi (viz např. Porf. *Sent.* 10, 32), přičemž u Synesia jakožto muže v některých obdobích velmi vytíženého v praxi nacházíme tento vhléd do vnitřně analogického systému v jeho nižším, světském patře<sup>603</sup> (základní myslitelská orientace některých jiných novoplatoniků platila spíše vyšším patřům reality).<sup>604</sup>

V Synesiově klidnějším období (asi 402–404), v němž vznikl spis *O snech*, se tento princip „sestupu bez sestupu“ v 11.2, tedy působení v látce svobodněji na základě života s idejemi, uplatňuje z odpovídající stránky života zaměřeného na kontemplaci, tj. hovoří se zde o intelektivním životě (10.4), jehož vedlejším výstupem, relevantním ve světě, je věštění, kdežto v pozdější době bude tímto výstupem „sestupu bez sestupu“ schopnost praktického obstarávání křesťanské obce v roli biskupa, a to i v perspektivě nutnosti vypořádat se s tyranským civilním guvernérem sužujícím provinciální nobilitu včetně Synesia (r. 412). Zatímco v *De provid.* se „sestup bez sestupu“ vykládá z hlediska péče bohů o svět a v *De ins.* z hlediska věštění kontemplativního člověka zasazeného nicméně ve světě hmoty, v *Řeči proti Androníkovi* (= *Ep.* 41) vystoupí „sestup bez sestupu“ z napjatější perspektivy. Synesios nezvládá změnu životního způsobu spjatou s výměnou svých vědeckých a kontemplativních cílů kultivovaného provinciálního magnáta za podstatně „látkovější“ starosti spojené s bojem s nájezdníky a zmíněným kořistivým místodržitelem libyjské provincie. Její metropolita promluvil před shromážděním jejích biskupů ve prospěch toho, aby byl zbaven této tíže, protože ve světě ponořeném nelegitimně příliš jen do *praxe* je neužitečný. Jeho užitečnost spočívá, jak se snaží vysvětlit tomuto fóru, právě v „sestupu bez sestupu“. Příliš mnoho práce blokuje přístup k božské rovině a tato činnost, odpojená od zdroje, se tak stává neefektivní a mylnou. Pasáž *Ep.* 41.272–320 je na poměry Synesiova způsobu psaní bohatě vysvětlující, proto tentokrát nemusíme smysl jeho slov jen nejistě dovozovat, ale lze je ocitovat v úplnosti. Současně jde o jednu z pasáží, kde jsou nejvíce koncentrovány jinak velmi řídké křesťanské

<sup>603</sup> Podobně u Hieroklea, který Jedno ani nezmiňuje (Schibli 2002 s. 55–6).

<sup>604</sup> Srv. Di Pasquale Barbantí 1998 s. 83.

asociace, v *De ins.* extrémně skoupé či až neexistující,<sup>605</sup> a v tom smyslu jde vlastně o krajní, „nejkřesťanštější“ polohu Synesiových dochovaných textů:

„Bývalo plodem dávného věku, že jeden a týž člověk mohl být současně knězem i soudcem. Vždyť Egyptanům či hebrejskému lidu kralovali po nemalou dobu kněží. Později, když se božské dílo, řekl bych, začalo dělat po lidsku, Bůh rozdělil tento druh života na dva, z nichž jeden ustanovil jako zasvěcený, druhý jako vládcovský. Jedny ustanovil pro svět látky, druhé určil pro sebe; jedni mají sloužit v politické správě, my na modlitbách. Od obou skupin však Bůh žádá, aby na svém místě působili náležitě a dobře. Co na toto namítneš?<sup>606</sup> Proč chceš ještě spojovat, co Bůh odloučil,<sup>607</sup> nemáš-li nás ani za činitele schopné vedení, nýbrž jen zavádění? (Nad což už asi nic nemůže být zoufalejšího.) Potřebuješ obhájce? Běž k tomu, kdo spravuje záležitosti občanského práva. Potřebuješ něco z toho, co je Boží? Jdi ke knězi ve své obci. Ne, že by tu bylo možno pokaždé uspět, ale lze očekávat, že se pro to plně nasadím. Jestliže se mi dopřeje klid, budu snad s to přijít nakonec s řešením. Vždyť člověk se odvratem od světa látky zároveň obrací k Bohu.

Kněžství věrné tomu jménu je zaměřeno na kontemplaci (*theória*), přičemž kontempace a činný život (*práxis*) nemají společnou řeč. Tak za každou práci stojí popud a žádný popud není zcela izolovaný od neklidu. Naproti tomu musí být duše, která má sloužit jako nádoba Boží, vyprázdněná od čehokoliv rušivého. „Neboť nečistému čistého se dotýkati,“ jak je řečeno,<sup>608</sup> „myslím, že asi není dovoleno.“ „Staňte ve ztišení a poznejte, že já jsem Bůh“<sup>609</sup> – kdo vykonává kněžskou službu a drží se při tom filosofie, ten se bez prázdne neobejde. Nemám nic proti biskupům v politických funkcích, ale vím, že sám stačím stěžít na jedno, a chovám obdiv k lidem, kteří stačí na obojí.

Mně dostatečné vlohy pro takovou „službu dvěma pánům“ chybí.<sup>610</sup> Ale pokud jsou tací, na nichž se nijak negativně neprojeví, že sestupují o úroveň níž,<sup>611</sup> mohou nejspíše působit jak jako kněží, tak zaujímat čelná politická místa. Sluneční paprsek zůstává čistý a bez poskvrny, i když vstupuje do bahna. Totéž se stalo mně, jenže já teď budu k omytí potřebovat zřídlo anebo celé moře. A kdyby bylo možné, aby nějaký anděl třicet let sdílel lidský život a přitom v látkovém světě neokusil vůbec ničeho zlého, co by ho k sobě nezdravě přitahovalo, proč potom ještě měl sestoupit Boží Syn? Než existuje přehojná moc, která je schopna setrvávat ve styku s nižší rovinou bytí a přitom nemusí opouštět úroveň sobě patřičnou a ničemu ve světě v nejmenším afektivně nepodléhá! To je hymnus znící ke chvále Boha, nicméně člověk, který si dává dobrý pozor na svou lidskou slabost, se takové roli musí vyhýbat.<sup>612</sup>

Já s vámi budu nadále sdílet společenství v těchto mezích. Samozřejmě si neodepřu, bude-li to možné, čas vyhrazený jen pro sebe, z něž může vzejít onen 'sestup bez sestupu', jinými slovy možnost někdy za vhodných podmínek krátce opustit vyšší sféru a přispět ve

<sup>605</sup> Srv. *metanoia* v 8.1 (v překladu „naše vůle se napravit“), i když toto slovo samozřejmě není vyhrazeno křesťanství nějakou ochrannou značkou.

<sup>606</sup> Jde o rétorické angažování posluchače pomocí přímého oslovení, není tu míněn jiný konkrétní adresát.

<sup>607</sup> Srv. *Matoušovo evang.* 19.6.

<sup>608</sup> Platón *Ph.* 67b (přel. F. Novotný).

<sup>609</sup> *Žalm* 46.11 (v řec. Bibli 45.11).

<sup>610</sup> Srv. *Matoušovo evang.* 6.24.

<sup>611</sup> Tj. od orientace k idejím k stálé proměně, konfliktům a emotivním vírům („látce“).

<sup>612</sup> Jinými slovy, člověk by nebyl schopen toho, co Boží Syn v lidské situaci.

světě nějakým zásadním zásahem (a přesně tak vládne i Bůh). Při takovém přístupu je neškodlivější ulpělost na vezdejších věcech. Bůh jí ze své bytostné povahy nemůže připouštět, stejně jako jí nepopřává prostorů kdokoli, kdo svou cestu směřuje k němu.”

Ačkoli podle některých vyjádření se zdá, že „sestup bez sestupu” znamená striktně současné hledění nahoru i dolů (*Ep.* 41.309–11, *De provid.* 1.9.1–2), jak to obdobně připouštěl Plótinos (*Enn.* IV.8 8 aj.),<sup>613</sup> podle jiných míst je zřejmé, že patření vzhůru a přivrácení dané ontologické roviny dolů alternují (*De provid.* 1.9.5–6, 1.11.3). V tomto případě znamená vyjádření „bez sestupu” jen to, že k sestupu nedochází příliš, na dlouho či nějak pro sestupující rovinu podstatně. K tomu lze vztáhnout pasáž *De ins.* 8.1, podle níž může být „náš duchovní intelekt (*nús*) zanořen do požívačnosti”. Tato pasáž není v tomto světle naukově rozporná mezi plótinovským setrváváním částí duše „tam” a porfyriovským či iamblichovským „bud’–anebo”,<sup>614</sup> protože *nús* jakožto řídicí vrchol duše může být v 7.5–8.1 zaměřen špatně a závisle.<sup>615</sup>

#### v. „Nitrosvětský bůh“ (14.5)

„Duše, která si dopřeje pokoj od chaosu vulgárních vjemů zanášejících do ní všechno možné, co je jí úplně cizí. Neboť lidem obráceným do nitra poskytuje, stane-li samojediná, jak formy, které obsahuje [sama], tak všechny ty, které dostává z duchovního intelektu, a přenáší [nám] obsahy z té božské oblasti“ (14.5). Pasáží se zabýval odd. 5.e jako součástí obrazu „dvojích“ idejí v 4.1–2, zatímco zde se lze věnovat problému identity „nitrosvětského boha“ ze samého konce úseku 14.5. Můžeme připomenout, že „stanout samojediná“ či „obrácení do nitra“ znamenají pro duši nezávislost a rezignaci na rozptýlení nepatřičně nízkou ontologickou rovinou.<sup>616</sup> Individuální duše se spojuje se silou duše univerzální, pokud hledí dovnitř, k Intelktu, zatímco při opačné, vnější orientaci tuto moc ztrácí (*Porf. Sent.* 37.45–9). V pozitivním případě se vytvoří podmínky pro vnímání „idejí světa proměn“, vlastních duší, a „idejí světa bytí“, vlastních intelektu, jak o nich Syn. hovořil již v 4.1–2.<sup>617</sup> Tato „božská oblast“ (*to theion*, 14.5) je Intelktem (srv. *De ins.* 1.3, 3.1–2; odd. 5.a), kdežto duše spadá do tohoto stavu vtělení je spíše jen příjemcem jeho obsahů, a to ještě jen v případě, že se kvalitně snaží o své osvobození (srv. 8.3). Odtud lze přejít k otázce identity „nitrosvětského boha“, se kterým sdílíme společenství (*syngímetai*), pokud jsme spojeni skrz duši s idejemi intelektu.

Podobně označovaní bohové v 2.3 jsou jiní, než tento *enkosmios theos*, „nitrosvětský bůh“, a to z toho důvodu, že jsou manipulovatelní čili skutečně náležející do rámce tohoto světa jako jemu podrobení (mají dokonce svou pasibilní stránku, 2.3, 3.2).<sup>618</sup> Na rozdíl od toho je tento bůh zde ve 14.5 spjat se světem intelektu, pro nějž manipulace s nitrosvětskými

<sup>613</sup> Susanetti 1992 s. 158 p. 104.

<sup>614</sup> Rozpor vidí Tanaseanu-Döbler 2014 s. 130–1.

<sup>615</sup> Jde o něco jiného než o „intelekt v látce“, *enhylos nús*, zmíněný v *Calv. enc.* 7.3–4, kde jde o jeho aktivitu v látkovém světě z pozitivního hlediska, nikoli z perspektivy jeho omezení (které je v dané pasáži latentně přítomno).

<sup>616</sup> Srv. již Aristotelův zl. 12a z dialogu *O filosofii*.

<sup>617</sup> Toto hledání nejdůležitějších a nejkvalitnějších odpovědí právě uvnitř je znát i v křesťanském Athanasiově *V. Anton.* 66. Sv. Antonín si v meditační samotě na hoře pokládá otázky a dostává se mu o nich zjevení. Tak jednou vedl rozhovor s příchozími o stavu duše a o tom, kde bude místo jejího přebývání, a noc poté se mu ukázalo, že vstup do nebe blokuje obr a okřídlené bytosti pro ty, kdo se obroví klaněli a nemohou tak vystoupit nad něj.

<sup>618</sup> Tanaseanu Döbler 2013b s. 207.

prostředky opět dle 2.3 neplatí (nitrosvětský neviditelný bůh v 19.4 nemá v té pasáži dostatek kontextu na to, abychom o něm mohli povědět něco dalšího). Stejná bytostná povaha (*fysis*, 14.5) intelektivně nazírající duše a nitrosvětského boha vede přirozeně k názoru, že obě kořeny v platónské duši světa.<sup>619</sup> Je však možné, že „nitrosvětským bohem“ by mohla být sama duše světa. Ačkoli v kosmu není vázána tak jako naše částečné duše ve svých tělech, která pro ně představují malé omezené kosmy (Plót. *Enn.* IV.7 13), přesto by mohla být nazvána „nitrokosmická“, protože o svět pečuje a udržuje ho spontánně tím, že je přivracena k intelektu a na svém těle (kosmu) není závisle fixovaná. Naše jednotlivá duše nazírající někdy inteligibilní svět v souladu s duší kosmu, která tak činí plně, není dle Plótína od duše světa odlišná typově, ale jen nesrovnatelnou silou a svobodou (obě jsou jen sotva srovnatelným způsobem účastny hypostatické Duše univerzální, *hé holé psýché*). Pravděpodobnější varianta než spoluvládnutí naší částečné duše s duší světa již zde ve světě je však přeci jen to, že „nitrosvětským bohem“ je v inkriminované pasáži některá božská duše, která už ve spoluvládném obecenství s duší světa působí (Plót. *Enn.* IV.8 2.19–26). Lze se jen zeptat, zda Synesios tohoto „nitrosvětského boha“ považoval za totožného s podobně nejasným „transcendentním bohem“ v *De ins.* 12.1.

#### w. „Obrázky“ a věštné *pneuma* (kap. 15)

Oddílek b (či h) se věnoval věštění, o něž Synesiovi skutečně jde, totiž věštění spjaté s idejemi. V kap. 15 oproti tomu jakoby narychlo představuje teorii nižšího snění, které se bere z „obrázků“ (*eidóla*) vyvěrajících z fyzických věcí, které nemají „charakter pravého jsoucná“<sup>620</sup> (15.2, na rozdíl od *ta onta* mj. v 15.4). Obrázky přicházejí do *pneumatu*, a pokud je čisté, má tento obrázkový proud věštnou relevanci. *Pneuma* tedy vnímá jak metafyzické otisky, tak zpracovává působení z hmotného světa (*fysis*, 15.2), jak se tomu věnovaly již výklady v odd. g a i.

Zdá se, že Synesios za svůj opakovaný úžas nad atomy vycházejícími k nám z minula i budoucna (15.2 a 4) skrývá nedostatečnost této pokulhávající „teorie“, která s pojetím času jen řečnický „žongluje“. Nicméně je tak zachováno, že oba způsoby věštění, „metafyzický“ i „fyzický“, procházejí přítomností, budoucností i minulostí (vzpomeňme opět homérského Kalchanta z *De ins.* 1.2; odd. a a b). Synesios udržuje spojení roviny božství se snadností (přímé zjevení, byť s potřebou interpretace; viz odd. h) a roviny hmotného světa s obtížností, kde už je výslovně k výkladu snů, dle 15.4 „hádanek“, potřeba techniky, jak to naznačil již v 1.1. Také podle Aristotela, jakkoli je jeho rozvrh možnosti věštění odlišný, je nejtěžší věstit pomocí nalézání analogií mezi světem a snem, zatímco přímé revelace (*euthyoneiriai*) umí každý posoudit (*Div. somn.* 464b5–16, 463a25). Poznat na vodní hladině člověka či koně je nelehké, když impulzy (*kíneseis*) hladinu rozrušují, což však současně znamená, že přímá vidění a symbolické jevy se pro Aristotela neliší natolik podstatně jako pro Synesia, nýbrž že rozdíl mezi nimi je jen v hladině rozbourené a klidné. U Synesia symbolické i přímé sny sice

<sup>619</sup> Tak i Gertz 2014 s. 120 (autor poznamenává, že tato Synesiova neprůhledná či kryptická poznámka nijak nepřispívá k vysvětlení toho, co Synesios chce říct).

<sup>620</sup> „Proměnlivými jsoucnými“ oproti „jsoucným pravým“ má autor na mysli aristotelickou „nemetafyzickou“ formu jakožto spojení duše coby formující příčiny organických těl a těl coby látky pro toto tvarování (srv. Susanetti 1992 s. 173 p. 128; koncepci kritizoval Plótinos v *Enn.* IV.7 8 ze své pozice, že duše je bytnost, která tělu v tom smyslu předchází, že na něm nemůže být závislá jako jeho tvar; jím je nezávisle; srv. Porf. *Sent.* 42.3; Karfíková 2017 s. 29).



také sdílejí jedno medium průmětu (*pneuma*), ale pocházejí z hodnotově odlišných zdrojů (srv. bezprostředně předcházející *De ins.* 14.5–15.1).<sup>621</sup>

Argumentační *faul*, jehož se Synesios dopouští v pasáži 15.2, je spojení aristotelské látky a „formální podoby“, *eidōs*, s atomistickými „obrázkovými podobami“, *eidōla*,<sup>622</sup> jen na základě podobnosti obou řeckých slov. Náš překlad se pokouší toto falešné spojení *eidōs* – *eidōla* napodobit slovy „obrázková forma“ – „forma“.<sup>623</sup> Pasáž vyhlíží skoro jako stopa po Synesiově počáteční chuti do eklektického teoretizování, která ho po několika řádcích přešla. Také vysvětlením v 15.2, že linoucí se „obrázky“, *eidōla*, jsou kompatibilní s našimi *pneumaty*, „která jsou přece také obrazy (*eidōla*)“, se Synesios opět dopouští až příliš zručného myšlenkového manévru jako v tomto odstavci již jednou. Tentokrát spočívá jeho uklouznutí v tom, že výraz *eidōlon* pro duševního ducha zatím používal pouze pro jeho nejnižší variantu,<sup>624</sup> tj. fantasmatický démonický prelud, pouhý obraz sdílející plně povahu tohoto látkového proměnlivého světa (srv. 7.1–2, 3, 5, *Ep.* 43.47, probrané v odd. k). Zde po jistém odstupu od kap. 7, který měl možná zastřít toto dvouúrovňové užití dotyčného slova, přechází k užití „pojmu“ *eidōlon* ve významu běžného lidského duševního ducha (jak tomu bylo již jednou v 9.1 v citátu *Chald. or.*, zl. 158).

#### x. Životospráva (16.1, 11.1)

V *De ins.* 15.1 Synesios zmínil běžnou roli ctností pro život, který se snaží být vystaven působení idejí (jak se u toho zastavil odd. a): život lidí, kteří chtějí ze snů věštit efektivním „metafyzickým“ způsobem, „se řídí ctností, ať už ji poskytuje rozumnost, anebo se uhostila v mravech“.<sup>625</sup> Podpůrnou roli vedle vlastní kontemplace, věd a mravů má při pěstění věštnosti *pneumatu* také odpovídající životospráva. Podle Synesiovy představy není oproti jiným novoplatónským uchopením tohoto tématu příliš asketická a zdá se, že spočívá vlastně „jen“ v pevné sebedisciplíně.

Na obecnější rovině lze říct, že k dobrému mravnímu profilu dobově i odedávna patřila i výživa vedená metodicky skromností. Popisuje ji např. Eunapios v případě Valentova vojevůdce Sebastiana (zl. 44.3.8–9), naopak zkažený důstojník Lupicinius za téhož císaře měl dle Ammiana Marcellina 31.5.6 „marnotratně prostřený stůl“. Dle Amm. Marc. 30.9.4 se mezi klady císaře Valentiniana I. počítala střídmost ve stolování, v 5.14 je pak střídmost stolu ctností vojensky úspěšného starověku oproti autorově současnosti (srv. myšlenky o skromnosti v tomto ohledu u Macrobia *Sat.* 3.13–20). Umírněnější mnišský model ražený sv. Martinem v poslední čtvrtině 4. stol. obsahoval jídlo a pití v nutné míře a nepouštěl se do extrémní askeze mnichů syrských a egyptských (Sulpicius Severus *Vita Martini* 26). Lékařská perspektiva na diagnózu nemocí pomocí snů pacienta pak s rozumnou výživou počítala jako s jedním ze základních předpokladů již před asi devíti sty lety (Ps.–Hipp. *De victu IV*).

<sup>621</sup> Blíže Susanetti 1992 s. 172 p. 127.

<sup>622</sup> Susanetti 1996 s. 49–50.

<sup>623</sup> Na argumentační „oslí můstek“ upozornil již Lang 1926 s. 88–9; též Lacombrade 1951 s. 159, 161. Althoffův výklad naší pasáže (2016 s. 198–9) je mezi badateli výjimečně pozitivní, avšak snaží se násilně propojovat jednotlivé Synesiovy myšlenkové zdroje.

<sup>624</sup> Tak i Aujoulat 1984 s. 47.

<sup>625</sup> Role rozumnosti či myšlení, *fronésis*, a navyklých mravů, *ethé*, jsou u Synesiových oblíbených autorů tematizovány vedle sebe (Pl. *Resp.* 518e, Plót. *Enn.* I.1 10; srv. Syn. *De regno* 7.1; Susanetti 1992 s. 170–2 p. 126).

V platónské tradici dostává tato obecná a samozřejmá představa svůj charakteristický výraz. Podle Synesia v *De ins.* 16.1 uměřená a rozumná životospráva nevhání do *pneumatu* „příboj [smyslového neklidu]“, který je obsazuje. Myšlenka z 16.1, objevivší se jasně již v 11.1, kde byla „skromnost stolu“ označena jako „posvátná“, navazuje (asi i formulačně) na Aristotelův spis *De insomniis* 460b28–461a8, podle nějž věci můžeme vnímat ve spaní intenzivněji, když ustoupí největší smyslová bouře za dne (*kathistamenés tés tarachés*). Podobně jako se v tocích vytvářejí víry, když je proud příliš silný, naplnění jídlem či intoxikace působí např. monstrózní snové vidiny (461a9–25, 462b5–8, k přesycení či tlakům v těle srv. též Artemidóros *Onir.* 1.1.11–4, 1.7, Ps.–Hipp. *De victu IV* 87). „Příboj“, *klonos*, jakožto častá novoplatónská metafora pro látku se ozývá u Synesia např. v *H.* 1.613, srv. Porf. *De antr.* 34.9 (*apokathistamenú ... klydónos*; Hierokl. *In CA* 26.7: *klydón*).<sup>626</sup> Hieroklés pak výslovně hovoří o přímém ohrožení *pneumatu* některými typy potravin tím, že vedle zatěžování těla orientují *pneuma*<sup>627</sup> na látkovější vášně (*In CA* 16.11), a hlavně spojuje s theúrgií a *pneumatem* (kap. 26) vykládané *Zlaté verše* 67–9 o soudnosti v očišťování, o vyhýbání se některým potravinám a o rozumnosti jako „řidiči vozu“ (*héniochos*).

Synesiova představa nepředpokládá vegetariánství ani celibát, protože jsou to dle jeho přístupu jen možné prostředky k výstupu k intelektu a „příroda je svázala s řadou zvířecích druhů“, které intelektivní schopnost tak jako všechna zvířata nemají (*Ep.* 137.51–62, *De ins.* 7.1). To sice není dosti platný protiargument vůči zdržování se masa a pohlavního styku, avšak někteří jiní novoplatonici považovali vegetářství v již presokratické tradici (srv. mj. Empedoklés, zl. B 136–7) za nepostradatelné pro spojení s božstvím (odstup od pohlavního styku: Porf. *Sent.* 32.125–7, *De abst.* 1.41.4; vegetářství: *De abst.*, např. 1.32.2; méně u Plótína).<sup>628</sup> Zatímco Porfyrios v *De abst.* vidí masitou stravu jako rozohňující náš vztah k hmotě (1.32.2) či jako faktor spojující nás s démony (2.43.4, 47.3) a životospráva vedená dle něj vyhlídá dosti minimalisticky (např. 1.38.2), Synesiův pohodovější pohled se spokojuje se skromností ne tak asketickou (srv. Plót. *Enn.* 1.2 5, dle nějž se jídlo, pití a soulož realizují, ale nikoli jako nedobrovolné impulzy). Podle Porfyriova pojetí jednak životosprávy filosofické, „odtělesňující“, jednak životosprávy nižšího typu v *De abst.* 1.28.4 by se Synesios nejspíš před svým radikálnějším kolegou musel zařadit do kategorie nefilosofů. V *Ep.* 148.124 asi z r. 401/402 radostně hovoří o venkovských písničkách chválících lovce za to, že „nás zásobují masitými hody“, a sám byl vášnivým nimrodem a jasně maso i konzumoval (viz i v. 79–82, 69, *Calv. enc.* 5.3 aj.; odd. h), jak to koneckonců vystupuje dokonce i v platónském spisu *O snech* v 14.3–4 se zmínkou o lovu.<sup>629</sup> S rozumným a platónsky interpretovaným řízením stravování může také souviset půst, o němž hovoří Iamblichos v *De myst.* 3.11, s. 125.15, právě v souvislosti s čistým *augoeides pneuma*, díky němuž mohl věštit půstem připravený *profétés* Apollóna Klárského a po trojnásobně dlouhém třídenním zdržení se jídla věštkyň v Branchidách (127.17), jak novoplatonik vykládá popsání kultické praxe. Ačkoli tento půst patřil do rámce náboženského provozu věštírén, filosofie jako svého druhu

<sup>626</sup> Další odkazy Pfligersdorffer 1979 s. 166 p. 83.

<sup>627</sup> Duch je v citované pasáži označen jako *symfyés pneuma*, „spojený“, ale přestože v kontextu tvrzení je pouze hmotné tělo, nejde o spojenost ducha s tělem, nýbrž s racionální duší, jak dokládá výklad v 26.1 o bytostně trvalé spjatosti racionální duše a *aitherického* těla čili *pneumatu*. Přesto i opak by se dal hájit poukazem na 26.8, podle nějž hmotné tělo „přirostlo“, *prosefý*, ke světelnému.

<sup>628</sup> Plót. *Enn.* III.4 2; Bouffartigue – Patillon 1977 s. XXI, XXIV, zejm. LXI–LXVIII.

<sup>629</sup> Přinejmenším někdy šlo ovšem o pouhé chytání zvěře, nikoli konzumaci, jak dosvědčuje *Ep.* 134.27–9.

kněžství ho mohla v nějaké míře obnášet a Synesios může ve svém pojetí věštění *pneumatem* mít „posvátnou skromností stolu“ v 11.1 na mysli dost pravděpodobně právě tuto dietetickou očistu od hmoty. O konkrétních regulích či obsahu diety se nezmiňuje, ale lze předpokládat, že šlo zejména o nečisté maso (Plót. *Enn.* III.6 5.28); vedle odkazů do Porfyria srv. sdílnějšího Hieroklea (*In CA* 26.5, 11, „masa“ v 26.14), který v tomto ohledu odkazuje na esoterní, přinejmenším stylizovaně již předsokratickou pýthagorejskou tradici (18–20).

Na vznesený nárok celibátu odpověděl náš Kyréňan v době, kdy se měl stát libyjským metropolitou (r. 411), slovy, která souhlasí s jeho představou o „rozumné životosprávě“ (*Ep.* 105.69–75) a vylučují ho z řad novoplatoniků, kteří zachovávali odtělesňující celibát někdy i v manželství:<sup>630</sup>

„Prohlašuji a dosvědčuji, že já se od ní [své manželky] za žádných okolností neodloučím ani že se s ní nebudu jako cizoložník stýkat tajně (nad to není nic méně zbožného, nad ono nic méně zákonného), ale budu si přát a budu si v modlitbě vyprošovat, aby se mi narodilo opravdu mnoho a řádných dětí.“

V samotném *De ins.*, který vznikl v asi třetím roce Synesiova manželství,<sup>631</sup> vystupují jako konkrétně vyjádřené prostředky k očišťování duše uměřená životospráva včetně stolování a manželské věrnosti, přičemž pohledem na *Hymny* se obraz doplňuje o pravidelnou recitovanou modlitbu (*H.* 1.1–11, 5.5, 7.50), která je zmíněna bez explicitního nasměrování pozornosti na ni v *De ins.* 11.1 a 2 (srv. 16.1). Ze Synesiovy hymniky daleko spíše než z *De ins.* jasně vyvstává obraz náboženských hymnů, včetně jeho vlastních skladeb, jako očišťujících prostředků filosofického života. Modlitby mají velký intelektivní dosah (srv. *H.* 1.725, dosl. *noeroi hymnoi*). Nejenže očišťují duši, ale dokonce i hmotný svět (2.28–59) a pozvedají lidskou bytost k Intelktu a Otcí (srv. 1.134–43, 370–2). Modlitba je tedy cosi, co je jednou z možností základního platónského „obrácení duše do sebe“ (*De ins.* 14.5, srv. 16.1); konečně i osvobozená duše dělá u Boha něco, co je v inteligibilním světě analogií zpěvu hymnů (*H.* 7.46–7).<sup>632</sup> Modlitební hymny se soustředí na pravý život v bohu jako živé říši idejí, prohlašuje z lidské pozice její svrchovanost a velebí ji a z tohoto sepětí se skutečností se potom spontánně odvíjí jednání „tady“, viz „sestup bez sestupu“ v odd. u (s *Ep.* 41.272–320, zejm. v závěru).

#### y. Původní povaha *pneumatu* (17.1)

V odd. j a q se náš výklad přiklonil k tomu, že *pneuma* je v Synesiově implicitním pojetí v základu *aitherické* a nabírá na sebe subluární živlové příměsi, jichž se při očištění zbavuje (odd. t). V přítomném oddílu se pokusíme vysoudit o *pneumatu* ještě více, byť za cenu snad přílišného vyhledávání implikací Synesiova textu, se kterými možná on sám ani nepočítal.<sup>633</sup>

Jde v první řadě o slovo *fýráma* v 17.1, které v překladu nakonec našlo své místo jako „[soudržná jemná] hmota [ducha]“. Výraz *fýráma* je spojen s Porfyriovou koncepcí, avšak

<sup>630</sup> Damaskios *Phil. hist.* 46.E.

<sup>631</sup> Na jaře r. 401 se Synesios vrátil z mise v Cařihradu (*Ep.* 5; k dataci Horáček A, odd. A.2) a v době psaní *Diónu* v r. 404 manželé čekali prvorozeného (*Dión* 4.1 aj.).

<sup>632</sup> Není to poslední metafora něčeho výsostného, co „hymny“ vyjadřují, neboť např. i příroda „opěvuje“ Boha (*H.* 1.303).

<sup>633</sup> Aujoulat 1984 s. 54 vidí nakonec *pneuma* jako složené z *aithéru* i živlů; v tomto oddílu se snažíme ukázat jiné snad možné řešení.

oproti pasáži Synesiova *De ins.* 17.1 lze registrovat některé nesouladné body. Podle porfyriovských textů je *pneuma* obvykle vytvořeno z vícera vrstvených nebeských sfér dohromady a vzniká jako směs vzájemně různých elementů supra- i sublunárního světa, jak je tomu výslovně v *Sent.* 29.9 a *In Tim.*, zl. LXXX (= Pro. *In Tim.* III.234.19–30), kde je obsažen zl. 66 *Chaldejských orákulí*, respektive jen jeho oddílek „F“,<sup>634</sup> přičemž poéma měla vůči Porfyriovi stejnou či srovnatelnou představu *ochématu*. Vozidlo duše je v tomto pojetí zkomponováno z materiálních, ale také kvazi-materiálních skladebných „prvků“: je zde *aithér*, oddělený od sublunárních živlů, dále oblast slunečního a měsíčního kruhu, která by měla v aristotelštějším obraze univerza spadat ještě pod *aithér*, nicméně je zde viděna jako jiný stupeň než on, a konečně je tu ještě vzduch, *áér*, který náleží do podměsíčné sféry kolotání živlů (srv. *Chald. or.*, zl. 67). Musíme ponechat stranou „chaldejský“ zl. 62 s podivným vyjádřením „*aithéry* hvězd“ (*stoicheión aitheres*), protože jeho původní kontext není nijak spolehlivě rekonstruovatelný. Množné číslo, „*aithéry*“, by sice mohlo poukazovat na rozdílnou kvalitu anebo počet nebeských oblastí z hlediska jejich nějak odlišených „kvazi-materiálů“, ale nijak jisté to není.<sup>635</sup> Porfyrios v *Sent.* 29.28–35 počítá s týmiž vrstvami, *aitherickou*, sluneční, měsíční, vzduchovou (a s vlhkými výpari), sféry odlišuje charakterově (byť z hlediska duševních vlastností přijímaných duší na sestupu) též Macrobius (*In Somn.* 1.12.13–4) či *Corp. Herm.* 1.25–6<sup>636</sup> a Synesios hovoří v *De ins.* 9.3–10.2 o nebi s pásmy v množném čísle („v jistě rovině kulovitého tělesa“, ἐν τάξει τινὶ τοῦ κυκλικοῦ, 9.3).

Oproti tomu se však v Porf. *Sent.* 29.22–35<sup>637</sup> přinejmenším na formulační rovině jeví, že vozidlo má původ vždy v právě jedné z nich. K dovršení nejasnosti Porfyrios navíc vidí *pneuma* v *Ad Gaurum* 11.3.14–5 výslovně jako pocházející z jedné z oblastí, které jmenuje jako *aitherickou*, vzduchovou a také *pneumatickou*. Tato poslední, *pneumatódes*, může snad odkazovat na „větrnou“ anebo spíše na „duchovou“ (tj. skutečně „z duchů“ či „charakteru jako duchové“), pokud k tomuto výrazu vztáhneme Iamblichovy pasáže *De myst.* 2.7 (s. 84.15–20) a 2.5 (s. 80.12), podle nichž se „látkoví duchové“ jako jedna z mnoha zátěží nabalují na *pneuma* duše sestupující do světa.<sup>638</sup> Tak či onak, Porfyrios počítal s tím, že naše *pneuma* se bere z jedné z těchto sfér, a dodal jako alternativu „směs“, *symmikton*, těchto elementů.<sup>639</sup> Toto vyjádření postihuje jádro otázky, jak si představit Synesiovo *fýrama* zde v *De ins.* 17.1, tj. zda jako směs z minimálně dvou těchto nebeských oblastí,<sup>640</sup> nebo jako entitu vyšší z právě jednoho z těchto pásem a nesmíšenou s jinými pásmy.

Ani pohled na konec procesu, kdy se vozidlo navrácí do místa původu (odd. q), nepomůže zcela jasně rozhodnout, zda *pneuma* sestává z jednoho nebeského okruhu nebo z více. Do nebeských sfér se totiž má vozidlo také finálně rozpustit a užití výrazy citovaného Proklova referátu Porfyria (*In Tim.*, zl. LXXX) možná předpokládají více než jednu sféru, neboť aspoň dle zdání evokovaného těmito slovy poukazují na větší počet zdrojů vozidla: *anastoiceiústhai* („rozložit se zpět na prvky“), *synthesis* („složení“), *syllegein* („sbírat“), *meros* („část“), srv. nakonec i *kataskedannynai* („rozptylovat“), *analýesthai* („rozkládat se“) a

<sup>634</sup> Majercik 1989 s. 181 (ke zl. 104).

<sup>635</sup> Majercik 1989 s. 167 (ke zl. 62).

<sup>636</sup> Viz i Di Pasquale Barbanti 1998 s. 45 p. 105.

<sup>637</sup> Což je navíc v rozporu s právě uvedeným v. 9 téhož textu.

<sup>638</sup> Též 3.31, s. 177.8; Iamblichos dle 176.18 počítal i s neposkvrněnými duchy, stejně Hieroklés *In CA* 26.22.

<sup>639</sup> Je-li textová rekonstrukce správná: ἢ καὶ ἐκ τοῦ(των) τῶν σύμμικτον.

<sup>640</sup> Tak míní Tanaseanu-Döbler 2014 s. 133.

*fýrámata* („směsí“, nebo „těsta“). Představa směsi z různých vrstev nebe však není příliš v souladu se skutečností, že pokud se duše chová sebespásně, její vozidlo se sice v uspokojivé shodě s logikou věci blíží výšinám, avšak tímto procesem se *pneuma*, jak se zdá, právě homogenizuje (na „suchou zář“, Porf. *Sent.* 29.40–2). Toto vyjádření je sice dáno jednak opozicí proti nejhrošímu stavu, totiž vlhkostí ztěžklému podzemnímu mraku, jednak legitimizující ozvěnou slov archaického Hérakleita (zl. B 118),<sup>641</sup> avšak tato homogenita nijak nenapovídá představě původní „*aitherické* smíšenosti“ *pneumatu*. Ba by mohla být spíše naopak poukazem na jednodušnost vozidla zdárné duše, neboť použitý výraz *augé*, „záře“, souvisí s termínem *augoeides sóma* apod. pro *pneuma* a je spojen s *aithérem*.<sup>642</sup> Ten je jmenován v Porf. *Sent.* 29.25 jako jeden ze zdrojů *pneumatu* vedle několika jiných, zatímco u Iamblicha a jeho následovníků včetně Prokla (*In Tim.* III.266.27–268.21) je *aithér* v jejich typově odlišném, eternalizujícím pojetí striktně výhradním „materiálem“ vozidla. Při Proklově výkladu zdůrazňujícím fakt, že k metafyzickému „vzniku“ *pneumatu* není třeba čerpat materiál z veškerenstva, se pro kontrast mihne starší před-iamblichovské pojetí (267.22): podle něj by *pneuma* podstoupilo „opětné rozpuštění do něčeho jiného“, *anachysis eis allo palin*. Toto „něco jiného“, *allo*, je v jednotném čísle nejspíše proto, že Proklovým výkladem prezentovaná konkurenční představa podvědomě předpokládá jednodušnost *aithéru*, totožného s tímto „něčím jiným“. Není-li taková interpretace již nepřiměřeným „chytáním za slovo“, vycházelo by z ní, že myslitelé, s nimiž Proklos nesouhlasí, viděli *aithér* nikoli pod modelem vrstev, nýbrž jako celistvý.

Výsledkem těchto úvah by měla být lepší možnost specifikovat Synesiovu představu *fýrámatu*, kterou měl na mysli v přítomné pasáži *De ins.* 17.1. Pochází každé *pneuma* z právě jednoho kosmického okruhu, nebo z vícera najednou? Formulace „většina ve *fýrámatu*“ (*to pleion tú fýrámatos*) a samo toto slovo předpokládají druhý model, ovšem za podmínky, že *fýráma* znamená „směs“ (a v tom případě by se Synesiovo pojetí shodovalo s poslední možností již známou ve výslovné podobě v citovaném Porfyriově *Ad Gaur.*). Identifikaci *fýrámatu* jako směsi by nasvědčovala i pasáž v *De ins.* 7.4, v níž autor přirovnává *pneuma* sice k loďce, avšak „vypůjčené ze sfér“ čili ze zdrojů v množném čísle. To sice může snadno znamenat „z některé ze sfér“, stejně tak jako v případě návratu do „sfér“ v 10.1, kde může vzhledem k výrazu „zapojit se“ (*enharmosthénai*) jít o konkrétní místo.<sup>643</sup> Ale i v případě, že je zde v 9.3, 10.1 i v 17.1 naznačen směsný charakter *pneumatu*, stojí toto pozorování v rozporu s jinými pasážemi spisu.

Když Synesios hovoří v 9.3 a 6.3 o ideálně zaopatřených *pneumatech*, předpokládá jejich plnou *aitherizaci*. Tato místa představují stejný či velice podobný případ homogenizace *pneumatu* jako Porfyriova „suchá záře“ v *Sent.* 29, jejíž původ od Hérakleita poukazuje na Porfyria jako Synesioův zdroj (zlomek je citován v těsné souvislosti se stejnou tematikou v *De*

<sup>641</sup> Předsokratici takto působí běžně, srv. v jiné souvislosti opět Hérakleita např. u Iamblicha, *De an.*, zl. 27, s. 54.17–20.

<sup>642</sup> Galénos *De plac. Hipp. et Pl.* 7.7.25.3, Arist. *Quint. De mus.* 2.17.7.6, Iambl. *De myst.* 3.14, s. 132.12, aj.

<sup>643</sup> V 10.1 se také hovoří o „části [našeho ducha] složené z živlů“, *ek tón stoicheiôn*. V našem komentáři (odd. 6) k tomuto místu je vysvětleno, proč jsou správným doplněním slova „[našeho ducha]“, a zde můžeme dodat, že *stoicheia* tu nemají význam „souvězdí“ (jako snad u Syn. *Ep.* 5.193) čili *aitherická* tělesa, z nichž by se mohlo *pneuma* skládat. V předchozí kapitole totiž autor vykládal transformaci příměsných živlů světa v *pneumatu* a v 10.1 výklad výslovně uzavírá.

ins. 7.3). Ergo: má-li se *pneuma* vrátit jako takto homogenizované, je otázkou, proč by vznikalo naopak jako smíšené.<sup>644</sup>

Druhým rozporným bodem hovořícím proti smíšenému charakteru *fýrámatu* v *De ins.* 17.1 je obsah pěti hexametřů v téže pasáži, zahrnovaných i bez Synesiova údaje o jejich původu mezi *Chaldejská orákula* jako zlomek č. 218.<sup>645</sup> Verše mají ilustrovat Synesiovo tvrzení o různém původu *pneumat* v nebeských „patrech“ a při tom je třeba počítat s tím, že citáty z autoritativní literatury bylo možné přizpůsobovat vlastním záměrům (srv. *De ins.* 13.5, 9.1–3, 1.2–4). Pod tento princip lze zahrnout skutečnost, že Synesios v 17.1 ilustruje postulát různosti *pneumat* v závislosti na jejich primárním původu (*próte fysis*) citátem, kde se mluví nikoli o *pneumatech*, nýbrž o duších (stejná záměna je ve hře i v 7.3). Avšak ještě další neshodou daných veršů se Synesiovým záměrem je představa nejblaženějších duší (v. 1, 3) přicházejících na Zemi. Vzhledem k Synesiovu výslovnému odkazu na Platónův *Tímaios* (41d a 42b), který bezprostředně následuje po verších, by se mělo jednat o nejpokročilejší duše, které se podřídily Platónovým pravidelným drahám a patří ke svému prvotnímu sídlišti, kam je umístil démiúrgos, čili na nebeská tělesa. Pokud sestoupí z této úrovně, měl by to být pád do světa nahodilosti, ale v uvedeném zl. 218 *Chald. orákulí* sestupují, jednak aniž by ztratily svou nejvyšší blaženost, jednak působením osudu (v. 3 a 5, *némata, mitos*). V *Tímaiu* je o osudové nutnosti řeč jako o příčině či aspoň prostředí prvního vtělení duší (41e2–3, 42a3–4), nikoli však o sestupu právě „nejblaženějších duší“, které se podle Synesiovy souvislosti liší od jiných jako nekvalitnější a mají nejlepší *pneumata*. Tyto duše nelze ztotožnit s Iamblichovými čistými, nepadnuvšími navrátilci (např. *De an.*, zl. 29; odd. q), kteří byli zmíněni výše ve spojitosti s jeho věčnými a jednoduše *aitherickými* vozidly pro tyto pomocníky světa, protože ti se sem vracejí z inteligibilního prostředí, kdežto „nejblaženější duše“ přicházejí podle dotyčného zlomku *Chald. or.* z kosmických sfér, z nichž se navíc výslovně zrodily (*exegenonto*, v. 5). Původ různých duší je v této představě vždy v právě jedné sféře, přičemž dvě z nich jsou tu uvedeny jako příklady, totiž sféra „Dia“ čili Juppiteru (v. 5) a sféra „záře vládce“<sup>646</sup> (v. 4) čili nejspíše Slunce,<sup>647</sup> což by svědčilo spíše pro jednoduše každého z *pneumat* takto různého původu. *Pneumata* sice mají dle *De ins.* 17.1 svůj prvotní původ (*próte fysis*)<sup>648</sup> v těchto různých nebeských oblastech, ale ten je odlišen právě podle dané sféry. Také Proklos s odstupem („je-li to pravda“) registruje takový názor, že jedna *ochémata* přináležejí Měsíci a jiná třeba Slunci a mají jejich charakter (*héliaka, selénaia, In Remp.* II.161.22–7).

<sup>644</sup> V této souvislosti lze jen litovat, že asi nelze s přijatelnou mírou jistoty vyložit onen plurální tvar „*aithéry*“ v *Chald. or.*, zl. 62.

<sup>645</sup> Nejspíše právem, vzhledem k tomu, že Synesios tento posvátný text v *De ins.* již čtyřikrát jmenovitě citoval (opačného názoru je Seng 2016 s. 162, který trvá na absenci alokace zlomku a vidí jako *dubium*, přičemž uvažuje o jeho původu v theologických orákulích toho typu, jaké obsahují *Tübínská theosofie* či Porfyriův spis *De philosophia ex oraculis haurienda*).

<sup>646</sup> Gramaticky a tedy překladově není zřejmé, zda αἰγληεντος ... σέθεν znamená „z tebe zářného“ či „z tvé záře“, ale věcně jsou obě možnosti identické.

<sup>647</sup> Srv. Porf. *Sent.* 29.26: (*sóma*) *héliooides*.

<sup>648</sup> Tento výraz u Synesia znamená něco jako „bytotný základ“, např. člověka jako dané konkrétní osobnosti, která pro něco má či nemá vlohu (*Dión* 9.4), anebo bytotný kořen racionální duše jako takové (*próte katabolē* v *Diónu* 9.2). Jde o takové založení, které je pro danou věc podstatné na základní rovině, takže *próte fysis* vozidel ve sférách tím spíše nebude nějaký smíselný či předělatelný základ každého *pneumatu*.

*Fýráma* vozidel v *De ins.* 17.1 tedy nebude znamenat „směs“ ve smyslu složení *pneumatu* z několika různých nebeských sfér jiné povahy, ale při interpretaci musíme spíše vyjít z jeho významu „těsto“, „zhnětenina“, a to z hlediska výsledku, totiž výsledné soudržné hmoty, nikoli z hlediska domnělé různosti jeho ingrediencí. V supralunární sféře nejsou živly v běžném slova smyslu, a pokud už bychom předpokládali jinou kvalitu sféry měsíční, sluneční, Jupiteru a jiných, i tak nám Synesiův text nejlépe podává představu nespojení materiálu těchto sfér v *pneumatu*. Každý duch jakožto *fýráma* pochází z jedné sféry a je tedy nekomponovaný a původně jednoduší a vzhledem ke své specifické materialitě, v 17.1 výslovně odlišené od materiality sublunárního druhu, musí být „zhněteninou, hmotou, těstem“. Protože *pneuma* je „jemné“ tradičně (*Chald. or.*, zl. 120: vozidlo duše je *lepton*) i u Synesia, pokud se vynachází v dobrém stavu čili stavu blízkém původnímu (*De ins.* 6.3, 10.4, *leptynein*, srv. Plút. *De def. orac.* 432f), lze právem považovat doplněk v překladu v hranatých závorkách v 17.1 („[jemná soudržná] hmota“) za patřičný oproti překladu „směs“,<sup>649</sup> ať už by byla míněna směs ze sfér anebo jakási směs v rámci jedné sféry.

Je pravdou, že pochopení *fýrámatu* naopak jako směsi by mohlo nasvědčovat vyjádření „většina *fýrámatu*“ (*tói pleioni tú fýrámatos*). Pokud by *fýráma* bylo totéž, co mixtura, znamenala by tato slova „v závislosti na většinové komponentě směsi“.<sup>650</sup> Avšak ze zde hájené pozice, pro niž se se směsí nepočítá, je nutné pochopit výraz „většinou“ (*tói pleioni*) jinak než jako kvantitativní porovnání minimálně dvou různých ingrediencí. Ačkoli překlad N. Aujoulata (2004) počítá se „směsí“ (mélange), vykládá slova *tói pleioni* šťastně jako „selon la degré [de matérialité]“<sup>651</sup> čili „v závislosti na stupni materiality *fýrámatu*“, a překládám proto „dle určujícího stupně *aitherické* materiality“. V nebeských vrstvách je podle Synesiova textu, jak mu rozumím, *aithér*, z něž jsou konstituována *pneumata*, různě „odstupňován“. Nejde samozřejmě o hustotu a řídkost v sublunárním smyslu, o níž se v *De ins.* mluví v souvislosti s morálním, modlitebním, filosofickým i dietetickým životem na Zemi, kde jsou ve věci řídkosti a hustoty *pneumatu* ve hře sublunární živly (6.2–3; 7.3, 5; 9.2–10.5). Zde jde naproti tomu o *pneumata* z jednoho typu „látky“, která je dle své sféry různě odstupňovaná co do jemnosti či způsobu materiality, ovšem s vyloučením účasti sublunárních živlů (i s vyloučením účasti různosti jiných supralunárních sfér) v tomto odstupňování *pneumat*. Pravděpodobně platí, že čím dále od hrubohmotné skutečnosti, seřazené země–voda–vzduch–oheň, tím jemnější je i *aithér* a tím více se blíží netělesnosti. Pečlivou specifikaci různosti uvnitř jednodušího *aitherického* prostředí provedl Proklos (*In Remp.* II.162.20–163.12, viz v rámci 161.14–163.12; srv. *Theol. Plat.* 3.5, cit. v odd. q). Nestavíme ji do role přímého zdroje Synesiem implikované koncepce nebeského světa, ale lze na ni poukázat jako na představu, která rovněž obsahuje nějaké rozrůznění *aithéru*, a to i přesto, že tato představa se u Synesia jinde nevyskytuje (snad ovšem proto, že k tomuto krajně technickému tématu neměl důvod něco psát). Proklos v této koncepci ukazuje, že mezi nelátkovými těly a látkovými těly existuje prostřední skupina, která sdílí obojí povahu. Do ní patří *ochémata* (rozumí se, že proklovská *ochémata pneumatická* čili sekundární, protože mají svou materialitu) a nebeská tělesa. Mají něco z tělesnosti, takže Měsíc vrhá stín a

<sup>649</sup> Susanettiho it. překlad „impasto“ (1992; tak i 1996 s. 51) je přesnější než fr. Aujoulatův „mélange“ a angl. Russellův „composition“.

<sup>650</sup> Soudě dle překladů, chápou tak toto místo Susanetti, Aujoulat i Russell.

<sup>651</sup> Závorku do jeho překladu dodávám pro zvýraznění myšlenkového kroku překladatele.

neprocházejí skrze sebe navzájem, stejně jako ani „naše *ochémata*“ (163.4; na druhou stranu nevňášejí do sobě sourodého prostředí porušení jedolnosti a nemusí si jím razit cestu jako my, když procházíme vzduchem; 162.7–9). To neznamená, že Synesios si myslel o *pneumatu* právě toto, ale v naší souvislosti je nyní podstatné jen to, že v naznačeném rozvrhu je implikována jakási „různost uvnitř jedolitého prostředí“, takže i Synesios si mohl *aitherický* svět představovat s nějakou vnitřní rozrůzněností. Také Hieroklés to učinil v provedení sice zcela odlišném od Synesia i Prokla, ale z vnitřní nutnosti svého systému postuloval „svobodný *aithér*“ (*In CA* 27.3) pod Měsícem jako odlišné místo oproti „pravému“ *aithéru* světa vyšších bytostí (héroů a hvězd). Našemu pokusu o přiblížení odlišné a specificky pojaté různosti uvnitř *aithéru* nevadí ani to, že Hierokleovo *pneuma* je samo o sobě imateriální (26.5, srv. přesněji v 26.1–2) a že Proklos odmítá asi právě Hierokleův těsně sublunární *aithér* jako místo návratu *ochémat* (*In Remp.* II.162.5).

Dovodit z ne zcela harmonických indicií extrahovaných ze Synesiova textu nějaký závěr bude v inkriminované záležitosti jistě vždy ze značné části jen spekulace. Synesios má vlastní představu o věci a vyjadřuje ji i za pomoci převzatých a jen lehkou rukou sladěných textů (Porfyrios, „Chaldejci“, Platón, Hérakleitos). Zkoumání lze zakončit shrnutím výsledného obrazu: *pneumata* v autorově pojetí či aspoň v jeho implicitní představě jsou ve svém čistém čili původním stavu *aitherická*, avšak několik poukazů nasvědčuje tomu, že tato supralunární, kvazi-materiální oblast podléhá rozdělení na různé typy prostředí. Jinými slovy, *aithér* v této vizi univerza není jedolité povahy od Měsíce či od oblasti pod ním po nejzazší okraj nebes, nýbrž má různé „oblasti“, podle nichž se řídí stupeň materiality *pneumat* odtamtud pocházejících. Synesiova *pneumata* působí jako původně jedolité *aitherická* (nikoli od původu smíšená z různých nebeských oblastí) a zrozená vždy z právě jednoho z navzájem odlišných nebeských pásem, snad s různými „typy“ či snad spíše „stupni“ *aithéru*.

Na spásu duše by to však nemělo mít vliv a kterékoli *pneuma* spojené s duší odcházející již do inteligibilní říše má možnost vystoupat až do nejjasnějšího *aitherického* místa na horních hranicích supralunárního okrsku (*De ins.* 9; odd. t).

#### **z. Je tělo ontologicky fundováno *pneumatem*? (17.2)**

Duše ve stavu odpadnutí od inteligibilního světa „už se ubydlují v [sublunárních] tělech a celý život se odehrává v pomýlenosti a s nemocným duchem (*pneuma*). Jeho založení to kvůli jeho prvotní urozenosti odporuje, kdežto živočišné části [naší bytosti tento stav] podstatně odpovídá, vždyť kvůli tomu, že v něm [duch] je, byly [živočišné části naší bytosti] vybaveny duší“ (17.2). Tato těžkopádná pasáž implikuje představu velmi neintuitivní mimo novoplatónské myšlení. *Zóion* čili živočišná část toho, čím jako lidé jsme, je tu dle dané formulace vybavena duší v závislosti na stavu ducha. Jinými slovy, protože je *pneuma* nemocné (a to ovšem následkem sestupu duše přivábené látkovým světem), dostává se duše do vazby na živočišné tělo. Je to dost neobratný způsob, jak vyslovit starý známý fakt, že „dolů“ zaměřené duše jsou vázány na tělo, avšak zajímavější na něm je, že duch v tomto procesu funguje jako převodní element:<sup>652</sup> jeho stav je následkem pohybu duše „dolů“ k tělesnu, a protože to je zásadně negativní záležitost, duch je v nepříteli dobrém stavu a „kvůli

<sup>652</sup> Stejně Susanetti 1992 s. 174 p. 133 vidí dávání *zóé* do těla ze strany *pneumatu*; srv. i Di Pasquale Barbanti 1998 s. 196, 199.



tomu, že se to s duchem má takto“, se do živočišných bytostí dostávají duše (ὕπὸ γὰρ οὕτως ἔχοντος [τοῦ πνεύματος] ἐψυχώθη [τὰ ζῷα]).<sup>653</sup>

Duch ožívuje tělo či mu dává jeho ontologickou rovinu života také dle Hieroklea (*In CA* 26.5, srv. 9, a Arist. Quint. *De mus.* 2.17.56; Proklův složitější obraz se dvěma vozidly se liší v tom, že duše vdechuje jejich ontologickou rovinu života, *zōé*, do vyššího nemateriálního i do nižšího hmotného *pneumatického* těla, i když ne do nejhrubšího těla, *Theol. Plat.* 3.5, s. 19.9–13, srv. *IT* 196, 209.14). Synesiovo zdánlivě podivné a rozhodně ledabylé vyjádření, že „živočich“ je vybaven tělem vlivem ducha, tak nachází jistou oporu. V Synesiově vidění vystupuje na rozdíl od Hierokleova v první řadě negativní aspekt této věci (duch je nemocný, duše je u těla uvázána), zatímco u jeho alexandrijského kolegy „zářné tělo vdechuje mrtvému tělu (tj. hmotnému, *apsýchon sóma*) jeho ontologickou rovinu života (*zōé*)“.<sup>654</sup> V obou podáních je také implicitně obsaženo, že duch (čili „zářné tělo“) není sám zdrojem „života“ hrubohmotného těla, nýbrž je to duše (potažmo démiúrgos, *In CA* 26.1; srv. např. Plót. *Enn.* IV.3 10.38–40). *Pneuma* tedy při založení těla hraje opět zprostředkující, druhotnou úlohu, která by dobře ladila s tímto jeho statutem v *De ins.* 6.4 či 4.2.<sup>655</sup>

Lze si povšimnout Synesiova elegantního a zdánlivě nenásilného přechodu od duše, o níž mluvil od konce 17.1, k duchu právě na tomto poněkud nejasném místě.

\* \* \*

#### Dodatek: vozidlo duše světa

Tak jako duše lidí či jiných jednotlivých bytostí mají svá vozidla, má *ochéma* i duše světa, zavedená již Platónem (*Tim.* 34b ad.). S touto koncepcí pracoval Porfyrios, ale později se takřka vůbec neujala.<sup>656</sup> Podle referátů Porfyria u Prokla (*In Remp.* II.196.22–197.16, 94.8–11) a Simplikia (*In Physicam* 615.32–5)<sup>657</sup> v ní byla podstatná představa světla. Proklůvi se koncepce hodila pro jeho vlastní účel, jímž byl výklad pojetí prostoru, který pracuje i se specifickým metafyzickým světlem. Porfyrios opřel svůj postulát vozidla světové duše alegoricky o „pravé světlo“ v Platónově *Faidónu* 109e7, které by viděli ti, kdo by byli schopni vystrčit hlavu nad pozemský vzduch a vidět pravou zemi, pravé nebe a pravé světlo. Porfyrios se musel alegorickým dokazováním existence *ochématu* kosmické duše zabývat intenzivněji, protože Proklos (94.8–11) i Simplikios krátce zmiňují ještě jeho ztotožnění vozidla duše světa se světovou osou otáčení nebeských sfér, kterou Platón v *Ústavě* 616b popsal jako světlo,

<sup>653</sup> Jiná doplnění nejsou přípustná gramaticky a podle smyslu. Slova *hútós echontos* („takto se mající duch“, „stav, ve kterém duch je“) už gramaticky nemohou být vztažena k duši (muselo by zde stát *echúsés*), o níž se doteď mluvilo.

<sup>654</sup> Russellův překlad (2014b s. 51) respektuje, stejně jako náš překlad, sloveso *ψυχῶν* v jeho užším novoplatónském úzu („nadat duši“), ačkoli této špatně stravitelné pasáži s kontrainuitivní implikací se lze poněkud vyhnout pomocí existujícího ekvivalentu „oživit“ (Lampe 2008, s.v., 1; Montanari 2015, s.v.), jak činí ve svém překladu Aujoulat 2004 (srv. i jeho výklad na s. 205–6, 258). Langův překlad (1926 s. 27) se zase vyhýbá ztotožnění *ἔχοντος* s *pneumatem* (což je pochopitelná tendence), ale je pak nucen přimyslet podmět k němu náležející a sahá po neurčitěm zájmenu: „wurde es ja von etwas beseelt, das sich in eben dieser Verfassung befand.“

<sup>655</sup> Jako v odd. r i zde upozorňujeme na to, že duch v 17.2 duši vřazuje do kosmu jednak sám od sebe (ὕφ' ἑαυτοῦ), jednak za tímto pohybem stojí rozporně duše sama (Aujoulat 1984 s. 50).

<sup>656</sup> Srv. i Plót. *Enn.* II.2 2.21 s komentářem Smithe 1974 s. 153.

<sup>657</sup> Komentář Hoffmann 2014 s. 139–41, zejm. p. 113, v rámci komentovaného překladu Simplikia *In Phys.*, *Corrolarium de loco*, s. 120–52; Di Pasquale Barbanti 1998 s. 109–11.

„jakoby sloup, podobný nejvíce duze, ale jasnější a čistší“. Ačkoli Porfyrios dle Prokla předpokládal vozidlo duše světa podle analogie s vozidly jednotlivých běžných duší, muselo by toto *ochéma* být na rozdíl od nich z logiky věci věčné. Spolehlivě by muselo jít o *ochéma* stejně věčné jako sám kosmos a věčně spojené s mocnou duší světa a jí odpovídající. Porfyriova rozpustná *pneumata* by proto paradoxně tvořila jeden typ, kdežto jedině vozidlo duše světa by bylo od nich všech typově odlišné.<sup>658</sup>

Synesios hovoří dvakrát o „duchu v oblasti Země“ (*peri gán*), kterou je asi míněn hmotný svět, a pasáže budí dojem, že by se mohly týkat vozidla duše světa. V *Hymnu* 4.11–23 se popisuje činnost Božího Syna sestupně dle ontologických pater. Je dán Otcem kosmu za všudypřítomný základ (*arché*), od idejí dává tvary tělům, řídí chod nebe a vládne duchovním bytostem andělů a *daimonů*, vládne chodu přírody a nakonec „rozděluje v oblasti Země nerozdělitelné *pneuma*“ (ἀμερίστον περὶ γᾶν πνεῦμα μερίζεις, v. 21). Podobně v *H.* 5.56–8 je závěr sestupné hierarchie, kde v oblasti Země „duch“, tentokrát nazvaný *pnoiá*, dává život částem země (*chthón*) přepestrými tvary.

Nejde však o vozidlo duše světa, protože „rozdělená nerozdělenost“ v *H.* 4.21 se nemůže vztahovat na vozidlo. Plótínova koncepce nerozděleného rozdělení (*Enn.* IV.1, 2, 9, IV.3 3.7–12, V.1 2.28–40) se totiž může uplatnit na hypostatickou Duši, která je takového metafyzického charakteru, že je celá a nerozdělená v každé jednotlivé duši. Z pohledu celkové duše není mezi jednotlivými dušemi hranic, ale z jejich pohledu tak jejich situace vypadá (např. když někdo lže, nemusíme to hned poznat, nicméně v celkové duši je to jasné). Synesiovo *pneuma* jakožto vozidlo není této metafyzické povahy, protože je nakonec hmotné (mj. *De ins.* 6.2), a nemůže být nerozděleně rozdělené, již patří částečnosti hmotné sféry a je tedy jen rozdělené. Snad jediný problém by přitom byl, že Synesios nazývá tuto duši duchem, tj. *pneuma*, respektive *pnoiá*, ale to lze vysvětlit poukazem na poetickou licenci, která se vyskytuje též v *H.* 9.79–80, kde je intelekt rozděleně nerozděleným „počátkem smrtelného *pneumatu*“, které zde znamená duši v její částečnosti (též např. v *H.* 4.15 je použit novoplatónský termín *noeros*, „intelektivní“, poeticky a netechnicky ve smyslu *noétos*, „inteligibilní“, a to jednoznačně kvůli básnickému metru). Pozitivně jde v případě tohoto Synesiova *pneumatu* (či *pnoiá*) „kolem Země“ v *H.* 4 a 5 asi o něco na způsob nižší dimenze Duše, která se bez rozpadu rozpadá do jednotlivců, kteří díky tomu jsou.<sup>659</sup>

\* \* \*

### Závěr

Antické *pneuma-ochéma* není ze systematické perspektivy ani tak nutným principem přítomnosti duše ve světě, jako spíše jejím průvodičem a platónská myšlenková soustava by se bez této koncepce bývala mohla obejít, kdyby se o to byla snažila. Taková ovšem situace reálně nebyla. *Ochéma* se do novoplatónské filosofie prosadilo na základě náboženské role tohoto konceptu, který byl jednak přijímán se zdrojem v *Chaldejských orákulích* od Porfyria dál a podpořen v rámci velmi přejné alegorické interpretace několika využitelných zmínek u

<sup>658</sup> Srv. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 110.

<sup>659</sup> Seng 1996 s. 239–42.

Platóna.<sup>660</sup> Novoplatónská logika trvající na velkých myslitelích minulosti, kteří navštívili inteligibilní svět, a váha jejich učením tomu musí odpovídat, však neměla zevnitř svého myšlení šanci vozidlo vyřadit z provozu. Asi tím spíše ne, že v pozdní platónské tradici snad existovala jakási podvědomá poptávka po rehabilitaci tělesnosti, a to i za cenu prohlášení *ochématu* za „tělo“ (čímž hmotné tělo ještě více klesá na hodnotě). Kdybychom měli *ochéma* odstavit v platónské logice a směli rezignovat na „božského Iamblichu“<sup>661</sup> apod., stačilo by říci, že k tělům stále tlnoucí duše se po smrti jen fixuje na jiné tělo, že duše je tělu přítomna bez nějakého zhmotnění tohoto vztahu, jímž je *pneuma*. *Ochéma* by jakožto specifický materiální předmět mohlo jít ze hry, zatímco *fantasia* jakožto schopnost by byla připsána nějaké části duše, např. nižší dimenzi racionální duše či vyšší dimenzi duše iracionální. Posmrtný trest trpěný duší, nikoli *eidólem*, by se dal opřít o Platóna samého daleko snadněji než opak, kdy je trestán duševní „obraz“.<sup>662</sup> Co se týče *pneumatu* jakožto principu spojení duše s tělem, dal by se jednak řešit i jinak než postulováním právě *pneumatu*, přičemž Iamblichos, který by se *ochématu* sám rozhodně nezříkal lehkou, referuje starší platoniky, kteří mezi duší a tělo žádný mezičlánek nezavedli,<sup>663</sup> a později v 6. stol. proti jeho přebytečnosti argumentoval Simplicios.<sup>664</sup> Z historického pohledu se náboženská koncepce vozidla prosadila do filosofického prostředí takto zvenku<sup>665</sup> a vnesenou problematikou do něj zavedla poněkud cizorodé inspirace. Koncepci *ochématu* bylo sice možno navázat na několik takřka okrajových zmínek u Platóna<sup>666</sup> a novoplatónské vidění univerza ji v některých provedeních bylo schopno do vlastního rámce přesvědčivě inkorporovat,<sup>667</sup> nicméně můžeme říci, že zavedení *pneumatu* si vynutilo neobvyklé, někdy až eskapistické myšlenkové výkony.<sup>668</sup>

Synesiovo *pneuma* doprovází duši přikloněnou od Intelaktu k látkovému světu napříč reinkarnacemi včetně zvířecích a démonických, dokud se duše nezbaví své inklinace ke světu. Co se s ním děje před tímto transinkarnačním doprovodem duše a po něm, není zřejmé a především se zdá, že výklad tohoto tématu Synesios vynechal cíleně. Implikace spisu dohromady nasvědčují spíše pojetí, které v jeho době nebylo moderní a obnášelo vznik a zánik *pneumatu* oproti vypracování Iamblichu a Hieroklea s věčnými *ochématy*, případně oproti nuancovanějšímu pojetí u Prokla s dvěma vozidly, věčným a transinkarnačním (tomu je Synesios nejbližší). V každém případě je vysokého, supralunárního původu, což odpovídá v prostorových termínech jeho ontologickému statutu těsně pod duší. Toto doktrinní bílé místo je dáno jistě i rétorickou exhortativností spisu, který chce získat čtenáře pro realitu. Skutečná spravedlnost či krása atd. k nám přijdou až v řadě za velmi prakticky výhodnými

Okomentoval(a): [KČ51]: "a podobně" ideje?

<sup>660</sup> Srv. např. Proklos *In Tim.* III.275.26–31, 268.4–7 (zde jsou v komentáři k hvězdě jakožto vozidlu duše v Pl. *Tim.* 41e1 připojena na základě propojení týmž výrazem „*ochéma*“ vozidla ve *Phdr.* 247b1, kde jde v původním kontextu o vůz, a ve *Ph.* 113d4, kde jde o loďku).

<sup>661</sup> Např. Pro. *In Tim.* I.19.9, III.334.3 aj.

<sup>662</sup> Chase 2005 s. 245 shrnul zmíněné funkce *pneumatu*: poskytovat duši přítomnost ve světě, zajišťovat interakci mezi myšlením a tělem, zajišťovat proces vnímání a být s to přijímat trest či proměnu v posmrtném životě.

<sup>663</sup> *De an.*, zl. 38, s. 66.9–12. Tanaseanu-Döbler 2014 s. 137 vidí *pneuma* naproti tomu jako Porfýriovo navázání na Plótinovu představu duše, která nikdy nesestupuje úplně, a tak znemožňuje Platónem pevně daný posmrtný trest. Porfýriova *Sent.* 29 z této perspektivy využívá starší „*chaldejskou*“ představu *pneumatu* ve své problematice přítomnosti duše ve světě.

<sup>664</sup> *In Physicam* 965.26–966.14.

<sup>665</sup> Srv. Di Pasquale Barbanti 1998 s. 18, 26, 158 p. 4, s. 253, 255, 263, 267, 270.

<sup>666</sup> Kissling 1922 s. 319–21.

<sup>667</sup> Srv. Proklos *In Tim.* III.235.28–30.

<sup>668</sup> Srv. podobně Schibli 1993 s. 117.

сны, i konvenujícími naší povaze. *Pneuma* očištěné kvalitním životem pak ukazuje buďto jasné otisky idejí anebo takové, kterým stačí dopomoci minimální interpretací k tomu, abychom se mohli otevírat těmto obrazům. Tento způsob vypovídání o idejích, zabalený navíc do lesklého rétorického obalu, je optimističtější i chytřejší než například Porfyriova koncentrace na temnotu a nebezpečí světa pro duši pod neustálou hrozbou. Rozdíl mezi Synesiem a jinými novoplatoniky je nejen v naukových perspektivách, ale hlavně v tomto vítaném „propagačním“ přístupu.

Filosoficky sice není příliš co nového k nalezení mezi řadou náznakovitých či jen letmo načrtnutých formulací (možná krom *aitherizace* živlových příměsí v *pneumatu*), avšak autor za to neplatí příliš vysokou filosofickou cenu. Jinými slovy, jeho práce uniká banalitou (i když někdy jen těsně) pomocí jisté vděčné perspektivy. Tak naše obrazivost (*fantasiá*) není jen závojem před idejemi Intelaktu, které už s lidským vnímáním skrze obrazy nemají nic společného, jakkoli je tímto závojem věčně samozřejmě také.<sup>669</sup> Obrazivost je viděna hlavně jako zprostředkování božských impulzů a působení pro člověka, i když toto působení svým ontologickým statutem nemůže současně také neblokovat.

Působení iracionální duše, které trápí asi každého člověka, je v Synesiově pojetí bezpečně odklizenou stranou od *pneumatu*. Tyto dva prvky jsou na rozdíl od jiných pojetí jejich vztahu vzájemně plně odlišné a *pneuma* ukazuje obrazy od idejí a stará se „aristotelsky“ i o vnímání světských věcí. Nápadná absence iracionální duše v *De ins.* také nebrání vyzdvížení ontologického statutu *pneumatu* nejen „mezi“ duši a tělo, nýbrž především „těsně pod duši“ uvnitř tohoto rozsahu. S tím vzdáleně koresponduje i to, jak dobře naši lidskou bytost dokonce i klame: dodává nám naděje sice nevěčné, ale takové, které nám pomáhají překlenout psychologicky obtížné situace.

Podobně „lidsky“ se má *pneuma* k filosoficky založeným soteriologickým obřadům, tzv. theúrgií. Zatímco Porfyrios vyhodnotil tyto obřady jako příliš slabé, protože se dle něj vztahovaly jen na iracionální duši (spojenou s *pneumatem*), Synesios jejich podobně omezenou účinnost (na *pneuma*) vidí jako velmi vítanou.

Obřady mohou do *pneumatu* za pomoci *fantasie* „uvést boha“. To je jedno z řady tvrzení a náznaků o božskosti této entity. I ve své pasivitě (neboť jen sotvakdy si může počínat příliš samostatně v sousedství s ontologicky mocnější duší) je Synesiem viděna jako božská a s božstvím právě na naší rovině spojující. Krom toho bližší pohled na její nutně závislou a druhotnou činnost ukazuje její službu jako např. v případě vytváření jednotného obrazu ze smyslových vjemů (jak *fantasii* pojímal Aristotelés).

Vzhledem k tomu, že *pneumata* mohou u velmi pokročilých duší žít v supralunární oblasti, kde není vášně ani omylu apod., představují v nás jako lidských bytostech přes svůj „sub-psychický“ bytostný charakter prvek, díky němuž si v novoplatónském rozvrhu můžeme opět více vážit sami sebe jakožto vyšších z vyšších ontologických zdrojů, třebaže se v ideálním případě s naším vozidlem jednou rozloučíme. Je poslední v aspoň nějakém stupni božskou rovinou nad tělem, které božské v platonismu už nebude, a Synesios tak nachází ve svém antropologickém obraze ještě další místo pro zhodnocení člověka.

Závěr začal u tématu *pneumatu* jakožto přítomnosti nehmotné duše v hmotném světě. Protože *pneuma* je božské povahy, je paradoxní, že jako takové je projevem právě pádu či

<sup>669</sup> *Fantasiá* tedy nekomunikuje s bohy bezprostředně, jak má Aujoulat 1983 s. 168, spíše je sama prostředníkem.

sestupu duše. Jaké je to asi v inteligibilní říši, pokud i projev pádu duše z ní je přes svou tělesnost božský?

## **6. Poznámky ke spisu *O snech***

● název *O snech*: V orig. je pro sny užit výraz *enhyphnia* znamenající obvykle neprediktivní sny. Prediktivní sny byly označovány *oneiroi*, i když oneirokritická terminologie je nejednotná (Artemidóros *Onir.* 1.1; 1.2.37–41; 1.6 aj.; Macrobius *In Somnium Scipionis* 1.3). U Syn. je tento rozdíl smyt a historik Zósimos v 6. stol. naopak jmenuje v *Hist. nov.* 1.7.3 „pouhý sen“ jako *oneiros*, kdežto v 3.11.1 *enhyphnion* jako věštný sen, což je zrcadlově opačně vůči Artemidórově systematické terminologii. Syn. mohl snad být motivován svým silným vztahem k Platónovi a pasáží s významuplným snem označeným jako *enhyphnion* v *Ph.* 61a–b.<sup>670</sup>

Titul dílka nevystihuje jeho primární záměr, jelikož v knize jsou sny a prediktivně zaměřená práce s nimi toliko vhodnou platformou k prezentaci *pneumatu* a především navedení k idejím. Na sny se soustředí jen část knížky, zejm. kap. 1–3 a 11–14, ostatní části jsou technicky filosofické povahy (případně rétorické, kap. 18–20) a nesnaží se vynášet výhodnost věštění ze snů a poukazovat na pozadí, které oneiromancii umožňují. Obhajoba, výzva a návod k věštění ze snů je dosti silné téma samo o sobě, avšak Synesios si jím zde posloužil pouze jako důstojným, neotřelým nosníkem primárního výkladu, který je soteriologický. Koneckonců věštění ze snů je vposledku jen částí naší záchrany, neboť funguje jako průchod od idejí, jak jsou v duši, na jejichž základě lze věštit (*De ins.* 4.1–2), k božské plnosti (11.1).

Synesios konečně užívá téma věštění ze snů také jako působivý sebezprezentační rys, který byl pro rétory s ohledem na publikum žádoucí (k sebezprezentaci autora srv. např. *De provid.* 1.18).<sup>671</sup>

K samotnému titulu „*O snech*“, *Peri enhyphnion*, musíme také zmínit, že autor jím svůj text s největší pravděpodobností ani nevybavil. Antičtí autoři totiž nedávali svým knihám vždy jména a Synesios o *De ins.* sám hovoří ve zmíněné *Ep.* 154.1, 100–15, aniž ovšem název uvede. V tomtéž listu široce pojednává o svém *Diónu* a krátce zmiňuje *Ad Paeon.* (v. 116–9), přičemž ani zde, ani jinde se jejich autorské názvy nedozvídáme. Je sice možné, že je měly, protože nedochovaná knížka o lovu, *Kynégetikai*, je uvedena jménem (*Ep.* 154.13), ale pravdou bude spíše opak, protože Synesios místy zmiňuje i několik dalších svých bezejmenných spisů (básnickou sbírku v *Ep.* 143.52–60 či matematicko–astronomické pojednání v *Ad Paeon.* 5.4). Titul „*O snech*“ je znám z rukopisů. Uvádí jej jen těsná většina nejvýznamnějších osmi před úvodem (*protheória*) či po něm; z toho třikrát je dochován i na konci, ve dvou případech ještě s dodatkem „aneb *O eidólech*“ anebo „*eidólu*“,<sup>672</sup> přičemž v knížce slovo *eidóla* znamená buď *pneumata* (srv. 7.1, 7.5, 9.1, též *Ep.* 43.47), anebo „obrazy“ (15.2). Název daný tradicí ovšem podržujeme.

● úvod (*protheória*): Úvod legitimizuje spis poukazem na „závažný filosofický obsah“ a na platónskost. Legitimizační účinek má mít také odkaz na starobylost („postup dávný“), který se navíc týká i literárního stylu zmíněného v závěru *protheórie* („ve starém stylu“). Synesios ve svých dílech velmi dbal na klasicismus, srv. *Ep.* 143.58 a 154.17. Slibovaná tajemnost je také strategií k zaujetí čtenáře,<sup>673</sup> který se pak může cítit příjemně jako zasvěcenec, jemuž je mimo

<sup>670</sup> Susanetti 1992 s. 91. V epidaurských inskripcích ze 4.–3. stol. př. n. l. výraz *enhyphnion* bývá užit jako pozitivní sen inkubantů, v němž Asklépios (či jeho had) vystupuje v krátké instrukci, dialogu či přímo uzdravujícím činu (stéla B.83, 118, 129 aj.; LiDonnici 1995, s. 110).

<sup>671</sup> Anderson 2006 s. 216–33.

<sup>672</sup> Viz kritický aparát u Lamoureux 2004 s. 268, 311; též s. XXI.

<sup>673</sup> Podobně Susanetti 1992 s. 12–3.

Okomentoval(a): [KČ52]: Je zde míněno 11–14?

Okomentoval(a): [HF53R52]: Ano.

„profánní dav“ určen hlubší smysl a s nímž se počítá jako s filosofem (srv. rituály v *De ins.* 12.4), krom toho, že tajemnost sdílená s mystérii a orákuly je příslibem hloubky (3.2). I zde si Synesiova filosofie a jeho rétorika podávají ruku. Na druhou stranu však vzhledem k technickému bloku kap. 4–10 nejde o filosofii jako „karafiát v klopě“, jak bylo dobově běžné (*Paneg.* 10.8.5,<sup>674</sup> 4.14.2<sup>675</sup> či Claudianus 5.480–93 s přeřknáním mýtu o Érovi ze závěru Platónovy *Ústavy* u příležitosti rétorického útoku na prefekta Rufina svrženého do pekel a souzeného záhrobním soudem).

Ve filosofii byla představa skrývání pravého obsahu pod zjevy běžná, zvláště v platónské tradici (Pl. *Symp.* 221e–222a, 215a–c, srv. Porf. *De antro* 36). Dle Nuména, zl. 24.60–4, psal prý sám Platón tak, aby se zamýšlený smysl ukazoval „na půl cesty“ mezi zjevným a nezjevným, a tak si zajistil mnohost názorů. Dle Plútarchova *De Is. et Os.* 370e–f Platón současně vysvětluje i zakrývá a vzniká tak prostor pro shodu mezi egyptským mýtem, vykládaným Plútarchem, a řeckou filosofickou tradicí. Také Plótinos místy tvrdí, že jen vysvětluje nejasné Platónovy texty (*Enn.* V.1 8, V.8 4.53–5).<sup>676</sup> Synesios jako mnoho jiných novoplatoniků samozřejmě předpokládá skrytý smysl vložený do Platónových dialogů (*De ins.* 17.1).

Podle poukazů na starobylost a platónský charakter knížky lze přijmout, že i *protheóriá* patří k původnímu Synesiovu textu. Nicméně textově je poněkud pochybná. Neobsahuje ji řada rukopisů, z osmi hlavních manuskriptů chybí v jednom.<sup>677</sup> Také ze stylistického hlediska by se dalo poukázat na to, že *protheor.* není původně Synesiova proto, že náš autor by spíše začal rétoricky elegantně s názvuky, jak je to mu v 1.1 (*sofoi – safeis*). Ani částice *de* jakožto druhé slovo v 1.1 nemusí být spojovací a připojovat *protheórii* k 1.1, nýbrž může stát již na začátku jako svého druhu adverzace vůči nesamozřejmosti a předpokládanému nesouhlasu čtenáře s obsahem první věty („spánek je zvěstovatelem věštek“), kterou zde Syn. u čtenáře jen předpokládá a prostřednictvím *de* na ni již reaguje.<sup>678</sup>

• 1.1: **zvěstovatelem věštek, profétés.** Není zcela jednoznačné, zda je zde *profétés* míněn ve zprostředkující roli,<sup>679</sup> nebo jako přímé medium sdělení<sup>680</sup> (kvůli tomu překládáme dvojznačně jako „zvěstovatel věštek“). V prvním případě *profétés* převáděl tazateli to, co komunikovalo božstvo věštců, do srozumitelnějšího verbálního sdělení ve formě enigmatického výroku (Delfy, Kláros, srv. 12.2, „voda“). Ve druhém případě termín znamenal i věštce, který sám fungoval jako orákulum. Vzhledem k Platónovu rozlišení inspirovaného věštce (*mantis*) a vykladače (*profétés*) právě v pasáži o věštění (*Tim.* 71e1–72b5) je pravděpodobné, že Syn. má na mysli druhý význam. V každém případě je zde v 1.1 s ohledem na celý blok kap. 1–3 podstatné, že význam je *profétem* i „viděními“ podán ambivalentně; také zmíněná vidění jsou hádanky, záhady, formy smysl skrývající (*ainigmata*).

<sup>674</sup> Chvalořečník sáhl ke stoické představě ohňového charakteru duší, aby jeho pomocí vynesl duši císařů jako božskou a nsvázanou tělem, což je ovšem i v rámci pozdně císařské oslavné rétoriky značný vzlet.

<sup>675</sup> Řečník hovoří o jemnomotných substancích tam, kde líčí nebeské vojsko a skutečnost, že tito nehmotní duchové mohli být pozorováni, když pomáhali Kónstantínovi proti Maxentiovi r. 312.

<sup>676</sup> Susanetti 1992 s. 92.

<sup>677</sup> Lamoureux 2004 s. LX–LXI, XXX–XL.

<sup>678</sup> Smyth 1956 § 2835.

<sup>679</sup> Tak v *De ins.* 13.1, kde je věšteství „vykladačkou věštných znamení“, *profétis*.

<sup>680</sup> Tak i v *De ins.* 10.2, kde je duše v sobě vlastním stavu *profétis*, „zjevovatelka“.

● 1.1: **mudrci sice zcela jasně, jasnými ovšem jistě ne.** Názvuk originálu *sofoi – safeis* (mudrci – ne jasní) stejně jako bezprostředně následující *sofon – mé safes* (hluboká stránka – nejasnost) na rétorické rovině zesilují Synesiem míněnou vazbu mezi hloubkou a skrytostí významu. Tento poměr mezi významem a jeho nejasností byl vnímán jako zcela obvyklý (např. Artem. *Onir.* 1.2.11–3; 4.71).

● 1.1: **jejich hlubokou stránkou je právě jejich nejasnost.** Klíčová myšlenka první kapitoly. Sny jsou popisovány pomocí metafory orákula (viz i 3.3). Charakteristickou vlastností antických orakulí bylo podávání záměrně dvojnásobných odpovědí. Sny jsou dle Synesia takovýmto právě jen relativně srozumitelným prostředníkem věštb a právě v tom spočívá dle autora jejich hodnota. Je tomu tak proto, že kdo je umí chápat, připodobňuje se právě prostřednictvím pronikavého chápání božskému způsobu bytí, jímž je bezprostřední nazírání (1.2, 4).

I v Synesiově době a ještě mnohem později (srv. orakulární nejasnost ještě v 6. stol. u jen lehce křesťanského autora Prokopia, *Goth.* 1.7.6–8) byly věštby vnímány jako podstatně ambivalentní a vyjevující svůj smysl až díky události samé, jak ukazuje např. pasáž z Claudianova vyprávění o věštbě Alarichovi před jeho útokem na Itálii r. 401 (25.545–54 z r. 402) a fabulovaný sen prefekta Rufina, že bude nesen nad hlavami lidu, který se mu zdál den předtím, než byl rozsekán a roznošen po Cařihradu (Claud. 5.324–35), hovořil ovšem „stín“ jednoho z Rufinem zavražděných, nikoli bozi. Podobně později v třetí čtvrtině 5. stol. císař Zénón dostal předpověď od věštců (*manteis*), že v danou dobu bude „v Cařihradu“, ale po prohrané bitvě se ukázalo, že se tak jmenuje pevnůstka, do níž se musel utéci („Anonymus e *Suda*“, 4). Srv. zmínky o Attilovi jako schopném interpretovi znamení, např. Priskos, zl. 22.1.9–21 (z toho, že čápi odnášeli své děti proti svému zvyku z hnízda na venkov, vysoudil, že nemá odtáhnout a Akvileiu r. 451 ve skutečnosti dobyl).

● 1.1: **„neboť živobytí...“.** Citát z archaického epika Hésioda (*Opera et dies* 42; přel. J. Nováková) je ukázkou běžného postupu posilování svých tvrzení pomocí citátů z kulturně kanonické literatury bez ohledu na původní kontext. Ve filosofii byla ozvukům z úctyhodné dávné literatury připisována dokladová hodnota a myšlení se mohlo o starou epiku či jiné posvátně pojmávané texty někdy i rozsáhleji opírat (mj. Porfyrios *De antro*). Také v literatuře a rétorice bylo běžné „dokladové“ či ozdobné provázení vlastních textů citáty Homéra. Synesios zde pod Hésiodovým „živobytím“ míní skrytý smysl snů.

● 1.1: **„jen za pot...“.** Hésiodos *Op.* 289; přel. J. Nováková.

● 1.2: **„narodil dřív...“.** Homér *Il.* 13.355. Synesios si se stářím homérských bohů rád pohrával v obrazech na jiné úrovni (morálně *Ep.* 117.6–13 s citátem *Il.* 21.439, společensky v *Ep.* 142.19), tentokrát je to na rovině metafyzické.

● 1.3: **„ont' silou vynikal“** je falešný citát, jelikož v původním kontextu (Homér *Odysseia* 18.234) nejde o Dia, nýbrž o Odyssea. Snad má autor ovšem na mysli *Íliadu* 15.165, kde se podobně, byť ne doslovně, srovnává Zeus a Poseidón.

● 1.3: **„zrozením starší“.** *Il.* 15.166, přel. A. Škoda.

● 1.4: **významově konvertovatelné.** Syn. zde čepýřivě a pouze na efekt používá termíny z oblasti logiky (*anakamptei, perihistatai*), aby vytvořil dojem odbornosti a filosofičnosti. Aristotelés v *Druhých analytikách* 72b ovšem termín *anakamptein* užívá v kritice kruhového



důkazu; bližší Synesiovu záměru je asi pasáž Pl. *Resp.* 343a či Arist. *De anima* 407a23–31.<sup>681</sup> K autorovým ostentativně vědeckým argumentacím srv. též geometrickou v *De ins.* 4.1.

● 2.1: v **jediné živé bytosti, totiž v kosmu**. Velmi obvyklá myšlenka. Např. již v Pl. *Tim.* 30b je svět život s duší a inteligencí od prozřetelnosti a podobnou představu drželi ve stoicismu Chrysippos, Apollodóros a Poseidónios (Diogenés Laërt. 8.142–3). Přímější Synesiův zdroj je nejspíše Plótinos *Enn.* II.3 7.17: nejen jednotliví živočichové, ale ještě spíše veškerenstvo má „společný dech“, *sympnoia*. Srovnatelné teoretické zakotvení věštění podává také asi o generaci starší Synesiův současník historik Ammianus Marcellinus, vysvětlující v jednom ze svých vzdělaneckých exkurzů věštění z „ducha všech živlů jakožto věčných těl“ či ze Slunce, které je jakožto mysl, *mens*, zdrojem našich myslí, *mentes* (21.1.6–14, zejm. 8, 11). Ammianus na jednu stranu rád ukazoval svou učenost (např. při výkladu vzniku zemětřesení, 17.7.9–14), na druhou stranu jej podstata věcí nejspíše poctivě zajímala, takže reprodukováná nauka jistě nebude jeho amatérský pokus o řešení teorie věštných schopností.

● 2.1: **kníha** světa: Synesios je zde závislý opět na Plótínovi. V *Enn.* II.3 7 (*Jsou hvězdy příčinami?*) obhajuje postoj, že hvězdy jsou jen projevy a působí jako písmena (v. 5). Ovšem Syn. v *De provid.* 2.7.4 předpokládá druhou možnost, podobně jako Claudianus 22.458–66, že souhvězdí přímo působí, na rozdíl od sv. Paulina z Noly, který se v *Ep.* 16(4).6–7 s evidentním povědomím o této debatě staví jak proti hvězdnému působení, tak proti značení. Jakkoli neobvykle nám dnes může připadat taková pozornost, kterou lidé upírali v souvislosti se svou spásou na fyzická nebeská tělesa, v antice byla otázka jejich vlivu či aspoň symbolického potenciálu předmětem zájmu od nejprostších lidí po vrcholné myslitele (srv. i Zósimos *Hist. nov.* 1.1.2; chvalořečník v *Paneg.* 10.9.2 nepěstuje sice filosofii, ale vynořuje se u něj zajímavé řešení otázky, zda jsou hvězdy příčinami, nebo znamenání osudového vlivu, neboť řečník tvrdí, že postavení hvězd nemá vliv na božského císaře).

Různá písma, **fénické, egyptské, asyrské**: různým znakovým systémům odpovídá jediný systém označovaného.<sup>682</sup> Fénická abeceda zastupuje souhláskovou abecedu; vzhledem k tomu, že v semitských jazycích začíná slabika skoro výhradně na souhlásku, je čistě konsonantní zápis slov dostatečný. „Asyrské“ písmo může poukazovat na klínopis, který se používal obvykle pro sylabogramy (jedna slabika – jeden znak). Byla by to však jedna z posledních zmínek o tomto typu písma. Konečně egyptské hieroglyfy reprezentují písmo obrázkového typu. Avšak v 5. stol. n. l. již žádný Egyptan nečetl hieroglyfické, hieratické ani démotické písmo. I když egyptské hieroglyfy hrály i intelektuálsky dekorační roli (Claudianus 3.146–7) a sám Synesios jim v silném přehánění tohoto jejich využití rozuměl prý přímo z božského vniknutí (*De prov.* 1.18.4),<sup>683</sup> v novoplatonismu vstupují do reinterpretované role, již reprezentuje Plótinos (*Enn.* V.8 6): mudrcové egyptští rozuměli tomu, že ideje jsou skutečné obrazy. Nepsali totiž podle řádu slov, nevyjadřovali se pomocí imitace zvuku slov, ale pomocí obrázků každé konkrétní věci. Tím prý manifestovali nediskurzivitu inteligibilního světa. Každý hieroglyf je tak jistým poznáním a moudrostí a je to výpověď daná najednou, nikoli předmět fragmentovaného myšlení (*dianoésis, búleusis*). Egyptan Hórapollón sepsal

<sup>681</sup> Susanetti 1992 s. 94.

<sup>682</sup> Susanetti 1992 s. 95.

<sup>683</sup> Kvůli uzavření egyptských chrámů v 2. stol. n. l. byly později již nesrozumitelné (Aujoulat 2008b s. 223 p. 138). Měly svou roli také v magii, na níž Syn. v *De prov.* místy narážel (Pizzone 2006b s. 548).

spis *Hieroglyphica* a jeho otec se vyskytoval v Alexandrii za Synesiovy doby, což bylo viděno jako spojitost Kyréňanova zájmu o novoplatónsky reinterpretované hieroglyfické písmo.<sup>684</sup>

● 2.1: **moudrý je ten, kdo se poučil přirozeným světem**, σοφὸς δὲ ὁ φύσει μαθὼν. Mohlo by jít o ozvuk archaického lyrika Pindara, *Olympia* 2.86: σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φύῃ, v Pindarově kontextu: „moudrý je ten, kdo sám od sebe, bez přebírání mnoho zná.“ Snad zde Syn. má na mysli poznání získané s důrazem na jeho nepřevzatost a autentičnost, které vidí jako podstatné pro věštění i v kap. 17.1. Synesios Pindara ostatně cituje a vykládá ještě v *De ins.* 13.3–4.

● 2.1: **ve vnitřnostech obětí**. Přes theodosiovské zákazy obětování od raných devadesátých let 4. stol. (odd. 3.a) se tato praxe jistě ještě konala. Sám christianizující se Kónstantínos Veliký si dával dle radikálního pohana Zósima věštit před bojem z obětí (*Hist. nov.* 2.12.2, 29.4, srv. 1).

● 2.1: **písmena v křiku, usedání a vzletu ptáků**. Počínání ptáků bylo pro pohanské věštné vnímání vždy významné (např. Artem. *Onir.* 2.20–1) a bylo frekventované i ve 4. a 5. stol. (Amm. Marc. 28.1.7, Claudianus 8.142 hovoří r. 398 o narození císaře Honória r. 383, předpověděném mnoha různými věštnými prostředky z celého impéria, v. 141–8).<sup>685</sup> Ve válečném konfliktu Kónstantína I. s Maxentiem r. 312 se před rozhodující bitvou prý slétlo množství sov (Zósimos *Hist. nov.* 2.16.2; autor byl motivován k tradování podobných jevů upřednostňováním pohanské věštné praxe, srv. mj. 2.12.2, Claud. 20.406). Budoucího východořímského císaře Markiána v zajetí Vandaly v západní Africe v 5. stol. vyznačil mezi zajatci orel, který k němu přilétl (Prokopios *Vand.* 1.4.4–11). Po promluvě císaře Honória před výpravou proti vzbouřenému Gildonovi r. 397 podle chvalořečníka Claudiana (15.467–73) potvrdil jeho slova Diův orel, který přiletěl z nebe zabil hada. Attilu přiměla k obléhání Aquileje interpretace čápice a jejích mladých (Priskos, zl. 22.2 = Prokop. *Vand.* 1.4.31–5).<sup>686</sup> Otázku vzbouzí Claudianova pasáž 26.544–7: gótský vládce promlouvá Claudianovými ústy v tom smyslu, že před tažením do Itálie r. 401 jej k tomu vybídla věštba vydaná věštitrnu (srv. Sózomenos *Hist. eccl.* 9.6) a že věštní ptáci a sny jsou mu k ničemu. Dvojznačnost věštby, již Claudianus explicitně vyzdvihuje (26.550–4), poukazuje do řecko-římského kontextu a tedy ukazuje na některou věštitrnu (v Řecku, které vyplenil, anebo v illyrské prefektuře, kde držel od r. 397 z pověření Cařihradu vojenskou moc?).

● 2.1: **prolétající plamenná tělesa**. Těmto zdánlivým hvězdám v domněle neměnné oblasti nad Měsícem, jež jsou prý ve skutečnosti tělesy hýbajícími se občas v sublunární sféře, Synesios věnuje pozornost také v *Calv. enc.* 10.46.

● 2.1: **symboly** jsou míněny náhodné jevy jako slova, gesta či setkání.<sup>687</sup> Eunapios, zl. 93, tvrdí, že kdosi neznámý řídil svůj život interpretací jasných symbolů a znamení (*symbola kai*

<sup>684</sup> Feder 2010 s. 181, 185–7.

<sup>685</sup> Srv. roj včel vypívších krev mrtvého císaře Valentiniana III. v roce 455, což souviselo s vypleněním Říma Vandaly toho roku.

<sup>686</sup> Srv. Claudianus mj. 20.229–32, 22.216–7, 26.230.

<sup>687</sup> Susanetti 1992 s. 96 p. 16.

*sémeia*). Rovněž dle Eunapia, zl. 39.5, byl jistý Patrikios z Lýdie r. 363 skvělým věštcem „z nebeských úkazů (*fainomena*) a dokonce i náhodných znamení (*paratrechonta sémeia*)“.<sup>688</sup>

● 2.1: **rodem dávným**. Textově vysoce problematické místo (textologický výklad Lamoureux 2004 s. 336 p. 16, srv. p. 14). Překládáme tedy poněkud arbitrárně podle Susanettiho (1992) řešení: „una razza antica, sempre rinnovata, che offre favorevole presagi“ (poněkud jinak Aujoulat 2004: „à la fois tout jeunes, très anciens, et tout à fait de bon augure“; Russell 2014b s. 60 p. 21: „wholly young, wholly old, and wholly competent“).

● 2.2: **společně zakoušet vlivy a sdílet společný dech**. Klíčový termín antického myšlení i Plótínova myšlení, o nějž Syn. evidentně opírá myšlenky úvodního bloku (kap. 1–3),<sup>689</sup> je *sympathés* čili „nadány vlastností, kdy jedna část celku má schopnost cítit to, co jiná,“ i když jsou navzájem odděleny dlouhou řadou jiných částí.

● 2.2: **kouzla mágu**. **Zákazy** magie v dobovém zákonodárství: *CTh* 9.16.4 a 9, 16.10.7, srv. protimagický proces u Amm. Marc. 19.12. Magie nebyla ve velkých sbírkách 5. a 6. stol. *Codexu Theodosianu* ani *Codexu Justinianu* traktována jako náboženství, protože se o ní pojednává jinde.<sup>690</sup> „Kouzlo“, *ijynx*, znamená (kromě ptáka krutihlava) kouzelný předmět. Je popsán u Psella v 11. stol. (*Exegesis* 1133a3–b4 ke zl. 206 *Chaldejských orákulí*). Jde o zlatý kroužek objímající safír či o trojúhelník, točený na býčím řemínku (*taureion himas*), popsáný písmem dokola, otáčí se jím dokola při vzýváních (*epikléseis*). Při pohybování prý vydává nic neznamenající a zvířecí (*asémos, kténódés*) zvuky, směje se a bičuje vzduch. Dle Psellova výkladu tento instrument při pohybu uskutečňuje obřad a má prý nevýstižnou (*aporréton*) moc. Věc je nějak spojena s Hekatou (*anakeisthai*). Psellos výklad uzavírá podotekem, že celá záležitost je dětinský nesmysl (*esti de to pán flyaron*). Naopak pohanský Proklův žák Marínos tvrdí ve *Vita Procli* 28, že Proklos sám v 5. stol. zachránil Athény před suchem *ijyngou*. Jejich podstata byla snad v tom, že byly spojeny s některou částí vyššího světa, na niž se dalo rituálně působit (srv. myšlenky Otce, jež samy myslí ve zl. 77). V samotných *Chald. or.* je to patrné podle mne tím, že metafyzická metaforika je spojena se zvukem *ijyngy*, vyjadřovaným slovesem *rhoizein*, „svišťet“. Dle *Chald. or.*, zl. 191, 223 a dle referátů je užití *ijyngy* nadracionální. Synesiovo pojetí je však jiné, než tento původní „*chaldejský*“ kontext *ijyng*, protože autor vychází z jejich nitrosvětské povahy a dosahu působnosti jen v rámci *sympathické* souvislosti přírodního, nikoli nebeského světa (tak i v *Ep.* 66.179–200).

● 2.2: **očarování nastává** jako význam. Význam vyvstává prostřednictvím různých písmen, podobně kouzlo vyvolá efekt pomocí magických prostředků. Písmena jsou napojena na význam a magické prostředky na své cíle. Čtenář a mág pracují na stejném principu. Plótínos vykládá magii z principu *sympathie* rozsáhleji v *Enn.* IV.4 40–5 (úplnější kontext od kap. 30) a Syn. je zde na jeho výkladu závislý.

● 2.2: **recitace, látky, postoje**. Věci v kosmu se prostřednictvím *sympathie* navzájem očarovávají (uvedená trojice magických prostředků je přímým citátem z Plót. *Enn.* IV.4 43.16). Iamblichos popisuje v *De myst.* 3.14, s. 132.6 a 133.16–134.2, jak se v některých kultech používaly předměty, recitace či skladby, aby připravily bohům příchod

<sup>688</sup> Srv. Amm. Marc. 31.1.1–4. Předpovědi i příroda (vytí vlků v souladu se štěkotem psů) i narážky zvěstují budoucnost: vyvolavači v Antiochii volali ke snášení dřeva do lázní, na nichž se podílel císař Valens, což naznačovalo – zpětně čitelně – že tento panovník uhoří (jak se stalo; 31.13.12–6).

<sup>689</sup> Odd. 3.d (Dickie 2002; též Tanaseanu-Döbler 2013b s. 206, p. 22).

<sup>690</sup> Leppin 2004 s. 67.

**Okomentoval(a): [KČ54]:** Jaký je syntaktický vztah mezi „Kouzla“ a „Zákazy“?

(srv. ke zpěvným recitacím, *epóidai*, zřejmě v theúrgii, Hermeiovu pasáž *In Phdr.* 99.16). V případě „postojů“ může jít i o konfigurace nebeských těles (srv. Plót. *Enn.*, např. IV.4 34.10; Susanetti 1992 s. 98).

● 2.2: **jediné živé bytosti**. Tj. nejen těla jednotlivých živočichů, ale podle tradice Platónova *Timaiu* (44–7, Plót. *Enn.* IV.4 40.15) i kosmu jako celku, jak to zaznělo již v *De ins.* 2.1 (srv. Proklos *In Tim.* 1.5.11).

● 2.3: **nejhlubší strunu, rozezní se spolu s ní nikoli sousední, nýbrž od ní vzdálenější epítritos a také nejvyšší**. V tomto příkladu jde jen o další ilustraci principu *sympatheie*, podle něž prostorově sousední členy na sebe nemusejí reagovat, kdežto vzdálenější na základě *sympathického* propojení ano. Antická hudebnětechnická soustava není v plné shodě s dnešní, a proto se některé termíny nepřekládají. Nejhlubší struna (*hypaté*)<sup>691</sup> dle této pasáže rozezní nikoli sousední, *epogdoos*, nýbrž *epítritos* a nejvyšší (*néte*). Mezi *hypaté* a *néte* je interval oktávy. Z hlediska hudební teorie a starých stupnic vykládá pasáž nejlépe Bydén 2014 s. 185–6 (stručně Russell 2014b s. 61 p. 26: nejhlubší a nejvyšší struna jsou odděleny oktávou, *epítrité* a *epogdoos* jsou položeny mezi nimi, prvně jmenované v intervalu kvarty).

Sama spojitost lyry a kosmu je opět tradiční, uvádí ji Plótinos *Enn.* IV.4 41.7 a objevila se již v archaické době u Hérakleita, zl. B 22. Podrobný výklad pro antiku podal Susanetti 1992, s. 100–3. Spojitost hudby a harmonie kosmu si v dějinách myšlení podržela významné místo až do novověku (pro Descartesa srv. Novák 2012, mj. s. 126, srv. 162–3). Sám Syn. měl s lyrou své zkušenosti, protože se na ni doprovázel nejen při modlitbě (*De provid.* 1.18.1, *Ep.* 148.125, *H.* 3.49, 9.1, 71).

● 2.3: **bohů náležejících kosmu**. Vyšší bohové nejsou omezeni veškerenstvem a jsou čistě nehmotné povahy a náležejí inteligibilnímu světu. Následuje božství mimo kosmos v kap. 3.1, srv. pasáž *De provid.* 1.9, dle níž se nadkosmičtí bozi periodicky a na chvíli ke kosmu obracejí a vnášejí do něj zásadní řád a prospěch.<sup>692</sup> V *De ins.* 14.5 se vyskytne „nitrosvětový bůh“ (*enkosmios theos*) v zásadně jiném smyslu než zde v 2.3, kde jím možná může být světová duše. V kosmu se dle 19.4 nacházejí „neviditelní bozi“,<sup>693</sup> kteří jsou ovšem jen nižšími duchovými bytostmi v rámci tohoto kosmu jako tito bozi zde v 2.3. Ve 4. a 5. stol. vystupovala řada tříd bohů.<sup>694</sup> Astrální bozi byli vnímatelní a nad nimi inteligibilní bozi. Jiná distinkce je mezi nebeskými jakožto vnitrokosmickými a jakožto nadkosmickými. „Kámen a bylina“ asociované s bohy jsou standardním poukazem na theúrgickou praxi, v níž (aspoň ze Synesiova pohledu) tyto předměty fungovaly zde ve 2.3 vysvětlovaným způsobem (srv. např. Hermeiás *In Phdr.* 99.16–7).

● 2.3: **harmonii veškerenstva**. Tato koncepce byla samozřejmá pohanům a myšlenkově na nich obvykle závislým křesťanům, kteří přejímali filosofické vypracování a christianizovali je (srv. např. Paulinus z Noly *Ep.* 16(2)).

**Okomentoval(a): [KČ55]:** Proč je zde řecké slovo v závorce, zatímco obvykle bývá jako přístavek v textu? Podobně i “néte”.

**Okomentoval(a): [HF56R55]:** Je to podle mnou předpokládaného čtenářského komfortu. Uznávám, že je to arbitrární, ale na druhou stranu je argumentace “podle citu” taky aspoň trochu na místě, jak myslím.

<sup>691</sup> *Hypaté* sice znamená „nejvyšší“, ale to se týká jen jejího umístění na lyře, nikoli tónu, který je naopak nejhlubší.

<sup>692</sup> Paralelu s magickými papýry, podle nichž lze vidět ohnivou branou do kosmu bohů, sledovala Pizzone 2006b s. 545.

<sup>693</sup> Již dle Artemidóra ve 2. stol., který měl blíže k běžnému náboženství, byla většina bohů neviditelná (*Onirocriticon* 2.34).

<sup>694</sup> Členění popisuje Susanetti 1992 s. 99.

- 3.1: „**Zeus nedbá...**“, Homér *Il.* 15.106, přel. O. Vaňorný. Již výše byl Zeus ztotožněn s Intelektem, který není té povahy, že by vyšel ze sebe k věcem tohoto světa (*De ins.* 1.3–4).
- 3.1: **po vysazení.** Mimo kosmos není ustavena jeho vnitřní *sympatheia*, takže kdyby měl kosmos na zádech oko, to by nevidělo jiný kosmos, i kdyby třeba existoval, protože by se řídil jinou *sympathií*, jak vysvětluje Plót. *Enn.* IV.5 8 či IV.4 40.17–20. Mimo *sympathii* našeho kosmu by někdo, kdo by se dostal mimo něj, nemohl praktikovat magii či lékařství, protože *sympatheia* druhého kosmu by byla nastavena jinak (krom toho, že by do ní dotýčný sám nepatřil). Stejně tak by byl mimo platnost náš zdejší znakový systém (*sémasiá*).

Není bez zajímavosti, že v Synesiově *Hymnu* 2.165–9 stojí za (historicky již stoickou) koncepcí soudržnosti (*synecheia*) kosmu Bůh Syn:<sup>695</sup> k *sympatheii* též *De provid.* 2.7.3–4.

- 3.2: **zasvěcení.** Synesios je další z autorů 5. stol., z jejichž textů vyplývá, že tyto obřady se ještě konaly (odd. 3.a). Za vztahem k rituálům může stát i to, že Platón bohoslužby zahrnuje do pojmu spravedlnosti (*Resp.* 443a9–10).
- 3.2: **Proti věštění by snad už ale nikdo nic mít neměl.** Dobové zákony a Amm. Marc., např. 19.12.10, ukazují pravý opak a *Paneg.* 3.23.5 zmiňuje údajné přerušení strachu věštit z hvězd za Iúliána. Postoj k věštění má v dané epoše i opačnou, tolerantní stránku. Věštění z vnitřností (haruspicie) bylo však zcela běžnou částí vojenského podnikání (Aurelius Victor *De caesaribus* 26.4, 28.4–6). Přes křesťanskou legislativu se ještě básník katolického západního dvora Claudianus (22.216–7) tváří, že „bohové“ dopřávají Honóriovu vojevůdci Stilichonovi věštná znamení a sny a že sny a jiná znamení (jako zatmění či ptáci) přišly za válečného ohrožení Alarichem r. 401/2 neproblematicky na pořad. Ohledně války s Gildonem v letech 397–398 nechává Claudianus promlouvat zbožněného Theodosia I. ke svému synovi Arkadiovi a Theodosiova děda Theodosia k Arkadiovu bratru Honóriovi. Oba zbožnění muži (Claud. 15.214, v pasáži 212–325, 326–48) promlouvají ve snu k aktuálním politickým událostem. Syn krátce vládnoucího Joviana (r. 463) jako malý hoch posazený do úředního křesla začal křičet, což bylo interpretováno jako zlé znamení (Amm. Marc. 25.10.11; 14nn.).
- 3.2: **poslušen státních zákonů.** *Codex Theodosianus* 9.16.1–12. Zákony proti magii jsou ze strany státu motivovány obavou o předpovězení smrti císaře, neboť kdo by ji znal, měl by šanci nastoupit na jeho místo jako uzurpátor (např. Zósimos *Hist. nov.* 4.3.3; věšty z hlediska nekontrolovatelnosti a tedy nebezpečnosti vůči státním útvarům reflektuje Burkert 2005 s. 31, 34, 43). Kromě uvedených zákonů stát zakročoval i fyzicky proti starému náboženství (Zósimos *Hist. nov.* 4.37.3 o r. 383). Do těchto zákonů by dle Synesiových slov, jak se zdá, spadaly i jím jmenované „zasvěcovací obřady“, *teletai*. Je s podivem, jak Synesios zde v *De ins.* 3.2 hovoří o obřadech proto, aby čtenáři sdělil, že o nich nebude hovořit, což poté navíc dělá v 6.2, 7.4 a 8.1, což vypadá jako pásmo, v němž jsou daná tvrzení vztahována k těmto očistným ritům (k nim blíže v souvislosti se 7.4 v odd. 5).
- 3.3: **nemanipulovatelný, ameiliktos** (dosl. „neusmiřitelný“). Je mimo *sympatheii*, na ontologické rovině, která ji přesahuje. Tyto bohy má na mysli také výklad v pasáži *De provid.* 1.9, která se soustředí spíše na bezcennost snah těmito bohy nějak pohnout. V podobných souvislostech se výraz *ameiliktos* anebo jeho ekvivalenty vyskytují i u starších novoplatoniků

Okomentoval(a): [KČ57]: katolického? křesťanského?

Okomentoval(a): [HF58R57]: Opět je to kvůli tomu, rozdílu mezi ariány a ortodoxními/katolickýmui. Historicky byl spor překonan jen zcela čerstvě a ve státě ještě mělo žít a působit mnoho alternativních křesťanství (donatisté). Chápu ale, že výraz katolický nevyhovuje evangelickému vidění dějin, podle nějž se církev „katolická“ odštěpila za reformace od původního kmene. Je-li třeba, „katolický“ se tedy dá nahradit „ortodoxním“ – ale to je pak ten samý případ, jen by zde oproti reformovaným stáli pravoslavní místo katolíků.

<sup>695</sup> Susanetti 1992 s. 105.

(Iambl. *De myst.* 1.14).<sup>696</sup> Synesios asi naráží na snahu „popostrkovat“ božství ještě v *De ins.* 12.4.

● 3.3: **nemůžeme tedy považovat za důkaz v neprospěch kteréhokoli z nich něco, co spatřujeme v celém světě.** Jinými slovy: spjatost věcí bývá podle podaných příkladů (hudba, písmo, haruspicie...) zahalená a určená moudrým, takže tuto zahalenost nelze považovat za nedostatek.

● 3.3: **Pýthó** – běžné variantní jméno pro Delfy; **Nepřímý** je jedno z Apollónových jmen, zde v orig. *Loxiás*, což je příbuzné s řeckým výrazem *loxos*, „nepřímý“. K nepřímosti blíže kom. k 1.1.

● 3.3: **dřevěná hradba.** Podle tradičního příběhu (Hérodotos *Historiae* 7.140–3, Plútarchos *Marcellus* 14.12) podal Athéňan Themistoklés správnou interpretaci Apollónovy záhadné věštby o dřevěných hradbách: interpretoval zmínku ve věštbě o dřevěných hradbách (Hdt. 7.141) jako nutnost postavit proti Peršanům lodi. Burkert (2005 s. 39) vidí za příhodou „soutěž v chytrosti“: Delfy přesunuly odpovědnost na athénské tazatele, ti se spolu dohodli o interpretaci věštby a nakonec poděkovali zásvětným darem.

● 4.2: **co nepřijde do řídicí moci.** Také za druhým výskytem „řídicí moci“ ve 4.2 se skrývá rozhodnutí, k čemu vztáhnout zájmeno *ekeinén* (které je v originálním textu na místě slov „řídicí moci“ v překladu). Překlad se opírá o přesvědčení, že zájmeno gramaticky patří k *epistatike dynamis*. Tohoto zájmena se sice obvykle používá pro vzdálenější poukázání, avšak druhá gramaticky myslitelná možnost, totiž že by se zájmeno vztahovalo k duši (*psýché*), není příliš přesvědčivá,<sup>697</sup> neboť zmínka o duši by zde byla přece jen až příliš vzdálená.

● 4.4: **vyhlédne nad přírodu.** *fysis*. Jde určitě o svět přírody,<sup>698</sup> avšak možná by se dalo přeložit i jako „vyhlédne nad vlastní bytostný charakter“ jakožto duše přivrácené habituálně k tělu čili s ní spjaté. Velmi žádoucí i nesnadné je být v kontaktu s idejemi v duši (4.1–2) a zcela výjimečným vrcholem je vyhlédnout až tam, kde není ani obraznost, k níž jsme jakožto „živé bytosti“ (*zóia*) pevně připojeni, tj. projít až k vrcholu či vnitřní dimenzi své duše, k intelektu (7.2). V případě této interpretace by však mohl být před slovem „příroda“ určitý člen (bylo by asi τῆς φύσεως, i když ne nutně; Aujoulat a Russell volí rovněž „přírodu“).

● 4.5: **posvátná Orákula, ta hiera logia.** *Chaldejská orákula* pocházejí z konce 2. stol. n. l. a představují metafyzickosoteriologickou vizi světa včetně rituální (tzv. theúrgické) dimenze spásy, čerpající jak z orientálních náboženských proudů, tak především z platónské tradice. Po legislativním potření centra pohanské náboženské praxe, totiž veřejné oběti, byla theúrgie („Götterwerk“) jedním ze způsobů, jímž pohané reagovali na křesťanský tlak.<sup>699</sup> Vznik této neobvyklé i fascinující poémy v básnicky někdy poněkud tuhých hexametrech je nejasný: možná jde o metafyzickou nauku zpětně oblečenou do orakulární veršované formy, možná jde o skutečné odpovědi na metafyzické otázky ze strany reálně fungujících médií (za věštbami a jejich zápisem stáli jistý Iúliános Theúrgos a jeho syn Iúliános). Vedle Platóna, Homéra s Hésiodem a „Orfea“ se kvalifikují na „svatá písma“ pozdně antických platoniků z toho

<sup>696</sup> Dickie 2002 s. 171 p. 11.

<sup>697</sup> Pro ni pomocí pouhé glosy optoval Nik. Greg. *In Syn.* 554.14.

<sup>698</sup> Tak i Tanaseanu-Döbler 2014 s. 130.

<sup>699</sup> Leppin 2004 mj. s. 77–80.

Okomentoval(a): [KČ59]: Viz kap. 5 – “řídicí”, či “řídící”? dtto níže

Okomentoval(a): [HF60R59]: Samozřejmě opravuji – výborná poznámka! Teď sám vypadám jako znalec češtiny!

hlediska, že je na ně uplatňován nárok, aby skrytou formou obsahovaly metafyzické systémy (srv. „argumentaci“ z Homéra v kap. 1). Tento způsob hermeneutiky převádí dané spisy do posvátné kategorie, jsou „kanonizovány“, a to nikoli nějakým koncilem, nýbrž specifickým hermeneutickým přístupem.<sup>700</sup> Ten je v přítomném spisku sledovatelný na Synesiově práci s *Orákuly* a s Homérem. Posvátné texty mají (i za cenu různých extrémních interpretačních strategií) v zásadě unést harmonizaci s filosofickými naukami a také mezi sebou navzájem.

Snad není bez zajímavosti, že Synesios při jednom ze svých tvrzení, že nezná slušně Bibli (zde v *Ep.* 13.21), označuje křesťanská Písma právě jako *logia*, tedy výrazem obvyklým pro *Chald. orákula*. Římské Sibylské knihy, z nichž pověření věštcí vyčítali odpovědi na otázky v krizových chvílích (např. Claudianus 26.231–2), Synesios nezmiňuje.

● 4.5: „**jedněm dal — zúrodnit silou**“. Sám zl. 118 *Chaldejských orákulí* (k nim kom. ke 4.5 „posvátná *Orákula*“) je motivován snahou odmítnout běžné způsoby věštění čili jiné než ty „chaldejské“ založené metafyzicky. V původním kontextu *Chald. or.* šlo o jedny ze způsobů vybavení silou pro únik ze světa látky, a to závislé na božském daru. „Symbol“, v orig. textu *gnórisma*, čili to, podle čeho se něco rozpoznává, je něco ve světě, co koresponduje s vyšší ontologickou rovinou a představuje tak možnou cestu našeho vzestupu (viz *Chald. or.*, zl. 108, a *synthéma* ve zl. 109; naopak nejde o „symboly“ zmíněné v *Syn. De ins.* 2.1). Zlomek bere v úvahu filosofy a vizionáře (srv. Eunapiovu zmínku ve zl. 39.4 a Zósimovo pojednání v *Hist. nov.* 4.15 o Hilariovi z Frygie, jemuž „bůh“ dal podíl na znalosti budoucnosti) a je možné, že se *Chald. or.* snažila oběma skupinám, myšlení i víře, nabídnout spojitou cestu a obě převýšit, uznávající vzestup intelektuální i rituální.<sup>701</sup>

● 5.2: **nejveřejnější**. Běžná myšlenka „veřejnosti slunce“ se objevuje např. v chvalořečnickém přirovnání k císaři, který v tom smyslu jako slunce „náleží všem“ (*Paneg.* 2.21.5).

● 5.2: **zřít boha**, tj. Slunce.

● 5.2: **vnímáním jednotlivých vnímání**, *aisthesis aistheseón*. Ačkoli z dalších několika řádků je zjevné, že jde o to, co v jednotlivých smyslech ve vlastním smyslu vnímá (viz kom. k 4.2–3), doplňujeme do textu „jednotlivých“, aby z tvarů českých slov lépe vyvstalo, že zde není míněno Aristotelovo pozorování z *De anima* 425b11, že společný smysl na rozdíl od jednotlivých smyslů také pozoruje, že vnímáme.

● 6.1: **nižší spolehlivost oproti smyslovému vnímání**. Aristotelská *fantasia* nestojí ve svázaném prostředí vjemů, které jsou vždy pravdivé, avšak to ji dle *Syn.* nestaví pod vjemy již proto, že i vjemy klamou. *Syn.* zde ovšem zaměňuje pravdivost vjemů jakožto bezprostředních obrazů skutečnosti a pravdivost jakožto „objektivní“ stav věcí bez ohledu na podmínky či prostředí vnímání; tak např. veslo (zde v 6.1) ponořené ve vodě je nalomené z hlediska našeho zraku, ale ne „skutečně“. *Syn.* chce tímto falešným rozdílem podpořit argumentace o hodnotě *fantasie* (5.2–3) proti kritikům „i jejich nejnižších schopností“ (5.1).

<sup>700</sup> Srv. Stern 2003, zvl. s. 236–7.

<sup>701</sup> Susanetti 1992 s. 115–6 p. 46; Lewy 1978 s. 254–7, 203–4, p. 114; Tanaseanu-Döbler 2013a s. 174.

- 7.1: **Příroda rozlila.** Je to řečeno ne zcela přesně, protože příroda je v platónské tradici často oproti vyšším metafyzickým rovinám v dosti pasivní roli (srv. mj. Plót. *Enn.* IV.4 13), ba v roli ohrožující obrat od těla (Syn. *De ins.* 8.4–5). Vyjádření je třeba chápat spíše v tom smyslu, že ve světě přírody se nachází celá škála rolí *pneumatu*.
- 7.2 **blažení [mudrci].** Novoplatonikové se běžně odvolávali na dávnou tradici, která byla jedním ze zdrojů legitimity jejich nauk. Kromě vnitřní spolehlivosti jejich argumentací se opírali v první řadě o Platóna a sekundárně často o před Sokratiky jakožto součást řetězu pravého poznání jdoucího od Homéra, přes ně a Platóna a pokračující *Chaldejskými orákuly*. Posledně jmenovaný pramen se těší obzvláštní míře „zjevenosti“, čímž jako autoritativní posvátný spis vyrovnává to, co ztrácí na stáří, jež bylo v antice legitimujícím faktorem. Jako posvátné byly citovány i pozdně antické prameny orfické proveniencí bez natolik nápadného zjevovatelského pozadí, které však své stáří aspoň úspěšně prezentovaly. Na tomto místě jde s největší pravděpodobností o Porfyria, viz odd. 5.n.
- 7.2: **Věšby.** Jde o již zmiňovaná *Chaldejská orákula*, tentokrát označená nikoli jako *logia*, nýbrž jako *chrésmoi*, jak novoplatonici *Chald. or.* také někdy nazývají. Ke všem sedmnácti typům označování *Chald. or.* citujícími autory podrobně Lewy 1978 s. 443–7.
- 7.3: **okřídlení duše a suchá záře.** Dobový přístup k alegorii je dobře exemplifikován v Porfyriově *Jeskyni nymf*, která se snaží propojit platonismus, vědu (zejm. astronomii) a starou a/nebo posvátně chápanou epickou poezii (Homér, Orfeus) v jeden celek a tmelit tak hodnotné staré tradice v jeden celek. Prostředkem tohoto propojení je nalézání skrytých, alegorických, poukazů v těchto částech tradice na její jiné části. Např. Homér tak obsahuje poukazy na platónskou psychologii s tripartitou duší (a to již v Pseudo-Plútarchově spise *De Homero* 129, který není zaměřen platónsky). Tento postup je motivován mj. potřebou napojit filosofické nauky na emotivní sílu básní. Zatímco filosofický obsah skrytý v alegorických vyjádřeních epiky dodávali filosofové sami, poezie měla přispět silou obrazů, které stojí v racionálních naukách obvykle v pozadí. Krom toho se tím naukám přidávalo autority, neboť s Homérem byli členové dotyčné kultury v běžném styku a patil za všeobecně sdílenou kulturní platformu (co se týče samotného školního života, byl důležitou částí výuky již od začátku, na vyšším stupni na něm třbili své schopnosti rétorů a na nejvyšší rovině jej alegoricky interpretovali filosofové). Alegorizace na nás dnes asi působí a jistě působila i na starověkého čtenáře násilně, avšak rozsah, v němž byla u pozdních platoniků pěstována, zasluhuje aspoň tento krátký pokus o její vysvětlení.<sup>702</sup> Také Porfyrios na konci *Jeskyně nymf* (*De antro* 36) reflektuje nesamozřejmost alegorizačního výkladového postupu, podobně jako Synesios v citovaném kázání.
- 7.5: **intelektivní semeno** – viz odd. 5.a.
- 7.5: **„černé třpytí se — špína ji plní“.** Zlomek 163 *Chaldejských orákulí* je vynikající ukázkou negativního náhledu na látku, jak je v této básni pojímána v sublunárním světě (nikoli na látku jako takovou, srv. zl. 34, 49).<sup>703</sup> Syn. svou představu o látce pod Měsícem čerpal právě odtud (jak prozrazuje množství narážek na *Chald. or.* v jeho *Hymnech*, např. 1.562 s „hlubinou látky“ odkazující k přítomnému zlomku).<sup>704</sup> Konkrétní básnický znějící adjektiva v tomto zl. jsou přejata či odvozena z platónské anebo mytologické tradice, a jsou

Okomentoval(a): [KČ61]: Je potřeba kurzíva?

Okomentoval(a): [HF62R61]: Ano, protože je to název knihy, alternativní k rovněž kurzívou psaným "Orákulím".

<sup>702</sup> K dobovým způsobům alegorizace viz např. Lamberton – Keaneý 1992; Keaneý – Lamberton 1996.

<sup>703</sup> Majerciková 1989 s. 18, Lewy 1978 např. s. 390.

<sup>704</sup> Podrobně Theiler 1966; též Majerciková 1989 s. 202.



proto i komprimovanými poukazy do těchto kontextů, např. „bezduchost“ (*anoétos*) látky odkazuje na Platónův *Tímaios* 53a8 či „Propast“ na Tartaros (např. Homér *Il.* 8. 14).<sup>705</sup> – Samotné básnické spojení *melanaugés kosmos*, které jsme přeložili jako „černě třpytí se svět“, má podle nás vystihovat paradoxní vyjádření negativity látkové dimenze světa („černě“)<sup>706</sup> a současně její lákavosti („třpytí se“). – „Neskleň se do jeho hloubi“ je výzva duši neuplínat na látce a nevtělovat se,<sup>707</sup> opakovaná i ve zl. 164, kde lépe vyniká nebezpečnost této hlubiny, protože podle tohoto zl. nás aktivně stahuje (*sýrón*) k sobě dolů ze spásné cesty vzhůru (srv. Porf. *De abst.* 1.57). – „Pod ním se prostírá Propast“: zatímco v supralunární sféře je materiální svět přes výhradu hodnocen *Chald. orákuly* ještě pozitivně (zl. 69), zde se zvětšuje skutečnost o idejemi vůbec nedotčené látce básnický v podobeně jako „Propast“ (*bythos*) pod sublunární sférou, přesně řečeno pod její nejnižší poslední částí, tvořenou těžkým a hustým živlem země (též ve zl. 164 „Strž“, *krémnos*, oplývající negativními charakteristikami či ve zl. 134 a v Damaskiově verzi našeho zl. 163, která drtí čtenáře ještě dvěma dalšími obsažnými řádky plnými děsivých charakteristik světa).<sup>708</sup> – „Beztvará“: Látka v našem světě má pokřivený vztah k idejím, není schopna přijímat jejich božskou plnost. Někteří platonici, mezi něž *Chald. or.* a Synesios patří, k látce přistupují především z podobně negativních perspektiv a Plótinos v *Enn.* III.6 13.35, 49 vykládá, že látka je natolik neexistující, že není ani s to přijímat tvary, podobně jako zrcadlo, které je „udrží“ jen chvilku, např. dokud je před ním zrcadlený objekt. Synesiův text je v tomto slově nejistý. Ačkoli Lamoureuxova edice (2004) přijímá Terzaghiho (1944) emendaci na *aeidés* podle Damaskiovy širší verze přítomného zlomku, synesiovské rukopisy čtou *háidés* nebo *áidés* (ἄιδης, ἄιδης). Navíc by synesiovské varianty byly ještě o stupeň elegantnější, neboť zatímco *aeidés* znamená „neviditelný“ anebo „bez formy“ (tj. s velmi setřeným působením formativních božských idejí), (*h*)*áidés* krom toho ještě navíc poukazuje na tento svět jakožto na oblast Hádu, skutečné podsvětí, kde jsme mrtví, zatímco realita života duší stoupá směrem vzhůru ve vzdálenosti od našeho světa. Přes některé náznaky však není zcela jisté, zda *Chald. or.* náš svět s Hádem ztotožňovala.<sup>709</sup> Psellův referát *Chald. or.* by v jeho pokusu o jejich přehled v 11. stol. (*Ekthesis* 1152d5–1153a4) poukazyval k značně ambivalentní či aspoň nejasné roli Háda (Hádu) v poémě a sám Psellos asi svou předlohu nechápal příliš jasně. – „Klamný“: Syn. má v textu *apistos* čili „klamný“ (podle některých rukopisů i *apystos*, tj. „neznalý“ i „nepoznatelný“), kdežto v Damaskiově verzi stojí *amorfos*, „neschopný natrvalo

<sup>705</sup> Podrobně Lewy 1978 s. 295–8.

<sup>706</sup> Jinde je svět označen i jako „nenávidějící světlo (z inteligibilní oblasti)“, *μισοφαις κόσμος* (zl. 134, 181; Saudelli 2014 s. 56).

<sup>707</sup> Množství odkazů ke slovesu *neuein*, pro tuto inklinaci duše typickému, podává Lewy 1978 s. 294–5 p. 136.

<sup>708</sup> Lewy situuje „Propast“ čili látku v rámci sublunárního světa pod zem (1978 s. 298–304, 281 p. 89), což odpovídá Synesiovu údaji v 7.3, že duše je stlačována „do podzemí“ (na jehož „chaldejskost“ může odkazovat i použitý gramatický člen představující čtenáři toto podzemí jako něco, co již zná či co je samozřejmé). Ačkoli látka v platónské tradici nemůže vystupovat jako nezávislý rezervoár (Pl. *Tim.* 32d–33a) kdesi pod našima nohama a je spíše nejslabší dimenzí reality (srv. Porf. *Sent.* 20), zde v *Chald. orákulích* se uplatňuje jejich koncepce „reziduální látky“: totální amorfnost reziduální látky absolutně netknuté idejemi (na rozdíl od supra- i sublunárního světa, kde se ideje ještě více a méně projevují) může nepevného člověka pohltnout jako propast, v níž v plném slova smyslu zcela zanikne, tj. rozpustí se v dokonalé neurčitosti. Tato koncepce reziduální látky spojuje „Chaldejce“ s gnóstiky (tam., s. 385, vůči nimž se ovšem v některých jiných ohledech vymezili, s. 390). Kontrastem původní nauky ve zlomku a jeho výklady u novoplatoniků se zabývala Saudelli 2014 (k nauce samotných „Chaldejců“ a k jejich kořenům s. 56–60).

<sup>709</sup> Majerciková 1989 s. 18–9, srv. Lewy 1978 s. 307–9, 377.

přijmout tvar dávaný idejí“.<sup>710</sup> Synesiovský text by navíc podporovaly v *Chald. or.* obvyklé poukazy k Platónovu *Tímaiu*. – „**Přeludům plesá**“, *eidólocharés*: poukazuje na naši „radost“ z klamných, pomíjivých a jen nápodobných věcí tohoto světa látky, která nemá vlastní podstatu<sup>711</sup> (totéž nápadné slovo je v *Syn. H.* 1.92). Současně v tomto adjektivu zaznívá *eidólon* jakožto „přízrak“ či „fantóm“, čili nejnižší realizace ducha, jejichž fundaci *Syn.* zmínil v *De ins.* 7.1. – „**Bezduchá**“, *anoétos*: u idejí přebýváme intelektem (*nús*) a toto adjektivum *anoétos* vyjadřuje situaci právě opačnou. Synesiem užité, či dokonce vytvořené textové čtení *anoétos* odpovídá jeho specifické interpretaci zlomku. Chce v 7.5 ukázat, že lidé s čistým duchem a s dbalým „intelektivním semenem“ nebudou staženi kvůli zhuštění *pneumatu* do „podsvětí“, kde ideje už nepůsobí vůbec. Oproti tomu Damaskiova rozsáhlejší verze zlomku (*In Parmenidem* II.316 n., s. 125) čte místo *anoétos* slovo *anonétos*, „neužitečný, marný“, což lépe koresponduje s jeho záměrem použít „*chaldejský*“ zlomek jako popis neplatónského základu (*hypostasis*) tohoto, materiálního světa při výkladu Platónova *Parmenidu* 164b5–165e1 (nekonečný rozpad věcí do mnohosti při neexistenci pojmu jednoho). Tento citát z *Chald. or.* je jen jedním z mnoha, které byly i pro svou nejasnost využívány různými autory pro jejich jednotlivé záměry,<sup>712</sup> i když zl. 163 se sám původně vztahoval na „Propast“ pod světem (viz zde vysvětlivku „Pod ním se prostírá“). – „**Tma tmoucí**“, *amfiknefés*: je opakem „světlem zalité“ (*amfifaón*) oblasti supralunární části látkového světa ve zl. 158, který *Syn.* uvede v 9.1. – „**Špína**“: sublunární svět je popsán výrazem *rhypoón*, u něhož není v řečtině zřejmé, zda se má přeložit jako „špinavý“ (srv. zl. 100), nebo (i) „zašpinující“.

- 8.1: **duchovní intelekt zanořen do požívačnosti**. Viz výklad k 11.2 („sestup bez sestupu“).
- 8.1: **podvojně bytosti obojí slije v jedno**. Podvojná bytost je člověk, nakolik je v tomto světě, tedy intelektivní duše s připjatým tělem (odd. 5.c), zde včetně ducha, podle 5.2 „hlavního těla duše“. Zatížený duch (jakožto *eidólon*, přelud) zatáhne duši do svých falešných radovánek. Intelekt se jich ze své povahy ani nemůže účastnit, ale je „zanořen“ v tom smyslu, že duše s ním ztrácí otevřenější kontakt.
- 8.3: překlad **dopadla na něj drtivá, děsná a dusivá dohoda** se snaží dodržet aliteraci originálu (*pathos peponthe paraplésion*).
- 8.3–4: **přídveřnice a za dveřmi**. Překlad se snaží napodobit souvislost (možná podpořenou i názvukem, paronomasií), kterou v orig. vytvářejí slova *therapaina*, „přídveřnice“, „služebná–poslíček“, a *thyraia*, „věci vnější, vzdálené, cizí“ čili v naší souvislosti věci smyslové. Tato pasáž se tímto názvukem odkazuje také k úseku 5.2, kde byl použit obraz

<sup>710</sup> Zlomek bývá čten dle Damaskiovy verze s *amorfos* místo *apistos* a s *aeidés* místo s (*h*)*áidés* (Lewy 1978 s. 95 p. 137, s. 296 p. 142, Majerciková 1989 s. 110, Des Places 1996 s. 106 p. 2; Lamoureux 2004 v textu a Susanetti 1992 v textu na s. 58, překládají dle synesiovských rukopisů), ale bylo by spíše na místě Synesiovi přiznat „jeho“ text, třebaže (možná) mylný (tak jej svými překlady uznali Lang 1926 a FitzGerald 1930). V tomto případě (tj. čtení *apistos*) mohou i synesiovský i damaskiovský text podpořit poukazy z Platónova *Tímaiu*, v *Chald. or.* obvyklé, srv. *Tím.* 52b2 (poukazy rozkrývá Lewy 1978 s. 296 p. 141–2, v p. 142 uznává jako původní *aeidés*, o němž jsme s opačným výsledkem mluvili výše pod vysvětlivkou „beztvarý“).

<sup>711</sup> Des Places 1996 s. 146.

<sup>712</sup> Saudelli 2014 s. 50, 53–5 (stopově je zlomek snad přítomen i u Prokla, s. 51–3); temnost „chaldejských“ výroků vidí jako interpretační inspiraci též mj. Hoffmann 2014 s. 105 (srv. 117).

smyslu jako služebnic nosících dovnitř své paní (čili obrazotvorné schopnosti) věci zvenku, *thyráthen*.<sup>713</sup>

● 8.4: **osudem**, *par' heimarmenén*. Russell (2014b s. 64 p. 73) je s to rozumně hájit překlad „beyond the demands of fate“, avšak náš překlad volí spojení banálnějšího významu s nepřliš obvyklou funkcí předložky (též Aujoulat 2004, „par le destin“).

● 8.4: **posvátná vyprávění**. Není zřejmé, zda jde o dílo tak nazvané (*Posvátná vyprávění, Hieroi logoi*), či o některý mysterijní mýtus (srv. Hierokl. *In CA* 20.5, 12; Schibli 2002 s. 274 p. 9, s. 277 p. 19).

● 8.5: **Diových sudů**. Dle Homérovy *Íliady* 24.526–33 dává Zeus ze svých dvou sudů buď dobré i zlé, nebo jen zlé. Pasáž měla širší využití, počínaje Platónovou *Ústavou* 379d–e, a i Synesios se k obrazu vrací v *H.* 1.671–7, *De provid.* 2.6.2.<sup>714</sup>

● 8.5: **dvě látkové oblasti**. Jimi z logiky pasáže rozumíme to nepříjemné smíšené s příjemným v látkové oblasti na jedné straně a to pouze nepříjemné v látkové oblasti na straně druhé.

● 9.1: **rozsáhlém středním poli**. Mezi nejtěžší, zemskou oblastí sublunární části látkového vesmíru a nejvyšší částí supralunárního světa. Mezi nimi je vzduch, Měsíc, Slunce (podle Porf. *Sent.* 29.25–31) a planetární sféry, které zde Syn. má nejspíš také na mysli.

● 9.1: výraz **nenarazí** (ἐγκύρση) je pravděpodobně převzat z *Chald. orákulí* (zl. 113).<sup>715</sup> **Tma tmoucí a černě lesklé** místo byly uvedeny v 7.5.

● 9.3: **ryzí tělo**, tj. ducha, označeného v 5.2 jako „hlavní tělo duše“, *próton sóma*; viz i odd. 5.f.

● 9.3: **entita středního řádu** (*hé mesé fysis*) a **nadřazená** (*hé próté*), tj. duch a duše.

● 10.1: **o části [našeho ducha] složené z živlů**. Ačkoli překlady doplňují ke slovům „o části“ vysvětlení, že jde právě o části duše (Aujoulat, Russell), což je též rozumně vysvětlení, raději doplňují „ducha“. Důvodem je Synesiovo prohlášení, že duch má svou vlastní ontologickou rovinu (4.2) a s duší jen sousedí, byť bezprostředně (5.3). Také představuje problém vidět v platonismu část duše jako sestavenou z živlů. To navíc není ve striktním smyslu ani *pneuma*, protože je původně *aitherické* (6.3, 7.4, 9.3) a živlové příspěvky nejspíše nabírá až ve vezdejší, sublunární světě. Právě ty je zde třeba identifikovat s diskutovanou „částí“.

● 10.2: **úděl, léxis**. Jde o technický termín vzhledem k jeho stejnému užití pro místa duší od živlů po nebeské sféry např. u Iamblicha, *De an.*, zl. 26, s. 52.20–5.<sup>716</sup> Pro. *In Remp.* I.122.1.

● 10.2: **charakterů a podob**. Výpověď je motivována rétoricky podobností znění slov, paronomasií: *éthé te kai eidé* (v dobové výslovnosti navíc vazba zněla *ithi – idi*). Nejde zde o charakter bytostný, nýbrž spíše o v moderním smyslu psychologický, stejně jako je tomu v Plótinově pasáži *Enn.* IV.3 7.20–7, 8.7–16 (srv. Platónovu *Ústavu* 620a), jež mohla být Synesiovi podkladem. Plótinós v *Enn.* IV.3 15–6 hovoří o reinkarnacích v kosmickém rámci od duší spjatých s kosmickými těly až po těla „zemitější“ (*geódestera*, srv. Syn. *Ep.* 105.52).

<sup>713</sup> Souvislost služebnictva a bydliště, kterou zde Syn. navozuje, je hlubší, než sám tušil. Slovo *therapaina* má předřecký základ (pochází z jazykového substrátu původních preindoevropských obyvatel Řecka), který spojuje představu služebnictva či otroctva a bydliště (Beekes 2010, s.v. *θεράπων*).

<sup>714</sup> Susanetti 1992 s. 146–8 p. 87.

<sup>715</sup> Lewy 1978 s. 172 pozn. 402.

<sup>716</sup> Srv. Finamore 1985 s. 90.

- 10.2: **bohyně, theos.** Viz 7.2 („bohem“), odd. o.
- 10.2: **zjevatelka, profétis.** Viz 1.1 („zvěstovatel“), srv. 13.1 („vykladač“).
- 10.2: **pokud se pro to třeba rozhodne.** Tato možnost snad souvisí s tím, že duše v 4.1 „promítá ty právě relevantní“ ideje, srv. však odd. b.
- 10.3: **středně mocné božství, daimoniá fysis.** Spíše než o *pneuma*<sup>717</sup> jde o samotné stupně uvnitř kosmu, nadané různou měrou přítomností božství.
- 10.3: **břečka.** Textově a významově nejasné slovo každopádně poukazuje na něco inferiorního.<sup>718</sup> Zde znamená mylnost předpovědí založenou problematickými mravními kvalitami věštícího.
- 10.3: **bohem a vyšším duchem.** Není míněno *pneuma*, nýbrž nadlidská bytost (*presbyteros daimón*). Podobně Porfyrios v *De abst.* 2.40.3, 42.2 upozorňuje na maskování se démony za bohy (zemitá *pneumata* osamostatněná jako démoni jsou charakterizována proměnlivostí ze své vůle, srv. 39.1 aj.).
- 10.3: **nadřazenou entitou** je míněn právě duch, *pneuma*, s ohledem na 10.4.
- 10.3: **pokud je to ovšem umožněno dispozicí duše,** τὸ τῆς ψυχῆς σχῆμα. Výraz „dispozice“, v originále *schéma*, snad obnáší totéž, co etymologicky příbuzné *schesis* (stejně jako věcně příbuzný termín *diathesis*). Někteří novoplatonici tak vyjadřují poměr duší ke svým tělům, potažmo k tělesnu (Porf. *Sent.* 3.4, 29.11, 22, Plót. *Enn.* IV.3 12.36–40, aj.). Tento význam, kterého si poněkud blíže všímáme v odd. p, na tomto místě *De ins.* přinejmenším vůbec nevádí<sup>719</sup> a Synesios pracuje jak s myšlenkou, tak s termínem (*diathesis*, *De ins.* 6.3). V základu kvalitního jevení se „otisků skutečných jsoucen“ na *pneumatu* stojí ani ne tolik tento duch sám jako duše s dobrou „dispozicí“, *schématem* (či *diathesis*), čili duše spíše radikálněji rozhodnutá neulpívat na proměnlivých věcech.
- 10.4: **promítá.** Podle 4.1 promítá právě duše a promítací plochou je duch.
- 10.4: **schopnosti nazíravého vhledu.** S ohledem na Plótína je tato *epiblétiké dynamis* vhledem intelektu, který umožňuje božsky celostní pojmání (srv. *De ins.* 1; odd. a). K tomuto druhu nazírání srv. např. Plót. *Enn.* III.7 1.4, IV.4 2.12 aj., Sleeman – Pollet 1980 s.v. ἐπιβολή. – Charakter postupu, *probolé*, má být „intelektivní“ čili zaměřený na takovou naši stránku, která se aktivně chápe pojmání intelektem (*noerá*).
- 10.4: **nevýslovným způsobem, arrétós.** Termín je spjat s rituálním počínáním, byť často jen jako metafora. Srv. 3.3, 6.2 a zejm. 7.4.
- 10.5: **Pokud tento proces — s duší do společenství s ní.** Správné gramatické pochopení věty není zcela jisté. Zvolenou variantu jsme upřednostnili proto, že se vyhýbá předpokladu „božského ducha“, který není totožný s naším duchem. Srv. podobně Lang: „Wenn dieses vernünftige Handeln in richtiger Weise betrieben wird, führt es kraft der Verwandtschaft das Pneuma als ein Göttliches in den Freundschaftskreis der Seele ein“, oproti překladu Susanettiho: „Infatti, quando acquisisce le opportune caratteristiche, esso [sc. il pneuma psichico] attira per affinità il pneuma divino e lo mette in contatto con l'anima“ [...]; Aujoulata: „Lorsqu'il en est devenu capable, notre esprit attire, par affinité, l'esprit divin dans la société de notre âme“ [...]; a Russella: „[A]nd <the pneuma>, becoming receptive, attracts, through its kinship, a divine pneuma into the company of the soul“. Toto „božské pneuma“ by

<sup>717</sup> Jak míní Kissling 1922 s. 326.

<sup>718</sup> Susanetti 1992 s. 154–6 p. 99; Bydén 2014 s. 171–2; Russell 2014b s. 64–5 p. 83.

<sup>719</sup> Aujoulat překládá „conformation“, avšak Russell 2014a s. 9, 2014b (v překladu) emenduje na ὁμήματα.

muselo být něčím na způsob Proklova primárního *ochématu* (odd. q), pokud by muselo být jiné než naše *pneuma*.

- 10.5: **zlý duch**, *ponéron pneuma*. Jde nejspíše o různé duchy (*pneumata*), kteří se potulují kosmem a o nichž Iamblichos mluví jako o přívažku na našem *pneumatu-ochématu*, srv. např. *De myst.* 3.31, s. 177.8 (*ponéra pneumata*; a naopak neposkvrněné duchy v 176.18). Zlý duch tak není součástí *pneumatu* a může se jednat o posednutí démonem.<sup>720</sup>

- 11.1: **posvátnou skromnost stolu** – viz 16.1 s výkladem.

- 11.1: **svědkyněmi sprostoty**. Jde tu o nevěru, nikoli o manželský styk – viz výklad k 16.1.

- 11.1: **lásce k bohu**. Použitý výraz „zamilovat se“ (*erasthénai*, srv. *erós*) není ani specificky pohanský, ani specificky křesťanský (např. *theón erastés* u Iambli. *De myst.* 3.31, s. 179.6; *erán patro nú*, „milovat Otcův Intelekt“, *Chald. or.*, zl. 134; srv. Lampe, s.v. ἐράω). Srv. 17.2 („pomýlenost“).

- 11.2: **„obrazy [od idejí] proměnlivých jsoucen“**. Doplnění v hranatých závorkách je vysvětleno v odd. 5.g.

- 11.2: **Ammónova chrámu**. Na východ od Kyrény v oáze Siwa na území dnešního Egypta byla Řekům známá věštitelna Dia-Ammóna (např. Pindaros *Pythia* 4.36, zl. 36, Hérodotos 1.46). Od Kyrénaiky byla vzdálena asi 500 km. Zdá se, že v Synesiově době ještě fungovala (např. Claudianus 18.180), i když r. 394 se byl Arkadios zeptat v Thébaídě, nikoli u Ammóna na výsledek bitvy Theodosia I. s uzurpátorem Eugeniem. Také fungovala věštitelna u okrsku Ísidy a Osírída ve Filai mezi Rudým mořem a Nilem, kam podle smlouvy s Římany mohli pravidelně přicházet pohanští neřímští Nobatové a Blemmyové (Priskos, zl. 27.16, srv. Prokop. *Pers.* 1,19,27–37). Synesios nekritizuje věštitelny z křesťanského pohledu jako sídlo démonů (jak činí Athanasios V. *Anton.* 33), nýbrž z pozice přílišné náročnosti a nižší efektivity ve srovnání s oneiromancí.

- 11.2: **Tento typ věšteckého umění si já osobně chci velmi rád podržet a předat jej dětem**, ταύτην ἐγὼ τὴν μαντικὴν ἐμαυτῷ τε ἄξιῶ παρεῖναι καὶ παισὶ καταλιπεῖν. Russell (2014b s. 65 p. 89) vychází ze skutečnosti, že Řekové běžně znali dědičný věštecký dar a řemeslo. Ačkoli věta se tak dá přeložit (zejm. ἄξιῶ má velkou škálu významů), samo Synesiovo pojetí věštění, propagující naprostou otevřenost, je tomu v přímém protikladu. Navíc ideje jsou přístupné všem těm, kdo se o to snaží a nejsou vázány na rodinnou posloupnost.

- 11.2: **umýt si ruce** — „vzývala Athénu“. Verš je lehce parafrázovaným citátem z *Odysseje* 4.759, 752 a 750 (překlad podle O. Vaňorného). Homér na rozdíl od Syn. nezmiňuje *eufémii* čili náboženské zachování ticha a umytí rukou (což je snad „miniaturizace“ běžného inkubačního pravidla omytí se praktikovaného v množství dosud fungujících inkubačních orákulí<sup>721</sup>, srv. koupel věštkyně v Branchidách dle Iambli. *De myst.* 3.11, s. 127.14) a naopak přidává „čisté roucho“. Synesios pasáž cituje bez přímé souvislosti s dějem *Odysseje*, ale Odysseova manželka Pénélope, „ona“, je zde možná analogizována s lidskou duší v Synesiově výkladu.

<sup>720</sup> Tak i Susanetti 1992 s. 158 p. 102.

<sup>721</sup> Mikeš 2008 s. 160–1; Vitek 2013 s. 526–38.

- 12.1: **transcendentní bůh**, ὁ πόρρω θεός. Dosl. „bůh, který je daleko“ čili „vzdálený“ z hlediska ontologického hodnocení (srv. bibl. *Izajáš* 45.15). Možná je totožný s „nitrosvětským bohem“ v *De ins.* 14.5.
- 12.1: **hierofanty jako Athéňané výpravce veslic**. Tento a následující oddíl kap. 12 ukazuje výhody věštění ze snů na pozadí společenskopolitických reálií starých Athén. Tento rys je v hnutí „druhé sofistiky“ všudypřítomný a cíleně izoluje text od ožehavosti, již by do věci vneslo užití soudobých reálií. – **Hierofantové** byli mysterijní kněží, kteří měli prestižní společenskou roli (antičtí pohanští kněží byli ve standardním případě pouze dočasně vybíráni a kněžství nepředstavovalo absolutní závazek toho typu, jaký dnes vnímáme v římskokatolickém prostředí). – **Výpravce veslic** byl bohatý občan nepřímo zdaněný prostřednictvím povinnosti financovat válečné lodi (*leitúrgiá*). Za to ovšem opět požíval úcty ze strany jej zdanivších spoluobčanů.
- 12.1: **„od Slunce východu západ“**. Verš zhruba odpovídající Homérově *Od.* 1.24.
- 12.2: **sen se zdá**. Řekové sen doslova „viděli“ (ἐνύπτιον δὲ ὄρα, srv. 12.6).
- 12.2: **občanu první třídy daňového censu**. Zde a dále se počítá s rozvrstvením občanů v klasických Athénách (viz kom. k 12.1 „hierofanty“).
- 12.2: **z rodu Eteobútovců, otrok odněkud z ciziny**. Příklad zohledňuje založení athénské občanství v příslušnosti k místním rodinám. Eteobútovci mezi nimi vynikali jako rodina s dědičným kněžstvím. (Podobně v *Diónu* 15.4 se Syn. vyjadřuje o věštírně v maloasijských Didymách jako by byla v rukou rodu Branchovců, i když věštírna již byla zastavena.) **Otrok odněkud z ciziny** uzavírá škálu obyvatel Athén na jejím nejnižším konci (v orig. je pouze „Manés“ čili podle úzu klasických Athén „otrok z Frygie“, Aristofanés *Aves* 1311).
- 12.2: **nevázanost na vodu, skálu či zemský jícen**. Ve věštírně Apollóna Klárského u maloasijského Kolofónu věštilo médium po napití se vody ve svatyni a *profétés* (srv. *De ins.* 1.1) pak tazatelí oznamoval věštbu, jak popisuje Iamblichos v *De myst.* 3.11, jak bylo zmíněno v odd. 5.h. Protože Synesios v *De ins.* 4 jistě čerpal z jeho *De myst.* 3.3 (odd. 5.b), kapitolu 11 *De myst.* jistě znal také a zaznívá v této metonymické zmínce o těchto věštírnách, kde zemský jícen reprezentuje Delfy a voda Kláros. Iamblichos vykládá tamější kultickou praxi (*De myst.* 3.11, s. 124.10–126.4), při níž se *profétés* napil, pomocí koncepce, že božská inspirace nevstupuje do vody, nýbrž do našeho *augoeides pneuma* (125.6). Synesios v *De ins.* působí svým výkladem v éře zániku věštíren a jiných věkovitých institucí naopak proti tradicionalismu, který si Iamblichos ještě mohl za silného reinterpretačního doprovodu dovolit, a proti všem technicky náročnějším mantickým technikám. S Iamblichem ho spojuje přesvědčení, že při věštění jde v první řadě o *pneuma*.
- 12.2: **k nevyhnutelnému stavu přidává volitelnou stránku, k tomu, že se to s námi má tak a tak, to přidává, že se to s námi má dobře**, tj. k nutnému spánku možnost věštění anebo až styku s božstvím.
- 12.3: **„víc vedlejší bývá nad hlavní“**, přísloví.
- 12.4: **osoby vstoupivší do služby zákonům**. Jde snad o agenty státní tajné policie (např. *Codex Theodosianus* 1.9.3, 6.27.6, 6.29.1 ad.). K přeplněným vězením za Valenta Amm. Marc. 29.1.13 (Russell 2014b s. 66 p. 100).

- 12.5: **při cestách do ciziny**. Nejde o výše zmíněné cesty do vzdálených věštíren, nýbrž o cesty, které odlučují věštce od příliš specifického místního kontextu jejich složitějšího typu věštění.
- 12.6: **podezřivavého státu**. Jak bylo řečeno v odd. 3.a, dobová legislativa, justice i politika svědčí o velkém strachu z magie a předvídání budoucnosti, které by byly mocensky nebezpečné (např. Amm. Marc. 28.1). Oproti tomu bylo těsně před theodosiovskými zákony proti pohanskému kultu vnitropoliticky irelevantní věštění z ptáků, vnitřností či snů chápáno jako tolerovatelné, vyjadřoval-li se o něm Amm. Marc. ještě svobodně (zejm. 21.1.6–14).
- 12.6: **tyran**. V pozdní antice znamenalo slovo *tyrannos* uzurpátora. Synesios by teoreticky mohl v případě napadení tvrdit, že zde má na mysli právě jen nelegitimního panovníka. Přitom je ovšem ve skutečnosti míněn nejspíše tyranský císař. *Tyrannos* „was a typical bugbear of moral exhortatory literature.“<sup>722</sup>
- 13.1: **„pastýři lidského rodu“** je odkaz na Sofoklea, zl. 948 (Aujoulat 2004 s. 294 p. 96).
- 13.1: **je zasvěcovatelem i zasvěcovaným**. Snopravectví v metafoře z mysterijní oblasti do mystérií uvádí i je uváděno (*mystagógos*, *mystis*). S ohledem na téma naděje ve 13.1–2 je obraz možná míněn v užším smyslu, že snopravectví odhaluje naděje nahlašované ve snech (aktivní role *mystagóga*) a současně je samo tříbno, „zasvěcováno“ (*mystis*). S ohledem na předchozí pasáže ve 13.1 by pasivní role zasvěcovaného znamenala, že člověk má své vykladačské umění tříbit ve stále přesnější vazbě na své postavení, věk atd. V aktivní roli pak zasvěcuje člověka stále lépe do této jeho situace. Myšlenka asi táž se opakuje v 14.2.
- 13.2: **Prométheus**. Podle Aischylova *Prométhea* 248–50 zabránila tato postava předvídání osudu a místo toho lidem poskytla naději (Susanetti 1992 s. 160 p. 113; Aujoulat 2004 s. 345 p. 97 spojuje obraz oproti tomu s nadějí, která lidem zůstala jako jediná v kádi, z níž vypustila Pandoré dle Hésiodových *Prací a dnů* 50–105 do světa strasti, jak chtěl Zeus za to, že jej Prométheus oklamal).
- 13.2: **koná oběti, thýei**. Jde spíše o klasicistický obraz, přenášející čtenáře do představy staré armády s pohanskými obyčejí, než o to, že by pohanská oběť ve veřejném armádním kontextu byla běžná.
- 13.3: **olejem**. Tato metafora musela být pro Synesia velmi hmatatelná, soudě dle jeho chvály pentapolského oleje v *Ep.* 148.93–111, určeného mj. na potírání šlach.
- 13.3: **„toho sladká mysl řídí“**. Tento zlomek zachovaný z Pindarova díla Platónem v *Ústavě* 311a (Pind., zl. 214, přel. F. Novotný) znal Synesios nikoli z Pindara, nýbrž jen Platónovým prostřednictvím, i když měl jasnou tendenci budít dojem, že básnickovy poémy znal přímo, podobně jako v případě jiných autorů; jiné znal velmi dobře „z první ruky“ jako mj. Aristofana (Hauck 1911).
- 13.4: **a ta bude za jeho použití odlišitelná od naděje toho slabšího typu**. Věštění nám tak pomáhá neminout se s kvalitní, silnou, shůry seslanou nadějí, již díky němu nemusíme zaměnit s pouhou vlastní iluzí.
- 13.5: **onou branou z rohoviny**. Pénélopina slavná promluva v *Od.* 19.560–8 tvrdí, že ze slonovinové brány pocházejí sny klamné, z rohovinové pak odpovídající skutečnosti.

Okomentoval(a): [KČ63]: Většinou se používá spojení Pandořina skříňka”

<sup>722</sup> Schibli 2002 s. 247 p. 14.

- 13.5: **zjevení, jemuž neuvěřila, ač měla.** V pasáži *Od.* 19.535–58 (citován je v. 548, přel. O. Vaňorný) Pénélope trvá na klamnosti snu, který byl prokazatelně správný. Sám její manžel Odysseus jí zde dosud nepoznán vysvětluje, že její sen o orlu, jímž je její manžel sám, a jím zabitých husách-nápadnících, je pravdivý a brzy se uskuteční.
- 13.6: **ve výkladu onoho snovou věštbou zaslíbeného vítězství.** Zeus podle Homéra poslal Agamemnonovi v ležení u Tróji Sna, který krále vybídl na město zaútočit. Agamemnon dle Synesiova výkladu špatně pochopil slova Sna „Achajce kadeří dlouhých tí [podle Snova referátu Diova příkazu] velí vyzbrojit k boji | s nejvyšším nasazením“ (*Íl.* 2.28–9 a 65).<sup>723</sup> V řeckém originálu stojí *pansydiéi* (či *passydiéi*), což může znamenat jednak „kvapem“, jak výrok mylně pochopil velitel řeckého vojska, jednak „v plném počtu“,<sup>724</sup> což by ovšem předpokládalo ve skutečnosti nedosažené klíčové usmíření Agamemnona s Achilleem. Synesiem míněnou přítomnost představy úplné síly i okamžitosti v jediném slově *pansydiéi* se pokoušíme v překladu napodobit aspoň pomocí řešení „s nejvyšším nasazením“.<sup>725</sup>
- 14.2–4: k pasáži viz odd. 5.h.
- 14.2: **jednou jakoby zaujímat roli tazatele a jindy zas být tím, kdo sám myslí.** K výkladu viz kom. k 13.1 („je zasvěcovatelem“).
- 14.2: **nám tak nepřírozený klasický attický dialekt.** Jím je napsána celá tato knížka i ostatní autorovy spisy (s výjimkou *Hymnů*). „Novými a neobvyklými výrazy“ se texty atticistů skutečně hemžit neměly, naopak měly čerpat pouze ze zachované slovní zásoby klasiků.
- 14.4: **Můj život, to jsou totiž knihy a lov, až na dobu, kdy jsem byl vyslancem.** Tj. v r. 397–400 (odd. 2), vůči době sepsání knihy *O snech* tedy před čtyřmi lety. Jezdecké zaměstnání autor jen nerad opouštěl (srv. *Ep.* 129.13). Z podobných hledisek si bude Syn. naříkat např. v r. 411 v *Ep.* 105.112–6 na biskupskou roli, která jej odvádí od platónské kontemplanace i příjemného rozptýlení.
- 14.4: **čarodějové operující proti mně s dušemi** (blíže odd. 5.h). Při Synesiově misi do Cařihradu za snížení či odpuštění daní ve prospěch pentapolské provincie zažíval mocenské zvraty (odd. 2), při nichž vystupovali pochopitelně i jeho nepřátelé (magie v politice: Amm. Marc. 28.1.7, 10, 14, 26, 27, 50, Zósimos *Hist. nov.* 4.13.3–4, 14.1, 1.1). Působnost magie platila v antice jako samozřejmá na všech rovinách vzdělanosti od pověřivých kouzel až po filosofické reflexe, viz zejm. Plót. *Enn.* IV.4 40–5 (včetně kontextu od kap. 30), též mj. IV.9 3.1–9, Porf. *Vit. Plot.* 10; v historickém žánru např. Olympiodóros z Théb (Blockley 2008 s. 38), rovněž u nejvzdělanějších křesťanů byla víra v černou magii samozřejmá (Theodóretos *H. rel.* 8.13, 13.10 aj.; Demandt 2013d s. 245), viz i Syn. *Calv. enc.* 6.1 (srv. i Anderson 2006 s. 223–4).
- 14.4: **našim [pentapolským] obcím.** Syn. zastupoval na daňové misi v hlavním městě svou provincii Pentapolis (nikoli nějaký ještě širší celek), srv. *De provid.* 1.18.1, *De regno* 1.1, 3.1 (kde je zmíněna v klasicistickém vyjádření zástupně jen obec Kyréna).

<sup>723</sup> Překládáme smysluplněji „velí“ dle *Íl.* 2.28–9 a 65 (srv. 2.11, pasáž se na počátku *Íl.* 2 třikrát opakuje), ačkoli Synesiův text má „velel“.

<sup>724</sup> Navíc též „se vši rozhodností“. Překlad je uzpůsoben Synesiovu záměru (i tak je lehce inspirován Vaňorného provedením).

<sup>725</sup> Blíže k různým filosofickým výkladům tohoto homérského místa Susanetti 1992 s. 163–6 p. 118.



- 14.4: **hellénských mužů** – viz odd. 3.d.
- 14.4: **rozmlouvat s císařem zcela neohroženě**. V císařské audienci Synesios vyjednal s podporou Auréliána, který byl na část r. 400 chvilkově u moci jako prefekt diecéze Oriens, dotyčné úlevy a v *De regno* z téhož cařihradského období se Synesios stylizoval do role svobodně a neohroženě hovořícího filosofa, který se neleká všemocného dvora. Tato svoboda, *parrhésiá*, byla dříve příznakem filosofů, ale v řeči Jana Zlatoústého *Ad populum Antiochenum, Homilia XVII* je vidět, jak tato vlastnost v dané době přechází na mnichy, které zde Jan či Theodórétos v *Historia religiosa* vidí jako pravé filosofy.
- 14.5: **dobrým strážným božstvem, agathos daimón**. „Božstvo“ je zde buď jen obrazné vyjádření, nebo se vztahuje k *pneumatu* jakožto bytosti (srv. opět *Ep.* 154.100–1).
  
- 15.2: **výkladově čerpán, exocheteuesthai**. Rozhodl jsem se pro tento snad poněkud zvláště působící překlad s ohledem na metaforiku spojenou s tokem či prouděním („vývěr“, *ekrhoé*; „vyplyvají“, *aporrei*) a s ohledem na podobné užití obrazu u Empedoklea (zl. B 35, v. 2),<sup>726</sup> jehož Synesios občas (zprostředkovaně) cituje (ze zl. B 121 v *Eg. příb.* I.1.4 a *Ep.* 147.2).
- 15.4: **na tom [zrcadle, jímž je duchu]**. Ačkoli je to stylisticky vysoce nedbalé, Synesios pomocí slov „na něm“ (ἐπ’ αὐτοῦ) odkazuje podle našeho názoru na zrcadlo, jímž je náš duševní duch a o němž mluvil v 15.2. Místo abychom text opravovali nebo se uchylovali k rukopisně slaběji doloženým čtením, přiznáváme Synesiovi tuto spisovatelskou chybu.
  
- 16.1: **intelektu a boha**. Ačkoli překládáme raději takto, je možné, že spojka *kai* v originálu má spíše tzv. korektivní funkci<sup>727</sup> a překlad by pak zněl: „intelektu, to jest boha“, „intelektu, totiž boha“. Plótinovo pojetí Intelktu jakožto boha (mj. *Enn.* IV.3 8.38) by toto čtení podporovalo, stejně jako Synesiovo tvrzení mj. v *Diónu* 9.6, že „místem“ boha v nás je intelekt (ač v 9.9 vidí intelekt jako vrcholný „prostředek“ cesty k bohu; jde tu tedy nejspíše o intelekt v jen individuální dimenzi). To na druhou stranu může znamenat, že má na mysli intelekt individuální a bohem Intelekt univerzální, takže by obojí bylo odděleno jen relativně.
- 16.1: **do našeho nízkého těla a do těla hlavního** – viz odd. 5.f.
- 16.2: **zámořskými plavci**. Pro tento příklad Syn. asi čerpal zkušenosti na své strastiplné plavbě r. 401 popsané v jeho vynikající *Ep.* 5 (srv. i pozdější nedokončenou cestu v *Ep.* 129.31–5). – **Z předsunutého oddílu jízdy**. Synesios se před závažnými boji, které vypukly před jarem 405<sup>728</sup>, často angažoval v bojích s berberskými nomády, kteří provincii jednorázově krátce přepadali; v tomto ohledu viz zejm. *Ep.* 104. Snad je jeho zkušenost, kterou zde v 16.2 popisuje, spojena právě s těmito raziemi. O rok později než v r. 404, kdy autor spis *O snech* složil, už mělo být vše jinak a válka přejít na zničující úroveň; srv. mj. zejm. *Ep.* 130.
- 16.2: **když se ukazovaly identické jevy, v každém případě nastaly [odpovídající události]**. Do překladu doplňujeme několik slov v hranatých závorkách, neboť ze Synesiova výkladu není hned patrná paradoxnost přítomnosti budoucího. Budoucí události jsou přítomny v podobě obrázků, které tak rozšiřují či zdvojují jejich identitu.

<sup>726</sup> K Empedokleovu zlomku Vitek 2006b s. 296–7, překlad a text Vitek 2006a s. 338.

<sup>727</sup> Smyth 1956 § 2870.

<sup>728</sup> K dataci Schmitt 2001 s. 607–21; Roques 1989 s. 17–8.

- 16.2: **Takový člověk se plaví bez znamení a v průběhu cesty nic neodůvodňuje.** Tímto překladem slov *atekmarta plei* se pokoušíme vysvětlit slovní hříčku obsaženou ve výrazu *atekmarta*, „bez znamení“ a současně „bez důvodů“.
- 16.3: „**Potom při jednom čekej...**“, citát z Arátových (3. stol. př. n. l.) *Jevů na nebi* 813–7, přel. R. Hošek. I zde, ve třetím příkladu v této kap., vychází Syn. z osobních zkušeností (jak se vyslovil v 14.1), neboť astronomii se sám zabýval a nenechával si tuto skutečnost pro sebe (*De dono, Calv. enc.* 10 či *Ep.* 101).
- 16.3: **Aristotelés** hovoří v tomto smyslu v úvodním oddílu *Metafysik*.
- 17.1: Téměř celá kap. 17 trpí nejasností způsobenou spisovatelskou nedbalostí a i ve srovnání s filosofujícími pasážemi v kap. 4–10 je obzvlášť nejasná. Možná je jen rychlým náčrtem, určeným k pozdější literární formulaci a myšlenkovému rozvedení.<sup>729</sup>
- 17.1: **tento druh pozorování.** Jak plyne z následujícího, jde o spojování vždy téhož jevu spojeného s touž následující událostí, jak to Syn. popisoval v kap. 16.2–3. V této kap. se ovšem vymezuje proti obecné platnosti takových pozorování, neboť každý člověk má jinak zušlechtně *pneuma*, a tedy si musí věštné jevy interpretovat s ohledem na sebe sama, nikoli na univerzálně platné seznamy spojení věštných jevů se signalizovanými událostmi, jak to principiálně mylně činí Artemidóros.<sup>730</sup>
- 17.1: **protože [tělo] zakouší v roli kritéria.** Syn. míní, že fyzický svět včetně těla je sourodý a funguje na rovině srovnatelných či stejných zákonů. Pro ducha či duši to ovšem neplatí, protože rozsah jejich vnitřní kvality je příliš velký na to, aby bylo možné uplatňovat konformní kritéria.<sup>731</sup> Ta jsou možná např. v lékařství, protože nemoc jakožto nerovnováha živlů v nejrůznějších tělech se odehrává podle pravidel daných vzájemně nepřilíš se lišícími živlovými komponenty. Těla jsou oproti duchům i v nejodlišnějších provedeních živlové rovnováhy či nerovnováhy stále ještě natolik konformní, že je tu možná obecná věda. Co do těl jsme tedy my lidé relativně konformní bytosti, kdežto co do duchů mezi námi mohou být ohromné rozdíly.
- 17.1: „**Jistou je pravdou přadeno sudby**“. Tento zlomek sice bývá pod číslem 218 tištěn ve sbírce *Chaldejských orákulí*, avšak není nijak jisté, zda z nich skutečně pochází. Spojení osudu s metaforikou předení je sice starodávné (např. Homér *Il.* 24.525, *Od.* 1.17) i soudobé („nit“ osudu, *stamen fatorum*, přivedla ďábelského prefekta Rufina do cañhradského paláce; Claudianus 3.177), ale jinde v *Chald. or.* se takto neobjevuje.<sup>732</sup> Jisté však je, že Syn. s tímto úryvkem pracuje stejně jako s *Chald. or.*: představuje základ i potvrzení Synesiovu argumentace podobně jako jejich citáty v *De ins.* 4.5, 5.1, 7.5 a 9.1 a citáty Homéra v kap. 1, 3.1. Následující odkaz na Platóna (*Tim.* 41d–e a 42b) funguje jako potvrzení, protože sám fakt výskytu něčeho podobného anebo jen asociovatelného u Platóna propůjčuje koncepci autoritu. Zde je uplatnění tohoto principu nápadné proto, že v původním kontextu *Tímaiu* se jedná o spíše bezvýznamnou zmínku. Především však zlomek hovoří o duši, kdežto Syn. se až dosud zabýval duchem. – Dotyčné **duše** jsou podle Des Placese (1996 s. 151) a jiných, např.

**Okomentoval(a): [KČ64]:** Název je uváděn jako femininum v singuláru (Metafysiky), nikoli neutrum.

**Okomentoval(a): [HF65R64]:** Spoléhá jsem na řečtinu, kde je to množné číslo neutra, ale pokud je češtinou správně femininum, pak se to dá změnit.

<sup>729</sup> V pasáži οὐ γάρ — δύναται kladou jinou interpunkci Susanetti, Aujoulat i Garzya (vycházím z Aujoulata kvůli podle mne nejlepší shodě jeho interpunkce s logikou výpovědi).

<sup>730</sup> Takto individuálně vykládal svůj zásadní sen také Descartes (Novák 2012, s. 93).

<sup>731</sup> Tak pasáž chápe mj. i Susanetti 1992 s. 175 p. 137.

<sup>732</sup> Srv. opět pochybný zl. 220.

Susanettiho 1992 s. 173 p. 132, asi privilegované duše „chaldejských“ theúrgů. Ve v. 3–5 by šlo o upřesnění nejblaženější kategorie duší v rámci větší skupiny „nejšťastlivějších“ ve v. 1–2 (*makartatai*), jak na to poukazuje částice δ' ve v. 3, pokud bychom ji nechápali jen jako podmíněnou metrem. Theúrgičtí kněží jako elita lidstva v čistotě duše se podle Iamblichovy představy mohou vracet na svět. U Iamblicha jde o plně vykoupené jedince, jejichž duše nazírající stále inteligibilní svět a nemající omezení tělesností (*In Phaed.*, zl. 5, *In Phdr.*, zl. 7, *De an.*, zl. 29, 30, 44–5, 52–3) se vracejí z dokonalého světa bohů. Avšak zde v *De ins.* 17.1 se duše sice vracejí po způsobu „bodhisatvů“, avšak přinejmenším podle Synesiem čteného či vkládaného smyslu se vracejí z nebeských sfér, ze sféry Slunce a Jupiteru, nikoli z ryze inteligibilního prostředí, a to platí i pro ty „nejšťastlivější“. Koncepce pokročilého pomocníka slabším je společná s Iamblichem, ale rozdíl je jednak v místě, odkud se vracejí, jednak, aspoň navenek, v příčině návratu. Ta je v posledním verši citátu uvedena jako „z přísné nutnosti niti [osudu]“. Nicméně i tento sestup elitních duší, daný s ohledem na Platóna (*Iambl. De an.*, zl. 26–7, srv. Pl. *Tim.* 41d–42a), není osudovou nutností ve smyslu násilného donucení, elitní duše následují sice univerzální osudovou „mechaniku“, posílající je na svět, ale činí tak dobrovolně a v souladu s touto silou.<sup>733</sup> Donucování nejšťastnějších duší k návratu osudovou nutností není zde u Synesia konstatováno jako tíživě vynucené příliš výslovně, přestože se ozve, že nutnost je „přísná“, *krateré*. Toto přísně mechanické posílání by ladilo s vysvětlením sestupu duší poukazem na „zákony Osudu“ (*thesmoi Adrásteiás*) v *Syn. De ins.* 8.3, kde jde o narážku na Platónův *Tim.* 42a, a je nakonec přísné spíše ve smyslu „anonymní, nestranné, posílající všechny stejně“. Nakonec tedy existuje nikoli nepodložená možnost, že „přísnost“ osudu velcího k inkarnacím duším všech „hodností“ je shodná s tou zde zmíněnou, vycházející z Platóna a *Chaldejských orákulí*. I tak však zůstává podstatný rozdíl spočívající v tom, že „nejšťastlivější“ duše sestupují jen ze supralunárních kruhů, nikoli z inteligibilna. (Ponechme stranou, že i Iamblichova koncepce je přinejmenším zčásti rozvedením „chaldejského“ myšlenkového dědictví.) – Na „vládce“ (*anax* ve v. 4) byl zkusmo navržen Apollón či Apollón-Hélios (*Des Places* 1996 s. 118 p. 1; *Russell* 2014b s. 67 p. 123), čemuž odpovídá zl. 71 *Chald. orákulí* (k solární soteriologii srv. *Majercik* 1989 s. 30 nn.). Působí nejasně, proč duše, které přece pocházejí z nadmateriálna, mají podle tohoto citátu pocházet z *aithéru* čili ve zl. zmíněné „záře“, *aiglé* (srv. rovněž asi nepravý zl. 213), jež je prostředím supralunární oblasti. V samotných *Chald. or.* je přítom Otec (tradičně Zeus) spojován s oblastí *empyria*, od nebeského *aithéru* odlišnou (*Majercik* 1989 s. 219, 218 ke zl. 213), srv. zejm. zl. 96, též např. 37.14–5, zl. 130 a kontext ke 165, 193, 203, ale i zl. 115. Pokud tedy zl. nepochází z *Chald. or.*, *Syn.* se opomněl zmínit o jeho původu (snad mu jako „nekanonický“ nebyl vhod, ale spíše jde o to, že z *Orákulí* citoval již čtyřikrát a nepovažuje opět za nutné se jejich autority takto výslovně dovolávat).

• 17.2: **ta více, ta méně, jak každá utrpěla kvůli svému poklesu.** Hovoří se ještě o stavu před plným spojením s tělem. Už zde je mezi dušemi rozdíl, daný jejich inklinací. Tato jejich inklinace k tělu, „v“ němž jsou na pozadí Porfyriovy nauky (*Sent.* 3 aj.) přítomny pouze svým vztahem k tělesnosti, nikoli místně, je zde na formulační rovině Synesiem vyjádřena nepřítliště přesně, protože jeho slova sugerují jako by duše byla v těle (*ἐνοικίζονται δὴ σώμασιν*). Tato nedůslednost je pravděpodobně dána autorovým oprávněným předpokladem, že

**Okomentoval(a): [KČ66]:** Je třeba používat tvar „nejšťastlivější“, který je spíš slovakismem, oproti „nejšťastnější“?

**Okomentoval(a): [HF67R66]:** Ano, je to zcela nevyhnutelné. Překladem dotyčných pár veršů do hexametru, a navíc se správným naukovým obsahem jsem ztrávil dlouhou řadu dní. Takže za slovo registrované v, tuším, Příručním slovníku jsem překladatelsky vděčný a bez něj by se mi zhroutil verš. V originálu je navíc dotyčné slovo z hlediska řečtiny take bizarní (mělo by být makarótatós, nikoli makartatos).

**Okomentoval(a): [KČ68]:** Viz předchozí pozn.

<sup>733</sup> Pro Iamblichovu koncepci tří typů sestupu duší do světa *Finamore – Dillon* 2002 s. 16–7.

novoplatónským čtenářům knížky není třeba zdůrazňovat netělesnost jakožto základní rys duše.

● 17.1: **tohle chtěl skrytě naznačit [Platónův] *Tímaios* tím, že každou duši spojuje s jí přiřčenou hvězdou.** V *Tímaiu* 41d–42e na hvězdách bydlí ty duše, které se podřídily „dráze totožnosti a stálosti“ čili pohybují se bez zmatení charakteristického pro svět žvlů a jejich schopnost koresponduje s vyrovnanou a racionálně řízenou bytostí čili hvězdou, na niž tím adekvátně náleží. Pokud tak zachovaly svůj první život (42b, srv. *De ins.* 8.3), vrátí se dle Platóna ke svým hvězdám, k nimž je démiürgos nejprve a prvotně usadil.

Ohledně slov „**každou duši**“ si lze povšimnout, že Syn. sice chce mluvit o duchu, avšak Platónova autorita, o níž se zde potřebuje opřít, mluví o duši. Vzápětí v 17.2 se Syn. bude ovšem schopen k duchu vrátit. Podobnou elegantně překonanou záměnu duše za ducha použil již v 7.3 (viz i kom., „Hérakleitův výrok“). To koresponduje se skutečností, že *pneumata* začínají svou dráhu v nebeských sférách, jak se to objevilo v 7.4. Zmínka v 17.2 o tom, že duše „poskvvrňují svého ducha“, s největší pravděpodobností neimplikuje, že ho vždy již měly a že by na něj nemusely „nasedat jako na loďku“ (7.4).

● 17.3: **v těch entitách, které jsou [vzájemně] nepodobny jak svým bytostným zařazením, tak životními obyčejí i tím, čemu jsou vystaveny,** ἐν τοῖς ἀνομοίοις καὶ φύσει καὶ νόμῳ καὶ πάθει. Vzájemně nepodobné entity (*ta anhomoiá*) jsou *pneumata*. Jejich vzájemný kvalitativní odstup může být takový, že vylučuje samu představu sdíleného snáře. (Lze poznamenat, že dva lidé, kteří by žili v takřka stejných podmínkách, by ovšem mohli aspoň zhruba sdílet týž snář i tohoto zobecňujícího typu.)

● 17.3: **voda zakalená pohyblivá.** V pasáži na rozdíl od předchozího výkladu oddechovější okamžitě nastupují rétorické prostředky, zde konkrétně chiasmus. Příklad s hladinou použil Aristotelés v *Div. somn.* 464b8–15, jakkoli nehovořil o *pneumatu*.

● 17.3: **omyl v identifikaci přesného obrazu typově jeden a týž,** οὕτως ἄν ἔν μὲν εἶη τῷ γένει τὸ ἀμαρτεῖν τῆς ἀκριβοῦς εἰκόνας. Jiné snad možné pochopení by mohlo uchopit výraz *toí geneí* nikoli jako dativ prostředku, čili: „svým typem“, „typově“, nýbrž jako dativ neprospěchu, čili: „pro ten [mechanicky interpretující] typ [výkladu snů] bude jeden typ omylu při identifikaci přesného obrazu.“ V překladovém provedení, pro něž jsem se rozhodl (podobně Susanetti),<sup>734</sup> si Syn. posloužil příkladem různě zakalené a také rozpořbované vody tak, aby co nejlépe odpovídal jeho představě, že jednotlivá *pneumata* odrážejí snové jevy podle své kvality. Pokud se ale k interpretovanému přistupuje necitlivě s předem daným obecným klíčem, tazatel po smyslu snů dostane odpověď jen zdánlivou, protože tato odpověď předem **konformuje různost, kterou do tázání vnáší individuální stav jeho vlastního *pneumatu*.**

● 17.3: **z materiálů [k zrcadlení] nevhodných,** ἐξ ἀνομοίων ὑλῶν. Jinou možností je vyloužit *anhomoión* jako „neodpovídajících“, a to zobrazovanému. To by se týkalo *pneumatu* nerozumných a nemravných lidí, již nejsou schopni přijímat „božský typ snů“ (15.1) právě proto, že povaha jejich *pneumatu* je od povahy božství odlišná zásadně.

Okomentoval(a): [KČ69]: ve větě chybí přísudek.

<sup>734</sup> Susanetti: „[A]llora l'errore che si dà rispetto all'immagine nitida e precisa è unico quanto al genere.“ Poněkud odlišně Aujoulat: „[U]n seul caractère en son genre leur demeurera commun: l'impuissance à renvoyer une image exacte.“ Lang: „[S]o dürfte nur eins gemeinsam bleiben, nämlich die Tatsache, daß das Bild nie genau wiedergegeben wird.“

● 17.3: **Fémonoé**, první delfská věštkyně (Pausaniás 10.5.7), a **Melampús**, mytický věštec (Hérodotos 2.49).<sup>735</sup> Delfské věštírny si přitom, přes zdůraznění její nepraktické vzdálenosti v 11.2, autor vážil, a to v oficiálně křesťanském státě až podezřele, srv. *Dión* 15.4, sepsaný téhož roku jako náš text *O snech*. Artemidóros ve 2. stol. n. l. dokládá užívání obou jmen věštců pseudepigraficky (*Onir.* 4.2.9, 2.9.109, Melampús 3.28.6).

● 17.4: **Jeho individuální charakterističnost povýšili úplně bez ohledu na její stav na měřítko úplně všeho**. Jinými slovy: sestavitel snáše pracoval podle Synesiovy představy s jedním *pneumatem*, které mělo nějakou sobě vlastní charakterističnost (*to oikeion*). V Synesiově interpretaci, jak jí rozumíme, by trpěli jeho protivníci dvojí chybou: 1) berou za měřítko jedno jediné *pneuma*; 2) ani nezohledňují, jak si daná bytost vede „podle toho, kolik má společného se špatností a ctností,“ (17.2) čili jak po různě hlubokém pádu postupuje v daném životě. Kompilátoři snářů *pneuma* ovšem ani nemohli zohlednit, protože jak Syn. právě řekl, o něm nikdy nebadali. Není zde nejspíš řeč o Artemidórovi, protože ten zohledňoval množství lidí různých charakteristik a vlastností a čerpal i z jiných zdrojů (odd. 3.b). Nicméně i tak by platil Synesiův postoj, že kritizovaný výklad snů nepracuje ani zdaleka dostatečně s individuálním *pneumatem*.

● 17.4: **to prý má být to pravé kritérium**. Tímto opakováním jsem se snažil stylisticky nahradit použité *hendiadyoin* (*kanona kai gnómona*), jejímž účelem bylo, aby se u kritiky inkriminovaného názoru nesetřvalo pouze jedním slovem, ale udržela se v bezprostřední patrnosti o něco déle.

● 17.4: **Podstatně těžší [by bylo] postihnout jednu [výkladovou charakteristiku, která by i stran budoucnosti] při každé příležitosti blízce odpovídala obecně sdílenému snovému jevu**, ετι δη χαλεπώτερον ἐλεῖν ἐν ἐκάστῳ τόπῳ κοινῶ φαντάσματι παραπλήσιον. Věta je nejasná textově, a navíc interpretačně. Po zaujetí jasné pozice ohledněpodoby textu (obecně tu čteme nejlépe doloženou, i když případně interpretačně či i jazykově nejobtížnější variantu)<sup>736</sup> se větu snažíme vyložit v tom smyslu, že je-li v předcházející větě nejasnost obrázku spojena s tím, že je vyslán z minulosti, je zde nejasnost dána tím, že abstraktní výkladová charakteristika by měla být spojena s velkým množstvím snů různých lidí, jejichž *pneumata* se liší. To by zapříčiňovalo (pokud by to vůbec bylo možné) přinejmenším krajní nejasnost až neexistenci interpretačních mezí. Např. kdyby se mnoha lidem zdál v různém provedení sen o přírodní katastrofě, měl by v závislosti na jejich *pneumatech* a jejich stavu natolik různý význam, že společný bod či rys (ono ěv) těchto snů by byl bezcenný. Z celé kap. 17, která působí dojmem náčrtu, se tato věta zdá být v největší míře pouhou poznámkou.

<sup>735</sup> Susanetti 1992 s. 175 p. 135.

<sup>736</sup> Z textového hlediska je zde trojí kolísání: ἐν x ἐν („jedno“ x „v“), τόπῳ x τῶπῳ („příležitost“ x „způsob“), φαντάσματι x φάντασμα τι („jevem“ x „nějaký jev“). Vycházíme nicméně z nejjistějšího rukopisného čtení, jako ostatně principiálně. V tom případě poněkud vadí τόπῳ („příležitost“), ale význam slova τόπος jako angl. „occasion“ dokládá Lampe 1969 s.v., E. K textu Lamoureux – Aujoulat 2004 s. 304 a 345–6 p. 122 (srv. „šalamounské“ řešení textového problému Nik. Gregorou *In Syn.* 631.25–8, 152C182; Bydén 2014 s. 171). V překladu si Aujoulat k ἐν promítá z předchozí věty εἶδῶλον: „[E]t il est certes encore plus malaisé d’obtenir, pour chaque cas particulier, une seule *image* qui ressemble à peu près à une vision commune“ (kurziva zde v tomto kom. vždy moje). Ne tak Lang, jemuž je naše interpretace nejbližší: „Noch schwieriger ist es, in jedem einzelnen Auftreten *etwas* der allgemeinen Vorstellung *Adäquates* zu finden.“ Susanetti čte τῶπῳ místo τόπῳ: „[è] ancor più difficile cogliere, in ciascuno dei *modi* in cui si manifesta, un qualcosa di simile all’immagine comune.“ Srv. Russell 2014b: „Anyway, it was hard enough to begin with to grasp the image (*eidōlon*) leaping out ahead from the object, and it is harder still to grasp a single thing resembling a common appearance (*phantasma*) in each individual place.“

- 18.2: **koincidence**, *symptómata*. U tohoto výrazu spíš než o náhodu jde o „spadání vjedno“ (*sym-ptóma*), tj. (pravidelný) souběh jevu a události.
  - 18.2: **novost naší myšlenky**. Na své objektivně poněkud skromné objevitelství se Syn. odvolával podobně viditelně již v 4.1 (viz kom., „my bychom připojili“), ale myšlenku znal od Ailia Aristeida, jemuž ji přikázal Asklépios (*Oratio* 48.2).<sup>737</sup> Protože Aristeida Synesios četl zřejmě jako znalec rétoriky (*Dión* 3.6), a tedy asi ve velkém rozsahu, bylo by to již druhé místo, kde se možná „chlubí cizím peřím“. V každém případě je ovšem velmi dobře možné, že tato myšlenka knihy nočních záznamů je natolik samozřejmá, že ji Synesios poctivě „vynalezl“.
  - 18.2: **svou venkovskou neomaleností urbánní mrav**. Syn. si s oblibou nasazoval masku „rustikálního“, „venkovsky hrubého“ člověka, tj. filosofa jdoucího třeba i přímo a ne bezbolestně k jádru věci (srv. např. *De regno* 2.3, 3.6, což je v posledku inspirováno filosofickým praotcem Sókratem, srv. např. Platónovu *Obranu* 32d2). Je to samozřejmě i odkaz na odlehlost a nesrovnatelnost libyjské Kyrény s intelektuálním prostředím Alexandrie, kam spis snad vedle Cařihradu jistě mířil (*Ep.* 154). Synesios rád tematizoval rozhraní město-venkov, kde město vystupuje jako kulturní centrum a zdroj poskvrní, zatímco venkov jako čistý a hrubší (srv. *Hymnus* 1.51–71, *Ep.* 148, 105.49–57, *De provid.* 1.18.1).
  - 18.2: **připojující**. Filologická poznámka: Syn. zde vypadl z gramatické vazby; v tautoagentní konstrukci měl použít nominativ συνάπτοντες místo akuzativu συνάπτοντας, ale jde o chybu vzniklou ve složité větě ztrátou zřetele na určující slovo. U Syn. tento typ přehmatu není ojedinělý (srv. ἔχοντα místo ἔχοντα ve 3.3; Lamoureux 2004 s. 346 p. 123, s. 337 p. 29).
  - 18.2: **žijeme v obojím druhu žití**, τῆς ἐν ἑκατέρῳ ζωῆ διεξαγωγῆς. Za „žijeme“ v originálu stojí *diexagóge*, tj. „vedení života“, kdežto za „žitím“ je *zóé*. *Zóé* jsme zde přeložili „žití“, neboť jde o ontologickou rovinu života denního a nočního čili *zóé* „na základě *fantasie*“ na tomtéž řádku. V tomto výskytu, na rozdíl od následujícího, má podle nás slovo *zóé* nejen svůj ontologický význam, ale současně obvyklejší, který se snažíme naznačit překladem „žití“. (Snad i zde se jedná o poněkud sofistický přechod mezi tematickými okruhy využívající podobnost či přímo stejnost slov, srovnatelně s 15.2, kde je viděna vnitřní souvislost *eidólon* čili *pneumatu* s atomy zvanými též *eidóla*.)
  - 18.2: **rovině života bytostně charakterizované právě obrazotvornou schopností. Ten život dosahuje jednou nad, jindy klesá pod průměrnou úroveň**. Zde je slovem „život“ oproti krátce předchozímu „žití“ (srv. předchozí pozn.) přeložen termín *zóé*. Zde rovněž znamená ontologickou rovinu, na níž stojí *pneuma*, a to s ohledem na pasáže, kde je slovo *zóé* použito stejně (4.2, 5.1, 7.1; tyto pasáže se nacházejí v úseku kap. 4–10, kde měl filosofický výklad nejtechničtější charakter). Odkaz na klesání a stoupání pod a nad průměr se tak nemusí vztahovat jen na danou inkarnaci, nýbrž i na změny rovin života v závislosti na stavu *pneumatu*.
- Od této pasáže 18.2 (viz předchozí pozn.), kde má slovo *fantasiá* svůj filosofický význam, autor nyní přechází k rétorické orientaci, kde měla *fantasiá* svou roli jako schopnost

<sup>737</sup> Susanetti 1992 s. 21, 176 p. 140.

umělce včetně rétora vizualizovat si a živě zpřítomňovat recipientům.<sup>738</sup> Srv. podobný přechod od *fantasiá* k *fantastiké fysis*, když v 5.2 začíná pomalu k tématu *pneumatu* jako materiální entitě od tématu jejich schopností.

● 18.2: **knihy denních záznamů** (*efémeris*) asi není „deník“, nýbrž spíše něco jako „příruční provozní kniha“ či, v *Ep.* 5.301 pravděpodobně, „písemnost uchováající korespondenci přijatou a v opisech i odeslanou“.<sup>739</sup> Od přinejmenším poněkud literárněji pojatého deníku by se „knihy denních záznamů“ lišila svou techničností a zasloužila si tak i jiný překlad.<sup>740</sup>

Ačkoli navíc i v 20.4 je písemnost označena jako *syngrafé* čili „zápisník“, ani význam „deník“ nakonec není úplně vyloučen.<sup>741</sup>

● 18.2: **péče o duši**, *psýchagógiá*, dosl. „vedení duše“. Je zde míněn pohyb spásy čili plného zbavení se „těla“ (Porf. *De abst.* 1.57). Duše člověka vede, ale pokud se nezhostí aktivního vedení ona, může být vedena jen vahou ducha, srv. v 7.4: „[P]řirozenému stavu věcí odpovídá, že duše, která je na ducha jednou naroubována, s ním buďto dobře vychází, nebo jej táhne, anebo je jím tažena.“

● 18.3: **řečník z Lémnu** je Flavios Filostratos (2.–3. stol. n. l.), autor mj. *Životů sofistů*, na jejichž pasáži (*Vitae sophistarum* 581, s. 214.12–3 ed. Wright) zde Synesios odkazuje (srv. již 14.2).<sup>742</sup> V úvodních kapitolách Synesiova *Diónu*, napsaného téhož roku jako traktát *O snech*, se náš autor vyrovnával s právě Filostratovým obrazem řečníka Dióna.

● 19.1: **vstoupilo v duši**. Drobná nedůslednost, Synesios měl místo „v duši“ říci spíše „do ducha“ (srv. 4.1–2).

● 19.1: **jsou z existence obrazotvorností vytlačována skutečná jsoucna**. Nejde o zapomínání, nýbrž o právě zmíněnou (18.3) schopnost *fantasie* rozkládat přirozeně související části celků.

● 19.1: **jak je určuje a podává daný sen**. Zatímco *fantasie* je zde jen promítacím plátnem, sny (či, lépe řečeno, jejich implikovaný zdroj) jsou aspoň formulačně viděny jako značně autonomní.

● 19.2: **obsahy na silnější rovině než jen myšlenkové a představové**, *πλέον τι τοῦ οἰεσθαι*. Aristotelská *fantasiá* umožňuje odstup od toho, co na nás působí jako „hrozná a strašná“ (Arist *De an.* 427b21; odd. 5.i), a nepodléhá diktátu smyslů, bez nichž může působit např. ve snu (428a8). To však platí jen pro některé sny, odstup nemáme při těch, kdy jsme zcela pohlce (výslovně Arist. *De insomniis* 462a3–7),<sup>743</sup> jak to Syn. říká zde v *De ins.* 19.1–2, kde je patrně aristotelská *fantasiá* manipulována snem. Dle Syn. je to právě sen, co určuje pořadí snů a jejich průběh, a *fantasiá* tomu jen slouží jako obrazovka. Jsou zde v bezprostředně navazující pasáži 19.3 samozřejmě také sny, do nichž se mísí částečně reflektivní odstup a dokonce přemýšlení, jak je tomu již v Aristotelově analýze (*De ins.* 458b18–23, 459a7, 462a6–7, 29).

<sup>738</sup> Sheppard 2014 s. 98; Thein 2013 s. 46.

<sup>739</sup> Něm. Kopalbücher, resp. Kladde, jak argumentuje Luchnerová 2010 s. 20.

<sup>740</sup> Navíc zbavuje překládajícího nutnosti přeložit následující *epinyktis*, „noční knihu“, způsobem, který by vynucovala slohotvorná stavba slova „deník“...

<sup>741</sup> Scholia se zcela mýlí se svým návrhem „dny, které považujeme za nešťastné“ (*In Syn. Ep.* 225.27).

<sup>742</sup> Bittrich 2014 s. 84–5.

<sup>743</sup> V tom případě *fantasiá* není „v naší moci“ (*ἐφ' ἡμῖν*) jako v *De an.* 427b18–21.

- 19.3: **bez jiskry**, dosl. „bez duše“, *apsýcha*. Pokud by zde snad Syn. měl na mysli etymologickou narážku na duši (*psýché*), znamenala by, že proslovy se mají inspirovat tím, co do snění (na promítací plátno *pneumatu*) přichází z naší duše spojené s idejemi (4.1) a je tím pádem spjato s pravou skutečností. Pravděpodobně to však není.
- 19.3: **také se někomu může zdát, že spí**. V tomto „zápase“ si můžeme být někdy vědomi, že spíme, avšak pokud nejsme, pak jsme zcela vydáni *fantasii* (viz kom. k 4.2 („orgány“) a opět Arist. *De ins.* 462a7; představa snu ve spánku byla častá, např. Artem. *Onir.* 1.81, 2.1).<sup>744</sup> Motiv „snu o spaní“ je asi nejslavnější v Descartesově „argumentu souvislého snu“. Tuto představu z *Rozpravy o metodě* 4 je třeba spojovat s autorovým starším zjevujícím snem z r. 1619, kde je základem Descartesovy filosofie zjevení náboženské povahy, spíše než s domnělou racionalistickou epistemologickou radikalizací (jak široce rozpracoval Novák 2012).<sup>745</sup> V *Olympikách* (čes. překlad Novák 2012, s. 82–8), reprodukujících tuto svatomartinskou noc, se Descartes pohyboval na hranici snu a bdění a při tom již svůj sen interpretoval během spánku, rozhoduje se, zda mu má přiřknout charakter snu předpovídajícího, nebo symbolického.<sup>746</sup>
- 19.4: **synové Alóeovi** byli v mytologii obři Ótos a Efialtés, kteří útočili na bohy nejen navršením hor, např. dle Homérovy *Od.* 11.305–20 (kde jsou z téže matky Ífimedee, manželky Alóea, syny Poseidónovými), ale i spoutáním Area do kovového sudu (*Íl.* 5.385–8, Claudianus 26.68–76), či se sáпали po Artemidě (*Schol. in Pind. Pyth.* 4, 156a). Přestože při vršení thessalských hor jde o fantastickou mytologickou akci, funguje v logice Synesiova výkladu jako něco podrobeného řádu světa, jemuž vládnou bohové a osudový rámec (viz kom. k 8.3), a oproti tomu se staví snový svět.
- 19.4: **zákony Osudu** – viz odd. 5.s k *De ins.* 8.3.
- 19.4: **nad samotné nejvyšší nebeské sféry**. Výraz je nutně přehnaný, protože právě nejvyšší sféra je konec *aitherické* oblasti, kde nehmotné duše při svém spojení s látkou nevyhnutelně nasedají na *pneumata* jako na loďky (7.4). Tam končí smyslově vnímatelná oblast, tedy by bylo striktně vzato nesmyslné něco vnímat v imateriálním světě. Tímto vyjádřením se chce říci, že sen na rozdíl od bdělého vědomí rozšiřuje naši přítomnost v hmotném i *aitherickém* světě do krajnosti. Předcházející a následující příklady, v nichž figurují orel a Měsíc, také poukazují k tomu, že vstupem „nad nebeské sféry“ zde nejde o vplynutí do nadhmotného „světa“ jako v 4.4–5 (viz kom.) a 7.2, nýbrž spíš o formulační nedůslednost.
- 19.4: **usuzuje na ni prostřednictvím Měsíce, když už se dostane tak daleko, že ji ani nevidí**, καὶ οὐδ' ὀρωμένῃν τῆ σελήνῃ σημαίνεται. Významově nejasné místo, které možná představuje poznámku určenou k domyšlení čtenářem (srv. „kongeniální čtení“ vyložené v odd. 3.d). Podle nás jedinou možností, jak si představit, že pozorovatel ve vesmíru usuzuje (*sémainetai*) na přítomnost již neviděné Země, je, že by se vznášel daleko od Země a ještě patrný Měsíc by jej svými oběhy jednou „denně“ na Zemi upozorňoval.<sup>747</sup>

<sup>744</sup> Susanetti 1992 s. 18, 179 p. 144.

<sup>745</sup> V této souvislosti viz zejm. s. 85 p. 63, též s. 87 p. 67.

<sup>746</sup> Viz Novák 2012, s. 91, 92.

<sup>747</sup> Podobně větu chápou, i když neinterpretují výslovně, Susanetti: „[...] e, se [la terra] non è visibile, la individuiamo per mezzo della luna“; Lang: „[...] und wenn er [...] [die Erde] auch selbst nicht mehr sieht, so erkennt er sie noch am Mond“; Russell 2014b: „One views the earth from afar, or without seeing it infers its presence from the moon“ (též s. 67 p. 135). Oproti tomu kreativní bystré řešení Aujoulatovo („[...] et on révèle



● 19.4: s **nezjevnými nitrokosmickými bohy**, τοῖς ἀφανέσιν ἐν κόσμῳ ... θεοῖς. K těmto nitrokosmickým bohům viz zejm. odd. 5.v (*De ins.* 14.5, 2.3). Nejde nejspíš o bohy inteligibilního světa, protože podobný smyslový styk („družit se“) tuto identifikaci asi vylučuje. Vyšší bohové se podle *De provid.* 1.9 mohou k hmotnému světu krátkodobě přivrátit,<sup>748</sup> ale není tu implikováno nic jako tato rozmluva (srv. rozmluvu s Músou v *De ins.* 4.3; odd. h). Logika je tatáž jako ve výkladu o dvě poznámky výše o nejvyšších sférách. Neviditelnost dotyčných bohů je nejspíše jen vhodnou vlastností pro Synesiem popisovanou povahu snového světa, překračujícího hranice světa bdělého.<sup>749</sup> K bohům ve snech srv. Artem. *Onir.* 1.5 (aj.).

● 19.4: **onen opravdu obtížný [Homérův] výrok**, *Od.* 7.201, 16.161, srv. *Íl.* 20.131.<sup>750</sup> Další příklad myšlenkového stylu, podle něž se u probíraných předmětů zájmu hledají opory, analogie apod. právě z Homéra, který tak funguje po způsobu „svatých Písem“, srv. kom. k 4.5 („posvátná *Orákula*“).

● 19.4: **dokonce ani tato [vidění] se nám tu [ze strany případně nemile dotčených bohů] ani trochu neupírají**, οὐδὲ τούτων μέντοι φθόνοσ οὐδὲ εἶς. Synesios zde naráží na starý motiv závidosti bohů vůči člověku, jak pasáž čte Aujoulat (2004 s. 308 p. 130), ovšem s oporou v Platónově teologické očistě bohů závidosti (*Phdr.* 247a, *Tim.* 29e; oproti tomu si touto spojitostí není tolik jist Lang 1926: „es bleibt ihm nicht im geringsten etwas vorbehalten“). V rozšíření svých schopností, které člověku umožňují sny, se zdá své lidství natolik překračovat, že se dotýká hranice, za níž by začínala závidost bohů.

● 19.5: **pávi, lišáci i mořské vody**. Promlouvají u Aisópa (Ezopa), *Fabulae* 244, 178 (Russell 2014b s. 68 p. 137).

● 19.5: **u sofistů**. Výraz zde není míněn pejorativně, je ekvivalentem neutrálního *rhétor* z 20.1.

● 20.1: **vzejdou ze smyslu toho textu skvělé plody**. Jinými slovy: systematickým sledováním koincidencí si člověk může dovést informace pro sebe podstatné.

● 20.1: **popustí největší napětí**. Centrální část *Diónu* (4–15, zejm. 7–9) popisuje z autorova hlediska ideální práci intelektu. Má přecházet od nejvyššího napětí k nižšímu, např. k inteligentním komediím, ale ne příliš nízkému (pod čímž si Syn. představoval třeba mechanickou manuální práci, *Dión* 7.4, 8.7). Zpracovávání snů filosofem tedy vedle kvalitní lehčí literatury představuje další možnost bezpečného, nepřilíš prudkého sestupu z duchovních výšin. Synesios napsal text *O snech a Diónu* téměř současně a tato narážka je asi ovlivněna jeho dojmem, že i čtenář má obsah *Diónu* v živé paměti.

---

une terre que la lune ne voit même pas“) musíme, podle našeho mínění, odmítnout. Tento překlad předpokládá nějakou jinou Zemi než naši, která není viditelná „pro Měsíc, Měsíci“ (dativ *selénéi* je zde vyložen nikoli jako dativ prostředku, nýbrž nepřímého předmětu). Při takto nepřirozené či neočekávané představě by však Syn. podle nás musel jasně naznačit, že skutečně jde o další Zemi. Stalo by se tak přinejmenším zařazením τῆρα („nějakou“) za ὀρωμένην („viděnou“). Ani existence Protizemě v antickém obrazu kosmu dle Aristotelova spisu *De caelo* 293a24, 293b20 II.13 (Aujoulat 2004 s. 346 p. 128) tuto interpretaci nevynucuje.

<sup>748</sup> Podobně jako my Susanetti: „dei invisibili, che abitano il cosmo“ (méně jasně Aujoulat: „les dieux invisibles dans le cosmos,“ a Lang: „mit den unsichtbaren Göttern im Kosmos verkehren.“).

<sup>749</sup> Bittrichová 2014 s. 91 naopak spojuje pasáž s *De ins.* 7.3 a má za to, že duše je díky suchému *pneumatu* v nebi.

<sup>750</sup> Susanetti 1992 s. 179 p. 146.

- 20.1: **podoben skythským lukům**. Výjimečné místo, kde Synesiovi zákrytný obraz Skythů či něčeho skythského unikátně neevokuje nenáviděné Germány přicházející pod tlakem „push“ i „pullfaktorů“ do římské říše (srv. *Chvalořeč* 13.3 a zejm. *De regno* 19–21).
- 20.1: **proslovů určených k demonstraci vlastní výmluvnosti, epideixis**. Jde tedy jen o jeden (skutečně zavedený) typ proslovu, nikoli o celek řečnického řemesla.
- 20.2: **Miltiadés a Kimón**. Otec a syn, oba významní vojevůdci v 5. stol. př. n. l. v Athénách (životopisy obou napsal Cornelius Nepos a biografii Kimóna Plútarchos). Zde jde o cvičné řeči obhajující činnost těchto dávných státníků (Russell 2014b s. 68 p. 139).
- 20.2: **hřivny, talanton**. Originál samozřejmě přehánění, neboť *talanton* představovalo podle konkrétní historické či místní situace 26 až 36 našich kilogramů. Na dohánění filosofičnosti pomocí vousů a impozantního vzhledu si autor stěžoval téhož roku (anebo zkraje příštího, r. 405) také v *Ep.* 154.39–42 v souvislosti s kritiky svých spisů za to, že se v nich věnuje nejen čistě filosofickým tématům (o tom pojednává téměř celý obširnější list 154).
- 20.2: **přeborníkoví [ve cvičném řečnickém žánru hrdelních žalob]**. Synesios chce říci, že umělá témata (obhajoba dávných či fiktivních osob a cvičné hrdelní žaloby) jsou pro rétory kvůli své prázdnotě neefektivní. Oproti nim staví sny jako náročné rétoricky a navíc reálné v tom smyslu, že se týkají vlastního života, kdežto fiktivní hrdelní žaloby by se nemohly uplatnit v žádném režimu. (Implikovaný smysl textu doplňujeme do hranaté závorky díky komentáři Susanettiho 1992 s. 183 p. 152).
- 20.2: **ještě v devadesáti**. Podle Nikefora Gregory (*In Syn.* 640.13–9) jde o slavného řečníka Libania (který ovšem zemřel v první polovině devadesátých let 4. stol. asi v osmdesáti letech), učitele Jana Zlatoušého, Basilea Velikého či Grégoria z Nazianzu. Synesiovo rýpnutí by bylo o to důraznější, pokud si níže ve 20.3 máme pod kritizovanou „mladou generací“ představit i starého Libania.
- 20.2: **v boji v kombinovaném stylu**. *Pankration* byl „maximální“ bojovou disciplínou kombinující box a zápas (srv. Artem. *Onir.* 5.48).
- 20.3: **využití sebe samých. Tak to dělali Alkaios i Archilochos**. „Sebou samými“ má Syn. na mysli sny, přičemž oba zmínění básníci využili sebe samé v lehce odlišném smyslu, totiž tím, že se soustředili na svůj životaběh. **Alkaios** tvořil v 7. stol. př. n. l. a představoval archetypální postavu osobní lyriky. **Archilochos**, rovněž v 7. stol., tvořil s podobně individuálním zaměřením a živil se jako žoldněř.
- 20.3: **Stésichoros** (6. stol. př. n. l.) pracoval v žánru sborové lyriky s epickými tématy (proto je zde jmenován jedním dechem s epikem Homérem). Chce se zde říci, že ačkoli autoři osobní lyriky básnili o sobě, a nikoli o obecněji významných heroických dějích, čas uchoval jejich pocity, neboť vycházeli z důvěry ve skutečnost sebe samých.
- 20.3: **z touhy [héróů] po dokonalosti, τοῦ ζήλου τῆς ἀρετῆς**. S ohledem na použitý výraz *areté*, který nemá literární konotace, jde spíše o touhu hrdinů epiky po homérském mravním ideálu (daném válečnický), nikoli o touhu Homéra a Stésichora tvořit na vrcholné úrovni.
- 20.3: **své vlastní činy ponechali stranou — byli básníci zdvořilí a laskaví**. Nejde podle nás o ironii vůči Homérovi, a proto překládáme „zdvořilí a laskaví“ (*dexios*; Lang, Susanetti i Aujoulat ovšem překládají ve smyslu „schopní“, a Montanariho slovník tento význam nezná, přičemž se opíráme o LSJ, s.v., V.: „corteous, kindly“, tak i Lampe, s.v., A.5). Zvětštění druhých je s ohledem na zmíněné vynechání sebe ještě spíše znakem úcty než znakem dobrých schopností.

**Okomentoval(a): [KČ70]:** Jedná se o akuzativ? Pak správně: „využití sebe samé“.

- 20.4: **prostřednictvím písmen přivádět na svět nehynoucí potomstvo.** Obraz literární tvorby jako potomstva není výjimečný a Syn. ho více rozvádí v *Ep.* 1.
- 20.4: **ať se dá vést naším spisem,** tj. nechá se přesvědčit, že sny poskytují výtěžný základ pro psaní o sobě, které proslavilo Alkaia či Archilocha na dlouhá staletí.<sup>751</sup>
- 20.4: **v němž jsme příliš nedbali žánrových pravidel.** Synesios zohledňoval, aby žánrová či rétorická pravidla nebyla samoúčelná, a mysl, že se nad ně lze povznést, pokud jsou nahrazena řečnickou či spisovatelskou kvalitou, jak to rozvádí v *Diónu* 3.6–7 (Susanetti 1992 s. 184 p. 155). Žánr některých jeho písemností by se i proto stanovoval jen velmi těžko (*Dión, Eg. přiběhy*), i když jinde se uměl pravidel držet striktně (epistolografie). Poznámku o nedržení se regulí autor snad učinil proto, aby naznačil souvislost mezi inspirovanou svobodností tohoto svého spisu (srv. *Ep.* 154.99 n.) a sny, v nichž se také překračují běžné hranice.
- 20.4: **něco přijímá do úschovy z boží vůle,** κατὰ θεόν τι πιστεύηται. Tato ne zcela jasná pasáž se v překladech různí.<sup>752</sup> Pro naše řešení se rozhodujeme, kromě hlediska gramatické obvyklosti, i s ohledem na inspirovanost přítomného spisu podle závěru *Ep.* 154 a s ohledem na poukaz na důvěru k prozřetelné roli času, jímž Syn. zakončil také *De provid.*

## Bibliografie

### Prameny

Aisópos *Fabulae*. A. Hausrath – H. Hunger: *Corpus fabularum Aesopicarum*; Leipzig,

<sup>751</sup> Pasáž není zcela průzračná, jak se to odráží v překladech. Susanetti: „[...] segue l'esempio di questa scrittura che noi abbiamo svincolato dalla regole“; Aujoulat: „[...] qu'on suive la voie inhabituelle qu'<emprunte> notre ouvrage!“; Lang: „[...] soll sich an diese von uns empfohlene ungewöhnliche Schreibart machen.“

<sup>752</sup> Susanetti: „[...] quando con il favore di dio gli si affidi qualcosa“; Aujoulat: „[...] quand on lui confie un écrit qui concerne Dieu“; Lang: „[...] wenn [...] [der Zeit] etwas Würdiges anvertraut wird.“

- Teubner, 1970, 1959.
- Ammianus Marcellinus. C. U. Clark: *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*; Berlin, Weidmann, 1910-1915.
- Anonyma e Suda – viz Blockley 2008.
- Arátos *Phaenomena*. J. Martin: *Arati phaenomena*; Florence, La Nuova Italia Editrice, 1956.
- Aristeidés, Aílios *Orationes*. B. Keil: *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*; Berolini, apud Weidmannos, 1898.
- Aristeidés Quintilianus *De musica*. R. P. Winnington-Ingram: *Aristidis Quintiliani de musica libri tres*; Leipzig, Teubner, 1963.
- Aristofanés Aves. V. Coulon – M. van Daele: *Aristophane*, vol. 3; Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- Aristotelés
- Analytica posteriora*. W. D. Ross: *Aristotelis analytica priora et posteriora*; Oxford, Clarendon Press, 1968.
- De anima*. W. D. Ross: *Aristotelis de anima*; Oxford, Clarendon Press, 1967.
- De caelo*. D. J. Allan: *Aristotelis de caelo*; Oxford, Clarendon Press, 2005 (= 1936).
- De divinatione per somnum*. W. D. Ross: *Aristotelis parva naturalia*; Oxford, Clarendon Press, 1955.
- De generatione animalium*. H. J. Dossaart Lulofs: *Aristotelis de generatione animalium*; Oxford, Clarendon Press, 1965.
- De insomniis*. W. D. Ross: *Aristotelis parva naturalia*; Oxford, Clarendon Press, 1955.
- De memoria et reminiscencia*. Tamtéž.
- De motu animalium*. W. Jaeger: *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu*; Leipzig, Teuber, 1913.
- De partibus animalium*. P. Louis: *Aristote. Les parties des animaux*; Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- De somno et vigilia*. Viz *De divinatione per somnum*.
- Metaphysica*. W. D. Ross: *Aristotle's Metaphysics*; Oxford, Clarendon Press, 1970 (= <sup>2</sup>1953).
- Meteorologica*. F. H. Fobes: *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*; Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1919 (repr. 1970).
- zlomky (*De philosophia*). W. D. Ross: *Aristotelis fragmenta selecta*; Oxford, Clarendon Press, 2007.
- Artemidóros *Onirocriticon*. R. A. Pack: *Artemidori Daldiani onirocriticon libri v*; Leipzig, Teubner, 1963.
- Athanasios *Vita Antonii*. G. J. M. Bartelink: *Vita sancti Antonii*; Paris, Cerf, 1994 (SC 400).
- Augustin
- De civitate Dei*. B. Bombart – A. Kalb: *La Cité de Dieu*; Paris, Études Augustiniennes, 2014 (1959).
- De Genesi ad litteram libri duodecim*. J. Zycha; Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1894 (přetisk: P. Agaësse – A. Solignac; traduction, introduction et notes; Paris, Institut d'études Augustiniennes, 2001 = <sup>1</sup>1970).
- Aurelius Victor *De caesaribus*. F. Pichlmayr – R. Gruendel; Lipsiae, Teubner, 1961.
- Basileios *Homiliae in Hexaemeron*. E. A. de Mendieta – S. Y. Rudberg: *Basiliius von*

*Caesarea: Homilien zum Hexaemeron*; Berlin, Akademie Verlag, 1997.

#### Bible

Nový zákon. K. Aland – B. Aland – J. Karavidopoulos – C. M. Martini – B. Metzger: *The Greek New Testament*; Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies, 41994.

Starý zákon. A. Rahlfs: *Septuaginta*; Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1950 (4. vyd., 2. vyd. 1935). K. Elliger – W. Rudolph et al.: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*; Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 41990.

Cicero *De divinatione*. W. A. Falconer: *Cicero: De senectute, de amicitia, de divinatione*; London, William Heinemann – Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1964.

Claudianus. M. Platnauer: *Claudian I-II*; Cambridge (Mass.), Harvard University Press – London, William Heinemann, 1964 (= 1922).

*Codex Theodosianus*. Th. Mommsen – P. Meyer: *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*; Berolini, apud Weidmannos, 1905.

*Corpus Hermeticum* – viz Chlup 2007.

*Cronicon Marcellini*. Th. Mommsen: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.*, sv. II; Berolini, apud Weidmannos, 1894.

#### Damaskios

*In Parmenidem*. L. G. Westerink – J. Combès – A.-Ph. Segonds: *Damascius: Commentaire du Parménide de Platon*, I–III; Paris, Les Belles Lettres, 1997-2002.

*In Phaedonem*. L. Westerink: *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, Volume II, Damascius*; Amsterdam, North-Holland, 1977.

*Philosophos historia*. Polymnia Athanassiadi: *Damascius: The Philosophical History. Text with Translation and Notes*; Athens, Apamea, 1999.

Diogenés Laërtios *Vitae philosophorum*. H. S. Long: *Diogenis Laertii vitae philosophorum*; Oxford, Clarendon Press, 1964.

Empedoklés, zlomky. Diels, H. – W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*; Berlin, Weidmann, 1954.

Eukleidés *Elementa*. E. S. Stamatis (post J. L. Heiberg): *Euclidis elementa*; Leipzig, Teubner, 1969-1972.

Eunapios, zlomky – viz Blockley 2007.

Filostorgios *Historia ecclesiastica*. F. Winkelmann (post J. Bidez): *Philostorgius: Kirchengeschichte*; Berlin, Akademie-Verlag, 1981.

Filón Alexandrijský *De somniis*. P. Wendland – L. Cohn: *Philonis Alexandrii opera quae supersunt*, 3; Berlin, de Gruyter, 1962 (= 1898; přetisk v: *Philo V*; Cambridge (Mass.), Harvard University Press – London, Heinemann, 1934).

#### Galénos

*De dignotione ex insomniis*. C. G. Kühn: *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 6; Leipzig, 1823 (repr. 1965).

*De placitis Hippocratis et Platonis* – P. De Lacy: *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*; Berlin, Akademie Verlag, 1975. (Corpus medicorum Graecorum, vol. 5.4.1.2.)

*De usu partium*. G. Helmreich: *Galeni de usu partium libri xvii*; Leipzig, Teubner, 1907–

1909.

Hermeiás Alexandrijský *In Platonis Phaedrum scholia*. P. Couvreur: *Hermeias von Alexandrien: In Platonis Phaedrum scholia*; Paris, Bouillon, 1901.

Hérakleitos – viz Empedoklés.

Hérodotos. Ph.-E. Legrand: *Historiae*; Paris, Les Belles Lettres, 1930-1954.

Hésiodos

*Opera et dies*. M. L. West. *Hesiod: Works and Days*. Oxford: Oxford University Press, 1996 (<sup>1</sup>1978).

*Theogonia*. M. L. West. *Hesiod Theogony*. Oxford: Clarendon Press, 1997 (<sup>1</sup>1966).

Hieroklés Alexandrijský *In Carmen aureum*. F. G. Karius: *In Pythagoreorum carmen commentarius*; Stuttgart, Teubner, 1974.

Hippokratés *De diaeta IV* (= *De victu IV* = *De insomniis*). W. H. S. Jones: *Hippocrates IV*, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 1992 (poprvé 1931).

Homér

*Ilias*. M. L. West. *Homer Ilias I-II*. Stuttgartardiae – Lipsiae: Teubner, 1998; Monachii – Lipsiae: K. G. Saur, 2000.

*Odyssea*. G. Dindorf – C. Hentze. *Homeri Odyssea I-II*. Lipsiae: Teubner, <sup>5</sup>1908, <sup>5</sup>1907.

*Chaldejská orákula* – viz Majercik 1989; Des Places 1996.

Iamblichos

*De anima*. J. F. Finamore – J. M. Dillon: *Iamblichus De anima. Text, Translation, and Commentary*; Leiden – Boston – Köln, Brill, 2002.

*De mysteriis Aegyptiorum* – É. Des Places: *Jamblique. Les mystères d'Égypte*; Paris, Les Belles Lettres, 1996 (poprvé 1966).

*In Phaedonem* – J. M. Dillon: *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta. Edited with translation and commentary*; Westbury, The Prometheus Trust, <sup>2</sup>2009 (<sup>1</sup>1973).

*In Phaedrum*. Tamtéž.

*In Timaeum*. Tamtéž.

Iúliános *Orationes*. Wilmer C. Wright: *The Work of the Emperor Julian I*; Cambridge (Mass.), Harvard University Press – London, William Heinemann, 1980.

Ísidóros z Pelúsia *Epistulae*. J.-P. Migne: *Patrologia Graeca LXXVIII*; Parisiis, 1864.

Jan Zlatoústý *Ad populum Antiochenum, Homilia XVII*. J.-P. Migne: *Patrologia Graeca*, sv. 49; Parisiis, 1862, s. 171-80.

Josephus Flavius *De bello Iudaico*. B. Niese: *Flavii Iosephi opera*, vol. 6; Berlin, Weidmann, 1895.

Longos *Daphnis et Chloe*. M. D. Reeve: *Daphnis et Chloe*; Leipzig, Teubner, 1986.

Macrobius

*In Somnium Scipionis* – Mireille Armisen-Marchetti; Paris, Les Belles Lettres, 2001.

*Saturnalia*. Iacobus Willis: *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*; Stuttgartardiae – Lipsiae, Teubner, 1994.

Marcus Aurelius *Ta eis heauton*. A. I. Trannou: *Marc Aurèle: Pensées*; Paris, Société d'édition „Les Belles Lettres“, 1964.

Marínos *Vita Procli*. H. D. Saffrey – A.-Ph. Segonds: *Marinus: Proclus ou sur le bonheur*; Paris, Les Belles Lettres, 2001.

- Nemesios *De natura hominis*. M. Morani; Leipzig, Teubner, 1987
- Nikeforos Gregoras *In Synesii De insomniis*. P. Pietrosanti: *Explicatio in librum Synesii 'De insomniis'. Scholia cum glossis. Introduzione, testo critico e appendici a cura di P. P.*; Bari, Levante editori, 1999.
- Núménios, zlomky. É. Des Places: *Numénius. Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- Olympiodóros z Alexandrie *In Phaedonem*. L. G. Westerink: *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, Volume I, Olympiodorus*; Amsterdam – Oxford – New York, North-Holland Publishing Company, 1976.
- Olympiodóros z Théb – viz Blockley 2007.
- Oracula chaldaica* – viz *Chaldejská orákula*.
- Panegyrici Latini. In Praise of Later Roman Emperors: the Panegyrici Latini; introduction, translation and historical commentary with the Latin text of R. A. B. Mynors [1964]; C. E. V. Nixon and Barbara S. Rodgers*; Berkeley, University of California Press, 2015 (= <sup>1</sup>1994).
- Paulinus z Noly *Epistulae*. M. Skeb: *Paulinus von Nola: Epistulae / Briefe*, I–II; Freiburg aj., Herder, 1998 (přetisk textu <sup>1</sup>1894).
- Pausaniás. Hermann Blitziq – Hugo Blümner. *Pausaniae Graeciae descriptio* I–III; Lipsiae, O. R. Reisland, 1896–1910.
- Pindaros  
*Olympia*. B. Snell – H. Maehler: *Pindari carmina cum fragmentis*, I–II; Lipsiae, Teubner, 1964, 1975.  
*Pythia*. Tamtéž.  
zlomky. Tamtéž.
- Platón. J. Burnet: *Platonis opera*; Oxford, Clarendon Press, 1899–1906.  
*Gorg.* – *Gorgias*  
*Leg.* – *Leges*  
*Ph.* – *Phaedo*  
*Phdr.* – *Phaedrus*  
*Resp.* – *Respublica*  
*Theaet.* – *Theaetetus*  
*Tim.* – *Timaeus*
- Plótínos *Enneades*. A. H. Armstrong: *Plotinus with an English Translation by A. H. Armstrong in Seven Volumes*; Cambridge (Mass.), Harvard University Press – London William Heinemann, 1978–1984.
- Plútarchos  
*De Iside et Osiride*. W. Sieveking: *Plutarchi moralia*; Leipzig, Teubner, 1935.  
*Cimon*. K. Ziegler: *Plutarchi vitae parallelae*; Leipzig, Teubner, 1969.  
*Marcellus*. Tamtéž, 1968.
- Porfyrios  
*Ad Gaurum quomodo animetur fetus*. K. Kalbfleisch; Berlin, Reimer, 1895.  
*De abstinentia*. J. Bouffartigue – M. Patillon: *Porphyre. De l'abstinence*, I–III; Paris, Société d'édition „Les belles Lettres“, 1977–1979.  
*De antro nympharum*. Y. Le Lay – G. Lardreau: *L'antre des nymphes dans l'Odyssee* [...]; Lagrase, Verdier, 1989.

- De regressu animae.* J. Bidez: *Vie de Porphyre. Le philosophe néo-platonicien*; Hildesheim – New York, Georg Olms, 1980 (= <sup>1</sup>1913), s. 27\*–44\*.
- In Timaeum* – A. R. Sodano: *Porphyrii In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*; Neapoli, bez uvedení nakladatele, 1964.
- Sententiae ad intelligibilia ducentes.* L. Brisson et alii: *Porphyre. Sentences: Étude d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, une traduction anglaise de J. Dillon*, I; Paris, Vrin, 2005.
- Vita Plotini* – viz Plótinos, vol. 1.
- Priskos z Pánia, zlomky – viz Blockley 2007.
- Proklos
- Institutio theologica* – viz Dodds 1963.
- In primum Euclidis elementorum librum commentarii.* G. Friedlein: *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*; Leipzig, Teubner, 1874.
- In Rempublicam.* W. Kroll: *Procli Diadochi in Platonis Rempublicam commentaria*, I–II; Leipzig, Teubner, 1899-1901.
- In Timaeum.* E. Diehl: *Proclis in Platonis Timaeum commentaria*, I–III; Leipzig, Teubner, 1903-1906.
- Theologia Platonica* 3, 4. H. D. Saffrey – L. G. Westerink: *Proclus: Théologie Platonicienne*, III, IV; Paris, Les Belles Lettres, 2003 (poprvé 1978), 1981.
- Prokopios
- De bello Gothico.* G. Wirth (post J. Haury): *Procopii Caesariensis opera omnia*, 1–2; Leipzig, Teubner, 1962–1963.
- De bello Persico.* Tamtéž.
- De bello Vandalico.* Tamtéž.
- Psellos
- Exegesis.* J.-P. Migne: *Patrologia Graeca*, sv. 122; Parisiis, 1889, col. 1124a–1149b (též Des Places 1996).
- Ekthesis.* Tamtéž, 1149c–1153b (též Des Places 1996).
- Pseudo-Aristotelés *De mundo.* W. L. Lorimer: *Aristotelis qui fertur libellus de mundo*; Paris, Les Belles Lettres, 1933.
- Pseudo-Hippokratés – viz Hippokratés.
- Pseudo-Longínos *De sublimitate.* D. A. Russell; Oxford, Clarendon Press, 1964.
- Pseudo-Plútarchos *De Homero* – viz Keaney – Lamberton 1996.
- Scholia vetera in Pindari carmina. Vol. II. Scholia in Pythionicas.* A. B. Drachmann; Stutgardiae – Lipsiae, Teubner, 1997 (= <sup>1</sup>1910).
- Simplikios *In Physicam.* H. Diels: *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, I-II; Berlin, Reimer, 1882, 1895.
- Sofoklés, zlomky. S. Radt: *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 4; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1999.
- Sókratés Scholastikos *Historia ecclesiastica.* W. Bright: *Socrates' Ecclesiastical History*; Oxford, Clarendon Press, 1893.
- Sózomenos *Historia ecclesiastica.* J. Bidez – G. C. Hansen: *Sozomenus. Kirchengeschichte*; Berlin, Akademie Verlag, 1960.
- Synesios



- Ad Paeonium de dono astrolabii* – viz Lamoureux – Aujoulat 2008b.  
*Calvitii encomium* – viz Lamoureux – Aujoulat 2004.  
*Catastases* – viz Lamoureux – Aujoulat 2008b.  
*De insomniis* – viz Lamoureux – Aujoulat 2004.  
*De providentia* – viz Lamoureux – Aujoulat 2008b.  
*De regno* – viz Lamoureux – Aujoulat 2008a.  
*Dion* – viz Lamoureux – Aujoulat 2004.  
*Epistulae* – viz Garzya – Roques 2003a, b.  
*Hymni*. C. Lacombrade: *Synésios de Cyrène. Tome I: Hymnes*; Paris, Les Belles Lettres, 2003 (1978).  
*Homiliae* – viz Lamoureux – Aujoulat 2008b.  
*Opuscula*. N. Terzaghi: *Synesii Cyrenensis Opuscula*; Romae, typis Reginae officiae polygraficae, 1944.  
Themistios *Orationes*. H. Schenkl – G. Downey; Lipsiae, Teubner, 1965.  
Theodoros Metochites *Sémeióséis gnómikai* – K. Hultová: *Theodore Metochites on Ancoent Authors ad Philosophy. Semeioseis gnomikai 1-26 and 71. A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indexes; with a Contribution by Börje Bydén*; Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 2002.  
Theodórotos z Kyrrhu *Historia religiosa*. P. Canivet – A. Leroy-Molinghenová: *Histoire de moines de Syrie, I-II*; Paris, Cerf, 1977, 1979. (SC 234, 257)  
Xenofón *Symposium; Cyrupedia*. E. C. Marchant: *Xenophontis opera omnia*, vol. 2, 4; Oxford, Clarendon Press, 1921.  
Zósimos *Historia nova*. F. Paschoud: *Zosime. Histoire nouvelle*; Paris, Les Belles Lettres, 1971–1989.

#### **Sekundární literatura**

- Althoff, J.: „Das Buch über die Träume (περι ἐνυπνίων) des Synesios von Kyrene“; *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 111/3–4 (2016), s. 187–203.  
Anderson, G.: *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*; London – New York, Routledge, 2006 (1993).  
Athanassiadi, Polymnia: „Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus“; *Journal of Roman Studies* 83 (1993), s. 115–30.  
Aujoulat 2008 – viz Lamoureux – Aujoulat 2008.  
Aujoulat 2004 – viz Lamoureux – Aujoulat 2004.  
Aujoulat, N.: „De la phantasia et du pneuma stoiciens, d’après Sextus Empiricus, au corps lumineux néo-platonicien (Synésios de Cyrène et Hiéroclès d’Alexandrie)“; *Pallas* 34 (1988), s. 123–46.  
Aujoulat, N.: „Les avatars de la phantasia dans le Traité des songes de Synésios de Cyrène“; *KOINΩNIA* 7/2 (1983), s. 157–77, a 8/1 (1984), s. 33–55.  
Baltes, M.: *Platonismus in der Antike, VI/2. Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*; Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann – Holzboog, 2002.

- Beekes, R. S. P.: *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 1–2; Leiden, Brill, 2010.
- Birbaumer, N. „Traum/Traumdeutung“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage (RGG4), Bd. 8; Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, s. 563-74, zde s. 563–5.
- Bittrich, Ursula: „Outline of a General History of Speculation about Dreams“, in: Russell – Nesselrath 2014, s. 71-96.
- Blockley, R. C.: *The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*; Cambridge, Francis Cairns, 2008 (= <sup>1</sup>1981).
- Blockley, R. C.: *The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus, II: Text, Translation and historiographical Notes*; Cambridge, Francis Cairns, 2007 (= <sup>1</sup>1983)
- Blumenthal, H. J.: „*Nous pathētikos* in Later Greek Philosophy“, in: Blumenthal – Robinson 1991, s. 191–205.
- Blumenthal, H. J.: „Neoplatonic Interpretations of Aristotle on *Phantasia*“; *The Review of Metaphysics* 31/2 (1977), s. 242–57.
- Blumenthal, H. J.: *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*; The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, s. 80–100.
- Blumenthal, H. J. – H. Robinson (eds.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*; Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Boriaud, J.-Y.: „Le traité des songes de Cardan“; *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 54 (1995), s. 319–30.
- Bouffartigue – Patillon – viz Porfyrios *De abstinencia*.
- Bregman, J.: *Synesius of Cyrene: Philosopher-bishop*; Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1982.
- Brown, P.: *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*; Madison, The University of Wisconsin Press, 1992.
- Brown, P.: *The Making of Late Antiquity*; Cambridge (Mass.) – London, Harvard University Press, 1978.
- Burkert, W.: „Signs, Commands, and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany“, in: Johnston – Struck 2005 s. 29–49.
- Bydén, B.: „Nikephoros Gregoras' Commentary on Synesius, *De insomniis*“, in: Russell – Nesselrath 2014 s. 163-88.
- Cameron, Al. – Jacqueline Long: *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*; Berkeley, University of California Press, 1993.
- Cameron, Al.: Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt“; *Historia* 14 (1965), s. 470-509.
- Charles, Annick: „L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus“, in: *Le néoplatonisme. Colloque international du C. N. R. S., Royaumont, 9-13 juin 1969*; Paris, Éd. du C. N. R. S., 1971, s. 241–51.
- Chase, M.: „Porphyre et Augustin: Des trois sortes de «visions» au corps de résurrection“; *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 51 (2005), s. 233–56.
- Crisuolo, U. – G. Lozza (ed.): *Sinesio di Cirene nella cultura tardoantica. Atti del Convegno Internazionale, Napoli 19–20 giugno 2014*; Milano, Ledizioni, 2016.
- Demandt, A., 2013: *Zeitenwende. Aufsätze zur Spätantike*; Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2013.

- Demandt, A., 2013a: „Germanen und Römer zwischen Konfrontation und Integration“, in: *týž* 2013 s. 512–29 (poprvé 2011).
- Demandt, A., 2013b: „Von der Antike zum Mittelalter“, in: *týž* 2013 s. 467–88 (předchozí verze 2009).
- Demandt, A., 2013c: „Ammianus Marcellinus. Der letzte römische Historiker“, in: *týž* 2013 s. 372–93 (předchozí verze 2004).
- Demandt, A., 2013d: „Spät römisches Hochschulwesen“, in: *týž* 2013 s. 238–75 (poprvé 1995).
- Demandt, A., 2013e: „Erklärungsversuche zur Auflösung des Römischen Reiches“, in: *týž* 2013 s. 134–47 (předchozí verze 1983).
- Demandt, A., 2013f: „Der Untergang Roms als Menetekel“, in: *týž* 2013 s. 28–51 (předchozí verze 1979).
- Demandt, A., 2007: *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284–565 n.Chr.*; München, C. H. Beck, <sup>2</sup>2007.
- Demandt, A., 1989: *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284–565 n.Chr.*; München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, <sup>1</sup>1989.
- Di Pasquale Barbanti, Maria: *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo: aspetti psicologici e prospettive religiose*; Catania, CUECM, 1998.
- Dickie, M. W.: „Synesius, *De insomniis* 2-3 Terzaghi and Plotinus, *Enneades* 2.3.7 and 4.4.40-44“, *Symbolae Osloenses* 77 (2002), s. 165–74.
- Des Places, É.: *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*; Paris, Les Belles Lettres, <sup>3</sup>1996 (<sup>1</sup>1971).
- Dihle, A.: „Die Gewissensentscheidung des Synesios“, in: C. Elsas – H. Kippenberg (Hrsgg.): *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für C. Colpe*; Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, s. 324–9.
- Dillon, J. M. – H. J. Blumenthal: *Plotinus: Ennead IV.3–4.29. Problems Concerning the Soul*; Las Vegas – Zurich – Athens, Parmenides Publishing, 2015, s. 299–327.
- Dillon 2009 – viz Iamblichos *In Phaedonem*.
- Dodds, E. R.: *Proclus: The Elements of Theology*; Oxford, Clarendon Press, <sup>2</sup>1963.
- Feder, F.: „Synesios von Kyrene und die ägyptische Mythologie“, in: M. Hose (Hrsg.): *Synesios von Kyrene: Ägyptische Erzählungen oder Über die Vorsehung*; Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, s. 171–87.
- Festugière, A. J.: *Proclus: Commentaire sur le Timée. Traduction et notes*, V; Paris, Vrin, 1968.
- Finamore, J. F.: *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*; Chico, Scholars Press, 1985.
- Finamore – Dillon 2002 – viz Iamblichos *De anima*.
- Finamore, J. F. – Sara Iles Johnston: „The Chaldean Oracles“, in: Gerson 2010a s. 161–73.
- FitzGerald, A.: *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene. Translated into English with Introduction and Notes*; Oxford, Oxford University Press – H. Milford, 1930.
- Garzya, A. – D. Roques: *Synésios de Cyrène. Tome II: Correspondance (Lettres I – LXIII)*; Paris, Les Belles Lettres, 2003a.
- Garzya, A. – D. Roques: *Synésios de Cyrène. Tome III: Correspondance (Lettres LXIV – CLVI)*; Paris, Les Belles Lettres, 2003b.

- Garzya, A.: *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, operette, inni*; Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1989.
- Garzya, A.: „Ai margini del neoplatonismo: Sinesio di Cirene“, in: týž: *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*; Napoli, Bibliopolis, 1983, s. 223–41 (stať poprvé 1981).
- Gerson, L. P. (ed.): *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity I–II*; Cambridge, Cambridge University Press, 2010a, 2010b.
- Gertz, S.: „Dream Divination and the Neoplatonic Search for Salvation“, in: Russell – Nesselrath 2014 s. 111–24.
- Hadot, P.: *Plótinós čili prostota pohledu*; Praha, Oikúmené, 1993 (dle franc. <sup>3</sup>1989).
- Haslam, M.: „Homeric Papyri and Transmission of the Text“, in: I. Morris – B. Powell (eds.): *A New Companion to Homer*; Leiden, Brill, 1997, s. 55–100.
- Hauck, A.: „Welche griechischen Autoren der klassischen Zeit kennt und benützt Synesios von Kyrene? Ein Beitrag zur παιδεία des 4. Jahrh. n. Chr.“; *Gymnasialprogramm Friedland in Mecklenburg*, 1911.
- Heather, P.: „The Anti-Scythian Tirade of Syneius’ *De regno*“; *Phoenix* 42/2 (1988), s. 152–72.
- Hoffmann, Ph.: „Φάος et τόπος; le fragment 51 (v. 3) des Places (p. 28 Kroll) des *Oracles Chaldaïques* selon Proclus et Simplicius (*Corollarium de loco*)“, in: Lecerf – Saudelli – Seng 2014 s. 101–52.
- Chlup, R.: *Proklos*; Praha, Herrmann a synové, 2009.
- Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*; Praha, Herrmann a synové, 2007.
- Johnston, Sara Iles – P. T. Struck (eds.): *Mantikē. Studies in Ancient Divination*; Leiden – Boston, Brill, 2005.
- Karfíková, L.: *Porfyrios: Jak vystoupit do inteligibilního světa*; Praha, Oikúmené, 2017.
- Keaney, J. J. – R. Lambertson: *Plutarch: Essay on the Life and Poetry of Homer*, Atlanta, Scholars Press, 1996.
- Kessels, A. H. M.: „Ancient Systems of Dream Classification“; *Mnemosyne* 22/4 (1969), s. 389–424.
- Kissling, R. C.: „The OXHMA-ΠNEYMA of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene“; *The American Journal of Philology* 43/4 (1922), s. 318–30.
- Kouremenos, Th.: *Heavenly Stuff. The constitution of the celestial objects and the theory of homocentric spheres in Aristotle’s cosmology*; Stuttgart, Franz Steiner, 2010.
- Kratochvíl, Z.: *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*; Praha, Herrmann a synové, 2006.
- Lacombrade, C.: *Synésios de Cyrène. Hellène et Chrétien*; Paris, Collection des études anciennes, 1951.
- Lamberton, R. – J. J. Keaney (eds.): *Homer’s Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic’s Earliest Exegetes*; Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Lamoureux, J. – N. Aujoulat: *Synésios de Cyrène. Tome IV: Opuscules I.*; Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- Lamoureux, J. – N. Aujoulat: *Synésios de Cyrène. Tome V: Opuscules II.*; Paris, Les Belles Lettres, 2008a.
- Lamoureux, J. – N. Aujoulat: *Synésios de Cyrène. Tome VI: Opuscules III.*; Paris, Les Belles Lettres, 2008b.

- Lampe, G. W. H.: *A Patristic Greek Lexicon*; Oxford, Oxford University Press, 1969.
- Lang, W.: *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene. Uebersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen*; Tübingen, Mohr – Siebeck, 1926.
- Lecerf, A. – Lucia Saudelli – H. Seng (éds.): *Oracles Chaldaïques. Fragments et philosophie*; Heidelberg, Winter, 2014.
- Leemans, J. – P. Van Nuffelen – S. W. J. Keough – C. Nicolaie (eds.): *Episcopal Elections in Late Antiquity*; Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2011.
- Leppin, H.: „Christianity and the Discovery of Religious Freedom“; *Rechtsgeschichte - Legal History* 22 (2014), s. 62–78.
- Leppin, H.: „Zum Wandel des spätantiken Heidentums“; *Millennium* 1 (2004), s. 59–81.
- Lewy, H.: *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (nouvelle édition par Michel Tardieu); Paris, Études Augustiniennes, 21978 (1956).
- LiDonnici, Lynn: *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*; Atlanta, Scholars Press, 1995.
- Liddell, H. G. – R. Scott – H. S. Jones – R. McKenzie – P. G. W. Glare – A. A. Thompson: *A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*; Oxford, Clarendon Press, 101996 (1843).
- Luchner, Katharina: „Einführung“, in: táž (Hrsg.). *Synesios von Kyrene: Polis – Freundschaft – Jenseitsstrafen. Briefe an und über Johannes*; Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, s. 1–35.
- Majercik, Ruth: *The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary*; Leiden – New York – København – Köln, Brill, 1989.
- Montanari, F. – Madeleine Goh – Ch. Schroeder: *The Brill Dictionary of Ancient Greek*; Leiden – Boston, Brill, 2015.
- Monticini, F.: „... et l'âme créa le rêve. Le traité *Sur le songes* de Synésios de Cyrène“; *Byzantinische Zeitschrift* 110/1 (2017), s. 69–88.
- Moreschini, C.: „La dottrina del pneuma di Sinesio e la sua ripresa in Marsilio Ficino“, in: Criscuolo – Lozza 2016 s. 85–106.
- Mikeš, V.: „Sen ve starém Řecku“, in: J. Starý – J. Hrdlička (ed.): *Spánek a sny*; Praha, Herrmann a synové, 2008 (Svět archaických kultur), s. 150–69.
- Moraux, P.: „*Quinta essentia*“, in: *Realencyklopädie der Altertumswissenschaft*, Bd. 47 (*Pyramos – Quosenus*); Stuttgart, Metzler, 1963, col. 1251.64–1263.30.
- Näf, B.: *Traum und Traumdeutung im Altertum*; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- Neil, B.: „Synesius of Cyrene on Dreams as a Pathway to the Divine“; *Phronema* 30/2 (2015), s. 19–36.
- Nešpor, Z. R.: „Církev a stát, církev a společnost v České republice“, in: M. Hanyš – J. P. Arnason (ed.): *Mezi náboženstvím a politikou*; Praha, Togga, 2016, s. 191–212.
- Novák, A.: *Zázračná věda. Filosofie René Descartesa 1618-1620*; Praha, Togga, 2012.
- Pfligersdorffer, G.: „Der Schicksalsweg der Menschenseele nach Synesios und nach dem jungen Augustin“; *Grazer Beiträge* 5 (1976), s. 147–79.
- Piepenbrink, Karen: „Selbstverständnis und Selbstdarstellung des Synesios von Kyrene als Bischof“, in: Seng – Hoffmann 2013 s. 73–95.

- Piétri, C. a L. (Hrsg.): *Die Geschichte des Christentums (Religion, Politik, Kultur), Band 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*; Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1996.
- Piétri, L., 1996: „Das Hineinwachsen des Klerus in die antike Gesellschaft“, in: C. a L. Piétri 1996 s. 632–66.
- Pietrosanti, P. – viz Nikeforos Gregoras.
- Pizzone, Aglae M. V., 2006b: „Elementi magico-rituali nel *De providentia* di Sinesio di Cirene. Dalla liturgia di PGM IV 475-824 all’immagine di Helios“, in: B. Palme (Hrsg.): *Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses, Wien, 22.-28. Juli 2001*; Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006, s. 541–8.
- Roques, D.: „Lecteurs de Synésios, de Byzance à nos jours (VI<sup>E</sup>-XXI<sup>E</sup> s.)“, in: Seng – Hoffmann 2013 s. 276–387.
- Roques, D.: „Synésios de Cyrène et la rhétorique“, in: E. Amato (éd.): *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Champ*; Brüssel, Latomus, 2006, s. 244–72.
- Roques, D.: „Les Lettres de Synésios de Cyrène. Problèmes et méthodes“, in: R. Delmaire – R. – Jeanne Desmulliez – P.-L. Gatier (éd.): *Correspondances. Documents pour l’histoire de l’Antiquité tardive. Actes du colloque international Correspondances entre chrétiens: amitié, foi, spiritualité. Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003*; Lyon, Maison de l’Orient, 2009, s. 515–52.
- Roques, D.: *Études sur la correspondance de Synésios de Cyrène*; Bruxelles, Societas Latomus, 1989.
- Russell, D. A. – H.-G. Nesselrath (Hrsg.): *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, De insomniis*; Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.
- Russell, D. A., 2014a. „Introduction“, in: Russell – Nesselrath 2014, s. 3–10.
- Russell, D. A., 2014b. „Text, Translation and Notes“, in: Russell – Nesselrath 2014, s. 13–68.
- Russell, D. A., 2014c. „Rhetoric in *De insomniis*: Critique and Practice“, in: Russell – Nesselrath 2014, s. 157–61.
- Saffrey – Westerink – viz Proklos, *Theologia Platonica*.
- Salamito, J.-M., 1996: „Christianisierung und Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens“, in: C. a L. Piétri 1996 s. 768–816.
- Saudelli, Lucia: „Monde, abîme, corps: le fragment 163 des Places (p. 62 Kroll) des *Oracles chaldaïques*“, in: Lecerf – Saudelli – Seng 2014 s. 47–60.
- Schibli, H. S.: *Hierocles of Alexandria*; Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Schibli, H. S.: „Hierocles of Alexandria and the Vehicle of the Soul“, 121 (1993), s. 109–17.
- Schmitt, T.: *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene: Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolit von Ptolemais*; München, K. G. Saur, 2001.
- Seng, H.: „Ungleiche Herkunft ungleicher Seelen. Philosophische Reminiszenzen in *De providentia* 1, 1“, in: Criscuolo – Lozza 2016 s. 151–72.
- Seng, H.: „Un livre sacré de l’Antiquité tardive: les *Oracles chaldaïques*“, *Annuaire de*

- l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 118 (2011), s. 117–24.
- Seng, H.: „Αμφιφαής: Facetten einer chaldaeischen Vokabel“, in: týž – M. Tardieu (Hrsg.): *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*; Heidelberg, Winter, 2010, s. 234–54.
- Seng, H.: „Die Kontroverse um Dion von Prusa und Synesios von Kyrene“, *Hermes* 134/1 (2006), s. 102–16.
- Seng, H.: *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*; Bern – Frankfurt, Lang, 1996.
- Seng, H. – L. M. Hoffmann (Hrsg.): *Synesios von Kyrene: Politik – Literatur – Philosophie*; Turnhout, Brepols, 2013.
- Sheppard, Anne: „Phantasia in *De insomniis*“, in: Russell – Nesselrath 2014 s. 97–110.
- Sheppard, Anne: „Phantasia and Mental Images: Neoplatonist Interpretations of *De anima*, 3.3“, in: Blumenthal – Robinson 1991 s. 165–73.
- Siebert, Anne Viola: „Eine magische Gemme aus dem Museum August Kestner in Hannover. Gedanken zu einem Tagungsplakat“, in: Seng – Tardieu 2010 s. 9–17.
- Sleeman, J. H. – G. Pollet: *Lexicon Plotinianum*; Leiden, Brill, 1980.
- Smith, A.: „Appendix Two: the πνευμαῶχημα“, in: *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*; Hague, Nijhoff, 1974, s. 152–8.
- Smyth, H. W. (rev. G. M. Messing): *Greek Grammar*; Harvard, Harvard University Press, 2<sup>1956</sup>.
- Staats, R.: „Auferstehung I/4, 3.3“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 4; Berlin – New York, De Gruyter, 1979, s. 473–7.
- Stahl, W. H.: *Macrobius: Commentary on the Dream of Scipio. Translated with an Introduction and Notes*; New York – London, Columbia University Press, 1966 (1952).
- Steel, C.: „Proclus“, in: Gerson 2010b s. 630–53.
- Stern, D.: „On Canonization in Rabbinic Judaism“, in: Margalit Finkelberg – G. G. Stroumsa (eds.): *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons of the Ancient World*; Leiden – Boston, Brill, 2003, s. 228–52.
- Struck, P. T.: „Divination and Literary Criticism?“, in: Johnston – Struck 2005 s. 147–66.
- Susanetti, D.: „*Spiritus phantasticus*. Sinesio e la scienza degli sogni“, in: M. Ferrante – P. Frasson (ed.): *Forme di fedeltà*; Padoue, Panda – Academia Platonica delle arti, 1996, s. 45–64.
- Susanetti, D.: *Sinesio di Cirene: I sogni. Introduzione, traduzione e commento*; Bari, Adriatica editrice, 1992.
- Synek, S.: *Duše jako místo dění světa. Studie k pojetí (lidské) duše u Aristotela*; Praha, Togga, 2014.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca: „Synesius and the Pneumatic Vehicle of the Soul in Early Neoplatonism“, in: Russell – Nesselrath 2014, s. 127–56.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca: *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*; Göttingen – Bristol, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013a.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca: „Synesios und die Theurgie“, in: Seng – Hoffmann 2013, s. 201–30.

- Tanaseanu-Döbler, Ilinca: *Konversion zur Philosophie in der Spätantike: Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*; Stuttgart, Franz Steiner, 2008.
- Terzaghi, N.: „Sinesio di Cirene“; *Atene e Roma* 20 (1917), s. 1–37.
- Terzaghi, N.: „Le clausole ritmiche negli opuscoli di Sinesio“; *Didaskaleion* 1/2 a 1/3 (obojí 1912), s. 205–25 a 319–60.
- Terzaghi, N.: „Synesiana“; *Studi italiani di filologia classica* 18 (1910), s. 32–40.
- Terzaghi, N.: „Sul commento di Niceforo Gregora al περὶ ἐνοπιῶν di Sinesio“; *Studi italiani di filologia classica* 12 (1904), s. 181–216.
- Theiler, W.: „Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios“, in: *Forschungen zum Neuplatonismus*; Berlin, W. de Gruyter, 1966 (<sup>1</sup>1942), s. 252–301.
- Thein, K.: *Aristotelés o lidské přirozenosti. Od myšlení k anatomii*; Praha, Filosofia, 2017.
- Thein, K.: „Aristotelova *fantasia* mezi vnímáním a myšlením“, in: J. Marek, M. Vrabec et al. (ed.): *Obrazotvornost v dějinách evropské filosofie*; Praha, Togga, 2013, s. 39–63.
- Tinnefeld, F.: „Synesios von Kyrene: Philosophie der Freude und Leidensbewältigung. Zur Problematik einer spätantiken Persönlichkeit“, in: C. Gnilka et al. (ed.): *Studien zur Literatur der Spätantike, W. Schmid zum 25. Jahrestag seiner Lehre in Bonn*; Bonn, Habelt, 1975.
- Trouillard, J.: „Réflexions sur l'OXHMA dans les 'Éléments de théologie' de Proclus“, *Revue de études grecques* 70, č. 329 (1957), s. 102–7.
- Van Lieshout, R. G. A.: *Greeks on Dreams*; Utrecht, HES Publisher, 1980.
- Vítek, T.: *Věštění v antickém Řecku, II. Tělo a sny*; Praha, Herrmann a synové, 2013.
- Vítek, T.: *Empedoklés, II. Zlomky*; Praha, Herrmann a synové, 2006a.
- Vítek, T.: *Empedoklés, III. Komentář*; Praha, Herrmann a synové, 2006b.
- Vogt, J.: „Philosophie und Bischofsamt: Der Neuplatoniker Synesios in der Entscheidung“, *Grazer Beiträge* 4 (1975), s. 295–309.
- Vollenweider, S.: *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Walde, Christine: „Dreams in an Auspicious Age: Artemidorus, The Greek Interpreter of Dreams“, in: D. Shulman – G. G. Stroumsa (eds.): *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*; New York – Oxford, Oxford University Press, 1999, s. 121–42.
- West, M. L.: *Indo-European Poetry and Myth*; Oxford, Oxford University Press, 2010 (<sup>1</sup>2007).
- Westerink 1976 – viz Olympiodóros z Alexandrie *In Phaedonem*.
- Westerink 1977 – viz Damaskios *In Phaedonem*.



