Studie
a texty

Evangelické teologické fakulty

Studie a texty
Evangelické teologické fakulty

řídí Martin Prudký

Číslo 35 (2021/1)

Věčnost, čas a dějiny v patristickém myšlení

Věčnost, čas a dějiny v patristickém myšlení

Uspořádala Magdalena Marunová

Studie a texty Evangelické teologické fakulty
Řídí Martin Prudký
Vychází dvakrát ročně
Vydává Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta
Adresa: UK ETF, pošt. př. 529, Černá 9, 115 55 Praha 1
https://web.etf.cuni.cz/ETFN-536.html

ISSN (print): 1802-6818
ISSN (on line): 1805-2762

Obsah

Magdalena Marunová
Předmluva vii

Markéta Dudziková
„Správná chvíle, která rodí do života“
Čas a ctnost v Homiliích na knihu Kazatel Řehoře z Nyssy 1

Lenka Karfíková
Čas a intence u Augustina 23

Filip Horáček
Spása a čas u křesťanského novoplatonika Synesia 45

Róbert Horka
Vyjadrenie časnosti a večnosti v epose Venantia Fortunata Život svatého Martina 71

Autoři studií 82

Předmluva

Magdalena Marunová

„Než se zrodily hory, než vznikl svět a země, od věků na věky jsi ty, Bože… Tisíc let je ve tvých očích jako včerejšek, jenž minul.“[1]

Jaký je vztah mezi neměnnou věčností, která náleží Bohu, a proměnlivým, plynoucím časem, v němž se pohybujeme my, lidé, bytosti stvořené? Člověku je dán pouze vymezený čas pozemské existence, ale právě v něm může stvořená bytost poznávat Boží působení, než dosáhne věčnosti, v níž se sjednotí se svým Stvořitelem. Otázky týkající se křesťanského postoje k času a dějinám si kladli také účastníci konference „Věčnost, čas a dějiny v patristickém myšlení“, která se konala ve dnech 17. a 18. září 2020 na Evangelické teologické fakultě a z níž čtyři příspěvky vycházejí v tomto čísle časopisu *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*.

„‚Správná chvíle, která rodí do života‘: Čas a ctnost v *Homiliích na knihu Kazatel* Řehoře z Nyssy“ je název prvního ze čtyř chronologicky řazených příspěvků a pochází z pera Markéty Dudzikové. Autorka se věnuje pojetí lidské touhy ve vztahu k času a ctnosti u kappadockého teologa (asi 335–395 po Kr.), který představuje lidský život jako rozpětí. Starozákonní kniha *Kazatel* podle Řehoře ukazuje marnost, která je přítomna ve všem, co je vnímatelné smysly. Cílem knihy je přivést člověka od smyslových dober k hledání pravého dobra, tedy k ctnosti. Opravdovou ctností a skutečným dobrem je nakonec sám Bůh, mezi nímž a veškerým stvořením je zásadní rozdíl. Autorka příspěvku si klade otázku, jakou povahu má správná chvíle (*kairos*), v níž se podle Řehoře z Nyssy člověk rozhoduje pro dobro.

Lenka Karfíková ve své studii „Čas a intence u Augustina“ zkoumá pojetí času u další výrazné postavy, tentokrát křesťanského Západu, Aurelia Augustina (354–430 po Kr.), jehož jméno je s tématem času nerozlučně spjato. Autorka se zaměřuje na Augustinovo pojetí intence duše či ducha, bez níž by podle Augustina vůbec nebylo možné myslet čas. Tento motiv je plně rozvinut v jedenácté knize Augustinových „Vyznání“, Lenka Karfíková však sleduje i jeho postupný vývoj v Augustinových dřívějších dílech, „O nesmrtelnosti duše“ a „O musickém umění“ a poskytuje čtenáři shrnutí Augustinovy představy času jako intervalu s počátkem, průběž-

1 *Ž* 90(89),2–4 (*ČEP*).

hem a koncem, v němž významnou roli hraje intence ducha – míjení času je tak přerodem budoucího v minulé, když pozornost ducha upřená k přítomnosti, k tomuto bezrozměrnému okamžiku, převádí budoucnost v minulost.

Filip Horáček ve svém příspěvku „Spása a čas u křesťanského novoplatonika Synesia" podrobuje rozboru dílo východního autora, Synesia z Kyrény (asi 370–413 po Kr.), v jehož případě se jedná o velice svéráznou soteriologii, zasazenou do nepříliš křesťanského chápání času. Podle něho je čas nekonečný a zároveň neustále se cyklicky opakující, vzkříšení se neváže ke konci světa, protože ten nezaniká, a Krista chápe Synesios spíše jako nejvyšší metafyzický princip. Lze říci, že Synesiovo křesťanství je včleněno do novoplatónského rámce spíše než naopak, jak upozorňuje autor článku, který představuje Synesiovy úhly pohledu na vztah času a spásy na celé řadě jeho spisů, v nichž převažuje buď novoplatónský pohled, například v *De Providentia*, *De insomniis*, *Dión* a v některých listech, anebo křesťanský, jak je tomu v *Hymnech* a v listech adresovaných církevnímu publiku.

Róbert Horka se zabývá kontrastem mezi pohyblivostí a pomíjivostí plynoucího času v pozemském životě a neměnnou stálostí, která náleží věčnosti, v článku „Vyjádření časnosti a věčnosti v eposu Venantia Fortunata *Život svatého Martina*". Autor zkoumá jedinou epickou skladbu latinsky píšícího básníka Venantia Fortunata (asi 530–609 po Kr.), která vychází z prozaické předlohy Sulpicia Severa, a kromě obsahu sleduje také formu, jíž básník užívá k vylíčení životních příběhů světce. K popisu cesty a putování, jak se dozvídáme od autora studie, využívá Venantius Fortunatus časové posloupnosti ve spojení s adverbii napomáhajícími dynamicky propojit jednotlivé epizody, zatímco neměnnou věčnost v nebi vykresluje jako jakýsi obraz či mozaiku statickými výrazy.

Poděkování za příležitost publikovat příspěvky náleží Evangelické teologické fakultě, která také umožnila konání konference, díky patří všem autorům, kteří své články poskytli, recenzentům za jejich podněty a pečlivou práci a všem, jejichž zásluhou toto číslo Studií a textů Evangelické teologické fakulty vychází.

„Správná chvíle, která rodí do života“ Čas a ctnost v *Homiliích na knihu Kazatel* Řehoře z Nyssy

Markéta Dudziková

“One Moment which Produces Live Offspring”: Time and Virtue in Gregory of Nyssa’s Homilies on Ecclesiastes. According to Gregory of Nyssa, the aim of the Book of Ecclesiastes is to show the futility, that is the unsubstantiality, of the sensible nature, thereby turning a reader from the sensible towards the intelligible. Gregory’s description of right and wrong desires makes clear that the intelligible could be understood through its difference as well as its similarity to the sensible. This paper focuses on Gregory’s concept of the right moment (καιρός) for virtue, which is not determined by any specific time but rather by human decision – yet there are still some temporal characteristics to the right moment for virtue.

Keywords: Gregory of Nyssa, *In Ecclesiasten homiliae*, Time, *Kairos*, Virtue

Při výkladu starozákonní knihy *Kazatel* navazuje Řehoř z Nyssy na Órigenovu[1] interpretaci tří knih tradičně připisovaných Šalamounovi, tedy *Přísloví*, *Kazatele* a *Písně písní*, jako tří částí křesťanské filosofie a tří stupňů na cestě k dokonalosti:[2] *Kazatel*, pochopený jako pojednání z oblasti fysiky (přírodní filosofie), je podle Órigena spojen s odvratem od smyslového světa ke světu inteligibilnímu[3] a tvoří tak mezistupeň mezi etikou reprezentovanou knihou *Přísloví* a epoptikou (nazíráním) popsanou v *Písni písní*. Spojení biblického poselství s těmito částmi filosofie nacházíme již

1 Órigenův výklad knihy *Kazatel*, který Řehoř zřejmě znal, se dochoval pouze fragmentárně, dílčí zmínky o této knize se nacházejí i v dalších Órigenových spisech (srv. např. *Comm. Cant. cant.*, *Prol.* 3,6; 14 n./SC 375,132; 137 n.). Více k tomu Sandro Leanza, *L’esegesi di Origene al libro dell’Ecclesiaste*, Reggio Calabria: Edizioni parallelo 38, 1975; k órigenovské inspiraci Řehořovy interpretace *Kazatele* srv. např. Ronald E. Heine, Exegesis and Theology in Gregory of Nyssa’s Fifth Homily on Ecclesiastes, in: Stuart George Hall (ed.), Gregory of Nyssa, *Homilies on Ecclesiastes*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1993, 197–222.

2 Srv. Órigenés, *Comm. Cant. Prol.* 3,1–16 (*SC* 375,128–138); Řehoř z Nyssy, *In Cant. cant. Prol.* (*GNO* VI,17,7–22,17).

3 Jako „inteligibilní“ nebo „myšlené, poznatelné myslí“ označuji v tomto článku to, co je dostupné pro lidský νοῦς („mysl“, „intelekt“). V řečtině tomu odpovídají pojmy νοητικός, případně další odvozeniny od slova νοῦς.

u Klementa Alexandrijského,[4] právě díky Órigenovi a jeho interpretaci Šalamounových knih se však toto spojení stalo důležitým východiskem křesťanské exegeze na východě i na západě.[5] V návaznosti na Órigenovu interpretaci považuje také Řehoř z Nyssy za cíl knihy *Kazatel* snahu ukázat marnost a neuspokojivost smyslově vnímatelného světa a tím čtenáře přivést k usilování o skutečné dobro, které je jiného řádu.[6]

Podle Řehoře ukazuje rozlišení mezi smyslovým a myšleným dvojí lidskou potencialitu: jako tělesná bytost žije člověk ve smyslově vnímatelném světě, je podřízen jeho zákonitostem a usiluje o jeho dobra, zatímco jako bytost nadaná schopností myslet může poznávat inteligibilní svět a usilovat o dobro, které se smyslům vymyká.

Sama biblická interpretace je pro Řehoře vzestupem od smyslově vnímatelného k inteligibilnímu: když *Kazatel* popisuje, že si vybudoval domy a vysázel vinice,[7] ale shledal, že je to marnost, Řehoř nejprve podrobně vylíčí luxus domů a vinic a odsoudí jejich zbytečný a zcela neužitečný přepych a vzápětí tentýž popis reinterpretuje jako popis domů a vinic ctnosti, které jsou pravým bohatstvím křesťana.[8] V osmé homilii Řehoř říká:

4 Klement Alexandrijský spojuje ve *Strom.* I,28,176,1–2 (*GCS* 15,108) „etiku", „zkoumání přírody" a „nazírání" (*epopteia*) se čtyřmi částmi „Mojžíšovy filosofie". K různým způsobům dělení filosofie v antice srv. Pierre Hadot, Die Einteilung der Philosophie im Altertum, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36 (1982), 422–444.

5 Srv. Marguerite Harl, Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques (d'Origène aux Chaîne exégétiques grecques), in: Jürgen Dummer et al. (eds.), *Texte und Textkritik: eine Aufsatzsammlung*, *TU* 133, Berlin: Akademie-Verlag, 1987, 249–269; Theo Kobusch, Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie, in: Stuart George Hall (ed.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes*, 299–317, zde 301 n. Ani v pozdější exegezi se uvedené členění neomezuje pouze na Šalamounovy spisy – příkladem může být interpretace žaltáře u Ambrože z Milána, srv. k tomu David Vopřada, Ambrose's Access to the Greek Text of Origen's Homilies on the Psalms in his Exegesis on Psalm 36, *Adamantius* 26 (2020), 450–460, zejm. 452.

6 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* I (*GNO* V,279,20–280,8). K Řehořovým homiliím na knihu *Kazatel* srv. sborník Stuart G. Hall (ed.), Gregory of Nyssa, *Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St Andrews, 5–10 September 1990)*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1993; Françoise Vinel, *Introduction*, in: táž (ed.) Grégoire de Nysse, *Homélies sur l'Ecclésiaste*, Paris: Cerf, 1996, 7–97; v češtině Lenka Karfíková, *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*, Praha: OIKOYMENH, 1999, 93–109.

7 Srv. *Kaz* 2,4.

8 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* III (*GNO* V,319,11–334,3).

> „A tak jelikož mezi jsoucny je něco pravého a něco marného (μάταιον), je třeba poznat marné, abychom pochopili přirozenou povahu skutečně jsoucího skrze jeho protikladnost [vůči marnému]."[9]

Smyslová rovina, která je lidem bezpečně známá a bezprostředně srozumitelná, je pro ně dobrým východiskem pro poznání roviny inteligibilní. Slovem „marné" (μάταιος) je zde označován smyslově vnímatelný svět, který není sám o sobě zlý, ale je „marný" v tom smyslu, že není skutečným dobrem.

Lidská ctnost ovšem předpokládá víc než jen odvrat od smyslově vnímatelného. Člověk, který sám má jak smyslovou, tak inteligibilní stránku a který je stvořenou bytostí, se totiž musí obrátit k pravému dobru, kterým je Bůh, jeho Stvořitel. Při uvažování o ctnosti je tedy třeba zohlednit obojí dělení veškeré skutečnosti, o kterém Řehoř ve svém díle mluví: nejen rozdíl mezi tím, co je vnímatelné smysly, a tím, co je uchopitelné myšlením, ale také (pro Řehoře ještě důležitější) rozdíl je mezi vším, co je stvořené, a Bohem, který je nestvořený.[10]

Zatímco svět smyslový a svět inteligibilní jsou v osobě člověka propojeny, mezi Bohem a stvořením je podle Řehoře nepřekročitelná ontologická propast: všechno tvorstvo je co do svého bytí závislé na Bohu, je však od něj zároveň podstatně odlišné, a to do té míry, že jej ani není schopno poznat.[11] V tom spočívá problematický charakter lidského zaměření k pravému dobru: ačkoli je člověk schopen překročit meze smyslově vnímatelného a obrátit svou pozornost k inteligibilním dobrům, přesto nemůže přestat být stvořenou bytostí, nemůže překonat ontologickou bariéru, která jej dělí od Stvořitele. Jak tedy může být ctnostný, jestliže to znamená podílet se na pravém dobru, jímž je Bůh?

Na následujících stranách sleduji dva motivy Řehořova uvažování o ctnosti. Prvním z nich je otázka, jakým způsobem člověk touží po dobru

---

9 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VIII (*GNO* V,423,15–18): ἐπεὶ οὖν ἐν τοῖς οὖσι τὸ μέν τι ἀληθές ἐστι, τὸ δὲ μάταιον, γνῶναι προσήκει τὸ μάταιον, ἵνα διὰ τῆς ἀντιπαραθέσεως τὴν τῶν ἀληθῶς ὄντων φύσιν νοήσωμεν. (Všechny překlady z Řehořova spisu *Homilie na knihu Kazatel* pocházejí od autorky tohoto článku.)

10 Ke dvojí ontologické distinkci srv. David L. Balás, Μετουσία θεοῦ. *Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma: Herder, 1966, 34 nn.; Alden A. Mosshammer, Disclosing but not Disclosed: Gregory of Nyssa as Deconstructionist, in: Hubertus R. Drobner – Christoph Klock (eds.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden: Brill, 1990, 99–123; Markéta Bendová, Základy křesťanské zvěsti podle Řehoře z Nyssy, in: Řehoř z Nyssy, *Katechetická řeč*, Praha: OIKOYMENH, 2015, 9–80, zde 21–24.

11 Srv. např. Řehoř z Nyssy, *Contra Eun.* II,69 n. (*GNO* I,246,14–247,4); srv. také níže, kap. „Člověk a Bůh".

a sytí se jím, druhým otázka správného okamžiku (*kairos*) pro ctnostné jednání. Jak uvidíme, Řehoř charakterizuje lidskou touhu po pravém dobru tak, že ji odlišuje od touhy po dobrech smyslových. Takový postup předpokládá nejen odlišnost, ale také podobnost obou druhů touhy. Totéž platí analogicky také v případě správného okamžiku pro ctnostné jednání.

První z těchto témat, tedy otázka touhy po dobru, poslouží jako jakési uvedení otázky druhé (která je vlastním tématem tohoto článku): popisem dvojího druhu touhy si připravím půdu pro hledání správného okamžiku pro ctnost, který není ani v čase tohoto světa, ani ve věčnosti. Jak se pokusím ukázat, v obou případech platí, že člověk, který je zaměřen na pravé dobro, překračuje limity smyslově vnímatelného světa a nemusí se podřizovat jeho zákonitostem, protože dobro, o něž usiluje, transcenduje stvořený svět. To však zároveň neznamená, že by lidské usilování o skutečné dobro mělo stejnou povahu jako toto dobro samo. Na následujících stranách budu sledovat, jak Řehoř chápe tuto rovinu skutečnosti, která již není úrovní smyslového světa, ale ještě není úrovní božství.

Touha po smyslovém dobru

Jak už bylo řečeno, Řehoř navazuje na órigenovské pojetí knihy *Kazatel* jako pojednání z oblasti „fyziky", resp. přírodní filosofie, tedy pojednání, které ukazuje marnost smyslově vnímatelného světa i dober, která nabízí, a tak přesouvá čtenářovu pozornost k tomu, co je věčné a trvalé.[12] V tomto duchu interpretuje kappadocký otec výroky z první kapitoly *Kazatele*: moudrý král Šalamoun na obrazech převzatých z okolního světa ukazuje, jaká je lidská touha po smyslových dobrech, aby tím své čtenáře přivedl k pochopení odlišné povahy pravého dobra a lidské touhy po něm.[13]

Proto Šalamoun svým čtenářům staví před oči slunce, které vychází a zapadá ve stále stejném koloběhu. Ačkoli jsou sluneční paprsky tím nejjasnějším a nejzářivějším z viditelného světa, po západu slunce okamžitě zanikají.[14] Jiným příkladem je moře, do kterého neustále přitékají další a další řeky, a ono přesto nikdy nepřekročí své hranice, jak Řehoř říká nad slovy Kazatele „Všechny řeky směřují do moře, a moře se nepřeplní" (*Kaz* 1,7a).[15]

12 Srv. Órigenés, *Comm. Cant. Prol.* 3,6; 14 n. (*SC* 375,132; 137 n.). Viz také pojetí marnosti u Řehoře z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,281,3–282,9; 289,18–20).

13 Dvojím druhem touhy se Řehoř z Nyssy zabývá také např. ve svých homiliích na novozákonní blahoslavenství, *De beat.* IV (*GNO* VII/2,119–122).

14 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,288,4–6).

15 Srv. *Kaz* 1,5–7 a Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,286,8–13).

Tyto obrazy ukazují podle Řehoře zákonitosti lidského života a pravou povahu potěšení, která poskytuje tělesný svět: „Toto [Kazatel] říká, aby na samotných prvcích, které utvářejí lidský život, předem vysvětlil, jak málo skutečné (ἀνυπόστατον) je to, oč usilujeme."[16] Tak jako sluneční světlo, jakkoli je oslnivé, okamžitě pomíjí, jakmile slunce zapadne za obzor, i pro smyslová potěšení platí, že trvají jen po dobu činnosti, která je způsobuje.[17] Příkladem je požitek z utišování žízně nebo hladu, který netrvá déle než do okamžiku napojení nebo nasycení:[18]

> „Z ničeho, co se odehrává v těle, totiž není možno se těšit stále, naopak rozkoš z pití pomíjí spolu s napojením (κόρῳ) a stejně tak v případě jídla nasycení (πλησμονή) potlačilo žádost, a byla-li nějaká jiná touha stejným způsobem naprosto uhašena tím, že se jí dostalo, po čem toužila, pak i kdyby znovu vznikla, opět hasne. Nic z toho, co je po chuti smyslům, nevydrží navždy ani nezůstává ve stejném stavu."[19]

Řehoř zde potěšení pramenící ze smyslových dober prezentuje jako něco, co trvá pouze omezenou dobu, totiž do okamžiku uspokojení dané potřeby (např. hladu). Za povšimnutí stojí také motiv uspokojení žádosti, tedy „napojení" nebo „nasycení", dokonce „přesycení".[20] O touze po smys-

16 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,286,13–15): ταῦτα λέγει, ἵνα ἐξ αὐτῶν τῶν στοιχείων, ἐν οἷς ἐστιν ἡ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων, προερμηνεύσῃ τῶν ἐν ἡμῖν σπουδαζομένων τὸ ἀνυπόστατον. Srv. také tamt., V,287,4–8. Podobnou monotónní stálost nepřetržitého opakování, jaká je v přírodě, je možno vidět také ve střídání lidských pokolení, srv. *Kaz* 1,4 a Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,286,23–287,3). V knize *Kazatel* je podobnost mezi přírodními jevy a lidskými životy zvlášť jasně vyjádřena paralelismem mezi kruhovými oběhy slunce a kroužením lidského ducha podle *Kaz* 1,6. Řehoř (*In Eccl.* I/*GNO* V,287,17–288,3) totiž slovo *pneuma* (πνεῦμα) v tomto verši nechápe jako „vítr", nýbrž je přesvědčen, že zde již na literní rovině označuje lidského ducha. *Septuaginta* navíc na rozdíl od masoretského textu výpověď v *Kaz* 1,6a přisuzuje slunci z verše 1,5.

17 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,288,4–13).

18 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* II (*GNO* V,312,19–313,4); srv. k tomu Platón, *Gorg.* 497b1–2; c6–d1; *Phil.* 31d8–32b8.

19 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* II (*GNO* V,312,21–313,5): οὐ γὰρ ἔστιν ἐπ' οὐδενὶ τῶν ἐν τῷ σώματι γινομένων διαρκῶς ἡσθῆναι, ἀλλ' ἡ τοῦ πίνειν ἡδονὴ συναπολήγει τῷ κόρῳ, καὶ ἐπὶ τοῦ ἐσθίειν ὡσαύτως ἡ πλησμονὴ τὴν ὄρεξιν ἔσβεσε, καὶ εἴ τις ἄλλη ἐπιθυμία κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τῇ τοῦ ἐπιθυμητοῦ μετουσίᾳ κατεμαράνθη, κἂν πάλιν γένηται, πάλιν μαραίνεται· διαρκεῖ δὲ οὐδὲν εἰς ἀεὶ τῶν τῇ αἰσθήσει τερπνῶν οὐδὲ ὡσαύτως ἔχει.

20 Myšlenka nasycení dobrem, vyjádřená pojmy πλησμονή („plnost") a zejména κόρος („přesycení, znechucení, malátnost"), hrála v Řehořově myšlení významnou roli, a to zřejmě i v reakci na Órigena, ať už se jednalo o polemiku s ním nebo spíše o jeho reinterpretaci v duchu ortodoxie čtvrtého století. Srv. k tomu např. Ronald E. Heine, *Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundation, 1975; Marguerite Harl, Recherches sur l'origénisme d'Origène: la „satiété" (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes, in: táž, *Le déchiffrement du sens. Étu-*

lovém potěšení, jak ji tu Řehoř představuje, totiž platí, že se snadno přesytí, a přesto je nenasytná.

Jak je to možné? Potěšení ze smyslového dobra trvá pouze tak dlouho, jak dlouho trvá ona potřeba – přesně v okamžiku, kdy ji člověk uspokojí (např. utiší hlad), potěšení končí. Jinými slovy, touha po smyslových dobrech se velice snadno přesytí. Nemá-li člověk hlad, není mu již jídlo příjemné, dokonce se mu může znechutit.

Zároveň však platí, že lidská touha po tělesných dobrech je neuspokojitelná. I to souvisí s nestálostí tělesného dobra, které není trvalé a nic po něm člověku nezůstává. Nasycení brzy odezní a celý koloběh uspokojování začíná nanovo. Kvůli této nestálosti přirovnává Řehoř snahu uspokojit touhu po smyslových dobrech k budování hradu z písku.[21] Projevem nestálosti je též proměnlivost tělesného dobra v průběhu lidského života: v každém věku touží člověk po něčem jiném.[22] Toto dobro má jasné hranice, z nichž nejvíce patrnou je smrt, na jejímž prahu se všechna tělesná dobra zastavují.[23]

Obrazem tohoto nekonečného koloběhu, v němž nikdy není možné překročit dané hranice, je podle *Homilií* moře, které se stále plní vodou, a přesto nikdy ani o píď nepřekročí své hranice. Podobně se i lidská schopnost těšit se ze smyslových dober nepřetržitě sytí stále novými potěšeními, ale přesto při vychutnávání přicházejících požitků nikdy nepřekročí své přirozené meze:

> „Někdo se ve své propastné nenasytnosti podobá moři, dává najevo nezměrnou touhu a ani sebevětší zisk, ačkoli k němu proudí ze všech stran, jej naprosto nemůže uspokojit. Jen ať se podívá na skutečné moře, to ho vyléčí z jeho choroby! Ani ono totiž navzdory tisícům vodních přítoků nemůže překročit svou vyměřenou velikost (μέτρον), nýbrž je stále stejně plné, jako by v něm vůbec žádná voda nepřibyla. Stejně tak je i lidská bytost při užívání si toho, co k ní přichází, držena v určených mezích a nemůže přizpůsobovat vlastní lačnost hojnosti přicházejících potěšení, takže do ní sice stále něco přichází, ale její schopnost se z toho těšit vězí v určených hranicích.“[24]

---

des sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégorie de Nysse, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1993, 191–223.

21 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,290,1–6) a Homér, *Il.* 15,363 n.

22 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* II (*GNO* V,313,5–8).

23 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,290,1–291,14).

24 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,289,3–15): εἰ δέ τις κεχηνὼς πρὸς τὴν πλεονεξίαν καθάπερ τινὰ θάλασσαν τὴν ἀμετρίαν τῆς ἐπιθυμίας ἁπλώσας πρὸς τὰ πανταχόθεν εἰσρέοντα κέρδη ἀπλήστως ἔχοι, οὗτος πρὸς τὴν ὄντως θάλασσαν βλέπων θεραπευέσθω τὴν νόσον. ὡς γὰρ ἐκείνη τὸ ἑαυτῆς οὐ παρέρχεται μέτρον ἐν ταῖς μυρίαις τῶν ὑδάτων ἐπιρροαῖς, ἀλλ' ἐν τῷ ἴσῳ διαμένει πληρώματι, καθάπερ οὐδεμιᾶς αὐτῇ γινομένης ἐξ ὑδάτων προσθήκης, κατὰ τὸν

Nedostatečnost lidské touhy po smyslových dobrech a schopnosti se z nich těšit se ukazuje na neschopnosti překročit určené hranice: i když člověk vrší jedno potěšení za druhým, jeho radost z nich neroste.

Lidská touha po smyslově vnímatelných dobrech je tedy v jistém ohledu nenasytná. Jedná se však o nenasytnost vlastní tělesnému světu, v němž všechno neustále pomíjí a znovu se vrací: touha po smyslovém dobru není doopravdy trvalá, naopak se každým okamžikem mění a její nenasytnost spočívá jen v tom, že nasycení nikdy nevydrží dlouho, nýbrž je brzy vystřídáno novou lačností.[25] Není tu ale žádný vývoj, jen monotónní vracení se ke stále témuž. Pokud jde o smyslová dobra, není totiž člověk schopen „přizpůsobovat vlastní lačnost hojnosti přicházejících potěšení".[26] Právě to je jeden z rysů, jimiž se, jak ještě uvidíme, smyslová potěšení liší od radosti z morálního dobra.

Pravé dobro a lidská účast na něm

Vylíčením marnosti smyslových dober přivádí podle Řehoře kniha *Kazatel* své čtenáře k hledání toho dobra, které není dočasné, nýbrž stálé:

> „Já však, říká [Kazatel], jsem hledal ono dobro, které je stejně dobré v každém věku a v každém období života, u něhož člověk neočekává přesycení (κόρος) a nedosahuje plného uspokojení (πλησμονή), u něhož se spolu s tím, jak na něm má člověk účast, rozpíná i usilování o ně (ὄρεξις). Po takovém dobru člověk nejvíce prahne ve chvíli, kdy z něj má největší požitek. Zisk toužícího zde není omezen, nýbrž oč více se těší z dobra, o to víc se s potěšením (τῇ τρυφῇ) rozpaluje i touha (ἐπιθυμία) a s touhou sílí (συνεπιτείνεται) i potěšení. Po celé trvání (διάστημα) života je toto dobro stále žádoucí (καλόν) pro ty, kdo je hledají…"[27]

αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις <τοῖς> ἰδίοις μέτροις ἐν τῇ ἀπολαύσει τῶν προσιόντων διειλημμένη συμπλατῦναι τῷ πλήθει τῶν προσόδων τὴν ἀπολαυστικὴν λαιμαργίαν οὐ δύναται, ἀλλὰ τὸ μὲν εἰσρέον οὐ παύεται, ἡ δὲ τῆς ἀπολαύσεως δύναμις ἐν τῷ ἰδίῳ ὅρῳ φυλάσσεται.

25 Například slast z jídla končí v okamžiku nasycení, protože však člověk dostane zanedlouho znovu hlad, celý proces se opakuje, srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* II (*GNO* V,312,19–313,5).

26 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* I (*GNO* V,289,12 n.; citováno výše).

27 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* II (*GNO* V,313,8–16): ἐγὼ δέ, φησίν, ἐζήτουν ἐκεῖνο τὸ ἀγαθόν, ὃ πάσῃ ἡλικίᾳ καὶ παντὶ τῷ χρόνῳ τῆς ζωῆς ἐπ' ἴσης ἀγαθόν ἐστιν, οὗ κόρος οὐκ ἐλπίζεται καὶ πλησμονὴ οὐχ εὑρίσκεται, ἀλλὰ συμπαρατείνεται τῇ μετουσίᾳ ἡ ὄρεξις, καὶ συνακμάζει τῇ ἀπολαύσει ὁ πόθος καὶ τῇ τοῦ ἐπιθυμητοῦ ἐπιτυχίᾳ οὐ περιγράφεται, ἀλλ' ὅσῳ μᾶλλον ἐντρυφᾷ τῷ ἀγαθῷ, τοσούτῳ μᾶλλον ἡ ἐπιθυμία τῇ τρυφῇ συνεκκαίεται, καὶ ἡ τρυφὴ τῇ ἐπιθυμίᾳ συνεπιτείνεται καὶ κατὰ πᾶν διάστημα τῆς ζωῆς ἀεὶ καλὸν τοῖς μετιοῦσι γίνεται…

Řehořovu pojetí pravého dobra a lidské účasti na něm bývá v odborné literatuře oprávněně věnována velká pozornost.[28] Pro účely tohoto článku však postačí všimnout si, jakým způsobem kappadocký otec na tomto místě odlišuje touhu po pravém dobru od výše popsané touhy po dobrech smyslových.

Pravé dobro je na jednu stranu charakterizováno svou stabilitou, tedy jako to, co je trvalé a neměnné, co zůstává pro všechny lidi a ve všech fázích života stejné. To Řehoř vyzdvihuje také v pokračování výše citované pasáže, kde se mimo jiné dozvídáme, že tímto skutečným dobrem, které chtěl Šalamoun spatřit, je dílo víry, jehož působení je stejné pro všechny, jež je nabídnuto všem, kdo chtějí, a trvá po celý život.[29]

Na druhou stranu zde zaznívá také myšlenka neustálého růstu: čím více člověk z tohoto dobra získá, tím více po něm touží a naopak. Řehoř tím chce jistě především ukázat, že pravé dobro člověka nikdy neznechutí a neunaví, že se ho nelze přesytit a touha po něm zůstává stále tak silná jako na začátku. Jeho formulace ale dobře ukazují, že lidská touha po dobru ani účast na něm nemůže prostě jen zůstávat stále stejná, nýbrž musí se nějakým způsobem vyvíjet. Dobro může být stálé a neměnné, ale lidská účast na něm nikoli, a nemá-li stagnovat a slábnout, musí růst.

Jednou z charakteristik potěšení ze smyslových dober je neschopnost překročit předem dané hranice. Nabízí se tedy otázka, zda účasti na pravém dobru není naopak vlastní schopnost všechny dosažené hranice překonávat. V citovaném úryvku však tato myšlenka ještě není rozpracována a lidská neslábnoucí touha po dobru je zde vysvětlena tím, že člověk nedosahuje plného uspokojení a každý zisk jeho touhu ještě více roznítí. Stálosti a neměnnosti dobra odpovídá ze strany člověka touha po něm a účast na něm, které jdou ruku v ruce a společně také neustále rostou.

Ačkoli člověk svou tělesnou stránkou podléhá zákonitostem smyslově vnímatelného světa, svým myšlením je schopen se nad ně povznést a zaměřit se k pravému, věčnému a neměnnému dobru. Lidská účast na dobru je prosta cyklického opakování a je stálá, ovšem jinak než dobro

28 K Řehořovu pojetí ctnosti srv. např. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris: Aubier, 1944, 309–326; Heine, *Perfection*, 63–114; Paul M. Blowers, Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of "Perpetual Progress", *Vigiliae Christianae* 46 (1992), 151–171; Colin W. Macleod, The Preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses, *The Journal of Theological Studies* 33 (1982), 183–191; Everett Ferguson, Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis, *Studia Patristica* 14 (1976), 307–314; Lucas F. Mateo-Seco, Epektasis, in: L. F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden – Boston: Brill, 2010, 263–268; Karfíková, *Řehoř z Nyssy*.

29 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* II (*GNO* V,313,8–314,10).

samo. Něco podobného budu nyní sledovat také v případě času: pokusím se ukázat, že vystihnout správnou chvíli ctnosti znamená vymanit se ze zákonitostí tělesného světa a člověku to umožňuje podílet se na pravém dobru, nečiní ho to však bytostí mimo čas.

Čas a správný okamžik

Poslední tři Řehořovy homilie jsou věnovány výkladu třetí kapitoly knihy *Kazatel*, která začíná slovy „Všemu [náleží] čas a správný okamžik [náleží] každé věci pod nebem"[30] a pokračuje řadou veršů připomínající správný okamžik (καιρός) té které činnosti.[31]

V šesté homilii interpretuje Řehoř čas (χρόνος) jako „míru" (μέτρον).[32] Čas se totiž týká všeho toho (a jen toho), co je, respektive vzniká (τὸ γινομένον), což je podle Řehoře vše, co bylo stvořeno. Tvorové vznikají v čase (ἐν χρόνῳ), který se podle Řehořova názoru rozpíná spolu s každou vznikající věcí (παντὶ τῷ γινομένῳ συμπαρατείνεται).[33] Spolu s trváním nebo rozpínáním (τῇ παρατάσει) kterékoli stvořené věci trvá neboli rozpíná se také časový interval (τὸ διάστημα τοῦ χρόνου συμπαρατείνεται).[34] Proto je možné považovat čas za míru kterékoli věci, tedy míru naprosto univerzální.

A právě jako tato obecná míra náleží čas každé věci: nic by takovou míru nemělo ani překročit, ani jí nedosáhnout. Vystižením správné míry je charakterizována také ctnost, uvádí Řehoř v narážce na aristotelské pojetí ctnosti jako střednosti.[35] Tímto způsobem převádí kappadocký otec,

30 *Kaz* 3,1 podle *Septuaginty*: Τοῖς πᾶσιν ὁ χρόνος καὶ καιρὸς τῷ παντὶ πράγματι ὑπὸ τὸν οὐρανόν· Slovo χρόνος je zde překlad hebrejského זְמָן(„určený čas"), slovo καιρός pak hebrejského slova עֵת, které je běžnějším výrazem pro čas, může ale znamenat také „určený, vhodný čas". V následujících verších se pak opakuje slovo עֵת, resp. καιρός.

31 K Řehořovu pojetí času srv. např. Andreas Spira, Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse: Stabilité et instabilité dans la pensée grecque, in: Jean-Marie Leroux (ed.), *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge III^e–XIII^e siècles*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1984, 283–294. K pojetí času v *Homiliích na knihu Kazatel* srv. Vinel, *Introduction*, 59–65.

32 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,374,19 n.).

33 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,374,19 n.); srv. také tamt., 377,1–4.

34 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,377,3 n.).

35 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* 6 (*GNO* V,375,4–16) a Aristotelés, *Eth. Nic.* 1106b8–1107a8; srv. také interpretaci královské cesty jako středu mezi dvěma extrémy u Filóna Alexandrijského, *Quod Deus sit immut.* 159–165; *De spec. leg.* IV,168; u Kappadočanů se tato myšlenka objevuje častěji, srv. Řehoř z Nazianzu, *Or.* 2,34 (*SC* 247,132); 32,6 (*SC* 318,96–98); Řehoř z Nyssy, *De vit. Moys.* II,288 n. (*GNO* VII,132,11–133,4); *In Cant. cant.* 9 (*GNO* VI,284,5–18).

alespoň v případě morální kvality jednání, otázku času na otázku míry. Tuto myšlenku ovšem dále nerozvíjí a přesouvá svou pozornost k pojmu správného okamžiku (*kairos*),[36] o kterém kniha *Kazatel* mluví i v řadě následujících veršů: Vedle času ve smyslu správné míry musí mít každá věc také správný *kairos*. Podle Řehoře je třeba obojího – komu by se jednoho nebo druhého nedostávalo, chodil by jakoby po jedné noze.[37]

Původní význam řeckého slova *kairos* (καιρός) je „rozhodující, podstatný bod", nejčastěji s pozitivním zabarvením: to, co je vhodné, náležité, přiměřené, a to ve smyslu prostorovém, věcném nebo časovém.[38] Postupně bylo slovo *kairos* užíváno především v souvislosti s časem, u Řehoře pak toto užití naprosto převládá: *kairos* (alespoň v literním smyslu) je vhodný, přiměřený okamžik, vhodná chvíle pro nějakou věc nebo činnost.[39]

Řehoř sám při výkladu verše *Kaz* 3,1 objasňuje význam slova *kairos* na příkladech ze zemědělství, mořeplavectví nebo lékařství: *kairos* souvisí s nutností vystihnout přiměřený okamžik, správnou chvíli pro danou činnost. Existuje období sklizně nebo vhodná chvíle k vyplutí a trefit správný *kairos* znamená takovou chvíli ani nepředběhnout, ani nepromeškat. Kappadocký otec zde svůj výklad ukončuje se slovy, že více není třeba, neboť v knize *Kazatel* se najde dostatek příkladů.[40]

Toto nepříliš překvapivé pojetí slova *kairos* se však významně mění, když se Řehoř od zmíněných lidských činností přesune k otázce ctnostného života. Ačkoli i ctnost vyžaduje podle Kappadockého otce správný okamžik a Bůh dal člověku schopnost takový okamžik vyhodnotit,[41] vystihnout *kairos* zde neznamená dočkat se správného času, tedy neučinit něco příliš brzy nebo příliš pozdě.

---

36 České slovo „okamžik" odpovídá řeckému *kairos* zejména v tom, že se s ním pojí představa jedinečnosti a závažnosti. Na rozdíl od českého „okamžik" však řecké *kairos* neznamená nutně velmi krátký úsek času („mžik oka"), nýbrž může označovat např. i sezónu, lidský život nebo dokonce přítomný věk v protikladu k věku budoucímu nebo k věčnosti (srv. Geoffrey W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1961, *s. v.* „καιρός"). Z toho důvodu užívám v následujícím textu jako český ekvivalent slova *kairos* vedle slov „správný okamžik" také obrat „správná chvíle".

37 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,376,12–21).

38 Srv. Gerhard Kittel, *s. v.* „καιρός", in: týž (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, *Θ–K*, Stuttgart : Kohlhammer, 1938, 456–463; Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 693, *s. v.* „καιρός".

39 Srv. *s. v.* καιρός, in: Friedhelm Mann (ed)., *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, V: καγχασμός–κωφόω, Leiden: Brill, 2003, 55–64. Srv. také výměr slova *kairos* u Filóna Alexandrijského, *De opif. mun.* 59: ἔννοια γὰρ καιροῦ τίς ἂν εἴη πλὴν χρόνος κατορθώσεως; („Jaký jiný by byl výměr vhodné chvíle než čas, kdy lze uspět?" Čes. překlad M. D.).

40 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VI (*GNO* V,375,16–376,11).

41 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VIII (*GNO* V,438,7–10).

Sobota

Morální dobro nezávisí na čase, a proto ani lidský dobrý skutek nemění svou hodnotu v závislosti na tom, kdy k němu dojde. Dobře je to vidět na Řehořově interpretaci verše „[je] správný okamžik vrhat kameny a správný okamžik sbírat kameny". Řehoř začíná svůj výklad vysvětlením, že ti, kdo se ohlížejí jen na literu,[42] by tyto verše mohli spojit s kamenováním, které Mojžíšův zákon stanovuje jako trest za některá zvlášť závažná přestoupení. Jako příklad uvádí kappadocký otec porušení soboty a krádež posvátných předmětů a opakovaně připomíná událost z knihy *Numeri*, kdy jeden z Izraelců na poušti porušil sobotní klid a byl za to – na Mojžíšův pokyn a na základě Božího rozhodnutí – ukamenován.[43] Řehoř odmítá přiznat této biblické pasáži doslovný smysl.

S kým nebo s čím tu kappadocký otec polemizuje? Odpověď, která je naznačena v kritické edici a s odvoláním na ni uvedena i na jiných místech, zní, že se Řehoř svým odmítnutím „těch, kdo se ohlížejí jen na literu" vymezuje vůči antiochijské exegezi.[44] Z částečně dochovaného komentáře na knihu *Kazatel*, jehož autorem je Řehořův současník Didymos Slepý, víme, že zmíněný biblický verš byl v Řehořově době skutečně dáván do souvislosti s trestem ukamenování.[45] Ačkoli však Didymos ve svém komentáři k tomuto verši skutečně mluví o kamenování podle Mojžíšova zákona, není dobrým příkladem autora, který „hledí pouze k liteře", neboť vzápětí přechází k výkladu alegorickému – ve svém komentáři přináší totiž střídavě oba druhy výkladu.[46] Didymos sám ostatně Řehořovým zdrojem patrně nebyl, neboť jeho komentář vznikl zřejmě o něco později než Řehořův,[47] jeho výklad však navazuje na starší exegetickou tradici. Jako pří-

42 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VII (*GNO* V,390,13 n.).

43 Srv. *Nu* 15,32–36 a Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VII (*GNO* V,391,1–3; 392,1–10); k trestu smrti za porušení soboty srv. *Ex* 31,14; 35,2.

44 Srv. *GNO* V, aparát *ad loc.*; *SC* 416, pozn. 4 na str. 340 n.; Kobusch, *Zeit und Grenze*, 304, navrhuje některého zástupce antiochijské exegetické školy, Apolinaria z Laodiceje nebo Didyma Slepého.

45 Srv. Didymos Slepý, *Comm. Eccl.* 3–4 (73–75). K Didymovu komentáři srv. Justin M. Rogers, *Didymus the Blind and the Alexandrian Christian Reception of Philo*, Atlanta: SBL Press, 2017, zejm. 78–81; Sandro Leanza, *Le Omelie di Gregorio di Nissa e l'interpretazione cristiana antica dell' Ecclesiaste*, in: Gregory of Nyssa, *Homilies on Ecclesiastes*, 337–359; týž, *L'Ecclesiaste nell'interpretazione dell'antico cristianesimo*, Messina: EDAS, 1978, 37–39.

46 Srv. Didymos Slepý, *Comm. Eccl.* 3–4 (73,21–75,2); Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus). Tl. 2. Kommentar zu Eccl. Kap. 3–4,12*, in Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo; herausgegeben und übersetzt von Michael Gronewald, Bonn: Rudolf Habelt Verlag, 1977, 46–52.

47 Srv. Leanza, *Le Omelie di Gregorio di Nissa*, 341 n.

klad trestů zasluhujících ukamenování uvádí Didymos neúctu k rodičům a cizoložství. O porušení sobotního klidu, které je centrálním Řehořovým tématem, se však vůbec nezmiňuje.

Proč se tedy Řehoř nad slovy „někdy je vhodné házet kameny" stále vrací k epizodě o ukamenování za porušení sobotního klidu? Otázka křesťanských pramenů této Řehořovy interpretace by si zasloužila další zkoumání, kromě toho bude ale dobré vzít v potaz také možný vliv Filóna Alexandrijského. Zmíněné ukamenování za porušení sobotního klidu je totiž podrobně probíráno a pozitivně hodnoceno ve Filónově spise *Život Mojžíšův*, který Řehoř s největší pravděpodobností znal nejpozději někdy ke konci svého života.[48] Mojžíšův prorocký duch se podle Filóna projevil mimo jiné tím, že Mojžíš navrátil lidem znalost soboty, výročního dne stvoření světa.[49] V souvislosti s uctíváním soboty uvádí Filón zmíněnou biblickou událost s ukamenováním, chápe ji doslovně a v ukamenování vidí projev Mojžíšovy úcty k sobotě a k Bohu.[50]

Vzhledem k tomu, že se jedná o biblickou, byť marginální epizodu, není vyloučeno, že si na ni Řehoř v souvislosti se starozákonním nařízením kamenovat vzpomněl nezávisle na Filónovi nebo jiném nebiblickém zdroji. Ve Filónově a Řehořově popise se objevují některé další podobnosti jdoucí nad rámec biblického vyprávění, ty však nejsou tak specifické, aby něco dokazovaly.[51] Není pravděpodobné, že by Řehoř považoval Filóna za představitele příliš doslovného výkladu Písma. Filón také zmíněnou epizodu nijak nespojuje s knihou *Kazatel*, které obecně nevěnoval přílišnou pozornost.[52] Co je ale skutečným tématem tohoto Řehořova výkladu?

Řehořova interpretace knihy *Kazatel* obecně a začátku třetí kapitoly zvlášť je charakteristická velkou mírou koherence a sledováním obec-

48 Srv. např. Albert C. Geljon, *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Providence RI: Brown Judaic Studies, 2002.

49 Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* I,206 n.; II,263–269; Filónovým výkladem Mojžíšových proroctví o sobotě jsem se zabývala v článku „Mojžíš a svět idejí. Poznání dané podle Filóna Alexandrijského izraelskému králi, zákonodárci, veleknězi a prorokovi," *Reflexe* 59 (2020), 53–79, zejm. 71–77, kde jsou také odkazy na další literaturu.

50 Srv. Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,213–220.

51 Zatímco v *septuagintním* překladu *Nu* 15,32 se objevuje sloveso συλλέγω, Řehoř i Filón používají pro zakázanou činnost sloveso συγκομίζω (viz Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VII/*GNO* V,392,5; Filón Alexandrijský, *De vit. Moys.* II,214; 220/250,7; 251,15), oba také uvádějí, že se jednalo o dřevo na oheň (Řehoř tamt. + 393,14; 395,15; 20; Filón Alexandrijský vidí v této okolnosti zvláštní důkaz bezbožnosti onoho činu, protože oheň je podle něj základ všech řemesel a činností, srv. *De vit. Moys.* II,219 n./251,8–16). Zatímco Filón zdůrazňuje, že se jednalo o bezbožnost (ἀσέβημα), Řehoř argumentuje, že to přece nebyla žádná nespravedlnost (ἀδικία).

52 Filón cituje knihu jen ojediněle – v *Biblia Patristica* jsou zachyceny dva takové případy v celém Filónově díle.

ných filosofických a teologických otázek.[53] Nejde zde tedy jen o (literní nebo jiný) výklad konkrétního verše, nýbrž především o vztah mezi časem a dobrým jednáním. Přikázání sobotního klidu není jen příkladem skutku, který podle Mojžíše spadá pod trest kamenování, nýbrž je jednou možnou odpovědí na otázku, jaký je správný *kairos* pro dobré jednání. Sobota je ukázkovým příkladem času, který se pro něco nehodí: je to den odpočinku, a kdo to ví a respektuje, zná správný *kairos*.

Právě takové pojetí však Řehoř odmítá. Sobota je podle něj den jako každý jiný, mezi ní a dalšími dny v týdnu není žádný podstatný rozdíl.[54] V tomto ohledu má smysl se vymezovat vůči Filónovi, který navzdory vší alegorii nepopíral doslovnou platnost židovských předpisů a v jehož myšlení hrála sobota důležitou roli.[55] Řehoř ukazuje naopak nový smysl etického jednání, jehož podstatou je svobodné rozhodnutí pro dobro, na něž časové určení nemá žádný vliv. Tentýž skutek nemůže být přece v pátek přijatelný a v sobotu hříšný. Boží přikázání platí univerzálně a také je možné dílčí přikázání zobecnit, shrnout je všechna pod přikázání lásky:

> „Kdyby někdo zkoumal pojem hříchu, řekneme zajisté: nesmí se činit nic proti bližnímu, jako je ‚nesesmilníš', ‚nezabiješ', ‚nepokradeš'[56] a tak dále. Existuje jakýsi obecný a souhrnný zákon, který v sobě toto vše zahrnuje, a sice zákon milovat bližního jako sebe sama. Jsou-li tato nařízení kterýkoli den naplněna nebo porušena, je takové jednání stejným způsobem buď bezvýhradně krásné, nebo hodnocené protikladně."[57]

Proto je třeba přikázání sobotního klidu chápat spíše tak, že každý den je třeba „mít sobotu" (σαββατίζειν) od špatného jednání, tedy upustit od něho.[58] Dále Řehoř vysvětluje, že ctnost závisí výhradně na svobodném

53 Srv. Sandro Leanza, *Le Omelie di Gregorio di Nissa*, 337–359. Autor v tom vidí Řehořovu specifičnost ve srovnání s ostatními nám známými starověkými výklady *Kazatele* (str. 337 n.).

54 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VII (*GNO* V,392,15–21).

55 K Filónovu pojetí sedmého dne srv. Herold Weiss, Philo on the Sabbath, *The Studia Philonica Annual* 3 (1991), 83–105; Horst R. Moehring, *Arithmology as an Exegetical Tool in the Writings of Philo of Alexandria*, in: John P. Kenney (ed.), *The School of Moses. Studies in Philo and Hellenistic Religion. In Memory of Horst R. Moehring* (*Studia Philonica Monographs*, 1), Atlanta: Scholars Press, 1995, str. 141–176.

56 Srv. *Ex* 20,13–15.

57 Řehoř z Nyssy: *In Eccl. hom.* VII (*GNO* V,393,1–8): ἐὰν δέ τις τὴν τοῦ ἁμαρτήματος ἐξετάσῃ διάνοιαν, τὸ μὴ δεῖν τι κατὰ τοῦ πέλας ποιεῖν πάντως ἐροῦμεν, οἷον Οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις καὶ τὰ λοιπά, ὧν γενικός τις καὶ περιληπτικός ἐστι νόμος τὰ καθ' ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ περιέχων καὶ ὁ περὶ τοῦ ἀγαπῆσαι τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν. ταῦτα δὲ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν ἐπ' ἴσης κατορθούμενά τε καὶ παρανομούμενα ἢ καλὰ πάντως ἐστὶν ἢ ἐκ τοῦ ἐναντίου νοούμενα.

58 Srv. Řehoř z Nyssy: *In Eccl. hom.* VII (*GNO* V,395,6–8).

rozhodnutí: „co nezávisí na nás, by nikdo nedefinoval jako ctnost nebo špatnost“.[59] V sedmé homilii pak říká:

> „Kdo by nevěděl, že všechno, co se děje, je hodnoceno podle své vlastní přirozené povahy – je-li to zlé, či nikoli – ale čas (χρόνος), během něhož je daný skutek učiněn, se nachází mimo přirozenou povahu toho, co se děje? Vždyť jak souvisí časový interval (χρονικὸν διάστημα) s výsledkem našeho rozhodnutí?“[60]

Není možné, aby morální hodnotu skutku ovlivnilo něco, co nezávisí na lidské vůli. A protože zasazení v čase na lidské vůli bezprostředně nezávisí, je třeba je z etického hlediska považovat za irelevantní.[61]

Ctnostné jednání není tedy podmíněno časem, je-li čas chápán jako vnější okolnost nezávislá na lidské vůli.[62] Jak jsme viděli, má to dva důvody. První z nich leží na straně dobra samého: morální dobro nebo ctnost má univerzální platnost. Druhý důvod leží na straně jednajícího člověka. Morální kvalita jednání je určena výhradně svobodným rozhodnutím, nemůže tedy záviset na jakékoli vnější okolnosti.

Na okraj by bylo možno poznamenat, že Řehořova snaha najít v každém biblickém výroku poučení o ctnosti spojená s přesvědčením, že dobro je jen jediné, činí Řehořův výklad sice kompaktním, ale také poněkud monotónním. Jsou-li všechny Kazatelovy výroky o správné chvíli převedeny na otázku, jak se postavit k dobru a zlu, může odpověď být těžko jiná, než že je vždy zapotřebí volit dobro a odmítat zlo. Spíše než tato ústřední myšlenka stojí pak za pozornost různé detaily Řehořova výkladu.

Kairos přijetí dobra a odmítnutí zla

Když Kazatel mluví o tom, že je správná chvíle se narodit a správná chvíle zemřít, vidí v tom Řehoř narození a smrt, jež jsou eticky relevantní, tedy

59 Řehoř z Nyssy: *In Eccl. hom.* VI (*GNO* V,379,20–22).

60 Řehoř z Nyssy, *In Eccl. hom.* VII (*GNO* V,392,10–14): τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι τῶν γινομένων ἕκαστον τῇ ἰδίᾳ κρίνεται φύσει, εἴτε κακὸν εἴτε μὴ τοιοῦτόν ἐστιν, ὁ δὲ χρόνος, καθ' ὃν ἐνεργεῖται ἡ πρᾶξις, ἔξωθεν τῆς τοῦ γινομένου φύσεως θεωρεῖται; τί γὰρ κοινὸν ἔχει τὸ χρονικὸν διάστημα πρὸς τὸ ἐκ προαιρέσεως ἡμετέρας ἀποτελούμενον;

61 Srv. Řehořovo přesvědčení, že „dobro spočívá v rozhodování, nikoli v čase“ (ἐν γὰρ προαιρέσει τὸ ἀγαθόν, οὐκ ἐν χρόνῳ), Řehoř z Nyssy, *In Bas. fr.* (*GNO* X/1,111,3 n.). Srv. také Zénón podle Stobaia, *Ecl.* II,57,18 (= *SVF* I,190) a podle Cicerona, *Acad. Post.* I,35 (= *SVF* I,188).

62 Na skutečnost, že ctnost předpokládá výstup nad oblast času, klade důraz Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa. An Anagogical Approach*, Oxford: Oxford University Press, 2015², viz zejm. 27–33; srv. také Basil Lourié, Temporality and a Metric for Created Natures in Gregory of Nyssa: Toward Two Recent Monographs on His Concept of Time, *Scrinium* 12 (2016), 340–351.

svobodně zvolené: narodit se znamená stát se svým svobodným rozhodnutím dítětem Božím. Řehoř říká, že jsme svými vlastními otci: „rodíme se" svými rozhodnutími, protože jimi určujeme, kým se staneme.[63] Umírání je pak umírání hříchu. Každá chvíle je tedy tou správnou chvílí, a to jak pro zrození k podobě Boží, tak pro umírání hříchu. Podobně říká Řehoř na jiném místě, že „je tatáž správná chvíle přijímat spásný výhonek víry a vytrhávat koukol nevíry".[64]

Myšlenku spojenou s běžným užitím slova *kairos*, totiž že je třeba vystihnout správnou chvíli, která je jen jedna, zatímco chvil příliš brzkých nebo příliš pozdních je mnoho, převádí Řehoř na vztah jediného dobra a mnohých podob zla:

> „Je totiž jedna správná chvíle, která rodí do života, nikoli mnohé. Kdo ji promeškal porodem v nesprávný čas, plodil sebe sama do zkázy a svou duši porodil do smrti."[65]

Slova „je vhodná chvíle milovat a vhodná chvíle nenávidět"[66] interpretuje Řehoř tak, že jejich časový význam převádí na význam obsahový. *Kairos* milování tak podle Řehoře ukazuje, co je třeba milovat:

> „Kdo tedy řekl: ‚Je správná chvíle (*kairos*) milovat', ukázal, co je skutečně hodno zamilování a lásky, a ten, kdo přisoudil správnou chvíli nenávidění, vysvětlil, od čeho je třeba se odvrátit."[67]

Zatímco nedospělý člověk se rozhoduje na základě smyslů a domnívá se, že dobrem je potěšení a slast, dospělý člověk se řídí myšlením a usiluje o dobra inteligibilní. Onou správnou chvílí pro milování je tedy dospělost: člověk má milovat, jako by byl dospělý, tedy milovat pravé, inteligibilní (νοητόν) dobro.[68] Dobrem hodným lásky je nakonec jedině Bůh, takže správná chvíle pro milování odkazuje k přikázání lásky k Bohu.[69]

---

63 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,380,3–5); podobný výrok se nachází také v Řehořově pozdním spise *De vit. Moys.* II,3 (*GNO* VII/1,34,11–14).

64 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,382,21–383,2): ὁ αὐτὸς καιρός ἐστι τό τε σωτήριον τῆς πίστεως φυτὸν παραδέξασθαι καὶ τὸ τῆς ἀπιστίας ἀποτῖλαι ζιζάνιον.

65 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,380,19–21): εἷς γὰρ καιρὸς ὁ εἰς ζωὴν τίκτων καὶ οὐ πολλοί. οὗ ὁ διαμαρτὼν ἐν τῇ ἀκαιρίᾳ τοῦ τόκου τῇ ἀπωλείᾳ ἑαυτὸν ὥδινε καὶ τῷ θανάτῳ τὴν ψυχὴν ἐμαιεύσατο.

66 *Kaz* 3,8a.

67 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VIII (*GNO* V,424,15–18): ὁ τοίνυν εἰπὼν ὅτι Καιρὸς τοῦ φιλῆσαι τὸ φιλητὸν ὡς ἀληθῶς καὶ ἀγαπητὸν ἐνεδείξατο, καὶ ὁ τῷ μίσει τὸν καιρὸν προσγράψας ὧν χρὴ τὴν ἀποστροφὴν ἔχειν ἐδίδαξεν.

68 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VIII (*GNO* V,418–422).

69 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VIII (*GNO* V,425,4–8), kde Řehoř cituje *Dt* 6,5.

Také při popisu správného okamžiku (*kairos*) pro nějaký skutek se však ukazuje, že Řehoř neuvažuje o lidském jednání jako o jednání bytosti existující mimo čas. Je pravda, že každý *kairos* je vhodný pro konání dobra a odmítání zla. Tyto dvě podoby správného jednání na sobě však mohou záviset, a to nejen tak, že se jedná o dvě strany téže mince, ale také tak, že jedno vyplývá z druhého. Například při výkladu verše „správná chvíle objímat a správná chvíle objímání zanechat" Řehoř vysvětluje:

> „Kdykoli tedy milující touha přilne k tomu, co je morálně krásné (právě to totiž znamená vystihnout správnou chvíli), má to nepochybně za následek (ἐπηκολούθησε) odcizení od toho, co je morální kráse protikladné."[70]

Následkem přilnutí k dobru je odmítnutí zla. To by samozřejmě mohl být pouze logický, nikoli časový důsledek. Nad Kazatelovými výroky, jejichž negativní část předchází té pozitivní (jako je např. *Kaz* 3,3: „je správná chvíle zabíjet a správná chvíle léčit, je správná chvíle bořit a správná chvíle stavět"), však Řehoř vysvětluje, že dobro a zlo nemůže existovat pospolu, takže je třeba *nejprve* odstranit zlo, aby mohlo vzejít dobro: bez zabití červa se člověk neuzdraví, dobré a špatné materiály nelze propojovat, dobro nemá nic společného s temnotou, proto je třeba nejprve odstranit díla tmy a až poté budovat příbytky světla.[71]

I když zkoumáme lidské jednání pouze ve vztahu k dobru a zlu, a tedy odhlížíme od všeho, co je z etického hlediska irelevantní, stále platí, že v lidské duši nemůže existovat všechno najednou, a proto se jí týká rozlišení mezi „předtím" a „potom": zlo musí být odstraněno *dříve*, než se rozšíří dobro.

Radostná naděje na budoucí dobra

Řehoř ve svém uvažování o správné chvíli pro ctnost zohledňuje také vztah mezi přítomným životem a budoucím cílem člověka. Přivádějí ho k tomu Kazatelova slova „je správná chvíle rodit a správná chvíle umírat".[72] Jakkoli platí, že ctnostným rozením a umíráním je v první řadě to, které se děje ze svobodného rozhodnutí daného člověka,[73] také skutečnost, že tělesné zrození a smrt nejsou v lidských rukou, může čtenářům, budou-li na ni myslet,

70 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,399,13–15): ὅταν οὖν ἡ ἀγαπητικὴ διάθεσις περιφυῇ τῷ καλῷ (τοῦτο δέ ἐστι τὸ εὔκαιρον), ἐπηκολούθησε πάντως ἡ πρὸς τὸ ἀντικείμενον ἀλλοτρίωσις.

71 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,383–385).

72 *Kaz* 3,2a; Řehoř tato slova interpretuje v šesté homilii, viz *In Eccl.* 6 (*GNO* V,378–381).

73 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,379,16–20).

pomoci ve ctnostném životě. Vědomí, že byl okamžik, kdy jsem se zrodila, a stejně tak přijde okamžik, kdy budu po smrti, mne totiž učí nevkládat své naděje do dober tohoto života a raději zaměřit své úsilí „k tomu, co díky víře leží v naději před námi" (πρὸς τὸ διὰ πίστεως ἐν ἐλπίσι προκείμενον).[74]

S poukazem na eschatologickou budoucnost je v *Homiliích* interpretován také nářek a smích, o jejichž správném okamžiku *Kazatel* mluví.[75] Podle Řehoře se to první vztahuje k neveselé přítomnosti a to druhé k tomu, co očekáváme: „Pro nářek je tedy správná chvíle nyní, zatímco chvíle pro smích je uschována díky naději."[76] Také následující Kazatelova slova, že někdy je správná chvíle bít se, jindy naopak správná chvíle tančit, jsou Řehořem vyložena podobně. Bití se (míněno do hlavy nebo do hrudi) je symbolem hlubokého smutku a ten se vztahuje k přítomnému životu. Oproti tomu tanec jako symbolické vyjádření silné radosti patří do eschatologické budoucnosti. Kappadocký otec zde ovšem nově dodává ještě další motiv: člověk má dvě složky – skládá se z duše a těla –, tudíž je také jeho život dvojí. A proto „by zřejmě bylo správné, když se v tělesném životě bijeme do hrudi (a k tomuto způsobu života se pojí mnohé příležitosti k nářku), v duši si připravit tanec plný harmonie."[77] Čím je totiž náš přítomný život smutnější, tím větší důvod k radosti z budoucí odměny tím člověk získává.[78]

Eschatologická budoucnost neznamená jistě v první řadě uspokojení smyslových dober: ctnostný je přece právě ten, kdo o taková dobra nejen neusiluje, ale také od nich neodvozuje své štěstí, neposuzuje podle nich, co je dobré a co zlé.[79] Řehoř však zároveň netvrdí, že bychom již nyní mohli být dokonale blažení nezávisle na dalších okolnostech. Jako charakteristické znaky blaženosti uvádí Řehoř absenci bolesti, smrti i rozlišení na „mé" a „tvé" a také to, že se člověk svou důstojností rovná andělům, žije v důvěrném vztahu k Bohem a září v něm krása Božího obrazu.[80] Těchto dober člověk v přítomném životě dosáhnout nemůže a v tomto smyslu zůstává okamžikem radosti budoucnost, již teprve očekává. Na rozdíl od

74 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,379,12 n.). Viz také celý úsek *In Eccl.* VI (*GNO* V,378,6–379,13).
75 Srv. *Kaz* 3,4a.
76 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,386,2–3): νῦν οὖν ἐστιν ὁ τοῦ κλαῦσαι καιρός, ὁ δὲ τοῦ γελάσαι δι' ἐλπίδος ἀπόκειται·
77 Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,389,10–12): καλὸν ἂν εἴη τῇ σωματικῇ ζωῇ κοπτομένους (πολλαὶ δὲ τῶν θρήνων κατὰ τὸν βίον τοῦτον αἱ ἀφορμαί) τῇ ψυχῇ παρασκευάζειν τὴν ἐναρμόνιον ὄρχησιν.
78 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,389).
79 Srv. např. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VIII (*GNO* V,418–422).
80 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VI (*GNO* V,386,5–387,1).

smyslové stránky člověka, která je plně ovládána přítomností, je však lidská duše schopna prostřednictvím naděje onu budoucnost předjímat a již nyní se z ní radovat. I to ukazuje dílčí nezávislost člověka na čase, ve kterém žije.

Člověk a Bůh

V rámci svých výkladů o správném okamžiku pro ctnostné jednání připomíná Řehoř také zásadní rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením. Činí tak při výkladu slov „je správná chvíle (*kairos*) mlčet a správná chvíle mluvit".[81] Po připomenutí novozákonních i starozákonních výroků o tom, kdy je vhodné mluvit a kdy mlčet,[82] přechází Řehoř k otázce mlčení a mluvení o Bohu. Když se člověk – podle bezprostředně předcházejícího Kazatelova výroku[83] – vytrhne ze spojení se zlem, hledá to, co je nad každé jméno, aby se k tomu připojil (doslova „přišil"). Právě tehdy přichází okamžik mlčení, neboť o tom, co převyšuje naprosto všechno, není možné mluvit.[84] Správná chvíle mluvení přijde až „později" – zde se však jedná o ontologickou, nikoli časovou následnost: mluvit je totiž možno pouze o Božích činech, projevech a působení ve světě.[85]

Zůstaňme ale ještě chvíli u nutnosti mlčet, jde-li o Boha samého. Řehoř zde lidskou nemožnost mluvit o Bohu vysvětluje tím, že vše stvořené existuje ve svých přirozených hranicích a nemůže poznávat nic, co by se těmto hranicím zcela vymykalo. K popisu podstatného rozdílu mezi Bohem a stvořením je zde užito termínu *diastéma* („rozpětí", „interval").[86]

81 *Kaz* 3,7b.
82 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,409,13–410,15).
83 *Kaz* 3,7a: „Je správná chvíle trhat a správná chvíle sešívat."
84 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,410,15–411,9).
85 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,414,12–416,10). Srv. přesvědčení Filóna Alexandrijského (*De fuga et inven.* 165; *De post. Caini*, 169), že můžeme mluvit pouze o tom, co je „po Bohu", a že jej můžeme poznat pouze z mocí (δυνάμεις), které ho následují.
86 K Řehořovu pojmu *diastéma* a rozlišení diastématického a adiastématického bytí srv. např. Paul Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, München: Max Hueber, 1970, 63–72; Brooks Otis, Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time, *Studia Patristica* 14 (1976), 327–357; T. Paul Verghese, Διάστημα and διάστασις in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem, in: H. Dörrie – M. Altenburger – U. Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18.–23. September 1972*, Leiden: Brill, 1976, 243–260; Alden A. Mosshammer, Time for All and a Moment for Each: The Sixth Homily of Gregory of Nyssa on Ecclesiastes, in: Gregory of Nyssa, *Homilies on Ecclesiastes*, 249–276.

Právě toto *diastéma* Řehoř Bohu upírá a všemu stvořenému přisuzuje:[87] říká dokonce, že stvoření není nic jiného než *diastéma*,[88] a toho, kdo chce mluvit o Bohu, přirovnává k člověku, který stojí na okraji propasti a chtěl by do ní vstoupit: jeho noha se naprosto nemá oč opřít, a tudíž mu nezbude než se obrátit zpátky k tomu, co je pro něj schůdné.[89]

Proto tam, kde Řehoř výslovně uvažuje o vztahu mezi člověkem a Bohem a o lidské účasti na Bohu samém, vychází nejjasněji najevo, že nestačí uvažovat o jediném okamžiku lidského rozhodnutí pro dobro, protože ve vztahu k transcendentnímu dobru je správným okamžikem (*kairos*) celý lidský život. Zřetelné je to v případě poznání Boha, o němž Řehoř mluví nejen v souvislosti s mlčením a mluvením, ale třeba také při interpretaci Kazatelových slov „je správná chvíle hledat".[90] Řehoř zde s odvoláním na různé biblické výroky o hledání Pána vysvětluje, že tím, koho je třeba hledat, je Bůh sám. Následně ukazuje, že takové hledání musí mít smysl v sobě samém:

> „Z těchto slov jsem poznal, co je třeba hledat, u čeho platí, že nalezení znamená samo ono věčné hledání. Není totiž něco jiného hledat a něco jiného nalézt, nýbrž zisk z hledání je hledání samo. Chceš se také naučit, co znamená vystihnout správnou chvíli (εὐκαιρίαν), jaká je ona správná chvíle (καιρός) hledat Pána? Řeknu to stručně: celý život (ὁ βίος ὅλος). U tohoto jediného totiž tou pravou chvílí (εἷς καιρός), kdy je třeba o to usilovat, je celý běh života (ἡ ζωὴ πᾶσα). Vždyť hledat Pána není dobré v nějakém určeném období a vymezeném čase, ale vystihnout správnou chvíli (εὐκαιρία) znamená vůbec nikdy nepřerušit hledání."[91]

87 Poněkud nejasná je otázka, zda se *diastéma* týká i duchovních bytostí včetně andělů. Podle Mosshammera (Time For All) došlo v průběhu Řehořova života k jistému posunu, neboť rozdíl mezi stvořeným a nestvořeným nabyl postupně větší důležitosti a spolu s tím bylo *diastéma* přisouzeno všemu stvořenému bez výjimky, tedy i duchovním bytostem. Právě *Homilie na knihu Kazatel* údajně tuto změnu dosvědčují: pojem *diastéma*, který Řehoř ve svých raných spisech spojuje s prostorovou a smyslovou stránkou světa, v tomto a pozdějších spisech zahrnuje také čas. Srv. také Verghese, Διάστημα and διάστασις.

88 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,412,14).

89 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,410,15–414,9; příměr k propasti V,413,5–414,9).

90 *Kaz* 3,6a.

91 Srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII (*GNO* V,400,20–401,8): ἔγνων τοίνυν διὰ τῶν εἰρημένων, ὅπερ ζητῆσαι χρή, οὗ ἡ εὕρεσίς ἐστιν αὐτὸ τὸ ἀεὶ ζητεῖν. οὐ γὰρ ἄλλο τί ἐστι τὸ ζητεῖν καὶ ἄλλο τὸ εὑρίσκειν, ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ ζητῆσαι κέρδος αὐτὸ τὸ ζητῆσαί ἐστι. βούλει καὶ τὴν εὐκαιρίαν μαθεῖν, τίς ὁ καιρὸς τοῦ ζητεῖν τὸν κύριον; συντόμως λέγω· ὁ βίος ὅλος. ἐπὶ τούτου γὰρ μόνου εἷς καιρὸς τῆς σπουδῆς ἐστιν ἡ ζωὴ πᾶσα. οὐ γὰρ ἀποτεταγμένῳ τινὶ καιρῷ καὶ χρόνῳ ἀφωρισμένῳ τὸ ζητεῖν τὸν κύριον ἀγαθόν ἐστιν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ὅλως διαλείπειν ἀεὶ ζητοῦντα τοῦτό ἐστιν ἡ ἀληθὴς εὐκαιρία.

Hledá-li člověk Boha, není to záležitost jediného rozhodnutí, jímž by bylo dosaženo cíle (jako tomu snad může být v případě ctnosti).[92] Konečného cíle, tedy dokonalého poznání Boha, ani není možné dosáhnout, a cílem se tak stává hledání samo.[93] Tímto důrazem na proces hledání vystupuje zřetelně do popředí dynamická povaha lidské bytosti: jediným možným úspěchem, jediným vystižením správné chvíle je hledat stále a nikdy v takovém hledání nepolevit. Správnou chvílí hledání se tak stává celý život.[94] V tomto případě se snad lidská schopnost pozvednout se nad zákonitosti tělesného světa ukazuje právě v tom, že člověk dokáže tak vysoko hodnotit činnost, o níž ví, že nemůže dosáhnout svého cíle.

Závěr

Podle Řehoře kniha *Kazatel* poukazem na marnost smyslově vnímatelného světa vede své čtenáře k tomu, aby toužili raději po tom, co takto vnímat nemohou. Odvrátí-li se člověk od tělesného světa, může uniknout jeho marnosti a bezcílné monotónní cykličnosti a zaměřit se na pravé dobro, které je neměnné a pro všechny lidi a ve všech obdobích života stejné. Neměnnosti pravého dobra odpovídá stálost na straně člověka, ta však zřejmě nemůže mít povahu neměnnosti, nýbrž spíše rostoucí intenzity. Člověk, který se podílí na skutečném dobru, se jím nikdy nepřesytí, neboť čím víc se z dobra těší, tím víc po něm touží.

Jiným způsobem uvažuje Řehoř o lidském vymanění se z pout tělesného světa a schopnosti zaměřit se na pravé dobro v souvislosti s otázkou správného okamžiku (*kairos*) pro ctnost. V centru Řehořových výkladů je myšlenka, že ctnostné jednání je nezávislé na vnějších okolnostech

92 Jako příklady uvádí Řehoř obrácení svatého Pavla nebo Řehoře Thaumatúrga, kterého svobodná volba učinila ihned dokonale ctnostným, srv. Řehoř z Nyssy, *In Bas. fr.* (*GNO* X/1,131,20–23); *De vit. Greg. Thaum.* 11 (*GNO* X/1,8,22–9,2).

93 Srv. Filón Alexandrijský, *De post. Caini*, 21 („S milovníky Boha, kteří hledají to, co je, i kdyby to nikdy nenašli, se radujeme – vždyť hledání krásného, i kdyby nedosáhlo cíle, samo o sobě stačí, aby člověka již předem rozradostnilo…“ – τοῖς μὲν οὖν φιλοθέοις τὸ ὂν ἀναζητοῦσι, κἂν μηδέποτε εὕρωσι, συγχαίρομεν – ἱκανὴ γὰρ ἐξ ἑαυτῆς προευφραίνειν ἐστὶν ἡ τοῦ καλοῦ ζήτησις, κἂν ἀτυχῆται τὸ τέλος); *De spec. leg.* I,36 („Není totiž nic lepšího než hledat pravého Boha, i kdyby se jeho nalezení vymykalo lidským možnostem, protože již usilovné přání porozumět působí samo o sobě nepopsatelné potěšení a radost.“ – ἄμεινον γὰρ οὐδὲν τοῦ ζητεῖν τὸν ἀληθῆ θεόν, κἂν ἡ εὕρεσις αὐτοῦ διαφεύγῃ δύναμιν ἀνθρωπίνην, ἐπειδὴ καὶ ἡ περὶ τὸ βούλεσθαι μαθεῖν σπουδὴ καθ’ αὑτὴν ἀλέκτους ἡδονὰς καὶ εὐφροσύνας ἐργάζεται.)

94 Podle Řehoře je celý život správnou chvílí pro hledání Boha, uchovávání toho, co člověk při tomto hledání nalezl (což jsou zejména ctnosti, které tvoří jakési nádvoří Boží, srv. *In Eccl.* VII/*GNO* V,404,1–10), a pro milování Boha, srv. Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* VII; VIII (*GNO* V,401,2–5; 405,3–5; 425,16–18).

včetně času. Morální dobro má obecnou platnost a v kterémkoli okamžiku je stejně dobré. Ani morální kvalita jednání není závislá na čase, nýbrž výhradně na svobodném rozhodnutí daného člověka. V tomto ohledu se člověk, stejně jako dobro samo, vymyká času i zákonitostem tělesného světa. Lidská bytost je schopna se namísto smyslů řídit myšlením, posuzovat morální hodnotu jednání, odmítat zlo a volit si dobro. Jako je ve smyslovém světě zapotřebí pečlivě vystihnout správnou chvíli mezi mnoha špatnými, v životě ctnosti je třeba zvolit jediné dobro mezi mnoha podobami dobra toliko zdánlivého. Každý okamžik života je však oním *kairos*, v němž je třeba zvolit mezi dobrem a zlem.

Ani nezávislost na čase tělesného světa však člověku neumožňuje dosáhnout dobra nezávisle na proměnlivém charakteru vlastní existence. V *Homiliích na knihu Kazatel* lze tedy také nalézt zamyšlení nad zvláštním časem lidské ctnosti. Popis nutné následnosti mezi některými stupni duchovního života ukazuje, že v čase lidské ctnosti existuje nějaké „předtím" a „potom", které nejsou libovolně zaměnitelné. Také lidská schopnost skrze naději předjímat budoucí blaženost a radovat se z ní, která však zároveň uchovává rozdíl mezi tímto a budoucím věkem, ukazuje jistou, nikoli však neomezenou nezávislost člověka na čase. Dalším takovým rysem je vztah k Bohu, k němuž člověk obrací celý svůj život. Na jednu stranu je možno v tom vidět schopnost člověka chápat svůj život jako celek odlišný od Boha a jako takový jej k Bohu zaměřovat, na druhou stranu člověk svůj vlastní život stále prožívá postupně, v okamžicích, které na sebe navazují.

Tato zvláštní pozice člověka mezi smyslovým světem, časným, stále se proměňujícím a opakujícím, a pravým dobrem, jediným a trvalým, je snad také důvodem, proč Písmo své čtenáře vede ke ctnosti klopotnou cestou pochopení zákonitostí smyslového světa a pozvedání se nad něj.[95]

95 Tato studie byla připravena za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu „Vztah mezi nestvořeným Bohem a stvořenými bytostmi podle Řehoře z Nyssy v návaznosti na alexandrijskou biblickou exegezi", č. 19-18046S.

Čas a intence u Augustina

Lenka Karfíková

Time and Intention in Augustine. The article elaborates Augustine's concept of the intention of the soul, which is substantial for his idea of time. This motif, very important in the eleventh book of the "Confessions", gradually crystallises in Augustine's earlier works. In the treatise "On the Immortality of the Soul", both intention and time are dealt with in the analysis of movement. In connection with sense perception, time and intention are discussed in the sixth book "On Music". Having analysed both these texts, as well as the eleventh book of the "Confessions", the article tries to summarise Augustine's idea of time as an interval with its beginning and end centred through the intention of the soul.

Keywords: Late Ancient Philosophy; Patristic Thinking; Augustine; Time; Intention; Perception

> „Neboť co je čas? Kdo to dokáže snadno a stručně vysvětlit? Kdo slovo o něm pronesené aspoň ve svém myšlení pochopí? A přece ve své řeči nic nepřipomínáme s větší samozřejmostí a jistotou než čas. A nepochybně rozumíme tomu, co říkáme, a stejně tak rozumíme, když slyšíme druhého o něm mluvit. Co je tedy čas? Vím to, když se mě nikdo neptá; mám-li však na tuto otázku odpovědět, nevím."[1]

Nejen pro tato mistrovská slova, ale také pro celou svou analýzu času v jedenácté knize *Vyznání* bývá Augustin pokládán za jednoho z autorů, jejichž jméno je neodmyslitelně spjato s tématem času. Ve své analýze se Augustin dopracoval k představě času jako „nějakého rozpětí" (*tempus quamdam esse distentionem*), a sice samého ducha či duše (*ipsius animi*).[2] Tato myšlenka sama o sobě se velmi blíží tomu, jak o čase mluví Plotin ve svém pojednání *O věčnosti a čase* (*Enn.* III,7 [45]); původ času hledá totiž tento novoplatonský filosof v „rozpětí (διάστασις) života",[3] který náleží duši.

1 Augustin, *Conf.* XI,14,17 (*CCL* 27, 202,3–9): *Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.* (Překlad vlastní.)

2 *Conf.* XI,23,30; XI,26,33 (*CCL* 27, 209 a 211).

3 Plotin, *Enn.* III,7(45),11,41.

Rovněž stoikové chápali čas jako „rozpětí (διάστημα) pohybu“[4] a v neposlední řadě také Augustinovi kappadočtí křesťanští předchůdci znali čas jako „rozpětí“.[5] Vykladači upozorňují, že kappadocká představa času tvoří jakýsi logický (ne nutně historický) mezičlánek mezi Plotinovým pojetím a Augustinovými analýzami.[6]

Za důležitý rozdíl křesťanských autorů oproti Plotinovi lze snad pokládat jejich důraz na význam toho, co se v čase děje a co má ve své jedinečnosti věčnou váhu. Proti antické představě času jako kruhového obrazu věčnosti (vyjádřenou v Platonově *Timaiu* 37d–38a) staví Augustin lidské dějiny jako příběh se začátkem, průběhem a koncem (*exortus, procursus, finis*), který vypráví ve své monumentální epopeji *O Boží obci*.[7]

4 Stoická představa o čase jako „rozpětí pohybu“ má zásadně dvojí význam (srv. Chrysippos podle Areia Didyma, *Physica*, fr. 26 = *SVF* II,509,18–30): Čas je zde totiž chápán jednak jako celek, tj. jako neexistující nekonečná (nekonečně dělitelná) minulost a budoucnost (nazývaný také αἰών, srv. Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* IV,3,7: Dalfen 23,14; *ibid.* XII,7: Dalfen 108,19; *ibid.* XII,32: Dalfen 112,21.32), jednak jako přítomný okamžik, tj. interval vyplněný aktuálním pohybem materiální substance. „Celý čas“ v prvním smyslu slova je rozpětím či intervalem (διάστημα) pohybu světa (Apollodóros podle Areia Didyma, *Physica*, fr. 26: Diels, *DG* 461,7n), tj. kosmické periody v pulzování božského pneumatu (který se podle některých stoiků bezpočtukrát opakuje). Druhý čas (přítomnost) je rozpětím aktuálního pohybu čili jednání tělesné substance. Viz k tomu Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris: Vrin, 1953, 43.

5 Srv. Basil z Caesareje, *Adv. Eun.* I,21 (SC 299, 246–250); Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* 7 (*GNO* V, 412,6–19); *C. Eun.* II,459 (*GNO* I, 360,17–361,3); III,6,67 (*GNO* II, 209,26–210,5). Pro Řehoře je klíčová představa stvoření jako intervalu (διάστημα) ve smyslu ontologické odlišnosti od božství i časového rozpětí; srv. k tomu T. Paul Verghese, Διάστημα and διάστασις in Gregory of Nyssa, in: Heinrich Dörrie *et al.* (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie (Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster, 18.–23. September 1972)*, Leiden: Brill, 1976, 243–258, zde 246–256.

6 Srv. John F. Callahan, Basil of Caesarea, a New Source for St. Augustine's Theory of Time, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), 437–454. Viz také týž, Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time, in: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia* (Venezia, 12–18 Settembre 1958), XI, Firenze: Sansoni, 1960, 59–66. V Řehořově pojetí *diastématu* a *diastase* (ve smyslu stavu a aktu), tj. časoprostorového rozpětí, rozpoznává zřetelné novoplatonské vlivy také Thomas Böhm, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg: Philosophische Implikationen zu „De vita Moysis“ von Gregor von Nyssa*, Leiden: Brill, 1996, 193n. Skeptičtěji se k této hypotéze staví Philippe Hoffmann, Temps et éternité dans le livre XI des Confessions: Augustin, Plotin, Porphyre et saint Paul, *REAug* 63 (2017), 31–79, zde 49–51.

7 Srv. *De civ.* X,32 *(CCL* 48, 314); *ibid.* XVIII,1 *(CCL* 48, 592); aj. Augustinovým pojetím dějin jsem se zabývala v článku Existují universální dějiny? Augustin, *De civitate Dei*, in: Martin Jabůrek – Tomáš Nejeschleba (eds.), *Proměny vědění od Augustina k dnešku*, Brno: CDK, 2010, 18–27; k „novému“, které se děje v čase, srv. také Lenka Karfíková, Člověk jako *initium*. Hannah Arendt a Augustin, in: Tomáš Nejeschleba

V tomto příspěvku, v němž shrnuji několik svých starších studií,[8] si chci všimnout ještě jiné odlišnosti od Plotinova pojetí času, a to je důraz na intenci ducha, bez níž by podle Augustina čas nebyl myslitelný. Tento motiv, plně přítomný v jedenácté knize *Vyznání*, dozrává v Augustinově díle postupně; představím zde proto nejen tuto knihu samu, ale také dva její důležité předstupně v Augustinových starších dílech *O nesmrtelnosti duše* a *O musickém umění*.

Pohyb a intence (*De immortalitate* 3,3–4)

Za Augustinovo první vyjádření k tématu času lze pokládat exkurs věnovaný této otázce v jeho raném pojednání *O nesmrtelnosti duše* (kap. 3,3), jež bylo zamýšleno jako třetí kniha jeho *Soliloquií*.[9] Augustin zde uvádí, že duše, která v čase (*secundum tempus*) pohybuje tělem, sleduje nějaký cíl (*ad unum finem tendat*), jehož však nemůže dosáhnout naráz, nýbrž jen postupně.[10] Příkladem je mu intence výtvarného umělce, který hodlá uskutečnit své dílo (*intentio perducendi ad finem* či *intentio perficiendi*), a za tímto účelem uvádí do pohybu jednak své vlastní tělo, jednak tělo, s nímž pracuje (kupř. kus dřeva nebo kámen).[11] Pohybující přitom nemůže provést celý pohyb najednou, ani pohybované – jakožto dělitelné – není dokonale jedno. Pohybující tak koná vždy více věcí naráz (*nec potest non*

et al. (eds.), *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie II (od Kanta po současnost)*, Brno: CDK, 2011, 57–64.

8 Srv. Lenka Karfíková, Čas a řeč. Sebevztah mysli jako základ Augustinova pojetí času a řeči, in: táž, *Čas a řeč. Studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris*, Praha: OIKOYMENH, 2007, 11–34; táž, Plótínos a Augustin o čase, *ibid.* 35–49; táž, Čas a intence v Augustinově raném pojednání *De immortalitate animae*, *Reflexe* 44 (2013), 3–25; táž, Komentář in: Aurelius Augustinus, *O nesmrtelnosti duše*, Praha: OIKOYMENH, 2013, 79–251, zde 107–127; táž, Die *intentio* zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit (Augustin, *De immortalitate animae* 3–4), in: Augustinus, *De immortalitate animae – Die Unsterblichkeit der Seele*: Zweisprachige Ausgabe eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Christian Tornau *et al.*, Paderborn 2020, 355–375; táž, Memory, Eternity, and Time, in: Tarmo Toom (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 175–190; táž *Attention in Augustine*, in: *Rhizomata*, 9/2, 2021, 247–270.

9 *Retr.* I,5,1 (*CCL* 57, 15n). O nedokončenosti „Soliloquií" srv. také *ibid.* I,4,1 (*CCL* 57, 14).

10 *De immort.* 3,3 (*CSEL* 89, 104,4–9): *Corpus autem non nisi secundum tempus movetur… Omne autem, quod tempore movet<ur> corpus, tametsi ad unum finem tendat, tamen nec simul potest omnia facere nec potest non plura facere.* Na ř. 7 čtu podle rukopisů *movet* („pohybuje"); W. Hörmann (*De inmortalitate animae*, *CSEL* 89, Wien: ÖAW, 1986, 104,7) podle H. Fuchse (*Selbstgespräche; Von der Unsterblichkeit der Seele*, München – Zürich: Artemis, ²1986, 158,22) upravuje na *movetur* („je pohybováno"), což se jeví matoucí.

11 *De immort.* 3,4 (*CSEL* 89, 105).

plura facere) a pohybované dochází k cíli po částech.[12] Těchto „více věcí (*plura*) naráz", jak jsou přítomny v pohybujícím, chápe Augustin jako sjednocení tří časových dimenzí.[13]

Činnost pohybujícího zahrnuje totiž nezbytně očekávání (*exspectatio*) budoucího, paměť (*memoria*) minulého, a rovněž intenci (*intentio*), která je přítomná a jejímž prostřednictvím budoucí přechází v minulé. Tyto tři dimenze jsou však nutně spojeny: Bez paměti nelze očekávat konec započatého pohybu a bez očekávání cíle, který je zatím budoucí, nemůže existovat intence přivést činnost ke konci (*intentio peragendi*).[14]

V činnosti pohybujícího je tak naráz přítomno „více věcí" – totiž intence, očekávání a paměť –, z nichž některé se vztahují k nejsoucímu (*quod ad ea, quae non sunt, pertineat*): totiž k budoucímu, které ještě není, a k minulému, které již není.[15] Tato *plura* („více věcí", tj. budoucí, přítomné, minulé) jsou v pohybujícím přítomna naráz jako sjednocená. Protože se však částečně jedná o nejsoucí, nemohou být jako různé časové fáze (*ea plura, quae aguntur*) naráz přítomna v pohybovaném.[16]

Tento typ jsoucna, které „nemůže být v čase zároveň, nýbrž je převáděno z budoucího v minulé", chápe Augustin jako „proměnlivé" (*mutabile*).[17] Zdá se přitom, že pouze činnost pohybujícího (nikoli samo pohybované) drží pohromadě tři časové dimenze: přítomnou intenci, paměť a očekávání. Jen prostřednictvím intence jednajícího může totiž budoucí přecházet v minulé; jen na základě jeho paměti je možné očekávání, jen díky jeho očekávání může být vůbec něco cílem jednání. Bez přítomné intence by totiž nebylo nikterak možné rozlišit mezi budoucností a minulostí. V tomto smyslu je přechod budoucího v minulé odkázán na intenci, která vytváří přítomnost jako přítomnost *pro někoho*.

Je-li však tato hranice mezi budoucím a minulým popsána jako intence (*intentio*), tj. záměr či pozornost, pak to zároveň znamená, že jde o pozornost, která se k něčemu obrací, tj. která má nějaký obsah a cíl. Intence pohybujícího a pohyb pohybovaného tak náležejí nerozlučně k sobě: sjednocování časových dimenzí v pohybujícím je možné jen jako sjednocování časových fází pohybovaného. Intence se musí vztahovat *k něčemu*, co tu

12 Tamtéž, 3,3 (*CSEL* 89, 104).
13 Tamtéž, 3,3 (*CSEL* 89, 105).
14 Tamtéž, 3,3 (*CSEL* 89, 104n).
15 Tamtéž, 3,3 (*CSEL* 89, 104n). Také Platon se zdráhá vypovídat bytí o minulém a budoucím (ovšem také o přítomném a nejsoucím), srv. *Tim.* 38b1–3.
16 Tamtéž, 3,3 (*CSEL* 89, 105): *Possunt simul in agente plura esse, cum ea plura, quae aguntur, simul esse non possint. Possunt ergo etiam in movente, cum in eo, quod movetur, non possint.*
17 Tamtéž, 3,3 (*CSEL* 89, 105).

však – jak Augustin ukázal – právě ještě není, přesněji řečeno, co tu ještě není zcela. Aby mohla intence něco intendovat, musí se opírat o *quasi* nejsoucí obsah paměti, tj. minulé, a zároveň se upínat k jinému nejsoucímu, totiž k budoucímu.

Činnost pohybujícího tak spojuje jsoucí s nejsoucím, které je předmětem očekávání a paměti. Tak je spojeno minulé, přítomné a budoucí, které jinak nemohou „být v čase zároveň".[18] Pohybované „proměnlivé" jsoucno[19] se tedy ve své časové kontinuitě zdá být umožněno činností pohybujícího, totiž jednotou minulého, přítomného a budoucího, kterou tato činnost tvoří. Čas si proto nežádá jen pohybované tělo, ale nutně také duši, která drží pohromadě jednotu tří časových dimenzí, a tedy také jednotu časových fází, jež v pohybovaném právě spojeny nejsou. Spojovat tři dimenze času může tedy podle Augustina jen živá bytost.[20]

Augustin svou úvahou, jejíž celek a přesvědčivost nyní nechávám stranou, zamýšlel dokázat nesmrtelnost duše. Co se mu však podařilo ukázat, je spíše spojení intence a časovosti. Intence, díky níž budoucí přechází v minulé a která spojuje tři časové dimenze, propůjčuje proměnlivým jsoucnům časovou kontinuitu. Augustin je přesvědčen, že intence sama se přitom nemění, tj. představuje trvalou strukturu.

V této souvislosti by bylo třeba se ptát, nakolik intence sama závisí na tom, k čemu se obrací, tj. nejen na jsoucnu, které uvádí do pohybu, ale také na nejsoucnu, jímž jsou umožněny dimenze minulosti a zejména budoucnosti. Pokud totiž intence závisí na nejsoucím, zdá se tím její trvalá neměnnost přinejmenším modifikována.

Augustin je však patrně přesvědčen, že tato struktura, která sjednocuje čas, sama není časová. Není tedy patrně odkázána na své proměnné předměty, resp. na nejsoucí, k němuž se obrací, nýbrž může se také obrátit k předmětům trvalým, kupř. matematickým. Sjednocování proměnlivého pak není pro duši konstitutivní, nýbrž spíše příležitostné. Proto Augustin ve výkladu „O nesmrtelnosti duše" své tvrzení o přítomnosti neproměnného v lidské duši nakonec neopírá o sjednocování časových dimenzí, nýbrž o její obrat k matematickým vztahům (kap. 4,5).[21]

18 Tamtéž, 3,3 (*CSEL* 89, 105).
19 Jak se však v průběhu Augustinových úvah ukáže, také duše podléhá akcidentálním proměnám, ať už vlivem těla, nebo vlastními vzruchy; srv. *De immort.* 5,7–9 (*CSEL* 89, 108–110).
20 *De immort.* 3,3 (*CSEL* 89, 105): *… quae omnia sine vita esse non possunt.*
21 Srv. Tamtéž, 4,5 (*CSEL* 89, 106).

Vnímání a intence (*De musica* VI)

Augustinův raný dialog *De musica* je součástí jeho zamýšlené, avšak neuskutečněné řady pojednání o svobodných uměních.[22] Krom obvyklých témat z oblasti metrické poesie[23] přináší tento rozhovor ve své šesté knize (která je patrně pozdější než prvních pět)[24] také velmi zajímavou analýzu lidského vnímání a uměleckého tvoření založenou na pojmu *numerus* (číslo, rytmus, proporce, struktura).[25]

V rámci této analýzy Augustin uvádí, že každý živočich má jakýsi smysl pro místo, čas a jednání, který proporcionálně odpovídá jeho velikosti, délce jeho života a jeho podílu na pohybech veškerenstva.[26] Proto jsou lidé schopni posuzovat intervaly času úměrné jejich životu,[27] nikoli však kupř. jambický rytmus vytvořený ze stop příliš dlouhých, trvajících celé hodiny, dny nebo měsíce.[28]

Samo smyslové vnímání Augustin nechápe jako působení vnějšího předmětu (kupř. zvuku) na duši, tj. působení, při němž by duše podléhala afekcím těla,[29] nýbrž jako aktivitu duše, která svou pozorností přejímá informace vstupující do sluchového čidla. Tělo je jistě afikováno zvnějšku,

22 K projektu této encyklopedie srv. *Retr.* I,6 (*CCL* 57, 17,40–53). Viz k tomu Ubaldo Pizzani – Guido Milanese, *De musica di Agostino d'Ippona*, Palermo: Augustinus, 1990, 13n; 64; Adalbert Keller, *Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu „De musica" im Kontext seines Schrifttums*, Würzburg: Augustinus, 1993, 149; 172–182. K Augustinovu zájmu o svobodná umění srv. též Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris: de Boccard, 1938, 237–275.

23 Obsahem celého Augustinova spisu po jednotlivých knihách se zabývají kupř. Heinz Edelstein, *Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift „De Musica"*, Ohlau: Eschenhagen, 1929; Pizzani – Milanese, *De musica*; Keller, *Aurelius Augustinus*, 75–147 (přehled bádání *ibid.* 47–65).

24 Datace knih *De musica* není zcela jednoznačná, Augustin na nich začal pracovat před svým křtem v Miláně, dokončil je však až po návratu do Afriky, srv. *Retr.* I,6 (*CCL* 57, 17). O šesté knize *De musica*, která se svým obsahem výrazně odlišuje od předchozích výkladů technického rázu, se Augustin zmiňuje také v *Retr.* I,11,1 (*CCL* 57, 33), což by napovídalo její dataci pozdější. K otázce datace srv. Martin Jacobsson, in: Aurelius Augustinus, *De musica liber VI: A Critical Edition with a Translation and an Introduction*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2002, x–xxviii.

25 Za filosofickou inspiraci Augustinovy teorie čísel bývá pokládáno Plotinovo pojednání *O číslech* (*Enn.* VI,6 [34]) nebo dílo novopythagorejského učence Nikomacha z Gerasy, srv. *Introd. arithm.* I,4,2 (Hoche, Leipzig 1866, 9). Srv. Aimé Solignac, Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin, *RechAug* 1 (1958), 113–148, zde 124–126; 129–137.

26 *De mus.* VI,7,19 (*CSEL* 102, 207).

27 Tamtéž, VI,7,19 (*CSEL* 102, 207): *...humanae naturae ad carnalis vitae actiones talis sensus tributus est, quo maiora spatia temporum iudicare non possit, quam intervalla postulant ad talis vitae usum pertinentia.*

28 Tamtéž, VI,7,19 (*CSEL* 102, 207).

29 Tamtéž, VI,5,8 (*CSEL* 102, 200).

duše však takovému působení nepodléhá, nýbrž je pouze registruje svou pozorností (*intentio*), buď jako sobě odpovídající a oblažující, nebo obtížně zpracovatelné.[30] Každopádně právě díky této zvýšené aktivní pozornosti (*attentius agere*) duši nezůstává skryto, čemu tělo podléhá.[31]

Duše je totiž jednotlivým smyslovým čidlům přítomna v jakési „akomodaci" (*temperatio*), tj. „vychází vstříc" (*ire obviam*)[32] podobným podobnému (*similia similibus*):[33] „čímsi světelným" (*luminosum aliquid*) přijímá zrakové počitky, které jsou rovněž neseny světlem, „čímsi vzduchovým" (*aerium*) uchopuje hlas, který sám přichází ve vzduchovém médiu, atd. Duše přitom ovšem aktivně jedná, není sama předmětem cizího působení.[34] Rozechvívá totiž v uchu onen vzduchový prvek, aby byl schopen zachytit vibraci přicházející zvnějšku.[35] Pokud jej zachytí, pak vlastně působí sama na sebe, nepodléhá působení zvnějšku ani působení těla, jen je její vlastní působení modifikováno, protože se tělu přizpůsobuje (*se accommodat corpori*).[36]

Pokud jde o vnímání metrické poesie v čase, slabiku básně musí duše zachytit v jejím začátku a konci, jejichž čas se liší, neboť slabika se od svého začátku přes svůj střed rozpíná ke svému konci.[37] Jen rozum, nikoli sluch, může i nejkratší slabiku nekonečně dělit, přesto i sluch nutně potřebuje paměť, má-li ji zachytit; její začátek totiž nikdy nespadá vjedno s jejím koncem. Nic bychom nezachytili, kdyby paměť nepodržela začátek slabiky až do okamžiku, kdy zazní její konec.[38]

Je to ovšem dílo pozornosti duše, nikoli jen afikace tělesného čidla, jak už víme. Proto někdy neslyšíme, co nám lidé říkají, jsme-li zabráni do myšlenek na něco jiného. Zvuk sice doléhá k našim uším, dokonce duše má pohotově strukturu, která jí umožňuje zvuk zachycovat (*numeri occursores*), a ta je jeho následkem i modifikována. Přesto se však tento pohyb neuloží do paměti, protože se duše svou pozorností (*intentio*) soustředila na něco jiného.[39] Bez registrování začátku nelze však interval změřit.

30 Tamtéž, VI,5,9 (*CSEL* 102, 200n).
31 Tamtéž, VI,5,10 (*CSEL* 102, 201).
32 Tamtéž, VI,9,24 (*CSEL* 102, 212).
33 Tamtéž, VI,5,10 (*CSEL* 102, 201).
34 Tamtéž, VI,5,10 (*CSEL* 102, 201n).
35 Tamtéž, VI,5,11 (*CSEL* 102, 202).
36 Tamtéž, VI,5,12 (*CSEL* 102, 203).
37 Tamtéž, VI,8,21 (*CSEL* 102, 208).
38 Tamtéž, VI,8,21 (*CSEL* 102, 208): *Ita ratio invenit tam localia quam temporalia spatia infinitam divisionem recipere, et idcirco nullius syllabae cum initio finis auditur. In audienda itaque vel brevissima syllaba nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis, quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est, cum initium ipsum sonuit, nihil nos audisse possumus dicere.*
39 *De mus.* VI,8,21 (*CSEL* 102, 208n).

Máme-li přehlédnout prostorovou vzdálenost, pomáhají nám podle Augustinova výkladu paprsky vycházející ze zorničky oka, které naše duše vysílá až ke vzdáleným předmětům a tak nás s nimi spojuje[40] (ohmatáváme je tak jakoby hůlkou, jak Augustin uvádí jinde v navázání na stoiky).[41] Podobně nám paměť umožňuje zachytit vzdálenost v čase, tj. spojit výchozí okamžik zvuku s jeho koncem. V tomto smyslu je paměť „jakoby světlem časových vzdáleností", neboť se také může v jakémsi smyslu natáhnout (*extrudi*), aby tuto vzdálenost pojala.[42]

Pokud však zvuk zní příliš dlouho, aniž by byl členěn, a posléze je vystřídán zvukem ještě dvakrát delším (jako v pomyslném gigantickém jambu), pak jej paměť neuchová, neboť pozornost věnovaná jeho konci je vytlačena pozorností, kterou poutá zvuk stále pokračující.[43] Podobně je paměti třeba k zachycení viděného předmětu, pokud si jej prohlížíme z více stran, a tedy v čase. Kdybychom totiž zapomněli část, kterou jsme zachytili, nebyli bychom schopni posoudit tvar celku.[44]

Jak už víme, možnost duše tuto strukturu místních a časových intervalů zachytit a aplikovat je omezena mírou, která je jí vlastní, tak jako každému živočichovi. Také příroda se řídí proporcemi, které jí byly uloženy samotným tvůrcem, a to jak časovými (*temporales numeri*), tak místními (*locales numeri*): dodržuje totiž periody, v nichž rozvíjí své zárodky, i rozměry, jichž dosahují jak rostliny, tak i živočichové.[45]

Oproti pojednání *O nesmrtelnosti duše* se v tomto Augustinově výkladu dovídáme více o roli intence ve vnímání, včetně vnímání času. Podobně jako novoplatonikové chápe Augustin veškeré vnímání zároveň jako aktivitu duše, nikoli jen jako afikování těla.[46] Oproti svým předchůdcům však

40 Tamtéž, VI,8,21 (*CSEL* 102, 209). Podle stoické představy, odvozené z Platonova *Timaia* (45b–d; 67c–68a), totiž z oka vychází paprsek zraku („vizuálního pneumatu", srv. *SVF* II, 866 z Aëtia), který narazí na předmět, a vytvoří tak kužel vzduchu tlačící na panenku oka; srv. Alexandr z Afrodisiady, *De an. mant.* 130,14–17 Bruns (= *SVF* II, 864); *SVF* II, 871 (z Aulia Gellia); *SVF* II, 863 (z Calcidia).

41 *De quant.* 23,43 (*CSEL* 89, 185). Srv. Galenos, *De plac.* VII,7,21,1–2.

42 *De mus.* VI,8,21 (*CSEL* 102, 209).

43 Tamtéž, VI,8,21 (*CSEL* 102, 209).

44 Tamtéž, VI,8,21 (*CSEL* 102, 209n).

45 Tamtéž, VI,17,57 (*CSEL* 102, 231n).

46 Za inspiraci této Augustinovy představy bývá pokládáno Plotinovo pojednání *O smyslovém vnímání a paměti*, tj. Enn. IV,6(41),2,2–9. Srv. Sofia Vanni Rovighi, La fenomenologia della sensazione in Sant'Agostino, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 54 (1962), 18–32, zde 21. Podle Plotina smyslové vnímání duše „vnímá samo skrze sebe, čemu podléhá tělo", srv. *Enn.* V,3(49),2,6: τῶν γὰρ ἐν τῷ σώματι παθημάτων ὑφ' ἑαυτοῦ αἰσθάνεται. Duše tak ničemu nepodléhá, nýbrž svou aktivitou přijímá obrazy vzniklé jako vtisky ve smyslových orgánech, srv. *Enn.* III,6(26),1,1–4; IV,3(27),26,1–9. K Plotinově teorii smyslového vnímání srv. Gordon H. Clark, Plotinus' Theory of Sensation,

Augustin připojuje, že jde nejen o aktivitu (nikoli pasivitu) duše, ale zároveň o její intenci, tj. pozornost zaměřenou k určité věci (v tomto případě k afekci, jíž podléhá tělo).[47] Stejně jako vnímání samo je také vnímání času založeno na pozornosti, v tomto případě pozornosti, již duše věnuje začátku, průběhu a konci sledované věci, kupř. metrické poesie. Takového sledování je duše schopna díky své paměti udržující počátek a fáze, které již odezněly, a dovede se tak jaksi roztáhnout, aby v sobě pojala vzdálenost událostí v čase, stejně jako nám zrakový paprsek očí dovoluje pojmout vzdálenost prostorovou. Jako však oko přemostí jen vzdálenost sobě úměrnou, je také pozornost duše ukládající vnímané do paměti schopna sledovat jen délku času sobě přiměřenou (nikoli jambovou slabiku trvající celé hodiny).

Oba uvedené předstupně jak z pojednání *O nesmrtelnosti duše* (totiž přítomnou intenci a sjednocení minulosti, přítomnost a budoucnosti), tak z rozhovoru *O musickém umění* (totiž intencionální pozornost, která je nezbytná k registrování časového intervalu v jeho začátku, průběhu a konci) Augustin bohatě zhodnotí v analýze času ze svých *Vyznání*.

The Philosophical Review, 51 (1942), 357–382; Henry J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague: Nijhoff, 1971, 67–79; týž, Plotinus' Adaptation of Aristotle's Psychology: Sensation, Imagination and Memory, in: R. Baine Harris (ed.), *The Signification of Neoplatonism*, Norfolk, Virg.: International Society for Neoplatonic Studies – Old Dominion University, 1976, 41–58 (přetištěno in: Henry J. Blumenthal, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot: Variorum, 1993, N° VII), zde 45–51; Eyjólfur K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Riccardo Chiaradonna, Plotinus' Account of the Cognitive Powers of the Soul: Sense Perception and Discursive Thought, *Topoi*, 31 (2012), 191–207. K Augustinově teorii smyslového vnímání srv. Gerard J. P. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, London: Duckworth, 1987, 80–105; Mary A. I. Gannon, The Active Theory of Sensation in St. Augustine, *The New Scholasticism*, 30 (1956), 154–180; Margaret R. Miles, *Augustine on the Body*, Missoula, Montana: Scholars Press, 1979, 9–39

47 Srv. Carla Di Martino, Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate*, *REAug* 46 (2000), 173–197, zde 183n. K Augustinovu pojetí intencionality viz dále Ubaldo Pizzani, Intentio ed escatologia nel sesto libro del *De musica* di S. Agostino, in: Luigi Alici (ed.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I° e II° Seminario internazionale del Centro di studi agostiniani di Perugia*, Roma: Augustinianum, 1990, 35–57, 43–45 a 49; Victor Caston, Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality, in: Dominik Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden: Brill, 2001, 23–48, zde 40n.

Věčnost a čas (*Confessiones* XI)

Augustinův výklad o čase v jedenácté knize jeho *Vyznání* tvoří jakýsi přechod mezi autobiografickou částí jeho díla a výkladem Gn 1 o stvoření světa.[48] Čas je tu, stejně jako v novoplatonských výkladech o tomto tématu, představen ve svém vztahu k věčnosti.

Podle Platonovy představy z jeho *Timaia* (37d–38a) věčnost „trvá v jednotě", zatímco čas je jejím „pohyblivým obrazem". Ve svém výkladu této myšlenky vysvětlují novoplatonští autoři, že ve věčnosti, vlastní božskému Intelektu, je vše přítomno naráz beze změny a jakéhokoli uplývání, kdežto čas jako dílo duše rozvíjí tuto věčnou přítomnost v průběh z budoucího do minulého.[49]

Avšak také podle Písma jsou všechny naše včerejší a zítřejší dny i roky pro Boha jako jediný den (srv. *Ž* 89 [90],4; 101[102],27n.; *2Pe* 3,8; *Žd* 1,12).[50] Proto může Augustin říci, že v Bohu „nic neumírá" a „příčiny všech nestálých věcí" v Bohu „stojí". Pomíjivé věci v Bohu trvají, a zároveň také v Bohu pomíjejí, nakolik totiž mohou pomíjet jen proto, že v něm trvají.[51] Pokud by se věci pouze proměňovaly a neuchovaly nic ze své totožnosti, nedalo by se mluvit ani o jejich pomíjivosti, byla by to prostě série věcí zcela různých. Mají-li cosi trvajícího, aby mohly být pomíjivé, pak to mají pro své zakotvení ve věčnosti, v Božím „dnes", které zahrnuje celý

48 K interpretaci tohoto textu (včetně dějin interpretace) srv. Kurt Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones (Text – Übersetzung – Kommentar)*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993; Paul Ricoeur, *Čas a vyprávění*, I, Praha: OIKOYMENH, 2000, 19–55; Walter Mesch, *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2003, 295–342. Přehled filosofických interpretací od F. Brentana po K. Flasche podává Ivan Dubský, K dějinám interpretace Augustinova porozumění času, *Reflexe* 28 (2005), 5–29.

49 K věčnosti srv. Plotin, *Enn.* III,7(45),3,16–23; Porfyrios, *Sent.* 44,17–31 (Brisson); k času Plotin, *Enn.* III,7(45),11; Porfyrios, *Sent.* 44,32–36 (Brisson). Těmito texty jsem se zabývala v článcích: Lenka Karfíková, Plótínos a Augustin o čase; táž, Věčnost podle Plotinovy *Enneady* III,7(45), in: táž, *Ideje a slova. Studie k Augustinovi, Plótínovi, Abélardovi, Dionysiu Areopagitovi a Anselmovi*, Praha: OIKOYMENH, 2010, 91–112; táž, Věčnost a čas podle Porfyriovy *Sentence*, 44 *Reflexe* 50 (2016), 41–56. Srv. dále Werner Beierwaltes, *Plotinus, Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III,7*, Frankfurt a. M.: Kolstermann, ^{3}1981; Andrew Smith, Eternity and Time, in: Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 196–216; Steven K. Strange, *Plotinus on the Nature of Eternity and Time*, in: Lawrence P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1994, 22–53.

50 *Conf.* XI,13,16 (*CCL* 27, 202).

51 Tamtéž, I,6,9–10 (*CCL* 27, 4n).

jejich časový průběh naráz. „Nebudu-li trvat v něm, nebudu moci trvat ani sám v sobě," říká Augustin.[52]

Čas je tedy podle Augustina, stejně jako podle novoplatonských autorů, zakořeněn ve věčnosti, která dává časovým průběhům jednotu. Bez tohoto prvku kontinuity by čas nebyl, rozsypal by se do nespojitého množství úseků bez vnitřní provázanosti a posloupnosti. Zároveň by však čas nebyl ani bez této mnohosti stadií, bez „různosti pohybů",[53] tj. bez „proměny věcí" v jejich formách.[54] Proto ani andělské bytosti, které ve svém obrácení k Bohu setrvávají bez proměny, ani (pomyslná) nezformovaná látka, v níž formy nejsou vůbec, nejsou v čase.[55]

Podle Augustinovy představy, která krystalizovala již v jeho raných dílech, je čas jakýmsi sjednocením mnohosti stadií či trváním ve změně. Když Augustin v jedenácté knize svých *Vyznání* v návaznosti na výklad o věčnosti klade také otázku, co je čas, ptá se vlastně, jak se čas liší od věčnosti, která dává času jeho jednotu. Jeho analýza se nicméně vymyká z tohoto rámce daného novoplatonskou metafyzikou a sleduje, jak čas jako lidské bytosti známe.[56]

Augustin si pomáhá gramatickým rozdělením času na minulý, budoucí a přítomný (*praeteritum, futurum, praesens tempus*), přičemž si je dobře vědom, že nikdy nemůže jít o čas prázdný, ničím nevyplněný: „kdyby nic nemíjelo, nebyl by minulý čas, kdyby nic nepřicházelo, nebyl by budoucí čas, a kdyby nic nebylo, nebyl by přítomný čas".[57] První, o čem se dovídáme, je tedy souvislost času s tím, čím je vyplněn. Podobně mluvil Augustin v pojednání *O nesmrtelnosti duše* o fázích pohybu, které vyplňují minulost, přítomnost a budoucnost.

Druhé, co Augustin zdůrazňuje, je tendence času k nebytí, zmíněná rovněž v pojednání *O nesmrtelnosti duše*. Ve *Vyznáních* ji formuluje jako určitý paradox, podobný skeptické aporii neexistujícího času:[58] Minulý čas

52 *Conf.* VII,11,17 (*CCL* 27, 104,5): *… si non manebo in illo, nec in me potero.*
53 Tamtéž, XII,11,14 (*CCL* 27, 223).
54 Tamtéž, XII,8,8 (*CCL* 27, 220).
55 Tamtéž, XII,9,9 (*CCL* 27, 221); XII,12,15 (*CCL* 27, 223).
56 Proto bývá někdy Augustinova analýza času obviňována ze „subjektivismu", jde však o nedorozumění, které nebere v úvahu celek *Vyznání* a místo této analýzy v jeho rámci. Srv. k tomu Roland J. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine. Aquinas Lecture 1996*, Milwaukee: Marquette University Press, 1998, 40–46.
57 *Conf.* XI,14,17 (*CCL* 27, 203): *…si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus.*
58 Námitce neexistujícího času (neboť minulost ani budoucnost nejsou) čelí také Plotin, *Enn.* III,7(45),13 a před ním Aristotelés, *Phys.* 221b31nn. Rozvinutí této námitky (včetně obtíží nepostižitelné přítomnosti) nacházíme u Sexta Empeirika (*Hypotyposeis*, III,19,136–150: Mutschmann – Mau I, 171–174; *Adv. mathem.* X,169–247:

(tj. to, co se v něm odehrávalo) totiž již není a budoucí ještě není. Přítomný čas se pak vyznačuje tím, že stále přechází v minulost – jinak by to nebyl čas, ale věčnost. „Jak máme říci, že (čas) je, když příčinou, která mu dává být, je to, že už nebude? Nemůžeme totiž právem říci, že je to čas, pokud netíhne k nebytí (*tendit non esse*)."[59] Podstatné zjištění pro Augustinův pojem času je tedy především to, že čas je časem věcí, které spějí ke konci, bez nich a jejich míjení by čas nebyl.

Další Augustinova otázka se týká délky času a s ní souvisejícího měření. Tímto tématem se Augustin zabýval již v rozhovoru *O musickém umění*, nyní je však formuluje také jako paradox (*implicatissimum aenigma*).[60] Pokud totiž mluvíme o „krátkém" nebo „dlouhém čase", může se to týkat jedině minulosti nebo budoucnosti. Je-li totiž přítomnost bezrozměrný okamžik (*nullum habet spatium*), jímž budoucnost přechází v minulost, pak nemůže být „dlouhá".[61] Míjející čas přechází z budoucnosti přítomností do minulosti, tedy z toho, co ještě není, do toho, co již není, skrze to, co nemá rozměr – a přece abychom mohli poměřovat kratší a delší čas, musí mít čas rozměr (*spatium*).[62]

Snad si tedy čas uvědomujeme (*sentiri*) v jeho přecházení z budoucnosti do minulosti, tj. když míjí. Můžeme jej však jako míjející také měřit (*metiri*)?[63]

Kdo mluví o měření minulosti či budoucnosti, jistě je někde vidí jako přítomné. Avšak přítomné nejsou věci samy, které už minuly, nýbrž jakási „slova" či významy (*verba*) vzniklé z jejich obrazů, které věci při svém míjení zanechaly skrze smyslové vnímání jako stopy (*vestigia*) v našem duchu.[64] O minulosti a na jejím základě také o budoucnosti mluvíme tedy díky obrazům, které jsou přítomné v našem duchu.[65]

Tím je odhalena nehomogenní povaha přítomnosti, její potrojná struktura: „přítomný čas týkající se minulého, přítomný čas týkající se přítomného a přítomný čas týkající se budoucího" (*praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*), tj. vzpomínka (*memoria*),

Mutschmann II,339–354), mezi jehož úvahami a Augustinovým výkladem lze nalézt styčné body: čas nemůže mít časový počátek, není mimo duši (srv. Flasch, *Was ist Zeit?*, 125–130).

59 *Conf.* XI,14,17 (*CCL* 27, 203): *... quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?*

60 *Conf.* XI,22,28 (*CCL* 27, 207).

61 Tamtéž, XI,15,20 (*CCL* 27, 204).

62 Tamtéž, XI,21,27 (*CCL* 27, 207).

63 Tamtéž, XI,16,21 (*CCL* 27, 205).

64 Tamtéž, XI,18,22–23 (*CCL* 27, 205).

65 Tamtéž, XI,18,23–19,25 (*CCL* 27, 205n).

pozornost (*contuitus*) a očekávání (*expectatio*).[66] Tento motiv trojité přítomnosti, navazující na úvahy z pojednání *O nesmrtelnosti duše*, doplňuje výchozí Augustinovu představu o přítomnosti bezrozměrné.

Pokud si však uvědomujeme čas v jeho míjení a měříme jeho stopu v našem duchu, pak čas nemůže být ztotožněn s pohybem nebeských těles, jak Augustin slyšel od „jakéhosi učeného člověka"[67] (podobnou výhradu nacházíme i v díle Basila z Caesareje, od něhož ji snad Augustin mohl znát).[68] I kdyby se totiž jejich pohyb zastavil (a to Augustin, stejně jako Basil, nepokládá za zcela vyloučené, srv. *Joz* 10,12n.),[69] existovaly by přece pohyby jiné a především by mohla existovat řeč (vyslovená i probíraná v duchu), která se děje v čase.[70] Čas tedy není pohyb, ba ani neměříme čas pohybem, nýbrž naopak pohyb a také klid měříme časem.[71] Čas je proto jakési rozpětí (*distentio*), v němž se pohyb (resp. klid) odehrává.[72]

Aby tento závěr ilustroval, užívá Augustin, podobně jako v rozhovoru *O musickém umění*, příkladu znějícího hlasu. Všímá si přitom, že míjející čas neměřím v bezrozměrné přítomnosti, ale v jakémsi jiném „prostoru času" (*spatium temporis*), kam hlas svým míjením odchází. Interval vymezený začátkem a koncem hlasu umožňuje měřit jeho délku, zároveň však konec hlasu znamená, že hlas již není a nelze jej měřit.[73] Neměřím tedy krátké a dlouhé slabiky, které již nejsou, ale „cosi v mé paměti, co tam utkvělo" (*aliquid in memoria mea metior quod infixum manet*).[74] Podobně i v rozhovoru *O musickém umění* Augustin mluvil o paměti, která přemosťuje vzdálenost v čase (stejně jako paprsek vycházející z oka překlene viděnou prostorovou vzdálenost). Čas tedy měřím ve svém duchu, neboť měřím dojem (*affectio*), který v něm míjející věc zanechává jako přítomný. „Jej měřím, když měřím čas. Buďto je tedy tento dojem sám čas, anebo čas vůbec neměřím."[75]

Dojem věci budoucí mohu pak měřit na základě známé věci minulé a dojmu, který zanechala: když kupř. známé verše procházím ve svém

66 Tamtéž, XI,20,26 (*CCL* 27, 207).
67 Tamtéž, XI,23,29 (*CCL* 27, 208). Tato pozice mohla snad být odvozena z Platona, *Tim.* 39c–d, srv. Aristotelés, *Phys.* 218a33–218b1.
68 Podle některých badatelů snad Augustin znal tuto výhradu z polemiky kappadockých otců, kde je připisována jejich protivníku Eunomiovi, srv. Basil z Caesareje, *Adv. Eun.* I,21 (*SC* 299, 246). Viz k tomu Callahan, Basil of Caesarea.
69 K tomuto biblickému líčení odkazuje také Basil, *Adv. Eun.* I,21 (*SC* 299, 248,13–16).
70 *Conf.* XI,23,29 (*CCL* 27, 208).
71 Tamtéž, XI,23,30–24,31 (*CCL* 27, 209n).
72 Tamtéž, XI,23,30 (*CCL* 27, 209).
73 *Conf.* XI,27,34 (*CCL* 27, 211n).
74 Tamtéž, XI,27,35 (*CCL* 27, 213,40n).
75 Tamtéž, XI,27,36 (*CCL* 27, 213): *... ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior.*

myšlení.[76] Pomocí této představy budoucích veršů, které recitací přecházejí z budoucnosti do minulosti, vysvětluje Augustin samo míjení času: „…přítomná pozornost převádí budoucí v minulé (*praesens intentio futurum in praeteritum traicit*), a jak se zmenšuje budoucí, narůstá minulé, až se budoucí vyčerpá a vše bude minulé.“[77]

Budoucí, které se vyčerpává, a právě tak minulé, které narůstá, ovšem neexistují samy, nýbrž jen v duchu, který očekává (*expectat*), pozoruje (*adtendit*) a pamatuje (*meminit*). Míjení času je tak vlastně přecházením toho, co duch očekává, v to, co si pamatuje, skrze to, k čemu obrací svou pozornost. Přítomnost jako sám přerod budoucího v minulé nemá rozměr (*carere spatio*), je to nepostižitelný bod (*in puncto praeterit*). A přece trvá pozornost (*perdurat attentio*), skrze niž přítomné odchází do minulosti. „Dlouhý“ tedy není sám budoucí ani minulý čas, ale očekávání budoucího (*longum futurum longa expectatio futuri*), resp. paměť minulého (*longum praeteritum longa memoria praeteriti*).[78] „Dlouhé očekávání“ a „dlouhá paměť“ přitom znamenají dlouho trvající pozornost (*attentio*). Vzpomínka a její projekce do budoucnosti v podobě očekávání se „napíná“ (*tenditur*)[79] podle věci, kterou pozornost z očekávání do paměti převádí.

Čas je tedy pro Augustina časem pozorované věci (bez pomíjejících věcí by čas nebyl), ovšem jen v podobě dojmu, který míjející věc zanechává v duchu. Tento dojem je přitom rozpětím samého ducha, totiž rozpětím jeho pozornosti ve vzpomínku, resp. v očekávání.

Duch, který se rozpíná, aby sledoval míjející věc, musí zahrnovat jednak paměť počátku svého rozpínání, jednak aktualitu trvání. Bez pozornosti upnuté k přítomnému, která budoucí převádí v minulé, by podle Augustina plynutí času neexistovalo, protože by neexistoval bezrozměrný okamžik změny budoucího v minulé. Bez rozpínání ducha v paměť a očekávání by však neexistovala kontinuita, již plynutí rovněž předpokládá. Čas jako kontinuita i proměna tak předpokládá rozpětí ducha a zároveň jeho pozornost obrácenou k přítomnosti. Duch tedy musí být jakousi dvojjedinou strukturou, jakýmsi vztahem sebe jakožto trvajícího pozorování k sobě jakožto registrujícímu počátek, průběh a konec, tj. ke své paměti a na ní založenému očekávání.

Augustin si samozřejmě uvědomuje, že rozpětí vlastního ducha postačí jako míra recitovaného hymnu, nanejvýš jako míra vlastního života

76 Tamtéž, XI,27,36 (*CCL* 27, 213).
77 Tamtéž, XI,27,36 (*CCL* 27, 213): *… dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum.*
78 Tamtéž, XI,28,37 (*CCL* 27, 213n).
79 Tamtéž, XI,28,38 (*CCL* 27, 214).

(podobně mluvil i v rozhovoru *O musickém umění* o délce času člověku přiměřené, kterou jedinou lze zachytit). Avšak i celek lidských dějin (*saeculum*), jehož jsou lidské životy součástí, má svůj čas.[80] Měří i jej náš vlastní duch jakousi předávanou pamětí lidského rodu? Představu takové paměti Adamova rodu Augustin zná,[81] zde s ní však nepracuje. Spíše se zamýšlí nad tím, „zda existuje duch nadaný velikým věděním a předvěděním, jemuž by vše minulé a budoucí bylo známo tak, jako mně důvěrně známá píseň".[82] Tímto duchem však zajisté nemůže být Bůh sám, ujišťuje Augustin (*Sed absit ut tu … ita noveris omnia futura et praeterita*),[83] protože Boží poznání nemá časovou povahu. Bůh přece neočekává budoucnost ani si nepamatuje minulost, nýbrž trvá v neproměnné věčnosti (*inconmutabiliter aeternus*),[84] kde je mu vše přítomno naráz. V samém závěru své úvahy o čase tak Augustin naznačuje možnost jakéhosi ducha, který svým očekáváním a pamětí objímá čas světa. Tento duch by musel být „nesmírně podivuhodný a budící až hrůzný úžas" (*nimium mirabilis … animus iste atque ad horrorem stupendus*).[85] Přesto by to musel být duch stvořený, neboť bez stvoření není času;[86] a zase by to zřejmě nebyl duch andělský, který času nepodléhá, jakkoli je též stvořen.[87] Někteří badatelé soudí, patrně právem, že zde má Augustin na mysli cosi jako platonskou duši světa, jejíž představa mu byla známa a již pokládal za přijatelnou (jakkoli nejistou) hypotézu.[88]

Lidská pozornost má však ještě jiné omezení než délku času, již je schopna pojmout. Lidský duch se totiž rozpíná v čase, aniž by jej vždy

80 *Conf.* XI,28,38 (*CCL* 27, 214).
81 Tamtéž, X,20,29 (*CCL* 27, 171).
82 Tamtéž, XI,31,41 (*CCL* 27, 215): *… si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum.*
83 Tamtéž, XI,31,41 (*CCL* 27, 215).
84 Tamtéž, XI,31,41 (*CCL* 27, 216).
85 Tamtéž, XI,31,41 (*CCL* 27, 215).
86 Tamtéž, XI,13,15 (*CCL* 27, 202).
87 Tamtéž, XII,15,19–21 (*CCL* 27, 225n).
88 Srv. Roland J. Teske, The World-Soul and Time in St. Augustine, *AugSt* 14 (1983), 75–92; týž, *Paradoxes*, 46–56 (autor ovšem neprávem ztotožňuje duši světa a duši hypostazi jako jednotu duší všech). V jiných svých dílech z téhož období jako *Vyznání* Augustin výslovně uvádí, že na otázku po duši světa nedovede s jistotou odpovědět, srv. *De cons. evang.* I,23,35 (*CSEL* 43, 34n); je si ovšem i zde jist, že Bůh není duše světa, srv. *De Gen. litt.* VII,4,6 (BA 48, 516), protože duše světa by musela být stvořená, srv. *Retr.* I,11,4 (*CCL* 57, 35). Viz k tomu Flasch *Was ist Zeit?*, 404–415; Anne-Isabelle Bouton-Touboulic, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris: Études augustiniennes, 2004, 201–210; Hoffmann, *Temps*, 54–59 (autor právem ukazuje nepřesnosti v pojetí duše světa u R. J. Teska, jeho odmítnutí duše světa jako takové u Augustina je však nepřesvědčivé).

dokázal skutečně sjednotit, někdy „pohlcuje čas a je jím pohlcován“.[89] Ve šťastnějším případě však jeho časovost nemusí mít jen povahu „rozpětí“ (*distentus*) mezi minulým a budoucím, které rovněž pomine, ale může být také „upřením“ (*extentus*) k budoucnosti eschatologické, tj. nemusí být jen „rozptýlením“ (*secundum distentionem*), ale může se stát „soustředěním“ (*secundum intentionem*) na nepomíjivé, jak Augustin uvádí v navázání na biblické verše *Fp* 3,13n. Tuto sjednocující práci sice koná duch sám, za svou vlastní jednotu nicméně nevděčí sám sobě, nýbrž prostředníku mezi božskou jednotou a stvořenou mnohostí (*inter te unum et nos multos*), totiž Božímu Slovu, které vstoupilo do času.[90]

Původcem času není podle Augustina duše, která by ho způsobila svou zvědavostí či touhou se osamostatnit jako u Plotina.[91] Podobně jako v Platonově *Timaiu* (38b) čas vznikl spolu se světem, jeho tvůrcem je podle Augustina jednoznačně Bůh sám.[92] Duše je nicméně i v Augustinově konceptu jakýmsi vykonavatelem času, neboť podržuje míjení věcí a sama v sobě konstatuje jejich intervaly. Svou jednotu, díky níž čas shrnuje, si nicméně duše nedává sama, vděčí za ni svému zakotvení ve věčnosti. Ani soustředění času z ničivého rozptýlení nedosahuje sama, nýbrž díky prostředníkovi mezi jednotou a mnohostí, božskému Slovu, které do času vstoupilo.

Čas a intence (závěr)

V analýze času z jedenácté knihy *Vyznání* Augustin rozvinul a modifikoval motivy připravené v obou předstupních jeho starších děl. Pokusme se tyto úvahy shrnout v jejich nejdůležitějších bodech.

(1) Spojení času a pohybu, které bylo v pojednání *O nesmrtelnosti duše* jeho východiskem, relativizoval Augustin na základě poznatků z analýzy metrické poesie, jak ji provedl v rozhovoru *O musickém umění*. Nejen pohyb, ale také znějící slabika (délky člověku přiměřené) může být tím, co se v čase odehrává a na čem lze čas registrovat. Snad v tomto poznatku

89 *Conf.* IX,4,10 (*CCL* 27, 139).

90 Tamtéž, XI,29,39 (*CCL* 27, 214). Srv. Gerard O'Daly, Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philippians 3,12–14, *REAug* 23 (1977), 265–271; velký význam připisuje polaritě *distentio-intentio* ve své intepretaci také Ricoeur, *Čas a vyprávění*, I, 19–55.

91 Plotin, *Enn.* III,7(45), 11, 15–20. K tomuto gnostickému motivu srv. Hans Jonas, Plotin über Ewigkeit und Zeit. Interpretation von Enn. III 7, in: Alois Dempf *et al.* (eds.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für E. Voegelin zum 60. Geburtstag*, München: Beck, 1962, 295–319, zde 313n.

92 *Conf.* XI,13,16–14,17 (*CCL* 27, 202).

Augustina utvrdila také kritika času jako „pohybu hvězd", jak ji znal (patrně) od Basila z Caesareje, a Plotinovo odmítnutí času jako pohybu.[93] Ve *Vyznáních* pak tuto myšlenku doplnil o čas měřený nejen v řeči, ale dokonce na verši odříkávaném v duchu, tedy na dějství ducha samého. Nicméně bez „proměny věcí", aspoň v duchu samém, by čas nebyl.

(2) Rovněž by však čas nebyl ani bez jednotící role ducha. Již v pojednání *O nesmrtelnosti duše* jsme viděli důležitost sjednocující aktivity, kterou pohybující (tj. duše) koná vůči pohybovanému, tj. vůči tomu, co prochází posloupností stadií čili proměnou. Jedině duch, nikoli měnící se samo, je totiž schopen množství stadií udržet v jednotě minulého, přítomného a budoucího. Vzhledem k tomu, že minulé a budoucí již, resp. ještě nejsou, je to jednota v přítomnosti, ovšem jednota nehomogenní, jednota jsoucího s nejsoucím (jak Augustin uvádí ve výkladu *O nesmrtelnosti duše*), přesněji řečeno jakási trojitá přítomnost, jak doplňuje ve *Vyznáních*: jednota přítomného s minulým, jak je podržuje přítomná paměť, a s budoucím, jak je předjímá přítomné očekávání. Ani bez tohoto spojení jsoucího s nejsoucím, přesněji řečeno přítomného s již a ještě nepřítomným jakožto přítomným by čas nebyl.

(3) Vidíme, že lidský duch vystupuje v Augustinově analýze času ve dvojí roli: jednak a především jako jednotící, jednak (vedle jiných průběhů) jako sjednocovaná mnohost stadií či forem; také on je totiž proměnný. Patrně právě pro tuto poslední vlastnost je lidský duch pouhým vykonavatelem času, aniž by si sám mohl dát svou jednotu, která je zakořeněna ve věčnosti. Lidský duch je dokonce ohrožen ztrátou své jednoty, rozptýlením ve střídě a mnohosti, které má sjednocovat. Proto potřebuje vykoupení, tj. potřebuje být božským Sjednotitelem nalezen ve své rozptýlenosti a znovu sjednocen jeho jednotou.

(4) Čas je přitom specifický typ sjednocené mnohosti, totiž posloupnost směřující z budoucnosti do minulosti (nikdy naopak), čili sjednocení budoucnosti, která přítomností prochází v minulost. Lidský duch nejen dovede podržet toto trojí v jednotě, jak jsme již řekli, ale také stanoví přítomnost. Čas pro Augustina neprobíhá bez tohoto centra, které duše vykonává svou pozorností. Není to tedy jen „pohyblivý obraz věčnosti", ale rozvinutí toho, co je ve věčnosti stále naráz přítomno, do střídy, která defiluje před pozorností (*intentio*) pozorovatele, o jehož přítomnost, o jehož

93 Plotin, *Enn.* III,7(45),9; 12,41n; 13,1–5. K Plotinově polemice proti Aristotelovi srv. Riccardo Chiaradonna, Il tempo misura del movimento? Plotino e Aristotele (Enn. III 7 [45]), in: Mauro Bonazzi – Franco Trabattoni (eds.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano: Cisalpino Istituto editoriale universitario, 2003, 222–250.

čas se jedná. Čas Augustinovy analýzy je vždy něčí čas, není jen něčím vyplněn (totiž střídáním forem). Jak víme již z pojednání *O nesmrtelnosti duše*, jen živá bytost je vykonavatelkou času, protože jen ona je schopná pojmout intenci a udržet minulé, přítomné a budoucí v jednotě.

(5) Augustin si je dobře vědom, že míra pozornosti je omezená a pro jednotlivé živé bytosti různá, nejen délkou trvání (lidský duch není schopen sledovat gigantický jamb trvající celé hodiny), ale také intenzitou (někdy nezachytíme, co nám kdo říká, protože jsme myšlenkami jinde), jak víme z rozhovoru *O musickém umění*. To jistě neznamená, že když přestaneme dávat pozor, čas se zastaví; jen má jinou kvalitu, je to čas rozptýlený, nikoli soustředěný. Duše tedy vykonává jednotící práci i jaksi mimoděk, s velmi malou mírou soustředěné pozornosti. Časovostí spící duše se Augustin v analyzovaných textech bohužel nezabývá, jinde však uvádí, že ve spánku odpočívají pouze smyslová čidla, nikoli duše, a proto její život nedochází spánkem žádné újmy nebo proměny. Snad je dokonce spící duše v čase mnohem méně rozptýlená než duše bdělá, neboť není natolik zaměstnána tělesnými podněty, a je tedy paradoxně vlastně soustředěnější.[94]

(6) Pokud jde o časové úseky, které lidský duch nepojme, Augustin již v rozhovoru *O musickém umění* zdůrazňuje délku času přiměřenou každé bytosti podle jejího místa v kosmickém celku. Ve svých *Vyznáních* připouští možnost, že vykonavatelkou celého času lidských dějin je jakási duše světa, duch „nesmírně podivuhodný a budící až hrůzný úžas". Rozhodně jsou vykonavateli času jen živé bytosti, jak víme již z pojednání *O nesmrtelnosti duše*; patrně má každá živá bytost svůj čas. Teprve z těchto individuálních různě koncentrovaných časů lze odvodit strukturu společného času měřitelného kupř. pohybem Slunce. Je to však jen pomůcka, která v Augustinových očích nemusí být zcela spolehlivá (protože z Písma zná představu Slunce, které se zastavilo). Rozhodně základem času není tento objektivizovaný řád, nýbrž rozpětí a pozornost jednotlivých duší, z nichž může být takový řád teprve odvozen. Od Porfyria (*Sent.* 44) mohl Augustin vědět, že také jednotlivé hvězdy mají svůj čas.[95]

(7) Čas však pro Augustina není jen centrovaný a jednosměrný, ale také vymezený počátkem, průběhem a koncem. Tento motiv jsme zmínili již v úvodu jako osnovu Augustinova pojednání *O Boží obci*, setkali

94 *De immort.* 14,23 (*CSEL* 89, 124). K platonizující představě snu, v němž je duše vlastně bdělejší, protože oddělená od těla, srv. můj komentář in: Aurelius Augustinus, *O nesmrtelnosti duše*, 212–219.

95 Srv. Porfyrios, *Sent.* 44,60–63 (Brisson); k nestejnému „bloudění" jednotlivých planet, které tvoří čas, srv. také Platon, *Tim.* 39c–d. Tímto motivem jsem se zabývala v článku Věčnost a čas podle Porfyriovy *Sentence* 44, 50–53.

jsme se s ním však také jako s podstatným motivem v jeho analýzách času. Ani v nich čas není kruhový pohyb, napodobující věčnost svým ustavičným opakováním, ale vymezený interval, vyznačený začátkem, průběhem a koncem. Tomuto závěru také napomáhají Augustinovy příklady: provedení výtvarného díla v pojednání *O nesmrtelnosti duše*, znění metrických stop v rozhovoru *O musickém umění*, znějící tón či odříkávaný verš v jeho *Vyznáních*. Jistě zde mohl také navázat na pojetí času jako „rozpětí" u svých filosofických i teologických předchůdců, zmíněné výše.[96]

(8) Představa času jako vymezeného intervalu se může jevit překvapivá, pokládá-li Augustin duši jako jeho vykonavatelku zároveň za nesmrtelnou. Přesto i duše má svůj začátek daný stvořením a průběh založený ve věčnosti, kde jsou zakotveny „příčiny všech nestálých věcí". Stvoření, jakkoli zahrnuté ve věčnosti, nesdílí věčnost, jaká náleží samému Bohu, jak nejlépe ukazují Augustinovy úvahy ve *Vyznáních* věnované andělům. Andělé sice nepodléhají změně ani času, přesto však jako stvoření nemohou být věční ve stejném smyslu jako Bůh.[97] Pokud mají počátek, pak povstali jakousi změnou, a jsou tedy proměně přístupní (*mutabilitas*), byť jí snad nepodlehli.[98] Vedle věčnosti náležející Bohu, tj. naprosté absence proměny a míjení, tak Augustin rozlišuje věčnost ve smyslu setrvání, jaká je vlastní andělům, věčně k Bohu přivráceným. Podíl na této věčnosti ve smyslu setrvání je podle Augustinovy představy také eschatologickým zaslíbením pro bytosti lidské.[99] Augustin tak vlastně rozlišuje trojí: věčnost neproměnného Boha, věčnost stvořených bytostí trvale k němu obrácených a čas vtělených duší představující nástrahu rozptýlení.

Po svém odchodu z těla tak nesmrtelná duše nemá podle Augustinovy představy oživovat těla další (jako je tomu u některých platoniků), ale může dosáhnout věčnosti ve smyslu trvalého upření k jedinému Bohu (za tuto představu chválí Augustin v pojednání *O Boží obci* Porfyria).[100] Duše tedy může z času vystoupit, tj. svou jednotou, darovanou od božského Prostředníka, může čas sjednotit ve věčnost, a tak i svůj uplynulý život v čase do věčnosti zahrnout.

(9) Na rozdíl od Plotinova mytického vyprávění o neposednosti duše, která se sama „zčasovala",[101] protože si přála mít sama pro sebe stále jiné

96 Srv. výše, pozn. 3–6.
97 *Conf.* XII,15,20 (*CCL* 27, 226).
98 *Conf.* XII,15,21 (*CCL* 27, 226).
99 Tamtéž, XII,15,21 (*CCL* 27, 226).
100 *De civ.* X,30 (*CCL* 47, 307n); XIII,19 (*CCL* 48, 402); XXII,12 (*CCL* 48, 833); XXII,27 (*CCL* 48, 854n).
101 *Enn.* III,7(45),11,30: … ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν.

a jiné,[102] pokládá Augustin (stejně jako Platon)[103] čas za stvoření božského demiurga samotného. Čas tedy není důsledkem zvědavosti duše či její touhy po emancipaci, je to spíše úkol duši v rámci kosmu svěřený, v němž může obstát různou měrou, protože svou jednotící práci může konat s různou měrou soustředěnosti či rozptýlení.

(10) Z této rekapitulace hlavních bodů Augustinových úvah vidíme, že jeho představa času jako intervalu s počátkem, průběhem a koncem patrně těsně souvisí s rolí, jakou v jeho pojetí času hraje intence. Bez ní by totiž nebylo možno centrovat přítomnost, a tedy ani pochopit čas jednotlivých živých bytostí jako vymezený interval přecházející z budoucnosti do minulosti (jako jakési přesýpací hodiny). Navíc různá kvalita pozornosti vysvětluje velmi různé vykonávání času ze strany jednotlivých duší, a tedy nejen jeho různé vyplnění, ale také různé zabarvení od úplné rozptýlenosti k velkému soustředění, které se téměř blíží věčnosti, stvořeným bytostem zaslíbené. Toto soustředěním k jednotě má být podle Augustinovy naděje také eschatologickým údělem lidských bytostí, které tak věčně uchovají i jednotlivé pomíjivé okamžiky svého života v čase.

Seznam pramenů

Alexandr z Afrodisiady, *De anima libri mantissa*, Ivo Bruns (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Supplementum II/1 (*Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*), Berlin: Reimer, 1887.

Aristotelés, *Physica*, William D. Ross (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1950 (přetisk 1966).

Augustin, *Confessiones*, Lucas Verheijen (ed.), CCL 27, Turnhout: Brepols, 1981.

– *De civitate Dei*, Bernhard Dombart – Alphonse Kalb (eds.), *CCL* 47–48, Turnhout: Brepols 1955.

– *De consensu evangelistarum*, Franz Weihrich (ed.), *CSEL* 43, Wien: Tempsky, 1904.

– *De Genesi ad litteram*, Joseph Zycha (ed.), *CSEL* 28/1, Wien: Tempsky, 1894 (= BA 48–49, Paris: Desclée de Brouwer 1972).

– *De inmortalitate animae*, Wolfgang Hörmann (ed.), *CSEL* 89, Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1986.

102 Tamtéž, III,7(45),11,15–20.
103 Platon, *Tim.* 38b.

– *De musica*, Martin Jacobsson (ed.), *CSEL* 102, Berlin: Walter de Gruyter, 2017.
– *Retractationes*, Almut Mutzenbecher (ed.), *CCL* 57, Turnhout: Brepols, 1984.
Basil z Caesareje, *Adversus Eunomium*, Bernard Sesboüe – Georges-Matthieu de Durand – Louis Doutreleau (eds.), *SC* 299 a 305, Paris: Cerf, 1982–1983.
Doxographi Graeci, H. Diels (ed.), Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter, ²1929.
Galenos, *De placitis Hippocratis et Platonis*, Phillip De Lacy (ed.), *Corpus medicorum Graecorum*, V,4,1,2/1–2, Berlin: Akademie-Verlag, ²1981–2005.
Marcus Aurelius, *Ad se ipsum libri XII*, Joachim Dalfen (ed.), Leipzig: Teubner, ²1987.
Nikomachos z Gerasy, *Introductio arithmetica*, Ricardus Hoche (ed.), Leipzig: Teubner, 1866.
Platon, *Timaeus*, John Burnet (ed.), *Platonis opera*, IV, Oxford: Clarendon Press, 1902 (přetisk 1968).
Plotin, *Opera*, I–III, Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzer (eds.), Plotini opera, I–III, Oxford: Clarendon Press, 1964–1982 (přetisk 1991–1992).
Porfyrios, *Sententiae*, Luc Brisson et alii (eds.), Paris: Vrin, 2005.
Řehoř z Nyssy, *Contra Eunomium*, Werner Jaeger (ed.), *GNO* I–II, Leiden: Brill, 1960.
– *In Ecclesiasten homiliae,* Paulus Alexander (ed.), GNO V, Leiden: Brill, 1962.
Sextos Empeirikos, *Adversus mathematicos libri VI–XI*, Hermann Mutschmann (ed.), *Sexti Empirici Opera,* II, Leipzig: Teubner, 1914.
– *Hypotyposeis*, Hermann Mutschmann (ed.), *Sexti Empirici Opera*, I, Leipzig: Teubner, 1912.
Stoicorum veterum fragmenta, I–IV, Hans von Arnim (ed.), Stuttgart: Teubner, 1903 (přetisk 1964).
Vulgata (*Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*), I–II, Robert Weber – Bonifatius Fischer (eds.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ³1983.

Spása a čas u křesťanského novoplatonika Synesia

Filip Horáček

Salvation and Time in the Work of the Christian Neoplatonist Synesius. Although Synesius considered himself a Christian, his Neoplatonic world-view reaches so far as to dominate even his Christianity; time seems to run in cycles for him and its course is *expressis verbis* held for endless. The Christ he talks about in his *Hymns* (especially *H.* 8) is rather the highest metaphysical principle, Purifier of the sub- and supralunar worlds and described from the perspective of his eternal being born of the Father within the scope of the orthodox Trinity. There are only isolated mentions in the hymns that just barely prove the author actually conceived of Christ's having come into the world in history (it is repeatedly shown by his mentions of Christ's birth). The two worlds, Neoplatonic and Christian, cannot be reconciled in Synesius' thought, with the result that his Christianity is manipulated by his Neoplatonism. Without that which he held for Christian faith, his Neoplatonic doctrine would have been unproblematic. So it is precisely this fact what shows that he, for all his deepest Platonic convictions, was a Christian, even though of a very problematic sort.

Keywords: Synesius of Cyrene – time – eternity – Christology – Neoplatonism

Synesios z Kyrény († 413) sice nepatří mezi myslitele, kteří přišli s epochálním vhledem do tématu spásy jako třeba apoštol Pavel nebo aspoň s podstatně novou koncepcí jako třeba Órigenés, avšak přesto je jeho představa o spáse signifikantní právě s ohledem na čas. Přesněji řečeno, důvod, proč věnovat pohled jeho představě spásy, spočívá spíše v tom, jakým způsobem se u něj setkávají a vzájemně „chemicky reagují", popřípadě též nereagují, rozvrhy novoplatónský a křesťanský.[1] Podobně jako běžná setkání není ani tento případ bez rozporů, bez náznaků, které nevedou dál, či bez nedořečených konců. Stejně jako křesťané pozdějších dob s jejich nesrovnatelně propracovanější naukou, se Synesios musel vyrovnat s dvěma faktory, totiž s rámcem tvořeným již zčásti danou křesťanskou vírou a s tím, kým sám nemohl nebýt, tj. v jeho případě novoplatonikem

1 Podobně např. Samuel Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 24–25.

doslova konvertovavším k tomuto druhu filosofického systému.[2] Přitom zde půjde o autorovu představu o spáse v rámci nepříliš křesťanského pojetí času, která sice má jasné naukové rysy, ale současně zůstává myšlenkově ne zcela důsledným ponětím. Téma spásy patří do uvažování o čase v první řadě jako pozadí, vůči němuž čas vhodně vystupuje.

U tématu spásy platí u Synesia obvyklý poměr sil mezi novoplatonismem a vlastním křesťanským živlem. Jeho křesťanství se nachází neobvykle v novoplatónském rámci spíše než naopak, jak tomu bývá u významnějších církevních otců. Anachronicky by bylo možné se ptát, zda takové křesťanství je ještě křesťanství, a nikoli příliš individuální a příliš novoplatónský útvar, ale v autorově době křesťanství ve své doktrinální dimenzi ještě nemělo tolik pevných rysů a podrobných formulací jako v pozdějších érách, jakkoli již bylo čerstvě formulováno Nicejsko-cařihradské krédo a synody běžně rozhodovaly s areální platností o otázkách křesťanského života a učení. I tak ale Synesiův způsob křesťanství vybočuje i z dobově dosud tolerovaných či neupřesněných nejširších křesťanských hranic.

* * *

Vztah času a spásy v autorových textech vykazuje markantně rozdílné perspektivy. Nejde jen o časový vývoj autorova pohledu či charakter jednotlivých textů (např. oproti strukturně propracovanému *Hymnu* 9 [ed. Lacombrade] je *Hymnus* 7 naopak „dílem okamžiku"),[3] ale skutečně spíše o nesnadno slučitelné, více či méně současné úhly pohledu. Mluví-li Synesios o čase a spáse pro platónsky či aspoň klasicisticky zasvěcené publikum (*De Providentia*, *De insomniis*, *Dión* [ed. Lamoureux], některé listy), je spása chápána v termínech novoplatonismu, kdežto když dojde na pohled zcela soukromý anebo naopak veřejně křesťanský, církevní, mohou spása a čas vystoupit v křesťanském rámci. To platí jednak v intimních modlitebních *Hymnech*, jednak ve veřejných listech mířících ke křesťanskému, církevnímu publiku (další listy). Můžeme na začátku říci, že perspektivizace spásy a času se tedy řídí také typem adresátů, i když to neplatí zcela bezezbytku (*Ep.* 43 [ed. Garzya]). Při tvorbě celkového obrazu se snažím neslučovat jednotlivé prameny příliš násilně do jednoho uměle

2 Z možných obrazů vývoje vztahu křesťanství a hellénských východisek u Synesia vycházím z modelu, že v mladém věku konvertoval k novoplatónskému filosofickému rozvrhu světa, ale nepřestal být křesťanem, jímž byl asi již „z domova" (z rozsáhlé literatury srv. zejm. Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Konversion zur Philosophie in der Spätantike: Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Stuttgart: Franz Steiner, 2008).

3 Rudolf Keydell, Zu den Hymnen des Synesios, *Hermes* 84 (1956), 151–162, zde 156.

vzniklého „naukového“ celku, protože Synesiovo ponětí o spáse tenduje spíše k takovéto částečnosti než k důsledné soustavnosti promítnuté pak do jednotlivých situací. Z dané situace vyplývá, že se pro vztah křesťanské a nekřesťanské představy spásy zaměřuji především, i když ne výlučně na soukromé modlitební *Hymny*, zejména nejreprezentativnější *Hymnus* 8, zatímco všechny ostatní spisy zde tvoří spíše pozadí. Proto je vhodné začít právě jimi.

Vyjděme od osobní roviny, kterou máme zachovanou v Synesiových listech adresovaných jeho příteli z filosofických studií (*Ep.* 137–146) v egyptské Alexandrii u filosofky a vědkyně Hypatie, jistému Egypťanovi Herkúliánovi (srv. *Ep.* 137.21).

Listy Herkúliánovi

Tyto dopisy jsou v první řadě výzvami k nepolevování v intelektivní snaze. Náš *nús* čili „intelekt“, výraz překládaný někdy též „duch“, je v člověku tím, co je souřadné idejím, inteligibiliím aspoň v tom smyslu, že lidská bytost je s nimi skrze něj spojena, jak to ilustruje pasáž *Ep.* 154.85–90: „Vyzařování impulzů z roviny božského Intelektu [z roviny idejí] přijímají výhradně lidé, kteří mají zdravý vnitřní zrak svého intelektu (*to noeron omma*), a bůh jim zažehává světlo se sebou sourodé; to světlo vytváří prostředí, v němž bytosti vybavené intelektem mohou postihovat předměty intelektu a ty jím zas mohou být postihovány.“ Kýženým stavem, „spásou“ je, když se daří tříbit ono zmíněné zdraví (ὑγιαίνειν).

Jako takovýto je *nús* v člověku to nejhodnotnější (ἄριστον, *Ep.* 137.5, srv. stejně v 138.26–29) a vzájemné setkání lidí je na této rovině to nejbližší a nejhlubší možné. Život (ve smyslu ζωή, což je v novoplatonismu ekvivalentem pro „ontologickou rovinu“) na rovině intelektu je výslovně τέλος člověka (137.59–61). V plótínovském smyslu, který je zde v pozadí Synesiových východisek, je člověk sám sebou jen na této rovině (shrnuje to Plótínův chronologicky předposlední, antropologický traktát *Enn.* I.1). To neodpovídá právě standardně křesťanskému vztahu k tělu. Zmrtvýchvstání Krista v těle, které je předobrazem zmrtvýchvstání lidí, počítalo dle myšlení prvních křesťanských staletí a dodnes počítá buďto dokonce s naším původním tělem či s tělem různým způsobem více či méně radikálně proměněným (srv. např. *J* 20.17 oproti *Lk* 24.39; Órigenés *De principiis* 3.6; Augustin *De civitate Dei* 22.4–5 a dále v téže knize).[4] Naproti

4 Filip Horáček, *K čemu je věštění ze snů? Překlad a výklad Synesiova spisu O snech*, Červený Kostelec: Mervart, 2018, 348–351. Uváděné odkazy běžně dokládají daný jev jako *pars pro toto* a nepředstavují tak výčet dokladů.

tomu v novoplatónském pohledu je tělo jen přívažek či projev odvratu od nás samých. Rozdíl je o to větší, že pro křesťanský život věčný je v listě 137.59 použit týž výraz, ζωή (např. *J* 3.15), tedy život v silnějším smyslu než jeden konkrétní životaběh, βίος. Život v „duchu", totiž intelektu, je tím víc spasením, zachráněním se, čím je intenzivnější. Ve srovnání s křesťanskou představou již zjednané spásy, které se je třeba z pozice člověka ujmout, zde nepředstavuje tato diskontinuita prvek stojící v popředí, ale proces spásy je viděn spíše z perspektivy postupnosti a dlouhodobé „práce na sobě".

Hlavní vzkaz listu 139 mají představovat slavná Plótínova poslední slova (v. 33–37). V Porfyriově *Životě Plótínově* 2.26 stojí v mírně odlišném znění, že lidé mají usilovat o to, aby přiváděli svého vnitřního boha k božství ve veškerenstvu, πειρᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον. Synesios tato slova jednak jen referuje (φασι, v. 35), jednak je podává s odlišnostmi možná významnými: „Přiváděj božství v sobě k prvorozenému božství", τὸ ἐν σαυτῷ θεῖον ἄναγε ἐπὶ τὸ πρωτόγονον θεῖον. Synesiem do trochu vágního referátu vnesený výraz *prótogonon*, „prvorozený", může být poukazem na Boha Syna, kterého takto ostatně označuje v křesťanské trinitární pasáži v *H.* 2.88.[5] U Synesia, který sám sebe rád spojoval s mytickým nezachytitelným proměnlivcem Próteem (srv. *Ep.* 137.31), je však možné, že tuto naprosto křesťanskou pasáž hymnu mohl ve shodě se svým obvyklým přístupem spojit s nekřesťanskými asociacemi. V tomto případě by se – opět: možná – mohlo jednat o poukaz na orfického Prótogona,[6] bytost, která ze sebe podle dotyčné kosmogonie vydala svět. Ať už je výraz *prótogonos* nejistým poukazem na Boha Syna, ještě méně jistým poukazem na Prótogona či jen jde na vrub vágnímu referátu Porfyriova znění (jež bylo ovšem samo referátem), spása je tu viděna především z hlediska vlastního úsilí a v perspektivě dané duší a univerzem, snad platónskou duší světa, souladem, s níž takto pojatá spása nastává. Filosofie je jméno pro cestu, která k tomuto božskému vede (*Ep.* 142.15, 144.16–18 aj.). Rozumí se, že *nús* čili naše „oko" (ὄμμα) je v nás skryto, „zasypáno" (137.46–49, srv.

5 Christian Lacombrade, *Synésios de Cyrène. Hellène et Chrétien*, Paris: Collection des études anciennes, 1951, 58; viz i Denis Roques, in: Antonio Garzya a D. Roques (eds.), *Synésios de Cyrène. Tome III: Correspondance (Lettres LXIV–CLVI)*, Paris: Les Belles Lettres, 2003, 403, pozn. 22.

6 Ke složitým, fragmentárním a spekulativně rekonstruovaným orfickým kosmologiím s Prótogonem např. Luc Brisson, Proclus et l'orphisme, in: Jean Pépin a Henri-Dominique Saffrey (eds.), *Proclus: Lecteur et interprete des anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris, 2–4 Octobre 1985*, Paris: Éditions du CNRS, 1987, 43–104 (Prótogonos s. 56); Martin L. West, *The Orphic Poems*, Oxford: Clarendon Press, 1984.

Ep. 154.89). Spása pak spočívá ve vykřesání a rozdmýchání „skryté jiskry" (σπινθὴρ κεκρυμμένος, 139.23–32), tj. dle *H.* 1.561 tohoto intelektu.

Čas v tomto rozvrhu hraje poměrně pasivní roli pozadí, na němž se naše spění nebo nespění do božského intelektu čili k sobě samým odehrává. Nicméně fyzická smrt jakožto hranice, na níž se ukazuje, kam v závislosti na našem dosavadním tíhnutí půjdeme v příští reinkarnaci, představuje přeci jen v jisté míře podstatný horizont. Se vší plastičností to ukazuje *Ep.* 43.

List Ióannovi

Ep. 43 vysvětluje jistému Ióannovi podezřelému z objednání vraždy, že viny ulpívají na duši v nesrovnatelně silnějším smyslu než na těle. Základní a rétoricky zdůrazněný kontrast dopisu tvoří obraz očišťování, které je v případě duše drastičtější záležitostí než jakékoli tělesné mučení na tomto světě. Dle v. 33–35 je soud „tam dole" daleko horší než zde, proto se člověk má za života očistit (καθαίρειν). Podstoupit trest v těle je velký rozdíl oproti posmrtné situaci, kdy tělo už odpadá a předmětem trestání je tzv. *eidólon* (v. 46–47). Tím je, ve zkratce řečeno, jistá ontologická rovina nadřazená tělu a současně podřazená duši (*De insomniis* 4.2). Protože duše je impasibilní, tj. nemohou se jí bezprostředně týkat fyzické vjemy, zůstává tak jako objekt trestu toto *eidólon*. Záhrobní tresty z rukou očistných démonů, které Synesios přirovnává k procesu praní prádla, mají ovšem tu vlastnost, že za neodpustitelné hříchy trvají nekonečně (43.61–66). Démoni mučitelé jsou sice výslovně „očistní" (v. 50), ale spása je v této perspektivě totéž, co bezchybně projít životem, anebo projít nikoli bezchybně, ale pak se očistit. To obojí, natožpak poslední možnost, tj. spáchat neočištěný nebo neočistitelný hřích, nijak neukazují na to, že by spása byla křesťansky otevřena všem, kdo ji zkrátka a jednoduše chtějí přijmout. Spása zde dopadá jako náročné proplutí úskalími, přičemž hlavní důraz naprosto není na pomocné ruce shůry, natož aby spása závisela jen na milosti (v. 45 nn.; srv. *Ef* 2.5, 9 aj.). Platónský charakter spásy posiluje i myšlenka, že nejlepší je dojít trestu, který očišťuje, nikoli se mu vyhnout (v. 101–102; srv. Pl. *Gorg.* 527b).

Spása – ač samo slovo *sótériá* nepadne ani zde – vyznívá jasně (novo)platónsky: špína ulpívá hlavně na duši (respektive *eidólu*) a markantním znakem záchrany duše očistou je bolest. Čas hraje roli jako obzvlášť naléhavý horizont očisty, než bude pozdě a trest bude podstupován na ontologicky silnější rovině *eidóla* (fungujícího v této roli za impasibilní, a tedy netrestatelnou *psýché*), nikoli pouhého materiálního

těla. Jde jen o soukromou dimenzi času, v níž se každý individuálně má zachránit před trestem směřováním k transcendentnímu jádru věcí, idejím, které nás jen jako trvalý pohyb chrání před odpojením od našeho původu.

List se zmrtvýchvstáním

V pasáži *Ep.* 105 se Synesios před nástupem episkopátu vymezoval vůči očekáváním alexandrijského patriarchy především slovy ve v. 85–90: „Hodlám si rozhodně stát za tím, že svět a ostatní části vespolek nezanikají. Ono zmrtvýchvstání, o kterém se tak běžně mluví, jsem vždy považoval a považuji za něco posvátného a nevýslovného a jsem dalek toho, abych odsouhlasil lidové domněnky."[7] Zhruba řečeno, setkáváme se zde s dvojím. 1) Tato rozhodná obrana před koncepcí konce světa jasně nepatří ke křesťanství (srv. např. *Iz* 66.22; *Mt* 25.31–46, *1Thes* 4.13–17, *Fp* 2.16, *Zj* 1.8) a věčnost světa náš autor explicitně tvrdí také v *H.* 1.323–332, 2. 152.[8] 2) O zmrtvýchvstání se v *Ep.* 105 sice říká, že je to cosi hluboce tajemného, avšak to jednak není příliš pozitivní výpověď, jednak není zřejmé, jak má zmrtvýchvstání vypadat, není-li vázáno na konec světa. Přesto s ním Synesios počítá a považuje je za reálné. Lze však více než tušit, že zmrtvýchvstání má v jeho očích toliko duševní charakter. Tomu napovídá vedle zmínek o určující roli filosofie, tj. novoplatonismu, v těchto otázkách (srv. v. 85, 91) jasně *psýchická* představa o spáse v *H.* 8, k níž se dostaneme níže. Spása nemá v dotyčné pasáži listu 105 jako pozadí konec všech časů, líčené třeba i s „povelem, zvukem polnice a hlasem archanděla" (*1Thes* 4.16), kam by byla umístěna, ale je od této představy odstřižena, a to ve jménu dokonalé novoplatónské „exkarnace".

De Providentia (= Aegyptii)

Více a zajímavěji se o čase dozvídáme ve spisu *De Providentia*, žánrově těžko zařaditelném „metafyzickém románu" o povaze duší, světa a roli ctností, které jsou exemplifikovány na absolutně dobrém a absolutně zlém bratru Osíridovi, respektive Týfónovi.

7 Pro bližší výklad gramatické, naukové i společenské problematiky uvedené pasáže srv. mj. Filip Horáček, Tři výhrady biskupa Synesia vůči křesťanství: duše, svět a vzkříšení, *Studia theologica* 19/2 (2017), 23–42, zejm. 28 pozn. 14.

8 K možné motivaci věčnosti světa Synesiovým pojetím Trojice a nutností vyšších ontologických principů „vyzařovat" nižší jakožto věčné věčně viz Vollenweider, *Neuplatonische und christliche*, 128–129, 187–189. Srv. Keydell, Zu den Hymnen, 161.

Spása jako záchrana světa je zde skutečně cyklická. Ontologicky nadřazené impulzy světu ze strany bohů udržují řád a pohyb periodickými zásahy. Vesmír nedostačuje na udržování sama sebe, jak je to formulováno výslovně v *De Provid.* I.10.2–3, 11.3–4 (srv. též 9.4, 6). Pohyb nebe i dění v lidském světě jsou viděny s důrazem na periodicitu (II.7.4–8.1, byť zde autor asi distancovaně podává názor „někoho, kdo to může zastávat" – jako by to opatrně a vzhledem k i křesťanskému publiku nebyl on sám). Spojíme-li cykličnost se zmíněnou dověčností světa v *H.* 1 a *Ep.* 105, nevychází právě křesťanský obraz spásy na konci času. S listy Herkúliánovi zase lze logicky spojit trvalý boj o opevnění duše a její habituální vztažení k inteligibilní realitě v *De Provid.* I.10. 9. Když je ho dosaženo, člověk už nenáleží tomuto světu a je spasen (ač toto slovo se samo neobjevuje v daném významu) od neustálých útoků démonů. *De Provid.* to v I.9–11 ilustruje literárně: když postava starého krále dokončí svou theologickou řeč, odebere se stejnou cestou jako bohové obracející se opět od světa (12.1). Pasáž lze snad číst tak, že dokonalý král, který toto poznal i uskutečnil, dosáhl intelektivní spásy a byl v řádu daných cyklů přičleněn k ontologicky svobodnějším božským bytostem. Dle I.1.4 je spásou právě tento návrat, zpětné „vplynutí" duše do svého pramene (ἀναρρυῆναι), kde s ostatními bohy dosahuje „blaženého patření" (τὸ μακάριον θέαμα) na „Pramen" (I.9.1). Že v těchto vyjádřeních nejde jen o syté barvy a vypravěčskou pestrost jinotajných *Egyptských příběhů*, potvrzuje i techničtější výklad v *Diónu*, podle jehož pasáže 9.9 se člověk odlukou od „tělesna" za pomoci ctností (čili i od osobních ambicí apod.) může dostat do jisté prostřední fáze (9.6, 8), odkud teprve lze upírat snahu na nejvyšší úroveň, patření na boha a doslova „stávat se bohem". Člověk, který se stal svým intelektem (*nús*), patří mezi bohy, protože ti „nejsou nic jiného než intelekty" (*De ins.* 1.3–4). Spása je v *De Provid.* ilustrována i svým opakem. Dokonale exemplárnímu hříšníkovi „Týfónovi", souboru všech nectností a pathičnosti, je upřeno takovéto „posvátné světlo" a je uvězněn v Tartaru (*De provid.* II.3.8). Spása je v *De provid.* a *Diónu* jasně novoplatónská, protože jde o znovunalezení své pravé, původní podoby, tj. zcela svobodného boha mezi bohy patřícího na svůj zdroj, na dokonalou plnost reality, která realitu transcenduje (srv. např. *H.* 1.149: ἓν ἑνὸς πρότερον). Ačkoli je nám k tomu pomáháno „shůry", přesto zde není ani stopy po záchraně provedené Kristem změnivším běh světa. Bohové přicházejí opakovaně a spása nemůže být kvůli ontologicky deficientní povaze světa úplná. Skutečnost, že spása se v Kristu uskutečnila v jednom časovém bodě, nevchází v *De Provid.* do horizontu, a to přesto, že jinde, např. v *Hymnech*, naopak ano.

Dión

V knize je rámcově podána novoplatónská antropologie a struktura duše. Je to sice v originálním kontextu kolísání mezi napětím a polevením intelektivní snahy a zvládáním této křivky, ale terminologie, její smysl a obecný rámec jsou opět jasně novoplatónské. Kniha jen blíže doplňuje, co víme z *De provid*. a z *De ins*.: tak je νοῦς v člověku „chrám boha" (*Dión* 9.5) a naše pravé já je sice čistý νοῦς, avšak pro nás jakožto ζῷον toto ještě nejsou naše podmínky (6.4), protože máme i tělo, vnímání a nižší, iracionální duši. To, oč při spáse jde, je θεωρία: bůh je vždy v tomto patření, člověk nikoli (8.1). Svému příteli Pylaimenovi v *Ep.* 151.5–7 Synesios psal v tomtéž smyslu, že „nejsvětější chrám, tvůj posvátný intelekt" chápe jako „nádobu pro boha".

I křesťanští mniši, kteří mají dle Synesiova mínění výslovně týž cíl jako hellénští kontemplátoři (*Dión* 8.8), se chtějí zbavit dominantního vlivu těla a hmotného světa (7.1), avšak usilují o to bez *logu*, totiž bez zprostředkující síly mezi duší na jedné straně a intelektem a Dobrem na straně druhé, přičemž hellénský postupný způsob je výhodnější než příliš dravá mnišská cesta s přetržitostí působenou dramatickými vzestupy a pády, což je hlavní téma *Diónu.* Cíl obou typů duchovního života jako cesty ke spáse je výslovně stejný, o to zvláštnější je, že umírněnější varianta je dle autora efektivnější a že v ní Kristus nemá žádnou roli. Taková role Krista se ovšem neobjeví ani ve spojitosti s mnichy, neboť se hovoří jen o jejich příliš intenzivních postupech majících vést ke kontemplaci. Tím spíše je vidět, nakolik je autor ponořen do novoplatonismu, když si i do pouštních mnichů promítá, že jejich modlitební a kontemplativní život je vlastně jen variantou (a to méně zralou) toho, který sám zná z platónských kruhů.

De insomniis

Tato knížka obsahuje dost určitou představu o spáse. Není v ní nic, co by se obzvláště vymykalo novoplatónskému základnímu rozvrhu, který už jsme zmínili výše, včetně obraziva a citátů ze středoplatónských *Chaldejských orákul* (srv. např. 4.5, 8.3).[9] Vazba na tělo a svět má zmizet a člověk se má stáhnout k sobě samému, tj. ke svému intelektu, který jediný vnímá božskou realitu. K tomu přirozeně patří platónská reinkarnace, o níž se dokonce ani neargumentuje, ale je předpokládána jako samozřejmost (mj. *De ins.* 10.2, 7.2). V novoplatónském kontextu patří k cestě spásy také theúrgické obřady se svými svátostmi. Ty podporují naši klíčovou

9 Pro podrobnosti k následujícím dvěma odstavcům srv. Horáček, *K čemu je věštění ze snů?*, kde čtenář najde také odkazy do velkého množství relevantní literatury.

volní snahu, ale samy spásu nepřinesou (zejm. 8.1, též 6.2, 7.4). Knížka se ovšem soustředí ani ne tak na racionální duši, intelekt nebo tělo, nýbrž na jejich ontologický mezistupeň, tzv. *pneuma* čili *eidólon*, o němž byla řeč výše v části o listu Ióannovi a které je i nositelem obrazivosti (*fantasiá*). K tomuto *pneumatu* se sice pojí až bizarní novoplatónská problematika, zejména v otázce jeho možného přetrvání po vyvázání duše z reinkarnačního cyklu, ale v zásadě jde pouze o to, že upadlý či pročištěný stav *pneumatu* koreluje se soteriologickou pokročilostí radikálně nehmotné duše (takže k samotnému tématu spásy nemá *pneuma* jako pouhý monitor našeho stavu mnoho co říci). Tělo je klasická platónská „ústřicovitá schránka" (6.2; Pl. *Phdr.* 250c) a má jen roli překážky. K jakékoli proměně včetně oslavení v nějakém byť i nejširším možném křesťanském smyslu má natolik daleko, jak jen může mít. *Pneuma* je u Synesia sice v precizním slova smyslu také „tělem", původně *aitherickým*, ale s širokou škálou možností modifikace směrem k tělesnu či naopak k „odtělesnění". Naše pravé já čili intelekt s ním však nemá ve své plnosti nic společného, jako je tomu v křesťanství, kde se zmrtvýchvstání odehrává v těle (*Lk* 24.39–43 aj.), někdy popsaném jako proměněné (*1K* 15.44, 46, *sóma pneumatikon*). Až Órigenés spojil uvažování o spaseném těle s antickou myšlenkovou výbavou (v *De princ.* 2. 3. 7 podává kromě jiného představu *aitherizace* našeho těla – ale je to naše tělo, nikoli „duchové tělo", o nějž jde v Synesiově *De ins.*, či specifické *pneuma* různě pojímané u řady jiných novoplatoniků). Vtělení a Druhý příchod jsou zcela mimo horizont, stejně jako konec dějin kosmu (srv. *Ef* 1.10, *Kol* 1.20), podobně definitivní otevření spásy jedním aktem (*Žid* 9.12 se sebeobětí Krista).

Spása je u Synesia „porfyriovsky" fixována na urputný boj vedený hlavně vlastní silou duše, respektive její nejhodnotnější části. Sice se menšinově zmiňují obřady a boží milost (jde ovšem nejspíše o bohy *Chaldejských orákul*), ale záchrana od Boha daná od jistého historického bodu a s výhledem na další dějinný a kosmický přeryv zde není naznačena, a to ani jinotajně. Dlužno dodat, že jde o Synesiův nejméně křesťansky zabarvený delší text. Jako „milost shůry" by bylo možné označit jen aktivitu božského intelektu (dle *Diónu* 9.4), který nás tak přitahuje k sobě, a my mu můžeme a máme jít naproti. Volá nás k sobě ze své iniciativy, na kterou můžeme odpovědět, ale ani toto nespojuje Synesiovo myšlení nijak jasně právě s křesťanstvím, a to ani v jakkoli symbolickém duchu. V tomto ideovém rámci je lhostejné, v jaké časové epoše světa se nacházíme, protože toto úsilí je relevantní vždycky a Intelekt je stále činný a nekonečný. Na rovině jednotlivce se na toto úsilí navíc nevztahují periodické zásahy bohů ve prospěch světa, jak jsme je zmínili v souvislosti s *De Providentia*, protože tato boží činnost se

zcela výslovně týká jen obecných rámců, nikoli obtíží jednotlivců (*De provid.* I.11.6–7). Kristus – byť i pod maskou „bohů" – nevstupuje s ohledem na spásu do světa ani s epochální relevancí, ani s ohledem na jednotlivce.

* * *

Tato čistě novoplatónská scenérie se mění s většinou poněkud křesťanštějšími *Hymny*. Otázka, kterému z dvou rozvrhů Synesios vlastně věří, se klade takříkajíc sama. Při pokusu o výklad si snad nemusíme klást za příliš pevně vytčený cíl odstranění rozpornosti. Lze jistě poukázat na to, že *De Provid.*, *De ins.*, *Dión* či filosoficky zabarvené listy podléhají dobovým pravidlům klasicismu, podle nichž se cokoli vyjadřovaného musí k vyjádření přivést pomocí klasického jazyka a odkazů či citací klasických autorů. Křesťanství se nekvalifikuje pro klasicistickou planetu, kterou očekávali klasicisticky školení čtenáři jako naprosto povinný rezervoár vyjadřovacích prostředků čteného autora. Takové čtenáře, a to i křesťany, Synesios zjevně předpokládal. Také primární adresáti prozaických textů znalí dobře novoplatonismu, zejména v případě *De ins.* a *Diónu*, jistě hráli roli při potlačení či odstranění všeho, co je s neklasicistickým křesťanstvím spojeno na rovině obsahové či už jen výrazové. Přesto vyvstává otázka, proč Synesiovi jako křesťanovi stálo za to, aby spásu pojímal natolik důsledně nekřesťansky. Jinak – avšak ne naopak – je tomu v *Hymnech.*

Nástin povahy *Hymnů*

Synesiovy hymny samozřejmě nejsou traktáty, nýbrž modlitby. Jako takové nepopisují, ale spíš užívají myšlenky a představy známé z filosofie a komprimují je třeba i jen do jednotlivých termínů, často navíc převedených na své poetické ekvivalenty (srv. např. *H.* 1.202–206). V této podobě jsou *Hymny* podle mne velmi reprezentativní pro to, co Synesios myslel a pociťoval, protože fungovaly jako soukromé modlitby přednášené v samotě jen Bohu (jak v zatím poslední a současně nejdůkladnější interpretaci ukázal Denis Roques).[10] Současně nejsou nepřesvědčivé ani jiné interpre-

10 Chronologie *Hymnů* byla vždy velmi nesnadno uchopitelnou otázkou a ani jejich přesný *Sitz im Leben* (soukromí, malý okruh novoplatónských zasvěcenců, veřejná křesťanská bohoslužba) není právě vynutitelný. Celé bádání shrnul a otázku znovu velmi detailně prošetřil Denis Roques, Les *Hymnes* de Synésios de Cyrène: Chronologie, rhétorique et réalité, in: Yves Lehmann (ed.), *L'Hymne antique et son public*, Turnhout: Brepols, 2007, 301–370, k případnému liturgickému kontextu 308–314, 349–351; naopak čtení argumentující silně ve prospěch liturgického užití *H.* 6 uvádí např. Ugo Criscuolo, Sull'*Inno* sesto di Sinesio di Cirene, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 45/1 (1991), 45–53, zejm. 49–50 (a 48 p. 21), 53.

tace, které straní pochopení aspoň *H.* 7 jako „rodinné modlitbě" a *H.* 6 a 8 jako písním složeným pro církevní bohoslužby pro slavnosti Zjevení a Nanebevstoupení (zejm verš 6.26: „neste dary"), zatímco platónštější kusy mohly být míněné či použitelné nejen pro individuální uctívání, ale i pro vybraný malý kolektiv iniciovaných novoplatoniků.[11] Dal bych přednost první představě, že v běžném případě zaznívaly tyto hymny jen pro Boha a pro duši je přednášející, a to pravidelně (srv. *Ep.* 5.179–180).

Pro *Hymny* je typické, že i křesťanské koncepce se v nich vyjadřují v klasicistickém a/nebo novoplatónském kódu. Tato forma běžně obnáší, že vyjádření poukazují na křesťanskou i hellénskou stranu současně, jakkoli je tato zcela zřetelně pěstovaná ambivalence někdy porušena a vyjádření má jen hellénský význam. Jako příklad typického klasicisticko-křesťanského vyjádřování můžeme uvést výraz „Zakladatel", κτίστας (*H.* 3.16). Jde o tvůrce věčného kosmu s odkazem na postavu platónského Démiúrga, jímž je ale jasně míněn Kristus (nikoli Bůh Stvořitel, též v 4.14–15). Látky biblické se u Synesia vyskytují vůbec sporadicky a toto malé množství je přítomno převážně v *Hymnech*, např. Synesiovo díkůvzdání Bohu za záchranu jeho bratra z vážné nemoci v *H.* 7.27–28 naráží na biblického Lazara z *J* 11. V souvislosti řecko-křesťanské dvojčitelnosti je pozoruhodná i role Slunce, která se však v případě *H.* 8 převrací nakonec na křesťanskou stranu. V *H.* 1.32–35 je po novoplatónsku Slunce „vládcem zbožných duší" (ὁσιᾶν ψυχᾶν ἅγιος ταμίας), což lze klást do souvislosti s intelektivně-rituálním procesem spásy duše dle *Chaldejských orákul*, který jako jeden z momentů obnáší také vystoupání do Slunce po paprscích[12] (srv. např. zl. 130 tohoto textu, na nějž Synesiovy *Hymny* hojně aludují). Synesiova pasáž *H.* 2.213–226 zase odráží rozdíl mezi novoplatónskými Slunci kosmickým a jeho nadkosmickým předobrazem (srv. např. Proklos *H.* 1.34).[13] Právě v tomto zdánlivě nekřesťanském pojetí Slunce u Synesia je v *H.* 8 však skryt i rozhodující prvek, jejž lze považovat za křesťanský, protože kosmické Slunce ve v. 49–51 netvoří žádnou konkurenci Kristovi, ale naopak mu s poukazem na orientální gesto (známé z evangelií, např. *Mt* 21.8 a par.) rozestírá triumfální cestu pod nohama.[14] Přitom neplatí, že by křesťanštější hymny byly chronologicky pozdější než ty s větším poměrem

11 Helmut Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Bern – Frankfurt: Lang, 1996, 30–31, 337–338.

12 Ruth Majercik, *The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary*, Leiden – New York – København – Köln: Brill, 1989, zejm. 37, 39.

13 Seng, *Untersuchungen*, 138; Kurt Smolak, Zur Himmelfahrt Christi bei Synesios von Kyrene, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 20 (1971), 7–30, zde 29.

14 Smolak, Zur Himmelfahrt, 23–24 s pozn. 96, 28–29.

nekřesťanských obsahů a že by znamenaly Synesiův čím dál větší příklon ke křesťanství.[15]

Spása v *Hymnech*

Prosby ke Kristu o obvyklá požehnání života a o ochranu zde nepočítám jako prosby o spásu v plném smyslu. Je pravda, že Kristus je častým adresátem těchto modliteb (*H.* 1.95–101, 474–509; 3.31–48; 4.24–37; 5.77–91; 7.6, 10–18, 36), včetně těch o ochranu těla a *pneumatu* známého z *Ep.* 43 a z knížky *De ins.* (*H.* 1.544–548; v 2.275–280 je chrání anděl, bytost stejně tak hellénská jako křesťanská[16]), ale to nemá příliš mnoho společného se specificky křesťanským viděním spásy. Spíše je toto požehnání i ekonomické každodennosti odvozeno od Kristovy role Démiúrga, zformovavšího inteligibilní, supralunární i nižší svět (viz *H.* 3). Pozoruhodná je modlitebníkova hellénská prosba, aby unikl chudobě, a to navíc z toho platónského důvodu, že ta deptá pravý intelektivní vzmach (*H.* 1.517–525). Pro křesťanství typické blahoslavenství chudoby z centrálního a paradoxního Ježíšova kázání (*Lk* 6.20, 24, srv. *Mt* 5.3) je tu mimo zorné pole.

Co se týče křesťansky pojaté spásy (tj. v těle a s dovršením na konci časů), nejenže není přímo centrálním tématem *Hymnů* (oproti nejvyšší Triadě, Jednu či duši a dalším tématům),[17] ale navíc k ní podstatně patří klíčová novoplatónská osa výstupu a sestupu ontologickou hierarchií, která je ostatně základní myšlenkovou páteří *Hymnů.*[18] I zde, stejně jako v prozaických textech, je spása odpojení jádra člověka, tj. intelektu, od těla, *pneumatu*, popřípadě i od iracionální duše (o níž Synesios mluví jen zřídka). Z druhé strany řečeno, jde o svobodu a dokonalou plnost života. Tělo včetně ambic apod. brání v kontaktu s pravdou, realitou, k níž duše původně patří; intelekt odpadá od božských rodičů (světa idejí) do „temného zapomenutí" zaměřením na θνητά a úžasem nad „zemí", tj. vším nestálým (*H.* 9.95–99). V tomto novoplatónském modelu spásy jde v podstatě o návrat. Hymnická poetika vyjadřuje působivě a bohatě, kam se duše vrací: do Otcovy síně, na jeho hruď; do původního Pramene apod. (1.707–729; 2.291–295). Tento návrat se týká jen nejužšího antropologického „jádra", nikoli člověka pojatého i s tělem. Nejfilosofičtější část

15 Srv. např. Keydell, Zu den Hymnen, 161.
16 Např. *Chald. or.*, zl. 137 (Seng, *Untersuchungen*, 231; Keydell, Zu den Hymnen, 161).
17 Joachim Gruber – Hans Strohm, *Synesios von Kyrene: Hymnen*, Heidelberg: Winter, 1991, 17, identifikují jako hlavní obsahová témata Jedno, Trojici, makrokosmos, duši, její sestup a výstup, pozemská dobra a harmonii s jednotou.
18 Vollenweider, *Neuplatonische und christliche*, 29–32.

prozaického *Diónu* vrcholí (9.9) prohlášením, že jako intelekty jsme θεοί, což je stejně tak popis završené spásy dle *H.* 9.133–134: „co bůh v bohu budeš tančit“[19] (antický tanec nebyl pohlavně odlišený párový, nýbrž sborový). Jinak je duše jen bludný vyhnanec (1.718).

Hlavním úběžníkem modliteb je jasně individuální duše modlitebníka, která snad kromě uvedených možných liturgických uplatnění *H.* 6 a 8 stojí nápadně osamoceně či samostatně mimo náboženskou komunitu či jiný společenstevní rozměr.[20] Ačkoli někdy zmiňuje své nejbližší rodinné příslušníky (*H.* 7) či obyvatele provincie, v jejichž prospěch politicky působil (*H.* 1.497), novoplatonik svým životem ctností a nadto kontemplace (*Dión* 9.6, 8) chce v daných podmínkách za asi rituální pomoci podávané i shůry (*H.* 9.123)[21] spasit svou duši. Ve srovnání s centrálněji křesťanským pohledem jako např. pohledem apoštola Pavla nemá tento rozvrh nikterak daleko k „samospáse“, a to i přes již zmiňovanou implikaci v *Diónu* 9.4, že Intelekt nás sám skrze nás volá k sobě (srv. *Římanům* 3.24; 5.1–2, 8–10, 18–21; 8.29–39; *Ef* 2.5; aj.).

Čas a spása v *Hymnech*

Bije do očí, jak velmi dalece je křesťanský půdorys spásy upozaděn. Přitom u tématu času by byl Synesios mohl postupovat podobně – nicméně měl nějaký důvod se potlačení tématu času vyhnout. Několikrát se jasně mluví o narození Krista jakožto člověka z Panny, což předpokládá určitý historický moment: *H.* 3.1–3, 6–7; 6.3–4; 7.4–5;[22] 8.2–3, 11, 29–30 (*H.* 6–8 jsou vedle metra propojeny právě vzýváním Krista jako syna Panny).[23]

Krom této „vánoční“ zmínky se však v autorově díle hovoří o historickém čase jen výjimečně. Tento druh času vystupuje hlavně v platónském kontrastním páru s věčností. Nemluví se o něm z hlediska začátku, konce a vrcholu či „plnosti času“ (*Ef* 1.10; *Ř* 8.19), nýbrž jako o nižší a kontrastní

19 Protože se od v. 128 hovoří k duši, jde pravděpodobně o začátek jiné básně, protože dříve se hovořilo o intelektu. Skutečnost, že před sebou od v. 128 máme začátek další básně, podporují i textologická pozorování; srv. Idalgo Baldi, *L'incipit* di un perduto inno di Sinesio (Cod. *Vat. Gr.* 1390, F. 202^{R})? *Rivista di filologia e di istruzione classica* 139/1 (2011), 148–161.

20 Tak např. i Gruber – Strohm, *Synesios*, 19; Hans Strohm, Zur Hymnendichtung des Synesios von Kyrene, *Hermes* 93 (1965), 47–54, zde 48 pozn. 3.

21 K také nekřesťanskému pozadí tohoto motivu „podané ruky“ Gruber – Strohm, *Synesios*, 246–247; Strohm, Zur Hymnendichtung, 53, pozn. 1.

22 I tyto křesťanské obsahy jsou oděny v hellénském hávu, např. na citovaném místě je Syn Panny vybaven přívlastky tradičními a typickými pro řecké bohy μάκαρ, ἄμβροτος, κύδιμος.

23 Seng, *Untersuchungen*, 370.

veličině oproti Věčnosti, *Aión* (*H.* 8.55–71), v 1.236–254 v ontologickém odstupňování čas – věčnost – Otec se Synem.

Představa z *Egyptských příběhů* o obsahově vzájemně podobných časových cyklech všeho dění světa se zde neuplatňuje, jakkoli představa božských bytostí pečujících o různé části univerza v závislosti na spojení s vyššími rovinami samozřejmě hraje svou roli (zejm. *H.* 1.278–290) stejně jako v *De providentia*, kde dodávají světu impetus periodicky. Nejspíš není v souvislosti s cykličností náhodou, že Synesios zakončuje dvě ze svých knih poukazem na čas, který zjeví události či se jich ujme (*De provid.* II.8.5; *De ins.* 20.4). Snad to souvisí se zmíněnou představou cyklů, díky nimž se v jistém několikageneračním odstupu (*De provid.* II.7.2) manifestují tytéž či srovnatelně podobné skutečnosti. Čas tedy mohl být naším biskupem chápán jako nekonečný a současně jako cyklický, i když ne vždy měl potřebu na této představě výslovně trvat.

Nicméně v *Hymnech* čas vystupuje s největší pravděpodobností zase bez jakkoli patrného důrazu na cykličnost jako platónsky nekonečný, zatímco Kristus do něj svým narozením vstoupil, jak lze předpokládat, jen jednou v určitém bodě (srv. aoristní tvary v *H.* 6.33; 8.13, 16). Ač výstup a sestup a rození Syna Otcem jsou věčné procesy (s pozadím v porfyriovském triadismu, kde z Bytí Intelekt jako Život vychází a intelektivním nazíráním sebe sama se ustavuje),[24] přesto je u Synesia tomu analogický (*H.* 3.4–7) Kristův vstup do světa míněn také jako jedinečný. Metafyzická a historická dimenze věci se tak poněkud problematicky kříží.[25] Můžeme povědět, že Bůh se nějakým způsobem chová a že Synesios chce vidět v novoplatónském a křesťanském obraze toho chování analogii. Platí za to ale ne právě

24 Porfyriovský či Porfyriův systém je znám z referátů, zlomků či reakcí, spíše než z nějakého uceleného traktátu, např. [Porfyrios] *In Parmenidem* 14.5–26; též kap. 9 (ed. Hadot); s reakcemi u Prokla, *In Parmemidem* 1114.3 (ed. Cousin) či Augustina *De civ.* 10. 23. Pro odkazy do dobového myšlení viz násl. pozn. a ke geneticky příbuzné trinitologii křesťana Maria Victorina viz práci Václava Němce, Marius Victorinus a jeho theologické dílo, in: Marius Victorinus: *O soupodstatnosti Trojice* (*Proti Ariovi* Ib), Praha: OIKOYMENH, 2006, 13–217; týž, Anonymní Komentář k Platónovu *Parmenidovi* a jeho místo v pozdně antickém platonismu, in: *Anonymní Komentář k Platónovu Parmenidovi*, Praha: OIKOYMENH, 2009, zde 44–45, 219.

25 Vollenweider, *Neuplatonische und christliche*, 106–113, 170–171 s pozn. 330–331 (viz též s. 138–141, 143–144) vidí v citované pasáži *H.* 3.1–7 řeč o zrození v čase, avšak ve v. 4–5 vidí nadčasové rození Syna Otcem (nejspíše právem, srv. např. *H.* 4.6–7). Autor zajímavě poukazuje na nejasné pojetí sestupu Božího Syna do světa: tato historická událost je obrazem věčného sestupu a výstupu, který dává život světu (srv. např. *H.* 1.402–427); Seng, *Untersuchungen*, 25. Srv. též Strohm, Zur Hymnendichtung, 52 s pozn. 2 (*H.* 1.407–415 a 8.16 nn.). Méně artikulovaně, ale přece tušil tento problém již Smolak, Zur Himmelfahrt, 19: „Die Einbeziehung des (ewigen) Kosmos in die (Heils)geschichte […]".

nízkou cenu tím, že tato analogizace působí poněkud násilně, protože křesťanskou představu spásy či stvoření lze novoplatónským axiómatům jen těžko opravdu přiblížit.

Kristus vystupuje jen velmi zřídka jako spasitel vlamující se jedinečným zásahem do času světa. Daleko spíše je Synesiem viděn jako metafyzický teologický princip. V precizacích ortodoxní Trojice s rovností a soupodstatností osob se o spasitelském díle ve světě a v těle vůbec nehovoří, nýbrž takřka jen o vztazích uvnitř Trojice a o souvěčnosti a rovné síle osob. Trinitárních pasáží je řada a nejde o pouhé krátké zmínky, ale všechny jsou pojaty nikoli s ohledem na soteriologii, nýbrž spíše z hlediska struktury nejvyšší triady (1.202–235; 2.87–124; stejně se zachází s novoplatónskou nejvyšší triadou, 9.58–70). Pro čas zde tak není příliš mnoho místa a toto troiční pojetí, jakkoli je výslovně křesťanské, je velmi vzdáleno dynamické novozákonní, zejména janovské implicitní trinitologii, v níž se hovoří i o tom, jak se troičnost božství týká lidí (srv. např. *J* 5.19–30; 6.56–58; 8.54; 10.29–30, 38; 12.26; 14.6–11, 16–17, 25; 15.26).

I Kristova druhá obvyklá role, působení jako vládce světa, je vztažena k nadčasovosti ve smyslu stálé, vyrovnané činnosti. Bůh Syn vystupuje především jako kosmokratór či princip kosmu a inteligibilního kosmu, jako zdroj, vládce řídící svět a fundující ideje. Je zdrojem metafyzických entit, intelektu a duše (*H.* 3.16–27, 29–30). Je představován jako vládce vzdáleného supralunárního světa (mj. 2.152–174; 8.34–54) i jako sublunárního a podsvětního (2.176–180; 6.33–39), případně sub-psýchické, neživé oblasti (2.190–226; vše 1.401–427), ale představa Krista jako zachránce osobního, anebo i neosobního, který někdy „přišel", nemá skoro ani periferní roli, natož centrální.

V Novém zákoně je tomu přitom zrcadlově naopak: Kristus v aspektu veličiny všeho univerza a času vystupuje sice též, ale relativně periferně (asi ne náhodou v hymnech, srv. zejm. *Kol* 1.16–17). V pasáži *H.* 3.16–30 pokrývající sublunární, supralunární a krátce i metafyzickou rovinu se slovo σωτήρ objeví (ze všech hymnů) jen jednou v řadě svých činností a vlastností (v. 19) a může stejně dobře jako „Zachránce", „Spasitel", znamenat „Ochránce, Zachovávatel" (jde navíc o tradiční titul Dia, přítomný např. v teologické *Olympijské řeči*, *Oratio* 12.74, Synesiova oblíbeného Dióna z Prúsy); srv. „Uzdravovatele duše a těla" v *H.* 2.8–9 s odkazem na Apollónovo přízvisko (παιών).[26] Podobně již zmíněný titul κτίστας, „Zakladatel", z 3.16 nemůže poukazovat na stvoření v časovém smyslu, protože svět je dle Synesia jednoznačně dověčný a odvěčný (1.323–332,

26 Gruber – Strohm, *Synesios*, 18; Seng, *Untersuchungen*, 75–76.

srv. 5.39–40: nesmrtelní vládci v kosmu). Proto je Bůh Syn moudrostí stvořivší svět nečasově jako novoplatónský Démiúrgos (zvl. *H.* 5.30; viz též 1.425; 4.14 f.; 8.53,[27] jakkoli je Syn na rozdíl od Démiúrga v Platónově *Timaiu* tvořícího dle „vzoru", 28a–30c aj., Otci zdůrazňovaně roven v ortodoxním pojetí Trojice, např. *H.* 1.236–242, 251–253). Ani křesťanská témata se tedy nezbavují novoplatónské konceptualizace, která kvůli tomu stojí nad nimi a formuje je. Kristus tak „přináší světlo" – ovšem v tom smyslu, že jde o „zdrojové světlo", tj. světlo světa platónských idejí (*H.* 3.8–10). To dokonce neplatí jen pro intimní hymny, ale i pro zcela veřejný text, určený všem libyjským biskupům, *Ep.* 41.290–334, zejm. 304 nn.: o sestupu Božího Syna se mluví v prostředí novoplatónských témat, horizontu a terminologie; spása míří hlavně na ulpělost na hmotné sféře.

Tuto silně platónskou stránku představy Spasitele doplníme o pohled na spásu z perspektivy duše, který je rovněž podstatně platónský. Tak chce duše např. dle *H.* 3.47 „splynout se svým pramenem" (μιχθῆναι ψυχᾶς παγᾷ,), jímž je dle v. 12 a 29–30 Kristus, zdroj „světla, duše, intelektu". V čistě novoplatónském *H.* 9.115–116 má tato „cesta intelektu" ústit do „propasti planoucí božím jasem", βυθὸς θεολαμπής, v závislosti na *Chald. or.*, zl. 18, kde je „horní" hlubina (βυθός) nejvyšší bůh. O návrat k Prameni a spojení se s prvotním světlem (φωτὶ μιγῆναι) se autor modlil také v 1.712–720 (viz též 259–265). V *H.* 3.12 je „zdrojovým světlem" (φῶς παγαῖον) oproti tomu sice mimo jakoukoli pochybnost Kristus, jak jsme právě řekli, ale není s tímto inteligibilním světem totožný, protože inteligibilní oblast spíše obsahuje v sobě (v. 30). Tedy buďto je vrchol ontologické pyramidy novoplatónský, anebo je sice křesťanský, ale přitom platí, že celkový obraz diktuje platónská strana.

Dojít ke zmíněnému prameni znamená se vší pravděpodobností znovunalezení sebe jakožto části inteligibilního světa jednou provždy (nový reinkarnační řetěz po spočinutí v inteligibilním světě jako u Prokla není u Synesia nikde doložen ani implikován). Ve výše citovaných Synesiových prosbách o životní zdar v rámci křesťanských i nekřesťanských hymnů má požehnání intelektivní snahy stěžejní místo (*H.* 1.510–511, 615–618; 2.238–241; 7.10–11; 9.32), protože její naplnění je totéž co spása. Ta pak mívá velmi často obraznou podobu zpěvu chvály ve sboru (*H.* 1.721–725; 7.42–47; 9.132–134; srv. θίασοι v 8.26).

Avšak ne pokaždé se hovoří o spáse definitivní, kdy duše konečně znovu vplyne do bezčasí světa idejí. Několikrát jde o její provizorní dosažení.

27 Srv. též Smolak, Zur Himmelfahrt, 25.

V 1.719–729 je duše již ve světle, když zpívá „intelektivní hymny" (v. 725), totiž modlitby toho typu, které máme před sebou v synesiovském hymnáři. Po dosažení světla „se nechce znovu potopit do zbloudilosti". Z toho může vyplývat, že lidská duše se může pozdvihnout do „místa" spásy, ale i poté se přiklánět k tomu, čím je, čili k intelektu, a zase k tomu, čím není, čili k „tělu" (včetně ambicí apod.). Tento náš úděl v prostředí „mezi" blížením se spáse a lidsky nevyhnutelným polevením v tomto usilování Synesios vylíčil vážně, zkušeně a pozoruhodně ve svém literárně bravurním *Diónu* (zejm. kap. 8). Čas jakožto čas duše na cestě ke spáse je oscilací mezi naším temným světem a „otcovou síní plnou světla" (srv. *H.* 1.37; 2.292), kde cirkulujeme mezi modlitebním vzmachem (neseným v případě autora a jemu podobných platónsky odkojených duší filosofickou hymnikou) a nevyhnutelnou potřebou polevit a sklesnout, precizovanou v *Diónu*. Ovšem opravdu úspěšný návrat do záře božské skutečnosti, tj. definitivní odpojení duše od všeho jiného, pak trvá navždy (ne všechny obrazy konečné záchrany jsou však zcela jasné; tak εὐαγεῖς v 7.46 mohou být hvězdy, ideje,[28] očištěné duše,[29] intelekty,[30] nebo křesťanští světci[31]).[32] Obraz sboru snad naznačuje, že duše – mají-li zůstat sborem – se přes kolektivitu neslévají v nerozlišené moře duší, nýbrž jim náleží svébytnost, zejména vezmeme-li v potaz Plótínovy výklady o individualizovaných intelektech (*Enn.* IV.3 5; IV.8 3–4; III.9 6).

Samotný popis tohoto déletrvajícího návratu je běžně dán terminologií a obrazivem *Chaldejských orákul*:[33] duše sestoupila dle zákonů osudu do světa jako „námezdní dělnice" (*Chald. or.*, zl. 99; 110.2) a po této první inkarnaci, z níž je ještě relativně lehčí se vyvázat, upadla ze statutu nádenice do stavu otrockého, odkud je mnohem obtížnější uniknout (*De ins.* 8.3, srv. *H.* 1.571–574 a 2.236; *„chaldejské"* jsou i mnohé poukazy mimo oblast soteriologie).[34]

28 Srv. *H.* 8.48, 71 (v tomto verši mohou „bohové" znamenat možná spasené „duše"; Gruber – Strohm, *Synesios*, 230).

29 Srv. *H.* 9.134 (128).

30 Srv. *H.* 9. 99.

31 Snad dokonce nazývaní δράστερες θεοί a μάκαρες v *H.* 1.459–473.

32 Strohm, Zur Hymnendichtung, 49, si v této souvislosti všiml propojení dvou nosných motivů nejdelšího *H.* 1, totiž chvály a jejího stálého trvání po vstupu do stavu spásy (k filologickým úvahám nad složitější problematickou interpolací a strukturací *H.* 1 viz např. Keydell, Zu den Hymnen, 155–162).

33 Poetický kontext soteriologie vybízí autora vedle čerpání z *Orákul* posvátných pro novoplatoniky k řadě dalších obrazů naší situace, z níž se máme intelektivním náporem spasit: nacházíme zapomenutí, pouta, zbloudění či opilost (1.659, 681, 718; Gruber – Strohm, *Synesios*, 19).

34 Zejm. v *Hymnech*, např. 1.306; 4.36 ὀχετός; ve 4.15 νοερός ještě „před-novoplatónsky" užito ve smyslu νοητός. Ke vztahu *Chaldejských orákul* k Synesiovým *Hymnům* detailně

Hymnus 8

Přes to všechno je to křesťan, kdo se modlí v těchto *Hymnech*. Je to znát i ze samotného faktu, že se autor obrací k nejvyššímu božství, zatímco v pohanských hymnech tohoto typu tomu tak není, ale obracejí se k nižším bytostem hierarchie (srv. hymny Proklovy a Mesomédovy).[35] V *H.* 5.68 Synesios výslovně sbírá odvahu obrátit se na nejvyšší vrchol metafyzického světa (v. 69–74), avšak běžně ji mít musel, protože se modlil v kostelích doma v Libyi a v Konstantinopoli (*H.* 1.44–47, 449–473) a konečně sloužil mše jako metropolitní biskup v Ptolemaïdě (srv. např. *Ep.* 67).[36] Koneckonců pět hymnů z celé devítky je adresováno Kristu (3, 4, 6–8).[37]

Ohledně představy spásy a času je nejvýtěžnější *H.* 8 se sestupem a výstupem „Otce, Syna Panny" (v. 11, 29). Přestože i v tomto příchodu Krista na svět je plně patrná jeho doslovně míněná historická dimenze, je překvapivě malá. Nejenže striktně historické jsou v *H.* 8 jen poukazy na narození Krista ve v. 2–3 a 11–12 (= 29–30) a jeho smrt, ještě přesněji sestup do podsvětí ve v. 13–16, čili pouhých osm veršů, ale i toto dění v kvazi-historickém, biblicko-dějepravném smyslu je podáno pomocí mytických (4–9) a pak už jen kosmologických a metafyzických „žánrů" vyjádření.[38]

Jedna a táž vyjádření lze v řadě případů chápat na rovině „mytické", tj. respektive kvazi-historické, biblicko-dějepravné, a metafyzické. Přitom silně metafyzické zabarvení navíc někdy zbavuje některá vyjádření i tohoto jejich kvazi-historického smyslu. Tak ἀρχέγονος κόρα v 8.9 je narážka jednak na biblickou Evu („prapůvodní panna"), jednak na novoplatónskou duši (božskou „pannu, dívku, dceru": 1.569 v rámci 559–570, 687; 3.31;[39] též výraz ἀρχέγονος je u autora spojen s metafyzic-

Willy Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios, in: týž, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin: Walter de Gruyter, 1966 (¹1942), 252–301; Seng, *Untersuchungen*, 119–170.

35 Ilinca Tanaseanu-Döbler, Synesios von Kyrene zwischen Platonismus und Christentum, in: Katharina Luchner (ed.), *Synesios von Kyrene: Polis – Freundschaft – Jenseitsstrafen. Briefe an und über Johannes*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, *119–149, zde 127.*

36 V *H.* 9 není nikdo oslovován (Keydell, Zu den Hymnen, 155).

37 Keydell, Zu den Hymnen, 158.

38 Podobně v *Ep.* 42 s historickým a jednorázovým vystoupením Božího Syna jsou ještě dvě zmínky, které by ale velmi snadno mohly podléhat platónské nadčasovosti: v mytickém kódu „ďábel nemá podílu v ráji" (v. 71–72) a metafyzickém „Kristus chce mít církev nerozdělenou" (v. 80).

39 K obrazu duše jako dcery v novoplatonismu Vollenweider, *Neuplatonische und christliche*, 140 pozn. 72.

kou oblastí).[40] Podobně přílišné zatížení aspoň kvazi-historického dění symbolikou odsouvá časový charakter spásy dále do pozadí jako v případě vyjádření, že Kristus vyhnal z Otcových zahrad Hada (8.4–6, srv. 1.88–94). Téma času, ještě implicitně přítomné v příběhu o Evě, je v metafyzické refrakci tohoto symbolu od ohledu času tedy ještě více oproštěno.

Navíc je u Synesia pojetí příchodu Krista poplatné svému pozadí spočívajícímu ve zmíněné analogii „sestupu" čili fundačního a naplňujícího působení vyšších ontologických rovin na fundované, který „pozvedá" naplňované k sobě, nakolik mají kapacitu takové působení přijmout.[41] V *H.* 3.4–7 je Kristovo narození jevem jaksi souběžným s věčným plozením Otcem a pro pozemské zrození v 6.18 je pro fyzické narození Krista použit typický metafyzický termín pro odvěčné vyplývání z otce ((ἐκ)χεῖν, srv. např. 1.405, 202).[42] Je sice pravdou, že Kristův příchod chápal Synesios ještě jednorázově (plně průkazné je to takřka výjimečně a mimo hymny, v *Ep.* 42.24–37, srv. též 41.114), ale přesto působí čas v této analogii, jako by tu byl trochu nezvaný host.

Co se týče spásy, v *H.* 8 je řeč nikoli o člověku, či dokonce o člověku v jeho tělesnosti, nýbrž po platónsku jen o duších. Není důvod chápat toto slovo jinak, než v jakém významu se u Synesia vyskytuje všude jinde, tj. v novoplatónském významu, v němž individuální psychologická osobnost (do níž se počítají „žena, děti a vlast", Plót. *Enn.* IV.3 32) je příliš slabá na to, aby obstála v setkání se spravedlností, rozumností či krásou samotnou. Ideje jsou pro Plótína něčím natolik mocným, co dává psychologicky míněné individualitě v posmrtném modu rozplynout se jako pára nad hrncem. Ačkoli i někteří nekřesťanští myslitelé se zabývali posmrtným zachováním individuální osobnosti (srv. porfyriovskou *Sentenci* 29), u Synesia se o ničem takovém nemluví. My jako spasení bez pozemské individuality včetně nějak zachovaného modu tělesnosti tedy v této vizi nejsme příliš snadno představitelní „my".

Kristus je zde v *H.* 8 Spasitel, a to dokonce v rámci obvyklé soteriologie[43] „pád člověka – Vtělení – sestup do pekel – výstup na nebesa" –, jen s tím rozdílem, že se o finální spáse mluví pouze v souvislosti s „nesmí-

40 Týmž termínem jsou označeny metafyzické ctnosti oproti těm ve světě mnohosti v *Ep.* 140.39 (srv. Porfyrios *Sent.* 32), Zeus jako Intelekt nadřazený ostatním božským intelektům v *De ins.* 1.3 či ideje v *Chald. or.*, zl. 37.16.

41 Příkladem: z idejí vyplývá zdravý stav hmotného světa (v. 60: „kde pramen je požehnání, | nebe tichem naplněné").

42 Vollenweider, *Neuplatonische und christliche*, 143, pozn. 93, aj.

43 Smolak, Zur Himmelfahrt, 8.

šenými“ dušemi (tj. „oddělenými od látky“, ἀκήρατοι),[44] *H.* 8.24–27. S tím lze srovnat pasáže 3.15, 1.417–418 (zde Kristus září v duších, resp. klasicisticky vyjádřených „myslích“, πραπίσιν) a též opatrněji abstraktní 6.38, kde Kristus pomohl možná o něco méně spiritualizovaným „zemřelým“ (φθιμένοισι). O reinkarnaci, která byla pro Synesia samozřejmostí v knížce *De ins.* určené alexandrijským novoplatónským kolegům v čele s Hypatií (*Ep.* 154.100–114), se tu („decentně“?) vůbec nemluví. Celou věc by to značně zkomplikovalo: jak to, že Kristem jsou očištěni někteří, proč ostatní ne, jak na tom jsou, jaký je vztah reinkarnovaných ke Kristem již zachráněné skupině? Atd.

Kristovo hérakleovsky stylizované tažení do podsvětí v *H.* 8 (viz v. 21–23) lze dokreslit silným obrazem, který naopak vypadává z novoplatónského rámce velmi jasně. Nejenže měl dle v. 15 zcela nepochybně křesťansky βρότεον δέμας, ale dle *H.* 6.17 a 25 je přímo νέκυς, „mrtvý, nebožtík, mrtvola“. Ač tedy v *H.* 8 Kristus zachránil z podsvětí jako svrchovaný vládce a dle *H.* 6.39 výslovně jako θεός, sestoupil na svět v lidském těle a do podsvětí jako mrtvá postava. Spojit se s jeho cestou „nahoru“, jak si Synesios jistě vykládal své celoživotní intelektivní usilování, by se dalo pojmout jako Synesiovo křesťanství; to by bylo v aspoň nějak přijatelné shodě s ortodoxním pojetím (srv. *Římanům* 6.5 [ČEP]: „Jestliže jsme s ním sjednoceni, protože máme účast na jeho smrti, jistě budeme mít účast i na jeho zmrtvýchvstání“, srv. v. 8 či *Ef* 2.6). Nicméně tato jediná dvě vyjádření o smrti (v 8.15 navíc smrtelné tělo Kristus aspoň na formulační rovině jen jakoby nese, má ho „s sebou“: φέρων) ale zůstávají frekvenčně okrajová a nepatří jim v představě o Kristově díle záchrany člověka ani zdaleka hlavní důraz. Ten patří představě očisty.

Spása (tedy ne výše odkázané blahodárné a trvalé působení Boha Syna v každodenním pozemském životě lidí) je chápána v termínech očisty. Spasitelný výkon Krista pro svět je v první řadě – ne-li snad až výhradně – očista. Sledováno „odspodu“, mluví se o očistě podsvětí (8.16–27; 6.37–39), kosmu sublunárního (8.32–33, zde omezeno na „vyděšení démonů ve vzduchu“; 6.33–36) a supralunárního (8.34–54) a nakonec Očistitel stane nad oblastí, pro niž platí čas, tam, kde Věčnost trůní mezi idejemi (8.55–71), doslova „bohy“ (*theoi*, v. 71). I novoplatónský nejvyšší bůh v *H.* 1.554–555 je kvalifikován jako ῥύσιος a καθάρσιος, spásný a očistný. Rozsahově největší poetická pozornost je v *H.* 8 věnována nikoli člověku, lidstvu nebo světu, nýbrž kupodivu supralunární oblasti, která by přece pro svou sice jemnohmotnou a časovou povahu měla spásu potře-

44 Seng, *Untersuchungen*, 375.

bovat daleko méně než hříšný, nevědoucí a přinejmenším ve srovnání s kosmickými sférami bytostně zmatený člověk.[45]

Důraz na očistu lze snad spojit s autorovým osobním postojem. Synesios totiž v některých pasážích působí v tomto ohledu až skrupulózně. O své potřebě záchrany hovoří v termínech znečištění např. v *H.* 1.549–554 a zejména v listu adresovaném *de facto* veřejnosti a patriarchovi Theofilovi Alexandrijskému, *Ep.* 105.41–60: má na sobě poskvrny materiálního světa (γεώδη), vlastní i přidané, přičemž kněz, jímž se měl v r. 411 vbrzku po napsání dotyčného listu stát, má dle něj dokonce očišťovat druhé. V pasáži si stýská, jak bývá na rozdíl od silnějších a pro kněžství vhodných povah odváděn od Boha a výslovně poskvrněn návštěvou města. S tím jistě úzce souvisí Synesiovo velikonoční kázání. V *Homilii II* 1 varuje – což samo o sobě už má výpovědní hodnotu – čerstvě pokřtěné před ztrátou právě čistoty přivozené přijatým křtem. Kdo očištění ztratí, bude poskvrnu pak těžko smývat.[46] Na pozadí jeho úzkostného přístupu k tématu lze v *H.* 8 vidět Krista Očistitele světa a hvězdných sfér jako někoho, kdo na celé univerzum uplatnil to, o čem byl Synesios přesvědčen, že to sám zoufale potřeboval, totiž očistu.

Můžeme shrnout tři rysy pojící se k představě spásy a času u Synesia. 1) Příchod Krista není chápán na pozadí záchrany vyvoleného lidu a jejího křesťanského radikálního rozšíření, nýbrž na pozadí hierarchického prostupování moci od vrchu ontologické stavby až po její suterén a nazpět. Kristovo sestoupení z nebe v těle je jednorázovou analogií věčného metafyzického předobrazu. 2) Spása je také uvedení či snad dokonce jen znovuuvedení světa do čistého stavu ze statusu znečištění, viděného Synesiem z nějakého, snad osobního důvodu jako klíčový. 3) V tomto světě jsou očištěny prvořadě duše, spíše než obecněji „lidé". Navíc jsou duše jen jedna z položek univerzálního očistného díla. To je v první řadě kosmické, a navíc udiví, že platí nápadně důrazně supralunárnímu světu.

Ačkoli tento příliš silně novoplatónský pohled překrývá přítomnost Krista v tělesné rovině (srv. např. *Mk* 5,25–34) a hledí tak svým vlastním směrem, přesto má svůj specifický náboj s výpovědní hodnotou. Mohutné vítězné tažení tohoto jistě dosti zvláštního Krista ukazuje jeho spásu z nepříliš typického a můžeme také říci nepříliš křesťanského úhlu pohledu, ale na druhou stranu i tím odhaluje neobvyklou perspektivu: v *H.* 8 leží jako na dlani, že bez Krista Očistitele tkvějí i dálavy kosmu v nežádoucím, tj. poskvrněném stavu. Sám popis Kristova stoupání silně

45 Srv. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche*, 35–37.

46 Krátký zlomek homilie žel nelze důsledně porovnat a případně spojit s rituály pro očistu duše spjatými s platonizujícími *Chaldejskými orákuly*, na něž *Hymny* narážejí často.

vtiskuje čtenáři kompletnost dosahu vykupitelského očištění. Jde se od Tartaru výš a v dění vystupují bytosti jako „démoni vzduchu", Měsíc, Slunce atp., či vzdálené prostory (intelektivní nebeské sféry, v. 59), které velmi plasticky ozřejmují spásu právě v jejím prostorově maximálním rozsahu, beroucím s sebou řadu nadlidských bytostí vybavených velkou kosmickou mocí. Perspektiva tak sice uhýbá z antropocentrického zaměření Krista evangelií a prezentuje spásu z poněkud chladně kosmologického, i když maximálně univerzalistického pohledu. Nakonec však přes všechnu zpestřující neobvyklost platí taková soteriologie příliš vysokou cenu.

Badatelé nejsou ani zdaleka ve shodě, zda je Synesiovo křesťanství pouhým hávem novoplatonismu (Gruber – Strohm; Bregman),[47] nebo spíše naopak novoplatonismus pouhým hávem křesťanství (Vollenweider; Seng).[48] Zaujmeme-li k této otázce méně binárně vyhrocenou perspektivu, než je snaha určit, který prvek má roli hávu a který podstaty, lze Synesiovu pozici formulovat jako novoplatonismus chápaný jím samým jako křesťanství, či dokonce jeho hlubší jádro (viz autorovo otevřené a přitom opatrně úsporné programové vyznání v *Ep.* 105.88–100, že navenek bude s ohledem na veřejnost jako biskup hovořit mytologicky, nikoli náročnějším, adekvátnějším, ale pro nezasvěcence méně stravitelným přímým způsobem). Tedy nejenže křesťanské obsahy uchopované novoplatónskými nástroji se v tomto uchopení mění, ale ani sama novoplatónská axiómata pro autora nestojí mimo křesťanství, a naopak tvoří jeho nepostradatelnou vrstvu.

Jako doušku můžeme připojit, že čas a spása v jejich souvislosti s rituální stránkou Synesiova života nastíněnému přístupu odpovídají. V *Hymnech* odkazuje zejména obrazivo spjaté s ohněm na *Chaldejská orákula*, od nichž jednotliví novoplatonikové odvozovali rituály nápomocné při purifikaci *pneumatu* jako součásti očisty duše ctnostmi a intelektivním napřením života (srv. např. zl. 46). V *De ins.* 8.1 se dozvídáme o důležitém prvku (přinejmenším autorova) pojetí soteriologie kořenící v *Chaldejských orákulech*, totiž o druhotnosti rituální očisty oproti volnímu prvku spásy. V té souvislosti je nápadné, že v křesťanském kontextu autor rovněž zdůrazňuje nemanipulovatelnost inteligibilní božské reality „zdola",

47 Gruber – Strohm, *Synesios*, 19, 30–33, 223 aj.; Strohm, Zur Hymnendichtung, 53–54; Jay Bregman založil svou monografii *Synesius of Cyrene. Philosopher-bishop* (Berkeley: University of California, 1982) na myšlence, že Synesios chtěl hellénství s křesťanstvím sblížit, a proto oblékal hellénské obsahy do hávu čitelného i křesťansky.

48 Vollenweider, *Neuplatonische und christliche*, 173–174 aj.; Seng, *Untersuchungen*, 39, 15–27, zejm. 25 (vyrovnání s Bregmanem, Synesius) a 22.

tedy i prostřednictvím obřadů lidem jakkoli prospěšných (*Ep.* 66.179–200, srv. *De ins.* 3.2). Synesiovo přesvědčení v tomto ohledu není ani křesťanské, ani „hellénské", protože platí stejně pro každou z těchto dvou sfér. Přesto jsou nekřesťanské, *„chaldejské"* obřady u Synesia zmiňovány hojněji než křesťanská rituální bohoslužba, byť v narážkách, zejm. *H.* 9.100–103; 1.619–645 (záhadná „Pečeť Otcova", σύνθημα, πύριοι ἄνοδοι), 1.373–376, 593–594, 692–699.

Aktivita ale nevychází jen a primárně od člověka v podobě platónského života a obřadů, nýbrž hlavně z „druhé strany" (srv. mj. *De ins.* 4.2). Bůh v striktně nekřesťanském *H.* 9 se zjeví tomu, kdo jde cestou intelektu, jako rodič, který mu „podává ruku" a předchází jej paprsek otvírající říši idejí, v. 122–127 (srv. 2.296; 1.526–527). Podobně aktivně proniká boží „oko" (*omma*) látkou na významném místě rozsáhlého prvního hymnu, které tvoří poslední verš jeho metafyzicko-kosmologické části (v. 369; po níž následuje část autobiografičtější).[49] Jako je dle *Diónu* 9.9 náš intelekt „okem" vidícím do světa idejí, podobně je v *H.* 1.369 obraz oka užit jako průchod nad-inteligibilního boha, jejž nemohou nazírat ani bohové (*H.* 1.123–125, srv. např. v. 152: προανούσιε νοῦ), do tohoto světa a naší situace. Tato aktivita z boží strany ke spáse nedílně patří, ale s křesťanskou historicitou a vstupem do světa „na vlastní kůži" nemá nic společného.

Závěr

Je toho mnoho, co v Synesiově novoplatónském myšlenkovém světě determinuje jeho uchopení křesťanství včetně koncepce času a spásy. Času je tímto pojmovým a vůbec základním světonázorovým rámcem vnucena ona neutrální role pozadí reinkarnací a běhu sub- a supralunárního světa a nevystupuje v rámci dramatičtějšího ortodoxně křesťanského velkovyprávění o pádu, zachránci a očekávání sotva představitelného budoucího dovršení této spásy, která přijde na všechny opět sama od sebe ze své strany. Představa času a soteriologie nejsou zcela čistě novoplatónské, protože v tomto rámci vystupují Boží Syn a jeho příchod do „světa" (spíš než přímo dějin) a tyto stěžejní křesťanské prvky jsou právě tím, co je s novoplatónským rámcem nesnadno sladitelné, ba až vůči němu rušivé. *Nús* jako vlastní bytost člověka a platónské zrání k inteligibilnímu jádru všech věcí jako spása, dále motivy cykličnosti času, reinkarnace, spásy vztažená jen k duším, skoro nepřítomná společenstevní dimenze spásy

49 Dějovost se v *Hymnech* vyskytuje pak už jen v *H.* 6 a 8 (Seng, *Untersuchungen*, 367, pozn. 5).

apod. – to vše nastavuje prostředí, které může udělat prostor Kristu evangelií jen poněkud, aby nemuselo zrušit samo sebe.

Proto je nakonec vlastně signifikantní, že Synesios se nechtěl těchto neorganických křesťanských rysů vzdát třeba prostřednictvím jejich přehrání do druhořadé role. Ačkoli je Boží Syn v *Hymnech* spíše předmětem trinitárního velebení lépe ladícího s porfyriovskou troiční teologií než historickým Kristem evangelia, přesto je přítomen. Samy podstupované (a deformující) komplikace působené nepříliš zdárnou snahou „umístit" Krista do jemu cizího myšlenkového univerza svědčí o skutečnosti, že Synesios se právě tak jako své konverze k novoplatonismu nechtěl vzdát Krista – i když šlo o Krista až příliš „jeho". K témuž výsledku bychom došli, kdybychom se věnovali Synesiovu pojetí nejvyšší božské triady.

Ztrácí se tu ovšem povědomí, směrem ke komu a do čích rukou svět nezadržitelně spěje či že kolotání živlů v kosmu a božských těles v *aithéru* není jen chladnou kulisou za jevištěm lidských životů plných smutku, bezvýchodnosti či triumfu křivosti a malosti. *Hymny* nejsou sice nekřesťanské, ale pozadí, z nějž autor vzešel a setrvale se o něj opírá, působí jako faktor deformující jeho křesťanský rámec. Velmi silný a zcela podrobný obraz světa, božství, spásy atd., jakým bylo pro Synesia intelektuální novoplatónství, navíc s jeho vazbami i společenskými a přátelskými, paradoxně právě svou kvalitou potlačoval plné rozvinutí myšlení či života odvozeného skutečně od Krista. Dlouhé zrání, podrobnost, všeobjímající povaha a principiální vnitřní konzistence rozsáhlé novoplatónské nauky tak nakonec představují faktor, který byl u Synesia s to dominantně vytlačit křesťanskou zvěst včetně příslušné kosmologie, soteriologie či pojetí času. Synesiova situace může působit jako připomínka, že snad i my nosíme v sobě dalekosáhlou a detailně vypracovanou síť předpokladů, přesvědčení či východisek, která nás mohou podobně „podprahově" vlastnit a určovat.

Seznam pramenů

Bible

Novum Testamentum, K. Aland – B. Aland – J. Karavidopoulos – C. M. Martini – B. Metzger (eds.), *The Greek New Testament*; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies, [4]1994.

Vetus Testamentum, Karl Elliger – Wilhelm Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesselschaft, 1967–1977.

Dión z Prúsy

Orationes

Hans von Arnim (ed.), *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, I–II, Berolini: apud Weidmannos, 1893, 1896.

Chaldejská orákula

Ruth Majercik, *The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary*, Leiden – New York – København – Köln: Brill, 1989.

Órigenés

De principiis, in: Herwig Görgemanns – Heinrich Karpp (eds.), *Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

Platón

Gorgias, Phaedrus, Timaeus, in: John Burnet (ed.), *Platonis opera*, Oxford: Clarendon Press, 1899–1906.

Plótinos

Enneades

Plotinus with an English Translation by A. H. Armstrong in Seven Volumes, Cambridge (Mass.): Harvard University Press – London: William Heinemann, 1978–1984.

Porfyrios

Sententiae

Erich Lamberz (ed.), *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leipzig: Teubner, 1975.

Vita Plotini

Plotinus with an English Translation by A. H. Armstrong, I, Cambridge (Mass.): Harvard University Press – London: William Heinemann, 1978–1984.

[Porhpyrius]/Anonymus *In Parmenidem*, in: Pierre Hadot (ed.), *Porphyre et Victorinus*, Paris: Études Augustiniennes, 1968.

Proklos

Hymni

Robbert M. van den Berg (Essays, Translations, Commentary), *Proclus' Hymns*, Leiden: Brill, 2001.

In Parmenidem

Victor Cousin (ed.), *Procli philosophi Platonici opera inedita: Pars tertia continens Procli commentarium in Platonis Parmenidem*, Paris: Augustus Durand, 1864.

Synesios

Epistulae

Antonio Garzya a Denis Roques (eds.), *Synésios de Cyrène. Tome II: Correspondance (Lettres I–LXIII)*, Paris: Les Belles Lettres, 2003.

Antonio Garzya a Denis Roques (eds.), *Synésios de Cyrène. Tome III: Correspondance (Lettres LXIV–CLVI)*, Paris: Les Belles Lettres, 2003.

Hymni

Christian Lacombrade, *Synésios de Cyrène. Hellène et Chrétien*, Paris: Collection des études anciennes, 1951.

Opuscula

Jacques Lamoureux a Noël Aujoulat (eds.), *Synésios de Cyrène. Tome IV: Opuscules I.*, Paris: Les Belles Lettres, 2004 (*Calvitii encomium, Dio, De insomniis*).

Jacques Lamoureux a Noël Aujoulat (eds.), *Synésios de Cyrène. Tome V: Opuscules II.*, Paris: Les Belles Lettres, 2008 (*De regno*).

Jacques Lamoureux a Noël Aujoulat (eds.), *Synésios de Cyrène. Tome VI: Opuscules III.*, Paris: Les Belles Lettres, 2008 (*Aegyptii sive De Providentia, Homiliae*).

Vyjadrenie časnosti a večnosti v epose Venantia Fortunata *Život svatého Martina*

Róbert Horka

Expressions of Temporality and Eternity in the Epic *Life of St. Martin* of Venantius Fortunatus. The hagiographic Epic *Life of St. Martin* is the only epic composition within the work of Venantius Fortunatus, who is rightly called the last ancient and first medieval Latin poet. In four books, he poetically rewrites two prose writings of Sulpicius Severus: *The Life of St. Martin* and *The Dialogues*, but he adds his own perspective to the matter too. Martin is in his poem described as a Christ on earth incarnate, who walks across the country and performs many kinds of miracles. Fortunatus tells the life stories of the saint as a journey and therefore the timeline of the miracles contains such terms as 'then', 'from this', 'after this', 'next' etc. as a dynamic principle, which connects individual episodes of Martin's life into a true story. Nevertheless, at the end of the 2nd, 3rd and 4th book of this work Fortunatus has placed his own vision of the apotheosis of the saintly bishop, which is described as a static ecphrasis, as a document of immutability and stability in the blessed eternity in heaven. In these parts Fortunatus stops the whole stream and turns it into a picture, or a mosaic, full of gold and gems. In this way, he was also able to express the temporality and finiteness of earthly life in the form of a journey and the stability and immutability of eternal life in the form of a picture.

Keywords: St. Augustine, distentio animae, ekphrasis, intentio animae, jewels, Life of St. Martin, Venantius Fortunatus

Prozaik Sulpicius Severus spísal koncom 4. storočia, konkrétne v roku 397, *Život svätého Martina*, tourského biskupa a prvého známeho mnícha na latinskom Západe.[1] Ide o spis vysokej umeleckej úrovne, keďže jeho autor bol absolventom slávnej Ausoniovej literárnej školy v Bordeaux.[2] Po ňom sa túto literárnu predlohu, obohatenú o ďalšie svätomartinské literárne pamiatky z pera toho istého autora,[3] podujali spracovať hneď dvaja básnici. Prvý z nich, Paulín z Périgueux, napísal v 5. storočí (v roku 470) epickú

1 Miloš Lichner (ed.), *Sulpicius Severus: Život svätého Martina z Tours*, Trnava: Dobrá kniha, 2019.

2 Richard Klein, Die Praefatio der Martinsvita des Sulpicius Severus, *Der altsprachliche Unterricht* 31 (1988), 11.

3 Ide o tri dialógy a tri listy. Porov.: Sulpicius Severus, *Dialogi III. CSEL* 1, 152–216. Sulpicius Severus, *Epistulaea III. CSEL* 1, 138–151.

skladbu, ktorá má v základnej rovine didaktický charakter.[4] Pevne, priam otrocky, sa drží Severovej dejovej línie a vlastne iba transkribuje prózu do hexametrov s tým, že niektoré pasáže prozaickej predlohy z rôznych dôvodov celé vynecháva.[5] Sám Paulín sa rozhodol označiť svoju prácu za *transcriptio*,[6] čiže prostý prepis prózy do veršov a ide o pomerne presný termín. Zvolený didaktický a kerygmatický charakter básne mu tak nenecháva veľa miesta pre poetickú invenciu.

Ako tretí sa v 6. storočí (v roku 575) zhostil svätomartinskej legendy nadaný elegik pôvodom z italskej Ravenny Venantius Fortunatus.[7] V jeho čase už nebolo potrebné Martina nikomu predstavovať. Nemusel teda vytvoriť dielo didaktické, ako Paulín. Martina v jeho dobe považoval za potrebné najmä osláviť.[8] Takto formuloval účel zamýšľaného eposu aj jeho objednávateľ, mecén a priateľ, biskup Gregor z Tours.[9] Ale oslava Martina bola aj Fortunatovou osobnou túžbou, lebo počas svojho pobytu v Ravenne sa práve na príhovor tohto svätca uzdravil z bližšie nešpecifikovanej choroby očí.[10] Tento zázračný moment zásadne zmenil jeho život. Dovtedy by sa dali jeho životné osudy označiť ako blúdenie sem-tam, rovnako, ako mnoho iných nadaných študentov, ktorí ešte nevedia, kam svoj talent a celý svoj život nasmerovať. Avšak od momentu zázračného uzdravenia v ravennskej bazilike Pavla a Jána sa jeho život stáva cestou[11] za Martinom. Podujal sa totiž, z nejasných a odbornou verejnosťou široko diskutovaných dôvodov,[12] na púť do Galie, po ktorej následne putoval už celý zvyšok

4 Karla Pollmann, *The Baptized Muse: Early Christian Poetry as Cultural Authority*, Oxford: Oxford University Press, 2017, 194.

5 Dlhší Paulínov epos vynecháva paradoxne zo Severovej predlohy viac, než kratší Fortunatov. Porov.: Sylvie Labarre, *Le manteau partagé. Deux métamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (Ve s.) et Venance Fortunat (VIe s.)*, Paris: Institus d'Études Augustiniennes, 1998, 89–108.

6 Paulinus Petricordiae, *Vita sancti Martini*, praef. 3. *CSEL* 16, s. 17: *„prolata transcribere."*

7 Róbert Horka (ed.), *Venancius Fortunátus: Život svätého Martina*, Bratislava: RKCMBF UK, 2019.

8 Róbert Horka, Svätý Martin a jeho trojjediný život, in: Horka, *Venantius Fortunatus: Život svätého Martina*, 43.

9 Solange Quesnel (ed.), *Venance Fortunat: Vie de Saint Martin.* (= Collection des universités de France: Série Latine 336), Paris: Les Belles Lettres, 1996, xv.

10 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* IV, 689–701. *MGH AA* 4/1, 370.

11 Luce Pietri, Autobiographie d'un poète chrétien: Venance Fortunat, un émigré en terre d'exil ou un immigré parfaitement intégré? *Camenae* 11 (2012), 13.

12 Možné dôvody Fortunatovej cesty sú tieto: vďaka za uzdravenie očí (Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* II, 13. *MGH LI* 1, 80), strata podpory od altínskeho biskupa Vitála, ktorý bol v Ravenne jeho patrónom (Richard Koebner, *Venantius Fortunatus. Seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches*, Leipzig: Teubner, 1915, 14–15), neistá bezpečnostná situácia v rodnej severnej Itálii

života, kým nezomrel, zrejme v prvých rokoch 7. storočia, ako biskup v Poitiers.[13] Tak si asi predstavoval život pravého svätca: ako neúnavnú púť pozemským životom, a tak opísal aj život svätého Martina.[14]

Takmer každý svätcov príbeh v jeho epose začína slovami označujúcimi putovanie. Napríklad: „odtiaľ šiel, ďalej cesta viedla, potom sa svätý muž vydal a pod." V celom rozsahu básne (2423 veršov) ide až o štyridsiatku dejových premostení, ktoré z jednotlivých epizód vytvárajú ucelenú púť. Tieto výrazy spájajú jednotlivé príbehy do súvislého celku Martinovho pozemského putovania, a zároveň jasne oddeľujú jednotlivé udalosti väčšinou termínom naznačujúcim zmenu času a často i miesta:

zmena času/miesta	verše vo Fortunatovom epose *Život svätého Martina*
post	I 68, 235, 325, 429; IV 1
hinc	I 78, 88, 149, 280, 472; II 162, 179, 222; III 121, 153, 247, 379, 430
dehinc	II 278
rursus	I 155, 299, 345
demum	I 179
inde	I 220, 487; III 296; IV 52, 72, 272
dum	III 74, 209; IV 87
illico	III 97; IV 99
item	III 388
protinus	I 249
nec longo spatio	I 450
interea	I 104; III 405; IV 28

Napríklad na ploche 35 veršov nájdeme v prvej knihe eposu hneď štyri epizódy z Martinovho života uvedené takto:

(Dominique Tardi, *Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris: Boivin, 1927, 61), pozvanie od franskej aristokracie, aby zastával úlohu dvorného barda (Pietri, *Autobiographie d'un poète chrétien*, 14), diplomatická misia medzi franskou aristokraciou, ktorou ho poverili byzantskí vládcovia Ravenny (Jaroslav Šašel, Il viaggio di Venanzio Fortunato e la sua attività in ordine alla politica bizantina, *Antichità Altoadriatiche* 19 [1981], 359–375), sprostredkovanie komunikácie medzi italskými a franskými biskupmi (Brian Brennan, The Career of Venantius Fortunatus, *Traditio* 41 [1985], 57–58).

13 Michael Roberts, *The Humblest Sparrow The Poetry of Venantius Fortunatus, Ann Arbor: University of Michigan Press,* 2009, 6.

14 Karla Pollmann, Das lateinsche Epos in Spätantike, in: Jörg Rüpke (ed.), *Von Gotters und Menschen erzählen. Formkonstanzen und Funktionswandel moderner Epik,* Stuttgart: Franz Steiner, 2001, 122.

„S úmyslom prekročiť Alpy hneď pustil sa zbojníckym krajom…
Krásnu zem mediolánsku hneď potom návštevou poctil,
kvitnúcim vidiekom šiel a ľúbeznou zeleňou kráčal…
Medzitým vlastnú matku šiel pozbaviť pohanských bludov…
Preto práve tam hľadal si svätec cvičisko nové.“[15]

Ale na ceste bol nielen Martin. Už pri opise uzdravenia svojho zraku na záver básne Fortunatus tvrdí, že sa vtedy k Martinovi náhlil (*properare*).[16] Nešlo teda o všedný pomalý pohyb, ako keď sa niekto prechádza alebo váha, kam sa ďalej vydať. Išlo o náhlenie sa, aby autor čím skôr dosiahol jasný cieľ. Na základe toho by sme mohli celý jeho život metaforicky označiť ako „náhlenie sa“ za Martinom. A rovnako aj jeho epos by sa dal s použitím miernej hyperboly nazvať, pokiaľ ide o obsahovú stránku, „cestou svätého Martina“, a pokiaľ ide o formálnu stránku „putovaním svätého Venantia Fortunata.“ Podľa najlepších tradícií klasickej antickej epiky totiž sám básnik označuje svoju poému v prológu každej zo štyroch kníh za cestu – či už po mori[17] alebo po súši[18] – a na záver celého spisu pridáva veľkolepé *propemtikon* – prosbu k Bohu o úspešné svetové turné hotového diela v rozsahu až 91 veršov:

„Knižočka, jazyk môj ustal, nuž priazeň si získavaj sama.
Najskôr k turonským hradbám svoj obsah pokorne zanes,
do mesta, v ktorom kňaz Martin, má vzácnu ctihodnú hrobku,
vznešenú mohylu, odkiaľ smie na svoj kraj dozerať navždy.
Darca vie, že nie si moja, lež jeho dar k nemu sa vracia.
On sám nech ti dá silu ísť všade a nábožnosť šíriť.
Zájdi ta, hoci sa hanbíš, že zatiaľ si neslávnym dielom.
Odtiaľ ti prichodí vybrať sa na hrad parížiovský.
Kedysi Dionýz viedol ho, Germánus vládne tam teraz.
Ďalej keď vykročíš pešo, hrob Remédov zájdi si uctiť,
takisto svätyňu navštív, kde spočíva zbožný brat Medard.
Ak sa ti podarí zdolať aj veľké barbarské rieky,
mohutný Ister a Rénus, ak dokážeš prebrodiť hladko,
k Auguste pober sa zaraz, kde tečie Virdo a Licha.
Pri kostiach svätej Afry tam pokloň sa, mučenej kruto.
Schodnú ak budeš mať cestu a Bajovar pustí ťa ďalej,
susedným breonským krajom sa krížom cez Alpy vydaj.

15 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* I, 78. 88–89.104.110. Horka, *Venancius Fortunátus: Život svätého Martina*, 67–69.
16 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* IV, 694. *MGH AA* 4/1, 370.
17 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* Prol. 1–28; II, 1–10; III, 1–23. *MGH AA* 4/1, 294–295, 314, 330.
18 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* IV, 1–27. *MGH AA* 4/1, 348.

Najprv územím prejdi, kde rezko sa kľukatí Enus,
potom choď norickým krajom, čo Byrus vlnkami vlaží.“[19]

A Fortunatus podobne pokračuje v opise cesty ďalej a posiela svoje dielko od Martina v Tourse až k Martinovi v Ravenne. Svätca i básnika pocit rýchlo ubúdajúceho času v pozemskom živote súri ísť a putovať, lebo nebeské kráľovstvo sa priblížilo (*Mt* 4,17). Motív cesty možno preto jednoznačne označiť za základný princíp, na ktorom autor celú poému vystaval. Autorovi aj svätému Martinovi na zemi ubieha čas, a preto nesmie zastať, ale musí kráčať, kým tu má svetlo (*Jn* 11, 9–10). Ubiehanie cesty v básni, ako postupne predkladá a medituje jednotlivé epizódy Martinovho života, reprezentuje pre Fortunata plynutie času podobne, ako to u Augustína robia ubiehajúce slabiky reči v jeho známom zamyslení o čase vo *Vyznaniach*.[20] Fortunatova báseň o Martinovi je vyjadrením augustínovskej *distentio animae*,[21] v rámci ktorej sa mu z pamäte postupne vynára Martinov život a on ho rozpráva v očakávaní jeho slávneho naplnenia. Básnik potom za to, že svoj vlastný život zasvätil takejto nábožnej činnosti (že šepká, čo v srdci nosí), že jeho *distentio animae* je naplnené Martinom tak, ako bola Martinova duša naplnená Kristom,[22] očakáva a prosí rovnaké slávne naplnenie, aké dostal Martin, aj pre seba (vojsť do slávneho mesta):

„Cez ne krôčikmi zásluh smú vznešené kráľovské deti
zo všetkých národov ľudských vojsť do toho hviezdneho mesta,
kde budú pripočítaní už naveky k občanom stálym.
V kruhu vojvodov slávnych a osôb s najväčším vplyvom,
medzi tým vznešeným ľudom, ba v šľachetnom konzulskom zbore,
sedíš ty, senátor Martin, hneď vedľa prestolu kráľa.
Viera ti poskytla zbrane a vernosť si kráľovnou volal,
za lásku klientskú získal aj vojak výsadu dediť.
Prosím ťa, svoju moc uži a vymôž mi zmazanie viny,
vypočuj ťarbavý jazyk, keď šepká ti, čo v srdci nosí.“[23]

Táto Fortunatova *distentio animae* však predstavuje len polovicu celej Augustínovej koncepcie týkajúcej sa času, ako to pozorne vybadal Paul

19 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* IV, 629–647. Horka, *Venancius Fortunátus: Život svätého Martina*, 131–133.
20 Augustin, *conf.* XI, 27, 34–35. *CCL* 27, 211–213.
21 Augustin, *conf.* XI, 29, 39. *CCL* 27, 214.
22 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* II, 440. *MGH AA* 4/1, 328.
23 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* III, 517–526. HORKA, Venancius Fortunátus: Život svätého Martina, 114.

Ricoeur.[24] Sama osebe totiž nedáva zmysel. Ten sa odhalí, až keď náhliaci sa Martin a bežiaci básnik uzrú a dosiahnu svoj nebeský cieľ. Vtedy získajú úplnú *intentio animae,* lebo budú natoľko zaujatí Bohom, že stratia záujem o všetko minulé i budúce. Pri opise Martinovej pozemskej existencie formou cesty sa preto Fortunatus ešte držal Severovej predlohy. Avšak pasáže opisujúce zjavenia nebeských entít sú jeho vlastnými kreáciami. Vždy, keď mu opisovaný dej dal nejakú príležitosť, použil zaužívaný klasický postup pri spracovávaní prozaickej predlohy do epickej poémy, zvaný *commoratio* (zdržanie sa).[25] Na prvý pohľad triviálna veta v Severovom *sujete* tak umožnila básnikovi rozpracovať celú paletu figúr a postupov a sformulovať vlastnú predstavu neba. Fortunatus našiel takúto možnosť napríklad pri pomerne strohom opise toho, ako sa Martinovi zjavili tri svätice: Agnesa, Tekla a Mária a rozprávali sa s ním.[26] Autor vytušil, že opis výzoru svätíc, ktorý Martin poskytol Severovi a Gálovi, je vhodnou príležitosťou na to, aby čitateľovi alebo poslucháčovi predstavil, ako si on sám predstavuje nebo. Preto sa plynutie príbehu náhle zastavuje, a Fortunatus ponúka svoj opis Panny Márie:

„Tebe v nadzemskom jase sa zjavila Mária skvostná,
posvätný Pánov chrám si videl kráľovsky žiariť,
ženícha svadobné lôžko, čo všetko prevýši krásou,
zložené z kameňov drahých a zdobené purpurom, zlatom.
Aký je jaspis jej nôh a topás spanilých bokov?
Akéže prstene krášlia driek prstov zeleným leskom?
Zdobí jej pravú ruku snáď náramok hyacintový?
Koľkože briliantov vzácnych sa vo svetle z opasku blyští?
Ktoré leštené šperky má votkané do skvostnej róby?
Ako sa na pleciach plášťa jej chryzopras s berylom strieda?
Rozlieva náhrdelník jas červený po štíhlom krku?
Vo vkusnom účese možno má stužku ametystovú
s výjavmi vyšívanými a v ušiach pečate biele.
Vari jej diadém leskne sa pestrými farbami sviežo?“[27]

Všetky ďalšie opisy svätcov: Hilára, Petra a Pavla sú rovnako statické. Pre pochopenie Fortunatovho stvárnenia svätcov a svätíc je dôležité uviesť, že v mladosti mal kontakt s Akvileou, kde končila Jantárová cesta. Toto mesto

24 Paul Ricoeur, *Čas a vyprávění,* I. *Zápletka a historické vyprávění,* Praha: OIKOYMENH, 2001, 51.
25 Roberts, *The Humblest Sparrow,* 202.
26 Sulpicius Severus, *Dial.* II, 13, 5. *CSEL* 1, 196.
27 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* III, 455–472. *MGH AA* 4/1, 345.

ho navždy poznamenalo svojou chýrnou šperkárskou tradíciou.[28] Jeho láska k drahokamom a iným krásnym šperkom sa ešte umocnila v cisárskej Ravenne, keď uvidel mozaiky cisárovnej Teodory a jej suity, ako aj ďalšie nádherné výjavy, ktoré dodnes zdobia ravennské chrámy.[29] Ligotavé žiarivé kamene rôznych farieb mu učarovali tak, že sa ako červená niť tiahnu celým jeho dielom. Tento *the jeweled style*, ako ho príznačne pomenoval Michael Roberts,[30] je cítiť z jeho poézie všade a vložil ho aj do svojho eposu o Martinovi. Kombinácia nevzhľadného, chudobného Martina[31] a šperkov sa môže zdať na prvý pohľad nevhodná či poburujúca. Ale Fortunatus si dáva pozor, aby svoje drahokamové kreácie pridával svätcom až pri opise večnej slávy ako nebeskú odmenu za ich pozemskú chudobu a charitu.[32] Z tohto pohľadu je pochopiteľné, že pre nedostatok iných obrazných prostriedkov na opis nebeskej slávy, krásy a blaženosti použil to najkrajšie, čo si pamätal z života v Akvilei a Ravenne, a čo mu v Galii zrejme veľmi chýbalo a najviac pripomínalo domov: majstrovsky opracované brilianty odborne osadené do nádherných šperkov.

Uvedený opis Panny Márie pochádza z tretej knihy Fortunatovej básne. Druhá, tretia a štvrtá kniha sa navyše zhodne končia triumfálnym vyvrcholením básne v Martinovej apoteóze do Kristovej večnosti v nebeskej sláve.[33] Je to príznačné, lebo celá báseň začína Kristovým výstupom z pekla do neba, pri ktorom so sebou berie aj vykúpených ľudí a každá ďalšia kniha končí videním Martina v nebi. Nanebovstúpenie teda tvorí inkluzívny rámec celého eposu.

Fortunatove vlastné epilógy sa teda výrazne líšia od zvyšku diela formou i obsahom. Neobsahujú zmeny miesta typické pre celú báseň, nie sú zostavené do kľúčového formátu cesty. Sú statické a ich dej sa v rámci rozprávania nijako nevyvíja, ani nemení. Fortunatus pri nich používa jednoduché, hoci veľkolepo koncipované básnické *ekfrázy*.[34] Tieto epilógy sú

28 Valnea Scrinari, Aquileia, in: Ranuccio Bianchi Bandinelli (ed.), *Enciclopedia dell'Arte Antica 1 (A-Bar)*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1985, 511–520.

29 Sylvie Labarre, *Continuity and discontinuity of Space in Venantius Fortunatus*, s. 2, [online], [18. jún 2019], dostupné z: www.academia.edu/24837889.

30 Michael Roberts, *The jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity,* New York: Cornell University Press, 1989, 142.

31 Sulpicius Severus, *v. Mart.* 9, 3. *CSEL* 1, 119: „Nonnulli ex episcopis impie repugnabant …dicentes (Martinum) indignum esse episcopatu hominem vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem."

32 Roberts, *The Humblest Sparrow,* 195.

33 Luce Pietri, Venance Fortunat et ses commanditaires: Un poète italien dans la société gallo – franque, *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull' – alto medioevo* 39 (1992), 752–753.

34 Roberts, *The Humblest Sparrow,* 234.

vyskladané tak, ako sú vyskladané majestátne mozaiky na stenách ravenn-ských bazilík.[35] Je možné, ba dokonca pravdepodobné, že si Fortunatus pri týchto opisoch predstavoval skvostné vyobrazenia neba zo svojej vlasti.[36] Ku koncu jednotlivých kníh sa tak celý dej akcelerovaný témou cesty spomalí a doslova zamrzne v efekte záverečnej triumfálnej nebeskej scény. Akoby sa v týchto pasážach napĺňal vzdych z Goetheho Fausta: „Postoj chvíľa, si taká krásna."[37] Diabol nútil Fausta, aby taktéto ocenenie dal nejakému momentu v pozemskej časnosti a zabudol preň na večnosť. Fortunatus tento status pripisuje len svätcom v nebi, pretože tam sa už čas, ani priestor, ani protagonisti poémy nepohybujú. Tam už jednoducho nie je kam ísť. Už nie je miesto pre *distensio*, lebo tu vládne absolútne *intentio animae*.

Nečudo, že pri takejto vízii neba: všetkého žiarivého, krásneho, farebného a pokojného, dotyk tohoto nebeského svetla, ktorým Martin uzdravil Fortunatov zrak,[38] provokoval básnika náhliť sa po svojej životnej ceste, ktorá je alegoricky spodobnená tvorbou básne na Martinovu počesť. V porovnaním s týmto nehybným cieľom svojho života pokladal už Fortunatus v zhode s apoštolom Pavlom všetko ostatné, a najmä seba samého, za biedu a úbohosť (*Flp* 3,8):

„Teraz sa ku veľkým svetlám ja temný pridávam drzo,
najmenší z najmenších skúšam o najväčšom povedať najviac.
Vždy sa však pri chôdzi potknem a skomolím všetko, čo poviem,
škriabem len podradné verše, keď snažím sa voľačo zložiť.
Odpusť mi preto, prosím, že chválim ťa jazykom hriešnym,
nado mnou ľútosti hodným sa zľutuj v ľútosti svojej.
Keď príde na vzletnom tróne raz tento svet posúdiť vladár,
pamätaj, že si náš prečin máš z pamäti úplne vytrieť.
Vtedy už pred Pánom zostaň len mojím zástancom dobrým,
sám som si nakopil viny, tvoj príhovor nech mi ich zmaže.
Pred tebou, vznešený patrón, dnes skláňam sa pokorne, aby
dúfať smel v spasenie biednych, kus nádeje Fortunátovej."[39]

35 Sylvie Labarre, Variations poétiques sur la *Vie de saint Martin*: du réalisme à l'abstraction, *Annales Latini Montium Arvernorum* 24 (1998), 106–107.
36 Labarre, *Continuity and Discontinuity*, 7.
37 Johann Wolfgang Goethe, *Faust* II, 11582: *„Verweile doch! du bist so schön!"* in: Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Die Tragödie erster und zweiter Teil*, Berlin: Karl-Maria Guth, 2015, 401.
38 Fortunata vyliečil olej z lampy umiestnenej pod Martinovým obrazom. Venantius Fortunatus, *V. S. M.* IV, 689–700. *MGH AA* 4/1, 370.
39 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* II, 468–482. *MGH AA* 4/1, 329.

Tieto verše zároveň odhaľujú zásadnú inováciu, ktorú epický žáner dovtedy veľmi nepoznal. Fortunatus vnáša do epiky silné osobné, možno až intímne, zameranie.[40] Zatiaľ čo v klasickej epike sa dostával básnik do 1. osoby iba vtedy, keď žiadal Múzu o inšpiráciu, aby bol objektívny, Fortunatus v *Živote svätého Martina* nájde priestor pre celý rad faktov z vlastného života: do písania sa pustil preto, že ho o to požiadali Radegunda s Agnesou,[41] svojím spisom ďakuje Martinovi za svoje uzdravenie,[42] prosí svätca, aby sa zaňho prihovoril a Boh mu na jeho príhovor odpustil hriechy,[43] a napokon zveruje epos svojim priateľom.[44] Autor sa tak stáva jedným z protagonistov deja, čím posúva epickú skladbu takmer do pozície príležitostnej poézie, čo je rozhodne inovatívny prístup v tomto žánri.[45] Epický hrdina Martin už nie je nahliadaný striktne objektívne, očami inšpirujúcej Múzy. Fortunatov pohľad je subjektívny. Martin je videný očami autora, je delimitovaný jeho osobným vzťahom k hrdinovi. Fortunatus hovorí o Martinovi vo vlastnom mene. Nedopovedá vecne na otázku: „Kým bol Martin?" Odpovedá osobne na otázku: „Kým je pre mňa Martin?" Akoby svojím eposom hovoril: „Tu mi Martinovo svetlo darovalo čas, ktorý musím využiť, aby som potom, keď sa čas preklopí do bezčasia, mal už len číre svetlo, aké má aj Martin." Táto lyrická výpožička v epickom žánri umožňuje autorovi vstúpiť osobne do Martinovho života, ktorý s ním zdieľa na zemi, aby mohol získať účasť aj na jeho sláve v nebi. Tak sa svätec na zemi stáva inkarnáciou živého Krista.

Zoznam použitej literatúry:

Brian Brennan, The Career of Venantius Fortunatus, *Traditio* 41 (1985), 49–78, ISSN 0362-1529.

Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Die Tragödie erster und zweiter Teil,* Berlin: Karl-Maria Guth, 2015. 430 s., ISBN 978-3-843-07721-7.

Karl Halm (ed.), *Sulpicii Severi libri qui supersunt. Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum 1,* Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2013, ISBN 978-3-7001-7483-7.

Róbert Horka, Svätý Martin a jeho trojjediný život, in: Róbert Horka (ed.), *Venancius Fortunátus: Život svätého Martina. Z latinského ori-*

40 Pollmann, Das lateinsche Epos in Spätantike, 121.
41 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* I, 29. *MGH AA* 4/1, 295.
42 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* IV, 700. *MGH AA* 4/1, 370.
43 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* II, 480. *MGH AA* 4/1, 329.
44 Venantius Fortunatus, *V. S. M.* IV, 702. *MGH AA* 4/1, 370.
45 Marc Reydellet, Venance Fortunat et l'esthétique du style, in: Michael Sot (ed.), *Haut Moyen-Age: Culture, éducation et société*, Paris: La Garenne-Colombes, 1990, 69.

ginálu preložil a úvodnú štúdiu napísal Róbert Horka, Bratislava: RKCMBF UK, 2019, 18–58, ISBN 978-80-88696-77-3.

Richard Klein, Die Praefatio der Martinsvita des Sulpicius Severus, *Der altsprachliche Unterricht* 31 (1988), 5–32, ISSN 0002-6670.

Richard Koebner, *Venantius Fortunatus. Seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches,* Leipzig: Teubner, 1915. 149 s., ISBN 978-3-806-70120-3.

Sylvie Labarre, *Continuity and discontinuity of Space in Venantius Fortunatus*, 8 s. Príspevok z konferencie: „New aproaches to Venantius Fortunatus: *International Medieval Congress*, Leeds, 6–11. July 2015" [online], [18. jún 2019], dostupné z: www.academia.edu/24837889.

Sylvie Labarre, *Le manteau partagé: Deux métamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (Ve s.) et Venance Fortunat (VI^e s.)*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1998, 292 s., ISBN 978-2-851-21171-2.

Sylvie Labarre, Variations poétiques sur la *Vie de saint Martin*: du réalisme à l'abstraction, *Annales Latini Montium Arvernorum* 24 (1998), 89–105, ISSN 0154-5868.

Friedrich Leo (ed.), *Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici Opera poetica. Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi 4, pars 1*, Berlin: Weidmann, 1981, 428 s., ISBN 978-3-447-17387-2.

Miloš Lichner (ed.), *Sulpicius Severus: Život svätého Martina z Tours,* Bratislava: Dobrá kniha, 2019, 203 s., ISBN 978-80-8191-189-7.

Martyrologium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2004, 773 s., ISBN 978-88-209-7210-3.

Paulinus Petricordiae, Vita sancti Martini, in: Michael Petschenig, Karl Schenkl et al. (eds.), *Poetae Christiani minores pars I. Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum 16*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2012, 17–159, ISBN 978-3-7001-7327-4.

Luce Pietri, Autobiographie d'un poète chrétien: Venance Fortunat, un émigré en terre d'exil ou un immigré parfaitement intégré?, *Camenae* 11 (2012), 13–24, ISSN 2102-5541.

Luce Pietri, Venance Fortunat et ses commanditaires: Un poète italien dans la société gallo – franque, *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull' – alto medioevo* 39 (1992), 729–754, ISSN 0528-5666.

Karla Pollmann, *The baptized Muse: Early Christian Poetry as Cultural Authority*, Oxford: Oxford University Press, 2017, 269 s., ISBN 978-0-19-872648-7.

Karla Pollmann, Das lateinische Epos in Spätantike, in: Jörg Rüpke (ed.), *Von Gotters und Menschen erzählen. Formkonstanzen und Funktionswandel moderner Epik*, Stuttgart: Franz Steiner, 2001, 93–129, ISBN 978-3-515-07851-1.

Solange Quesnel (ed.), *Venance Fortunat: Vie de Saint Martin. Collection des universités de France Série Latine 336*, Paris: Les Belles Lettres, 1996, xcvi+178 s., ISBN 978-2-2510-1396-1.

Marc Reydellet, Venance Fortunat et l'esthétique du style, in: Michael Sot (ed.), *Haut Moyen-Age: Culture, éducation et société,* Paris: La Garenne-Colombes, 1990, 69–77, ISBN 978-2-738-80089-3.

Paul Ricoeur, *Čas a vyprávění*, I. *Zápletka a historické vyprávění*, Praha: OIKOYMENH, 2001, 319 s., ISBN 978-80-7298-017-3.

Michael Roberts, *The Humblest Sparrow. The Poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2009, 376 s., ISBN 978-0-472-02520-6.

Michael Roberts, *The jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca: Cornell University Press, 1989, xiii+182 s., ISBN 978-0-8014-2265-5.

Valnea Scrinari, Aquileia, in: Ranuccio Bianchi Bandinelli (ed.), *Enciclopedia dell'Arte Antica 1 (A-Bar)*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1985, xix+984 s., ISBN 256-0-846-21754-6.

Jaroslav Šašel, Il viaggio di Venanzio Fortunato e la sua attività in ordine alla politica bizantina, *Antichità Altoadriatiche* 19 (1981), 359–375, ISSN 1972-9758.

Dominique Tardi, *Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris: Boivin, 1927, xvi+228 s., Sine ISBN.

Lucas Verheijen (ed.), *Aurelii Augustini Confessionum libri XIII. Corpus Christianorum Series Latina 27*, Brepols: Trunhout, 1981, xcl+297 s., ISBN 978-2-503-00271-2.

Georg Weitz (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum 1. Saec. VI–IX*, Hannover: Hahn, 1878, 636 s., ISBN 978-3-447-17078-9.

Autoři studií

Mgr. et Mgr. Markéta Dudziková, Ph.D. (1984, dudzikova@etf.cuni.cz) je vědeckou pracovnicí na katedře filosofie ETF UK. Studovala teologii, filosofii a bohemistiku v Praze, studijní a badatelské pobyty absolvovala ve Vídni, Frankfurtu nad Mohanem a Bernu. Věnuje se především židovské literatuře v období druhého chrámu, řecké patristické literatuře a alegorické exegezi Starého zákona. Podílí se také na překládání děl Řehoře z Nyssy do češtiny. Je členkou Univerzitního centra pro studium antické a středověké myšlenkové tradice.

Mgr. Filip Horáček, Ph.D. (filip.horacek@upce.cz) učí křesťanství a judaismus na Katedře filosofie a religionistiky Univerzity Pardubice. Zabývá se řeckou antikou, zejména její závěrečnou fází.

Doc. Mgr. Róbert Horka, Ph.D. (horka@frcth.uniba.sk) absolvoval štúdiá katolíckej teológie a klasických jazykov na Univerzite Komenského v Bratislave. V súčasnosti pôsobí ako učiteľ biblických jazykov na Katedre biblických vied Rímskokatolíckej cyrilometodskej teologickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Odborne sa venuje najmä kázňovému korpusu svätého Augustína a starokresťanskej latinskej poézii.

Prof. Lenka Karfíková, Dr. theol., je profesorkou filosofie na ETF UK v Praze, zároveň spolupracuje s Centrem pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty při UP v Olomouci. Zabývá se filosofickými a teologickými otázkami pozdně antického a středověkého myšlení, je rovněž překladatelkou pozdně antických textů (Plotin, Porfyrios, Řehoř z Nyssy, Augustin). Hlavní publikace: *De esse ad pulchrum esse. Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor* (Brepols 1998); *Řehoř z Nyssy: Boží a lidská nekonečnost* (Oikúmené 1999); *Milost a vůle podle Augustina* (Oikúmené 2006 = *Grace and the Will according to Augustine*, Brill Leiden 2012); *Von Augustin zu Abaelard. Studien zum christlichen Denken* (Academic Press Fribourg 2015); *Duše, prozřetelnost a svoboda, podle Origena: Šest studií k Origenovu myšlení a jeho ohlasu na Západě* (Vyšehrad 2018).

Seznam zkratek

AugSt	Augustinian Studies
BA	Bibliothèque Augustinienne: Œuvres de Saint Augustin
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina
Cod.Vat. Gr.	Codex Vaticanus Graecus
CNRS	Le Centre national de la recherche scientifique
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
ČEP	Český ekumenický překlad
DG	Doxographi Graeci
ETF UK	Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy, Praha
GNO	Gregorii Nysseni Opera
MGH AA	Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi
MGH LI	Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum
REAug	Revue d'études augustiniennes et patristiques
RKCMBF UK	Římskokatolická cyrilometodějská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislavě
SC	Sources chrétiennes
SVF	Stoicorum veterum fragmenta
UPCE	Univerzita Pardubice