

# 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 vhladem 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.<sup>1</sup> Podobně jako běžná setkání není ani tento případ bez rozporů, bez náznaků, které nevedou dál, či bez nedorečených 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

---

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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 doktrínální 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“),<sup>3</sup> 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 umělé

<sup>2</sup> 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).

<sup>3</sup> 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 zaměřují 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.

Vyděme 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 Egyptanovi 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, inteligibilitám aspoň v tom smyslu, že lidská bytost je s nimi skrze něj spojena, jak to ilustruje pasáž *Ep.* 154.85–90: „Vyzařování impulsů z roviny božského Intelktu [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 budto 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).<sup>4</sup> Naproti

<sup>4</sup> 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 danýjev 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 prvoroznému božství“, *τὸ ἐν σαυτῷ θεῖον ἀναγεῖ ἐπὶ τὸ πρωτόγονον θεῖον*. Synesiem do trochu vágního referátu vnesený výraz *prótoگونon*, „prvorozený“, může být poukazem na Boha Syna, kterého takto ostatně označuje v křesťanské trinitární pasáži v *H*. 2.88.<sup>5</sup> 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 Prótoгона,<sup>6</sup> bytost, která ze sebe podle dotyčné kosmogonie vydala svět. Ať už je výraz *prótoгонos* nejistým poukazem na Boha Syna, ještě méně jistým poukazem na Prótoгона 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 ním 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 LACOMBRADÉ, *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 Prótoγονem 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 (Prótoγονos s. 56); MARTIN L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford: Clarendon Press, 1984.

Ep. 154.89). Spása pak spočívá ve vykřesání a rozdmýchání „skryté jiskry“ (σπινθήρ 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 tihnutí půjdeme v příští reinkarnaci, představuje přeci jen v jisté míře podstatný horizont. Se vši plastičností to ukazují 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 impassibilní, tj. nemohou se jí bezprostředně týkat fyzické vjemy, zůstává tak jako objekt trestu toto *eidólon*. Záhrobní tresty z rukou očišťujících démonů, které Synesios přirovnává k procesu praní prádla, mají ovšem tu vlastnost, že za neodpuštělné 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 neočištělný 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 impassibilní, 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.“<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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 *psychická* 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 odstrižena, 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.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> K možné motivaci věčnosti světa Synesiovým pojetím Trojice a nutností vyšších ontologických principů „vyzařovat“ nižší jakožto věčné věčné 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 (*ἀναρρῦναι*), 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 „nejdou nic jiného než intelektu“ (*De ins.* 1.3–4). Spása je v *De Provid.* ilustrována i svým opakem. Dokonale exemplárním hříšníkem „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: *ἐν ἐνὸς 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 *voûs* v člověku „chrám boha“ (*Dión* 9.5) a naše pravé já je sice čistý *voûs*, avšak pro nás jakožto *ζῶον* 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 též 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).<sup>9</sup> 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 theurgické obřady se svými svátostmi. Ty podporují naši klíčovou

<sup>9</sup> 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 bytí 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 němž 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 průřev 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 scénérie 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 znali 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).<sup>10</sup> Současně nejsou nepřesvědčivé ani jiné interpre-

<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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“ (*δοσιῶν ψυχῶν ἅγιος ταμίας*), což lze klást do souvislosti s intelektivně-rituálním procesem spásy duše dle *Chaldejských orákul*, který jako jeden z momentů obnáší také vystoupení do Slunce po paprscích<sup>12</sup> (srv. např. zl. 130 tohoto textu, na něž 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).<sup>13</sup> Právě v tomto zdánlivě nekřesťanském pojetí Slunce u Synesia je v *H.* 8 však skryt i rozhodující prvek, jež 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.<sup>14</sup> 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.

nekréřtánských obsahů a že by znamenaly Synesiův čím dál větší příklon ke křesťanství.<sup>15</sup>

## 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<sup>16</sup>), ale to nemá příliš mnoho společného se specificky křesťanským viděním spásy. Spíše je toto požehnání i ekonomické každodennosti odvozeno od Kristovy role Démiurga, zformovavšího inteligibilní, supralunární i nižší svět (viz *H.* 3). Pozoruhodná je modlitebníková 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),<sup>17</sup> ale navíc k ní podstatně patří klíčová novoplatónská osa výstupu a sestupu ontologickou hierarchií, která je ostatně základní myšlenkovou páteří *Hymnů*.<sup>18</sup> 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 *θυγγά* 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

<sup>15</sup> Srv. např. KEYDELL, Zu den Hymnen, 161.

<sup>16</sup> Např. *Chald. or.*, zl. 137 (SENG, *Untersuchungen*, 231; KEYDELL, Zu den Hymnen, 161).

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> VOLLENWEIDER, *Neuplatonische und christliche*, 29–32.

prozaického *Diónu* vrcholí (9.9) prohlášením, že jako intelektu jsme θεοί, což je stejně tak popis završené spásy dle *H.* 9.133–134: „co bůh v bohu budeš tančit“<sup>19</sup> (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.<sup>20</sup> 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 kontempace (*Dión* 9.6, 8) chce v daných podmínkách za asi rituální pomoci podávané i shůry (*H.* 9.123)<sup>21</sup> 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 potlačením 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;<sup>22</sup> 8.2–3, 11, 29–30 (*H.* 6–8 jsou vedle metra propojeny právě vzýváním Krista jako syna Panny).<sup>23</sup>

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

<sup>19</sup> 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<sup>R</sup>)? *Rivista di filologia e di istruzione classica* 139/1 (2011), 148–161.

<sup>20</sup> Tak např. i GRUBER – STROHM, *Synesios*, 19; HANS STROHM, *Zur Hymnendichtung des Synesios von Kyrene*, *Hermes* 93 (1965), 47–54, zde 48 pozn. 3.

<sup>21</sup> K také nekřesťanskému pozadí tohoto motivu „podané ruky“ GRUBER – STROHM, *Synesios*, 246–247; STROHM, *Zur Hymnendichtung*, 53, pozn. 1.

<sup>22</sup> I tyto křesťanské obsahy jsou oděny v hellénskému hávu, např. na citovaném místě je Syn Panny vybaven přívlastky tradičními a typickými pro řecké bohy μάχαρ, ἀμβροτος, κύδιμος.

<sup>23</sup> SENG, *Untersuchungen*, 370.

veličině oproti Věčnosti, *Aión* (H. 8.55–71), v 1.236–254 v ontologickém odstupuňování 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 srovnatelné 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 Intelkt jako Život vychází a intelektivním nazíráním sebe sama se ustavuje),<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> 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 Parmenidem* 1114.3 (ed. Cousin) či Augustina *De civ.* 10. 23. Pro odkazy do dobového myšlení viz násl. pozn. a ke geneticky příbuzné trinitologii křesťana Mariia 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 axiomátům 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 souspádáním osob se o spasitelském díle ve světě a v těle vůbec nehovoří, nýbrž takřka jen o vztazích uvnitř Trojice a o souvěcnosti 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 trojiční pojetí, jakkoli je výslovně křesťanské, je velmi vzdáleno dynamické novozákonní, zejména janovské implicitní trinitologii, v níž se hovoří i o tom, jak se trojičnost 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 kosmokrátér 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 podsvětího (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, Zachovávateľ“ (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*).<sup>26</sup> Podobně již zmíněný titul *κτίστας*, „Zakladateľ“, z 3.16 nemůže poukazovat na stvoření v časovém smyslu, protože svět je dle Synesia jednoznačně dověčný a odvěčný (1.323–332,

<sup>26</sup> GRUBER – STROHM, *Synesios*, 18; SENG, *Untersuchungen*, 75–76.

srv. 5.39–40: nesmrtelní vládci v kosmu). Proto je Bůh Syn moudrosti stvořivší svět nečasově jako novoplatónský Démiúrgos (zvl. *H.* 5.30; viz též 1.425; 4.14 f.; 8.53,<sup>27</sup> jakkoli je Syn na rozdíl od Démiúrگا v Platónově *Timaiu* tvořícího dle „vzoru“, 28a–30c aj., Otcí 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“ (μυχθῆναι ψυχᾶς παγᾶς), jímž je dle v. 12 a 29–30 Kristus, zdroj „světla, duše, intelektu“. V čistě novoplatónském *H.* 9.115–116 má tato „cesta intelektu“ ústít 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 μυχθῆναι) 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 vši 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. θῆαισιν v 8.26).

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

<sup>27</sup> 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 spásy 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 spásy je oscilací mezi naším temným světem a „otcovou síní plnou světla“ (srv. *H.* 1.37; 2.292), kde cirkulujeme mezi modlitebním vzмахem (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 *εὐαγγέλ* v 7.46 mohou být hvězdy, ideje,<sup>28</sup> očištěné duše,<sup>29</sup> intelekty,<sup>30</sup> nebo křesťanští světci<sup>31</sup>).<sup>32</sup> Obraz sboru snad naznačuje, že duše – mají-li zůstat sborem – se přes kolektivitu neslévají v nerozlišené moře duší, nýbrž jim náleží svěbytnost, zejména vezmeme-li v potaz Plótínovy výklady o individualizovaných intelektech (*Enn.* IV.3 5; IV.8 3–4; III.9 6).

Samotný popis tohoto děletrvajícího návratu je běžně dán terminologií a obrazivem *Chaldejských orákul*.<sup>33</sup> 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 náde-  
nice 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).<sup>34</sup>

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 nazývání *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 nápoem spasit: nacházíme zapomenutí, pouta, zbloudění či opilost (1.659, 681, 718; GRUBER – STROHM, *Synesios*, 19).

34 Zejm. v *Hymnech*, např. 1.306; 4.36 *ὄχρετός*; 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 obrací se k nižšímu bytostem hierarchie (srv. hymny Proklovy a Mesomédovy).<sup>35</sup> V *H.* 5.68 Synesios výslovně sbírá odvalu 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 Ptolemaidě (srv. např. *Ep.* 67).<sup>36</sup> Konec konců pět hymnů z celé devítky je adresováno Kristu (3, 4, 6–8).<sup>37</sup>

Ohledně představy spásy a času je nejvýtečnější *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-dějeporném smyslu je podáno pomocí mytických (4–9) a pak už jen kosmologických a metafyzických „žánrů“ vyjádření.<sup>38</sup>

Jedna a táž vyjádření lze v řadě případů chápat na rovině „mytické“, tj. respektive kvazi-historické, biblicko-dějeporné, 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;<sup>39</sup> též výraz *ἀρχέγονος* je u autora spojen s metafyzic-

---

WILLY THEILER, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios, in: τ' ὄζ, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin: Walter de Gruyter, 1966 (<sup>1</sup>1942), 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 osloven (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 „démon nemá podílu v ráji“ (v. 71–72) a metafyzickým „Kristus chce mít církev nerozdělenou“ (v. 80).

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

kou oblastí).<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup> 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).<sup>42</sup> 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<sup>43</sup> „pád člověka – Vtělení – sestup do pekel – výstup na nebesa“ –, jen s tím rozdílem, že se o finální spásu mluví pouze v souvislosti s „nesmí-

<sup>40</sup> 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.

<sup>41</sup> Příkladem: z idejí vyplývá zdravý stav hmotného světa (v. 60: „kde pramen je požehnáni, | nebe tichem naplněné“).

<sup>42</sup> VOLLENWEIDER, *Neuplatonische und christliche*, 143, pozn. 93, aj.

<sup>43</sup> SMOLAK, *Zur Himmelfahrt*, 8.

šenými“ dušemi (tj. „oddělenými od látky“, ἀκήρατοι),<sup>44</sup> *H.* 8.24–27. S tím lze srovnat pasáže 3.15, 1.417–418 (zde Kristus září v duších, resp. klasicisticky vyjádřených „myslích“, πραπίσω) a též opatrněji abstraktní 6.38, kde Kristus pomohl možná o něco méně spiritualizovaným „zemřelým“ (φθιμένοις). 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 hérakleovský 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 křesťanský 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 jemnomotnou a časovou povahu měla spásu potře-

<sup>44</sup> SENG, *Untersuchungen*, 375.

bovat daleko méně než hříšný, nevědoucí a přinejmenším ve srovnání s kosmickými sférami bytostně zmatený člověk.<sup>45</sup>

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 (γρώδη), 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.<sup>46</sup> 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 postupování 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 znovuvvedení 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 očištného 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 dlaní, že bez Krista Očistitele tkvějí i dálavy kosmu v nežádoucím, tj. poskvrněném stavu. Sám popis Kristova stoupání silně

<sup>45</sup> Srv. VOLLENWEIDER, *Neuplatonische und christliche*, 35–37.

<sup>46</sup> 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),<sup>47</sup> nebo spíše naopak novoplatonismus pouhým hávem křesťanství (Vollenweider; Seng).<sup>48</sup> Zaujmeme-li k této otázce méně binárně vyhocenou perspektivu, než je snaha určit, který prvek má roli hávu a který podstaty, lze Synesiovu pozici formulovat jako novoplatonismus chápáný 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 (přínejmenším autorova) pojetí soteriologie kořenící v *Chaldejských orákulech*, totiž o druhotnosti rituální očisty oproti volnému prvku spásy. V té souvislosti je nápadné, že v křesťanském kontextu autor rovněž zdůrazňuje nemanipulovatelnost inteligibilní božské reality „zdola“,

<sup>47</sup> 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 křesťanský.

<sup>48</sup> 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).<sup>49</sup> Jako je dle *Diónu* 9.9 náš intelekt „okem“ vidícím do světa idejí, podobně je v *H.* 1.369 obraz oka užít jako průchod nad-inteligibilního boha, jež 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

<sup>49</sup> 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 evangelii 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 trojiční teologií než historickým Kristem evangelia, přesto je přítomen. Samy podstupované (a deformující) komplikace působené nepřilíš 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 něž 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, 41994.
- VETUS TESTAMENTUM, KARL ELLIGER – WILHELM RUDOLPH (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 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*

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

*Opuscula*

JACQUES LAMOUREUX a NOËL AUJOULAT (eds.), *Synésios de Cyrène. Tome IV: Opusculs I.*, Paris: Les Belles Lettres, 2004 (*Calvitii encomium, Dio, De insomniis*).

JACQUES LAMOUREUX a NOËL AUJOULAT (eds.), *Synésios de Cyrène. Tome V: Opusculs II.*, Paris: Les Belles Lettres, 2008 (*De regno*).

JACQUES LAMOUREUX a NOËL AUJOULAT (eds.), *Synésios de Cyrène. Tome VI: Opusculs III.*, Paris: Les Belles Lettres, 2008 (*Aegyptii sive De Providentia, Homiliae*).