

(o celé púltisíciletí je postaršuje zejména holandská škola – vedle již zmíněné W. Waal například Fred Woudhuizen).

Je věcí názoru, zda novému vydání prospělo vyřazení naivně odvážných ilustrací Jany Jirouškové, byť je tiráž nadále slibuje.

Při listování novým Gilgamešem nad těmito nepřatnými výhradami zřetelně převládá úcta před důkladnou, až minuciózní prací autora rozsáhlého úvodu a překladu. Tu přidány fragment, který s sebou přináší změnu řádkování a vše s tím spojené (zejména vyjasněné znění páté tabulky), tu opravené slovo, tu zohlednění současné interpretace poškozených řádků, tu nový odkaz v poznámce pod čarou. Nabízí se tedy závěrem parafrázovat nadšení učitele národů: „Málo jest ještě národů, kteříž by tak pravdivě, vlastně i jasně Gilgameše v svém jazyku mluvícího slyšeli!“

PAVEL ČECH



Religio: Revue pro religionistiku

28/1, 2020, 99-101.

<https://doi.org/10.5817/Rel2020-1-8>

This work can be used in accordance with the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International license terms and conditions (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Filip Horáček, K čemu je věštění ze snů? Překlad a výklad Synesiova spisu *O snech*,

Červený Kostelec: Pavel Mervart
2018, 453 s.

ISBN 978-80-7465-345-2.

Filip Horáček je znám širší odborné veřejnosti zejména jako spoluautor nové učebnice klasické řečtiny (*Filip Horáček – Radek Chlup, Učebnice klasické řečtiny*, Praha: Academia 2012), vedle toho ovšem publikoval řadu článků a dílčích studií věnovaných pozdní řecké patristice a zejména postavě Synesia z Kyréné (†413 po Kr.). Současná publikace je tedy plodem téměř

desetiletého výzkumu na tomto v Čechách více méně nezmapovaném poli a zároveň je i předznamenáním rozsáhlé dvojsvazkové synesiovské studie, jejíž vydání v nakladatelství Toga je ohlášeno na letošní rok.

Horáčkova monografie přináší překlad, obsáhlou doprovodnou studii a podrobný komentář ke stručnému pojednání *O snech* (*De insomniis*) pozdějšího křesťanského biskupa a novoplatonika Synesia z Kyréné, vzdělaného v alexandrijské škole slavné filosofky Hypatie. Samotné dílko je zajímavé hned z několika ohledů: od vzdělaného křesťana pátého století bychom předně očekávali vášnivě odsouzení veškeré mantiky jako takové. V Synesiově době křesťanství zdánlivě definitivně triumfovalo a nejdůležitější stará kultická střediska včetně tradičních věštíren byla poměrně nedávno uzavřena císařem Theodosiem, ač protipohanská opatření byla zejména na periferii říše uplatňována s různou mírou přísnosti. Celkové naladění spisu *O snech* je však přesně opačné: nejedná se sice o přímou apologii tradiční antické zbožnosti, představuje ale rétoricky vybroušenou chvalořeč na jednu z tradičních věsteckých technik. Zrušená mystéria a věštírny přitom Synesiovi slouží jako pozitivní exempla, kterými dokládá nejen hodnotu a význam oneiromancie stojící mimo jakoukoli státní kontrolu a regulaci, nýbrž i její užitečnost a praktičnost: člověk nemusí nikam cestovat a utrácet čas a peníze; sny k nám přicházejí, když při spánku odpočíváme, a to i na cestách či válečných taženích; konečně je tento typ věštění přístupný komukoliv bez ohledu na věk, pohlaví či sociální status.

V kontextu antického pojetí snopravectví, jehož náčrt podává Horáček v oddíle 3b, je zcela unikátní, že Synesios předpokládá smysluplnost a věštnou hodnotu úplně všech snů, tj. nejenom obecně oceňovaných výsostných snových vizí, kdy se v naší obrazivosti (*fantasia*) zrcadlí v jakési refrakci na nižší ontologickou rovinu ideje, ale též i snů všedních a banálních, které Synesios poněkud překvapivě vykládá atomisticky: v jejich případě do obrazivosti vstupují obrázky, jež se jakoby odlupují či odskakují nejen z věcí přítomných, ale i minulých či budoucích, a tak nám umožňují je v určité míře předvídat či uhadovat. To, že

nejsme schopni věštný obsah konkrétního snu pokaždé správně rozklíčovat, je pouze důsledkem naší zmatenosti, zanepřázděnosti a pohodlnosti; člověku ze skrze sny – byť v zastřené podobě – otevírá nejen budoucnost, nýbrž začasť i pravá skutečnost a hloubka božství. Synesios přitom nepředkládá žádnou univerzální interpretační metodu, sny jsou podle něj v nejvyšší možné míře individualizované a pochopení jejich věštného významu je možné jen v té míře, v níž dotyčný poznal sám sebe: každý sen je zcela jedinečný a žádá si svůj vlastní výklad. Z tohoto důvodu je principiálně nemožné sestavit snář, jakých znala antika celou řadu, mezi snem a tím, co sen zobrazuje, není podle Synesia jednoduchá kauzalita. Nejlepším interpretem snů též není profesionální vykladač, nýbrž vždy dotyčná osoba, které se daný sen zdál; jelikož pouze ona je schopna ho náležitě začlenit do kontextu vlastního života a vytěžit tak co nejúplněji jeho věštný obsah. Neznamená to nicméně, že by každý byl schopen věštit ze svých snů stejně efektivně: jakkoliv je snění k dispozici opravdu všem, adekvátní výklad je vyhrazen pouze vzdělané a mravně elitě praktikující náležitou životosprávu, k níž se autor očividně sám počítal. V posledním ohledu je Synesios ve srovnání s jinými platoniky nápadně umírněný, jak monografie předvádí v oddělech 5u a 5x: doporučuje pouze střídmost, nikoliv například vegetariánství či celibát; jeho kompromisní postoj ke světu nejlépe vystihuje termín *sestup bez sestupu*, kterým označoval charakter kontemplativního či intelektivního života prostředkujícího hmotnému světu zkušenost s idejemi, jehož užitečným plodem může být například právě věštní, či dokonce biskupská správa křesťanské obce.

Chvála oneiromancie tvoří ovšem pouze rámec mnohem zásadnějšího Synesiova tématu, kterému Horáček věnuje zdaleka největší prostor napříč celou knihou, a sice obecenství s bohem a směřování k vlastnímu božskému původu. Obojí je u Synesia opět pochopeno čistě novoplatónsky a doloženo citacemi z Platóna a *Chaldejských věštek*: autor monografie zde upozorňuje (s. 58), že Synesios je patrně jediný křesťanský autor, který soustavně cituje *Chaldejské věštky* nepolemicky. Kdybychom tak s jistotou nevěděli, že autorem *De insomnia* je

právě Synesios, z charakteru dílka není vůbec patrné, že ho napsal křesťan. Ve všech zmíněných ohledech je přitom klíčový Synesiovův koncept *pneumatu*, které vystupuje jako hmotný obraz, jež vyzářila nehmotná atopická duše a který konstituuje rozhraní oddělující na jedné straně živou bytost, k níž patří tělo a iracionální část duše, a na straně druhé naše pravé já či duši a intelekt. Do *pneumatu* Synesios situuje zejména obrazivost (*fantasia*), která má podobně prostředkující funkci, když na jedné straně vytváří jednotný obraz z toho, co vnímají smyslové orgány, na straně druhé uskutečňuje novoplatónské blažené spojení, když například právě ve snu zrcadlí sekundární ideje, jejichž prostřednictvím má člověk přístup k nejvyšší ontologické rovině.

V oddělech 5p-5r Horáček ukazuje, jak Synesiova pneumatologie stojí v tradici určené zejména Porfýriem a v menší míře Iamblichem. S oběma novoplatoniky se shoduje v tom, že *pneuma* je jedním sídlem výše zmíněné *fantasia*, jednak trpí za duši, jež sama trpět nemůže, posmrtné tresty, dále je schopno přijímat v zastoupení za duši theurgickou purifikaci a konečně uvolněná *pneumata* vystupují jako *daimóni*, kteří se projevují v různých mystických a iracionálních fenoménech. Na rozdíl od nemateriální duše sídlí *pneuma* v lebečních dutinách a může pobývat na všech úrovních kosmu od supralunárního *aithéru* až po nehlubší Tartaros. *Pneuma* na rozdíl od těla též při smrti nezaniká a je s to přetrvávat v kosmu po řadu inkarnací. Nejen v tomto ohledu představuje jakýsi sublimesovaný aspekt tělesnosti, když podržuje cosi individuálního a jedinečného z dané osoby, Horáček se dokonce domnívá (s. 264), že skrze *pneuma* je v této fázi novoplatonismu částečně rehabilitována tělesnost.

Pro Synesia je důležitá kvalita či přesněji řečeno čistota *pneumatu*: míra jeho rozřešení či zvlhnutí odráží metafyzické zaměření i morální stav (*diathesis*) duše, zejména míru jejího upadnutí do látky či naopak příklonu a připodobnění noetickému. Pokud je *pneuma* zatíženo poskvřením, táhne člověka dolů a zabraňuje mu navázat spojení s vyššími ontologickými rovinami. Míra čistoty je přitom dána životosprávou, celkovou životní praxí a očištěními theur-

gickými obřady: znečištěné a zanedbané *pneuma* vlhne, zatímco správně opečovávané prosychá a je duší bezproblémového nosidlem (*ochéma*) v hmotném světě.

Jakkoliv je zřejmé, že Synesios má v uvedených bodech velmi blízko k Porfyriovi, není v žádném ohledu pouze jeho epigonem, už jen z toho důvodu, že pro Porfyria nebylo *pneuma* nijak výstřednou antropologickou rovínou, zatímco Synesios *pneuma* výrazně valorizuje, když ho činí médiem, skrze něž (za pomoci snů i jinak) můžeme vejít ve styk s božstvím i rovínou idejí.

Svébytné je i jeho stanovisko stran věčnosti *pneumatu*, jeho složení a místa v kosmu; v postoji k těmto otázkám se novoplatonici rozcházelí. Pro Porfyria *pneuma* vzniká postupným nabalováním, jak duše při vtělení sestupuje skrze jednotlivé planetární sféry, a při jejím návratu se *pneuma* opět postupně rozpouští. Oproti tomu Iamblichos měl za to, že *pneuma* je věčné: je bytostným korelátém duše, z které vychází, a zrcadlí její stav i tehdy, kdy se zcela očistěná duše vrátí do svého pravého domova; odložené aithérické *pneuma* zůstává v supralunární oblasti, kde koná kruhový pohyb, který je obrazem dokonalosti a věčnosti, jimž se nyní těší duše sama. U Porfyria usiluje duše skrze očistu uniknout z koloběhu nových a nových vtělení, zatímco Iamblichos se domníval, že i plně očistěná duše může znovu dobrovolně a svobodně sestoupit do těla ku prospěchu svých bližních: z tohoto důvodu potřebuje věčné *pneuma-ochéma*, které se na rozdíl od Porfyriova pojetí v kosmu nerozpouští.

Synesios v této otázce zůstává nestranný, respektive ani při důsledné analýze ne lze podle Horáčka určit, k jaké pozici se přiklání, ačkoliv je nepochybné, že oba autory znal a o závažnosti daného sporu dobře věděl. Horáček má za to (s. 267), že Synesiovo *pneuma* se spíše nerozpouští, a je tudíž věčné, ačkoliv očistěná duše se patrně vrací k idejím natrvalo. Synesios je tak jediný z novoplatoniků, u něhož nemá věčné *pneuma* v kosmu jasně zařazení a funkci, když nadto – zdá se – připouští poměrně bizarní výjimku, kdy se i theurgicky plně očistěná *pneumata* mohou vyskytovat v sublunárním kosmu. Podle Horáčka (s. 269) je to možná nejkřesťanštější

moment celého dílka, jelikož Synesiovu nápadnému mlčení, či snad i lhostejnosti v této otázce, lze snad rozumět jako záměrnému připomenutí, že péči ve vlastním a primárním smyslu vyžaduje zejména duše jakožto naše pravé já, na níž je *pneuma* ontologicky zcela závislé: veškerá očista *pneumatu* má smysl jen kvůli ní.

Poslední velké téma, jemuž se Horáček v druhé polovině své studie podrobně věnuje, je Synesiova soteriologie. Zde se předně ukazuje, že Synesiovo *pneuma* není jismrtným nositelem naší identity: spása je v novoplatonismu záležitost týkající se výlučně duše, a nikoli *pneumatu* či těla, a je – na rozdíl od křesťanského učení o vzkříšení těla – až šokujícím způsobem neosobní. Pro Synesia spása znamená to, že se duše navrátí tam, odkud pochází a kam bytostně patří: do plnosti světa idejí, zatímco lidská osoba v její psychosomatické jednotě, na jejíž věčné zachování klade takový důraz křesťanská eschatologie, je pouze projevem úpadku, pádu či zajetí duše. Duše je zkrátka pro novoplatoniky, Synesia nevyjímaje, v tomto světě cizinkou a všechny vazby, které ji k němu pojí, včetně všech našich vášní, prožitků, zkušeností a vzpomínek, jsou nicotné ve srovnání s vazbou k jejímu pravému domovu.

Pro Synesiovu soteriologii je dále podstatné, že spása se děje z iniciativy noetického světa: je to zřejmě intelekt, který nás volá od sebe k sobě skrze nás samé; volá nás k očistě našeho *pneumatu* od věcí tohoto světa a příklonu k noetickému. Tomuto očišťování a s ním spojenému vzestupu duše lze sice napomoci theurgickými rituály, avšak klíčová je souhra volání intelektu a jemu odpovídající vlastní snahy (*búlésis*), která se projevuje v trvalém odtěšňování, jehož podmínkou je pro Synesia metodické stažení se z praktického života, který nás od pravé reality jen odvádí obstaráváním a s ním spojenou zaneprázdněností.

Krom vzkříšení těla chybí u Synesia i další fundamentální křesťanské motivy, jako například kosmický rozměr spásy, jež přichází jednorázově, má univerzální dopad a tvoří zásadní předěl pro svět a lidstvo. Synesiova soteriologie je oproti tomu ryze individuální, týká se pouze zvláště disponovaných jednotlivců, a nikoliv světa jakožto celku. Horáček v této souvislosti připomíná

(s. 352), že uvedené motivy, jež obvykle považujeme za základní fundament křesťanské víry, u Synesia chybí i v jeho ostatních spisech.

Jakkoliv je možno Synesiovo dílko číst snad jako rétorické cvičení ve chvále kuriózního tématu, které mohlo nadto být určeno jen úzkému kruhu jeho přátel či spolužáků, již byli podobně jako on vzděláni v novoplatónské filosofii, vrhá přesto velmi zajímavé světlo na to, co mohlo znamenat být začátkem pátého století křesťanem. V určité míře také rehabilituje sklonek antiky, který snad na základě značně zavádějící analogie s dnešní dobou občas považujeme za období intolerance a bigotnosti, zapříčiněné kulturním, politickým, ekonomickým i intelektuálním úpadkem. Právě autoři jako Synesios ukazují, že tomu tak nutně nemuselo být, a v tomto ohledu je jeho postoj poměrně aktuální a snad i užší pro dobu dnešní.

Český čtenář zatím neměl příliš možností seznámit se s pozdním novoplatónismem, ať již pohanské, či křesťanské provenience. Určitou výjimku představuje překlad části *Corpus areopagiticum* vydaný nakladatelstvím Oikúmené (Dionysios Areopagita, *Listy, O mystické teologii*, Praha: Oikúmené 2005) a zejména pak proklovská studie Radka Chlupa (Radek Chlup, *Proklos*, Praha: Herrmann a synové 2009). V tomto ohledu je tedy práce Filipa Horáčka nadmíru přínosná a průkopnická: vzhledem k určité hermetičnosti tématu a též zvláštní Synesiově excentričnosti a eklekticismu by však po mém soudu po ní neměl sahat úplný začátečník. Je určena spíše poučenějšímu auditoriu a jako takovou ji hodnotím jako jeden z dosud nejvýznamnějších počínů na poli českých pozdně antických platónských bádání.

JOSEF KRUŽÍK



Religio: Revue pro religionistiku

28/1, 2020, 101-104.

<https://doi.org/10.5817/Rel2020-1-9>

This work can be used in accordance with the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International license terms and conditions (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Marina Montesano, Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy,

London – New York: Palgrave
MacMillan 2018, 278 + ix s.

ISBN 978-3-319-92077-1.

Nástup renesanční kultury, který započal ve čtrnáctém století a naplno zavládl ve století následujícím, je stále často chápán v linii osvícenské historiografie jako úsvit rozumu a humanismu, vysvobozující Evropu z chřadnoucího středověku. Tradičním argumentem proti tomuto pohledu se stalo poukazování na rozmach čarodějnických procesů v patnáctém století a následné období velkého honu na čarodějnice, trvajícího až do konce století sedmnáctého. Jak zapadají hořící hranice do scénérie vítězného tažení racionality? Šlo o tragickou poslední křeč umírající středověké kultury, viděné v duchu Huizingova *Podzimu středověku* (Jinočany: H a H 1999, orig. 1919), o důsledek překotných změn a kulturních diskontinuit, jimiž bylo 15. století charakteristické, jak soudí Michael Bailey (*Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Fifteenth Century*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press 2003), nebo o manifestaci odvrácené tváře renesance?

Nejnovějším systematickým příspěvkem do diskuse nad touto otázkou je kniha Mariny Montesano *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy*. Autorka hned v úvodu připomíná Trevor-Roperovo (*The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change*, New York: Harper and Row 1968, 94) hodnocení buly papeže Innocence VIII. *Summis desiderantes affectibus* (1484) a související papežovy podpory známého *Kladiva na čarodějnice* inkvizitora Jindřicha Kramera (1487). Zatímco Trevor-Roper došel k závěru, že papežovy kroky byly výsledkem praktických vztahů mezi církevními insti-