

Univerzita Karlova  
Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

2024

Michal Plos

Univerzita Karlova

Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

# **Filozofie magie: fenomén magického myšlení a magického rituálu**

The Philosophy of Magic: The Phenomenon of Magical Thought and Magical

Ritual

Michal Plos

Školitel: Doc. Mgr. *David Rybák*, Ph.D.

Studijní program: Filozofie

Studijní obor: Filozofie

2024

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma *Filozofie magie: fenomén magického myšlení a magického rituálu – popis vrcholu platónské tradice jako náboženské praktické filozofie* vypracoval pod vedením školitele samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

12.6.2024



.....

podpis

Poděkování veliké patří mému školiteli Doc. Mgr. Davidu Rybákovi, Ph.D.

## **ABSTRAKT**

Ani Platón a jeho filosofický aparát nebyl oproštěn od vnímání reality jakožto reality skryté. To znamená, vytahování věcí ku zjevení, jejichž podstata je stejná jako podstata všeho ostatního, tj. bytí. Plotinos jde v tomto analogicky po stopách Platónových a říká, že nižší, které vychází z vyššího, je zároveň vyšším obsaženo, neboť toto vycházení je proces, v němž je v posledku obsaženo vše ve všem. V teurgii to znamená výstup směrem k jednotě a v určitém okamžiku vstup do nevyslovitelnosti. Platónská filozofie v tomto smyslu zůstává iniciační moudrostí, která může být vždy „bezpečně“ využita k praktické ceremonii s náboženským přesahem, tak jak se stalo v případě novoplatonské teurgie, protože sama platónská filozofie již imanentně obsahuje to, co předmětem myšlení je, totiž přesah a božské působení. V aristotelismu, který se k platonismu připojuje jako rozvíjející aparát, získávají tyto výklady status první filozofie – teologie, protože zabývat se prvními příčinami toho co jest, znamená zároveň zabývat se původcem příčin a tedy Bohem či božstvím samotným. Platonismus a novoplatonismus jsou obě filozofická hnutí, která byla silně ovlivněna učením starověkého řeckého filozofa Platóna. Mají však některé klíčové rozdíly. V novoplatonském pojetí se platónská filozofie stává filozofií praktickou v pokračujícím čase stále více ritualizovanou. Filozofie proniká do nadsmyslového světa, a tím přináší i jiné pohledy na sjednocení Dobrem, s Jedním. Jamblichovská škola vtiskla platonismu a novoplatonismu novou pečeť a umožnila rozvinout tajné rituály ve „filosofické obřadné praxi“ – tzv. teurgii.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Platón, platonismus, novoplatonismus, filozofie, teurgie, Jamblichos z Chalkidy

## **ABSTRACT**

Even Plato and his philosophical apparatus were not exempt from the perception of reality as a hidden reality. That is, bringing things to revelation whose essence is the same as the essence of everything else, ie being. Plotinus in this analogously follows in Plato's footsteps and says that the lower, which comes out of the higher, is at the same time contained by the higher, because this coming out is a process in which everything in everything is contained in the end. In theurgy it means an ascent towards unity and at some point an entry into the ineffable. In this sense, Platonic philosophy remains an initiatory wisdom that can always be "safely" used for a practical ceremony with a religious overlap, as happened in the case of Neoplatonic theurgy, because Platonic philosophy itself already immanently contains what is the object of thought, namely the overlap and divine action. In Aristotelianism, which joins Platonism as a developing apparatus, these interpretations acquire the status of the first philosophy - theology, because dealing with the first causes of what is, means at the same time dealing with the originator of causes and thus with God or divinity itself. Platonism and Neo-Platonism are both philosophical movements that were heavily influenced by the teachings of the ancient Greek philosopher Plato. However, they have some key differences. In the Neoplatonic concept, Platonic philosophy becomes a practical philosophy, increasingly ritualized as time goes on. Philosophy penetrates into the supersensible world and thus brings other perspectives on the union with the Good, with the One. The Iamblichian school put a new stamp on Platonism and Neo-Platonism and enabled the development of secret rituals in "philosophical ceremonial practice" – the so-called theurgy.

## **KEYWORDS**

Plato, Platonism, Neo-Platonism, Philosophy, Theurgy, Iamblichus of Chalkida

## Obsah

Úvod.....	
1) FILOZOFIE PLATONSKÝCH ŠKOL OBECNĚ.....	9
1.1 VÝZNAMNÉ ŠKOLY PLATONISMU.....	
1.1.1 Platonismus.....	
1.1.2 Středoplatonismus.....	
1.1.3 Platonismus pozdějších novoplatoniků.....	
1.2 SCHÉMA DRAMATU NOVOPLATONSKÉ FILOZOFIE.....	
1.2.1. Platónova obraznost.....	
1.2.2 Timaios – o stvoření „jednoho“ světa.....	
1.2.3 Faidros - Mánie (maniai).....	
2) PLOTINOVO MYSTICKÉ JEDNO.....	
2.1 NÁVAZNOST NOVOPLATONISMU NA PLATONISMUS.....	
2.1.1. Věci poznatelné a smyslově vnímatelné.....	
2.1.2. Platónská tradice v synkrestismu a syntetismu.....	
2.1.3 Plotinova filozofie.....	
3) THEION ERGON.....	
3.1 PRATICKÁ FILOZOFIE POZDNÍHO NOVOPLATONISMU.....	
3.1.1 Vznik teurgie.....	
3.1.2 Chaldejská orákula jako vzor praktické filozofie (teurgie).....	
3.1.3 Vrcholná praxe novoplatonské filozofie – Iamblichova teurgie.....	

<a href="#"><u>3.1.4 Vysoká a nízká teurgie.....</u></a>	
Exkurz: Nábožná obraznost novoplatonských filosofů.....	94
ZÁVĚR.....	100
<a href="#"><u>Seznam použitých informačních zdrojů.....</u></a>	





## Úvod

Knih, specializovaných na téma vztahu *magie a teurgie* v návaznosti na přímé platonské-novoplatonské prostředí na našem území příliš mnoho není, ba snad bychom mohli říci, že vzácné je pojednání, které se točí okolo tohoto tématu.

Prof. Milan Nakonečný, první předseda obnovené české hermetické společnosti *Universalia* ve svých obsáhlých dílech, například *Magie – v historii, teorii a praxi*,<sup>1</sup> *Novodobý český hermetismus*,<sup>2</sup> *Smaragdová deska Herma Trismegista*,<sup>3</sup> rozvádí zejména téma specializovaná na hermetickou magii a moderní projevy s ní spojené. Dr. Ivo Chmelař, druhý předseda obnovené české hermetické společnosti *Universalia*, navazuje svým dílem na prof. Nakonečného a zaměřuje se na filosoficko-mysticko-teurgické pojetí platonského světa, spojení mezi horními a dolními sférami v beletristickém podání, jako jsou například *Světla na vodách*, *Návrat do Hyperboreje*, *Septentrion* a další.

V tomto odvětví také Dr. Marek Dluhoš pojednal o kabalistické teurgii, která se ve vybrané části zaměřuje na teurgii ve spojení s magií v novodobém českém hermetismu, kterou reprezentovala hermetická škola vedená Dr. Janem Keferem, škola *Universalia*, jež byla nacisty rozpuštěna a tedy posléze prof. Nakonečným a jeho přáteli obnovena, a v jejíž bohaté edici vzešla řada děl o alchymii, magii, astrologii a kabale, například řada vysoce ceněných a odborně zaměřených časopisů *Logos*.

Čili dosavadní práce pojednávající o vztahu magie-teurgie u nás vnikají do moderního pojetí. My se v naší práci omezili na popis vztahu Platónovy teologické obraznosti a její použití ve vrcholném novoplatonismu.

Budeme sledovat vybranou část platonské tradice, od přehledného pojednání platonských myslitelů, přes Plótinovo učení až k učení Iamblichově, o jehož teurgii nám v této práci jde především. V průběhu jednotlivých fází práce, budeme mít na mysli vždy to, o co

---

1 NAKONEČNÝ, Milan. *Magie v historii, teorii a praxi*. Praha: Vodnář, 1999. ISBN 80-85255-12-X.

2 NAKONEČNÝ, Milan. *Novodobý český hermetismus*. Druhé, přepracované a rozšířené vydání. Praha: Eminent, 2009. ISBN 978-80-7281-327-8.

3 NAKONEČNÝ, Milan. *Smaragdová deska Herma Trismegista*. 3. rozšířené vydání. Praha: Vladimír Kvasnička, nakladatelství Vodnář, 2023. ISBN 978-80-7439-175-0.

usilujeme: 1) jakým způsobem se platonský svět promítá v pozdním platonismu-teurgii, či zda ho může nějak vzhledem ke své filosofické podstatě iniciovat, a 2) zdali je v pozdním platonismu-teurgii patrná nějaká změna kontextu nebo transformace původních platonských myšlenek.

Snažíme se vymezit obsah otázky, zda platonská filosofická tradice může nějakým způsobem přebývat v jiné podobě, než v té, o kterou se Platón jakožto myslitel v přímém vztahu mistr-žák zasazoval, a zda je vůbec možné tento přímý vztah v platonské linii udržet.

Počátek tohoto našeho pojednání zahájí popis filosofických větví platonského světa, abychom určili směr našeho zájmu. Postupně přejdeme k Platónovým spisům, které byly v novoplatonském světě zásadní, zvláště pak konkrétně zmíníme vztahy, které nám vykazují spojení mezi člověkem a božstvem, a které jsou základem k pochopení našeho posledního oddílu, jenž jsme nazvali *Theion Ergon*. Tento oddíl by nám měl rozplést tyto dvě naše otázky, totiž, nakolik „pozdní Platón“ působí v teurgii, praktické filosofii a jakožto původní „nekřesťanské“ vrcholné fázi platonské tradice, a nakolik se tato tradice proměnila.

Pomocí teologické obraznosti mýtů a legend prakticky Platón nutí své žáky k myšlení (k pohybu mysli), aby nad vznesenými problémy k řešení rozvažovali. Tato Platónova mýticko-teologická obraznost určená k milovanému přemýšlení v pozdním, zvláště iamblichovském platonismu, se stala základem praktického ritualismu, jakési praktické filozofie, která byla syntézou tradiční ideologie vztahu k Dobru, k Jednomu a ceremoniálního elitářství, určeného pouze zdatným. V tomto smyslu jsme také poněkud odhlédli od filosofického obsahu Platónových děl, jež zůstávají předmětem diskurzivním, rozpravným, určeným k cvičení mysli.

Základní otázkou pro nás tedy bude, do jaké míry se teologická obraznost Platónových motivů dostává do novoplatonské filozofie-teurgie, a kterak je novoplatonismus zapracovává. Po základním přehledu vybrané části platonské tradice a Plótinovy recepce přikročíme k rozboru Iamblichovy teurgie, podstatného jevu vrcholného novoplatonismu.

# 1)FILOZOFIE

## PLATÓNSKÝCH ŠKOL

### OBECNĚ

#### 1.1 VÝZNAMNÉ ŠKOLY PLATONISMU

##### 1.1.1 Platonismus

Platonismus je směr, který zahrnuje jakoukoliv filosofii spojenou s platónským vnímáním světa. Platónovy koncepty v tomto případě završují veškerou filosofii, které se daný filosof chopí, jak později uvidíme u Plótina, který je považován za zakladatele novoplatonismu.<sup>4</sup>

Výkladů, které mají co říci k Platónovým textům je mnoho, dá se říci, že co filosof, to jiný výklad jedné a téže linie. V gnostickém schématu například dochází k posunu, neboť platónské vnímání světa se začíná mísit s tradicemi dualistického vnímání světa.

Ve starověku existovala tradice, že Platón vedle svých vlastních spisů<sup>5</sup> po sobě zanechal „nepísané doktríny“. Platonismus, jakožto směr, tak vznikl na základě četby Platónových dialogů a jejich výkladů, předávaných z mistra na žáky. Tato linie platónské tradice předávaná z učitelů na žáky, je linie nejrozličnějších výkladů, z nichž pouze část se nám zachovala v podobě nejrozšířenějších, nejčtenějších a generačně nejpředávanějších spisů.

Různé výklady platonismu mají přes všechny své historické interpretační rozpory jedno společné. Panuje v nich výrazný zájem vnímat, zpracovávat, zprostředkovávat a předávat

4 ARMSTRONG, Arthur Hilary. *Filozofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu*. Praha: OIKOYMENH, 2002. S. 65 – 94.

5 Člověk, jeho lidskost i jeho jednání bylo pro Platóna středem pozornosti.

„zamyšlení“ nad lidským bytím, které má vždy a pokaždé několik zásadních spojitostí: politickou, věroučnou a etickou. Tyto zásadní spojitosti vycházejí bezpochyby z osobních Platónových komplexních zkušeností, tj. z jeho vlastního myšlení, ale i z nauky jeho předchozích učitelů, jako byl Sókrates. Jeho ucelená nauka tak stojí na principu jedné věčné a neměnné skutečnosti, na formách, nezávislých na dočasných a proměnlivých věcech smyslově vnímaných, které se dějí pod Sluncem, na povrchu země.

Platonismus tyto skutečnosti vidí jednak jako příčiny existence všech věcí ve vesmíru obsažených, ale i druhak jako příčiny hodnot a smyslu celého veškerenstva a v něm obsaženého života. Právě tato víra v absolutní hodnoty zakořeněné ve věčném světě odlišuje platonismus od filozofií Platónových předchůdců, jakožto například sofistů, se kterými se vypořádává ve svých dialozích, a nástupců a od pozdějších filozofií inspirovaných předsokratovskými učiteli, kteří pracovali zejména s živlovým pojetím světa (Thálés, Anaximandros, Anaximénes) a v dnešním pojetí s „esoterickým“ významem čísel (Pythagorejci).

Nesmíme však zapomenout, že i Platónovy doktríny o jsoucnu byly ovlivněny výklady jiných, předchozích myslitelů například Xenofantem z Kolofonu, co se týče neměnného, Pythagorem, v číselných poměrech obsažených v řádu veškerenstva nebo také například básnickými výklady o mýtickém rození bohů z Hesiódových úst. Tak můžeme říci, že Platón ve svém učení přidával, syntetizoval a povyšoval předchozí nauky, tříbil úlisné, morálně nízké a úpadkové argumentace (např. proti sofistům), aby položil základ vyššímu poznání, které později bylo rozvinuto v teurgii, o níž povíme dále.

Svou vlastní nauku o duchovních a nehmotných věcech Platón nenapsal, ovšem náznaky těchto zákonitostí nám po částech zanechal ve svých dialozích, ze kterých čerpal Platónův největší žák Aristotelés, který odvedl obrovskou práci v kategorizaci jeho učení zaměřeného spíše společensky.

Platónova nauka stavěla obecně na formálním výkladu závislém na číslech, poměrech mezi jedním a druhým a třetím, jakožto prostředníkem mezi oběma. Tato trojičnost pro Platóna znamenala harmonii a lásku. Formy věcí byly ztotožňovány s čísly nebo byly vysvětlovány pomocí čísel. Platónovy názory na poměrové, číselné vztahy mezi věcmi obecného bytí, nebyly prý podle Aristotela stejné jako ty poměrové, číselné vztahy mezi

věcmi a obecným bytím v pythagorejském vidění světa.

Aristotelés Platónovu doktrínu o transcendentních věčných formách zcela odmítl s tvrzením, že ideje nejsou věčné a neměnné nahoře, nad věcmi, avšak ve věcech samotných. Aristotelés se ovšem od Platóna neodchýlil úplně a zůstal věrný názoru, že skutečnost věcí spočívá v neměnné formě nebo v podstatě srozumitelné a definovatelné lidským rozumem. Zjednodušeně řečeno nejvyšší lidský intelekt tak mohl dosahovat nebeských sfér. Tato Aristotelova nauka o Intelektu (řec. nous [νοῦς]) byla novoplatónskými filosofy revidována a propojena s platonismem.

Aristotelés jaksi vystoupil z řady žák-učitel a revizí Platónovy nauky brojil také proti Platónovým spolupracovníkům a nástupcům, kteří se podíleli na přednáškách v Akademii. Mezi ně patřili Speusippus<sup>6</sup> a Xenokrates<sup>7</sup>. Zejména Speusippus vyzdvihoval Platónovy číselné tendence a zrušil tvary ve prospěch čísel. Navrhoval také existenci různých principů pro různé druhy entit, z čehož byl posléze obviněn samotným Aristotelem, že rozrušuje souvislosti mezi skutečnostmi. Xenokrates zase identifikoval formy a čísla a zahájil dlouhý proces hledání pokud možno neměnných doktrín u Platóna tím, že stanovil, že formy pocházejí pouze z těch věcí, které existují v přírodě.<sup>8</sup> Byl prvním, který obrátil svou pozornost k předmětu sporů, které v historii platonismu panovaly. Jednalo se o vytríbení názoru, zda popis stvoření uváděný v *Timaiovi* je chronologický nebo pouze příkladový. Po zralé úvaze však setrval u druhého názoru, který se ve starověku ujal a byl tím nejpreferovanějším názorem. Aristotelés zastával názor chronologického výkladu. Není jisté, zda tři Xenokratovi nástupci<sup>9</sup> v čele Akademie rozvinuli platonismus. Krantor<sup>10</sup> byl údajně prvním, kdo napsal komentáře k Platónovi, zejména k *Timaiovi*. Po Krantorovi se Akademie asi dvě století vážně zabývala otázkou, zda lidé mají nárok na vědění, což bylo inspirováno Ústavou o timokracii, tj. že jedině intelektuálně vycvičený člověk může vejít do kontaktu s božstvím, v jiném slova smyslu to znamená, že společenskou vládu mohou provádět pouze zdatní jedinci ducha ušlechtilého.

Tento proud začal být rozvíjen Arkesilaem z Pitany<sup>11</sup>, jmenovitým zakladatelem

6 Asi 410–339 př. n. l.

7 Asi 396–314 př. n. l.

8 ALCINOUS. *The Handbook of Platonism*. Clarendon Press 1996. S. 96.

9 Polemon, Krates a Krantor.

10 Asi 330–270 př. n. l.

11 Asi 316/315 – asi 241 př. n. l.

platonské Střední akademie.<sup>12</sup> Platonici v tomto období usilovali o rozvoj jakéhosi agnostického, falsifikujícího kriticismu vázaného na postavu Sókrata v raných Platónových dialozích. Ovšem chtěli tím také reagovat na filosofický dogmatismus některých tehdejších helénistických filosofů, zejména stoiků. Je pravděpodobné, že Arkesilaos byl do určité míry ovlivněn Pyrrhónem z Elidy<sup>13</sup>, zakladatelem pyrrhónské tradice, která byla často jmenována jako skepticistická. Skeptičtí akademici popřeli jistotu čehokoliv a vypracovali sofistickou teorii pravděpodobnosti jako vodítko pro praktické rozhodování. Jejich kritickou dialektiku a teorii pravděpodobnosti nejlépe vysvětlil Karneades z Kyrény<sup>14</sup> zakladatel Nové akademie, který pokračoval v Arkesilaově duchu. Návrat k dogmatickému a pozitivnímu filosofickému učení byl uskutečněn Filónem z Larissy<sup>15</sup> a jeho žákem Antiochem z Aškelonu<sup>16</sup>, který byl hlavou školy, tzv. eklektické akademie, v letech 79–78 př. n. l.

### 1.1.2 Středoplatonismus

Středoplatonikové využili Filébův výklad ontologických principů k vysvětlení původu smyslového světa a duše.<sup>17</sup> Střední platonismus, považovaný jako období před novoplatonismem, je další důležitou fází vývoje celé platónské tradice. Byl významný díky vlivu, který se šířil několika směry, i k židovské kultuře, kde se utvořilo řecké filosofické pozadí vázané učením Filóna Alexandrijského a tím byl vytvořen filosofický systém propojený s dědictvím biblického poselství.

Počátky středoplatonismu jsou nejasné, hlavní směr se vyjasnil až v 1. století našeho letopočtu. Souviselo to s obrodou pythagorejství.<sup>18</sup> Poseidoniův<sup>19</sup> platonizovaný stoicismus a dualismus mezi rozumem a hmotou posílil názorový kontext této doby a mohl mít stejně tak jako stoicizovaný platonismus Antiochův na středoplatonismus stejný vliv.

---

12 ARMSTRONG, H. *Filozofie pozdní antiky*. S. 65.

13 Asi 360–asi 272 př. n. l.

14 Asi 214/213–129/128 př. n. l.

15 Zemřel kolem roku 79 př. n. l.

16 Asi 125 př. n. l. –68 př. n. l.

17 BLUMENTHAL, Henry J., John F. FINAMORE. *Syllecta Classica, Volume 8* (1997).

18 *Tato filozofie má za to, že realita je složená z čísel a číselných řad.*

19 Asi 135 – 51 př. n. l.

Zaznamenáváme zde tedy i vliv stoického ducha, zejména v oblasti etické, která sehrála v pozdější vývojové fázi nespornou úlohu. Existoval zde také ale i silný aristotelský vliv – ovšem zejména Atticus a Gaius Taurus měli proti určitým aristotelským formám nauky výhrady, Atticus byl obzvláště pohoršen nad tím, když Aristotelés nedokázal patřičně vysvětlit úlohu prozřetelnosti. Obecnou charakteristikou této revidované platónské filozofie a s tím i úzce souvisejícího novopythagorejství bylo uznání hierarchie božských principů a důraz na transcendenci nejvyššího principu. V tehdejší době byl už čas od času nazýván jako „Jedno“. Jedno reprezentovalo místo pro platónské formy božské mysli, rozvíjeny byly také postoje, které vyžadovaly tzv. „útěk z těla“ čili vzestup mysli k božskému a věčnému. Začínal se také řešit problém „zla a zlého“, připisovaného buď zlé duši světa, nebo hmotě.

Středoplatonismus, někdy nazývaný jako před-novoplatónské období, tvoří spojnici mezi obdobím platónským a novoplatónským a vykazuje filosofické kvality, které věrně navazovaly nebo se pokoušely zachovat původní atributy Platónova učení a platónské Akademie.<sup>20</sup>

Nejnámějšími ze středoplatoniků je esejista a tvůrce životopisných příběhů Plútarchos z Chaironeje<sup>21</sup>. Z filosofického hlediska byli také pro toto období velmi důležití filosofové jako Gaius, Albinus<sup>22</sup> a Apuleius z Madaury, dále již zmíněný Atticus a Numenius z Apameje. Právě z myšlenek těchto a dalších středoplatoniků<sup>23</sup>, v kombinaci s dalšími „kolonádními“ peripatetickými komentáři Aristotelova učení, vyšel velký novoplatónský učenec Plótinus. Ten v pozdějších letech začal připravovat vlastní, dá se říci, originální verzi platonismu, která byla velice individualistická a pevně zakořenila v následující školské platónské potažmo novoplatónské tradici.

Připojování jiných vlivů, nežli tradičně platónských, začíná prakticky v tomto období. V prostředí platónské Akademie dochází k opouštění „udržování“ původního platónského učení a mísení s jinými vlivy. Děje se tak pravděpodobně již samotným Platónovým příbuzným Speusippem, dále Xenokratovým pythagorejstvím, Arkesilaovým skepticismem (projekt Akademické skepse), a zvláště Antiochem z Aškelonu, který přibližuje Akademii

---

20MERLAN, Philip. *From Platonism to Neoplatonism*. Springer. 1975. S. 2.

21Žil přibližně v letech 46–120 n. l.

22Alcinous neboli Albinus ze Smyrny.

23RICKEN, Friedo. *Antická filozofie*. Olomouc 1999. S. 158.



ke stoicismu, v této souvislosti podotkněme, že tedy podoba Akademie a její filosofické zaměření v čase bylo charakterizováno vždy postavou scholarchy.<sup>24</sup>

Plútarchos, který patří k vlivným činitelům středoplatónské Akademie, se ve svých spisech vymezuje proti křesťanství, přičemž ve své apologii používá termíny poplatné aristotelismu a ve spojitosti se svou nábožnou zkušeností z Apollónovy Delfské věštírny, neboť jak známo byl zde vysoce postaveným knězem.<sup>25</sup>

Pozdní středoplatonik Númerios z Apameie je představitelem trochu exotické interpretace a „Tvrdí, že už Sókratés a Platón znají „božskou trojici“ dokonce „Podle Klémenta Alexandrijského (Stróm. I,22,150) prý Numenius uváděl Platóna také do vztahu k Mojžíšovi: „Platón je řecky mluvící Mojžíš“.“<sup>26</sup>

Je patrné, že platónská linie se nesla současně se synkretickými přídávky vždy jiných nauk a tedy lze říci, že odklon od Platónova „čistého“ učení je evidentní, a v tom snad tkví tradice platonismu, protože žádná tradice přece nezůstává stejná – lat. traditio je odevzdání, postup, cesta a tedy ačkoliv Platón je středem pozornosti, není nikdy stejný.

### 1.1.3 Platonismus pozdějších novoplatoniků

Začněme úvodním historickým exkurzem od výborných myslitelů Blumethala a Armstronga: „Plótinův žák a editor jeho vlastních děl Porfyrios<sup>27</sup>, zaujímal zvláštní postavení ve vývoji pozdějšího novoplatonismu. V některých ohledech se jeho myšlení shodovalo s myšlenkami pozdějších pohanských novoplatoniků<sup>28</sup>, ale v jiných zcela v souladu s nimi nebylo a jak již známo, interpretační modely Platónových následníků v Akademii se v mnohém neshodovaly. To samé by se dalo říci i o následnících Plótinových,

---

24, „Není náhodné, že eklektická filozofie vznikla právě v Akademii a byla zde ikultivována. Akademie se nikdy nadržela nauky svého zakladatele a byla vždy prostorem jak vskutku svobodného filosofování, tak i plytce formulovaných novot. viz KRATOCHVÍL Prolínání světů s 8 Dostupné na: <http://fysis.cz/filozoficz/texty/krato/krato.pdf>

25KRATOCHVÍL, ZDENĚK. *Filozofie mezi mýtem a vědou*. Academia, 2009.

26KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Prolínání světů*. [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na: <<http://fysis.cz/filozoficz/texty/krato/krato.pdf>>

27Žil přibližně v letech 234–asi 305 n. l.

28Jako „pohanští“ byli ze strany křesťanských platoniků označováni platonici nekřesťanští.

kterí své interpretační modely nejen v závislosti na Platónových spisech, ale také v závislosti na spisech Plótinových rozvíjeli vlastními směry.<sup>29</sup>

V dalších pasážích naší práce budeme sledovat právě tento aspekt, totiž, jak se Platónovo učení posunulo v pozdním platonismu, a jakým způsobem novoplatonici přistupovali k Dobru.

„Post-plótinovský novoplatonismus v mnohém nelpí pouze na platónských schématech, ale přejímá interpretační vzory i z jiných filosofických směrů<sup>30</sup>. Zdá se, že nejvýraznějšími rysy Porfyriova myšlení byly obrazy krajního spiritualismu. Porfyrios byl tedy zdá se ještě ostřejší než Plótinovo „pseudodualistické“ schéma „útěk z těla“. Z důvodu tohoto postoje jakési extremizované kontemplace ne příliš často odlišoval JEDNO od Intelektu. Na druhou stranu u něj lze spatřovat počátky pozdně novoplatónské tendence strukturovat realitu do vertikálních i „horizontálních“ triád. Bytí, život a intelekt jsou fázemi věčného sebeurčení konečné reality. Tato triáda se stala jedním z nejdůležitějších prvků ve složitých metafyzických strukturách pozdějších novoplatoniků. Nejdůležitějším a nejvlivnějším přínosem Porfyriovým bylo zřejmě začlenění Aristotelovy logiky do novoplatonismu, speciálně nauky o kategoriích, které pak propojil s charakteristickou novoplatónskou interpretací termínů označujících entity z vyvěrajících světů. Neméně zajímavý je jeho bojovný postoj vůči křesťanské filosofii, která samozřejmě v tu dobu byla v rodících se počátcích. Proti ní započal tažení ve svém díle *Proti křesťanům*.<sup>31</sup> Další z řady myslitelů v platónské tradici byl Iamblichos z Chalkidy<sup>32</sup>, byl původcem typu novoplatonismu, který ovládal platónské školy v 5. a 6. století n. l. Tento druh novoplatonismu zpřesnil a rozmnožil rozdíly mezi úrovněmi bytí neskutečnými nuancemi mezi vztahy božstvo, daimoni, svět. Jeho nauka předpokládá, že struktura reality odpovídá přesně způsobu, jakým mysl funguje, tj. že existuje samostatná skutečná entita odpovídající každému rozlišení, které může učinit.

---

29 AMRSTRONG, BLUMENTHAL. Platonism. [cit. 28. 12. 2023]. Dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/Platonism>

30Stoicismus, aristotelismus, pythagorejství.

31AMRSTRONG, BLUMENTHAL. Platonism. [cit. 28. 12. 2023]. Dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/Platonism>. Dále ARMSTRONG, H. *Filozofie pozdní antiky*. S. 65.

32Žil v letech 250 – asi 330 n.l.

V plně vyvinutém pozdně novoplatónském systému byl první princip reality vnesen do zcela nevýslovné transcendence, zmírněné dvěma faktory: 1) Přítomností výrazů nebo projevů sjednocující síly, ztotožněné s pohanskými bohy, na každé úrovni reality. 2) Dále možnost návratu k absolutnímu sjednocení prostřednictvím henády<sup>33</sup>, se kterou je Jedno spojeno. Pod Jedním rozsáhlá struktura triád neboli trojic sahala až do fyzického světa. Toto bylo zkonstruováno spojením Plótinovy vzestupné posloupnosti úrovní Bytí, Intelaktu a Duše<sup>34</sup> s další horizontální triadickou strukturou, jež poskytla nadčasový dynamický rytmus odchodu a návratu, s jakým se lze setkat již u Porfýria.<sup>35</sup>

Téměř všechna Iamblichova díla byla ztracena. Jeho nauka proto musela být získávána z jiných pramenů, hlavní autoritou pro tento typ platonismu byl Proklos<sup>36</sup>. Ten kodifikoval pozdní platonismus. Nelze říci, které části jeho myšlení jsou původní a které pocházejí od jeho učitelů Plutarcha, Syriana, Porfýria a Iamblicha, z nichž hojně, ale ne vždy identifikovatelně cituje i jiné straně předplotinovské platoniky. Pečlivě zdůvodněné shrnutí základní metafyziky tohoto druhu novoplatonismu lze nalézt v jeho *Základech teologie*,<sup>37</sup> které ukazují kauzální vztahy mezi hierarchiemi, a které utvářely jeho pojetí vesmíru.

Tento pozdější novoplatonismus měl ambice být nejen úplným a koherentním metafyzickým systémem, ale také celostní pohanskou teologií, neboť v římském světě začínala dominovat křesťanská víra. Udržování a obrana starého náboženství „ve známém“ římském světě byla po Plótinovi jednou z hlavních starostí platoniků. Studium Platónových dialogů a někdy vynuceným výkladem Aristotela chtěli nabídnout různě exhaltované, extatické a metafyzické interpretace, pro platónské učence někdy zcela nepřijatelné a za hranou. Věřili, že je možné dospět k úplnému pochopení pravdy vyvěrající z božského. Tuto pravdu považovali za odhalenou samotnými bohy prostřednictvím autorů orfických básní a chaldejských orákulí neboli věšteg, publikovaných ve druhé polovině 2. století

---

33Novoplatónský iamblichovský koncept henád - Henády jsou ztotožněny s bohy na té nejvyšší možné nejzákladnější úrovni. Nerepresentují cokoliv, ale jsou to jakési základní pra-příčiny reality. Tuto ideu již rozvinul Thales, když pravil, že „všechny věci jsou plné bohů“. Ale i v Plotinovi lze nalézt tvrzení, že smyslovou říši nelze oddělit od Božského intelektuála - Enneady.

34Hodně komplikované vnitřním rozdělením a interpozicí v každé fázi zprostředkování hypostáze nebo základních řádů nehmotné reality).

35Viz. také: GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 26.

36Asi 410–485 n. l.

37 Řecko-německý překlad spolu s komentářem je dostupný v této publikaci: SONDEREGGER, Erwin. *Grundkurs über Einheit: Grundzüge der neuplatonischen Welt*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004. ISBN 3-89665-270-2.

našeho letopočtu. Kvalifikované uznání jim udělil teprve Porfyrios, ale velký rozmach inspirace v této nábožensko-extatické linii nastal až za Iamblicha, který na toto téma napsal dílo nejméně 28 knih.<sup>38</sup>

Ještě, než pokročíme v našem exkurzu dále, musíme se zmínit o problému novoplatonské ideologické obrany. V posledních fázích svého vývoje se novoplatonismus posouvá do sféry apologetické a staré řecko-římské náboženství svým způsobem zaniká a nastupuje náboženství, které má blíže k obecnému lidu, totiž křesťanství. Novoplatonská schémata a jejich obrana přežívala pouze ve vrstvách elitářských a tedy v pravdě, jak ukážeme dále, nemohla před křesťanským světem obstát. Zde šlo o životnost nauky, a tu novoplatonici, zdá se, podcenili.

„Jejich pohled na lidskou duši byl pokornější než pohled Plótinův, byla totiž pro ně duchovní bytosti nižší úrovně, která plně sestoupila do dolního, hmotného světa, zatímco pro Plótína část duše zůstávala v horním světě. Tak jako Plótinos sice neusilovali přímo o to, aby se pouze prostřednictvím filozofie snažili o návrat a sjednocení s božským, avšak chápali ji i nadále jako cíl lidského života. Iamblichovská filozofie se totiž začala soustřeďovat více na oduševnělost přírody<sup>39</sup>, víru v bytosti a nábožnou obřadnost. Božská přítomnost a pomoc byla v jeho podání přímo nutná, bohové ji ve své lásce velice vřele poskytovali. Všem věcem dali sílu obrátit se směrem nahoru a nazírat božské. Tuto vnitřní schopnost vstúpili i do neživých hmotných věcí. Nebyli to pouze lidé a zvířata, ale i celá flóra, která oduševněna žila sympatií a komunikací s božským. Toto všechno zakládalo možnosti ustanovit filosofii mocnou a propracovanou, která se ovšem co do technologie platónského myšlení nořila hlouběji do magického světa, o kterém už jako takovém Platónova díla nepojednávají.

Jamblichovská škola vtiskla platonismu a novoplatonismu novou pečeť a umožnila rozvinout tajné rituály ve „filosofické obřadné praxi“ – tzv. teurgii (viz dále). Ačkoliv postupy teurgie byly v podstatě postupy pozdní řecké magie nebyla považována pouze za magii. Míra pozornosti věnovaná vnějším obřadům se u jednotlivých filosofů značně lišila, dokonce i v poslední generaci pohanských novoplatoniků existovali filosofičtí myslitelé,

38 AMRSTRONG, BLUMENTHAL. Platonism. [cit. 28. 12. 2023]. Dostupné na: <<https://www.britannica.com/topic/Platonism>>.

39Viz JOHNSON, Thomas Moore, NEUVILLE, Stephen. *Iamblichus, Proclus*. Phanes Press, 1988. S. 41.

které takové věci využívali pramálo či se o ně nezajímalí a raději následovali poněkud starší podobu mystické cesty, podobnou té plótinovské.<sup>40</sup>

Zdá se, že různé školy pozdního novoplatonismu se od sebe lišily méně, než se někdy předpokládalo. Škola v Pergamu, kterou založil Aidesios, Iamblichův žák, přispěla k filosofickému rozvoji novoplatonismu možná nejméně, ale neoddávala se zcela teurgii. Jejím největším stoupencem byl císař Julián, křesťany nazývaný Apostata čili „odpadlík“. Koncem 4. století n. l. byla Platónská akademie v Aténách obnovena a stala se institutem pro novoplatónské učení a interpretaci reality podle Iamblichovy tradice. Ve svém pohanství byla zvláště horlivá a byla nepřátelská vůči křesťanství. Přestože se držela překvapivě dlouhou dobu, nakonec neustále sílícímu křesťanství podlehla a byla uzavřena pravděpodobně Justiniánem v roce 529 n. l. Mezitím však vytvořila největší a nejvlivnější systematické vykladače pozdějšího novoplatonismu Prokla a Damaska.<sup>41</sup>

V souhrnu musíme také ale na druhou stranu říci, že právě díky ideologickému posunu Platónových schémat se novoplatonismus mohl lépe asimilovat s nadcházejícím novým křesťanským světem, pod jehož tíhou se starý Řím pomalu rozpadal. Díky schopnosti asimilovat do sebe nové prvky, potažmo nový způsob myšlení, se novoplatonismus mohl začlenit i do křesťanského světa.

„Další centrum novoplatonismu vzkvétalo na území dnešní Gazy během 5. a na počátku 6. století. Ačkoli někteří její členové studovali u pohana Ammonia Sakka, byli přesto již inspirováni křesťanstvím. Další novoplatónská škola se nacházela v proslulé Alexandrii také na přelomu v 5. a 6. století. Příliš se nelišila od další novoplatónské školy, školy athénské, ať už ve svém základním filosofickém pohledu nebo v hlavním nástinu rozvíjených nauk.“<sup>42</sup>

Na závěr podotkneme, že egyptská Alexandrijská škola, již v křesťanském podání, na koncilech obhajovala platónský způsob myšlení.

---

40Viz dále. ARMSTRONG, Arthur Hilary. *Filozofie pozdní antiky*. Dále BLUMENTHAL, Henry J., FINAMORE, John F. *Syllecta Classica*. University of Iowa, Volume 8, 1997.

41 AMRSTRONG, BLUMENTHAL. Platonism. [cit. 28. 12. 2023]. Dostupné na: <<https://www.britannica.com/topic/Platonism>>

42AMRSTRONG, BLUMENTHAL. Platonism. [cit. 28. 12. 2023]. Dostupné na: <<https://www.britannica.com/topic/Platonism>>

## 1.2 SCHEMA DRAMATU NOVOPLATÓNSKÉ FILOZOFIE

### 1.2.1. Platónova obraznost

Vezměme si příklad Sókratovy smrti, která je popisována v dialogu Faidón, kde Sókratés po celou dobu svého „posledního dne“ popisuje vztah duše k tělu. Otázka zní, je Sókratés v Platónově podání přesvědčen o této skutečnosti, že tomu tak je? Měl nějaké předchozí zkušenosti a ověřil si, že po jeho smrti se duše oddělí od těla, protože tělo je smrtelné a duše nesmrtelná? Nebo jsou jeho výklady pouhou vírou, že tomu tak bude, na základě tehdejšího způsobu života vnímat božství jako součást společenského uspořádání? Pokud by měl předchozí zkušenost s tím, jak duše funguje (na základě čehož tvrdí, že je nesmrtelná), pak jeho výklady jsou založeny na evidenci. Pokud ovšem přebíhá historickou zkušenost a pouze praví, že tomu tak je, pak se ptáme, jaký je základ Sókratova (potažmo) Platónova dialogického filosofování? K čemu to celé filosofování nad vztahem neviditelných světů a člověka slouží?

Tento postup musíme zohledňovat v celém rozsahu Platónova díla, které se týká věcí přesažných, transcendentních, o kterých (jeho texty) praví, že takové jsou. Pokud on sám měl zkušenost, což už je zkušenost teologická, nábožná, s tím co říká, pak lze říci, že jeho texty mohou obsahovat evidenci, jistotu, že tomu tak je. Pokud ovšem on sám neměl žádnou takovou přímou zkušenost, v níž by verifikoval svá tvrzení, pak se ptáme, jaké mají přesto všechno jeho dialogy, jakožto Platónovy dialogy, význam?

Pakliže neměl žádnou zkušenost s přesažností, kterou popisuje, jsou jeho dialogy pouhou spekulací věcí přebraných, a tedy znovu se ptáme, k čemu takové texty slouží. A v posledku to samé platí, když se ptáme, zda Platónovo myšlení, v jeho rozličných životních fázích, neprostupovala myšlenková nekonzistentnost<sup>43</sup>. Proměna Platónova myšlení v průběhu času může být mnohonásobná a vyžadovalo by to celou studii metodologie jeho dialektického působení.<sup>44</sup>

*„Ať už člověk dospěje k jakémukoli postoji ohledně Platónových názorů, obvykle existuje*

---

43Tuto otázku ovšem v této práci neřešíme.

44RYBÁK, DAVID. „Jako učitel nikdy nemohu ničemu naučiti“. [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na: <<https://ojs.cuni.cz › paideia › article>>.

*dobrý důvod do určité míry obhajovat opak. Nebudeme se tedy zavazovat, že ho zavážeme k didaktickému výkladu, ale pouze zmíníme takové aspekty, jako je vůle nést ranou historii jeho smýšlení. Dále nás znevýhodňuje skutečnost, že „celá jeho filozofie“ je aplikovatelná na „celou teologii“ a odtud může být přenesena do náboženství a do každého z odvětví filozofie jako je metafyzika, epistemologie, logika, etika, estetika, neboť každá z nich má svůj vlastní zvláštní vztah k teologii. Ty by musely být v případě Platóna vypracovány odděleně a poté aplikovány na náboženství a také zkoumány ve světle jeho vlastní filozofie náboženství. Jediné, co můžeme v rámci těchto rozměrů, je poukázat na některé opomíjené prvky náboženského charakteru v dialozích a poukázat na jejich důsledky.“<sup>45</sup>*

Pokud shrneme výše zmíněné, takový je přístup teologický, ke kterému sám Platón zdá se přímo nesměruje. Svou obraznost používá v konotacích, které mají především morální přesah, jak uvidíme dále.

Platónovo rozlišení, že mezi „duší“ a „tělem“ existuje neodmyslitelně a nevyhnutelně rozdíl, je jakýsi antagonismus, tj. jedná se o soupeření dvou v zásadě neslučitelných „předmětů“. Platón zdá se v průběhu své životní práce reagoval na dvě traumata, jedním z nich byla hrůzovláda vedená proti athénským demokratům v letech 404–403 př. n. l. aristokratickou klikou „Třiceti tyranů“, kterou vedl Platónův strýc Kritias. O pět let později v roce 399 př. n. l. nastoupilo druhé trauma, soudní poprava Platónova učitele Sókrata v Athénách za údajné „kažení mládeže“ Athén a neuctívání athénských bohů. Konflikt mezi „aristokraty“ a obyčejnými řemeslníky a obchodníky, kteří tvořili většinu v athénském rozhodovacím shromáždění, byl chronickým rysem aténského života v této době.<sup>46</sup>

Sókratés sám nebyl bohatý a věřil ve vládu zákonů a spravedlnosti, na rozdíl od vlády tyranie. Nesouhlasil s činy „Třicítky“, v čemž ho Platón následoval a odmítl s nimi se značným osobním rizikem spolupracovat. Vzhledem k okolnostem, které vedly k

---

45, „Whatever position one comes to concerning Plato's opinions, there is usually a good reason to defend the opposite to some extent. We shall not, then, undertake to commit him to one didactic account but only to mention such aspects of it as will bear on the early history of its influence. We are handicapped further by the fact that the whole of philosophy is applicable to the whole of theology and from thence can be conveyed to religion. Each of the various subdivisions of philosophy: metaphysics, epistemology, logic, ethics, aesthetics, has its own special bearing on theology. These would have to be worked out separately in the case of Plato, and then applied to religion as well as examined in the light of his own philosophy of religion.“ FEIBLEMAN, James Kern. *Religious Platonism: The Influence of Religion on Plato*. Routledge, 2013. S. 22.

46 WALLACE, Robert M. *Philosophical Mysticism in Plato, Hegel, and the Present*. Bloomsbury Academic, 2019. S. 106.

Sókratově popravě, je docela možné, že Platón mohl cítit nějakou nepřímou odpovědnost prostřednictvím své rodiny za Sókratovu smrt, neboť sám Platón patřil ke šlechtickému rodu. Jisté je, že Sókratova smrt byla pro Platóna přelomovou událostí. „Sókratés“ je hlavním protagonistou, prezentovaným ve velmi pozitivním světle. Platón tomu věnoval mnoho let práce, z níž čerpáme dodnes většinu našich znalostí o skutečném Sókratovi a o filosofii, kterou Platón rozvinul v reakci na Sókratovo učení. Platón byl ve všech svých úvahách o politice a etice zaměstnán otázkou Sókratovy smrti a tvorbou ideální společnosti, ve které by k takovým tragickým událostem nedocházelo.

Platón v této věci byl, se zdá být, dualistický, co se týče otázek oddělení duše od těla a o to, o co se filosof zajímá (viz dialog Faidón). Ovšem lze také najít pohyby k nedualistickému myšlení. Prokázal to především prostřednictvím svého filosofování o realitě, formách, o bohu a o světě, které ve skutečnosti zdá se nikdy nebylo tak otevřeně v jeho vlastním pojetí dualistické. Tuto dualitu totiž překonal prostřednictvím svého systematického vyprávění o vztahu „těla“ a „duše“, jež nazýváme „emocí“. Platón zkoumá pýchu, hněv a především lásku. Ukazuje nám, jak všechny spojují tělesné aspekty a důležité „racionální“ aspekty.<sup>47</sup>

Na základě tohoto se Platón věnuje božským věcem, neboť útěk ze země je dán prostým návratem duše do harmonického stavu. Sókratés v Theaitetovi uvádí, že bychom se měli „stát jako bůh“, neboť „zlo“ se „nevyhnutelně potuluje po této zemi“, a proto bychom měli *pospíchat, abychom ze země unikli do nebe*.<sup>48</sup> Nemyslí tím však na sebevraždu, ale má na mysli něco jiného, neboť také říká, že existuje způsob, jak se stát „jako bůh“, jak je *stát spravedlivým a s čistým porozuměním*.<sup>49</sup> V Ústavě Platón vysvětluje, že být „spravedlivý“ zahrnuje např. přinejmenším racionálnost ve vlastní duši.<sup>50</sup>

Můžeme tedy předpokládat, že se člověk stává jako bohu podobným kultivací harmonie duše a v ní má na starosti racionální část. V Theaitetu není kladen důraz na to, jak se stát „spravedlivým“, a jak to ovlivňuje naše jednání s ostatními lidmi, naopak, podobně jako u Faidóna v pasáži o útěku z tělesného vězení, Theaitetos zdůrazňuje „útěk ze země do nebe“. Ústředním poselstvím zde není požadavek, že musíme uniknout zlu jako takovému,

---

47WALLACE, Robert M. *Philosophical Mysticism in Plato, Hegel, and the Present*. S. 108.

48 PLATON. *Theaitetos* 176a-b.

49PLATON. *Theaitetos* 176b.

50WALLACE, Robert M. *Philosophical Mysticism in Plato, Hegel, and the Present*. S. 186.



ale spíše požadavek, že musíme pečovat o naši racionální část duše, neboť tím budeme plněji sami sebou. Co máspolečného *být plně sami sebou* tím, že jsme *jako bůh*?<sup>51</sup> Je to přesně bůh, jak Platón naznačuje, kdo je plně sám sebou. Je to díky tomu, že se nenechává rozptylovat smrtelnými nebo tělesnými zájmy, tedy stát se jako bůh znamená stát se svým pravým já.<sup>52</sup>

Boží dar v nás je nejsvrchovanější duše, přičemž duše je náš vůdce. Pokud se tedy člověk pohrouží do svých choutek nebo ambicí a vynakládá velké úsilí, aby je podpořil, všechny jeho myšlenky se nutně stanou pouze smrtelnými – jde o přitažlivost nízkých pudů. Čili člověk si celou dobu pěstuje svou smrtelnost. A do té míry, do jaké se lidská přirozenost může podílet na nesmrtelnosti, nemůže toto v žádném případě selhat, neboť když se neustále stará o svou božskou část, udržuje si v pořádku vůdčího ducha, který v něm žije. A to je stav, ve kterém je člověk šťastný.

To, že se jedná o činnost nejsvrchovanější části naší duše, je připomínkou toho, že božská část je rozumová část, o které pojednává *Ústava*. Když vládneme sami sobě, a tedy jsme plně smířeni sami sebou, a v tomto stavu nacházíme pravdu, naše myšlenky jsou nesmrtelné a božské. A nakolik je toto možné, jsme i my plně sami se sebou. Tím, že si vládneme, znamená že jsme *jako bůh*. Je důležité si všimnout, jak se Platónovo pojetí boha liší od konvenčního pojetí boha jako svrchovaně mocného. Stejně jako u Hegela, má bůh pro Platóna moc nepřenášet hory, ale je zcela sám se sebou, a tedy je plně skutečný, jako on sám. Platón zde říká, že máme alespoň do určité míry stejnou moc a jejím uplatňováním se stáváme pokud možno nesmrtelnými a božskými. Filosof se tedy snaží stát se jako bůh, protože bůh je plně skutečný. Theaitetův popis, jak se stát podobným bohu, neříká nic o tom, jak někdo, kdo se stane jako bůh, bude jednat s ostatními lidmi. Teprve Timaios, který nám říká, jak se bůh, a tedy pravděpodobně i ti, kteří se stanou jako bůh, budou vztahovat k druhým.<sup>53</sup> Čímž se tedy dostáváme k druhé otázce – morality a jednání.

Platón byl tímto vývojem znepokojen, protože viděl, jaký svévolný život se rozmohl, když lidé následovali vedení osob takových, jako byli Protagoras, Gorgias a

---

51Rozvíjení tohoto tématu nabízí. CORRIGAN, Kevin, TURNER, John D. *Platonisms Ancient, Modern, and Postmodern*. Brill 2007. S. 41.

52WALLACE, Robert M. *Philosophical Mysticism in Plato, Hegel, and the Present*. S. 186.

53WALLACE, Robert M. *Philosophical Mysticism in Plato, Hegel, and the Present*. S. 187.

Thrasymachus<sup>54</sup>. Pokud by mírou všeho byl pouze člověk, pak by on sám mohl dělat cokoli, na co by měli chuť. Platón přijal Sókratovu doktrínu o ctnosti jako nezbytnou protilátku proti těmto názorům. A rozhodl se dát tomu základ. Tím základem byly formy. Neboť jako pluralita formy postrádaly řád a chyběla jim jednota. V Ústavě v knize IV se píše, že duše se potřebuje stát *zcela jednou*<sup>55</sup>. Takže vzestup racionální části duše, kterou Platón nechal promlouvat skrze Sókratova ústa alegoriemi o Slunci a Jeskyni<sup>56</sup>, vede k jedinému sjednocujícímu cíli, ke slunci neboli formě Dobra. Není tedy divu, že Platón ve své přednášce o Dobru zjevně ztotožnil Dobro s Jedním. Ztotožňoval Sókratovu Polárku, Dobro nebo Ctnost, s Parmenidovou polární hvězdou, bytostí nebo Jedním. Ale tato kombinace dvou zdánlivě ostře protichůdných pohledů naznačovala, že obě strany potřebovaly nápravu. Sókratés potřeboval být napraven tím, že mu byla dána doktrína bytí a pravdy. A Parmenides potřeboval být napraven tím, že se mu dostalo vysvětlení, jak může bytí nebo Jedno hrát roli v našem zdánlivě se měnícím světě. Platónův Sókratés tedy v Ústavě zavádí možnou přechodnou sféru mezi tím, co je zcela poznatelné<sup>57</sup> a co je v každém případě způsobem nepoznatelným. Tento prostředník je tím, co je bytí a nebytí<sup>58</sup>, co se podílí na bytí i nebytí<sup>59</sup>. Toto je samozřejmě Platónův pojem stupně bytí. Svět změn, času a lidských záležitostí má určitý stupeň bytí. Můžeme o něm mluvit, i když ho přímo nepoznáváme, účastníme se věčných forem, Dobra, Bytí a Jednoty. Když Parmenides trval na tom, že pouze neměnné má plné bytí, bytí jako samo, byl na cestě k pravdě, ale mýlil se, když tvrdil, že je zbytečné nebo nemožné mluvit o čemkoli, co má méně než plné bytí.<sup>60</sup> Platónovo vyprávění o duši v Ústavě, knize IV je popisem něčeho, co se snaží být zcela jednotné, a tedy být v plném smyslu, být samo sebou, ale co často nedosahuje tohoto cíle. Toto usilování o bytí je klíčová věc, na kterou se Parmenides nedokázal zaměřit a na kterou Platón, čerpající ze Sókratova učení o ctnosti, zaměřuje čtenářskou pozornost. Platón tímto ukazuje, jak Jednota jako Bytí je naší vlastní stálou polární hvězdou. Snažíme se být plně sami sebou a ne pouze jako nástroj našich chutí a emocí. A identifikujeme

---

54 PLATON. *Ústava*, 334c.

55 *Ústava* 443a.

56 *Ústava* 509d, 514a.

57 Jmenovitě Formy nebo parmenidovská bytost.

58 *Ústava* 477a.

59 *Ústava* 478d.

60 WALLACE, Robert M. *Philosophical Mysticism in Plato, Hegel, and the Present*. S. 190.

božské jako to, co je schopno důsledně být samo sebou, být Jedno a ne mnohé.

Platónova filozofie zkoumá člověka, jeho chování za určitých okolností v lásce, hněvu, strachu, zla, v dobru apod. Poznáním těchto nedostatků usiluje o nápravu a návrat do stavu blaženosti, kterým je harmonie, tj. jaké mají vztah tělesné procesy a pochody duše, a která lze tuto dualitu a nesváry překonat.<sup>61</sup> Platónovo myšlení, Platónova obraznost, metafory reagují na společenské uspořádání (jeho doby), jsou kulturním hodnocením, kritikou společenského chování a výukou dialektického cvičení k dokonalosti neboli k výuce pro lepší stav věcí. Avšak filosofickými obrazy se snaží o vybudování typu takového člověka, který se zajímá o vznešené věci, čímž napomáhá své duši čím dál více stoupat až do stavu prodlévání „podobném“ božství.<sup>62</sup>

Až Sókrates je si jist, že jeho duše přetrvá i po smrti. Tato faldonská obraznost popisuje evidentní víru, nezlomné přesvědčení o tom, že tomu tak bude. Zde jde spíše o referování obecných zkušeností (v historii filosoficky předávaných), nežli o přímé zkušenosti. Pokud Platón nefilosofuje nad teologickými věcmi z přímé zkušenosti, pak lze v tuto chvíli říci, že i jeho teologie se stává jakousi myšlenkovou operací, která slouží k tříbení obecného od konkrétního, to znamená, že filosofuje, nakolik mu to jeho vnímavost jeho vlastního myšlení dovoluje, a ve své vlastní filosofii se snaží předejít nízkým úvahám. Snaží se zušlechťovat, být co nejlepším a v tomto případě mu bohové slouží jako vzor sjednocení pro ctnostný život v nejvyšší pravdě, totiž skrze filosofické umění dostávat (a dostat) dokonalosti, vymanit se z duševní nízkosti (od zvířete, ženy až po muže) překročit práh nedokonalosti a vejít do lůna Dobra, Jednoty. Platón prakticky nabádá člověka k vlastnímu zdokonalení – což je také jeho zásadní cíl.

Školská dynamika novoplatonismu spočívá zejména ve filosofování nad úzkým okruhem oblastí, které byly zmíněny v Platónových dialozích, zejména o stvoření „jednoho“ světa a maniai. Abychom mohli v dalších fázích naší studie tyto oblasti dostatečně dobře uchopit, přikročíme nejprve k Platónovým dialogům Timaios a Faidros, které se k těmto filosofickým oblastem primárně vyjadřují a na kterých novoplatónská schémata vyložene

61 Ibidem, s. 108.

62 HOGENOVÁ, Anna. *K „usebírání“*. [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na: <[https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/508974/mod\\_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-K%20useb%C3%ADr%C3%A1n%C3%AD.pdf](https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/508974/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-K%20useb%C3%ADr%C3%A1n%C3%AD.pdf)>Dále pro toto srovnání je možné reflektovat hlubokou filosofii o podstatě celkovosti a souladnosti v tím, co má být, v knize: HOGENOVÁ, Anna. *Žít z vlastního pramene : rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou*. Malvern, 2019.

staví.

### 1.2.2 Timaios – o stvoření „jednoho“ světa

Předmětem hlavního zájmu novoplatonismu, jak již jsme předeslali, se staly zejména Platónovy spisy Timaios a Faidros. Můžeme si klást otázku, proč zrovna tyto dva dialogy získaly přední pozici v očích novoplatónských filosofů? Zaznamenávají mýtus, předmětný pro zachování platónské tradice jednak, ale i podtrhávají teorii o vycházení čili emanaci z Jednoho a sympatheia (řec. *sympatheia* [συμπάθεια]) čili vztažnosti jednoho k druhému a vzájemnou prostupnost, kteréžto obě prolínají svět od shora dolů, zdola nahoru. Jsou jakýmsi symbolonem, první polovičkou toho, co pak v pozdějším novoplatonismu spatřujeme jako teurgii – vrcholení platónské tradice, která ovšem v řeckořímském pohanském světě, vedle světa křesťanského, ztroskotala na přílišné uzavřenosti a elitářství, oproti křesťanství, které získávalo stále větší působnost a nakonec přijalo i samotnou novoplatónskou teurgii, rozpracovanou zejména Augustinem, Dionýsiem Areopagitou, Bonaventurou a dalšími – a které bylo dále zapracovávalo, jak jinak, do křesťanských termínů.<sup>63</sup>

Vraťme se ale k tomu, co je pro pohanský novoplatonismus v Timaiovi předmětné. Nejvyšší Tvůrce je dobrý a nevzniká v něm závist. Jeho dobrota byla velkorysá a chtěl, aby všechno co bylo podobné jeho podstatě. Viditelné věci, které byly nejprve v chaosu, uvedl do pořádku a tak se stalo, že toto uspořádání bylo nejlepší ze všech. Podle

<sup>63</sup> Například u Augustina je božský intelekt jako nejvyšší božství. Zdá se, že zásadní rozdíl mezi Augustinem a novoplatoniky spočívá v tom, že Augustin chápe božský Intelekt jako nejvyšší božství, zatímco Plótinos odlišuje od Intelektu jeho počátek, Jedno, které je transcendentní i vůči rovině jsoucna, resp. Intelektu, a které je nejvyšším cílem mystické *henosis*. Jak ale dokládají výše citovaná místa z *De vera religione*, Augustin také pojímá Boha jako poslední princip veškeré jednoty, tj. jako samotné „Jedno“ (*unum solum, ipsa unitas, summe unum*). Augustinův mystický výstup je podobně jako u Plótina abstrakcí od mnohosti a sjednocováním duše: „Uteč od mnohosti k jednomu..., setrvej u jednoho; nevycházej do mnohosti.“ [49] Augustin ale z theologických důvodů nepřijímá Plótinův model odlišných božských hypostasí. Proto spojuje „predikáty, které Plótinos přisuzoval dvěma dimenzím božského bytí: Jednu a Intelektu“ [50] v pojmu jediného Boha. [51] Augustinův Bůh je pochopen jako „absolutní jednota – podle filosofické dignity jako samotné plótinovské Jedno“ [52] – a zároveň jako sebe sama myslící Intelekt, jsoucno či pravda, která v sobě obsahuje veškeré inteligibilní vzory. Ačkoli je tento Bůh nazýván Jedno, je zároveň pochopen jako mnohost idejí a trojiční předivo vztahů. Novoplatónská *reditio in se ipsum* a konverze vůle podle Augustina [Václav Němec](https://www.reflexe.cz/Reflexe_27/Novoplatonska_reditio_in_se_ipsum_a_konverze_vule_podle_Augustina) in – Reflexe filosofický časopis. Dostupné na: [https://www.reflexe.cz/Reflexe\\_27/Novoplatonska\\_reditio\\_in\\_se\\_ipsum\\_a\\_konverze\\_vule\\_podle\\_Augustina](https://www.reflexe.cz/Reflexe_27/Novoplatonska_reditio_in_se_ipsum_a_konverze_vule_podle_Augustina).

řádu utvořil také bytosti, které sídlily ve své hierarchii od nerozumných po rozumné, přičemž nerozumné bytosti nikdy nemohly být výše postavené než bytosti rozumné, protože rozum znamenal krásu.<sup>64</sup> Postavil rozum nad duši, duši nad tělo a posléze vložil rozum do duše a duši do těla tak, aby bylo co nejkrásnější a mělo co možná nejlepší vlastnosti. Odtud pochází také idea, že celý stvořený svět má nejen duši, ale i rozum, tj. že je oduševnělý a má i řád,<sup>65</sup> „*Nic by se nikdy nemohlo státi krásné, co jest podobno nedokonalému*“<sup>66</sup>, co je krásné nemůže být nedokonalé. Oduševnělý svět je dokonalý, obsahuje v sobě všechny tvory, je jedním živoucím tělem, v němž bytují všechny náležité přirozenosti, tedy další emanované bytosti na něm závislé. Jeden tento svět je nejvyšší, obsahuje v sobě všechny tvory a vedle něho neexistuje jiný.

Timaios pokračuje, že kdyby přece jen existovaly dva od sebe oddělené světy, které by obsahovaly vlastní bytosti a tyto bytosti zase další, nahoře by vždy musel existovat pouze jeden všezahrnující svět, svět, který by v případě dvou navzájem odlišných světů, obsahoval oba dva. Tedy, nahoře jest pouze Jedno, nejlepší a krásné, od kterého se odvíjí všechnen řád.<sup>67</sup> Aby dokonalost světa byla úplná, nikoliv do nekonečna se sjednocující, vytvořil stvořitel pouze jeden velký svět, svět jednorozený.

Z tohoto světa vzešly věci viditelné a zároveň hmatatelné. Prostředníkem tohoto uskutečnění byl oheň a země. Z nich vzešlo tělo veškerenstva. Aby bylo možné zajistit rovnováhu stvořených věcí, bylo nutné ke dvěma prvkům, které se k sobě měly ve vzájemném poměru jako dvojka, přidat trojku. Neboť jedině pomocí poměru tří bylo možné dosáhnout sjednocení dvojky. Co ovšem znamená dvojka? Nemožnost sjednocení,

---

64 PLATON. *Kleitofon, Ústava, Timaios, Kritias*. OIKOYMENH, 2003. [cit. 17. 1. 2024]. Dostupné na: <<https://www.tpro.cz/ppk/17.-Timaios,-Kritias.pdf>>.

65 PLATON. *Kleitofon, Ústava, Timaios, Kritias*. S. 26. [cit. 17. 1. 2024]. Dostupné na: <<https://www.tpro.cz/ppk/17.-Timaios,-Kritias.pdf>>.

66 Ibidem, s. 26.

67 PLATON. *Kleitofon, Ústava, Timaios, Kritias*. S. 27.

neschopnost nalézt pouto. Trojka tedy znamená medium, spojovací článek mezi dvěma zdá se protikladnými póly, v našem případě mezi poměry dvou živlů, tj. ohně k vodě a vodě k ohni, nic mezi tím. Tedy aby bylo dosaženo poměru tří, a aby to třetí jako medium působilo mezi prvními dvěma i ve vlastním vztahu k prvním dvěma, bylo nutné mezi oheň a zemi vložit vzduch a vodu v tomto poměru, kde se tvoří vztah: 1) oheň – vzduch, 2) vzduch – voda 3) voda – země. Čili dualitu sjednocují čtyři stavy (živly) ve třech číslech (poměrech).

Přesněji řečeno, v textu Timaios se vykládají dané poměry takto: „*A tu, kdyby mělo být tělo světa plošné a nemít třetího rozměru, stačil by jeden střední člen, aby poutal druhé i sebe s nimi: ve skutečnosti však mělo být o třech rozměrech a těles o třech rozměrech neváže nikdy jediný Člen střední, nýbrž vždy dva; proto tedy položil bůh doprostřed mezi oheň a zemi vodu a vzduch a upravil je vespolek, pokud bylo možno, úměrně, aby oheň se měl ke vzduchu jako vzduch k vodě, a jako vzduch k vodě. tak voda k zemi: tak spojil a sestavil svět viditelný a hmatatelný. A na těchto tedy základech a z takovýchto čtyř prvků úměrně spojených vzniklo tělo všehomíra a nabylo z nich svorné lásky, tak že sjednotivši se samo v sobě, nemůže být rozloučeno od někoho jiného, vyjímaje toho, kdo je spojením vytvořil.*“<sup>68</sup>

Obsah živlů stvořitel využil celý tak, aby nic nezbyvalo, aby všechno bylo dokonale zpracováno a nic nepřebývalo. Protože pokud by přebývalo, svět by nebyl dokonalý. Dokonalost vyžaduje celek bez oddělení, a proto tedy nezbylo nic, z čeho by mohlo vzniknout něco jiného a co by mohlo páchat škodu. Co to znamená páchání škody v podání Timaiově? Existenci věcí vně stvořeného tvora, na kterého by potenciální zbytky, jakési „třísky“ od tvoření neustále dorážely a působily by jeho rozklad, čili nemoc.<sup>69</sup> Velký svět, makrokosmos, byl tedy stvořen jako velice dokonalý, zpracován z veškeré látky, kterou živly mohly v celé své míře poskytnout.... čili byl stvořen jako dokonalý. Je toživoucí

---

68 Ibidem,s.40.

69 Nemoc, jako něco špatného, je tedy v tomto případě odvozeno od této nedokonalosti. Tj. třísky v podobně jakýchsi nezřízených úlomků opotřebovávající stvořené tělo, které pak v čase chřadne a umírá. V této souvislosti, úkolem člověka je harmonizovat chaotický stav, který má v sobě a navrátit se do stavu krásy čili blaženosti a sjednotit se s tím, co mělo být na počátku. V této souvislosti můžeme v předstihu uvést, že platonik Plótinus nevyhledává nemoci, utrpení, ošklivost pro ně samotné, nebojuje proti tělu, ale proti přemíře tělesné vitality, která hrozí žeduší připraví o rovnováhu v jejím rozběhu za kontemplací Dobra. HADOT, Pierre. *Plotinos a prostota pohledu*. S. 57.

tvor, který v sobě obsahuje všechny další tvory, jeden velký vesmír, v němž existují všechny vesmíry malé.

Svět, oduševnělý, v dokonalém řádu, nebyl vybaven očima, aby neviděl, ani ústy, aby nemohl nic přijímat ani vyměšovat, ani ušima, protože nebylo zapotřebí poslouchat nic, protože mimo svět nebylo nic, co by mělo být slyšeno. Svět byl dokonalou jednotou pro sebe sama, funkčním celkem bez sobě rovného protějšku, se kterým by byl v záporném vztahu. Vzešel jako jeden a jediný. „*Tyto tedy všechny myšlenky věčného boha o bohu, který teprve měl kdysi býti, učinily z úplných těl tělo celistvé a úplné, hladké a všude jednotné, se stejnými vzdálenostmi od středu: doprostřed něho pak vloživ duši. Celým tělem ji rozepjal a ještě zevně ji tělo obalil a tak zbudoval svět jeden jediný, osamělý, kouli v kruhu se otáčející, který může pro svou dokonalost sám se sebou vcházeti ve styk a ničeho druhého nepotřebuje, jsa dostatečně znám i přítelem sobě samému. A tak pro tyto všechny věci jej stvořil blaženým bohem.*“<sup>70</sup>

Vesmír sestává tedy ze čtyř navzájem propojených a v závislosti na poměrech (vztažených) propojených a do harmonie uvedených živlů. Živly jsou zdá se samy o sobě nezřízené a existují před vznikem vesmíru, který obsahově utvářejí. Svět je jediný, opatřený dokonalým tvarem koule, který se otáčí v kruhu, má „hermafrodití“, obojetnickou povahu, tj., že sám sebe oplodňuje a obcuje s vlastní identitou, neboť není jiného, kromě něho a jest stvořeným bohem, „*může pro svou dokonalost sám se sebou vcházeti ve styk a ničeho druhého nepotřebuje, jsa dostatečně znám i přítelem sobě samému. A tak pro tyto všechny věci jej stvořil blaženým bohem.*“<sup>71</sup>

Před stvořením světa byla duše již připravena, byla starší, a proto nemohla být podřízena později stvořenému světu.<sup>72</sup> Složení duše odpovídá přesně rozvrženým poměrům, kterými ji stvořitel obdaroval. Zasadil ji do středu světa, aby se rozprostřela až po jeho okraj. Tím se stala rozumným a nekonečným počátkem všech časů. Svět tedy povstal jako dvojí, složen z viditelného těla a neviditelné duše, jakožto obrazu nedělitelnosti, nejdokonalejší dokonalosti, harmonie a rozumu.

K tomuto můžeme říci ještě následující: Demiurg (1) tvoří vesmír (2), takzvaného řecli

---

70 PLATON. *Kleitofon, Ústava, Timaios, Kritias.* S. 40.

71Ibidem, s.41.

72Ibidem,s. 41.

bychom *zvířecího boha*, jenž má velkou božskou *duši* a *tělo* (měřítko markokosmické). Demiurg tvoří toto vesmírné kosmické zvíře jako obraz stálé formy zvířete. Zatímco forma zvířete je neměnná a věčná, vesmírné zvíře se v čase pohybuje a mění. Platón ve svém popisu Demiurgova kosmuneboli v „tvorbě bohů“<sup>73</sup> představuje novou filozofickou teologii. Představuje nové bohy.<sup>74</sup>

Platón považuje vesmír za krásné umělecké dílo. Zachází s vesmírem jako s náboženským artefaktem a přirovnává pohyby hvězd k mozaikovému tanci na *náboženském festivalu*. Ale také považuje a odhaluje vesmír jako sochu nebo božský obraz božské formy zvíře.<sup>75</sup>

Tak se zrodila duše světa, věčně živoucí. V takovém dokonalém a věčném světě by ovšem nemohly vzniknout živé bytosti. Stvořitel uchopil číslo, které mělo reprezentovat pohyb, reprezentující věčnost. Pohyb pomyslně rozdělil jednotný prostor a umožnil vznik světu smyslovému, který leží pod sedmi hvězdami – Slunce, Měsíc a pět jiných hvězd.<sup>76</sup>

Tolik, kolik vzorů bylo obsaženo v duši světa, tolik druhů živých bytostí mělo být stvořeno, aby se svět stal úplným a sám sobě podobným. Neboť bez stvořených bytostí byl svět vůči sobě nepodobný.<sup>77</sup> Druhy živých bytostí jsou čtyři: druh bohů, kteří sídlí na obloze, druh živočichů obdařených křídly, kteří vládou vzduchu, druh vodní, druh suchozemský, obdařený chodidly.

Dokonalý stvořitel všeho, nemohl stvořit další tři druhy živých bytostí, protože by se podobaly jeho dokonalosti a nebyly by rovny řádu sestupné hierarchie, která tvoří pohromadě celý svět od nejvyššího k nejnižšímu. Tento úkol přenechal bohům, kteří se zrodili z Gaie, bohyně země a Úrana, boha nebes. Ti, kteří se zrodili z bohů, byly nazváni

---

73pozn. Theopoiesis.

74NIGHTINGALE, Andrea. *Philosophy and Religion in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press, 2021. S. 212.

75NIGHTINGALE, Andrea. *Philosophy and Religion in Plato's Dialogues*. S. 255.

76 PLATON. *Kleitofon, Ústava, Timaios, Kritias.*, s 41.

77Ibidem, s. 41.



bohové bohů a chopili se tvorby živých bytostí, spojovali smrtelné a rozdělitelné, to, co pochází z těla, s nesmrtelným a nerozdělitelným, tedy s tím, co přichází od stvořitele skrze duši. Tak vznikl osud celého vesmíru, který se řídí rozumným řádem.

Vše, co stvořitel vytvořil, vytvořil tak podle přirozenosti vzoru (ideje). Vidíme, že svět byl stvořen z navzájem přesných poměrů, neexistovala v něm ani věčná nestálost, ani věčná dualita, která by ho věčně narušovala. Všechny mezery byly ucpány látkou, tak aby jeho úplnost byla prvním i posledním celkem všeho a mimo něho už neexistovalo nic, co by ho ohrožovalo. Byl stvořen jako dokonalý.<sup>78</sup>

Pro Platóna neexistuje zlo, ale špatnost, která je výsledkem chaosu vznikajícího tělesnou nerovnováhou.<sup>79</sup> Zlo je projekcí špatné výchovy, která ústí v podobu tyрана. Zlo a nemoc spolu také úzce souvisejí. Z nemoci těla vzniká nemoc duše, nazývaná nepřičetnost. Rozdělení nepřičetnosti se zde rozvažuje na dva druhy: šílenost a nevědomost. Oba stavy bez rozlišení nazývá Platón nemocí. Největší duševní nemoci jsou uvažovány jako extrémní výkyvy nálad, to znamená velká rozkoš na straně jedné a strast na straně druhé. Velká rozkoš pak vede k uzurpaci toho, co je oddělené a na základě čehož se duše ve stavu rozkoše uspokojuje. Strast naopak vede k útěku, rezignaci. Oba tyto stavy duše pak vedou k „běsnění“, vyšinutí přičemž člověk je pod tímto vlivem nejméně schopný používat rozum. Dá se tedy říci, že čím větší vášeň vyhraněné duše, tím snazší extremizace chování. Zlý stav tak vzniká rozvášněním duše, podléhající nemocnému stavu těla, a proto se člověk nepovažuje apriori za úmyslně zlého. „*A tak skoro všechno, co se pokládá za nezřízenost v rozkoších a co se vytýká lidem, jakoby byli úmyslně špatní, bývá neprávem vytýkáno; zajisté nikdo není úmyslně špatný, nýbrž nějaký zlý stav těla a nedostatek výchovného pěstění bývají příčinou, že špatný se stává špatným, ale to se každému přihází jako protivenství a proti jeho vůli.*“<sup>80</sup>

---

78Ibidem, s 41.

79BETTI, Daniel. *Plato on Evil*. [cit. 16. 1. 2024] Dostupné na: <[https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=4410148](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4410148)>.

80 PLATON. *Kleitofon, Ústava, Timaios, Kritias*. S.50.

Zlo se tedy produkuje špatným řízením duše podléhající tělesným slabostem. Větší zlo neboli špatnost, vzniká špatným vedením osobních stavů a nedostatečnou výchovou, čili cvičením v sebeovládání a morální zdatnosti. Obecné zlo tedy vzniká nedokonale řízeným kolektivním stavem vyplývajícím z nedokonalosti jednotlivých duší, které se účastní na vedení obce.<sup>81</sup>

Naproti tomu stojí protějšek, s jehož pomocí lze dosahovat „náležitých stavů“ těla i duše směřujícím k dobrému. Sókrates říká, že krása není neúměrná, a tedy nelze z ní vyvozovat jakékoliv extrémní stavy, je středem, které nepodléhá vyšinutí. Rozvíjí zajímavou teorii o tom, že tělo, které není krásné, například různě zohyzděné (krátká noha způsobující křeče a tedy i nesouměrné duševní stavy), trpí nemocemi. Naopak, pokud je duše silnější, než tělo, začíná roztahovat své stavy bez kontroly, neboť slabší tělo nemůže unést exponovanou duši a z této nerovnoměrnosti pak vznikají též nemoci, jež mohou v delších exponovaných fázích vést až k hysterickým výlevům.

Překonání těchto dualistních stavů, nezřízeného, rozumem nekontrolovaného boje mezi duší a tělem, působí blaženost. Kdo za svého života, času vyměřeného a potřebného překonává tyto extremity pomocí soustředěného cvičení, dojde blaženého života. Již se nebude *zrozovati* a navrátí se tam, odkud vzešel, ke své hvězdě. Nedosáhne-li člověk během svého života a času vyměřeného, urovnat spory mezi tělem a duší, zrodí se v příštím životě podle nižší přirozenosti. Abychom uvedli celý kontext do souvislosti necháme promluvit samotného Sókrata: „*První vtělení je stanoveno stejné pro všechny, aby nikdo nebyl od něho zkracován, že však majíce své símě položeno každá do příslušného jí nástroje času, jsou povinny vyrůst v nejzbožnější z živých bytostí a že při dvojitosti lidské přirozenosti jest přednější ten rod, který se potom bude nazývati muž.*“<sup>82</sup> Posléze, pokud se tedy nepodaří během vyměřeného času jednoho života uvést svůj tělesný i duševní stav do spravedlivého stavu a poměrů, čili do harmonie, stává se takto nedokonale nesouměrný muž v příštím životě o řád nižším rodem, čili ženou, viz. „*pakliže však neobstojí, promění se při druhém narození, v přirozenost ženy;*“<sup>83</sup> Posléze, pokud ani v tomto, nižším ženském stavu neobstojí před špatností výkyvů duše a těla, zrodí se v

---

81Ibidem,s.50.

82Ibidem,s 50.

83Ibidem,s. 52.

příštím životě jako zvířecí bytost, viz. „*neustane-li ještě ani v tom stavu od špatnosti, podle toho, čím se proviňoval, promění se podle této vlastnosti pokaždé do takové nějaké zvířecí přirozenosti a ve stálých proměnách nebude dříve zbaven svých útrap, až podřídí se dráze totožnosti a stálosti, kterou má v sobě, rozumem přemůže onen velký a později přirostlý shluk z ohně i vody a vzduchu i země,*<sup>84</sup> *bouřlivý a nerozumný: pak přijde do svého prvního a nejlepšího stavu.*“<sup>84</sup> Čili, zlo vzniká nerovnováhou mezi duší a tělem. Tato nerovnováha vzniká vzájemným nekorigovaným třením živlů Ohně, Vody, Vzuchu a Země. Nezřízená živlovost musí být usměrněna vycvičeným rozumem. Pokud není vůle dostatečně vycvičena k ovládnutí celého těla, zmítá se člověk v neustále se opakujících životech a proměnách. Dokáže-li včas přemoci tyto stavy rozdělitelnosti duše a těla, a uvede je v harmonii, čili nastoupí dráhu „totožnosti a stálosti“<sup>85</sup>, dokáže-li rozum ustanovit rovnováhu, stane se nejzbožnější bytostí a vejde do společenství, příbytku své příbuzné hvězdy.

### 1.2.3 *Faidros*– Mánie (maniai)

Montebello se pokouší o rozbor tohoto termínu a přichází s následujícími konotacemi: Nejjednodušší kořen tohoto slova je „min“ nebo „men“, a vyjadřuje anatolské božstvo kolem 9. století př. nl. uctívané v malé Asii. Domnívá se, že tento význam mohl mít blízko k významu perského boha měsíce „Mao“, který měl prý schopnost léčit měsíčním světlem. Dále pokračuje v asociaci k „mis“, což je lunární měsíc, srpek měsíce, čili viditelná podoba měsíce, jak bychom to mohli nalézt v Homérově Illiadě a Hesiódově Theogonii, kteréžto Platón zmiňuje v *Kratylovi* a *Timaiovi*.<sup>86</sup>

U Aristofana byl použit termín „i Mani“, což je řecké slovo pro měsíc. Pojem „I mania“ lze dohledat v Hérodotových Dějinách v 5. st. př. nl. Dále ho lze nalézt u Hippokrata v díle *Aforismy*, u Sofokla v díle *Antigona*, v Isokratově díle „*Orationes*“. Montebello zde

---

<sup>84</sup>Ibidem, s. 53.

<sup>85</sup>Ibidem, s.53.

<sup>86</sup>MONTEBELLO, MARK. *Madness in Plato's Attic dialect*. p 2-3. [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na:<  
[https://www.academia.edu/5854017/Mania\\_Madness\\_in\\_Plato](https://www.academia.edu/5854017/Mania_Madness_in_Plato)>.

uvažuje o třech významech: 1) šílenství, 2) nadšení, bláznivost<sup>87</sup>, 3) vášeň.<sup>88</sup>

V tomto smyslu lze soudit, že mánie, šílenství má něco společného s měsícem, variabilně s viditelným měsícem. Čili v dnešním pojetí by se jednalo o jakýsi „epileptický“ záchvat vázaný na měsíční fáze. Ovšem zdá se, že šílenství u Platóna (viz jeho výklady o formách šílenství) znamená spíše obecnou formu chování ve společnosti (pozn. kdy je člověk vzhůru), nikoliv přímo vázanou na noční fázi, ale s významovým odkazem na to, že šílenství znamená spojení s bohy – vyšinutost, nestandardnost, jakési sociální „mimoňství“<sup>89</sup>.

Ustinova pojednává o čtyřech maníích: božské<sup>90</sup> – dotýká se samotného božství, a pro *stíženého* člověka je požehnáním. Neboť bohové navazují vztah s tím, jehož duše je otevřena. Dále telestické<sup>91</sup> - jakási mystická, mysterijní, zasvěcovací manie, podobná *mrtvolnému* stavu, v tomto pojetí transu. Dále profetické<sup>92</sup> - neboli věštecké, jejíž nositelé zří věci blízké. Dále poetické<sup>93</sup> - přijímajícími osobami jsou umělci, kteří na světě produkují věci skryté a božské.

Nyní se budeme věnovat dalšímu hlavnímu spisu, který se v novoplatónském světě, a v Iamblichovské teurgii obzvláště, těší veliké pozornosti, je dialog *Faidros*<sup>94</sup> – v němž nalezneme právě ono šílenství, manické šílenství, poplatné spojení s božským.

V dialogu *Faidros* se Platón skrze ústa Sókratova vyjadřuje k věšteckým schopnostem, přirovnávaným k šílenství. Je-li šílenství obdařeno božím světlem, přináší obrovské dobro. Tak se delfské orákulum i dódonské kněžky zasloužily o veliké společenské dobro řeckého poloostrova Hellas. Podobně tak tomu bylo i v případě Sibylly, ženy či obecně žen,

---

87Angl. Frenzy.

88MONTEBELLO, MARK. *Madness in Plato's Attic dialect*. p 2-3. [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na:<  
[https://www.academia.edu/5854017/Mania\\_Madness\\_in\\_Plato](https://www.academia.edu/5854017/Mania_Madness_in_Plato) >.

89Pozn. pod čáru v křesťanství byli svatí častokráté také nestandardní osoby.

90USTINOVA, Yulia. *Divine Mania Alteration of Consciousness in Ancient Greece*. Routledge 2017. S. 1.

91Ibidem, s. 115.

92Ibidem, s. 55- 58.

93Ibidem, s. 265-268.

94PLATÓN. *Faidros*. Praha: OIKOYMENH, 2014.

obdařených prorockými schopnostmi. Umění těchto věštkyň, které zřely více, než mohly spatřit lidské oči na tomto světě, považuje faidroský Sókratés, respektive Platón za dobré a příslušný stav, který vždy v určitém čase, za určitých okolností a v určitých navozených situacích, pojmenovává jako šílenství, příslovečně *mania*. A tak se Platón obrací na staré, snad řecké terminology, kteří manii nepokládali za něco ošklivého ani zlého. Platón pak ústy Sokratovými opěvuje tyto šílené stavy, jako překrásné umění, nazvané *maniké*. Přesvědčen tak, že nazíráním vyšších forem věcí, které boží prozřetelnost vlévá do otevřené duše orákula neboli věštkyně, je budoucnost přibližována a posuzována.

Toto takzvané překrásné umění odlišuje Platón od věšteckého umění zvaného *mantiké*. Přesvědčen tak, že „pojmkazci“ jeho doby posunuli celý význam věci, aby veškerému prostému věštění přidali na velkoleposti – z *maniké* na *mantiké*. Degradovali tak krásné věštecké umění kulturotvorného a společensky přijímaného orákula na vědomostní-rozumové pravectví.

Další typus šílenosti, který je nám velice dobře znám, je *Músa*. Ta otevřenou duši vytrhuje a zachvacuje přílivem tvořivosti, aby se nevšednost rozlila do světa a vyučovala mnohé i po další generace. Vliv múzy nepochází z tohoto světa a vytlačuje ze šílence to nejlepší. Platón pak říká, že báseň šílence přetrvává báseň tvořenou z rozumu. Tak staví proti sobě věci, které nepocházejí ze světa a nezanikají. Věci, které nepocházejí z tohoto světa, ale ze světa idejí jsou věčné a přetrvávají věky, zatímco věci, které vznikají na základě věcí viditelných z rozumu (nún) nemají dlouhého trvání.<sup>95</sup> Šílenství bez múz je nedokonalé, neboť vychází z předpokladu, že věci lze pouze rozumově znát. Múzu proto chápe jako oduševňující princip vyšší moci, která v určitých stavech, za určitých okolností, za určitých podmínek a nahodile, vyřazuje člověka z běžného provozu, rozevívá jeho vnitřní svět a zprostředkovává mu světlo horního světa, světa idejí, které přicházejí ve formách nerozumných, a také se jako nerozumné projevují (například báseň psaná či odříkávaná). Umění řečnické tak náleží obdarovaným pěvcům, a Sókrates ve Faidru je nazývá věštcí Múz.<sup>96</sup>

V této souvislosti také Platón odkazuje na pocity strachu z lásky a v partnerství může

---

95Ibidem, s. 257.

96Ibidem, s. 257.

být beze strachu přikládána i člověku vzrušivému, šílenému.<sup>97</sup> V této souvislosti Platón upozorňuje, že přitažlivost jedné věci k druhé je velice důležitá, a že láska může procházet i skrze extrémní vazby. V souvislosti s výše zmíněným můžeme mít za to, že rozumovost je příliš nízká na to, aby se v ní mohla projevit jakákoliv možnost být vyšším svazkem. Co to znamená? Lidé vytržení, šílení, plní zření vysokých věcí jsou obdarováni božským štěstím. Proto také ti, kteří jsou moudří, prožrou, ale *mudráci* (hanlivý název pro ty, kteří se chvástají znalostí věcí, ale jejich stíny přetrvávají stále v mezích rozumářských okovů) zůstanou zatvrzelí ve svých názorech, že šílenství je třeba upozadovat a přednost dávat rozumnému chování.

Podle Platóna jsou šílenosti tedy dvojího typu: První vzniká hnutím lidských nedostatků, jako jsou neduhy, nemoci, světská utrpení, a druhá vzniká odlukou od běžných společenských regulí a zřením božského. Božskou šílenost pak dělí a čtyři typy, přisouzené čtyřem bohům. První, takzvané věštecké nadšení připadá Apollónovi, druhé šílenství, takzvané zasvěcovací, náleží Dionýsovi, třetí šílenství, básnické připadá Músám, čtvrté šílenství, šílenství lásky pak zase Afroditě a Erótovi. Erotickou šílenost považuje za nejlepší. V erotickém stavu zdá se uskutečňují se všechny předchozí stavy, neboť vše tvořeno je pro lásku, která je nezbytným vztahem všeho co je, bylo a bude vytvořeno. Základem pak tohoto vztahu je *sympatheia*, přitažlivost, bez níž nemůže vzniknout žádné

---

<sup>97</sup>Ibidem, s. 263.

dílo.

Platón ovšem také dává prostor i *věštecké řeči*.<sup>98</sup> První řečí, byla řeč dubu. Tak praví svědectví z Dódónské svatyně. Dokonalé rozpominání anamnesis na věci je možné pouze skrze vnitřní stavy duše. Lidé, kteří se řídí pamětí a spoléhají na zevní písemné záznamy, nemohou být přivedeni k zapominání, neopakují-li si neustále tyto nedokonalé materiální zkazky dolního světa. Ani kniha, ani obraz nedokážou zprostředkovat pochopení obsahu věci, na kterou odkazují. *Mlčí*, nejsou schopny přivést toho, který se táže k pravé podstatě věci, nesou sice záznam myšlenky, avšak jsou netečné k jakékoliv odpovědi. Spisy nemohu být učebnicí umění, nelze se držet jejich slov, slovo od slova, a poléhat, že jediné skrze něj celý svět vstoupí do naší duše. Psané výklady nejsou prostředkem *upamatování* látky, pouze na ni odkazují, a nemohou nahradit vnitřní znalost věci.<sup>99</sup>

Proto vědoucí člověk je ten, který zná (poznal). Jedině v jeho duši je zlatým písmem zapsáno, kdy mlčet a kdy mluvit.<sup>100</sup> Je schopen ovládat řeč, jeho slovo se stává živým a proniká do podstaty věcí, neboť uzřel tvary, které nevzešly z tohoto světa, ale ze světa příštího, světa horního, světa idejí. Psaná řeč v tomto stavu vynikne pouze jako obraz oduševnělého slova vědoucího člověka. A tak se jeho řeč stává váženou ve spravedlnosti, krásě a v dobrých věcech a Platón ji staví nad úroveň řeči, která je poplatná nižším společenským vrstvám. Jedná se o vysoké umění, které zprostředkovává horní a dolní světy a není proto hodno, aby takovéto vznešené vědění bylo psáno do vody, kde se porozumění rozplývá a různými dalšími výklady se táhne až k nepoznání. Rozhodujícím prvkem, který se napojuje na pramen zrění nejvyšší věcí, je duše. Čím cvičenější je duše, tím výraznější je zrění idejí čili věcí přicházejících shora.<sup>101</sup>

Nyní jsme snad dostatečně obeznámeni s přesahem, který Platón dává do filosofického rámce, jehož nezbavuje celistvosti. Celistvost u Platóna totiž je zásadní, a i tyto duševní zkušenosti jako šílenství a věštění<sup>102</sup> jsou podstatnými projevy, které zprostředkovávají

---

98Ibidem, s. 265.

99Ibidem, s. 277.

100Músy, šílenství odříkávané, je nezbytnou součástí prorockých praktik, zvláště mystických, které působí nahodile.

101Ibidem, s. 242.

102Věšectví a filozofie byly ve starověku hluboce propojeny, přinejmenším od druhé sofistiky (pozn. pod čarou. ADDEY, CHRÝSTAL. *Divination and theurgy in neoplatonism*. Routledge, 2016. ISBN 9781409451525 (hbk). S. 1.

božství, k němuž má moudrý, poučený a vyšlechtěný člověk směřovat. Čili nyní už můžeme vyjít ke speciálnější částem našeho pojednání, v nichžse zaměříme na dva zásadní aspekty pozdně novoplatonské školy, a tím bylo plotinovské mystické sjednocování a iamblichovská teurgie.



# 2) PLÓTINOVO MYSTICKÉ JEDNO

## 2.1 NÁVAZNOST NOVOPLATONISMU NA PLATONISMUS

Novoplatonismus je moderní název<sup>103</sup> pro formu platonismu vyvinutou Plotinem ve 3. století n. l. a představuje konečnou podobu řecké pohanské filozofie. Ovládl řecké filozofické školy a setrval převládající až do 6. století. Pak začal v „pohanské kultuře“ odeznívat, ale po malých krůčcích a postupně prosakovat do filozofie křesťanského světa. Novoplatonismus nebyl pouhým synkretismem či kombinací různých přesvědčení, ale skutečným rozvojem Platónových myšlenek a s nimi souvisejících skrytých Aristotelských a stoických vlivů. Naproti tomu nemáme žádný relevantní důkaz, že by orientální nauka platonismus infiltrovala. Na druhou stranu určitou gnosi, lze spatřovat v Plótinově argumentaci, neboť on sám se musel vyrovnávat s texty „nepřátelských“ gnostiků<sup>104</sup>, kteří ovšem část platónského učení v podobě vulgarizované asimilovali. Plótinus byl však vědomě vášnivým odpůrcem gnosticizmu. Enneady uspořádané Plótinovým žákem Porfyriem započaly komplexní, i když v některých případech protichůdnou, filosofii, která za dlouhá následující staletí velice zmohutněla.

Podstatné rysy novoplatonského schématu se váží na následující konotace shrnuté od

---

103Internet Encyclopedia of Philosophy. Neoplatonism. [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na: <<https://iep.utm.edu/neoplato/>>.

104Jakkoliv se mohl Plótinus vymezovat proti gnostikům, zejména valentiniánům, přesto všechno lze říci, že valentiniánský systematický výklad světa obsahuje, ale i představuje teorii fyziky, která je ve svých detailech i ve svém základním pojetí novopythagorejská. To znamená, že valentiniánští teologové mají legitimní místo v dějinách starověké filozofie, v opačném paradigmatu. Novopythagorejské teorie jsou zásadním klíčem k pochopení valentiniánských systémů, které šly paralelně s platonskou linií, která ovšem na novopythagorejství navázána byla také. TURNER, John, MAJERCIK Ruth. *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*. The Society of Biblical Literature, 2000. ISBN 0-88414-035-0. S. 17. Dále, CORRIGAN, Kevin, RASIMUS, Tuomas. *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World*. Essays in Honour of John D. Turner. Brill 2013. S. 444.

Blumentahla a Armstronga ve vztahu k Jednu následovně<sup>105</sup>:

„A) Existence sestává z velkého množství úrovní bytí, uspořádaných v hierarchickém pořadí, tj. od nejvyšší po nejnižší, od nerozdělitelného ke stále více rozdělitelnému a naopak. Poslední a nejnižší stupeň zahrnuje fyzický vesmír, který existuje v čase a prostoru a je smysly vnímatelný. B) Každá nižší úroveň bytí je odvozena od vyššího nadřazeného stupně. C) Každá bytost je postavena do své vlastní reality. Vždy nazírá svůj nadřazený princip kontemplativní touhou, která je v ní implicitně obsažena, neboť vzešla z horních světů, aby se podle své hierarchické příslušnosti uskutečňovala ve světech dolních. Vesmír je zde chápán jako systém sestupů a vzestupů, odchodů a návratů. D) Každá úroveň bytí je obrazem nebo výrazem úrovně nad ní. Realizace Ideje prostupující světy otevírá vděčné téma ve všech novoplatónských schématech. E) Hierarchické stupně bytí jsou různé stupně Jednoty. Člověk, který (vlivem svého chování) sestupuje dále na stupnici bytí, oddává se větší mnohosti, větší oddělenosti a rostoucímu omezení. F) Nejvyšší úroveň bytí a skrze ni, vše, co v jakémkoli smyslu existuje, pochází z konečného principu, který je absolutně prostý determinace a omezení a naprosto přesahuje jakoukoli myslitelnou realitu, takže lze říci, že je za hranicemi bytostí. Protože nemá žádná omezení, nemá žádné rozdělení, atributy nebo kvalifikace. Ve skutečnosti Jedno nemůže být pojmenováno, nebo dokonce správně popsáno jako bytí, ale může být nazváno jako Jedno, abychom naznačili jeho úplnou jednoduchost. Může být také nazýváno Dobro jako zdroj všech dokonalostí a konečný cíl návratu z dělitelnosti, protože impuls odchodu z Jednoho návratu do Jednoho, které tvoří celou hierarchii odvozovaných úrovní bytí, pochází a vede zpět k Jednotě. G) Vzhledem k tomu, že tento nejvyšší princip Jedno neboli Dobro je naprosto jednoduché a neurčité<sup>106</sup>, lidské poznání o něm musí být radikálně odlišné a je třeba se oprostít od jakéhokoli jiného druhu pozemského poznání. Není předmětem<sup>107</sup> a nelze na něj aplikovat žádné apriorní předpoklady, neboť i veškeré lidsky chápané apriori nevypovídá o jeho nepopsatelnosti. Lze jej poznat pouze tehdy, pozvedá-li člověk-mystik svou mysl k bezprostřednosti, která tkví v něm samotném. Tuto bezprostřednost nelze představit ani

---

105TORCHIA, Joseph N. *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being*. Peter Lang Inc., International Academic Publishers 1993.S. 37 – 40.

106Postrádající specifické rysy podobně jako u negativní teologie Dionýsia Areopagity.

107Samostatnou, určenou, omezenou věcí.

popsat.“<sup>108</sup>

Po nejméně jedno století byla přijímána představa, že Platónovo myšlení a novoplatonismus jsou dvě odlišné věci, což zjevně prokázali historikové filozofie devatenáctého a dvacátého století. Tento názor ilustroval vítězství moderního kritického ducha v historických studiích, na rozdíl od ireflektivního přístupu dřívějších dob. „*Hoffmannův argument zní, že to byl novoplatonismus pozdní antiky, který se přenesl do středověku nikoliv Platónovo myšlení. Tento názor by zjevně postrádal smysl avšak za předpokladu, že mezi dvěma způsoby myšlení existuje radikální rozdíl.*“<sup>109</sup>

Představuje tento kontrast historický fakt? Při zodpovězení této otázky musíme nejprve prozkoumat důvody, na kterých bylo toto rozlišení založeno. Zdá se, že tyto teze sestávají z argumentů týkajících se struktury a vývoje novoplatónského myšlení. Strukturální argument vychází z novoplatónské doktríny, že realita se skládá ze čtyř hypostází<sup>110</sup>, který jsou JEDNO, INTELEKT, DUŠE, SMYSLOVÝ SVĚT tak, jak ze sebe vycházejí v sestupném pořadí podle universální hierarchie a důležitosti. Podle tohoto výkladového modelu je teorie hypostází zvláště novoplatónská, protože takový systém se v Platónových dialozích prakticky nevyvinul do takové míry, aby se dalo mluvit o systematickém schématu. Naopak novoplatónské školy z Platóna vycházejí, přejímají základní prvky jeho nauky, precizují ji a systematizují. Již zde tedy lze nalézt malý rozdíl mezi původním Platónovým učením a novoplatónskými školami, ovšem v této situaci se jedná o vývoj myšlení, které v zásadě nemůže zůstat v jakékoliv době stejné. Naopak přizpůsobuje se potřebám doby a synkretizuje či syntetizuje se s jinými naukami. Toto je zvláště patrné v iamblichovské teurgické linii, s tendencí co nejvíce novoplatonismus znáboženštit a zaměřit ho proti křesťanství. „*E. Zeller tvrdil, že formu dobra, kterou Platón postuloval v Ústavě jako první princip veškeré reality, nelze ztotožňovat s plotinovským JEDNO, protože to první prostě představuje nejvyšší formu, zatímco to*

---

<sup>108</sup>AMRSTRONG, BLUMENTHAL. Platonism. [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/Platonism>.

<sup>109</sup>GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. The Latin Tradition, 2 vols. University of Notre Dame, Press Notre dame, Indiana 1986.S. 26-27.

<sup>110</sup>Hypostáze tvoří souhrn všeho v nadmyslové existenci. S Plótinem říká, že každá bytí má nezbytně tendenci vytvářet obraz sebe sama a přecházet do dalšího a dalšího principu. WHITBY, Charles J. *Wisdom of Plotinus*. Kessinger Publishing 2010.S.23.

*druhé je nevyslovitelným prvním principem. zcela přesahující říši forem.*“<sup>111</sup>

Platón popsal své Dobro jako Jedno, toto ale nikterak samotného Platóna nepřibližuje k Plótinovu postoji. Důvodem je, že prvotní příčina Jedna zůstává spíše vnitřním, imanentním než transcendentním principem forem. Kromě toho, ačkoli Platón v dialozích<sup>112</sup> postuluje duši jako prostředníka mezi formami a smyslovým vnímáním, popisuje její původ pouze mýtickým způsobem, aniž by se pokoušel vysvětlit její odvození od poznatelného světa racionálním způsobem, než jak tomu bylo u vzoru Plotinovy teorie emanace -> neboť novoplatónská teorie hypostáze není pouze otázkou objektivních stupňů bytí, ale také subjektivních stupňů<sup>113</sup>

Tak je možné argumentovat ve prospěch kontrastu mezi Platónem a novoplatonismem v epistemologických termínech. E. Brehier poznamenal, že Platónův nejvyšší princip v dialozích se nazývá Bytí, příkladně můžeme uvést, jako je to v dialogu Sofisté, kde se předpokládá určitý druh dialektického sestupu od tohoto Bytí k jiným rodům, jako je stejnost, jinakost, pohyb a setrvávání. Pro Plótina je však prvním principem striktně Jedno, které není popsáno jako Bytí, ale spíše jej přesahuje, z čehož se nevyvíjí dialektika, jakýsi rozhovor mezi tím, co jest a tím, co nadchází. Pro Plótina existuje pouze dialektika prostřednictvím hierarchického uspořádání forem, které konstituuje povahu Bytí jako druhou hypostázi. Pro Plótina je dialektické stadium samo o sobě něčím, co musí filozof překonat, aby dosáhl pochopení nejvyššího principu, který je v poslední analýze přístupný pouze mystické zkušenosti.<sup>114</sup>

Další argument pro rozdíl mezi Platónem a novoplatonismem vypovídá ve prospěch vývoje. Vychází ze skutečnosti, že novoplatónské myšlení získalo svůj zvláštní půvab syntézou prvků z několika dřívějších filosofických tradic, jmenovitě platonismu, aristotelismu a stoicismu. Studie E. von Ivánky prozkoumala povahu novoplatónské doktrinní syntézy tím, že prokázala, že dualistický aspekt implikovaný kontrastem mezi formami a smyslově vnímatelnými následuje Platóna. Ovšem novoplatonismus má ale určitou tendenci k monismu pod vlivem stoické filozofie, podle které je dualismus v podstatě nahlížen z hlediska vzájemného vztahu makrokosmu a mikrokosmu. Tato

---

111 GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 27.

112 Ve *Faidonu* a *Timaiovi*.

113 GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 27.

114 *Ibidem*, s. 27.

asimilace mezi těmito dvěma pozicemi je umožněna přepracováním Platónovy doktríny podílnictví čili participace ve spojení s Aristotelovým názorem na vztah mezi hmotou a formou. Interpretace von Ivanka vysvětluje, jak lze nezákladnější principy novoplatonismu týkající se povahy hypostází a jejich vzájemného vztahu, téměř dokonale odvodit odtržením platonských, stoických a aristotelských vlivů, které jej tvoří. Je samozřejmé, že tento názor vysvětluje důvod, proč existuje zásadní rozdíl mezi Platónem a novoplatonismem. Pokud jsou tyto argumenty platné, pak stojíme před dvěma různými druhy filozofie, ačkoli jeden je potomkem druhého, jeden z druhého vychází a jeden na druhý navazuje co se ideologie týče a lokální (v širším kontextu) filosofické tradice týče. Místní filozofii míníme filosofii řeckou ve „známém světě“ římské říše. Samozřejmě soudíme, že žádný z učenců, který zastává tento názor, nevěří, že pozdější druh platonismu vznikl náhle nebo spontánně, a proto je obvyklé postulovat mezistupeň nebo řadu fází ve vývoji doktríny mezi Platónem a novoplatonismem – škola a její pokračující reflexe Platónova učení. Čili takový je původ termínu „střední platonismus“ číjeho ekvivalent v německy mluvícím světě „přednovoplatonismus“ (pozn. Vorneuplatonismus).<sup>115</sup> Tento mezistupeň je stadiem, kde historici poprvé vidí náznaky nauky o hypostázích nebo alternativně nejranější pokusy spojit platonismus, aristotelismus a stoicismus. Přiznání, že mezi dřívějšími a pozdějšími obdobími dochází k postupnému vývoji nauky, zostřuje těžiště historické analýzy, i když to má také za následek zpochybňování přesnosti rozlišení, které k ní původně vedlo. Gersh praví, že v posledních letech proto vědci stále více zpochybňují platnost používání „Platónova myšlení“, „novoplatonismu“ a „středoplatonismu“ jako popisu fází v dějinách filozofie, které mohou být navzájem vůči sobě izolované. Taková zkoumání přesvědčivě ukázala, jak blízko sobě jsou cíle a obsahy Platónova učení a novoplatonismu, středního platonismu a novoplatonismu a Platóna a středního platonismu.<sup>116</sup> Z těchto srovnání mezi Platónem a novoplatonismem je nejdůležitější, že linie má nějaké kontinuum, což je důležité pro naše současné bádání. Argument pro sblížení Platóna a novoplatonismu začíná studiem samotných dialogů a je doplňován pokusy demonstrovat, že některé filozofické pozice často charakterizované jako „jedinečné“ novoplatónské se již vyskytují v rozpoznatelné formě v Platónově vlastním

<sup>115</sup>Viz GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 28.

<sup>116</sup>GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 30.

textu. Dvě studie, které se objevily přibližně ve stejnou dobu, učinily v tomto směru významný pokrok. Ze studie dialogů A. J. Festugiéra vyplývá, že poslední fáze epistemologického výstupu v dialogu *Symposion* má mnoho společného s nejvyšší úrovní kontemplace v Plótinově systému. K předmětu lásky se tak přistupuje prostřednictvím sledu negací týkajících se změny, vztahu k jiným věcem a nakonec poznání sebe sama.<sup>117</sup>

Mnoho z toho můžeme například shledat také u Parmenida, ten popis Jednoho používá přesně stejnou skupinu negací -> nikdy nevzniklo, stává se nebo se stane, není ani v jiném, je nevyslovitelné a nepoznatelné.<sup>118</sup> Pokud má Festugiére pravdu, nemůžeme tvrdit, že rozdíl mezi první a druhou hypostází v novoplatonismu je zcela cizí Platónovu vlastnímu myšlení<sup>119</sup>. Názor Vogelové byl takový, že Platón dost zřejmě nezdůrazňuje, že intelekt, život a duše musí skutečně existovat, ale že svůj zdroj nachází ve vitálních a poznávajících prvcích v říši forem, která odpovídá autentické realitě.<sup>120</sup>

Platónova doktrína je zde v souladu s kosmologickými výklady v Timaiovi, kde je svět Forem nahrazen paradigmatickým inteligibilním živým tvorem – živokem (v čj. překladu). Zde de Vogelová vyvodila důležitý závěr, tj. že u Platóna najdeme duši popsanou nejen jako prostředníka mezi inteligibilním a smyslovým v souladu s Faidonem, ale také jako poznávající princip v určité fázi své existence. Přirozeně pasáže diskutované Vogelovou i Zellerem jsou interpretátory Platóna často minimalizovány – například tím, že jeden text je čistě literární mezihrou, nebo že jiný je pouhou ukázkou metodologie a podobně. Podle Gershe se většina vykladačů antických textů však tento přístup nepřijala a přiklonila se spíše k názoru, že průkazné je to, že Platón nemyslí přesně to, co říká. V dialozích tedy existuje dostatek důkazů pro vztah mezi Platónovým myšlením a novoplatonismem, který je mnohem užší, než jaký předpokládala věda devatenáctého století. Přesto rozhodně zde panuje důležitá otázka nad platónovými orálně předávanými naukami a tomu je třeba také

---

117Pozn. V této souvislosti: „Ctnost se v duši může zrodit pouze tehdy, jestliže duše zahlédla, byť jen na okamžik, krásu Ducha, jestliže ochutnala, byť jen v prchavém záblesku, radost božského sjednocení.“ HADOT, Pierre. *Plotinos a prostota pohledu*. S. 48.

118FESTUGIERE, *La revelation d'Hennes Trismegiste*. Les Belles Lettres, 2014.S. 84-86.

119Jak podle Gershe tvrdil Zeller. C. J. de Vogelová, která se pokusila vysvětlit odvození duše od inteligibilního, přičemž rozvíjela výklad slavné pasáže v Sofistés, kde Platón důrazně obhajuje pohled na autenticky skutečné, které není statické a neživé, ale obsahující intelekt, život a duši. Viz VOGEL, J.C. *On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism*. Mind 62, 1953. S. 43-64.

120VOGEL, J.C. *On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism*.S. 56-57.

věnovat pozornost.

Kromě dialogů máme mnoho nepřímých důkazů o Platónově ústním učení díky Akademii samotné, v jejímž prostředí působili Platónovi nejbližší žáci.<sup>121</sup> Aristotelés je tomu jasným důkazem. Ústní tradice je prakticky nutná, neboť nelze za celý život popsat vše, co chceme sdělit. Chování lidského rodu (a vnímání individuální konečnosti tomu napomáhá) nutně vede k vedlejší edukaci z mistra na žáka. Je to nevyhnutelné, neboť za celý život nelze, jak již jsme řekli, fyzicky zaznamenat myšlenky, které mají daleko rychlejší a daleko obsáhlejší schématický proud, nežli literární záznam. Důvod této rychlosti a fyzické nedostatečnosti zaznamenávat obrovský tok myšlenkových pochodů, nutně vede k předávání filosofického objemu prostřednictvím slova mistrova – v závislosti na uzpůsobeném chápání samotného žáka.

Věnujme se dále formám. Místo toho, aby formy byly základem poznatelného světa, existuje před nimi dvojice nejvyšších principů - zvané Jedno a (neurčitá?) Dyáda, jejichž interakce generují z forem nižší úroveň reality směrem dolů. Tyto nižší úrovně reality nejsou jednoduše vykládány jako dualita forem a „smyslovosti“, ale jako trojitá klasifikace forem, matematiky a fyziky (podle čísel). To vše uvedl Aristotelés spolu s mnoha dalšími nejasnými detaily a pozdější starověká tradice to bez pochyby přijala jako přesný popis Platónovy metafyzické teorie, přičemž takové názory byly považovány za obsah slavné přednášky „O dobru“.<sup>122</sup> Je zřejmé, že novoplatónské teorie mají s touto naukou mnoho společného, protože zde nalézáme vycházení světa forem z vyššího principu nebo vycházení principů ve složitém procesu rozdělování reality jak tomu je u Plótina. Robin, jeden z prvních badatelů Aristotelových výkladů platonových myšlenek uvedl tyto souvislosti ve svém díle *Platónská teorie idejí a čísel podle Aristotela* (*La theorie platonicienne des idees et des nombres d'apres aristotle*).<sup>123</sup>

Není také překvapivé, že tento popis nepsaných nauk vedl ke značnému zmatku na straně moderních učenců, zejména těch, kteří udržovali tezi o radikálním rozdílu mezi Platónem a novoplatonismem. Z tohoto důvodu se zdá, že vznikly tři moderní myšlenkové směry, jak říká Gersh, týkající se významu Aristotelova podání nepsané tradice Platónova učení,

---

121 TARRANT, Harold. *From the Old Academy to Later Neo-Platonism*. Routledge 2011. part II, XII PS. 1-29.

122 GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 33.

123 Můj volný překlad.

předávaného z *mistra na žáka*. První je reprezentován především Haroldem Chernissem a jeho dílem<sup>124</sup>, který zcela popřel důležitost Platónova ústního učení jako doplnění a korekci k doktrínám v dialozích. Podle Chernisse představovaly dialogy veškeré Platónovo učení ve starověké Akademii, tak jak je zachováno dodnes a též, že Aristotelovy výroky a výroky ostatních pisatelů odporují dialogům a jsou výsledkem nepochopení nebo někdy úmyslného překroucení původních Platónových textů. Platón skutečně přednesl přednášku „O dobru“, ale šlo o výjimečnou událost. Druhý výklad uznává správnost Aristotelova podání, že Platón měl filozofickou doktrínu, kterou vyučoval ústně, a která nebyla v dialozích zaznamenána. Tento druhý přístup ovšem vztahuje toto učení na závěrečnou fázi Platónovy kariéry, kdy Platón o metafyzických otázkách už příliš nepsal. Tento názor je nepochybně dominantní v moderní době, přijímá ho E. Zeller, L. Robin,<sup>125</sup> J. Stenzel, W. D. Ross apod. Tito zastánci však projevují různou míru přesvědčení. Třetí výklad je spojen především s H. J. Kramerem a K. Gaiserem, kteří kladou značný důraz na roli Platónova ústního učení jako doplňku či revize nauk vyjádřených v dialozích. Podle Kramera byly dialogy jednoduše napsány jako úvodní díla zaměřená na širokou veřejnost, a teprve Aristotelova zpráva popisuje pokročilejší filozofické učení v rámci Akademie. Kromě toho sám Platón svědčí o nadřazenosti mluveného nad psaným slovem tím, když říká, že nejvyšší filozofické pravdy by nikdy neměly být popsány v knize, protože jsou přístupné nikoli diskurzivní metodě jiných věd, ale pouze ve chvíli intuice.<sup>126</sup> Tyto tři výklady není možné takto stručně shrnout, ale některé obecné závěry lze načrtnout v následujícím znění.<sup>127</sup> Chernissův přístup, který odmítá mnoho soudobých svědectví a tvrdí, že Aristotelés byl nekompetentní, ne-li skutečně nečestný, nedokázal získat všeobecnou podporu učenců. Názor Zellera a dalších je ze své podstaty věrohodnější říká Gersh, i když jeho přijetí vyvolává určité obtíže při daných výkladech, například, že Platón se v posledních letech zabýval psaním zákonů a tato práce se nezmiňuje o nepsaných naukách, kdežto Aristotelés nastoupil do Akademie několik let před těmito lety a stěží by své

---

124CHERNISS, Harold. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press. 1944.

125GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S 34.

126WIPPERN, Jurgen. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipienp. Wege der forschung. 1972. ISBN 10: [3534043154](https://doi.org/10.35340/43154)[cit. 28. 12. 2023]. Dostupné na: <<https://philpapers.org/rec/WIPDPD>>

127GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 35.



vyprávění o Platónově učení omezil pouze na období Platónova stáří. Kramerova teze zahrnuje rigidní rekonstrukci doktríny na základě dost skrovných a nejednoznačných důkazů, i když je dostatečně rozumná jako obecná interpretační linie. Naštěstí není nutné, abychom mezi těmito třemi pozicemi rozhodovali, ale pouze vyvodili jeden nevyhnutelný závěr z existence této kontroverze. Ať už jsou nauky uváděné Aristotelem autentickými Platónovými teoriemi nebo pouze názory z řad jeho studentů rané Akademie, svědčí to, a to v obou případech, o pěstování filozofie, která se nápadně podobá filosofii novoplatonské. Jinými slovy, rigidně pojaté rozdělení mezi starověkým platonismem a novoplatonismem představuje příliš zjednodušený pohled na dějiny filozofie.<sup>128</sup>

Pokud se rozdíl mezi těmito dvěma fázemi v dějinách filozofie zúží do této míry, pak přechodné stádium zvané střední platonismus bude obtížné definovat. Například E. R. Dodds dokázal identifikovat původ novoplatónských pojmů v dřívějších obdobích platonismu.<sup>129</sup> Například, poznámka o tom, že Jedno jest nad Bytím a je odvozené z Platónova Parmenida a nachází se u některých takzvaných novopythagorejských pisatelů z prvního století př. n. l. a z prvního století n. l., jako byli Eudorus a Moderatus. Během své analýzy šel Dodds ještě dále a stopoval původ některých aspektů novoplatónské první hypostaze u Platónova žáka Speusippa, o kterém bylo řečeno, že odlišoval Jedno od Intelektu.<sup>130</sup> Kromě pojmu Jednoho najdeme v dřívější platónské tradici také četné náčrty rozlišení mezi Jedním a inteligibilním světem, což se nakonec projeví jako vztah mezi první a druhou hypostází.

Vogelová ukázala, jak Filón spojil Platónův inteligibilní svět se stoickým Logem nebo imanentním kosmickým zákonem, aby vytvořil princip nazývaný druhý bůh neboli prostředník, který vyvěrá z božské moudrosti, zatímco smyslový svět je odvozen ze stejného zdroje jako jakýsi mladší *odrodek*. Demonstrovala tak názor, že podobné hierarchie principů se vyskytují u Plutarcha, Hermetikách, Albina, Numenia a i snad nejnápadněji ve valentinském gnosticismu, i když v mýtické podobě, nacházíme něco „úžasné“ blízkého Plótinovi - vycházení smyslového světa z Duše. Tyto rozbory a výsledky naznačují to, co bychom mohli nazvat kontinuitou platónské tradice v pozdní

<sup>128</sup> GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 36.

<sup>129</sup> DODDS, E. R. [\*The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic one\*](#). *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4 1928.

<sup>130</sup> ARMSTRONG, Arthur Hilary. *Filozofie pozdní antiky*. S. 40.

Antice.<sup>131</sup> Toto také dokáže ospravedlnit Plótinovo filosofické zaměření, které byt' v originálním pojetí, přesto stále drží platonského schématu – k němuž ovšem přidává i další filosofické prvky.

### 2.1.1. Věci poznatelné a smyslově vnímatelné

Musíme se také ještě zmínit o vztahu mezi středním platonismem a Platónem, abychom předchozí pojednání uvedli do širších souvislostí. Existovaly zde dvě nauky Platónova ústního učení: Postulát, že Jedno a nekonečná dyáda jsou dvojice prvních principů, a dále teorie matematiky jako prostředku mezi inteligibilním (poznávajícím) a senzibilním (smyslově vnímatelným).<sup>132</sup> Jak ukázal J. Dillon při zkoumání Plutarchova metafyzického systému, nauka o Jednom a o Dyádě hraje hlavní roli ve středním platonismu. Důraz klade na část dřívější středoplatonské tradice interpretovat dyádu jako zdroj zla nebo nepořádku, což evidentně koresponduje s názorovými paralelami odvozenými z orientálních náboženství a jejich dualistických systémů. Nejvyšší princip se nazývá Jedno nebo Osiris a ve svém nižším či imanentním (zvnitřněném?) projevu se spojuje s opačným principem známým jako Dyáda neboli Seth.<sup>133</sup> Příklad použití matematických vzorců ve středním platonismu uvádí Posidonius, na kterého upozornily studie P. Merlana. Plútarchos popisuje teorii platonika Xenokrata, že Platón prý popisuje duši jako prostředníka mezi inteligibilním a senzibilním, a že v *Timaiovi* je popisována jako produkt „matematického“ vznikání. Duši samotnou lze tedy nahlížet jako na vznikající (pohybující se) číslo. Plútarchos dále připisuje stejnou doktrínu Posidoniovi, který se tak stává důležitým nositelem učení z konce rané Akademie. Toto stojí u zrodu otázky, do jaké míry se liší Platónovy koncepce od koncepcí novoplatonských, neboť pokud zde existovala ústní nauka, která obsahově doplňovala psaný text, pak by bylo možné říci, že „Novoplatonismus“ od „Platóna“ nijak neliší.<sup>134</sup>

---

131 GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 37.

132 Ve srovnání v novoplatonském Porfýriově pojetí, srozumitelné bytí (being) se nenachází v prostoru, ale samo v sobě“, protože nemá žádný objem. GUTHRIE, Kenneth Sylvan. *Porphyry's Launching: Points to the Realm of Mind An Introduction to the Neoplatonic Philosophy of Plotinus*. Phanes Press 1988. S. 50.

133 GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 38.

134 *Ibidem*, s. 38.

Toto je velice hluboká otázka, do jaké míry se liší Platón a novoplatonismus. Příliš rigidní koncepční rozlišení mezi těmito dvěma fázemi často slouží k zatemnění skutečné podstaty, proč platonská linie vzniká a jaký má dosah. Naopak ovšem to neznamená, že by historie platonismu neměla žádný vývoj a že, jak někdy tvrdí starověcí spisovatelé, celý novoplatónský systém by byl přítomen již v nejstarších pythagorejských nebo orfických vyprávěních. Evidentně zde existuje vývoj, který je ale postupný a nauky přecházejí od implicitních k explicitním formám vyjadřování. Proces vývoje znamená soubor motivů, které filosofové podle svých povah a dobově podmíněného zaměření využívají pro obhajobu toho či onoho filozofického systému.

Když tedy Plótinos uvádí, že jeho učení o hypostázích<sup>135</sup> není novinkou, ale že bylo přijato již v raných dobách, nikoliv však přímo v explicitní formě, to bychom rozhodně neměli zavrhnout. Ovšem ztratilo se velké množství textových důkazů platonismu středního období, takže nikdy nebudeme schopni přesně rekonstruovat postupný vývoj této dřívější doktrínálně-orální imanentnosti, která postupem času vyvěrala v novoplatonské explicitnosti. Přesto to, co zůstává, poskytuje značnou podporu historickému pohledu vyjádřenému Plótínem. Je velmi riskantní redukovat filozofii tak hlubokého myslitele, jako je Platón, na pouhou ukázkou základních principů, které nemají pokračování, i když snad můžeme bezpečně označit další směřování jeho nauky jako klíčové pro formulaci ostatních částí jeho učení, které je dualismus duchovního a hmotného, za pojetí vztahu mezi duchovním a materiálním.<sup>136</sup> Toto má trojí vyjádření - 1) jako transcendence, 2) jako imanence a 3) jako současná transcendence a imanence.

Dualistický prvek je zřejmý jako nejzákladnější rys celé Platónovy filozofie, kde „rozumem poznatelné čili inteligibilní“ je v kontrastu s „viditelným“ nebo „smyslově vnímatelným čili sensibilním“ jak bylo psáno v Ústavě, nebo „bytí“ a „stávání se“ jako bylo psáno v Timaiovi,<sup>137</sup> nebo konkrétněji „rozumem poznatelné a netělesné formy“ s „těly“ jako bylo psáno v dialogu Sofisté.<sup>138</sup> Vztah trojičnosti, který překonává tuto dualitu je podstatným prvkem – jedná se duši, jakožto prostředníka spojujícího svět horní s dolním, vyšší a nižší sféru.

---

135 Novoplatonská triáda – Jedno, duch, duše.

136 GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 39.

137 *Tim.* 27d.

138 *Sof.* 246b.

Pro Platónovo psaní je charakteristické, že pojmové rozlišení není zakotveno v ustálené terminologii. Ve výše popsaných filozofických pojmech tak často nacházíme nesystematičnost. Přesto jejich opakovaný výskyt ve všech obdobích Platónova díla svědčí o jejich zásadním významu v jeho metafyzickém myšlení jakožto celku. I snad by bylo možné říci, že chce překonat tyto dualistické tendence duchovního a materiálního trojitou koncepcí vztahu mezi duchovním a materiálním, což by mělo být jakýmsi rozlišovacím znakem novoplatoniků. Taková definice by jistě naznačovala širší použití termínu „novoplatonismus“. Ten by zahrnoval všechny platoniky zpět k Platónovým mladším současníkům. Tito filosofové se neustále zabírají stejnými otázkami, čímž ospravedlňují to, že bychom je měli považovat za součást jednotného historického fenoménu.

Z hlediska strukturálního, novoplatonici nadále operují v okruhu dualismu duchovního a materiálního, přesto jsou tyto dvě oblasti chápány složitěji pod drobnohledem dalších termínů, které mají tendenci původní dichotomii zatemňovat.<sup>139</sup> Plótinovo Inteligibilní už nejsou jen Platónovy formy, ale jednota v pluralitě Intelaktu, kde intelektový subjekt a inteligibilní objekt jsou neoddělitelné vazby, tj. inteligibilní svět.<sup>140</sup> Proklovo „poznatelné čili inteligibilie“ opět nejsou pouze Platónovými formami, ale množstvím principů v Intelaktu i před ním -> život, bytí, henády.<sup>141</sup> Tradiční dualismus je také upraven originálnější a nápadnějším způsobem. V určitých Plótinových textech, inteligibilní svět nebo hypostaze Intelaktu dosahuje takového stupně obsáhlosti (obsažnosti), obsahuje nejen formy univerzálií, ale také každé jednotlivé věci v nižší sféře.<sup>142</sup> Tato modifikace vyplývá z Plótinova uznání úzkého vztahu mezi transcendencí a imanencí, ale ani on tuto tendenci nerozvine ke konečnému závěru, říká, že smyslový svět je prostě projevem inteligibilního.<sup>143</sup>

Náhled novoplatoniků na trojí vztah mezi duchovním a materiálem v Platónově filozofii nabývá mnohem komplikovanější podoby<sup>144</sup> a v tomto okamžiku je lze načrtnout pouze

---

139Albinův Didascalicus uvádí, že je zde kontrast mezi předměty vnímání (intelligibles), které jsou primární formy a sekundární (imanentní Formy) se (senzibiles), které jsou primární tj. kvality a druhotné tj. kvalifikované předměty. GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 41.

140Albinus. *Didasc.* 4, 7.

141Proclus. *Elem. Theol.* 140, 28 ff.

142Plotinus. *Enn.* VI. 7/38/12.

143GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S.42.

144Pozn. Zde leží základní filozofické vývojové trendy v tradici.

abstraktně, interpretaci ponecháváme jiným. Na prvním místě musíme říci, že všichni novoplatonici zdůrazňují transcendenci duchovního světa ve vztahu k materiálu: oddělení, které je absolutní a zakládá epistemologickou jistotu, kauzalitu ve fyzickém světě a etické aspirace. Podobně novoplatonici zdůrazňují imanenci duchovna, jehož kauzalita je ve všech ohledech závislá na skutečné a aktivní přítomnosti v utvářejícím světě. Transcendence je pro ně primárním aspektem a implikuje jednotu ve vztahu k prostoru (nedělitelnost) a času (nezměnitelnost).<sup>145</sup>

### 2.1.2. Platónská tradice v synkretismu a syntetismu

Gersh zdůrazňuje, že duchovní realita, která je transcendentní a imanentní, musí být jedna a ta samá. Tento závěr prý nevykreslují ve stejné míře všichni novoplatonici a je možné mezi nimi rozlišit dvě skupiny. První skupina si uvědomuje rozpor obsažený v tomto pojetí duchovní reality a pokouší se s ním naložit jedním ze tří způsobů. 1) ponechat to jako paradox, 2) interpretovat duchovní svět jako kontinuum, 3) naznačit pravdu pomocí metafor. Plótinus a Porfyrios následují tento přístup. Druhá skupina nezdůrazňuje rozpor ve stejné míře, raději vysvětluje aspekty transcendence a imanence, respektive postupují dva odlišné duchovní principy 1) transcendentní a 2) imanentní. V tomto bodě je jednotu duchovního světa buď zcela obětována, nebo se znovu vynořuje ve slabší formě, a to postavením přechodného principu mezi transcendentní a imanentní. Někteří filosofové před Plotinem a po něm zastávají tento přístup. Člověk je v pokušení ptát se, proč tyto dvě odlišné interpretace reality vůbec mezi novoplatoniky vznikla. Zdá se, že odpověď spočívá v konfliktu mezi uchopením Bytí intuitivně (v rámci nedělitelnosti) a diskurzivně (v rámci rozdělitelnosti).<sup>146</sup>

U první skupiny myslitelů jsou tedy intuitivní a diskurzivní způsoby filosofie sledovány ve vzájemné spolupráci, zatímco u druhé skupiny tyto dva způsoby myšlení často postupují nezávislými cestami. Z vývojového hlediska zjišťujeme, že různé filosofické školy pozdní antiky, jako je novoplatónská a stoická, oceňují dualismus duchovního a materiálního a

---

145 GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 42.

146 GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 43.

trojí vztah duchovního k materiálnímu v různé míře. Postoje novoplatónské školy byly dostatečně popsány - zde je v různé míře zdůrazňována jednota transcendentních a imanentních vztahů, a když je jednota silně zdůrazněna, rozpory jsou řešeny pomocí pojmů kontinua a metafory. Když je jednota méně důrazná, je rozpor odstraněn pochopením protikladů jako odlišných principů nebo vložení prostředkujícího principu mezi oba první principy. Gersh navrhuje tvrzení, že novoplatónská filosofie pozdní antiky je zkrátka dualismus s monistickými tendencemi. Postoj stoické školy je v mnoha ohledech opačný než postoj školy novoplatónské – zde je transcendentní a imanentní vztah reprezentován střídáním dvou směrů jaksi řekněme tónického, napěťového pohybu. Na stoickou filosofii pozdní antiky lze tedy pohlížet jako na monismus se sklony k dualismu. Vliv stoicismu na novoplatonismus je rozsáhlý. Nejvýznamnějším dědictvím je důraz na monismus, který dobově starší škola přenáší na školu dobově pozdější. Tento vliv vede pak moderní učence k tomu, aby hovořili o „synkretismu“ novoplatónského myšlení.<sup>147</sup> Takové postoje by však měly být používány pouze s opatrností. Samotní starověcí autoři se domnívali, že platónská a stoická tradice byly navzájem propojené od té doby, kdy Zenón z Kytie opustil Akademii.

Termín „synkretismus“ používají moderní učenci podle Gershe poněkud nekonzistentně. Plótinos podle nich je prý obvykle stylizován jako synkretik, který ve svých myšlenkách kombinuje platonismus, aristotelismus, a stoicismus, zatímco Platón, který taktéž „lepil“ různorodé prvky z herakleitismu, pythagoreismu a dokonce i některé principy

---

147Ibidem, s. 44.

Parmenidovy. Gersh dodává, že termín synkretismus má pejorativní nádech, což je, zdá se neopodstatněné, protože je absurdní věřit, že spisovatel, který čerpá pouze z jedné tradice, by měl být nutně inteligentnější než ten, který se inspiruje dvěma nebo více tradicemi a „lepší nauky dohromady“. Z tohoto krátkého zamyšlení lze snad usoudit, že navrhovaná definice novoplatonismu jako filosofie, která se zabývá rozpracováním základních tezí Platónova vlastního učení, má řadu výhod. Za prvé, identifikuje určité vzorce myšlení, které jsou mnohem základnější než předpoklad tří hypostazí, přičemž druhá doktrína je ve skutečnosti jedním z důsledků těchto způsobů myšlení. Za druhé, vyhýbá se zavádění svévolných odklonů ve vývoji platonismu. Každý novoplatonik individuálně odpovídá na základní soubor filozofických problémů. Zatřetí, zavádění umělých norem čistého platonismu nutně vede k zániku, který střídá synkretistické schéma – jež je v konečném důsledku syntezí daného směru, v tomto případě linie platonismu. Novoplatonismus chápaný jako „synteze synkretismu“ nám poskytuje mimojiné i základ pro zkoumání nejen různých myšlenkových systémů rozvíjených v pozdní antice, ale i následnického období ve

středověku v renesanci i v novověku.

Je otázka zda rozdělení dějin antické filozofie na staroplatónskou, středoplatónskou a novoplatónskou fází není v rozporu s Greshovou definicí novoplatonismu jako progresivního zpracování Platónových vlastních představ o duchovním a hmotném, transcendentním a imanentním a transcendentně-imanentním. Při použití čistě chronologického výkladu fází starověkého myšlení samozřejmě není důvod se domnívat, že zde existuje nějaký vývojově-naukový konflikt. Pokud tedy „novoplatonikem“ jednoduše pojmenováváme platónského filozofa, který žil v době Plótinově nebo později, „starověkým platonikem“ pojmenováváme člena rané akademie a „středoplatonikem“ filozofa činného v mezidobí, lze i přesto říci, že mezi těmito skupinami v přístupu k základním filozofickým otázkám neexistují rozdíly.

Při použití silnějšího ideologického výkladu těchto fází starověkého myšlení však jasně existuje konflikt mezi historickým dělením a Gerhovou definicí novoplatonismu – totiž, že „novoplatonikem“ rozumíme platónského filozofa, který se odchyluje od původních Platónových předpokladů, „starověkým platonikem“ míníme myslitele prodchnutého mistrovým vlastním pohledem a „středoplatonikem“ filozofa, jehož přístup leží mezi těmito dvěma póly, pak nelze progresivní rozpracovávání vlastních Platónových představ použít, neboť by to znamenalo, že mezi těmito třemi skupinami v přístupu k základním filozofickým existují významné rozdíly.<sup>148</sup>

Je třeba také ale rozlišovat a v dané míře posuzovat platonismus reprezentovaný Speusippusem, Xenokratem a jejich žáky. Dále pak středoplatonismus, který odpovídá oživení Platónova učení zhruba od prvního století před naším letopočtem. A dále pak novoplatonismus reprezentovaný Plótinem, Porfyriem a jejich následovníky. Poslední klasifikace se prolíná s křesťanstvím. Gersh praví, že z tohoto lze získat čtyři kategorie, do kterých je možné zařadit původní „latinismus“, který je přechodem mezi platónským pohanstvím a křesťanstvím. Tj. za první křesťanský středoplatonismus, který zahrnuje spisovatele jako Tertulliana, Lactantia a Arnobia. Za druhé pohanský středoplatonismus zahrnující Cicera, Seneku, Gellia, Apuleia a Asklépia. Za třetí křesťanský novoplatonismus, který zahrnuje spisovatele jako Maria Victorina, Ambrosia, Augustina a

---

<sup>148</sup>GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. S. 45- 47.



Claudiana Mamerta. Za čtvrté pohanský novoplatonismus zahrnující Macrobia a Martiana Capellu.<sup>149</sup>

Za předpokladu, že každý z latinských spisovatelů, kteří jsou zdrojem středověkého platonismu, má zvláštní odezvu na základní soubor filozofických otázek, které poprvé nastolil Platón, můžeme proměnu starověkého ve středověký platonismus adekvátně vysvětlit tím, že postupně prozkoumáme doktríny každého z těchto spisovatelů. Gersh si proto v tomto rozlišování novoplatonismu a jeho speciálních škol vázaných na své originální zakladatele, klade otázku, zda je vůbec možné pokoušet se o přehled všech platonských doktrín v tradici do takových podrobností, které jsou nezbytné k poskytnutí pravdivého obrazu? Tot' otázka.<sup>150</sup>

Gershova definice novoplatonismu jako *progresivního* rozpracování Platónových vlastních představ o duchovním a materiálním a transcendentním, imanentním a

---

149Ibidem, s. 131.

150Ibidem, s.47.

transcendentně-immanentním se ukázala být tím, která nejlépe odpovídá skutečnosti. Ve svých studiích proto používá dělení platonismu na starověký platonismus, střední platonismus a novoplatonismus jako čistě chronologickou klasifikaci, ve které nacházíme synkretický syntetismus stále jednoho a téhož promyšleného individuálně podle každého platonika.

Novoplatonici vykládají i náboženská témata, k prohloubení platonské tradice nepoužívají pouze Platóna, ale uchopují ho jako myslitele jedné-linie filozofie, a sám Platón se od jiných liší pouze tím, jak o tématech svého vyprávění píše.<sup>151</sup> Platón je pro novoplatoniky stále nosným pilířem jejich filozofie, avšak v rámci nového „formátu“, ve spojitosti s filosofickými prvky a jevy, které jsou náboženské, dochází k jejich zájmu o mýtické a kultické vazby. Ty pak v rámci svých školských postojů začleňují do vlastních filozofických celků.

U Plótina je například patrný vliv Ammonia Sakka, nebo novopythagorejských termínů k rozlišení nižší a vyšší hypostaze,<sup>152</sup> ale také poznatky z východního náboženství v podání Apollonia z Tyany. Všechny tyto vlivy ho formovaly jako „strůjce“ novoplatonské filozofie, z níž posléze čerpali náměty i pozdější „pohanští“ novoplatonici.

### 2.1.3 Plótinova filozofie

Pokud je známo, původcem tohoto výrazného druhu platonismu, označovaným jako fáze novoplatonská, byl tedy Plótinus<sup>153</sup>. Byl žákem alexandrijského filozofa a samouka Ammonia Sakka. Ammonius sám nic nenapsal, o jeho výkladech existuje jen málo zpráv, jeho vlastních myšlenkách nemáme přesnou představu a v podstatě o něm téměř nic nevíme. Plótina proto můžeme považovat za prvního novoplatonika a jeho sebraná díla Devítka čili Enneady<sup>154</sup>, jsou první a největší sbírkou novoplatónských spisů.

Plótinus, stejně jako většina antických filozofů od Sókrata počínaje, byl náboženským a

151RICKEN, Friedo. *Antická filozofie*. Olomouc, 1999. S. 167.

152TURNER, John D. MAJERCIK, Ruth Dorothy. *Gnosticism and Later Platonism - Themes, Figures, and Texts*. UNKNO, 2000. S.5.

153Asi 205–270 n. l.

154Pozn. Z řeckého Enneas, „soubor devíti“ – šest souborů devíti pojednání, každý uspořádal jeho žák Porfýrios.

morálním učitelem a také profesionálním filozofem zabývajícím se kritickým výkladem dlouhé a komplikované školské tradice. Jeho ostrá a kritika a argumentace zvláště s gnostiky svědčila o výjimečné intelektuální poctivosti. Filozofie pro něj nebyla jen záležitostí abstraktních spekulací, ale také způsobem života, v němž se díky náročné intelektuální a mravní sebekázni a očistě mohou ti, kdo jsou schopni vzestupu, vrátit ke zdroji, z něhož vzešli. Jeho dílo osvětluje, jak z věčného tvůrčího aktu zároveň spontánního a nutného čili z Jednoho neboli Dobra, vychází svět živé reality, tvořený kontemplací, která ukazuje cestu lidskému já, kterak může zakoušet a být aktivní na všech úrovních bytí a navrátit se k Jednomu.<sup>155</sup>

Plótinus zdá se vždy trval na tom, že Jedno se nachází mimo dosah myšlenky. To, co řekl o tomto nejvyšším principu, bylo prezentováno nikoliv jako definice Jednoho, ale pouze jako symbolon skrze něhož je třeba uzpůsobit mysl na cestě vzhůru. Dobro Plótinus považoval na nejvyšší dokonalost. Jak jsme si ukázali výše, Plótinus o něm často mluvil pomocí negativního jazyka, aby bylo zřejmé, co Dobro není, či co je, avšak zároveň s tím chtěl zdůraznit nedostatečnost jakéhokoliv lidských popisů, které se k této nejvyšší realitě Dobra odkazují. Dobro je jedno, je netečné, absolutní. Je nekonečným, nepopsatelným, neurčitým<sup>156</sup>, nedělitelným zdrojem všech definovaných a omezených realit. Příslowěně, vše co bylo právě zde o Jednu řečeno, je nedostatečné.

Původním tvůrčím či výrazovým aktem Jednoho je první velká odvozenina (hypostaze čili vycházení) nazvaná Nous<sup>157</sup> (či dále Nús). Z nús pochází Světová Duše, která tvoří, řídí a udržuje hmotný vesmír. Je třeba mít na paměti, že pro Plótina je celý proces

---

155.,*Svět idejí, tento vesmír skutečného bytí, je jakýmsi spontánním uspořádáním proudu onoho nevyčerpatelného života, který vychází z Dobra a opět se k němu vrací. Zdá se, že právě tato bezmezná vitalita intelektu brání, aby se kdy začal nudit nebo se "přesýtil" svého věčného nazírání, a právě ona činí z kontemplanace stále něco nového, zajímavého a příjemného. Plótinus říká o intelektu ve vztahu k Dobru, že "neustále touží a neustále dosahuje své touhy".* ARMSTRONG, Arthur Hilary. *Filozofie pozdní antiky*. S 284.

156Myšlenka neomezeného, neurčitého prvku v povaze věcí sahá až k samým počátkům řecké filozofie. Již v Anaximandroví (6. století před n. l.) se setkáváme s apeironem, neomezeným, nevyčerpatelným rezervoárem živých věcí, ze kterého všechny věci pocházejí a kam se vrací. Viz. ARMSTRONG, Arthur Hilary, MARKUS R. A. *Christian Faith and Greek Philosophy*. Sheed and Ward 1960. ISBN-10 0232480745. S. 10.

157Což lze jen poněkud neadekvátně přeložit jako „Intelekt“ nebo „Duch“.[cit. 18.11. 2023].Dostupné na: <<https://is.muni.cz/do/rect/el/estud/ff/ps10/phil/web/novo4duse.html>>. Dále:AMRSTRONG, BLUMENTHAL. *Platonism*. [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na: <<https://www.britannica.com/topic/Platonism>>.

vycházení z Jednoho nadčasový. Nús a Duše jsou věčné, zatímco čas působí ve fyzickém světě, přičemž nikdy neexistovala „čas“, kdy by hmotný vesmír neexistoval. Ačkoli úrovně bytí jsou odlišné, nejsou přesto oddělené, všechny jsou kdekoliv přítomné a „bytují“ ve všem, co existuje.<sup>158</sup>

Intelekt (nús) pro Plótina je zároveň mysl, myšlenka a předmět myšlení. Je dokonale spojena se svým předmětem.<sup>159</sup> Jako objekt je to svět forem, v platónském slova smyslu totalita skutečného bytí. Formy jsou zajedno s Intellektem, a tedy i mezi sebou navzájem, nejsou pouze předměty, ale jsou živými, myslícími subjekty, každá nejen sama sebou, ale ve svém vlastním nazírání jedním i celkem. Formy zde působí jako archetypy a příčiny nutně nedokonalých světů na nižších úrovních, jsou vzory struktur neboli těl, aby byly tím, čím jsou. Lidé na nejvyšší úrovni jsou intelekty nebo duše dokonale přizpůsobené Intelektu. Jestliže si uvědomí svou intelektuální povahu, přejdou za smyslové vnímání charakteristické pro život duše, okamžitě pochopí věčnou skutečnost.<sup>160</sup>

Pro Plótina byla duše do značné míry tím, čím byla pro Platóna – totiž prostředníkem mezi světem Intelektu a světem smyslovým, dokonale procházející jedním i druhým. Projevuje se jako svět forem, totalita skutečného bytí v platónském slova smyslu. Je produkována Intellektem, podobně jako vzniká Intelekt Jednoho, pohybem sestupu a návratu v kontemplaci. Kontemplace, nazírání, byla pro Plótina zásadním prvkem. Vztah mezi kontemplativními pohyby nahoru a dolů je velice niterný a rozlišující hranice mezi tím, kde se méně jasně definovaná. V zájmu Platónova názoru je pro i Plótina charakteristikou života duše pohyb, který je příčinou všech ostatních pohybů. Životem duše v tomto pohybu je čas a na něm závisí veškerý fyzický pohyb. Duše formuje a ovládá hmotný vesmír shora a ve své nižší, imanentní fázi, kterou Plótinus často nazývá přirozeností - přírodou, působící jako vnitřní princip života a růstu a vytváření nejnižší formy - formy tělenosti. O řád níže leží temnota hmoty, nepřítomnost bytí, absolutní hranice, na které závisí rozpínání vesmíru. Tvoření světů postupuje od Jednoho k nižším stupňům reality, prorůstá mnohostí a zde, v útrokách temnoty končí. A právě zde, vzhled

---

158Vzestup duše přes Intelekt směrem k Jedinému neznamena cestovat prostorem, ale probouzet se k novému druhu uvědomění.

159ARMSTRONG, Arthur Hilary. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus An Analytical and Historical Study*. Cambridge University Press 1967. S. 49 – 71.

160ARMSTRONG, Arthur Hilary. *Filozofie pozdní antiky*. S. 258 – 271.

své naprosté negativitě tato hmota je pro Plótina principem zla. Nevěří ovšem, že by to byl nezávislý princip vymknutý z Jednoho všeobsahujícího vše ve všem podle hierarchické hodnoty jednotlivých světů. Armstrong dodává, že Plótinus nevěří, že by ve vztahu k Dobru útroby hmoty tvořily kontrapozici, tedy jinak řečeno, že by byly v dualismu.<sup>161</sup>

Ve svém postoji k hmotnému vesmíru však nebyl dualistický. Ačkoliv měl občasné silné dualistické tendence, přesto vnímal dobrotu a krásu jako nejlepší možné dílo duše, jako živý organický celek, celiství v nejlepším možném projevu v časoprostorové úrovni živé jednoty a v rozmanitosti světa mezi nejrůznějšími formami Intelktu. Sympatie a harmonie prochází duší a tím určuje její celistvost a univerzálnost. V této neskutečné harmonii mezi jednotlivými úrovněmi, zlo a utrpení zaujímají své místo jako nezbytné prvky velkého vzoru, „velkého tance vesmíru“. Zlo a utrpení mohou ovlivnit nižší já lidí, ale jen výjimečně, u zcela zkažených, se mohou dotknout jejich pravého, vyššího já, a tak nemohou dosáhnout filosofické blaženosti.

Jako duše v těle mohou lidé existovat na jakékoli úrovni prožívání a činnosti duše.<sup>162</sup> Lidé mohou prostřednictvím svého vlastního intelektu vystoupit na úroveň duše světa a sjednotit se s celkem, kterým již potenciálně jsou, a v duši dosáhnout samotného Intelktu. Nebo pokud propadnou chaotičnosti, nestálosti vycházející z útroby tělesnosti, mohou se uzavřít na nižší úrovni, která reprezentuje různé prožitky, tužby a obavy náležející nižší přirozenosti. Filosofický brat, čili jinak řečeno chvíle, počátek vzestupu k Jednomu spočívá právě v obrovském intelektuálním a mravním úsilí s cílem „odvrhnout“ život těla, ovládnout pudy a povznést se nad touhy tělesnosti a pokřivené mravnosti a probudit se v jiném způsobu vidění světa. Takový vzestup lidské duše je možný, i když člověk setrvává v pozemském těle a aniž zanedbává své povinnosti. Na druhou stranu tělo a tělesný život jedince táhne dolů a brání člověku v jeho vzestupu. V tomto kontextu je Plótin velice dualistický, když mluví o těle a smyslech. Platónici v podstatě uvažují více dualisticky o svých vlastních tělech než o hmotném vesmíru coby celku. Fyzický svět je vnímán jako ušlechtilý neboť náleží obrazu inteligibilního. Zato individuální, pozemské a zvířecí tělo bývá naopak vnímáno negativně jako překážka intelektuálního a duchovního života.

---

<sup>161</sup>Ibidem, s. 258 – 271.

<sup>162</sup>Pozn. Sestup duší do těl je pro Plótina, který měl určité potíže s uvedením různých Platónových výroků o tomto bodě, jak pádem, tak nezbytným dodržováním univerzálního zákona.

Sjednocení s Intelektem probíhá filozofickým obratem jednotlivce *zaměřením pozornosti vzhůru* neboliprobouzením a vede k mystickému spojení, ve kterém Jedno projevuje svou přítomnost.<sup>163</sup> Je to návrat ke zdroji, k čisté a nepomíjivé lásce Intelektu k Dobru, ze kterého vyvěrá. Jelikož si jedinec není vědom sebe sama, jelikož není ani zničen ani rozpuštěn, není zde žádné duality. Panuje zde pouze spojení s Intelektem. Toto mystické spojení pro bylo pro Plótina jádrem kontemplace, přičemž ostatní žáci měli v tomto vzor snahy, která překročit práh oné pomyslné duality. Náboženství ztotožňoval s filozofií, sám tak hodlal v sobě uskutečňovat tento kontemplativní plán návratu k Dobru, z něhož vyvěrají světy na všech hierarchických úrovních. Náboženství pro něj byla v podstatě filozofie. V jeho myšlení a praxi nebylo místo pro zvláštní zjevení, milost a pokání, jak bychom řekli v křesťanském slova smyslu a málo pro rituální ceremonie. Platónská filozofie v celém kontextu, tak jak ji chápal, byla pro něj určující cestou ke sjednocení s Dobrem, byla pro něho kombinací mravní očisty a intelektuálního osvícení.

---

163ARMSTRONG, Arthur Hilary. *Filozofie pozdní antiky*. S. 264.

# 3) THEION ERGON

## 3.1 PRATICKÁ FILOZOFIE POZDŇÍHO NOVOPLATONISMU

### 3.1.1 Vznik teurgie

Nejčasnější bezpečné dohledání termínu „teurgie“ (řec. theúrgia [θεουργία]) se pravděpodobně vyskytuje ve spisech o Chaldejských věštbách. Pozdější spisovatelé kladou jejich data do doby vlády Marca Aurelia, do druhé poloviny druhého století. Jejich autoři, dva Juliáni, jsou navíc obklopeni legendami. Další zmínku o teurgech nalezneme v *Excerpta de musica* sepsané novopythagorejcem Nikomachem z Gerasy. Zmiňuje se o těch, kteří vydávají zvuky. Pokud by byla spojnice teurg, ten který vydává zvuk správný, pak by se ukázalo, že teurgové při své práci vydávají nejrůznější zvuky, tj. syčí, cvakají jazykem podobně jako v křesťanském exorcismu. Zajímavé je, že termín „teurg“ se objevuje jako jedno z mnoha slov, které označuje osoby kultu nebo rituálního specialistu, tak jak byl opsáno v díle *Onomastikon* Julia Polluxe, sepsané v letech 166 až 176 n.l. Vzhledem k tomu, že cílem *Onomastikonu* je být zdrojem a nástrojem slovníkových hesel divadelních, Julius Pollux tento termín teurg považuje za termín vhodný pro rétorické použití. Proto je nepravděpodobné, že by na něj narazil v kontextu magického textu, protože magie se v tomto lexikonu objevuje vždy v kontextu pejorativních termínů. Pokud by tento termín našel v Orákulech, mohlo by to být interpretováno jako další označení věšteckého

umění...<sup>164</sup>

Rozdíl mezi filozofií a teurgií vysvětluje Iamblichos ve svých mysteriích a tvrdí, že teurga s bohem nespojuje pouhé myšlení. Kdyby tomu tak bylo, měl by filozof už sám o sobě prostředky teurgické komunikace s božským. Na rozdíl od filozofa teurg dosahuje svého cíle správným rituálním prováděním určitých akcí (které se rovnají magickým úkonům), které nemusí být na první pohled srozumitelné, ale jejichž význam znají bohové a ti reagují v souladu teurgickými prostředky, ve kterých sledávají svůj status.<sup>165</sup> Iamblichos říká, že v naší vlastní bytosti je totiž obsaženo vrozené poznání bohů<sup>166</sup>, protože bohové obsahují všechno. Bohové vyznamenávají se hlavně tím, že nic není takové, co by je obsahovalo, nýbrž oni obsahují všechno.<sup>167</sup> Čistota duše a těla jsou pouze kooperativními činiteli teurgického spojení. Božské chtění je uváděno do pohybu božskými „symboly“, jaksi magickými formulemi.<sup>168</sup>

Teurgie, řecky „theourgia“ znamená „božské dílo“ nebo „svátostný obřad“. Jest zároveň intelektuálním, filozofickým a nábožensko-magickým programem (dle vyjádření Collinse). Dá se chápat i jako praxeuvádění - mustagogia - do společenství s božstvím, které se nazývá Jedno.<sup>169</sup> V Iamblichovi se theourgia dotýká náboženského rituálu, tj. zahrnuje modlitby, oběti, věštění. Všechny tyto náležitosti jsou mocnými prostředky samotného teurga. Teurgie je prakticky jedním z několika slov, které lze použít, dalším je tedy mustagogia, hiera hagisteia, threskeia, hieratike techne, theosophia, he theia episteme. Uždavinys říká, mají všechny víceméně stejný význam a často se jednoduše překládají

---

164 DOBLER, *Ilinca Tanaseanu. Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition.* Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. S. 21.

165, „Pokud se týká dále theurgických prostředků, jimiž — jak se praví — bohové se nutí, jest celkem uvést toto. Prostředky ty jsou vlastní bohům a užívá se jich v ten způsob, jak bohů je důstojno. Bohové nedonucují se tedy z venčí, též nečiní se tak násilím, nýbrž jako dobro přináší užitek z nutnosti, tak chovají se též bohové ode vždy a jinak se nezachovávají. Tato theurgická moc jest složena z vůle, která jen dobro tvoří, jest příbuzná s láskou, chová princip totožnosti a neměnitelnosti pro řád, který jen bohům jest vlastní, a protože z důvodu tohoto a způsobem tímto uzavřena je stále v týchž mezích, setrvává v témž stavu, kterého nikdy neopouští. Ze všech těchto důvodů je tedy pravdivý právě opak toho, co tys soudil. Princip božský jest neoblomný, nemůže trpěti, ani násilím býti přemožen, jsou-li jinak síly, v theurgii účinkující, které jsme odhalili, ve skutečnosti pravdivé.“ IAMBlichos. *O mysteriích egyptských s dopisem Porfyriovým Anebonu Egyptanu.* Olomouc: PER AGRUM, 1992. S. 27.

166 IAMBlichos Z CHALIKDY, *O mysteriích egyptských.* S. 20.

167 IAMBlichos Z CHALIKDY, *O mysteriích egyptských.* S. 24.

168 LEWY, Hans. *Chaldaean Oracles and Theurgy.* S. 462.

169 COLLINS, Derek. *Magic In The Ancient Greek World.* Wiley-Blackwell 2008.. S. 127.



jako teurgie, ke které se Jamblichovská škola hlásí.<sup>170</sup>

V době kdy vládl císař Markus Aurelius<sup>171</sup> se po světě pohyboval jakýsi Julián, který ve své nerýmované básni vyjádřil systém chaldejských božstev a s nimi souvisejících entit, jako byli andělé, archandělé, daimoni. Báseň nesla jméno Chaldejské věštby.<sup>172</sup> Byl považován jako prozářený božskou prozřetelností, a pokládán za prvního teurga.<sup>173</sup> *Theúrgos* mělo charakterizovat tohoto „*Juliána lépe než theologos a mělo lidem připomínat, že divotvůrce se neomezuje na řeči o bozích, nýbrž ví, jak jednat*“. Čili pojem *theúrgos* označuje „divotvůrce“ a jedná se takového člověka, který je schopen působit působit na božstvo. Takovýto teurg, protkaný božstvím se může veřejnosti jevit jako „bláznivý“, šílený, manický.<sup>174</sup> „*Theúrgie, jako veškerá praxis, představovala využití smyslově vnímatelných předmětů, ale zaměřené nikoli na jejich materiální složku, nýbrž na vnitřní sílu, již údajně přejímaly od sympatheie – přičemžsympatheia drží pohromadě celý vesmír, pojí smyslově vnímatelné věci s inteligibiliemi a inteligibilie s bohy*.“<sup>175</sup> Takovýto výklad pak vede ke spojení pythagorovské číselné mystiky a novoplatonské filozofie.

Před Juliánem se ovšem v Kapadocii objevila ještě jedna osoba – Apollonius.<sup>176</sup> Pocházel z Tyany a Filostratos ho charakterizuje jako novopythagorejského „divotvůrce“, čímž navazuje na podobné legendy, které se praví o Pythagorovi.<sup>177</sup> Oba prý pracovali s *astralitou* vlastního těla tak, že byli schopni být zároveň na dvou místech – tzv. bilokovat.<sup>178</sup>

Vazba řeckých pojmů theion (řec. theion [θεῖον]) „božský“ a ergon „práce“ (řec. ergon [ἔργον]) vyjadřuje se tedy jako „božská práce“ neboli „směřování k božskému“<sup>179</sup> neboli „dílo bohů“<sup>180</sup>, v jiném smyslu slova, zejména v ceremoniálním, jde o umění „dělat“,

---

170UŽDAVINYS, Algis. *Philosophy and theurgy in late antiquity*. [cit. 26. 12. 2023]

Dostupné na: <[http://learningsources.altervista.org/Philosophy\\_and\\_theurgy\\_in\\_late\\_antiquity.pdf](http://learningsources.altervista.org/Philosophy_and_theurgy_in_late_antiquity.pdf)>.

171171-180 n.l.

172THE CHALDEAN ORACLES OF ZOROASTER. [cit. 25. 12. 2023] <<https://sacred-texts.com/eso/coz/coz00.htm>>.

173HOŠEK, Radislav. *Náboženství antického řecka*. Praha: Vyšehrad, 2004. S. 299.

174ARMSTRONG, A.H. *Filozofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu*. S. 316.

175ARMSTRONG, A.H. *Filozofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu*. S. 513.

1761. st. nl.

177HOŠEK, Radislav. *Náboženství antického řecka*. S. 153.

178O cizích osudech : Život Homérův; Démétrios a Antonius; Apollónios z Tyany; Diogenés ze Sinópy; Atticus; Iulius Agricola; Božský Iulius a Nero; Marcus Aurelius; Caracalla. Praha : Odeon, 1972.S. 234.

179O cizích osudech. S. 87.

180DLUHOŠ, Marek. *Kabalistická teurgie*. Praha: Vodňář, 2009. S. 85.

„tvořit“ bohy, čili pracovat na pohybu kosmu a spolupodílet se na dění v mikrokosmickém měřítku, které se snaží spojit s měřítkem makrokosmickým. Proč tomu tak? Jestliže vezmeme v úvahu obsah Iamblichovské ceremoniální, rituální teurgie a její elitářský rozměr, lze říci, že spojení s božstvím je individuální záležitost, neboť vše ostatní tam venku je dílem rozdělitelnosti. O nerozdělitelnost usilují pouze ti, kteří jsou zdatní ve výcviku morálky, mravů a vůle zaměřené pouze na toto jedno na nerozdělitelnost a sjednocení. Teurgie může být tedy uměním vyvolávat entity, pracovat s nimi pomocí modliteb a zaklínání. Toto se ovšem děje nikoliv ve smyslu donucování, ale ve smyslu spolupráce, sympatické přitažlivosti ceremoniálního operátora a božstva či jiné entity, se kterou operátor vchází do kontaktu. Teurgie tedy cílí na účinek operace, zjevení, sjednocení, ale v rámci příslušných nedonucovacích vztahů, to znamená, že teurg se v rámci svého výcviku připodobní entitě, se kterou chce obcovat a vyvolat její účinek. To znamená, že účinek božstva je božské sjednocení, a tedy v tomto rozsahu účinkem vztahu s nejvyšší Jednotou je nerozdělitelnost.<sup>181</sup>

Ještě v závěru zmíníme, že zajímavé v novoplatonské teurgii bylo také použití homérských veršů pro zařikávání.<sup>182</sup>

### 3.1.2 Chaldejská orákula jako vzor praktické filozofie (teurgie)

Teurgie, jak odvážně charakterizuje Sheppardová jakási „náboženská magie“, praktikovaná pozdějšími novoplatoniky, byla prý běžně považována za vrchol, ve kterém novoplatonismus degeneruje v magii, v pověry a iracionalismus. Povrchní pohledy na starověké životy novoplatoniků a zvláště na Eunapiovy Životy sofistů, odhaluje skupinu lidí, kteří se zajímají o animaci soch, mají v oblibě vize bohů a démonů a jsou zběhlí v tvorbě deště.<sup>183</sup> Když se však blíže podíváme na díla samotných novoplatoniků, spíše než na příběhy, které o nich vyprávějí životopisci,

---

181, „Zaklínání a ostatní operace spějí tedy od zkušeného theurga mocí připodobnění a příbuzenství k vyšším bytostem a spojují se s nimi, nepřivodí však jich účinků násilím“. IAMBlichos Z CHALIKDY, O mystériích egyptských. S. 46.

182 COLLINS, Derek. *Magic In The Ancient Greek World*. S. XII.

183 SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 212.

zjistíme značnou rozmanitost postojů k teurgii a řadu pokusů zasadit teurgii do jejího filosofického rámce.<sup>184</sup> Porfyrios by měl být prvním novoplatonikem, který se seznámil se spisy oChaldejských věštbách, avšak nebyl prvním z platoniků, koho tato profétická záležitost zajímala. Zmínky o věštění najdeme i u dalších platonových žáků, jako byl Hereklides Ponticus, Plútarchos, Mneseas z Patary, Cornelius Labeo. Porfyrios tedy nebyl skutečně prvním filosofem, který se věnoval řecké věštecké tradici, ale navazoval tak na své dalekosáhlé předchůdce, minimálně od poloviny čtvrtého století před naším letopočtem.<sup>185</sup>

Teurgie na těchto myslitelích zakládá svou náboženskou legitimitu, důležitou pro novoplatonismus a dále pro Iamblichovo dílo *O mysteriích Egyptských*, kde je zjevně obhajována jako prostředek k dosažení spojení s bohy. Iamblichos a toto jeho dílo v mnoha oblastech novoplatónského myšlení znamená vážný obrat směrem k náboženskému vnímání platonské tradice. Navzdory tomu ale převládalo mínění, jak již jsme předeslali, že s tímto obratem nastává úpadek racionality plotinovské mystiky. Tento názor nachází oporu v jednom z nejčastěji citovaném starověkém důkazu o teurgii a novoplatonismu, z pasáže Damaskova<sup>186</sup> komentáře k Faidónovi, který praví, že „*Někteří ctí filozofii více, jak to činí Porfyrios a Plotinos a mnoho dalších filozofů. Jiní ctí více hieratické umění, jako tomu činí Iamblichos, Syrianus a Proklos a všichni teurgové (hieratici)*.“<sup>187</sup>

Iamblichos, Syrianus a Proklos<sup>188</sup> při obřadných pokusem spojit se s bohy nebo s Jedním vtiskli teurgii důležitou roli, na druhou stranu se nelze domnívat, že novoplatonská Iamblichovská teurgie nahradila mystickou zkušenost plotinovského novoplatonismu. U pozdějších novoplatoniků, zejména u Prokla, vznikla řada pokusů objasnit jasněji vztah mezi teurgií, filozofií a mystikou.

Hans Lewy prosazoval názor, že pro Iamblicha a Prokla byla teurgie a filozofie

---

184SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S.212 – 213.

185ADDEY, CHRYSAL. *Divination and theurgy in neoplatonism*. Routledge. S. 14.

186Pozn. Důležitá je pro něho také diskuze o smrti v dialogu Faidon - Smrt jako návrat do stavu před tím, co bylo před smrtí a k tomu se vše co je řečeno a děláno vztahuje. GERTZ, Philipp Sebastian Ramon. *Death and Immortality in Late Neoplatonism Studies on the Ancient*. Brill 2011.

187SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S.212.

188Lze získat obraz Prokla jako askety, mystika, modlího se filozofa s velkou zálibou v teurgii, ale ne jako člověka, jehož filozofie představovala masivní intelektuální výzvu pro křesťanskou teologii. WICKHAM Lionel, BAMEL, Caroline, HUNTER, Erica C. D. *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. Brill 1993. S.188.

alternativními metodami, která dosáhnout stejného cíle, tj. spojení s bohy, tj. že se dalo postupovat buďto praktickou metodou teurgickou, nebo metodami plótínské mystiky. Ovšem obě metody by se daly podle Sheppardové popsat jako teurgie, čímž ale vzniká jistý zmatek. Mezitím Lawrence Jay Rosan navrhl, že u Prokla existuje rozdíl mezi *nižší a vyšší teurgií*.<sup>189</sup> Podle Rosana nižší teurgie využívá jednoty nalezené ve specifických věcech materiálního světa, aby stimulovala duši v její vlastní jednotě, jinak řečeno byla by to teurgie rituální, s obřadnou praktikou a s náboženskými prvky a spočívala by v nasměrování duše k sobě samé, která byla v pozdním novoplatonismu považována za orgán mystického spojení.<sup>190</sup>

Vyšší teurgie jde ještě dál a spočívá ve sjednocení duše s transcendentním. Ve vyšší teurgii je již rituál opuštěn a v jisté hranici operatér přechází k něčemu, co lze charakterizovat jako čistě kontemplativní. Je to podobné rozlišení, jaké deklaruje Lewy, ale s připomínkou, že spíše než dva paralelní způsoby teurgického propojení, Proklos předpokládá rituální teurgii jako podřízenou filozofické kontemplaci.

Nejnovější diskusi o této otázce vedl Andrew Smith<sup>191</sup> který při rozboru Iamblichova pohledu na teurgii uvažuje podobně. Argumentuje pro rozlišení mezi vyšší a nižší teurgií jak u Iamblicha tak i Prokla, ale toto jeho rozlišení není stejné jako u Rosana. Podle jeho názoru se nižší teurgie zabývá magickými operacemi v hmotném světě. Jde pouze o vyšší teurgii, která se zabývá jakýmkoliv způsobem spojení duše s božským. Přiznává, že role rituálu v oblasti nazývané „vyšší teurgie“, není zcela jasná. Domnívá se však, že rituál zde hrál určitou roli. Rozdíl, který Smith činí mezi vyšší a nižší teurgií, platí spíše pro Iamblicha než pro Prokla, a při jednání s posledně jmenovaným je až příliš připraven předpokládat, že jeho názor bude v podstatě stejný jako Iamblichův. Ačkoli Proklos a Iamblichos patří ke stejnému proudu novoplatonismu, zaslouží si podle Sheppardové samostatné zacházení, a to nejen kvůli rozdílům v jejich myšlení, ale také proto, že typy důkazů dostupných pro jejich názory jsou tak odlišné. U Iamblicha musíme pečlivě rozvažovat mezi jeho několika málo dochovanými díly, z nichž hlavní, pod názvem O

---

189 ROSAN, Laurence Jay. *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*. Prometheus Trust 2008.

190 Viz také WALLIS, R.T. *Neoplatonism*. Hackett Publishing Company, 1995.

191 SMITH, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. Springer, 1975 (The Hague, 1974).

mysteriích egyptských, je dílo spíše náboženské než filozofické. Tedy z útržkovitých zpráv o jeho filozofických názorech, jaké lze získat od jeho nástupců, nemůžeme vystavět dostatečnou konstrukci Iamblichovského myšlení. U Prokla máme širší škálu důkazů, všechny jsou z jeho filozofické práce a většina z nich vykládá Platóna.<sup>192</sup> Damaskus praví, že všichni teurgové od Iamblicha, Syriana, Prokla počínaje a všichni novoplatonikové po Iamblichovi byli oddáni teurgii. Existují však určité důkazy, že postoje byly rozmanitější. V Eunapiově díle *Život sofistů* se naznačuje rozdílnost názorů mezi Iamblichovými a Aedesiovými žáky. Eusebius z Myndu zjevně nesouhlasil s teurgií, zatímco Chrysanthius s Maximem ji prý poněkud teatrálně využívali – zřejmě k obdivu? Toť otázka.

Podle Sheppardové<sup>193</sup> budoucího císaře Juliana zvaného Apostatu, navzdory Eusebiovu nesouhlasu přitahovala více teurgie-magie Chrysanthiova a Maximova. Podobně novoplatonik Hermias z pátého století ve svém komentáři k Faidonovi poznamenává, že existují „jistí lidé“, kterýžto výklad směřuje k úkonům, jež byly účinné pouze v sublunární sféře, tedy pouze v přírodním světě. Je samozřejmě možné, že zde má na mysli Plótina a Porfyria, neboť ti žili v domnění, že účinnost magie by měla být přičítána síle sympatheie v přírodním světě. Je však stejně možné, že měl na mysli Eusebia z Myndu nebo dokonce některého z jeho vlastních současníků. Hermiova pojednání vrhají dobré světlo na postoje k teurgii v novoplatónské škole pátého století. Hermias byl současníkem Proklovým a stejně jako on byl žákem Syrianovým. S přiměřenou jistotou lze říci, že Hermiův komentář k Faidrovi je z velké části zprávou o Syrianových přednáškách o tomto dialogu. To znamená, že Hermia můžeme považovat za průkazného svědka Syrianových názorů. Proklos zase převzal velkou část Syrianova učení a do jisté míry můžeme Hermiovo dílo využít k osvětlení kontextu, v rámci kterého Proklos uvažoval.<sup>194</sup> Hermiův komentář zahrnuje důležitou diskusi o čtyřech maniích, které lze nalézt v dialogu Faidros. Druhé šílenství týkající se očíst a obřadů spojuje s teurgií. Obšírně pojednává o čtvrtém a nejvyšší šílenství, které přináší mystické spojení mezi duší sjednocené s Jedním a nejvyššími bohy. Ve svém výkladu se velice často teurgii věnuje, a právě v průběhu pojednání o čtyřech

---

192SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 214.

193SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 215.

194PROCLUS. *The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*. Clarendon Press, 1992. S. 36.

mániích Hermias uvádí názor těch, kteří si myslí, že teurgie v za-lunární<sup>195</sup> čili nadlunární sférou nepůsobí.<sup>196</sup> Nesouhlasí s nimi, tvrdí, že se mýlí, protože existují duše, které přebývají v nadlunární sféře, čili ve sféře za Měsícem. Tedy, zdá se, že považuje teurgii za obřadný celek, který operuje v říši duší. To by znamenalo, že působí v širší sféře, než je sféra sympathie, čili sféra v přírodním světě a nutně by to neznamenal, že by se v jeho pojetí teurgie rozšířila na všechny říše vycházení v novoplatónské metafyzice, protože v této metafyzice nad úrovní Duše existují dvě další hypostáze, totiž úroveň Mysli a úroveň Jednoho. Hermiova další diskuse o čtyřech šílenstvích čili máníích podporuje myšlenku, která říká, že síla teurgie nepřesahuje *určitý bod* a vysvětluje, že každá mánie sjednocuje duši na konkrétní úrovni, že čtyři manické stavy prochází každou z úrovní a následně, že v rámci poslední fáze dochází mystického spojení. Zde umisťuje básnickou inspiraci, nejnižší, jako spojující nesouladné části duše poplatné její aktuální úrovni. Teurgie, telestické šílenství, je na druhém místě a říká se, že sjednocuje duši na úrovni mysli, činí ji intelektuálně aktivní, prorocké šílenství pak přivádí duši na úroveň sebe sama a připojuje duši k bohům a ke kráse. Z tohoto vyplývá, že pouze nejvyšší ze čtyř máníí mohla být považována za tu, která přináší mystickou zkušenost plótínovského typu.<sup>197</sup>

Teurgie je tedy podle Hermia jednoduše pomůckou na cestě ke sjednocení pouze na nižší úrovni. Pořadí čtyř maniai Hermias popisuje jakouspořádání odpovídající uspořádání uvnitř samotné duše. Dále popisuje vnější účinky maniai na člověka a co s ním navenek dělají. Telestické šílenství má podle něho očištný a léčivý účinek na tělo i duši. Přirovnává ji k mánii v dialogu Faidros, kde se využívá k očištění a rituálům. V tomto bodě se Hermias snaží ukázat, že jeho výklad je v souladu s Platónem, než aby nám poskytl informace o skutečných novoplatónských rituálech. Hermias v diskusi o máníích se o teurgii zřejmě v této souvislosti zmiňuje jako o okrajové záležitosti. Jedním z náznaků, že Hermiovo dílo je založeno na poznámkách ze Syrianových přednášek, jsou místa, kde je zaznamenána diskuse mezi mistrem a žákem, a zde Proklos položil Syrianovi několik otázek, která se týkala vztahu šílenství a filozofie: *"Jak je možné, že ačkoli telestiku vždy řadíme nad všechny naše ostatní praktiky a říkáme, že je nadřazená lidské filozofii samotné, nyní ji*

---

195Pozn. AJ - Beyond the moon.

196SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 214.

197SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 214.

*činíme méně silnou než prorocké a erotické šílenství?*<sup>198</sup>

Sheppardová pokračuje dále rozborem, že Syrianovu odpověď na Proklovu otázku, jak ji uvádí Hermias, není snadné sledovat, snad jen proto, že si Syrianus byl vědom rozporu mezi jeho výkladem dialogu Faidros a vysokou úctou, kterou on a jeho stoupenci byli zvyklí k teurgii chovat. Zdá se, že jeho odpověď sestává ze dvou poněkud odlišných postojů. Nejprve říká, že teurgie je na prvním místě „ve věcech lidského života“, ale ne „v záležitostech duše“. To by naznačovalo rozdíl mezi rituální teurgií, jak byla používána v lidském životě, a jakou důležitost a rituální teurgií při výstupu směrem k božskému. Ale Proklos nebyl s touto odpovědí spokojen a vytrvale namítal, „*Ale proč nejsou vnější věci totéž jako vnitřní věci? Řekli jsme totiž, že jsem analogií mezi vnitřními a vnějšími věcmi*“.<sup>199</sup> Syrianus na to reaguje poněkud vyhýbavým způsobem a jeho druhá odpověď zní takto, „*V některých ohledech existuje analogie s vnitřními věcmi, ale v jiných ohledech ne. Neboť telestické šílenství je nadřazeno všem ostatním, protože obsahuje dohromady všechny ostatní a ovládá je. Pokud ale oddělíme vnější erotické šílenství samo o sobě, díváme se na něj tímto způsobem [tj. z vnějšího hlediska] a z tohoto hlediska se nám zdá méně výkonné než telestické [tj. externí hledisko]. Pokud tedy oddělíme ostatní od telestiky, uvidíte, že jsou mnohem méně mocné než ona*“<sup>200</sup>.

Syrianus prý podle Sheppardové novým způsobem rozlišuje mezi rolemi teurgie směrem navenek a směrem dovnitř. Říká, že existuje smysl, ve kterém teurgie shromažďuje všechny ostatní maniai dohromady, ale toto právě ten smysl, ve kterém se všichni maniai navzájem potřebují. Teurgie se musela zmocnit ostatních maniai, co se týče záležitostí lidského života a platí, že mania je slabší než teurgie. Toto je rozdíl mezi vnější a vnitřní teurgií, kterou provedl Hermias dříve, protože se zmínil také, že vnitřní teurgie je nižší než mania a sjednocuje duši pouze na úrovni Mysli a činí ji intelektuálně aktivní. Vnitřní teurgie je lepší než jakákoliv mania, která se bere sama o sobě, protože zahrnuje všechny maniai dohromady.<sup>201</sup>

Zavedením tohoto schématu se Syrianus posouvá ke konceptu teurgie, která má plnou moc přinést mystické spojení. Tato teurgie není pouze záležitostí rituálu (pokud skutečně

---

198Ibidem, s. 215.

199SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 215.

200SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 215.

201Ibidem, s. 216.

rituál vůbec zahrnuje), protože ostatní maniai, které rituál nezahrnují, jsou s ní spojeny. Dle Sheppardové, se zdá, že dvě Syrianovy odpovědi na Proklovy námitky dohromady neznamenají dvě, ale tři úrovně teurgie. Za první, teurgii, která se zabývá záležitostmi lidského života, za druhé teurgii, která činí duši intelektuálně aktivní, a za třetí teurgii, která zahrnuje i všechny ostatní maniai, a ta skutečně přináší mystické spojení. Právě tento třetí druh teurgie míní fakt, že teurgie je nadřazená všem ostatním praktikám a činnostem, dokonce i lidské filozofii. První dvě teze o teurgii pravděpodobně říkají, že zde existuje rituál, a snad i rituál očištného typu. Třetí teze o teurgii zní jako zcela nadřazená původním dvěma a není v ní zjevné místo pro rituály. Hermias odkazuje na rozdíl mezi „vnitřní“ a „vnější“ teurgií tak, že spíše než aby přebíral nové rozdíly, které učinil Syrianus v odpovědi na Proklovy otázky, sám rozlišuje a říká, že vnitřní teurgie učinila naši duši dokonalou a úplnou, takže jednala podle všech svých sil. Toto je další odkaz schopnosti teurgie učinit duši intelektuálně aktivní. Mystické spojení zde není naznačeno, avšak vnější teurgie v této pasáži je zjevně teurgií, která usnadňuje záležitosti lidského života: *„takže... i tímto způsobem nám vnější teurgie, osvobozující naši duši a tělo a vnější majetek od znepokojujících potíží, poskytuje hladký a šťastný průchod životem.“*<sup>202</sup>

Dále naznačuje nový, třetí smysl teurgie jako uskutečnění mystického spojení. Zde se Hermias pokouší vysvětlit Platónovu zmínku v dialogu Faidros<sup>203</sup> o očištění a obřadech, tj. vedl si dobře, když před obřady předkládal očisty... neboť očisty nás osvobozují od věcí, které nepatří k našemu pravému já, a rituály nás pak ve skutečnosti staví mezi bohy. Teurgie zabývající se záležitostmi lidského života je podle Sheppardové ve skutečnosti bílá magie, kterou Smith označil za nižší teurgii týkající se pouze magických operací v hmotném světě. Hermias dále navazuje na Platónovo rozlišení mezi dvěma druhy proctví a dvěma druhy poezie, inspirované a pouze naučené, aby paralelně rozlišil dva druhy. Pouze *naučené* je popsáno způsobem, které naráží na bílou magii, tj. v podání, že lidská a pouze naučená telestika je ta, jakou kněží používají v kultech uctívajících sochy podle městského práva a podle svých domorodých zvyků. Zařikávání v kultech zahrnující rostliny a kameny by náleželo pouze zkušeným telestikům. Takže Platón toto považoval za zřejmé, jakože ve městech se toho děje mnoho, a nebo to nepovažoval za něco, co by se

---

202SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 216 – 217.

203PLATON. *Faidros* 244e.



nějak projevovalo, ale pokud se to projevovalo, bylo to díky původní teletické inspiraci, v Hermiově podání to znamená, že život, který je pouze naučený a hieratický, přináší určitou pomoc lidem prostřednictvím obětí a modliteb. Díky Inspirované teletice Hermias odůvodňuje původní vnitřní teurgii a snad také teurgii, která přináší mystické spojení.

Nyní se zaměříme na Proklovy vlastní odkazy na teurgii. Proklos říká, že existují tři vlastnosti, které prostupují božskou říší, dobro, moudrost a krása. V souladu s tím existují tři charakteristiky, které spojují entity naplněné prvními třemi kvalitami a těmi jsou víra, pravda a láska. Tyto tři<sup>204</sup> jsou u Prokla často diskutovány a v pozici tyto tři obsahují následující: víra odkazuje na božskou dobrotu; moudrost odkazuje na božskou pravdu; a láska<sup>205</sup> odkazuje na božskou krásu.

Proklos říká, že všechno je díky těmto (třem) prostředkům v bezpečí a spojeno s původními příčinami, některé věci skrze erotické šílenství, jiné skrze božskou filozofii, jiné opět skrze teurgickou sílu, která je větší než všechna lidská střídmost a vědění, spojující výhody prorockví a očišťující sílu rituálu a v posledku všechny činnosti božské inspirace. Jakby zde jednoznačně povyšoval teurgii na nejvyšší možnou úlohu operativní práce, a tak to i berou Saffrey a Westerink. Smith proto činí z tohoto popisu výchozí bod ve své diskusi o Proklově postoji k teurgii a nakonec dochází k závěru, že Proklos zde mluví o *vyšší teurgii* a naznačuje, že rituály mohou být zapojeny i do této vyšší teurgie. Co Smith zjevně podle Sheppardové neviděl a Saffrey a Westerink snad - podle ní - viděli, ale nedokázali na to upozornit, je v tomto ohledu průnik mezi Proklem a Platónovým Faidrem. Jest to celek zabývající se božskými atributy čerpanými z Faidra a Proklův popis teurgie připomíná čtyři (šílenství) mánie též z Faidra, který obsahuje Platónovu řeč o prorockém šílenství, které využívá očisty a rituálů.

*Maniai* tedy podle Sheppardové nemají zdá se nic společného s teurgickými rituály, které jsou pozdějším konstruktem doby, ovšem navazují, a dá se říci, rozvíjejí Platónovo vnímání světa. Je to prostě odkaz na činnosti božské inspirace, jak je popsal Platón. Proklos dále uvádí tři způsoby vzestupu k božskému, které mají být v korelaci se třemi božskými atributy zmíněnými bezprostředně předtím.<sup>206</sup>

---

204SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 218.

205Pozn. tak jako tomu je podobně v Platónově dialozích Symposium a Faidros.

206SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 218.

Hermias i Syrianus vysvětlují, že je opodstatněné se domnívat, že teurgie shromažďuje všechny ostatní maniai. Stejně tak se vyjadřuje Proklos v Platónově teologii a opět s odkazem na teurgii, že teurgie *shromažďuje* maniai popisované v dialogu Faidros. Zdá se tedy (podle Sheppardové), že teurgie, o kterou se jedná u Prokla, je stejná jako teurgie u Hermia tj. že jde o teurgii, která může přinést mystické spojení, nejvyšší ze tří typů tak, jak je to i u Hermia (viz dále). Jinými slovy dá se říci, že všechny maniai znamenají totéž a všechny odkazují na mystickou jednotu. Saffrey a Westerink říkají, že Proklos se utvrzuje v nadřazenosti teurgie před racionálním poznáním, a neptají se, v jakém smyslu teurgie tak činí. Smith je na správné cestě, když mluví o vyšší teurgii.<sup>207</sup>

Podle Sheppardové, by si někdo mohl myslet, že Proklovo a Syranovo použití termínu „teurgie“ jako mystické spojení bylo jednoduše neopodstatněným zneužitím tohoto slova. Nejsou-li zjevně zapojeny žádné teurgické obřady, proč tomu říkají teurgie? Abychom odpověděli na tuto otázku, musíme se blíže zabývat teoretickým základem teurgie. Pro Plótina síla magie (řec. *mageia* [μαγεία]) byla interpretována silou *sympatheie* v přirozeném světě. V pozdním novoplatonismu byla celá metafyzická struktura reality vnímána obdobnou cestou. V Proklově metafyzickém systému vše v přirozeném i inteligibilním světě patří jak k určité úrovni bytí, tak k určitému *řetězci*, v němž je inherentně jeden člen řetězce spřízněn s ostatními členy *téhož tohoto řetězce* avšak na jiných úrovních. Na příklad v Proklově *díle O hieratickém umění* se uvádí, že minerál heliotrop na úrovni rostlinného života patří stejnému řetězci tak jako je slunce provázáno s úrovní nebeských těles a tedy, slunce je zase spojeno s vyššími realitami v tomto řetězci, například s bohem Apollem a nakonec novoplatonským Dobrem. Slunce nestojí pouze analogicky za Dobrem, jako v Platónově Ústavě, ale neodmyslitelně s ním souvisí. Teurg tak může pomocí kamenů, zvířat nebo rostlin působit na vyšší entity, kterým odpovídají analogicky a v *sympatheie*. Entity na nižší úrovni jsou poplatné svému příslušejícímu stavu a odpovídají entitám na vyšší úrovni. Tyto vztahy nejenže umožňují vzejít teurgii, ale jsou také základem struktury Proklova metafyzického systému. Proklos aplikuje teorii teurgie na mystickou jednotu ve svém fragmentárním komentáři k Chaldejským věštбám. Říká, že každá duše se pochází z intelektuální formy, z božských *henád*<sup>208</sup> – což jest medium, které

---

207Ibidem, s.218.

208SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 220.

může spojit duši s božským.

Božské henády v Proklově systému jsou rozšířením nejvyšší hypostáze, tj. Jednoho. Zprostředkovávají spojení Jednoho s nižšími hypostázemi. Důsledkem tohoto je, že Proklos myslí na Jednotu v duši<sup>209</sup> jako tomu je v První hypostazi a že mystické spojení je možné díky tomuto vztahu spojujícího prostřednictvím. Sheppardová navrhuje vnímat skutečnost, že Proklos z hlediska teorie reinterpretoval plotinovskou mystickou zkušenost s pozadím teurgickým. Jinak řečeno, mystické spojení by se dalo popsat jako vznešený druh teurgie, protože zaměření Jednoho (Jednoty) v duši k nejvyššímu bylo považováno aktivační proces. V Proklovi není žádný jasný náznak, že by to byly vnější teurgické obřady, které by byly použity k aktivaci Jednoho v duši tímto způsobem. Nejvyšší teurgie by měla být ztotožnitelná s Plótinovským přístupem kontemplace směrem ke sjednocení.

V *Komentáři ke Kratylovi* Proklos rozlišuje mezi inteligibilními bohy, kde se nachází nejvyšší bůh, kterého lze pojmenovat, a vyšší sférami inteligibilního, které jsou nepoznatelné a nepojmenovatelné. Teurgie, říká, sahá jen tak daleko jako je první (pozn. poznatelná jednota), všeho dalšího lze dosáhnout jakýmsi rozpukem, rozvinutím rozkvětem, myslí. Smith zde v této souvislosti rozlišuje mezi, jak již bylo předesláno, vyšší a nižší teurgií, ale vhodnější dle Sheppardové je rozlišení pro „nejvyšší“, které je možné ze tří úrovní vyjádřených u Hermia.<sup>210</sup>

V této souvislosti je důležité upozornit, že v pozdně novoplatónském metafyzickém systému je druhá hypostáze, mysl, rozdělena na intelligibilní, intelligibilní a intelektuální a intelektuální. Hermias popsal druhou úroveň teurgie jako spojenou s intelektuální činností. Dle Proklova *Komentáře ke Kratylovi* to vypadá, jako by se ve skutečnosti sahalo až k bodu, kde se inteligibilní (poznatelné) spojuje se inteligibilním a – intelektuálním (rozumovým). Kromě toho je třeba opustit rituál, který používá božská jména. Nejvyšší typ teurgie se zabývá nejvyšším z poznatelných bohů a První hypostází.

Podobně v Platónské teologii při výkladu výstupu duší do říše nad nebesy v dialogu *Faidros*<sup>211</sup>, Proklos rozlišuje mezi vzestupem k nejnižší z inteligibilních sil, které jsou vrcholem intelektu na jedné straně a na druhé v konjunkci s prvními inteligibilním čili

---

209Pozn. AJ - One in the soul.

210Ibidem, s. 221.

211Faidros 247 c.

poznatelnými a v tomto tkví spojení inteligibilního s primární příčinou.<sup>212</sup> První typ je to, co popisuje Platón ve *Faidru*, druhý typ je zahalen do nevýslovného ticha. Teurgie a teurgický rituál *zvěčnění* jsou zmíněny v Platónově teologii jen proto, aby ukázaly, že teurgové a Platón zastávají stejné metafyzické názory.<sup>213</sup> Proklos viděl významnou dělicí čáru mezi nejnižšími poznatelnými věcmi, těsně vedle sebe spojené v řetězci s intelektuálním a s vyššími poznatelnými věcmi, které vedou k První hypostázi. Tolik bychom mohli říci k vyšším dvěma typům teurgie.

Jedním z mála míst, kde se Proklos zabývá především třetím a nejnižším typem, je *O hieratickém umění*, kde podává nejsrozumitelnější a nejjednodušší vyjádření teorie, na níž je založena teurgie, a zdá se, že zde již mnohem více mluví o skutečné magické operaci. Nejvyššími entitami, o kterých se zde konkrétně mluví, jsou slunce a měsíc a má na mysli především magii ve fyzickém světě, zahrnující nejnižší z řádů bohů, kteří patří do nebeské a sublanární říše.

Další důkaz o tom, že Proklos používal rituální teurgii na její nejnižší úrovni, která nebyla ničím jiným, než bílou magií, poskytuje Marinův *Život Proklův*. Z povahy díla je Marinovo dílo plné senzačních příběhů.<sup>214</sup> Je založeno na dvojitým schématu, zčásti přímo chronologickém a zčásti podle tradiční novoplatónské klasifikace ctností. Marinus se snaží ukázat, že Proklos oplýval všemi novoplatónskými ctnostmi, fyzickou, etickou, očištnou, teoretickou a v posledku i teurgickou. Zmiňuje také ještě vyšší kategorii ctností, ty, které jsou ještě vyšší než ty, které již přesahují kapacitu člověka.

Klasifikace ctností je hierarchická a Proklos se ukazuje, jak ve ctnosti postupuje, jak stárne. Máme-li považovat Marinovo dílo za důkaz Proklova postoje k teurgii, musíme začít rozlišováním mezi řadou různých způsobů, jak se v *Životě Proklově* objevují náboženské zázraky. Když byl Proklos jako dítě nemocný, uzdravil ho bůh Telesphoros, ale také, když se Athéna zjevila Proklovi a obrátila ho na filozofii. Božská znamení a předzvěsti Proklův příchod do Athén předcházely. Najdeme zde i mnoho dalších souvislostí. Zvláště nápadné je Marinovo zpracování Proklova vynuceného odchodu z Athén na jeden rok, Marinus objasňuje, že pro to byly politické důvody, když

---

212SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 221.

213SMITH, A., Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism. S. 116.

214SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 222.

pravděpodobně křesťanské úřady zasáhly proti pohanskému společenství platónských filozofů v Akademii. Celou epizodu se přitom snaží připisat božskému vedení s tím, že Proklos byl vyslán na tuto cestu, aby získal příležitost studovat náboženské obřady v Asii. Všechna tvrzení o božském vedení patří k žánru, ve kterém Marinus píše. Možná jsou to legendy, které se o Proklovi nashromáždily ještě za jeho života a neříkají nám vůbec nic o Proklových vlastních názorech nebo jeho chování.<sup>215</sup>

Marinus svědčí o velké Proklově zbožnosti, například chození v moři jako forma očisty, provádění orfických a chaldejských očistných obřadů, provádění očisty obřadů Velké Matky, dodržování egyptských svatých dnů a obecně Proklos prý zachovával náboženské svátky všech národů a každého národa a slavil je spíše bděním a hymnami než zahálkou a hodováním. Marinus to vše vypráví v souvislosti s Proklovým vlastnictvím očistných ctností. O těchto ctnostech pojednává Plotinus ve svém díle *Enneady*. Marinova zpráva naznačuje, že Proklos považoval náboženský rituál za mnohem důležitější při očistě duše, než jak to vnímal Plótinus, ale stále nám to neříká nic o jeho postoji k teurgii jako takové. Teurgie skutečně přichází pouze s další skupinou zázraků pod hlavičkou teurgických ctností, jak by se dalo skutečně očekávat. Marinus je spojuje s Proklovou prozřetelností, která o Proklovi promlouvá s téměř jako o bohu. To vše ve skutečnosti znamená, že Proklos použil rituální teurgii, aby pomohl svým bližním. Právě v tomto bodě slyšíme, jak Proklos vyvolaným deštěm zachránil Athény před suchem, aneb jak vyléčil dítě Asclepigeneia modlitbou k Asklépiovi. V tomto podání by se teurgie podle Sheppardové dala charakterizovat jako bílá magie, teurgie ve věcech lidského života. Proklos měl být lidmi okolo sebe považován za jakéhosi čaroděje, ale není zde žádný náznak, že by používal teurgické rituály k vyvolání mystické zkušenosti. Smith tvrdí, že Marinův odkaz k ještě vyšším, nadlidským ctnostem, nad ctnosti teurgické, je důkazem vyšší teurgie a ukazuje místo, kde Marinus říká, že Proklos pomáhal druhým svou *prozřetelností teurgii*, kde jakoby pouze myslel a vztahoval se k lepším věcem. Ale podle Sheppardové pasáž, kde Smith vidí vyšší teurgii se Marinus jednoduše odkazuje na předcházející diskuse o teoretických ctnostech, kde podává zprávu o vědecké činnosti svého učitele, jde o odkaz na nejvyšší z ctností, pokud jde o lidskou duši. Marinus nepřipisuje Proklovi žádnou

---

215 Ibidem, s.220 -223.

nadlidskou ctnost. Vše, co poskytuje, je určitý důkaz, že Proklos byl připraven použít nejnižší typ, typ bílé magie. Tento důkaz je sám o sobě zajímavý, protože v Proklových vlastních dílech je málo odkazů na tento typ teurgie.<sup>216</sup>

Proklos, hned po Syrianovi, použil klasifikaci teurgie na tyto typy. Na čistou rituální bílou magii, teurgii, která používá druh rituálu a pozvedá duši z nejnižší úrovně na úroveň intelektuální a na nerituální teurgii, která přináší spojení jednoty v duši s vyššími inteligibilními věcmi a s První hypostází. Tato klasifikace dává rozmanitým důkazům lepší smysl než kterékoli z hrubších dělení, které rozdělují pouze na dva typy teurgie (nižší a vyšší). Jak dále uvádí Sheppardová, z tohoto plynou různé závěry, totiž, že i když Proklos byl dobrý v tvorbě deště, neříká nám to nic o jeho pohledu na cestu ke spáse v mystickém spojení, a také ačkoli Proklos dává rituální teurgii důležitou roli při návratu duše k jejím počátkům, rituální teurgie není účinná ve chvíli, kdy opustí bohy, a dále Proklos považuje spojení s jednotou za plotinovský mystický zážitek, nikoli za magicky navozený trans. Popisuje jej jako druh teurgie, neboť teoretický základ mystického sjednocení je stejného druhu jako teoretický základ teurgie, tj. jednota duše je směřuje do transcendentního Jedna. Víra v teurgii zůstává (z pohledu Sheppardové) u tak přísného a racionálního myslitele jako je Proklos překvapivá, nejedná se však o pověru, kterou by znehodnotil své dílo. Naopak, jde o rozumně vymezený konstrukt, kterým definuje své postoje ve vztahu sjednocení s Jedním. Můžeme tedy říci, dává to docela dobrý smysl z hlediska Proklovy metafyziky v níž se Proklos se výše zmíněné snaží zasadit do konkrétních míst ve svém filozofickém systému.

### **3.1.3 Vrcholná praxe novoplatónské filozofie – Iamblichova teurgie**

Gregory Shaw<sup>217</sup> se přidává k názoru, že zmatek kolem rituálně filosofického vymezení teurgie není ničím novým, neboť byla předmětem sporů a debat od doby, kdy ji Iamblichos začlenil do platónské tradice. Porfyrios byl prý prvním platonikem, který diskutoval o teurgii a zastával názor, že teurgické rituály jsou užitečné pouze jako prostředek k očištění

---

<sup>216</sup>SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 224.

<sup>217</sup>SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus*.

nižší duše.<sup>218</sup> Iamblichos se svou výrazně odlišnou teorií duše pravil, že teurgické obřady jsou nejvyšším stupeň iniciační síly. Damaskus potvrzuje tento rozdíl v platónské tradici ve svém komentáři k dialogu Faidon a říká, „někteří, jako Plotinus, Porfyrius a mnozí další, ctí filozofii více, zatímco Iamblichus, Syrianus, Proklos a teurgici vzdávají větší čest hieratickému umění.“<sup>219</sup> Pro Iamblicha byla filozofie uměním v demonstraci pravdy prostřednictvím intelektuálního diskursu, to znamená rozprava nad věcí a argumentací pročišťovat, tříbit. Teurgie vyzdvihovala duši přímo do božského. Filozofie byla lidským uměním, teurgie zasvěcovala do síly bohů.

Jak uvádí Damaskus, novoplatonici jako byl Proklos, následovali Iamblicha a věřili, že teurgie je korunou platónských ctností, tj. je to, to, co dokáže člověka proměnit v božskou bytost. Iamblichos byl věrný svému pohledu na teurgii a post-Iamblichovský novoplatonismus by měl být proto právem nazýván *hieratickou* školou, tj. školou zjevování posvátného. Jak již jsme se dozvěděli jinde, je prazvláštní skutečností i navzdory tomuto Iamblichovskému novoplatonismu, že Plótinův novoplatónský intelektuální mysticismus popíral formální náboženské uctívání a v dějinách platónské tradice stojí Plótín v tomto postoji téměř sám. Ve skutečnosti byl novoplatonismus mnohem více ovlivněn zdá se syrskou školou Iamblichovou a jeho teurgickou mystikou než mystikou Plótinovou. Ve srovnání s Plótinovým *antiritualistickým* postojem, Iamblichovská teurgie může tak na osvícenou mysl působit jako šílený zmatek. Plótinův postoj k uctívání bohů zaznamenává Porfyrios takto, „*je na bozích, aby přišli ke mně, nikoliv na mě, abych přišel k nim,*“<sup>220</sup> Toto tvrzení koresponduje s postojem, který by v dnešní době byl srovnatelný s odmítáním náboženství. V důsledku toho byli Iamblichos a jeho škola novoplatoniky ignorováni.

---

218Pozn. Iamblichos i Porfyrios, oba se zajímali o teurgii různým pohledy. Proto také byly ze strany Porfyria vzneseny otázky, které byly zaneseny do dopisu Anebonu. Porfyrius chaldejským orákulím věnoval určitou pozornost a také k nim napsal komentář. Můžeme-li soudit z toho, co Porfyrios a Iamblichos říkají o teurgii, měli velmi odlišný pohled na chaldejské věštby jako na vodítko k dosažení jednoty s božským. Iamblichos nemá žádný problém praktikovat teurgii, tak jak ji chápe. Porfyrios ovšem trpí poněkud pochybnosti (dle Augustina). DICKIE, Matthew, W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. Routledge Taylor and Francis group, 2003. ISBN 0-203-34000-0. S. 199.

219Pozn. WESTERINK, L. . G. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, Damascius*, Amsterdam 1977.S. 105.

220PLOTINUS, *Porphyry on the Life of Plotinus*. Ennead I. [cit. 21. 12. 2023] Dostupné na : <<https://www.loebclassics.com/view/LCL440/1969/volume.xml>>.

Mimo platónskou tradici jsou zprávy o teurgii ale rozmanité. Augustin, který znal Porfyriovu kritiku se na základě svého post-gnostického života ovlivněného křesťanstvím, k teurgii vyjadřuje jako k vynálezu lživých démonů, který odvrací duše od uctívání pravého boha.<sup>221</sup> Pro *biskupa z Hippo* existovala jen jedna posvátná praxe, která byla zprostředkovaná Kristem a Jeho Církví, razil tak jakýsi aposteriorní názor, že stejně jako ti, kteří asi tak jako on ve svých raných letech podléhali zvěstem démonských lstí, přestoupili později k pravdě.

Naopak křesťanské spisy nazvané pod pseudonymem Dionýsia Areopagity<sup>222</sup> křesťanské rituály a svátosti popisují jako teurgická mystéria a Krista jako princip a podstatu veškeré teurgie. Lze tvrdit, že Dionysiovo používání termínu teurgie mělo sice jiný význam, než jaký je možné nalézt v Iamblichovských kruzích, přesto ale existují silné důkazy, které naznačují, že Dionysius byl Proklovým žákem. Pokud tomu tak je, jeho chápání křesťanských svátostí muselo být založeno na Proklově hieratickém novoplatonismu.<sup>223</sup>

Platonikové i křesťané pozdní antiky si mohli o teurgii myslet cokoli, všechny strany ovšem o ní mluvily v jistých extrémech. Buď to byla práce Satanova nebo Kristova, buď povznášela duši za hranice smrtelnosti nebo poutala k hmotnému démonismu. Tak silné postoje naznačují, že teurgie byla záležitostí, která definovala zásadní rozdíly v postojích pozdně antických myslitelů ať už v té době ještě *pohanských* nebo již křesťanských. Obě strany si tak dobývaly místo v nově chápaném římském světě (nyní křesťanském) a obě také měly zájem zachovat smysl a odpovědnost a výklad toho, co znamená vtělená duše a na jaké entity (andělé, démoni apod.) se může vázat nebo do jaké míry jimi může být svázána.

I dnes teurgie má tendenci polarizovat myslitele do protichůdných táborů. Na jedné straně jsou ti, kteří přijali teurgii jako duchovní základ západních náboženských tradic kupříkladu post-renesanční hermetická společenství, jako theosofové, rosenkruciáni, okultistické společnosti 19. a 20. století, Zlatý úsvit, československá Universalia (česká Univerzalia) apod. Tito Iamblicha přijímají a legitimizují jeho teurgii ve svých vlastních praktikách a doktrínách. Tyto esoterické skupiny, zvláště ty, které se specializují na rituální

---

221AUGUSTINUS, AURELIUS. *O boží obci*. Vyšehrad 1950. S. 506.

222WIEBKE, Marie Stock. *Theurgy and aesthetics in dionysios the areopagite*. [cit. 21. 12. 2023]. Dostupné na: <<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9781614512615.13/html?lang=en>>.

223SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism od Iamblichus*. S. 2-3.



magii, se považují za pokračovatele v rámci Iamblichovy tradice. Na jednu stranu to může být částečně způsobeno jejich příliš horlivým přivlastňováním si teurgie z důvodu nedostatečné recepce Iamblichovy školy ve vědeckém světě, na druhou stranu ovšem některé neuniverzitní hermetické společnosti zařazují Iamblichovu teurgii mezi své mnohé interpretační nástroje, které jsou nutné k poznávání skryté reality. Lze se relevantně domnívat, že univerzitní pokusy prosadit platonské vnímání světa bylo potlačeno v zájmu zachování aristotelské učební kategorizace. Tak byl se svým platonismem potlačen například Francesco Patrizzi, jehož záměrem bylo vést platonskou katedru, záměr ovšem ztroskotat díky problému – zaběhlý Aristotelismus versus mladý renesanční platonismus.<sup>224</sup>

Studium Iamblichovy teurgie se tak nemůže vyhnout moderním hermetickým školám, jako pokračovatelkám novoplatonismu. Badatel E. R. Dodds, autor stále nejvlivnější studie teurgie, *Theurgie a její vztah k novoplatonismu* zřejmě přijal výklad teurgie uváděný moderními mágy, protože vysvětluje posvátné obřady Iamblichovy školy a srovnává je s moderními výklady hermetických či obecně esoterických fenoménů. Pozdní novoplatonismus pečlivě studoval a sám byl členem *Psychical Research Society*.

Pro Doddse, který je sám skeptikem k tvrzením spiritualistů, byla teurgie spiritualismem pozdní antiky a představovala zkaženost platónského racionalismu promíchanou s orientálními pověrami. Shrnuje to jako pomýlený pokus ovládnout bohy a osud pomocí magie, „Protože vulgární magie je obvykle posledním řešením zoufalců, těch, pro které člověk i bůh selhali, stala se teurgie útočištěm zoufalého poznání.“<sup>225</sup> Dodds však uznal, že teoretické příspěvky Iamblichovy mají zásadní význam pro životnost novoplatonismu. Naopak Samuel Sambursky chválí Iamblichu jako *teoretického génia*<sup>226</sup> Přesto Sambursky připustil, že teurgie je kulturní zátěží pověřivé doby, ale zato odsoudil Doddse, že zkazil Plótínův racionální mysticismus. Výzkum Iamblichovské školy je velice mladý<sup>227</sup>, teurgie je studována jako legitimní vývoj v rámci platónské tradice. Nejnovější studie teurgie se vyznačují snahou o srozumitelnější pozdní novoplatonismus. Festuguière navrhl psychologickou hypotézu, tj. že teurgie, zasazená do figurativních představ tradičních

---

224FARMER, S.A. *Syncretism in the West : Pico's 900 Theses (1486)*. Arizona Board of Regents for Arizona State University, 1998. S. 48.

225DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Martino Fine Books 2019. ISBN-10 1684224241. S. 288.

226SAMBURSKY, S. *The Physical World of Late Antiquity*, Princeton University Press, 1988. S. 47.

227Cca od 50. let 20. století.

mýtů, je jakýmsi cvičením dětské zbožnosti doplňující *reflektivní* zbožnost filozofickou. Tvrdí, že teurgie je formou populární zbožnosti a Hans Lewy tvrdí, že v novoplatonismu existovaly dva druhy *výstupu* ke sjednocení s božským. Prostřednictvím filosofické kontempace a prostřednictvím teurgických rituálů. Lewyho rozlišení je však méně jasné než u Festuguiého, protože tvrdí, že fáze kontempace byla sloučena s rituálním jazykem chaldejských platoniků druhého století.

Slabinou Festugiérový analýzy je, že je v rozporu s tím, co řekl Iamblichus i Proklos o vztahu mezi teurgií a filozofií. Hodnota teurgie v postlamblichovském novoplatonismu je demonstrována v diskuzi o hierarchii ctností. Porfýrius systematizoval čtyři ctnosti na základě Plótinovy diskuse; v jeho pojednání byla nejvyšší ctnost nazývána „paradigmatickou“ a byla řazena nad politické, katarzní a kontemplativní ctnosti. Iamblichos však nejvyšší ctnost nazval jako „teurgickou“ a v tom ho následovali jeho nástupci.<sup>228</sup>

V tomto ohledu jsou velkou pomocí dvě studie Jeana Trouillarda<sup>229</sup> o Proklovi jako platonikovi a teurgovi. Trouillard na rozdíl od Doddsova postoje i postoje Festuguiého tvrdí, že teurgie v žádném případě nezměkčovala novoplatonické myšlení, ale vzešla z hlubokých úvah novoplatoniků o hranicích racionálního chápání a následně potřebě člověka používat disciplínu, která ho za tyto hranice přenese.<sup>230</sup> Na pozadí své analýzy Platónovy dialektiky v Proklovi Trouillard ukazuje, jak byla teurgie chápána, tj. jako rozvoj novoplatonské negativní teologie. Zdůrazňuje nemanipulativní aspekt teurgie a používá Platónův mýtus o procesí bohů z díla Faidros k vysvětlení kosmologické struktury, v níž teurgie fungovala. Hypotézu dvou-cestního výstupu Trouillard odmítl, říkal, že pozdější novoplatonismus, je pouze jednou integrální cestou vedoucí od mravních očištění ke kontemplaci a nakonec k teurgii, které se nese v duchu uniomystica (sjednocení). Tento výklad by měl odpovídat tomu, co říkali samotní novoplatonici. Nežli by stál mimo myšlenkový svět novoplatonismu a posuzoval jej pouze takzvaně „od stolu“, Trouillard vstupuje do subtilních filozofických úvah novoplatoniků a odhaluje limity

---

228O problému ctností se můžeme dozvědět více v díle Ilsetraut Hadotové. HADOT, Ilsetraut. *Le problème du néoplatonisme Alexandrin, Hiéroclès et Simplicius*. *Tijdschrift Voor Filosofie* 42 (3):606-608, 1980.

229TROUILLARD, Jean. *Mystagogie de Proclus*. Belles Lettres 1982. ISBN-10 2251326022. [cit. 26. 12. 2023] Dostupné na: < <https://www.akropolis.cz/content/lidska-duse-z-pohledu-platonovy-filozofie> >

230SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus*. S. 6.

reflektivního procesu jejich poznávání. Právě takováto recepce vedla k zavedení teurgických obřadů, jejichž platnost Trouillard deklaruje. Zdá se, že podle Shawa porozuměl myšlení, které novoplatoniky vedlo k takovéto povaze teurgie. Trouillardův vstup do světonázoru pozdního novoplatonismu však nebyl zcela dobře přijat, zčásti proto, že jeho výklady se nesou ve stylu hodně podobné jazyku novoplatonismu, který studuje<sup>231</sup>. Jeho dílo bylo kritizováno, ale také chváleno pro jeho novoplatónský tón. Pokud jde o teurgii, Trouillard se nikdy nepokusil provést vyčerpávající studii tohoto předmětu, ale jednoduše nastínil své hlavní teze ve svém příslušném díle<sup>232</sup>.

Vyčerpávající studií o teurgii, jak již jsme předeslali, která věnuje zvláštní pozornost Iamblichovým argumentům, je dílo Andrewa Smithe<sup>233</sup>, a to opravuje zkreslený dojem Iamblicha jakožto jakéhosi zhýralého *okultistu* a věnuje dílu *O mysteriích Egyptských* vážnější pozornost, než se mu tehdy dostalo.<sup>234</sup> Smithova práce je pravděpodobně takovým studiem teurgie, která byla mezi angloamerickými učiteli nejmocnější, protože poskytuje slovník, pomocí něhož se zdánlivý chaos novoplatónské hieratické praktiky dostává *do řádu*, snad bychom mohli říci *pořádku*. Smith si vypůjčil termíny od Laurence Rosana, kterého jsme také již zmínili, a který rozdělil teurgii na praktické a teoretické mody, které nazval „nižší“ a „vyšší“ teurgie. Nižší, jako vhodné pro obyčejného člověka stále svázaného hrubými choutkami a pocity, vyšší pro přesah k používání předmětů a gest a pro teoretickou činnost víceméně jako byla patrná u Plótina. Podle Shawa Smithovi připadalo Rosanovo rozdělení příliš zjednodušené a svou kritiku zakládá na pečlivém čtení *O mysteriích Egyptských*, které, jak říká, naznačuje, že i ve vyšší teurgii existoval nějaký druh rituálního prvku. Spíše než aby odlišoval teurgii s pouze její „rituální“ složkou, kladl Smith důraz na „směr“ její činnosti, takže vyšší teurgie, ekvivalentní Plótinově schématu, se pohybovala vertikálně a spojovala člověka s bohy skrze sílu, zatímco nižší teurgie se pohybovala horizontálně a byla omezena na hmotný svět lidí a démonů svázaných. Smithův popis základních podobností v přístupech Plótinových a Iamblichových k mystickému spojení naznačuje, že jejich rozdíly byly spíše sémantické než podstatné. Oba zdůrazňovali, že spojení duše s božským bylo zcela způsobeno božským, zatímco činnost

---

231Narážka na angažovanou zaujatost.

232TROUILLARD, Jean. *Mystagogie de Proclus*. Belles Letters 1982.

233SMITH, A. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*.

234Ibidem, s. 81-99.

duše byla pouze receptivní nebo přípravná. Smith následuje Iamblichův výklad teurgie v *O mysteriích Egyptských*, který nepodporuje ani Doddsovo zobrazení teurgie jako pokus manipulovat bohy, ani názory Rosana a možná i Lewyho, kteří odsunuli rituály pouze na nižší teurgii.<sup>235</sup>

S magií se řecko-římský svět začíná seznamovat prakticky až s tažením krále Xerxa v 5. století př. nl. Od té doby je možné na území římského impéria spatřovat perské kněží s jejich – pro řeky a Římany – divnými rituály, které sami Řekové začali nazývat *mageia* – jenž vyjadřoval jejich ceremoniální „umění“. Pro řeky byli mágové, cizinci z východu.<sup>236</sup>

Do jaké míry se novoplatonská teurgie smísila s magickými obřady východních kněží, můžeme pouze spekulovat, avšak základem pro Iamblicha stále zůstává to původní „řecké-platonské“, které implementuje do svých rituálů. Magie se ale už v té době dostávala do područí nejrůznějších šarlatánů a pokoutních živlů, takže výrazem goethia, jakési pokleslé magie, teurgové označovali lidové praktiky, jež měly oddělit pravou, elitářskou teurgii zdatných. Pojem goetes vyjadřuje kramáře, tuláka, v moderním pojetí kočovného věštec. „Goetes bývali kramáři a potulní trhovci, kteří prodávali kouzelné masti a léčivé byliny a rádi si nechali zaplatit i za milostnou kletbu či jiné kouzlo. Někteří byli opravdoví, jiní ne. Jednou z magických praktik, které se v Řecku těšily nesmírné oblibě, bylo používání takzvaných zaklínacích destiček, jejichž cílem bylo seslat na někoho kletbu či neštěstí.“<sup>237</sup>

V praktickém slova smyslu je ovšem celá iamblichovská ceremonie plná úkonů, které lze definovat jako vyšší-magické, kdežto magii mimo chrám, používanou zlidovělymi pověrami, jako nižší-magické. Plótinus interpretuje magii jako jev vztažnosti, jako sympatii, jejímž projevem by měly být účinky ve vztahu mezi pozemskou a nebeskou sférou. Magii považuje za prostředek, s jehož pomocí se lze napojit na sílu vesmíru, která se ukazuje jako magická – sympatetická, přitažlivá k sobě ve vzájemné působnosti – vesmír je živý, organický, působí zde různé síly, na něž se lze napojit.<sup>238</sup> „Pramenem

---

235 SHAW, Gregory THEURGY: RITUALS OF UNIFICATION IN THE NEOPLATONISM OF IAMBlichUS. S. 8.

236 WOLF, Josef. *Člověk ve světě magie: o historii a současnosti magie v lidské společnosti*. Unitaria, 1992..S- 14 – 15.

237 STREETER, Michael. *Čarodějnictví: tajné dějiny*. Praha: Mladá fronta, 2008.S. 31.

238 „But magic spells; how can their efficacy be explained? By the reigning sympathy and by the fact in Nature that there is an agreement of like forces and an opposition of unlike, and by the diversity of those multitudinous powers which converge in the one living universe.“

PLOTINUS. *The Fourth Ennead. On the Essence of the SOUL. Chapter 40*. [online][cit. 13.9.2023]

*každého činu je magie a celý lidský život jsou kouzla a čáry...Modlitba je vyslyšena prostě proto, že obě části jsou vzájemně spojeny do jednoho tónu, stejně jako struna, když na ni zabrnkáme na jednom konci, vibruje i na druhém.*"<sup>239</sup> Tyto síly mají vlastní život, a lze je podle Plótina dobře odhalovat. „Když lidé objeví tyto síly, mohou je využít pro své účely. Tudiž když se člověk modlí k bohům nebo božským nebeským tělesům, tento akt je automaticky účinný.“<sup>240</sup>

Hlavním tedy rozdílem mezi původním platónským světem a světem novoplatónským, Plótinem počínaje, v tomto ohledu je, že různé vlivy (novo-pythagorejských, stoických, skeptických, východní filozofie a náboženství) a prostředky rituální povahy začínají mít v plótinovské a postplótinovské filozofii svoji vlastní recepci, kteráž vrcholí ceremoniální teurgickou praxí.

Jak již jsme v práci předeslali, Lewy tvrdí, „v novoplatonismu existovaly dva druhy výstupu ke sjednocení s božským. Prostřednictvím filosofické kontempace a prostřednictvím teurgických rituálů. Lewyho rozlišení je však méně jasné než u Festuguiéřeho, protože tvrdí, že fáze kontempace byla sloučena s rituálním jazykem chaldejských platoniků druhého století.“<sup>241</sup> Tedy, CChaldejská orákula se začínají mísit s platónskou filozofií a dostávají nový synkretický nádech, který samozřejmě ústí v osobitou syntézu, podle každého novoplatonika zvlášť. Toto je změna kontextu, kdy se Platón stává „použitelným“ k praktickým, transcendentním účelům.

Zvláště Porfyrios poukazoval na spojitost mezi Chaldejskými orákuly a teurgií, která se posléze v Iamblichovské době stává hlavním předmětem zájmu opět v osobitě pojaté syntéze v podobě náboženské praxe. V tuto chvíli se novoplatonští myslitelé přesouvají s čistě diskurzivní tematiky myšlenkového cvičení k praktickému využití, toho, co bylo již myšleno a promyšleno, a stávají se příznivými nábožné ideologii. Toto je transformativní prvek, kdy se „posmrtný-Platón“ začleňuje do náboženství.

Zde je zásadní rozdíl mezi kořenem (Platónem a jeho vlastními spisy) a vrcholnou recepcí platónské tradice v podobě novoplatónské teurgie.<sup>242</sup>

Dostupné na: < <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0204>

0270, Plotinus, The Six Enneads, EN.pdf >

239KIECKHEFER, Richard. *Magie ve středověku*. S. 44.

240KIECKHEFER, Richard. *Magie ve středověku*. S. 44.

241 Viz s. 75 v této práci.

242 SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S. 212.

### 3.1.4 Vysoká a nízká teurgie

Podle Shawa Smith rozvíjí terminologii vysoké a nízké teurgie, ovšem je zde několik nevyřešených problémů. Za prvé, zdá se, že terminologie vysoká a nízká naznačuje, že existují lepší a horší formy teurgie. Jestliže by tomu tak bylo, vyžadovalo by to jasné kritérium, kterým by se toto určení rozlišovalo. Smith pojednává o teurgii, která se vydává buď vertikálně nebo horizontálně. Hovoří ale také o *ontologické rovině operace a vnitřním rozpoložení teurga*<sup>243</sup> a nakonec se pokouší vysvětlit roli rituálu v magii, na rozdíl od jeho role v nižší a vyšší teurgii. Jeho poznámky jsou však podle Shawa protichůdné a zůstávají neprůkazné. Za druhé, i kdyby byla přijata Smithův předpoklad vysoké teurgie s Plotinovskou paralelou výstupu k jednomu, stále nám zůstává úkol vysvětlit co je to nízká teurgie. I když se zdá, že Smith řeší problém postavení teurgie ve vztahu k Plotinově kontemplaci, těžiště problému tkví ve vztahu nízké teurgie k vysoké teurgii. Nedokáže vysvětlit, co spojuje horizontální a běžně rozšířené rituály zatížené obyčejností s méně hmotnými a vertikálně orientovanými vzestupnými elitářskými kultury. Tím jsme přivedeni zpět k problému, jak by mohl platónský filozof praktikovat „nízkou“ teurgii.

Iamblichos v obou případech připouští, že takovéto praktikování směřuje k intelektuálnímu chápání, neboť to vše je teurgie. Za další Smithovo rozdělení teurgie na vysokou a nízkou formu je založeno na předpokladu, že Iamblichos věřil a přijímal magicko náboženské praktiky své doby a pokoušel se je začlenit do novoplatonismu. Připuštění těchto rituálů bylo politováníhodným důsledkem Iamblichových jinak skutečně duchovních tendencí říká Smith.<sup>244</sup> V reakci na Smithovo dílo přidala Sheppardová k jeho dvěma úrovním ještě jednu úroveň tzv. dvoustupňový model teurgie. Sheppardová omezuje svou diskusi, jak jsme si ukázali, na Proklovskou teurgii a nachází shodu mezi jejím popisem stupňů teurgie popsaným v Platónově dialogu *Faidros*, jak je interpretován *Syrianem*.<sup>245</sup> Sheppardová vyvodila, že Proklos popsal tři úrovně teurgie: tj, že teurgie se

---

243SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism od Iamblichus*. S. 8.

244Ibidem, s.9.

245SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. S 217.

zabývá lidskými záležitostmi, je to tzv. „bílá magie“, tj., že teurgie činí duši intelektuálně aktivní, a tj., že teurgie přináší mystické spojení, pro něž neexistuje žádný rituální předpis.<sup>246</sup> Sheppardová je ovlivněna studiem Proklových komentářů k básnické inspiraci v Ústavě, její popis teoretického základu teurgie je zejména cenný tím, když ukazuje, jak kontemplativní zkušenost sjednocení posloužila teurgickému výkladu. Ačkoli práce Smithe i Sheppardové o teurgii napravila Doddsovo odsouzení, nadále přijímají neprozkoumanou základní premisu, že rituál je na nižší pozici než racionální kontemplace. Gregory Shaw, který tříbí názory mezi Smithem, Sheppardovou a Doddsem se domnívá, že toto tvrzení odráží post-osvícenský předsudek, že rituální chování vykazuje „primitivnější“ a „nižší“ stádium v lidské evoluci než „čisté“ myšlení, z něhož se západní člověk již vyvinul. Pro svou důkladnost však zůstává Smithova studie cenná, protože nevědomky prokazuje podle Shawa nedostatečnost vlastní analýzy. Jeho rozdělení teurgie na vysoké a nízké formy nám přesto nepomáhá vysvětlit, jak Iamblichos a další hieratičtí novoplatonikové mohli praktikovat „nižší“ teurgii „skutečně duchovním“ způsobem. Nemůžeme také předpokládat, že tyto nižší teurgické rituály byly podle Smithe „zlověstné“ nebo „politováníhodné“.<sup>247</sup>

Sheppardová není zřejmě daleko od pravdy, když říká, že Iamblichova a Proklova teurgie zasluhuje oddělenou diskuzi, přesto ale ona, ještě více než Smith, redukuje teurgii na mystiku představovanou jako jakousi progresivní mentální abstrakci, popírající materialitu a tělesnost a na pokročilý stupeň duchovní jednoty. Tato její teze ignoruje jak Proklův tak i Iamblichův postoj, coby teurgickou akci, která vnímá sestup božství do hmoty, tj. sestup, který v jakémkoli kontextu přesahuje intelektuální představy.

Abychom tomu správně porozuměli, měli bychom se, stejně jako Trouillard, řídit zásadami samotných novoplatoniků jako vodítka pro studium samotných jejich děl. Pro to, abychom tak mohli učinit, musíme nejprve vnímat posvátnost ve vztahu ke světu, které není v protikladu k intelektuálnímu přínosu platoniků, kteří, jak věřili, živila jejich intelektuální tradici. Některé z otázek vznesených moderními učiteli lze nejlépe vyřešit, když se obrátíme na samotného Iamblichu, neboť to byl Porfyrios, kdo vznesl otázku intelektuálního porozumění ve svém dopise Anebonu Egyptanu, na který byl spis *O*

---

246Ibidem, s.217.

247SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus*. S. 9.

*mysteriích egyptských* rozsáhlou odpovědí.<sup>248</sup> V často citované pasáži, která nastiňuje teurgickou metodu, Iamblichos píše, že intelektuální porozumění nespojuje teurgy s božskými bytostmi, protože teoretičtí filozofové, mohou přeci mít přímý praktický vztah s bohy. Je to dokonalé provedení nevyslovitelných činů, nábožensky prováděných a mimo veškeré chápání, a je to síla nevyslovitelných symbolů, které chápou samotní bohové, tozakládá teurgické spojení. Tyto úkony tedy neprovádíme intelektuálně, neboť pak by jejich účinnost byla intelektuální a závisela by na nás, z čehož ani jedno není pravda. Ve skutečnosti právě tyto symboly samy o sobě vykonávají svou vlastní práci, bez našeho přemýšlení a nevýslovná síla bohů, k nimž nás tyto symboly povznášejí, sama o sobě poznává své vlastní obrazy – to je sympathia. Není k tomu probuzena naším myšlením. Iamblichos zde zdůrazňuje, že teurgické spojení není intelektuální záměr. Prováděním nevýslovných činů obdařených mocnými symboly je duši uděleno zbožštění, které by jinak zůstalo pouhou teroretickou spekulací intelektu.<sup>249</sup>

Trouillard poznamenal, že v této pasáži je předznamenáno *ex opere operato*, tj. chápání účinnosti křesťanských svátostí ve smyslu suverénní působnosti nezávisle na operatérovi, a tvrdí, že teurgie a svátosti reagují na stejný problém, tj. jak poskytnout lidské osobě most k absolutnu, které zůstává skryté a neuchopitelné lidskému intelektu. Podobnost s křesťanským posvátnem způsobila, že učenci jako Bidez, Wallis a de Vogelová spekulovali, že teurgie mohla být způsobem, jakým se novoplatonikové pokoušeli konkurovat svátostnému kultu křesťanství a zjevenému Logu (Ježíšovi). S teurgií mohl platonik také nabídnout obyčejnému člověku kult božského zjevení, který vycházel z posvátných chaldejských textů. Teurgie byla určitým způsobem ústupkem náboženským potřebám obyčejného člověka, byl to *platonismus* jaksí šitý na míru lidovému publiku, čehož vlastní platonismus nepotřeboval. Toto by mohlo být základem vysvětlení teurgie dělené na vysoké a nízké formy. Toto ovšem, jak správně podotýká Gregory Shaw, odporuje obecnému Iamblichovu, Syrianovu, Proklovu názoru a názoru dalších hieratických novoplatoniků, kteří věřili, že teurgie je výsledkem jednoduššího vhledu do

---

248Crystalovou ústřední tezí ohledně dopisu Anebonu a *O mysteriích egyptských* je, že výměna psaných názorů mezi Porfyrem a Iamblichem funguje v rámci dvou tradičních filozofických žánrů. 1) v rámci filozofického žánru „Problémy a řešení“, běžná metoda exegeze v rámci platónské tradice a 2) v rámci tradice platónského dialogu a dialogického procesu obecně. ADDEY, CHRYSAL. *Divination and theurgy in neoplatonism*. S. 128.

249SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism od Iamblichus*. S. 10.



tajemství Jednoho, nikoli ústupkem lidové *religiozity*. Jak můžeme nalézt v samém spise *O mysteriích Egypťských*, teurgie pro ně byla, nejvyšší ctností, ta, která povznášela lidi k bohům. Teurgie Iamblichovské školy byla chápána tak, že vycházela z Iamblichových úvah o platónských tématech ve světle novopythagorejské aritmetiky, a co je důležitější, z jeho přímé zkušenosti s principy, jak byly konkrétně pospány v egyptských a chaldejských rituálech. Teurgie byla naplněním předpisů, který Proklos rozvinul ve svém díle *Základy teologie*<sup>250</sup>.

Protože teurgie poskytovala duším přímější účast na Jednom, měla širší okruh využití, dostupný jak pro obyčejného člověka, tak pro intelektuála. Iamblichos a Proklos tedy teurgii chápali jako průnik do hlubšího středu novoplatonismu, který rozšiřoval hranice platónského světa. Jako platonik se Iamblichos neobával, že by filozofie teurgických operací odporovala Platónově autoritě. Teurgie vnímá jako rozvíjení určitých principů v dialozích s cílem dosáhnout nových dimenzí, jejich porozumění a jejich využití. Pouze v tomto smyslu můžeme porozumět respektu, který projevíli Iamblichovi nástupci, z nichž někteří sami zařadili Platóna a Iamblicha samotného do jedné třídy.<sup>251</sup> Některá témata z platónských dialogů mohou skutečně sloužit jako most k porozumění novoplatónské teurgii, protože ospravedlňovala Iamblichovo chápání egyptských a chaldejských obřadů v platónské filosofii, alias teurgie vrhá světlo na některá platónská témata, neboť poskytuje konkrétní a praktické řešení problému vtělení, který Platón nechal nevyřešený.<sup>252</sup>

Toto téma vtělení, sestupu duše leží v jádru porozumění teurgie. V závislosti na řešení tohoto problému může být svět a hmota, prakticky celá vtělená (tělesná) existence vnímána buď jako trest a břemeno, nebo jako příležitost ke spolupráci ve spojování s božským.<sup>253</sup> Teurgie, jak naznačuje její etymologie (*theion ergon*)<sup>254</sup> slouží člověku jako obřadný nástroj k obcování s božstvím, tj. ke sjednocení.

Ve svém frangmetovaném díle *Komentář k duši* Iamblichos pojednává o názorech

---

250 *Stoicheiósisis theologiké*.

251 PROCLUS. *The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*. S. 54-57.

252 DODDS, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge University Press, 1991. S. 1-37.

253

254 SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus*. S. 12.

Numenia, Porfyria a Plótina, kteří věřili, že vtělená duše zanechává část sebe sama v božském světě. Následně, jak řekl Porfyrios, je potřeba pouze očistit „nižší“ duši, aby mohla být povznesena k „vyšší“ duši, která se nikdy od božského neoddělila.<sup>255</sup> Iamblichos napadá tento názor jako neplatonický a cituje pasáž z Timaiia, kde je duše popsána jako průnik mezi světem inteligibilním a smyslovým obsahujícím proporce, v nichž je inteligibilnímu dovoleno vstoupit do smyslového (sensibilního) a smyslovému (sensibilnímu) je dovoleno jej přijmout.<sup>256</sup> Duše, fungující jako druh kosmogonického hranolu, podle Iamblicha přijímá souhrn univerzálních příčin. Tyto pak duše vede k manifestaci, a tak pomáhá bohu při stvoření a spáse světa.<sup>257</sup> Ve svém komentáři k úryvku v Timaiovi, která popisuje ztělesnění duše, Iamblichos znovu argumentuje pro úplný sestup duše a cituje pasáž z Faidra, ve které vozataj coby nejvyšší část, střídavě stoupá a sestupuje. Je-li vozataj nejvyšším prvkem v nás, a on, jak se říká ve Faidru, je někdy nesen a zvedne hlavu přes okraj, zatímco jindy sestupuje... z toho jasně vyplývá, že nejvyšší živel v nás zažívá různé stavy v různých časech.<sup>258</sup> Zkrátka duše za sebou nezanechává část ze sebe beze změny, když se vtělí. Debata o vtěleném stavu duše byla ústřední pro Iamblichovo ospravedlnění teurgie, protože pokud duše nikdy úplně nesestoupila, měla by pak prostředky k opětovnému vzestupu a nepotřebovala by božskou pomoc prostřednictvím teurgie.

Pokud však duše zcela sestoupí, její přístup k božskému zajišťují mnohé věci, které jsou nutné k uskutečnění aktu sjednocení. Vzhledem k tomu, že úkolem duše bylo podle Iamblicha rozšířit formu do neomezené hmoty, mohla se vrátit ke svému původu pouze splněním všech svých úkolů, tj. tím, že se Jednomu umožní vrátit se k sobě prostřednictvím každého způsobu skrytí, který přijala ve svém (aktutálním) zjevném projevu. Tělesnost odděluje duši od bezprostředního kontaktu s bohy, a proto je teurgie z hlediska vtělené duše nezbytná. Přesto teurgie vyjadřuje také širší funkci kosmogonie a její spásonosná síla je doplněna tedy kosmogonickými principy. Pro Iamblicha je psychologický problém také ale kosmologický, protože platónská duše má nezbytnou roli

256SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus*. S.13.

257Stobaeus 1.365.5-366.11.

258DILLON, John M. *Iamblichus Chalcidensis In Platonis Dialogorum Fragmenta*. S. 97.

při zdokonalování demiurgova díla.<sup>259</sup> Vzestup a spása duše je nutně spásou světa. Co ovšem znamená dílo demiurga?

Novoplatónskou kosmogonii lze koneckonců popsat jako postupnou inverzi vyšších principů, novopythagorejským modelem pro toto bylo rozvíjení čísel z Jednoho. Jako princip a kořen čísel, mohlo se Jedno uvést do existence pouze tím, že se převrátilo, stalo se „ne-jedním“, ale „dvěma“, „třemi“ a tak dále, čímž se (dále) generuje celá řada čísel skrytým způsobem. Iamblichos věřil, že stopy manifestace Jednoho zachovali Egypťané v rituálech zasvěcení, tudíž tedy pomocí rituálu mohla duše znovu vstoupit do své účasti na archaičtějších úrovních existence a probudit v sobě kosmogonickou roli. Tak jako novopythagorejská aritmetika vztahů čísel a jejich vlastností ukázala, že Jedno bylo převráceno, aby generovalo další čísla. Světová Duše tudíž a s ní i jednotlivé duše byly převráceny, aby ve viditelném světě vyvolaly své tělesné projevy. Duše se skrývá a odhaluje se v těle stejným způsobem, jakým se Jedno skrývalo a odhalovalo v číslech. Téma inverze je pro Platóna ústřední a častokrát se v dialozích opakuje. V Timaiovi se říká, že duše je ve vtělení obrácena „vzhůru nohama“, což má za následek, že vše vidí obráceně.<sup>260</sup>

Morální ekvivalent této inverze je ilustrován v dialogu Gorgias, kde muž Kalliklés, říká, že kdyby se měl řídit Sókratovou radou, celý jeho život by se obrátil „naruby“.<sup>261</sup> V Ústavě je kritický okamžik dialektického vzestupu popisován jako „obrácení duše“.<sup>262</sup> Toto obrácení duše, říká Platón v Timaiovi, je její skutečnou dovedností, která vyvrcholí Platónovou mystickou vizí v dialogu Faidros, Symposion a v Ústavě. Iamblichos zdědil tento pojem platónského a přeměnil mytickou funkci na teurgické rituály. Ty pak posléze duším umožňovaly návrat k božství. V teurgii se duše podílí na zdokonalování božského sestupováním směrem do hmoty tím, že se ho jaksi dotýká a zjevný chaos proměňuje v řádný kosmos. Tato kosmologická transformace je korelátem jejího úkolu jako vtělené duše, protože její uzdravení, jakožto duše, se realizuje pouze prostřednictvím její účasti na zdokonalování tvorby světa. Iamblichos ve svém díle *O mysteriích Egypťských* říká, že

---

259Demiurgos je zprostředkovatelem mezi inteligibilní a smyslovou rovinou, neboť inteligibilní rovina sama o sobě totiž ne(s)tvoří smyslový svět a proto potřebuje tohoto prostředníka. REALE, Giovanni, *Platon*. Praha 2005 OYKOYMENH, ISBN 80-86005-23-2. S. 424.

260*Timaios* 43e.

261*Gorgias* 481c.

262*Ústava* 521c.

vyjádření kontinuity a spojení je zcela dobré v celém kosmu, ale v jednotlivých částech doteky jsou zkušeností vášně. U Platóna to však bylo popisováno jako proces rozpomínání prostřednictvím smyslových předmětů, zatímco u Iamblichy se tento dotek formálně rozvinul do teurgických rituálů. Teurgický výstup k Jednotě není únikem z těla a hmoty, ale naplněním tělesnosti předem stanovené demiurgem při stvoření.<sup>263</sup>

Teurgické obřady umožňují duším, v jejich tělesném stavu a osudovosti, osvobození od omezení hmoty a osudu. Duše teurgů si musí přivyknout božskému, když jsou ještě v tělech, aby byly odpoutány od svých těl a byly vedeny k jejich věčnému a srozumitelnému kořenu. Teurgické rituály nejsou určeny k boji s osudem, na příkaz osudu jsou zjevným vyjádřením téhož božského zákona, který osvobozuje duše od jejich vtěleného zmatku. Není to osud nebo tělesnost, které duše potřebují překonat, ale jejich převrácený stav, a i to je výrazem božského plánu, který zahrnuje jejich návrat.<sup>264</sup>

Osvobození od osudu, říká Iamblichos, není uskutečněno v rozporu s žádným původním posvátným zákonem, který pak způsobí, že bohové se změní provedením posvátného obřadu, ale že božské poslalo na zem duše, aby se k němu vrátily. Vzestup duše už byl tedy realizován již ve chvíli, kdy se naučila sestupovat v rámci opatření stanovených demiurgem, opatření uchovaných v teurgických symbolech a obřadech posvátných ras jako byli Egypťané. Pro Iamblichy nebylo ztělesnění duše „pádem“, ale také to nebylo nic jiného než projevem Jednoho z nevyslovitelné Jednoty. I když toto vyjádření zahrnovalo v sobě více plurality, diskontinuity a utrpení, nebylo to zlo samo o sobě, ale prostě kosmologický svět, kterému byla duše svěřena. V důsledku vtělení není duše schopna vrátit se k božskému vlastní silou. Iamblichovy odpovědi Porfyriovi představují přísnou intelektuální kritiku. Teurgie zbožštila duši prostřednictvím sjednocení s božstvím, nemohla být definována jako intelektuální činnost, Iamblichos proto říká, že kontakt s božským není poznání. Vědění je totiž od svého předmětu odděleno jakousi jinakostí. Ale před tímto poznáním. Teurgie probudila toto dění prostřednictvím rituálů, které byly podle

---

263V této souvislosti je zajímavé uvést, že Proklova a hluboká reflexe role Demiurga působícího ve stvoření měla velký vliv na pozdější novoplatoniky. Platónův Demiurg se přímo podílí na konstituci fyzického světa, a přesto není odpovědný za zlo, které se v něm působí. Taková byla Proklova obhajoba. Plútarchos, například považoval Duši světa za zlou, stvořenou rukou druhého Demiurga, jehož chaotické stvoření předchází stvoření fyzického světa. PHILLIPS, John. *Order From Disorder. Proclus Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Brill Brill 2007, ISSN 1871-188X. S. 111.

264SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus*. S. 15.

definice neuchopitelné či lépe řečeno nevyslovitelné. Pokud by jim totiž bylo možné porozumět, jak říká Iamblichos, staly by se předmětem dohadů a v čase by vzaly za své. Jelikož přítomnost bohů v duších je jaksi vrozená, vzájemný kontakt byl proto předintelektuální a mohl být probuzen pouze prostřednictvím specifických - opět - předintelektuálních aktů. Iamblichos k tomu říká, že nikdo se nesmí domnívat, že má jakoukoliv moc rozpoznat toto spojení, nemá si to ale ani představovat dualitu.<sup>265</sup>

Důraz na nevědění v teurgii naznačuje, že bylo spojeno s negativní teologií, která se vyvinula ze systematické reflexe novoplatoniků pojednávající o funkci sókratovského světa v platónských dialozích. Negativní teologie sloužila jako ochrana proti zhmotnění Absolutna v intelektuálních strukturách. Jako vzorový příklad pro téměř každý druh náboženského vyjadřování pozdní antiky se zdá, že dílo *O mysteiriích Egyptských* má jen málo společného s negativní teologií. Přesto ale je třeba mít na paměti, že jde o ospravedlnění nepojmenovatelných rituálů, neboť Iamblichova kritika Porfyria se vždy zaměřovala na jeho tendenci zvěčňovat bohy v intelektuálních strukturách. Skutečnost, že Iamblichos hájí všechny druhy rituálů může být skutečně nejsilnějším možným vyjádřením jeho *apofatického* postoje. Disciplína negativní teologie, která nachází svůj platónský model v první Parmenidově hypotéze, vyžaduje negaci i svých negací. To má za následek návrat k jakési pozitivní teologii, která je však založena spíše na henologické nevyslovitelnosti než na ontologické dokonalosti.<sup>266</sup>

Armstrong naznačuje, že božské atributy, „očistěné“ negativní<sup>267</sup> analýzou, již nebyly brány jako popisy božského, ale byly přeměněny na symboly, které duším umožňovaly vstoupit do nevýslovné činnosti Jednoho. Očista duše od intelektuálních model (modly) v negativní teologii fungovala na stejných principech jako očistění od tělesných model, a právě v tomto smyslu je třeba to v díle *O mysteiriích Egyptských* pochopit. Celý vesmír a jeho démonické síly jsou pro duši překážkami a prostředky transcendence v závislosti na vztahu duší k nim. Teurgie nastoluje správný vztah a poskytuje duším prostředky k přeměně jejich překážek v symboly, ať už byly utkány prostředkem vnitřní modlitby nebo zvířecími obětmi.<sup>268</sup>

---

265Ibidem,s. 14-15.

266Ibidem,s. 15.

267Henologickou.

268Ibidem,s. 15-16.

Iamblichos byl Damaskem chválen jako jediný ze svých novoplatónských předchůdců, který měl dostatečně radikální pojetí nevyslovitelného. Je tedy nepravděpodobné, že by Iamblichos chápal teurgické rituály popsané v díle *O mysteriích Egyptských* jako něco méně než symboly. To vysvětluje, proč zdůrazňoval, že tyto rituály měly být provedeny, uskutečněny (ergon) nikoli pouze pochopeny. Damaskus ukázal rozpor spojený s pozitivními výroky o Jednom, včetně těch vyjádřených v negativních termínech, tvrdil, že cíl negativníteologie neměl dosáhnout čistoty Jednoho, protože nebylo nikoho, kdo by ho dosáhl. Samotné slovo bylo pouze symbolem nevyslovitelného. Avšak pokoření duše v jejích intelektuálních limitech jí umožnilo zažít Jedno, nikoli jako jednotu něčeho známého, ale jako sjednocující prvek. To byla v Iamblichově pojetí specifická odpovědnost teurgie – tj. zasvěcovat duše do sjednocující, a tedy zbožšťující činnosti. Radikální nevyslovitelnost Jednoho nedovolila postavit se proti pluralitě a hmotě. Sjednocující síla nebyla, podle Iamblicha, o nic více či méně přítomna v inteligibilním než v sublunárním světě.<sup>269</sup>

Protiklad *tam nahoře a hmota dole*, kteréž Porfyrios ve své kosmologii naznačil při otázce na umístění bohů, Iamblichos kritizuje, neboť omezuje přítomnost bohů na určité části světa. Říká, že by to zcela rozvrátilo posvátný rituál a teurgické společenství bohů s lidmi tím, že by ti na zemi odmítli přítomnost nadřazených bytostí. Negativní teologie byla interpretační zárukou, aby bohové nebyli zvěčňováni – jaksi stahováni do hmoty. Tak bylo zajištěno, že intelekt akceptoval své vlastní meze, protože nekontrolované uplatňování diskurzivního myšlení bylo pro duši stejnou překážkou jako její nekontrolované oddávání se tělesným vášním.

Bylo to nedisciplinované diskurzivní myšlení, které představovalo rozdělení, neřízené dvojzpřeží<sup>270</sup>, kterou Platón odsoudil jako kořen všeho zla, a tento postoj byl Iamblichem přijat. V teurgii je třeba směřovat k nerozdělitelnosti a tedy jednotě, bez rozdělení. Představa, že duše může vystoupit k Jedinému svou vlastní silou pro Iamblicha znamenalo

---

269SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus*. S. 17 – 19.

270„...Nepřítomnost rozumu (nerozumnost), ale i nevědomost jsou považovány za nemoc, často ještě horší nežli nemoc tělesná. Obrazně můžeme nepřítomnost či nevědomost přirovnat k řídicímu se dvojspřeží, jehož vozataj tvrdě spí, a které neví, odkud přijelo ani kam povede jeho zběsilá jízda, podřízená jen náhodným podnětům.“ Viz Nová Akropolis. *Lidská duše z pohledu Platonovy filozofie*. [cit. 26. 2. 2024]. Dostupné na: <<https://www.akropolis.cz/content/lidska-duse-z-pohledu-platonovy-filozofie>>

zvyk myslet hmotným (vlastním) zájmem a nevhodně ho převádět do duchovního kontextu. Takové myšlení udělalo z výstupu do Jednoty diskursivní fantazii, pouhou abstrakci konvenční jistoty. V Iamblichově pojetí duše nikdy nemůže dosáhnout svého vlastního vzestupu prostřednictvím diskurzivního myšlení, protože prostředek vzestupu byl již dán ve vtělené zkušenosti, jen duše ji měla správně integrovat.

Teurgické rituály provádějí tuto integraci prostřednictvím konkrétních činů, které probudí božské symboly vložené do duše a přimějí věřícího (operátéra), aby poznal a uctíval jejich odpovídající projevy v přírodě, to znamená jejich zdroj. Teurgie byla tedy chápána jako přesažná, tj. přesahující všechny lidské ctnosti a nemohla být měřena žádnými lidskými hodnotami. Teurgie, stejně jako bohové, kteří byli skrze ni uvedeni v činnost, byla nevyslovitelná. Nebyla to lidská odpověď na volání božství, ale bylo to božské volání samotné, projevující se v posvátných obřadech. Iamblichos řekl, že teurgie byla špatně chápána, protože lidé věřili, že mohou proniknout do božských tajemství intelektuálním způsobem, tj. že lidé, kteří se nemohou domoci znalostí o božích rozumem, ale věří, že to dokážou, jsou zcela unešení svými lidskými vášněmi a mluví o božských věcech na základě své osobní zkušenosti.<sup>271</sup>

Byl to právě Porfyriův pokus porozumět teurgii, jako by to byl obyčejný dialektický problém a proti tomuto se Iamblichos ohrazoval. Člověk se nesmí domnívat, že znalost božských věcí a čehokoli jiného je stejná, a že každý krok je odvozen z protikladů, jak je obvyklé u Porfyriovy tendence oddělovat bohy a lidi, stavět vyšší proti nižšímu světu. To odráží doslovné lpění na diskurzivním způsobu myšlení, který se nutně projevuje sekvenčně a odděluje v myšlení to, co je ve skutečnosti neoddělitelné. I když je diskurzivní myšlení důležitým aspektem prožívání duše a je nezbytnou pomůckou, jak říká Iamblichos při přípravě duše na teurgii nikdy se takto nemůže zahájit konkrétní transformace duše ke spojení s vyššími principy, protože daný diskurz postrádá potřebnou sílu, která pochází pouze z těchto vyšších principů.<sup>272</sup>

Teurgie v pozdějším novoplatónském systému nebyla jednoduše snahou člověka očistit svou nižší duši, jak tvrdil Porfyrios, ale byl to způsob, jakým se člověk účastnil kosmologického průvodu a konverze, která zahrnovala každou část přírody. Proklos řekl,

---

271 SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus*. S. 21.

272 *Ibidem*, s. 21-22.

že dokonce i rostliny a zvířata provádějí teurgické úkony v režimech odpovídajících jejich řádům. Po novopythagorejském učení Iamblichos viděl vesmír jako odměřené vyjádření principů, dokonce ani hmota nebyla v tomto schématu pro něho zlá, ale byla božsky stvořena. V tomto smyslu každý výraz v Celku obsahoval Celek jiným způsobem, každá duše tak mohla ztělesnit kosmologický návrat prostřednictvím teurgických rituálů, které ji správně umístily vždy do středu „světa“, se kterým byla ztotožněna. Tím, že byla vhodným způsobem *vzhůru nohama*, sestoupila do hmoty a sama jako vtělená se stala přímým účastníkem na dokonalosti kosmu.<sup>273</sup>

Teurgické rituály proměnily duši a její *obrácenost* v ikonu božství, přičemž její samotná tělesnost se transformovala v prostředek transcendence. Jistě existovaly různé kontexty, ve kterých se teurgické obřady prováděly, Iamblichos řekl, že různé druhy rituálů byly vhodné pro různé typy duší, rozlišoval jejich činnost ve hmotě i mnohotvárnost. Shaw se domnívá, že Smithovo rozdělení teurgie na vysokou a nízkou je z velké části založeno na těchto poznámkách. Je-li však teurgie sama o sobě definována jako vysoká nebo nízká kvůli stupni materiality zahrnutého v rituálu, činíme prý tak stejnou chybu jako kdysi Porfyrios. V tomto kontextu si musíme klást otázku, čeho je teurgie konkrétním vyjádřením? Podle parametrů prostorového schématu, které vede duše na cestě z hmoty směrem k Jednomu? Iamblichos a později Damaskus nám připomínají, že Jedno takové místo nemá a bylo přítomno ve hmotě stejně, jako v inteligibilním světě prochází vším a v tuto chvíli rozdělení teurgie na vysokou a nízkou v tomto ohledu padá. Je tedy nutné jasně rozlišovat mezi teurgickou činností a kontextem, ve kterém se teurgie provádí. Použijeme-li Smithovu vertikální a horizontální terminologii, ale s významnou změnou, musíme pak říci, že podle Iamblicha by měla být veškerá teurgická činnost definována jako vertikální, vše by mělo směřovat vzhůru, k nerozdělitelné jednotě. Je to nit, která prochází všemi sférami manifestace reality, a duše se zapojuje do tohoto procesu. Teurgie poskytovala cestu nepřerušené kontinuity, její sjednocující síla zůstala vždy stejná, přičemž v různých psychologických a materiálních souvislostech jak by se dnes zdálo, se vyjadřovala odlišně. Uvažovat konkrétně o těchto kontextech, jakkoli hrubohmotné nebo duchovní mohou být, znamená uvažovat o horizontálním aspektu teurgie, ve kterém byla vyjádřena její

---

<sup>273</sup>Ibidem, s. 22.



sjednocující (vertikální) síla. Definovat ale teurgii kontextem materiálnosti by ji redukovalo na jakési přirozené umění, jehož síla by byla ve větší či v menší míře přítomna v různých duších<sup>274</sup>. Iamblichos je rozhodně proti tomuto druhu redukce. Ve svém rozlišení božských věcí od lidských forem věštění tvrdí, že přirozené věštění je dar přírody, které spadá pod princip většího a menšího (kvalitativně podle míry příslušné věci) proto je různým lidem také měřeno různě. Teurgické věštění na druhé straně není lidskou prací a netýkají se našich starostí. Jak říká Iamblichos, božské není přítomné v duších ve větší či menší míře, jako u přirozeného věštění, ale je odvozeno z božského principu staršího než naše přirozenost a je stejně přítomné ve všech duších. Porušíme-li pro náš výklad povahu nevysslovitelnosti, z pohledu Jednoty není na tiché modlitbě nic lepšího než na zvířecí oběti. Důležitá je míra, do jaké rituál duši sjednocuje, a to závisí na jeho vhodnosti, kterou Iamblichos ve svém díle *O mysteriích Egyptských* stručně vysvětluje. Každý člověk koná svou posvátnou službu podle toho, čím je, nikoli podle toho, čím není, oběť přece nesmí překročit míru schopností (toho, který rituál vykonává) ceremoniála-operatéra.

Iamblichos sám o sobě říká, že se někdy věnoval hmotným rituálům, neodmítá příležitost provádět rituály skutečných tělesných potřeb, opatrovnickým bohům tělesnosti a dobrým démonům. Pro teurga bylo skutečně nutné, aby byl důkladně integrován s hmotnými démony a bohy z důvodu rozšíření účasti v duchovních říších kosmu. Iamblichos zdůrazňuje, že teurgie byla celoživotní práce. Počínaje zvláštností vtěleného stavu člověka musela duše sloužit všem démonům a bohům, aby je jaksi překonala a mohla se spojit s následujícími, většími celky a nakonec se všeobsahujícím Demiurgem (umělcem, řemeslníkem, stvořitelem. Kdo v rámci hierarchie hodnot neplatí všem těmto silám (entitám) to, co se sluší, a kdo neprokazuje každému patřičnou poctu, odejde nedokonalý a zbavený účasti bohů. Ti, kteří se snaží přeskakovat bohy, poznamenává Iamblichos, nedosáhnou ničeho a jejich násilné snahy je jen pak učiní morálně perverzními. Podle Hierokla<sup>275</sup> zasvěcení do teurgického mystéria fungovala na stejném principu jako očista v matematické analýze. Teurgický proces, stejně jako rozdělení komplexního čísla až na kořeny, posunuje duši k větší jednoduchosti a zároveň integruje všechny kroky do jednoho

---

274Které by tento stav samozřejmě degradoval a odděloval od vnitřní božskosti.

275HIEROCLES, [In Aureum Pythagoreorum carmen commentarius](#) 26.116.21ff.

procesu. Stejně jako matematická analýza zachovala kontinuitu od jednoduchých kořenových čísel k jejich komplexním vyjádřením, teurgie dosáhla nepřetržitého pohybu od mnohosti dílčí perspektivy k jednoduchosti celistvosti.<sup>276</sup>

Iamblichos říká, že čím více stoupáme k vrcholu a stejnosti těch věcí, které jsou první ve formě a podstatě, a vedeme se od částí k celkům, tím více objevujeme věčně existující spojení a vidíme, že je to přední a příkazový princip, který v sobě a kolem sebe obsahuje jinakost a mnohost. Po uvedení vášní do rovnováhy je duše vtažena do proporcionálně širší účasti ve vesmíru, zatímco je vedena do onoho prvního principu, který obsahuje jinakost a mnohost. Teurg se sice neodstříhuje od hmotného života, ale podle Iamblichova názoru je přesto osvobozen z jeho omezení, tj. že se v teurgově duši probouzí božské poměry, které hmotu udržují a jsou v ní zároveň nezávisle přítomné.<sup>277</sup>

Nyní by mělo být podle Shawa jasné, že terminologie vysoká-nízká je metodologicky nevhodná jako vysvětlující struktura pro teurgii. Nejen kvůli pejorativním konotacím spojeným s teurgií jakožto nízkou, ale také proto, že tato struktura rozděleného na vysoké a nízké redukuje teurgii a schematizuje ji, proti čemuž Iamblichos tak silně protestoval v kritice proti Porfyriovi.

Iamblichos jasně říká, že ačkoli Jedno je přítomno ve vytvořeném světě a je zahrnuto do teurgických rituálů, sympatie přitažlivosti nebo odpudivosti, jsou pouze pomocnými složkami teurgie, nikdy její příčinou nebo cílem. Iamblichos říká, že odkaz na Jedno, které existuje v celém vesmíru, nevysvětluje teurgii, protože síla teurgie je zakořeněna v bozích, kteří nespádají do řádu sympatie. Iamblichos také říká, že typ věštění, který pracuje se sympatií, je zcela odlišný od skutečné teurgie. Například jeho vysvětlování účinků duše na lidi a démony za přítomnosti oběti zvířete jsou míněny jako kontrast k jeho teurgickým výkladům, které vždy zdůrazňují pietu rituálního provedení a spojení s bohy, kteří přesahují složitosti kosmu. Iamblichos chtěl zdůraznit rozdíl mezi teurgickými rituály, ať už zbožšťováním nebo obětováním, a lidskými rituály založenými na přirozených sympatiích. V tomto ohledu měl zdá se podle Shawa Smith pravdu, když shledal „vnitřní dispozice“ operátéra jako kritérium teurgie, kritérium, které odlišuje teurgii od ne-teurgie a spíše než že bychom říkali vysokou teurgii od nízké. Ve snaze najít různé *teurgie*

---

<sup>276</sup>SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus*. S. 22-24.

<sup>277</sup>Ibidem, s. 24.

odpovídající různým typům mužů (operatérů), kteří, jak řekl Iamblichos, mají různé kultovní potřeby, Smith mylně předpokládá, že teurgické rituály prováděné fyzicky orientovanými muži byly „nižší“ teurgií, tj. byly pouze sympatetickým rituálem, a proto byly jaksi ve negativním vztahu k teurgii Iamblichově.<sup>278</sup>

Na co Iamblichos ve skutečnosti poukazoval ve svých diskusích o různých způsobech obětování pro různé typy lidí, bylo to, že prováděný rituál by měl být vhodný pro osobu, která jej provádí. Aby byl obřad teurgicky účinný, musel sjednotit duši. A to mohlo být provedeno pouze tehdy, byly li v rituálu použity prvky odpovídající vlastnostem dané duše, a které dokonale přitahovaly (obsahovaly) její pozornost. V teurgii se duše stává rituálem, neboť rituál je zjevením božství a člověk se v obřadu zbožšťuje. Jak říká Iamblichos, *na sebe bere podobu boha...* (srov. viz Sókrates být jako bůh). Teurgický obřad musí dokonale přilnout ke svému vykonavateli, aby sjednotil jeho duši. Proto Iamblichos říká, že teurgie napodobuje řád bohů, vzhledem k tomu, že vzývaný bůh, entita, je správcem obřadu. V teurgii není místo pro inovace ani pro službu osobním rozmarům. Člověk naslouchá choreografii rituálu, jak ji stanovil Demiurg ve svém stvoření a napodobování řádu bohů vyžaduje, aby se pozornost přesunula od specifičnosti a od vášnivého, horizontálního vztahu k jiným věcem, totiž k celku, který je před rozděleností, ale přesto je skrze všechny rozdělenosti, části celku, odhalen jako celistvý. Iamblichos opakuje, že pokud rituál náležitým způsobem nezahrnuje všechny řády a bohy, nemůže být teurgický. Vyjádření nepochopitelnosti, nepopsatelnosti Celku v teurgickém rituálu bylo jediným způsobem, jak zpřístupnit nevyslovitelnost Jednoho. V souladu s kontextem a stavem duše by se teurgie prováděla s různými důrazy a vyžadovala by různé kroky k zapojení duše do rytmu stvoření. Předepisování správných kroků bylo jakousi diagnostickou dovedností známou pouze teurgům a zákon teurgie byl zákonem kosmogonie v rituálním vyjádření, proto se operatér nikdy nemohl povznést k bohům upřednostňováním jedné *části* duše před druhou, jakkoli transcendentálně byla duše chápána.<sup>279</sup> Udělat to znamenalo být fixován v horizontální zvláštnosti a být chycen do závoju neurčitosti, stavící své „já“ proti „jinému“.

V tomto smyslu novoplatonská teurgie byla hluboce antignostická, protože nikdy nedovolila, aby se dezorientovaný stav vtělené duše promítl do kosmu jako ontologický

---

278SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus*. S. 24.

279Část nahoře, část dole.

konflikt. Iamblichovská teurgie byla ještě méně dualistická než spiritualita Plótinova, který mluvil o hmotě jako o „zlu samo o sobě“.<sup>280</sup> To bylo něco, co by hieratičtí novoplatonici nikdy neřekli. Otázkou však zůstává, jak bychom mohli chápat rozdíly v teurgických rituálech, jak jejich konkrétní výrazy určovaly přinejmenším jejich specifické kontexty na míru dané duše. Shaw navrhuje, že nejvhodnější metodologickou strukturu k popisu těchto rozdílů lze čerpat z Iamblichova novopythagorejství. Pro Iamblicha byl Pythagoras příkladným božským člověkem. V jeho syrské škole se četla řada knih o Pythagorovi a o jeho matematice jako součásti platónského kurikula. Pythagorovi se leckdy přezdívá jako antický šaman a vědec a Iamblichos jako teurg a matematik. Zdá se, že Iamblichovo matematické učení může být důležitým klíčem k pochopení jeho teurgie.<sup>281</sup>

Můžeme tedy v tuto chvíli již vynést tezi, že teurgie je vrcholná platónská filozofie usiluje o praktické „uskutečnění“ v bytí.

### **Exkurz: Nábožná obraznost novoplatónských filosofů**

Se stále větším rozmachem křesťanského světa, bylo antické „pohanství“ (takto označováno ze strany křesťanských myslitelů) ve snaze zabránit vlastnímu úpadku nuceno povýšit se na náboženství, které v jisté podobě vyvrcholilo v podání Iamblichovské teurgie. Byla to ovšem snaha císaře Juliána, zvaného Odpadlíka, která nesla sebou tento znak filosofické náboženskosti. To, že se novoplatonismus posouval do role náboženství, je ovšem zdá se pouze formálním projevem víry v zachování prastaré tradice, která se beztak přenesla do křesťanského světa, kde získala své místo a pochopení jako umenšený proud, který ovšem opět v křesťanském světě musel čelit neskutečnému rozvoji aristotelské filozofie. Křesťanské podání novoplatónské teurgie – mystické teologie tak lze spatřit například ve spisech pod názvem Dionýsia Areopagity.

Dále, platónská filosofická tradice vždy (i za Platóna – soudě podle obsahu jeho spisů) komentovala nábožnou kulturní praxi. Například Platónovy výklady o věštění, ale i výklady živlového působení se přeci na tyto kulturní věci imanentně váží a jaksi rozumí

---

280 *Enneades* 1.8.3.39-40.

281 SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus*. S. 34-48.

jim. Znamená to, že zkušenost Platónova, platónské tradice a zvláště v neustále se rozvíjejícím praktickém užití filozofie v novoplatónském světě, musí mít přímý vztah k tomu, co vykládá, a jelikož to vykládá evidentně (Platónovy spisy), musí mít k tomu nezbytnou zkušenost, v případě Platónových dialogů, zkušenost alespoň zprostředkovanou.

Další věcí, kterou v platónském světě musíme zohlednit je nedefinovaný vztah filosofické dialektiky a praktického využívání a zkoušení této dialektiky podobou praktickou. Například, když v dialogu Faidón mluví Sókratés o duši, pak se ptáme, jakým způsobem Platón rozuměl duši, pokud byl schopen ji takto popsat? Jestliže byl pouhým přenašečem Sókratových tvrzení, pak musíme říci, že jeho role byla pouze pisatelská. Jestliže ovšem byl schopen sám zakoušet poznávání duše, v tu chvíli už jeho filozofie splývá s imanentní, vnitřní, osobní praxí a stává se takzvanou psychurgií, tj. intelektuální praxí skryté věci správně vidět či nazírat.

Na počátku každého ontologicky nazíraného jsoucna stojí dělení, rozbor, třískání na části, po té manipulace s obrazem, idejemi daného jsoucna a následně rozpoznávání asociací a tvorba ideového celku. Celý proces je důsledkem jakéhosi *pohybu*: 1) pohyb myslí-duše při asociaci vědomí jedince s ideí, jako operace individuálního psyché jedince s formami ideí již existujícími. Jedinec absorbuje již dříve stvořenou idei někým jiným ad extra, z vnějšího prostředí mimo svou vlastní osobu. Aby jedinec utvořil filosofickou teorii a navázal na ni své následníky, je vyžadována kolektivní vazba několika dalších jedinců na tuto idei ve formátu tzv. egegoros, bdělosti<sup>282</sup>. Čili, této fázi první jedinec tvoří první filosofii, základnu výkladů praxe, komentářů, teorie ad. 2) pohyb myslí-duše jedince v podobě tvorby formy idee nové. Tvorba idee ad intra, „ze vnitř osoby“, která se důsledkem přidružené myslí-duše dalších jedinců stává egregorem. Opak prvního přístupu. Čili zde jde již o konzumenty této první filozofie, jsou na ni napojeni, předávají si vědění z generace na generaci, přičemž v zásadě zde existují dvě formy: ti, co zasvěcení do dané filozofie předávají a ti, kteří danou filosofii rozvíjí vlastní reflektovanou zkušeností. Tento případ umírňuje dohady badatelů, do jaké míry je platónská tradice identická svému působci (Platónovi), do jaké míry se posouvá, a do jaké míry jsou k ní přidružovány jiné filosofické základy. Podle našeho názoru, není ani tak podstatná věrnost tradici, ale vývoj

---

282Poprvé ve spojení s tvorbou kolektivní ideologie a na ní vázaných jedinců, použil termín egegor Viktor Hugo ve svém díle *Légende des siècles*, 1859.

filosofické tradice v čase, její recepcce, její reflexe, její praktikování, které v případě talentovaného filosofa, jakým byl například Iamblichos, dokáže vyústit do náboženství.

Další věc, do jaké míry lze v filosofii připojovat k náboženství? Zde shledáváme několik oblastí: 1) Filozofie jakožto *hnutí mysli* ve vztahu lásky k moudrosti nelze oddělit od oněch moderně řečeno psychurgických intelektuálních operací, které jsou prožitky samotnými. Například, když filosof sedí, chodí nebo je osamotě... a přemítá, znamená, že v jeho „duši“ se dějí procesy rituálního chování. To znamená, že například, když filosof filosofuje, filosofuje na základě předem daných podmínek svého vlastního chování, které jeho filosofování navozuje. Navozování filosofického přemítání dochází návykem tělesnosti být v určitém stavu, anebo návykem mysli-duše procesy filosofování spouštět. Tato záležitost se nijak nevymyká novoplatonskému filosofování nad „inteligibilním“ a „smyslovým“ ani Platónovu rozboru duše, jejích projevů a jejího působení v tomto osvětě. Čili, výnos je takový, že filozofie vznikající v mysli filosofa má své zásady a řídí se návykem tělesnosti nebo duše spouštět proces filosofování za určitých okolností. Návyky jsou rituální, čili opakovanou činností, zvykem myslet za určitých bio-intelektuálních podmínek, čili jakousi celostní obřadností, kde se duše a tělo stávají jedním celkem, neboť duše proniká do podstaty bytí.

Tím se dostáváme k tomu, do jaké míry se filozofie spojuje s vnějšími rituály, tj. do jaké míry se filosof, kterého vnitřní oheň žene k uskutečnění idee, která v něm hoří, odvážíceremoniálně projevít své vnitřní pohnutky a to, co je v něm uvnitř, praktikovat vně. Takovýto projev pak vede k elitarizaci filozofie a jejího užití za účelem poznání vyšší, překračující reality, kam nepovolaný nemá přístup. V této rovině také dochází k předávání filosofických výkladů či předpisů co-jak-kam-směřuje a co-máme-pro-to-udělat ústně. Tato elitarizace pak může na základě všech těchto předpokladů vyústit v ceremoniální celky, opakované a prožívané jako praktická filozofie, v našem podání teurgie, kde poznání probíhá uskutečněním předepsané ideologie (čili filozofie samotné). V tomto případě jde o praktickou filosofii, podobnou té, která se v rituální slova smyslu do řeckého světa dostala přes magii.

Čili na otázku, zda lze filosofii oddělit od náboženství, můžeme odpovědět tak, filozofie, jakožto nástroj k poznávání reality může probíhat několika cestami. 1) Filozofie, jakožto

ideologické zasvěcení předávání z mistra na žáka. Běžný koncept, jde o formální předávání tradice, 2) Filozofie, jakožto prožitková individualizovaně-empiricky nepřenositelná disciplína, která, pokud je užívána hlouběji a hlouběji, se stává rituálním chováním (návykem na přemýšlení) 3) Filozofie zahrnující obě dvě předchozí oblasti, jakožto praktická, ceremoniální disciplína, se stává vnějším uskutečňováním vnitřní reality. V této fázi se tvoří kolektiv a za daných podmínek (anagažování širší veřejnosti) se rozvíjí víra v ideologický celek a tedy nábožné a náboženské hnutí, které odráží hnutí mysli prvního filosofa, zasvětitel, ctí se jeho moudrost apod.

Hranice, zda lze plně oddělit filosofii a nábožnost, není zcela jasná, ale zdá se, že při bližším rozboru, není ani určitelná, protože filozofie sama a její produkty jsou procesem mysli a jejích návyků vnímat, spouštět se za určitých okolností a pronikat realitou, běžnému oku za něčím ukrytou. Čili náboženství může být produktem filozofie, tedy toho, co je vyřčeno, aby se k tomu mohl daný okruh věřících připojit – čili aby poznal to, v co se věří. Avšak filozofie, jakožto intelektuální zpracování toho, co je „za“ viditelnou skutečností, je produktem vyššího předzkušenostního všeobjímajícího celku, zvaný Stvořitel, bůh, Jedno, Dobro. V této chvíli se filosofování stává malým odrazem velkého tvoření částí celků obrazu horního a dolního, tedy toho co je přitahujícím přitahováno, a následně v podobě vnějšího uskutečnění provedeno. Tak theion ergon získává své místo jakožto uskutečněná, praktická filozofie. Uskutečňuje bohy, kteří existovali dříve, než filosof-ceremoniář pohnul svou myslí, duší, aby je začal poznávat.

Přístupme k různým pohledům, kterak náboženství definovat. Pro nás zejména nejdůležitější jsou tyto definice, které ve svém díle *V zápase s posvátnem* zpracoval Karel Skalický: 1) *Definice etymologická*, 2) *Definice esencialistická* 3) *Definice minimální* 4) *Definice sociologická* 5) *Definice funkcionální*.

Začneme definicí etymologickou. Mezi prvními, kteří se pokusili definovat náboženskost, nikoli náboženství v dnešním slova smyslu, byl Macrobios (Saturnalia), kteří zaznamenává pokus tuto skutečnost vysvětlit s tím, že slovní výraz lat. „religio“ znamená zanechat neboli opustit. Význam slova kryje vyjádření, že člověk a posvátno<sup>283</sup> jsou natolik vzdálené, že jsou odděleni, zde je vyjádřena jakási úcta k bohům. F. Heiler

---

283 Viz s termínem posvátno přišel Rudolf Otto.

praví, že slovo religio má svůj kořen v podobě slova religere, což znamená „pečlivě se starat“ o toto posvátno, neboli o to, co by mělo být v očích člověka „vznešené“. Řekové slovo, které by vystihovali latinský termín religio ve svém slovníku neměli.<sup>284</sup>

Pokračujeme k definici esencialistické – tento přístup pohledu na náboženství nám praví, že ten, který provozuje nějaké náboženství, to „své“ náboženství považuje za jediné a pravé.<sup>285</sup>

Další z podstatné definice je definice minimální – která vyjadřuje, že na počátku existovala víra bytosti, naprosto jednoduchá, která se postupem času vyvinula ve větší a propracovanější celky.<sup>286</sup>

Další definice, která je pro nás důležitá, je sociologická definice – jde o vztah společnosti a společenské víry, nakolik se obě prostupují a nakolik sociologická dimenze udržuje dimenzi religiozní, tj. nábožnou.<sup>287</sup>

Další důležitou definicí je definice funkcionální – může mít několik pólů, jde o rozbor náboženství, neboli náboženskosti, jakožto mylné představy o světě (A.R. Radclif-Brown) a nebo jako uspokojení potřeb lidského ducha, kdež náboženství je součástí kulturního celku (B. Malinowski).<sup>288</sup>

Karel Skalický v tomto ohledu všech různých definic náboženství říká, že náboženství, potažmo nábožnost člověka-vztah k vyššímu, oddělenému, v souboru všech individuálních i kolektivních zkušeností je následující, že náboženství: 1) obsahuje vždy přesah, k tomu co je tajemné, absolutní, 2) slouží jako útěcha, obrana, protest, vzpoura, 3) dotýká se světa člověka, 4) zkušenost nedotknutelného, váženého, respektovaného tajemna.

Toto jsou nejpodstatnější prvky, kterými lze náboženství rozpoznávat, avšak Skalický zde narazil na jednu ještě podstatnější věc, totiž, že náboženství nevzniká jako definice, ale že je výrazem člověka. Náboženství tedy nemůže vzniknout samo od sebe, ale jedine díky existenci lidí. Dodejme, že lidskost a projevy lidství ve vztahu k přesažnosti (který je v

---

284SKALICKÝ, Karel. *V zápase s posvátnem: náboženství v religionistickém bádání*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005.S. 21 – 22.

285V tuto chvíli lze shledat jisté konotace s iamblichovskou teurgií, která sám Iamblichos považoval za pravou cestu ke sjednocení, neboť vedle něho existovali i jacísi goetes, lidoví a falešní mystikové.

286Tato definice může být podstatná pro naši věc, kterou zde sledujeme, totiž že vrcholný platonismus v podobě teurgie vzešel z něčeho, co Platon dříve pouze zmínil a to v rámci svého vyukového programu, který byl v zásadě diskurzivní a zejména disputační.

287O nábožných tendencích společnosti se Platon v rámci svých diskurzů hojně vyjadřuje.

288SKALICKÝ, Karel. *V zápase s posvátnem: náboženství v religionistickém bádání*. S. 30.



lidském životě všudypřítomná) jsou podstatou náboženství a myšlení, přemýšlení o věcech přesažných, je to člověk, který tvoří to, co z něho vyplývá. Jacques Waardenburg vyjadřuje jasnou tezi, která je nesporná, totiž, že *"Jako odborníci zabývající se náboženstvím si musíme uvědomit, že opravdová definice náboženství je součástí nás samých"*.<sup>289</sup> Zde vyjádřil onu podstatu náboženství, která není produktem rétoricko-spekulativních přesmyček, ale je produktem žitého života, který člověk na tomto světě žije v kontextu s celkovou osobní i kolektivní kulturou<sup>290</sup>.

Skalický doplňuje, že definice náboženství je sama o sobě problémem, protože *„vyplývá ze skutečnosti, že v antických civilizacích (které byly beze sporu velice religiózní) slovo "náboženství" zcela schází nebo alespoň nemá význam, který mu dnes přepisujeme my. Slovo "náboženství" v dnešním slova smyslu se objevuje teprve v době střetu mezi křesťanstvím a náboženstvím římského impéria.“*<sup>291</sup>

Čili filozofie a náboženství mohou jít ruku v ruce a v případě novoplatonské iamblichovské teurgie jde o přímé propojení těchto dvou, na jedné straně ovšem s věrným zachováním tradičního platonismu, na druhé straně s pokusem být tím, co znamená být součástí přesažného celku – pomocí kultických rituálů a *magického* rozvažování. V posledku je to vždy člověk, kdo spojí to, co bylo dříve nespojitelné. Je patrné, že platonská linie se nesla současně se synkretickými přídatky vždy jiných nauk a tedy lze říci, že odklon od Platónova „čistého“ učení je evidentní a v tom snad tkví tradice platonismu, protože žádná tradice přeci nezůstává stejná – jakože lat. *traditio*, je odevzdání, postup, cesta a tedy ačkoliv Platón je středem pozornosti, není nikdy stejný. Iamblichova teurgická škola tomu byla dostatečným důkazem.

---

289WAARDENBURG, J. *Classical Approaches to the Study of Religion*. The Hague-Paris, 1973. S. 3.

290SVOBODOVÁ, Zuzana. Jak se výchova (ne)může podílet na utváření charakteru: O nadějích pedagogiky, zejména pak pedagogiky volného času in: *Morální charakter jako pedagogický problém*. GAUDEAMUS, 2022.. Dále Steiner, M. – Klosová, M. – Balík, V. – Králová, M. – Kyrálová, M. – Řezníková, L. – Schifferová, V. – Žemla, M. (eds.). *Dílo Jana Amose Komenského = Johannis Amos Comenii Opera omnia 19/2. De rerum humanarum emendatione consultatio catholica. Část 2 = Pars 2, Pansophia. Část 1 = Pars 1, Praefationes ceteraque Pansophiae praemissa. Mundus possibilis. Mundus archetypus. Mundus angelicus*. Praha: Academia, 2022.

291SKALICKÝ, Karel. *V zápase s posvátnem: náboženství v religionistickém bádání*. S. 20.

## ZÁVĚR

Nakolik je nám známo, novoplatonismus jakožto filosofický směr nevyvinul žádné umění, nese-psal žádnou poezii určenou lidu. Teprve až s nástupem renesanční „obrody“ platónského ducha lze tradici platónských ideí spatřovat nejen v architektuře, literatuře ale i ve filosofii a teologii.<sup>292</sup> Čili novoplatonismus se „institucioálně“ etabluje v tomto období, ovšem nikoliv již jako antický „originál“, ale jako zprostředkovaná tradice v křesťanské kultuře. Například v podání Ficinových překladů zainvestovaných Cosimem de Medici dozvědět se o platónské a hermetické tradici více než tomu bylo dotehdy.<sup>293</sup> Nebo například pokusy Francesca Patrizzi (oponenta aristotelské filozofie) prosadit platónskou filosofii na institucionální úrovni. Toto úsilí ovšem ztroskotalo a zůstalo mu pouze vedení kateder v Římě a Ferrare.<sup>294</sup> V tomto ohledu tedy nelze novoplatónskou filosofii vnímat jako náboženství, neboť tuto úlohu již přebralo křesťanství, přičemž platónská tradice se v různých podobách u renesančních myslitelů stává jen a opět filozofií, doplňujícím prvkem

---

292Receptce platónské ideologie zvláště u: FICINO, Marsilio. *Three Books on Life*. The Renaissance Society of America, Tempe, Arizona, 1998.

293Ficino „Je považován za filozofa, který 1) navrátil do západní tradice Platóna, 2) otevřel širokou bázi platónských a novoplatónských textů a rovněž 3) ustavil *platonismus* jako prostředek filozofického a všeobecně kulturního obnovení. Ficino přeložil na základě Mediciho žádosti do latiny všechny Platónovy dialogy (do roku 1469, tisk 1484; přesněji to bylo prvních 10 dialogů od Hipparchia až po Parmenida a Filébos; Mediciho naděje zněly: „... aby se jejich prostřednictvím otevřela všechna pravidla života, všechny principy přírody, všechna svatá mystéria božského“); dále překládal díla následujících autorů: Hermes Trismegistos (1471), Plotinos (1492), Dionýsios Areopagita (1496/97) Jamblichos (1497). Nezapomněl ani na méně známé filozofy: Athenagoras, Psellos, Alcinous, Spesippos, Xenokratés, Synesios, Priscianus Lydus či Proklova žáka Hermia Alexandrijského. Nedílnou součástí Ficinova filozofického díla byly komentáře k vybraným platónským dialogům nebo jejich částem. Zvláštní místo náleží komentáři k *Symposionu* – vyšel pod názvem *De amore* 1469 a byl nejdůležitějším předstupněm k hlavnímu dílu *Theologia Platonica – de immortalitate animorum*, 1482. Komentář byl delší než sám *Symposion* a místy připomíná travestii. <sup>[4]</sup> V konfrontaci s Platónovou autoritou byl Ficino, díky podrobnému studiu Platónova díla, schopen postupně zaujímat rostoucí distanci a samostatná stanoviska. Z lékařských spisů byl nejúspěšnějším textem zřejmě spis *De vita libri tres*, 1489. Nepominutelným pramenem jeho filozofických úvah byla jeho korespondence, zveřejňovaná od roku 1495.“ dostupné: <https://www.phil.muni.cz/fil/renesance/Ficino.htm>

294KRISTELLER, Paul Oscar. *Osm filozofů italské renesance*. Praha: Vyšehrad, 2007. S. 119.

křesťanské víry.<sup>295</sup>

Existují názory, že filozofie prvních mysterií byla spjata se svatyní. Důvody jsou z náboženského hlediska jasné, tj. že svatyně a praxe nemohou vyrůst odděleně.<sup>296</sup> Tato teze platí v případě, že od renesančních dob vznikají kruhy zasvěcenců vázaných na novoplatonské, hermetické spisy, z nichž čerpají životní filosofii určenou pouze těm, kteří chápou, neboť křesťanství nikdy ve svém učení nijak zvláště platonskou tradici nepřijalo. Problém křesťanské teologie je neschopnost přijmout fakt, že víru lze dostatečně dobře vykládat platónskými schémata, než schémata aristotelskými, které v křesťanské filosofii ovládly, dá se říci, veškeré oficiální výklady církve. Novoplatonismus tedy nikdy ve své podstatě jako exoterní náboženství neexistoval, ale naopak vždy existoval a dosud existuje (v podání hermetických sdružení, jako například u nás Universalia a Univerzalia) v podání esoterickém.

Lze shledat prvky náboženství v novoplatonské antické filosofii? Pokud se novoplatonismus uchyluje k náboženství, pak jsou k tomu tři důvody: 1) Zachovat učení platónské tradice (bude zřejmě sporné mluvit o zachování čistého učení, neboť již Plótinovy představy jsou promíchány s středoplatonským filosofickým vývojem, peripatetickým aristotelismem a jeho vlastní invencí, na které začali stavět sami pozdější novoplatonici. 2) Snaha císaře Juliana, zvaného Apostaty, o elitizaci učení a zasvěcení mezi učenci – jakási náboženská esoterizace císařského kultu. 3) Z druhého vyplývající,

---

295Zde lze srovnat s Schellingovým tvrzením: „Chcete-li, aby mělo náboženství zároveň exotickou a veřejnou stránku, tak mu tuto veřejnou stranu ponechte v mytologii, poezii a umění toho kterého národa.“ SCHELLING, G. W. *Filozofie náboženství*, Praha, OYKONMENH, 2022. S. 80.

296Platon ve svých spisech zachovával stará filosofická mysteria, která byla jako nauka svatyně ve svých počátcích (z dnešního úhlu pohledu) spjata s náboženstvím, neboť náboženství a filozofie bylo jedno a to samé. To, co bylo skutečněno a praktikováno, bylo vyloženo, aby mohlo být porozuměno, a to co bylo vyloženo a čemu bylo porozuměno, bylo uchováno a předáváno pověřeným ve vztahu mistr-žák.

pozn pod čáru K tomuto podání platonského mysteria předávaného z generace na generaci, říká Schelling následující: „Byla doba, kdy bylo náboženství oddělené od víry lidu a bylo jako svatý oheň udržováno v mystériích. Filozofie tehdy s náboženstvím sdílela jednu společnou svatyni. Obecný mýtus starověku označoval nejstarší filosofy jako zakladatele mystérií. A nejlepší z pozdějších filosofů, především Plátón, rádi odvozovali svá božská učení z mystérií. Tehdy měla filozofie ještě odvahu a právo na skutečně velká témata, jen kvůli kterým má cenu filosofovat a pozvednout se nad obyčejné vědění.“ SCHELLING, G. W. *Filozofie náboženství*. S. 11.

K tomuto výnosu poznamenejme zajímavou Schellingovu tezi, která se jaksí upamatovává na spojení filozofie a náboženství. „V pozdějších dobách se mysteria stala veřejnými a byla znečištěna cizorodým [prvkem], který může náležet jen víře lidu. Poté, co se tak stalo, musela filozofie, chtěla-li zůstat čistá, podstoupit od náboženství v protikladu k němu se stát esoterickou.“ SCHELLING, G. W. *Filozofie náboženství*. S. 11.

obrana před křesťanstvím. Čili zde náboženství sloužilo uzavřenému kruhu zasvěcenců udržovat podstatu své filosofické tradice na elitářské úrovni, ovšem v pokusu o podání teurgického náboženství Juliana Apostaty.

Filozofie a náboženství mohou zásadě také koexistovat vedle sebe, obzvláště v sekularizovaném světě. Zda antický svět považovat za sekularizovaný, není na pořadu dne, neboť tento moderní pojem v žádném případě nevystihuje vztah víry a rozumění tehdejšímu světu, kde víra v nadsvětské věci spojené s božstvím byla v antické veřejnosti v souladu s dennodenní životosprávou.

Ani Platón a jeho filozofický aparát nebyl oproštěn od vnímání reality jakožto reality skryté, z níž je třeba vytahovat podstatu věcí v *sympatheis*, čili v souladnosti – což je vytahování věcí ku zjevení, jejichž podstata je stejná jako podstata všeho ostatního, tj. bytí.<sup>297</sup> Plótin jde v tomto analogicky po stopách Platónových a říká, že nižší, které vychází z vyššího, je zároveň vyšším obsaženo, neboť toto vycházení je proces, v němž je v posledku obsaženo vše ve všem. V teurgii to znamená výstup směrem k jednotě a v určitém okamžiku vstup do nevyslovitelnosti. Tedy, v tomto případě bychom mohli říci, že platonská filozofie byla výukovým derivátem prastarých mysterií, vyprávěla je přirovnáním, aby intelektuálním cvičením zušlechťovala toho, který se jímá myslet o tom, co je daným tématem – dialekticky, neboť jeho stěžejní dialogická díla jsou vedena metodou rozhovorů, tedy v zásadě chtějí ukázat vztah zkušeného mistra a žáka nebo spoluřečníka, který klade argumenty a učí se myšlením, nebo je řečnickými obraty mistra poučován. Iniciační moudrost, která může být vždy „bezpečně“ využita k praktické ceremonii s náboženským přesahem, byla využita v případě novoplatonské, zvláště Iamblichovské teurgie. Sama platonská filozofie již imanentně obsahuje to, co předmětem myšlení je – totiž přesah a božské působení. Mysteria, která Platón zprostředkovává, vyjadřují kompozici pojmu boha, božství, a tedy společně s Platónem jsme svědky teologických výkladů. V aristotelismu, který se k platonismu připojuje jako rozvíjející aparát, získávají tyto výklady status první filozofie - teologie, protože zabývat se prvními

---

297, „Ať už je jsoucí vykládáno jakkoli jako duch ve smyslu spiritualismu, jako látka a síla ve smyslu materialismu, jako dění a život, jako představa, jako vůle, jako substance, jako subjekt, jako energie, jako věčný návrat téhož, pokaždé se jsoucí zjevuje jakožto jsoucí ve světle bytí. Když si metafyzika představuje jsoucí, všude se již bytí · rozsvětlo. Bytí se dostavilo v jakési neskrytosti (Aletheia?)“ HEIDEGGER. *Co je metafyzika*. S. 9.

příčinami toho co jest, znamená zároveň zabývat se původcem příčin a tedy bohem či božstvím samotným.

Na počátku jsme si kladli otázku „do jaké míry se teologická obraznost Platónových motivů dostává do novoplatonské filozofie-teurgie, a která je zapracována.“ V průběhu našeho pojednání jsme došli k následujícím závěrům: 1) myslitelé novoplatonismu vyjadřovali snahu o zapojení Platónovy filozofie do kontextu rituální práce. Plótin v povaze mysticko-kontemplativní, Iamblichos v povaze rituálně-náboženské. 2) Teurgie jako vrcholná platonská filozofie usilovala o praktické „uskutečnění“ v bytí. 3) Lze vysledovat spojitost mezi Chaldejskými orákuly a teurgií, a tedy i jisté synkretické „narušení“ v „tradici“ již „narušeného“ edukativně-diskurzivního Platóna. 4) Novoplatonští myslitelé se tedy přesouvají s čistě diskurzivní tematiky myšlenkového cvičení k reálnému využití, toho, co bylo již myšleno a promyšleno, a stávají se příznivými nábožné ideologii. Toto je proměnný a transformativní prvek, kdy se „posmrtný-Platón“ začleňuje do náboženství.

## Seznam použitých informačních zdrojů

ADDEY, CHRYSTAL. *Divination and theurgy in neoplatonism*. Routledge, 2016. ISBN 9781409451525 (hbk).

ALCINOUS. *The Handbook of Platonism*. Clarendon Press 1996. ISBN-10 0198236077.

ARMSTRONG, Arthur Hilary. *Filozofie pozdní antiky*. PRAHA OIKOYMENH, 2002, ISBN 80-7298-53-X.

ARMSTRONG, Arthur Hilary, MARKUS R. A. *Christian Faith and Greek Philosophy*. Sheed and Ward 1960. ISBN-10 0232480745.

ARMSTRONG, Arthur Hilary. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus An Analytical and Historical Study*. Cambridge University Press 1967. ISBN-10 1107656737.

AUGUSTINUS, AURELIUS. *O boží obci*. Vyšehrad 1950.

BLUMENTHAL, Henry J., FINAMORE, John F. *Syllecta Classica*. University of Iowa, Volume 8, 1997.

COLLINS, Derek. *Magic In The Ancient Greek World*. Wiley-Blackwell 2008. ISBN-10 : 1405132396.

CORRIGAN, Kevin , RASIMUS, Tuomas. *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World*. Essays in Honour of John D. Turner. Brill 2013. ISBN-10 9004223835.

CORRIGAN, Kevin, TURNER, John D. *Platonisms Ancient, Modern, and Postmodern*. Brill 2007. ISBN-10 9004158413.

DICKIE, Matthew, W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. Routledge Taylor and Francis group, 2003. ISBN 0-203-34000-0.

DILLON, John M. *Iamblichus Chalcidensis In Platonis Dialogorum Fragmenta*. Prometheus Trust 2009. ISBN-10 1898910456.

DLUHOŠ, Marek. *Kabalistická teurgie*. Praha: Vodnář, 2009. ISBN 978-80-7439-003-6.

DOBBLER, Ilinca, Tanaseanu. *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*. Vandenhoeck & Ruprecht; 1st edition 2013, ASIN B09WS1MSFY.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Martino Fine Books 2019. ISBN-10 1684224241

DODDS, E. R. [\*The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic one\*](#). *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4 1928.

DODDS, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge University Press, 1991. ASIN B01M07ZGMO.

FARMER, S.A. *Syncretism in the West : Pico's 900 Theses (1486)*. Arizona Board of Regents for Arizona State University, 1998. ISBN 0-86698-209-4.

FEIBLEMAN, James Kern. *Religious Platonism: The Influence of Religion on Plato*. Routledge, 2013. ISBN 0415829623.

FESTUGIERE, *La revelation d'Hennes Trismegiste*. Les Belles Lettres, 2014, ISBN-10 225132674X

FICINO, Marsilio. *Three Books on Life*. The Renaissance Society of America, Tempe, Arizona, 1998. ISBN 0-86698-041-5.

GERSH, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism*. The Latin Tradition, 2 vols. University of Notre Dame, Press Notre dame, Indiana 1986.

GERTZ, Philipp Sebastian Ramon. *Death and Immortality in Late Neoplatonism Studies on the Ancient*. Brill 2011. ISBN-10 9004207171.

GUTHRIE, Kenneth Sylvan. *Porphyry's Launching: Points to the Realm of Mind An Introduction to the Neoplatonic Philosophy of Plotinus*. Phanes Press 1988. ISBN-10 0933999593.

HIEROCLES, [\*In Aureum Pythagoreorum carmen commentarius\*](#)

HOGENOVÁ, Anna. *Žít z vlastního pramene : rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou*. Malvern, 2019 . 187 stran . ISBN 978-80-7530-164-2.

HOŠEK, Radislav. *Náboženství antického řecka*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-516-X.

HADOT, Pierre. *Plotinos a prostota pohledu*. PRAHA, OIKOYMENH, 1993, ISBN 80-85241-55-2.

HADOT, Ilsetraut. *Le problème du néoplatonisme Alexandrin, Hiéroclès et Simplicius*. [Tijdschrift Voor Filozofie](#) 42 (3):606-608, 1980.

CHERNISS, Harold. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press. 1944. Dostupné na: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.188191>

IAMBlichOS. *O mystericích egyptských s dopisem Porfyriovým Anebonu Egyptānu*. Olomouc: PER AGRUM, 1992. ISBN 80-901441-0-1.

JOHNSON, Thomas Moore, NEUVILLE, Stephen. *Iamblichus, Proclus*. Phanes Press, 1988. ISBN 0933999631.

KIECKHEFER, Richard. *Magie ve středověku*. Argo, 2005, ISBN 80-7203-660-2.

KRATOCHVÍL, ZDENĚK. *Filozofie mezi mýtem a vědou*. Academia, 2009. ISBN 978-80-200-1789-5.

KRISTELLER, Paul Oscar. *Osm filosofů italské renesance*. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-832-7.

LEWY, Hans. *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Institute d'Etudes Augustinienes. 2011.

MERLAN, Philip. *From Platonism to Neoplatonism*. Springer. 1975.

NAKONEČNÝ, Milan. *Magie v historii, teorii a praxi*. Praha: Vodnář, 1999. ISBN 80-85255-12-X.

NAKONEČNÝ, Milan. *Novodobý český hermetismus*. Druhé, přepracované a rozšířené vydání. Praha: Eminent, 2009. ISBN 978-80-7281-327-8.

NAKONEČNÝ, Milan. *Smaragdová deska Herma Trismegista*. 3. rozšířené vydání. Praha: Vladimír Kvasnička, nakladatelství Vodnář, 2023. ISBN 978-80-7439-175-0.

NIGHTINGALE, Andrea. *Philosophy and Religion in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press, 2021. ISBN 9781108938815.

*O cizích osudech : Život Homérův; Démétrios a Antonius; Apollónios z Tyany; Diogenés ze Sinópy; Atticus; Iulius Agricola; Božský Iulius a Nero; Marcus Aurelius; Caracalla*. Praha : Odeon, 1972.

PLATON. *Kleitofon, Ústava Timaios, Kritias*. OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-067-X

PLATON. *Faidon*. Jan Laichter, 1941.



[PLATON](#). *Faidros*. OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-510-4

PLOTINUS. *The Enneads. The Six Enneads, Complete - the Philosophy of Neo-Platonism*. ISBN 9781789873542.

PHILLIPS, John. *Order From Disorder. Proclus Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Brill Brill 2007, ISSN 1871-188X. s 111

PROCLUS. *The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*. Clarendon Press, 1992. ISBN-10 0198140975.

REALE, Giovanni, *Platon*. Praha 2005 OYKOYMENH, ISBN 80-86005-23-2

RICKEN, Friedo. *Antická filozofie*. Olomouc 1999. ISBN 80-7182-092-X

ROSAN, Laurence Jay. *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*. Prometheus Trust 2008. ISBN-10 1898910448.

RYBÁK, David. *Étos a světy dějin*. [Pedagogická fakulta UK](#), 2019. ISBN 9788076030152.

SHAW, Gregory. *Theurgy rituals of unification in the neoplatonism od Iamblichus*. Cambridge University Press, Vol. 41 (1985).

SHEPPARD, Anne. *Proclus Attitude to Theurgy*. Cambridge University Press, Vol. 32, No. 1, 1982.

SCHELLING, Friedrich. *Filozofie náboženství*. OIKOYMENH, 2022 Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., 2022. ISBN 978-80-7298-553-1.

SKALICKÝ, Karel. *V zápase s posvátnem: náboženství v religionistickém bádání*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. ISBN 80-7325-054-3.

SMITH, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. Springer, 1975 (The Hague, 1974). ISBN-10 9024716535.

Steiner, M. – Kłosová, M. – Balík, V. – Králová, M. – Kyrálová, M. – Řezníková, L. – Schifferová, V. – Žemla, M. (eds.). *Dílo Jana Amose Komenského = Johannis Amos Comenii Opera omnia 19/2. De rerum humanarum emendatione consultatio catholica. Část 2 = Pars 2, Pansophia. Část 1 = Pars 1, Praefationes ceteraque Pansophiae praemissa. Mundus possibilis. Mundus archetypus. Mundus angelicus*. Praha: Academia, 2022. 347 s. ISBN 978-80-200-3398-7.

STREETER, Michael. *Čarodějnictví: tajné dějiny*. Praha: Mladá fronta, 2008. ISBN 978-

80-204-1650-6.

SONDEREGGER, Erwin. *Grundkurs über Einheit: Grundzüge der neuplatonischen Welt*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004. ISBN 3-89665-270-2.

SVOBODOVÁ, Zuzana. Jak se výchova (ne)může podílet na utváření charakteru: O nadějích pedagogiky, zejména pak pedagogiky volného času in: *Morální charakter jako pedagogický problém*. GAUDEAMUS, 2022. ISBN 978-80-7435-853-1.

TARRANT, Harold. *From the Old Academy to Later Neo-Platonism*. Routledge 2011, ISBN 9781409408284.

TORCHIA, Joseph N. *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being*. Peter Lang Inc., International Academic Publishers 1993. ISBN-10 0820417688.

TURNER, John, MAJERCIK Ruth. *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*. The Society of Biblical Literature 2000, ISBN 0-88414-035-0.

USTINOVA, Yulia. *Divine Mania Alteration of Consciousness in Ancient Greece*. Routledge 2017. ISBN-10 1138298115.

VOGEL, J.C. *On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism*. Mind 62, 1953. p. 43-64. <https://philpapers.org/rec/VOGOTN>

WALLACE, Robert M. *Philosophical Mysticism in Plato, Hegel, and the Present*. Bloomsbury Academic, 2019. ISBN 1350082864.

WALLIS, R.T. *Neoplatonism*. Hackett Publishing Company, 1995. ISBN-10 0872202879.

WAARDENBURG, J. *Classical Approaches to the Study of Religion*. The Hague-Paris, 1973.

WESTERINK, L. . G. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, Damascius*, Amsterdam 1977. ISBN 0720482828

WHITBY, Charles J. *Wisdom of Plotinus*. Kessinger Publishing 2010. ISBN-10 1161350950.

WIPPERN, Jurgen. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipien. Wege der forschung*. 1972. ISBN 10: [3534043154](https://philpapers.org/rec/WIPDPD) Dostupné na: <https://philpapers.org/rec/WIPDPD>

WICKHAM Lionel, BAMMEL, Caroline, HUNTER, Erica C. D. *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. Brill 1993. ISBN-10 9004096051.

WOLF, Josef. *Člověk ve světě magie: o historii a současnosti magie v lidské společnosti*. Unitaria, 1992. ISBN 80-900305-9-9.

## Internetové zdroje

ARMSTRONG, BLUMENTHAL, Platonism, . [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na:<<https://www.britannica.com/topic/Platonism>>

BETTI, Daniel. *Plato on Evil*. [cit. 16. 1. 2024] Dostupné na:<[https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=4410148](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4410148)>

Internet Encyclopedia of Phylosophy. Neoplatonism. [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na:<<https://iep.utm.edu/neoplato/>>

HOGENOVÁ, Anna. *K „usebírání“*. [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na:<[https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/508974/mod\\_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-K%20useb%C3%ADr%C3%A1n%C3%AD.pdf](https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/508974/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-K%20useb%C3%ADr%C3%A1n%C3%AD.pdf)>

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Prolínání světů*. [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na:<<http://fysis.cz/filozoficz/texty/krato/krato.pdf>>

MONTEBELLO, MARK. *Madness in Plato's Attic dialect*. p 2-3. [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na:<[https://www.academia.edu/5854017/Mania\\_Madness\\_in\\_Plato](https://www.academia.edu/5854017/Mania_Madness_in_Plato)>

[NĚMEC, VÁCLAV.](#) *Novoplatónská reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustinain: Reflexe filosofický časopis.* [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na: <[https://www.reflexe.cz/Reflexe\\_27/Novoplatonska\\_reditio\\_in\\_se\\_ipsum\\_a\\_konverze\\_vule\\_podle\\_Augustina.html](https://www.reflexe.cz/Reflexe_27/Novoplatonska_reditio_in_se_ipsum_a_konverze_vule_podle_Augustina.html)>

Nová Akropolis. *Lidská duše z pohledu Platonovy filozofie.* [cit. 26. 2. 2024]. Dostupné na: <<https://www.akropolis.cz/content/lidska-duse-z-pohledu-platonovy-filozofie>>

PLOTINUS, *Porphiry on the Life of Plotinus. Ennead I.* [cit. 21. 12. 2023] Dostupné na : <<https://www.loebclassics.com/view/LCL440/1969/volume.xml>>

PLOTINUS. *The Fourth Ennead. On the Essence of the SOUL. Chapter 40.* [online][cit. 13.9.2023] Dostupné na: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/02040270,\\_Plotinus,\\_The\\_Six\\_Enneads,\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/02040270,_Plotinus,_The_Six_Enneads,_EN.pdf)>

RYBÁK, DAVID. „[Jako učitel nikdy nemohu ničemu naučiti.](#)“ [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na: <<https://ojs.cuni.cz/paideia/article>>

THE CHALDEAN ORACLES OF ZOROASTER. [cit. 25. 12. 2023] <<https://sacred-texts.com/eso/coz/coz00.htm>>

TROUILLARD, Jean. *Mystagogie de Proclus.* Belles Letters 1982. ISBN-10 2251326022. [cit. 26. 12. 2023]. Dostupné na: <<https://www.akropolis.cz/content/lidska-duse-z-pohledu-platonovy-filozofie>>

UŽDAVINYS, Algis. *Philosophy and theurgy in late antiquity.* [cit. 26. 12. 2023] Dostupné na: <[http://learningsources.altervista.org/Philosophy\\_and\\_theurgy\\_in\\_late\\_antiquity.pdf](http://learningsources.altervista.org/Philosophy_and_theurgy_in_late_antiquity.pdf)>

WIEBKE, Marie Stock. *Theurgy and aesthetics in dionysios the areopagite.* [cit. 28. 12. 2023] Dostupné na: <[cit. 26. 12. 2023]

<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9781614512615.13/html?lang=en>>

WIPPERN, Jurgen. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons.* Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipienp. Wege der forschung. 1972. ISBN

10: [3534043154](#) [cit. 28. 12. 2023]. Dostupné na: <<https://philpapers.org/rec/WIPDPD>>