

GNÓSTICKÉ MOTIVY V DÍLE PLÚTARCHA Z CHAIRÓNEIE

Josef Kružík

Summary:

GNOSTIC THEMES IN WORKS OF PLUTARCH OF CHAIRÓNEIE

*This article includes comparison of selected parts of Plutarch treatises *De facie in orbe lunae* and *De genio Socratis* with references primarily to Valentinian gnosis, that has been preserved in Clement of Alexandria and Irenaeus, reflecting agreements and differences regarding their specific anthropology and also the so called concept of *Himmelsreise der Seele*. In these treatises, Plutarch sharply differentiates between the soul (PSYCHÉ) and the mind (NŪS), while in *De genio* he differentiates three potential inter-relationships between them (mind is in harmony with soul and body, mind is not in harmony with soul and body, soul and body has no relationship to mind). This roughly corresponds to the doctrine of exclusivity of pneumatic principal that is the basis of the well-known gnostic triad – hylics, psychics, and pneumatics. However, the basic difference is that Plutarch's total metaphysical human condition is primarily a function of upbringing and education. In the second case, it is exclusively a function of excellence of own *ĒYSIS*. Regarding the *Himmelsreise der Seele*, there is a fundamental difference between the platonic and gnostic-Christian concepts: The basic equivalence between cosmic structure and soul's afterlife is the same. At the same time, there is a clear conflict between Plutarch's reversible eschatology on one hand, resulting in an overall optimistic perception of the world, and the anti-cosmic attitude of gnostics on the other hand: Intention of gnostic redemption, contrary to Platonic attitude, where the soul destiny is to circulate between individual ontological levels of cosmos, to spiritualize it and keep it together as an entity. Gnostics are always oriented outwards, towards its total transcendence.*

Cílem následujícího textu je ověřit, nakolik lze v případě myšlení Plútarcha z Chairóneie hovořit o něčem takovém jako protognosticismu. Konkrétně jde o to, pokusit se najít v díle tohoto myslitele určité motivy, které by šlo označit za „gnóstické“ v tom smyslu, že k nim lze nalézt obdobu v některé gnóstické škole. Jsem si přitom vědom jisté problematičnosti podobného podniku: hledat paralely tam, kde lze jen těžko prokázat být i jen zprostředkovaný myšlenkový vliv, může být sice hermeneuticky velmi plodné, lze však přitom snadno sklouznout do perspektivy, kdy se zdá, že „všechno se vším souvisí“, popř. že „všechno si je do jisté míry navzájem podobné“. Abych se takového nebezpečí vyvaroval, přijal jsem dvojí opatření: jednak se těsně přidržím dvou textů renomovaných autorů,¹ kteří mají oba shodně za to, že u Plútarcha lze skutečně hovořit o „gnóstických motivech“ (zejména pokud jde o jeho kosmologii² a antropologii) a za druhé, ať už bude výsledek zkoumání jakýkoliv, nebudu se pokoušet konstruovat žádné hypotézy o vzájemné filiaci, cirkulaci motivů či dokonce původu gnóse.

V textu budu postupovat tak, že za pomoci sekundární literatury provedu komparaci určitých motivů z Plútarchových spisů *De genio* a *De facie* s referencemi o učení gnóstických škol, které zachoval Eirénaios z Lyonu a Klémens Alexandrijský. Zaměřím se přitom jednak na trichotomické rozdělení lidských bytostí a dále pak na problematiku posmrtného vzestupu duše. Na závěr se krátce zamyslím nad tím, co ony předpokládané obdobné rysy mohlo zapříčinit.

Na tomto místě je ještě třeba učinit terminologickou poznámku. V textu používám často termíny gnóse či gnóstický, aniž přesně specifikuji, jakou konkrétní gnóstickou školu mám na mysli. Uvědomuji si, že to není zcela oprávněné: gnóse přece nepředstavuje jednotný náboženský systém, ale spíše pestrý diskurs jednotlivých škol a směrů, jejichž nauka se od sebe často diametrálně liší. Na svou obhajobu mohu uvést dvě věci: jednak se domnívám, že vesměs na všech místech, kde užívám tyto termíny nespecifikovaně, je možno za ně dosadit valentinovskou gnósi. Za druhé touto praxí tak trochu následuji Dillona i Dörrieho, kteří jsou v této otázce podivně neurčití a obecní, zejména co se týče odkazů na konkrétní místa gnóstických spisů. Dillon v nejlepším případě odkáže k valentinovské gnósi, často se ale zdá, že opravdu pracuje s konceptem gnóse jakožto v zásadě monolitního systému, který vykazuje určitý soubor jed-

¹ J. DILLON, *The Middle Platonists*, 2nd ed., London: Gerald Duckworth, 1996 a H. DÖRRIE, „Gnostische Spuren bei Plutarch,“ In R. VAN DEN BROEK, M. J. VERMASEREN (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden: Brill, 1981, s. 92–116.

² Tato problematika by si žádala zejména zevrubný rozbor spisu *De Iside*.

notných rysů. V jeho případě je to do jisté míry omluvitelné, neboť se danou problematikou zabývá spíše mimochodem v rámci výkladu Plútarchova myšlení, podobný přístup však zarazí u Dörrieho, v jehož článku jsem nenašel jediný odkaz na primární gnóstické prameny či reference antických autorů o gnósi.

1. Trichotomické rozdělení člověka a jeho antropologické konotace

V prvním oddíle se pokusím srovnat antropologii načrtnutou zejména v Plútarchových spisech *De facie*³ a *De genio*⁴ s Eirénaiovou referencí o učení gnóstika Ptolemaia⁵ a 54. oddílem spisu *Excerpta ex Theodoto*.⁶

Nejoriginálnější pro Plútarchovu antropologii je podle mnoha komentátorů⁷ ostré odlišení mezi duší a myslí, jak ho dělá např. v *De facie*: „Mnozí lidé se sice správně domnívají, že člověk je složený z částí, nesprávně se však domnívají, že je složen pouze z částí dvou. Mysl totiž pokládají za součást duše, což je stejně tak velký omyl, jako když někdo duši považuje za součást těla. Mysl je totiž o tolik lepší a božštější než duše, o kolik je duše lepší a božštější než tělo“.⁸ Inspirací zde Plútarchovi mohla být pasáž z *Timaia*,⁹ kde Platón odlišuje racionální část duše pocházející od Demiurga a část iracionální, kterou utvořili „mladší bohové“.¹⁰ Poněkud odlišnou interpretaci vztahu mysli a duše předkládá Plútarchos ve spisu *De genio*:¹¹ Mysl je zde prezentována jako cosi vnějšího (EKTOS) duši, k níž se vztahuje jako její daimon.¹² Plútarchos zde hovoří o tom, že některé duše jsou zcela ponořené v těle, zatímco jiné jen z částí, přičemž vně zůstává to, co je z nich nejčistší. Zde je podle Dillona implicitně obsaženo možné rozdělení lidských bytostí do tří skupin: prvním by zcela chyběl přístup

³ Plút., *De fac.* 940 F – 945 D.

⁴ Plút., *De gen.* 589 F – 592 E.

⁵ Eirén., *Adv. haer.* 1, 7, 5-7.

⁶ Klém., *Exc. ex. Theod.* 54.

⁷ Např. Y. VERNIERRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris: Les belles lettres, 1977, s. 123 a J. DILLON, *The Middle Platonists*, s. 211.

⁸ *De fac.* 943 A: Mnozí lidé se sice správně domnívají, že člověk je složený z částí, nesprávně se však domnívají, že je složen pouze z částí dvou. Mysl totiž pokládají za součást duše, což je stejně tak velký omyl, jako když někdo duši považuje za součást těla. Mysl je totiž o tolik lepší a božštější než duše, o kolik je duše lepší a božštější než tělo.

⁹ Plat., *Tim.* 30 B či 41 D.

¹⁰ Jiným možným zdrojem pak mohou být Aristotelovy úvahy o nesmrtnosti NUS v *De anima* III 5, popř. první a desátý spis *Corpus hermeticum*. (Srov. J. DILLON, *The Middle Platonists*, s. 213.)

¹¹ *De gen.* 591 E: Kdo však o tom smýšlí správně, nazývá tuto část daimonem, protože je vně.

¹² I zde se ovšem lze odvolat na *Tim.* 90 A.

k onomu vyššímu prvku,¹³ druzí by sice NÚS měli, nebyli by ho však poslušni, zatímco třetí by žili s ohledem na svůj NÚS či v souladu s ním.¹⁴

Taková „elitářská“ koncepce NÚS má podle Dillona „gnóstické podtóny“:¹⁵ vskutku se zdá, že je do značné míry paralelní např. k valentinovské triádě pneumatiků, psychiků, hylicků, jak ji líčí Eirénaiova reference o západním valentinovském gnóstikovi Ptolemaiovi. Podle Ptolemaia lze v člověku odlišit tři roviny: rovinu psychickou pocházející od Demiurga, rovinu látkovou či hylickou a rovinu pneumatickou, jejíž původ je odvozen od Matky Achamóth představující jakýsi nižší aspekt Sofie.¹⁶ Vše, co je látkové, tíhne svou přirozeností k rozkladu a není schopno pojmout cokoli rozkladu nepodléhající. Psychická existence je pak rozepjata mezi smrtelným hylickým a nesmrtelným pneumatickým pólem, přičemž může v závislosti na svém sklonu tíhnout ke kterémukoli z nich.¹⁷ Pneumatiký princip sem přichází proto, aby se spojil s psychickým, podrobil si ho a přivedl ke spáse; tento princip podle Eirénaiovy reference gnóstické nazývají „solí“ či „světlem světa“. Pro metafyzické postavení člověka je rozhodující, zdali jsou v jeho bytosti zastoupeny všechny výše uvedené roviny, či jen psychická a hylická, nebo pouze hylická rovina. V prvním případě je člověk pneumatikem předurčeným ke spáse, v druhém případě psychikem, který může dojít spásy skrze Ježíše Krista.¹⁸ Hylickou třídu lidí spasit nelze. Tato potrojná typologie je u Ptolemaia homologizována s trojicí Adamových synů Kainem, Ábelem a Šétem, přičemž Kain odpovídá hylikům, Ábel psychikům a Šét pneumatikům.¹⁹ Velmi podobnou figuru lze nalézt i ve spise *Excerpta ex Theodoto*,²⁰

¹³ Zde je ovšem značné napětí např. vůči *De fac.* 945 B: „Je strašné, vtělil-li se vášnivá část duše bez myslí. Tvorové jako Tityos a Tyfón a Pythón, jenž nestoudně a násilně uchvátil Delfy a pokazil věštinu, byli právě z oněch duší, nemajících rozum a ovládaných zbloudilou vášní“. Duše bez myslí tedy spíše nepředstavuje běžný a přirozený stav.

¹⁴ Dillon jakožto možný zdroj inspirace připouští *Phdr.* 248 A.

¹⁵ J. DILLON, *The Middle Platonists*, s. 214.

¹⁶ *Srov. Adv. haer.* 1, 5, 2 a *Adv. haer.* 1, 5, 6: Člověk má podle nich sice duši od Demiurga, ale tělo (SÓMA) ze země a sarkický prvek od hmoty (HYLÉ), avšak pneumatiký prvek má od Matky Achamóth.

¹⁷ *Adv. haer.* 1, 6, 1: Psychické, které též nazývají pravé, je ve středu mezi pneumatikým a hylickým, tíhne tam, kde by mohlo uskutečnit příklon (AN TĚN PROSKLISIN POIÉSĚTAI).

¹⁸ Vztáhne-li se k němu prostřednictvím víry, jeho eschatologické vyhlídky se dostanou téměř na roveň vyhlídek pneumatiků (více viz níže).

¹⁹ *Adv. haer.* 1, 6, 5: Za základ berou tři plemena lidí – pneumatické, zemské a psychické – podle Kaina, Abela a Sétha. V IRÉNE DE LYON, *Contre les hérésies I.*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1979, s. 210 poukazují na to, že se jedná o chiasmus.

²⁰ *Exc. ex. Theod.* 54: Od Adama vzešly tři přirozenosti: první nerozumná, kterou byl Kain, druhá rozumná a spravedlivá, kterou byl Ábel, třetí pneumatická, kterou byl Šét. Kdo je zemský (CHOIKOS), je „podle obrazu“, psychik „podle podobnosti“ Boží, pneumatik však podle toho, co je Bohu vlastní. O těchto třech, aniž by se bral zřetel na jiné Adamovy děti, je řečeno: „Toto je kniha lidského pokolení“. Protože byl Šét pneumatikem, nebyl ani pastýřem ani zemědělcem, nýbrž plodil děti, jak činí vše pneumatické.

kde jsou názvuky na Genesis ještě zřetelnější. Mluví se zde o tom, že archetyp hylika Kain byl stvořen podle obrazu Božího (KAT' EIKONA),²¹ archetyp pneumatika Ábel podle podobnosti (KATH' HOMOIÓGIN) a konečně předobraz dokonalého gnóstika Šét podle toho, co je Bohu vlastní (KAT' IDIAN).²²

Motiv potrojného rozdělení lidských bytostí je podle všeho velmi starý: Dillon ho sleduje až k slavné metafoře trojích účastníků atletického zápolení připisované Pythagorovi,²³ nalézá ho i u Filóna a Plótina (zde má za to, že se jedná o přeznačený gnóstický motiv, který Plótinus zbabel jistého elitářského aspektu).²⁴ Tuto pasáž lze tedy uzavřít dvojím konstatováním: v jistém ohledu jsou výše tematizované antropologie vskutku dosti podobné, neboť se pokaždé setkáváme se strukturou, kdy nejvyšší prvek není přístupný všem. Současně je však třeba vzít na vědomí značné rozdíly: nelze jednoduše ztotožnit pneumatiky s těmi, kteří u Plútarcha žijí v souladu se svým NÚS. Člověk u Plútarcha žije v souladu s tímto elementem na základě výchovy a vzdělání (DIA TROFÉN KAI PAIDEUSIN),²⁵ ne však proto, že by byl takový svou přirozeností.²⁶ Z tohoto pohledu lze tedy říci, že obdoba pneumatiků jako by u Plútarcha chyběla: důvodem mohou být snad určité antropologické konotace, které z jejich údělu vyplývají. Pneumatik transcenduje lidský uděl tak dokonale, že ho zcela vyprázdňuje,²⁷ čímž je

²¹ Gn 1,26: I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl našim obrazem podle naší podoby“.

²² Podle edice Sources Chrétiennes je na tomto místě KAT' IDIAN, přičemž není uvedeno žádné rúžnočení. Oproti tomu J. DILLON, *The Golden Chain: studies in the development of Platonism and Christianity*, Hampshire: Variorum, 1990, s. 73 uvádí (KAT' IDEAN), přičemž překládá „according to the Form“ (názvuk na Gn 5, 3: Ve věku sto třiceti let zplodil Adam syna ke své podobě, a dal mu jméno Šét). Edice Sources Chrétiennes odkaz ke Gn neuvádí a překládá „en propre“. LIDDELL – SCOTT, *A Greek-English Lexicon* uvádí pod KAT' IDIAN jednak význam „in private“ (např. KAT' IDIAN EIPEIN TIN) nebo „separately, apart“ (HOI KAT' IDIAN BIOI).

²³ Iamb., *Vit. Pyth.* 58–59. Současně ji ovšem považuje za ironický obraz: teoretikové, tedy ti co přihlíží, jsou současně ti nejpočetnější.

²⁴ J. DILLON, *The Golden Chain*, s. 72.

²⁵ *De gen.* 592 a 5: Hlas řekl, že daimoni, jejichž pohyb je přímý a uspořádaný, mají snadno ovladatelné duše, a to díky jejich dobré výživě a výchově; nerozumná část těchto duší není příliš zatvrzelá a nepoddajná. Naopak ti daimoni, kteří se často naklánějí nepravdělně a zmateně nahoru a dolů, jako by se vytrhávali z pout, se pracně snaží zkrotit neposlušnou povahu, která je pro nedostatek výchovy obtížně zvládnutelná; v jeden okamžik duši přemáhají a obrací doprava, jindy vášním podléhají a jsou vlečení jejich prohřešky, potom se ale zase vzepřou a silou získávají převahu.

²⁶ *Adv. haer.* 1, 6, 2: Učí, že budou zcela a veskrze spaseni nikoliv pro jejich skutky, nýbrž kvůli tomu, že jsou pneumatické přirozenosti.

²⁷ Proces spásy pro něj není záležitostí svobodné vůle, nýbrž je rozhodnut jaksi předem; pneumatik nemůže jinak než být spasen, což je v Eirénaiově referenci vyjádřeno metaforou zlata v blátě. (*Adv. haer.* 1, 6, 2: Neboť stejně jako zlato odložené do bahna neztrácí svůj lesk, nýbrž si zachovává svou přirozenost a bahno zlatu nemůže ublížit, tak o sobě říkají, že i kdyby se dopustili jakýchkoliv hylických skutků, nijak jim to neublíží ani neztratí svou duchovní podstatu.)

ochuzen²⁸ o ono základní napětí protikladných pólů duch-hmota, konečno-ne-konečno, animalita-božství apod., jejichž vzájemný svár v posledku činí lidský život lidským životem. Je tak vlastně hylikem naruby, jehož úděl je rozhodnut dopředu, aniž by k němu mohl cokoliv dodat.

2. Himmelsreise der Seele

V návaznosti na první oddíl se zde pokusím srovnat různé modely koncepce posmrtného postupu duše, jak jsou tematizovány v Plútarchově spisu *De facie*,²⁹ v druhé knize Órigenových *De principiis*³⁰ a konečně v Eirénaiově referenci valentinovské gnóse.³¹

Plútarchova specifická antropologie ústí v koncepci „dvojí smrti“, kdy je nejprve oddělena duše od těla, a posléze mysl od duše;³² první smrtí je zahájena *Himmelsreise der Seele*, která končí opětovným vtělením. Duším je nejprve souzeno nestejně dlouhý čas bloudit mezi Zemí a Lunou v přímé úměře k tomu, nakolik morálně řádný život na Zemi vedly. Jen některé z nich se dostanou až na Lunu, ostatní se obrátí zpět k Zemi, podle všeho k novému vtělení. Duše se na Luně živí aithérem a jinými výpary a zůstávají na ní tak dlouho, dokud nenastane druhá smrt, která oddělí duši od mysli.³³ Mysl je od duše oddělena „díky touze po obrazu na Slunci, skrze nějž svítí to toužené, jasné, božské a blažené, po němž tím či oním způsobem prahne veškeré jsoucno“³⁴ a stoupá ke Slunci. Duše je ponechána na Luně a navrácí se do ní stejným způsobem, jako se tělo navrácí do Země. „Uměřeným duším, které žily poklidně, v ústraní a filosofickým životem, se tak děje rychle; když je mysl opustí a nemají žádných potřeb, odumírají“.³⁵ Těm, které byly ctižádostivé a stále zaměstnané, se tak naopak děje pomalu, přičemž se jim zdají děsivé sny. Poté, co se duše navrátí do Luny,

²⁸ Z jiné perspektivy je to ovšem jeho velká výsada.

²⁹ *De fac.* 940 F – 945 D.

³⁰ Órig., *De princ.* 2, 11.

³¹ *Adv. haer.* 3, 7, 1.

³² *De fac.* 943 A: Co se týče smrti, kterou umíráme, jedna smrt činí člověka z trojitého dvojitým, druhá z dvojitého jednoduchým; první jest v <Zemi> náležející Démétér (<proto o ukončení života hovoříme jako o „splacení“ života Démétér“ a Athéňané za starých časů nazývali mrtvé démétriany), <druhá> smrt pak na Luně, jež náleží Fersefoné; k první se poji chthonický Hermés, k druhé Hermés nebeský.

³³ *De fac.* 942 F: Na toto místo nevystupuje nikdo zlý ani nečistý, nýbrž lidé dobří jsou sem po smrti dopraveni a setrvávají zde v tom nejpohodlnějším způsobu života, jenž však až do jejich druhé smrti není blažený ani božský.

³⁴ *De fac.* 944 E.

³⁵ *De fac.* 945 A.

započne nový cyklus, který směřuje k dalšímu vtělení: mysl je na Luně spojena s duší a duše se na Zemi posléze spojuje s tělem.³⁶

U Órigena³⁷ duše po smrti neodchází přímo do zászvětí, ale zůstává ještě nějaký čas na Zemi (v místě zvaném ráj),³⁸ kde je spolu s dalšími dušemi vyučována jakoby ve škole. Zde mají být duše poučeny o všech věcech, které viděly na Zemi, a mají také obdržet jisté poznatky, pokud jde o věci, které mají následovat v budoucnu.³⁹ V závislosti na tom, nakolik jsou „čistého srdce, jasné mysli a zdatnější ve vnímání“, stoupají duše vzhůru skrze „skrze jednotlivá místa, nebo řekněme příbytky, jež Řekové nazývají *SFAIRAI* (to jest koule) a Písmo svaté nebesa“.⁴⁰ Na každém stupni jsou duše vzdělávány v dalších a dalších věcech, až nakonec je jejich „rozumová přirozenost, která postupně roste, ačkoliv ne tím způsobem, jako rostla v mase či těle a duši během tohoto života, nýbrž posílená skrze své myšlení i vnímání, dospěje jakožto dokonalá mysl k dokonalému poznání. Nadále již není omezována tělesnými smysly, nýbrž posílena přibývajícím chápáním vždy v čistotě a jakoby tváří v tvář nazírá příčiny věcí a získává tak dokonalost“.⁴¹ V dokonalém stavu je tak duše zcela oproštěna od všeho tělesného a redukována na svou intelektuální složku (mysl, *mens*), přičemž se její stravou stává řešení různých problémů a chápání příčin událostí.⁴²

Podle Eirénaiovy reference Ptolemaiova učení jsou poslední věci člověka v úzkém vztahu k eschatologii kosmu jakožto celku.⁴³ Posmrtný osud duše zá-

³⁶ *De fac.* 945 c: Poté, co Slunce svou životadárnou silou znovu zaseje mysl, Luna ji pojme a stvoří nové duše, jako třetí pak Země poskytne tělo.

³⁷ Spis *De principiis* se celý dochoval pouze v Rufinově latinském překladu, řecky máme sice k dispozici značnou část textu, ale právě 2. kniha, jejíž závěr (zejména 11. kapitola) je z velké části věnován problematice eschatologie, se řecky nedochovala. Z pasáží, kde máme k dispozici paralelně jak řecký text tak latinský překlad, si lze učinit představu o spolehlivosti Rufinova překladu, která není valná. Nepříjemné jsou zejména theologicky motivované zásahy do textu, které Rufinus sám v úvodu svého překladu přiznává a ospravedlňuje tím, že chtěl z textu vymýtiti pozdější heretické konjektury. Musíme tedy mít na paměti, že nemáme k dispozici autentický text, ale pouze jeho nepřilíhš zďařilou interpretaci.

³⁸ *De princ.* 2, 11, 6.

³⁹ Tamt.

⁴⁰ Tamt.

⁴¹ *De princ.* 2, 11 7.

⁴² Tamt.

⁴³ *Adv. haer.* 2, 7, 1: Když tedy veškeré sémě získá dokonalost, říkají, že Achamóth, která je jejich matkou, opustí místo Středu, vejde do Plérómatu a přijme svého ženicha, kterým je Spasitel pocházející ze všech (sc. Aiónů), aby se mohla konat svatba Spasitele a Moudrosti, kterou jest Achamóth. Toto jsou „ženich“ a „nevěsta“, svatební komorou pak bude celé Pléróma. Pneumatikům, jež svléknou své duše, stanou se rozumovými duchy a vstoupí nepostřehnutelně a nepozorovatelně do Plérómatu, se dostane cti stát se nevěstami andělům, kteří obklopují Spasitele. Démiúrgos opustí své místo – on též – a přejde na to, jež náleželo matce Sofii, to jest do Středu. Duše spravedlivých spočinou – ony také – v místě Středu. Nic psychického totiž do Plérómatu nevstoupí. Učí, že až se vše takto stane, vyšlehne a vznítí se oheň, který je skrytý ve světě, a když stráví veškerou hmotu, zanikne spolu s ní a obrátí se v nicotu.

visí na tom, zda se jedná o psychika, pneumatika či hylika, vše je však součástí jednoho velkého eschatologického dramatu. V okamžiku, kdy dozrají všechna duchovní semena, která Achamóth vložila do duší pneumatiků, nastává konec světa. Achamóth tehdy opustí své místo zvané Střed (MESOTÉTOS TOPOS) a vstoupí do Plérómatu, kde oslaví svatbu se Spasitelem. Pneumatikové ji tam budou následovat, přičemž před tím, než do Plérómatu vstoupí, svléknou své duše: v tomto stavu se jako nevěsty spojí s anděly. Demiurg potom přejde na místo uprázdněné Achamóth a kolem něj se shromáždí duše psychiků (podle Eirénaia církevních křesťanů), kteří ovšem do Plérómatu nikdy nevstoupí. Veškerá hmota a spolu s ní i hylici bude následně strávena vesmírným požárem.

Na první pohled je zřejmé, že výše načrtnutá trojice eschatologických koncepcí má mnoho společného. Předně se zde shodně vyskytuje koncepce posmrtného postupu duše nazíraná jako pohyb vzhůru, který je ale přitom vždy současně návratem. Mysl v *De facie*⁴⁴ pochází ze Slunce a navrácí se tedy do svého nebeského domova,⁴⁵ Órigenés hovoří o sestupu preexistentní duše do tohoto světa⁴⁶ a Ptolemaïův pneumatický princip, který Achamóth vložila do duší pneumatiků, pochází taktéž z vyšší oblasti. Podobný je též moment průchodu nebeskými sférami, který ještě lépe vynikne, vezmeme-li na místo Eirénaiova referátu Órigenovo podání o ofitech ze spisu *Contra Celsum*.⁴⁷ Zde Órigenés popisuje zvláštní diagram znázorňující strukturu universa, přičemž v jeho nejspodnější části zvané Leviathan se nachází sedm archontů, kteří zřejmě odpovídají sedmi planetárním božstvům.⁴⁸ Gnóstikova duše se musí vymanit z vlivu těchto archontů, k čemuž ji slouží formule či motlitby.⁴⁹ Posmrtný postup duše je podle všeho opět tradiční motiv, který lze nalézt např. v eschatologických mýtech u Platóna, nikoliv však v takto rozpracované podobě. I. Culiánu má za to, že se možná jedná o Platónův úmysl; ten ve svých filosofických mýtech na jedné straně ochotně odhaluje všechna zákoutí říše idejí, na straně druhé ale nikde nepojednává o předstupních tohoto světa, jimiž jsou nepřístupné oblasti astrálních božstev.⁵⁰ Na závěr chci poukázat ještě na jednu pozoruhodnou pa-

⁴⁴ *De fac.* 945 c.

⁴⁵ Podobně Dörrie, „Gnostische Spuren bei Plutarch,“ s. 110. Problematicky je ovšem důvod, proč je mysl nucena svůj přibytěk opustit: u Plútarcha tato problematika (pokud vím) nikde tematizována není.

⁴⁶ *De princ.* 2, 11, 2.

⁴⁷ Órig., *C. Cels.* 6, 25-32.

⁴⁸ J. MATOUŠEK, *Gnose*, 2. vyd., Praha: Herrmann & synové, 1994, s. 159. Archonti přitom nesou Boží jména podle Starého zákona.

⁴⁹ *C. Cels.* 6, 31.

⁵⁰ M. ELIADE, I. P. CULIANU, H. S. WISNER, *Slovník náboženství*, Praha: Československý spisovatel, 1993, s. 204.

ralelu: samotný motiv svléknutí duší před vstupem do Plérómatu u Ptolemaia dosti přesně odpovídá Plútarchově koncepci dvojí smrti.

Podle mého mínění je však mezi uvedenými koncepcemi též mnoho závažných rozdílů. Snad nejdůležitější je ten, že u Plútarcha (na rozdíl od Ptolemaia či Órigena) není vypracována žádná koncepce spásy. Plútarchova eschatologie není definitivní v tom smyslu, že celý eschatologický proces je reverzibilní a může se neustále opakovat. Mnohé gnóstické školy samozřejmě též počítají s nějakou formou metemstatózy,⁵¹ nicméně ta je obvykle nahlížena jako nezdar posmrtného postupu duše, který oddaluje konečné vysvobození. Intence gnóstikovy spásy směřuje vždy ze světa ven, k jeho naprosté transcendenci. S tímto momentem se pojí jistá antikosmičnost gnóse:⁵² zde je ovšem nutné si uvědomit, že ne všechny gnóstické školy svět nenávidí, jejich odpor k nižšímu stvořitelskému božstvu automaticky neimplikuje negativní hodnocení světa. Antikosmičnost spíše znamená právě tuto transcendenci, gnóstik se musí snažit svět v každém případě opustit a přejít jinam. Koncepce spásy není zřejmě u Plútarcha ani příliš potřeba, neboť jeho celková vize světa je v zásadě optimistická: není proto nutné tento svět opouštět. Je to trochu s podivem, Plútarchova eschatologie jako by se příliš nehodila do nastávajícího „věku úzkosti“.⁵³

Podle mého mínění lze opravdu prokázat jisté afinity Plútarchova myšlení zejména s valentinovskou gnósi, na druhou stranu mám ovšem za to, že při podrobnějším pohledu objevíme mnohé, a to vesměs mnohem závažnější, odlišnosti. Podobné napětí snad může být i instruktivní, neboť nás upozorňuje na to, že výše uvedené podobnosti jsou dosti vágní: snad by bylo spíše na místě mluvit o společné mentalitě či duchu těchto jinak disparátních diskursů. Přesto mám za to, že je třeba pokusit se zodpovědět otázku, zdali je vykázaná podobnost pouze čistě náhodná. Ačkoliv zřejmě nelze předpokládat žádnou filiaci, Plútarchovo myšlení i např. valentinovská theologie se přesto rozvíjejí v podstatě ve stejné době a zřejmě i v podobném kulturním prostředí, jakožto pokus pojednat vlastní zkušenost světa a lidského postavení v něm skrze uchopení základních náboženských témat na pozadí tehdejších náboženských problémů. Jiným řešením takových problémů je řekněme Nový zákon či *Corpus hermeticum*. Zdrojem vzájemné podobnosti je podle mého mínění snad právě tato zkušenost, kterou lze nazvat třeba duch doby či *genius loci* východního středomoří.

⁵¹ Např. karpokratovci, *Adv. haer.* 1, 25.

⁵² F. CULDAUTOVÁ, *Nástin gnostické theologie*, Praha: OIKUMENÉ, 1999, s. 25.

⁵³ Pro tento termín viz E. R. DODDS, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Praha: Petr Rezek, 1997, s. 15.