

Havrda, Matyáš

Mýtus o Šimonově Heleně

Religio. 2002, vol. 10, iss. 2, pp. [267]-279

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125019>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Mýtus o Šimonově Heleně

Matyáš Havrda

Podle zprávy církevního heresiologa Eirénaia (osmdesátá léta 2. stol.) byla Helena družkou Šimona, samařského heresiarchy a předchůdce gnostiků, o němž slyšíme už v *Apoštolských skutcích*. Šimon ji prý vykoupil ve foinickém Tyru coby veřejnou nevěstku a vodil ji s sebou. Říkal o ní, že je jeho první Myšlenkou, matkou všeho, skrze niž si on, veliká Boží Moc, na počátku usmyslel vytvořit anděly a archanděly. Nazýval ji též Ennoia, tj. myšlenka, která prý z něho vyskočila a „poznávajíc, co chce její Otec, sestupovala do nižších oblastí a plodila anděly a mocnosti, jimiž byl prý vytvořen i tento svět“. Poté, co takto zplodila anděly a archanděly, „byla jimi ze žárlivosti zadržena, neboť nechtěli být pokládáni za zplodence někoho jiného. Jeho samého [tj. Šimona = Velikou Moc] pak vůbec neznali. Jeho Myšlenka však byla těmi mocnostmi a anděly, které zplodila, zadržena, a aby se nemohla vrátit ke svému Otci, utrpěla od nich všemožné ponížení, až byla dokonce uzavřena do lidského těla a po staletí se jako z nádoby do nádoby stěhovala z jednoho ženského těla do druhého.“ „Proto také sám přišel,“ referuje Eirénaios, „aby nejprve ji přijal a vysvobodil z pout, a pak poskytl spásu lidem, kteří ho poznají.“¹

Šimonovský mýtus o Heleně je v heresiologické literatuře v mnoha detailech výjimečný, je však příkladem synkretického charakteru gnostických teologických soustav. Obsahuje totiž více či méně vědomě přejaté prvky z různých náboženských a filosofických tradic, které se snaží integrovat do jednotného celku. Typicky jde o mýtus hermeneutický: na základě zjevení, v němž je odhalena klíčová událost dějin – vystoupení Šimona a Heleny –, chce tato teologie závazně „převyprávět“ biblickou tradici, a potažmo dějiny světa od samého počátku. Při analýze takového mýtu musíme, nakolik nám to prameny dovolí, hledat původní kontexty prvků, z nichž mýtus sestává, neboť srovnání s nimi nám nejspíše umožní najít intenci, která je osou vzájemné synkretické souhry. Právě tuto osu hledáme, pokud usilujeme o porozumění. Srovnávací bádání odhalilo během posledního století mnohé zajímavé souvislosti.² V tomto příspěvku je chci zčásti zrekapitulovat a zčásti k nim přispět novými postřehy.³ Na je-

1 Eirénaios, *Adversus haereses* I,23,2-3.

2 Kritické shrnutí předválečné diskuse podává Ladislav Varcl, *Simon Magus: Příspěvek k poznání křesťanského gnosticizmu*, Praha: Král. č. spol. nauk – Fr. Řivnác 1949, 5-19.

3 V českém prostředí se kromě L. Varcla Šimonovskému mýtu věnoval Jaroslav Matoušek, *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvých*

jich pozadí se pak pokusím odhalit některé podstatné motivy šimonovského, a jak věřím, i obecně gnostického myšlení.

1.

Zkoumání vývoje gnostického myšlení odedávna naráží na nejasnou dataci většiny pramenů. Nevíme, zda je Eirénaiovův mýtus o Šimonově Heleně již dílem onoho Šimona, který se podle *Apoštolských skutků* setkal s prvními apoštoly (*Sk* 8,9-24), nebo jde-li o pozdější systematické rozvedení theologémat, které se u Šimona objevily jen v zárodku. Nevíme tedy, je-li tento příběh předobrazem, nebo jen variantou gnostického mýtu o pádu Boží Moudrosti, kterým je zahájeno stvoření světa a dějinné drama spásy. V rozpracované podobě je mýtus znám u valentinovských gnostiků, ale také už u Eirénaiových gnostiků „Barbéló“⁴ či v *Tajné knize Janově*.⁵ Eirénaios sice nenazývá Šimonovu Helenu Moudrostí, ve variantě šimonovského mýtu v *Homiliích* Pseudo-Klémenta Římského se však o Heleně hovoří jako o „královně“, „podstatě a matce všeho“ a „Moudrosti“, která „byla přivedena do světa z nejvyšších nebeských sfér“.⁶ Popis Heleny jako nevěstky rovněž dobře rezonuje s ženskou hrdinkou gnostických mýtů, která se v některých verzích nazývá Prúneikos, tj. „vilná“,⁷ či přímo „nevěstka“.⁸

Jak ale upozornil R. M. Grant, obraz Moudrosti jako „matky“, skrze níž vznikl svět, navazuje na motivy židovské sapienciální literatury.⁹ Ve známé pasáži *Knihy přísloví* říká Moudrost:

Hospodin mě vlastnil jako počátek své cesty, dříve než co konal odedávna. Od věků jsem ustanovena, od počátku, od pravěku země. Ještě nebyly propastné tůně, když jsem se zrodila, ještě nebyly prameny vodami obtěžkány. Když ještě byly hory ponořeny, před pahorky jsem se narodila. Ještě než učinil zemi a všechno kolem a první hroudy pevniny, když upevňoval nebesa, byla jsem při tom ... byla jsem mu věrně

křesťanských, Praha: Herrmann a synové² 1994, 130-135 (1. vyd. Praha: Sfinx 1925), a v novější době Petr Pokorný, „Simon Magus a počátky gnose“, *Zprávy jednoty klasických filologů* 23, 1981, 11-20; týž, *Píseň o perle: Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha: Vyšehrad 1986 (1998), 117-122.

4 Eirénaios, *Adversus haereses* I,29.

5 *Nag Hammadi Codex* [dále jen *NHC*] II,1; III,1; IV,1; *Papyrus Berolinensis* 8502,2.

6 *Pseudo-Clementina, Homiliae* 2,25.

7 Eirénaios, *Adversus haereses* I,29,4; I,30,3.

8 *NHC* VII,2,50,28; srov. též *NHC* VI,2,13,19. Ke jménu Prúneikos srov. Anne Pasquier, „Prouneikos: A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts“, in: Karen L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia: Fortress Press 1988, 47-66; Marvin W. Meyer, „A Response to Prouneikos“, in: Karen L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia: Fortress Press 1988, 67-70.

9 Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York: Columbia University Press 1959, 80-81.

po boku, byla jsem jeho potěšením den ze dne a radostně si před ním hrála v každý čas. Hraji si na jeho pevné zemi; mým potěšením je být s lidskými syny...¹⁰

Pojetí Moudrosti jako „počátku“ vedlo některé židovské interprety k pochopení Moudrosti jako prostředníka Božího stvoření, ba jako Boží *paredros*, jejímž oplodněním došlo ke vzniku světa. Tato koncepce je nejlépe patrná u Filóna z Alexandrie, který při výkladu biblického přikázání „cti otce a matku“ nazývá „otcem“ toho, jenž zplodil svět, a „matkou“ Moudrost, skrze niž se tak stalo.¹¹ Velice blízkou paralelu k šimonovskému pojetí lze najít ve spise *O opilosti*, kde je Otcem nazýván „Tvůrce veškerenstva“ (*démiúrgos*) a Matkou jeho „vědomost“ (*epistéme*). S ní se Tvůrce spojil a předal jí svá semena, z nichž zrodila „milovaného smyslově vnímatelného syna“, tj. tento svět. Nato Filón cituje výše uvedenou pasáž z *Příslaví* 8,22-23.¹² Ve Filónově výkladu je zřejmě narážka na stoický alegorický výklad posvátného sňatku Dia a Héry, podle něžž je Zeus *Logos spermatikos* a Héra vlhká substance, obdoba platónské látky.¹³ „Substanci“ světa však u Filóna odpovídá „vědomost“, což je koncepce, kterou lze z řecké filosofické tradice vyložit jen stěží. Coby „vědomost“ je Filónova Moudrost „chůvou (*tithéné*), kojnou a pěstounkou (*kúrotrofos*) pro ty, kdo touží po nepomíjivé potravě. Je jako matka toho, co na světě vzniká, a těm, které zplodí, dává ihned výživu ze sebe samé“.¹⁴ Označení „chůva“ (*tithéné*) je patrně narážkou na platónské označení chóry.¹⁵ Moudrost však ve své „pěstounské“ schopnosti nabízet lidské touze nepomíjivou potravu nemá konotace platónského pasivního prostoru či látky. Zdá se spíše, jako by Filón platónskou koncepci nově vykládal na pozadí obrazu Boží Moudrosti, o níž se v pobiblické *Knize Moudrosti* říká: „Slávu urozenosti jí dává soužití (*symbiósisis*) s Bohem, Vládce všeho si ji zamiloval.“¹⁶

Pojmy jako *tithéné*, *kúrotrofos* mají možná kontext v egyptském náboženství, v postavě Ísidy (Esety), která kojí svého syna Hóra. O tom, že Ísida byla v helénistické exegezi chápána jako Matka veškerenstva, která není pouze platónskou pasivní látkou, ale aktivním prostředníkem iniciace (ja-

10 *Př* 8,22-31 (biblické citace dle Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona*, český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost 1991 ad.).

11 Filón Alexandrijský, *Quod deterius potiori insidiari soleat* 54.

12 Filón Alexandrijský, *De ebrietate* 30-31.

13 Srov. Diogenés Laertios, *Vitae philosophorum* 7,135.

14 Filón Alexandrijský, *Quod deterius potiori insidiari soleat* 115,4-5.

15 Platón, *Timaeus* 49a; 52d; 88d.

16 *Mdr* 8,3. Srov. stanovisko Johna M. Dillona („Female Principles in Platonism“, in: John M. Dillon, *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Aldershot: Variorum 1990, 118), který však na pozadí Filónovy koncepce Moudrosti vidí především platónské kosmologické představy.

kým je Moudrost u gnostiků i v sapienciální tradici), svědčí pasáže z Plútarchova spisu *O Ísidě a Osiridovi* a závěr Apuleiova *Zlatého osla*.¹⁷ U gnostiků, a zvláště u Šimona, se však objevuje ještě jiný aspekt této postavy, a sice pojetí Moudrosti jako panenské prostitutky. Jak upozornil už R. M. Grant,¹⁸ toto pojetí spíše než s Ísidou rezonuje se západosemitskou bohyní lásky, jež byla ve Foinikii uctívána pod jménem Astarté, obdobou východosemitské Ístary. Epifaniova zpráva, podle které bohyně Ísis deset let provozovala prostituci právě ve foinickém Tyru,¹⁹ odkazuje podle Granta pravděpodobně rovněž k této semitské bohyni, jejíž kult je v Tyru doložen a s níž byla Ísis v některých výkladech ztotožňována.²⁰

Zatímco u Filóna a v dokumentech pobiblického judaismu nemá spojení Boží Moudrosti s bohyní lásky valnou oporu, nalézá kupodivu precedens ve starší vrstvě židovské sapienciální literatury. V 9. kapitole knihy *Příslaví* je Moudrost líčena v protikladu k alegorické postavě Paní Hlouposti, která na způsob nevěstky „sedá u vchodu do svého domu a volá na kolemjdoucí, kteří jdou po přímých cestách: „Kdo je prostoduchý, ať odbočí sem.“²¹ Sama Moudrost je přitom popisována obdobně: „Moudrost si vystavěla dům, vytesala sedm sloupů, porazila dobytče, smísila víno a prostřela svůj stůl. Vyslala své dívky, volá na vrcholu městských výšin: „Kdo je prostoduchý, ať se sem uchýlí!“²² Ačkoli v detailech není tato pasáž zcela jasná, je pravděpodobné, že odráží kultické reálie²³

17 Plútarchos, *De Iside et Osiride* 372e-f; 374f-375c; Apuleius, *Metamorphoses* XI.

18 R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*..., 81.

19 Epifanios, *Ancoratus* 104,11. Na zprávu upozornil už Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1907, 81; srov. též J. Matoušek, *Gnose*..., 132.

20 R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*..., 81. Srov. též Jarl E. Fossum – Gilles Quispel, „Helena I (simonianisch), A.II.a“, in: Theodor Klauser (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum* XIV, Leipzig – Stuttgart: Hiersemann 1988, 340-343. Základem uvedeného hesla se stala kapitola „The Myth of Ennoia – Helena“ v disertaci J. E. Fossuma (*The Name of God and the Angel of the Lord: The Origins of the Idea of Intermediation in Gnosticism*, Utrecht: University of Utrecht 1982, 182-198); později byla tato práce publikována bez zmíněné kapitoly (*The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 36], Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1985), v tomto článku proto budu odkazovat na původní vydání. Ke ztotožnění Ísidy s Astartou srov. též J. Matoušek, *Gnose*..., 131-132.

21 *Př* 9,13.

22 *Př* 9,1-2.

23 Výrok o sedmi sloupech je předmětem různých výkladů, zdá se však pravděpodobné, že je v jeho pozadí prvek kanaánsko-foinické sakrální architektury. Na inskripci pocházející z 1. stol. po Kr. nalezené na severozápadním Kypru je chrám kyperské Afrodity nazýván „svatyně sedmera uvnitř stěi“. Srov. William F. Albright, „Some

a je vystavěna na polemickém přeznačení „zvyků pocházejících z kultu bohyně lásky, bohyně Astarté“, jak to formuluje G. von Rad.²⁴ K podobné souvislosti zřejmě poukazuje i Př 7,6-7, kde učitel moudrosti „vyhlíží mříží z okna“ a „dívá se na prostoduché“, které „v úboru nevěstky, se záladným srdcem“ láká k sobě „cizí žena“. Podle A. Meinholda byla zamřížovaná okna v Palestině používána především v nevěstincích. Pasáž tak připomíná motiv „ženy v okně“, který se často objevuje na foinických soškách nalezených v oblasti Syro-Palestiny (včetně Samaří). Podle Meinholda jde o motiv Afrodity *Parakypťusa* (z řec. *parakypťó*, „vyhlížet“), tj. bohyně lásky vyhlížející z okna.²⁵ Tento výklad podporuje už překladatel *Septuaginty*, který Př 7,6-7 vkládá do úst ženskému subjektu (tedy samotné Moudrosti), přičemž užívá právě slovesa *parakypťó*. Popis Šimonovy Heleny hledící z oken věže, který se nám dochoval v *Pseudo-Klementinech*,²⁶ tak podle J. E. Fossuma svědčí nejspíše o tom, že Šimonova Helena přijala některé atributy své božské „předchůdkyně“ bezprostředně.²⁷

Motiv cizí ženy v knize *Přísloví*, která „opouští druha svého mládí a na smlouvu svého Boha zapomíná“,²⁸ má paralelu v obrazu Izraele jako nevěrné ženy či přímo nevěstky. Odpadnutí a návrat Izraele k Bohu je v poexilním judaismu začasť líčen na pozadí obrazu manželky a matky na jedné straně, a nevěstky na straně druhé. V Iz 50,1 říká Bůh Izraeli: „Kde je rozlukový lístek vaší matky, jímž jsem ji vyhostil? Anebo je tu někdo z mých věřitelů, jemuž jsem vás prodal? Hle, byli jste prodáni svou vlastní vinou, vaše matka byla vyhoštěna jen pro vaše nevěrnosti.“ Proto přikázal Bůh prorok Ozeášovi, aby se oženil s nevěstkou: „Jdi vezmi si nevěstku a ze smilstva měj děti. Země jen smilní a smilní, odvrací se od Hospodina.“²⁹ Svatba s nevěstkou je symbolickým vyjádřením návratu

Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom“, in: Martin Noth – David W. Thomas (eds.), *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*, (Vetus Testamentum Supplements 3), Leiden: E. J. Brill 1955, 8-9. Různě výklady pasáže shrnuje Arndt Meinhold, *Die Sprüche I*, (Zürcher Bibelkommentare, Altes Testament 16), Zürich: Theologischer Verlag 1991, 152-153.

24 Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen – Vluyen: Neukirchener Verlag 1970, 217.

25 A. Meinhold, *Die Sprüche... I*, 125-126. W. F. Albright („Some Canaanite-Phoenician Sources...“, 10) je ve specifikaci těchto idolů opatrnější, i podle něho však v některých případech „bezpochyby zobrazují bohyni“. Srov. též J. Fossum, *The Name of God...* [1982], 190.

26 *Pseudo-Clementina, Recognitiones* 2,12,4.

27 J. Fossum, *The Name of God...* [1982], 189-190.; J. Fossum – G. Quispel, „Helena I (simonianisch), A.II.a...“, 353-354.

28 Př 2,17.

29 Oz 1,2.

Izraele. Deutero-Izajáš říká: „Tvým manželem je přece ten, jenž tě učinil, jehož jméno je Hospodin zástupů, tvým vykupitelem je svatý Izraele; nazývá se Bohem celé země. Jako ženu opuštěnou a na duchu ztrápenou tě Hospodin povolal, ženu mladosti, jež byla zavržena.“³⁰ Jako k nevěrné ženě se Bůh k Izraeli obrací také u Jeremjáše: „Jestliže muž propustí svou ženu a ona od něho odejde a vdá se za jiného, smí se k ní znovu vrátit? ... Smilnila jsi s mnoha druhy, avšak vrať se ke mně, je výrok Hospodinův ... máš čelo nevěstky, odvrhla jsi stud ...“³¹ Podobně u Ezechiele (*Ez* 16), kde je obraz nevěstky rozveden do barvitých detailů.

Jak ukázal R. M. Grant³² a nověji J. E. Fossum,³³ v tomto kontextu lze dobře chápat i legendu o Šimonově Heleně. V její postavě se kombinuje motiv Boží Moudrosti, skrze niž byl stvořen svět, a obraz nevěstky, která odpadla od svého manžela. Tím, že se Šimon, nositel prorockého statusu a ztělesnění Boží moci, Heleny ujal, vykonal symbolický čin, který znamená návrat Boží nevěsty zpět, podobně jako prorok Ozeáš, který mimochodem stejně jako Šimon působil v Samaři. Významný a pro gnostické teologie typický je způsob, jímž k tomuto odpadnutí došlo. Ennoiu ze žárlivosti zadrželi andělé a archandělé, které zplodila a kteří neznali jejího Otce, tj. Velikou Moc.

Podle Fossuma je i motiv sestupu Moudrosti v náznamech přítomen už v židovské sapienciální literatuře. V knize *Báruk* 3,24 je moudrost postavena do protikladu k „obrům“ z dávnověku, které si Bůh nevyvolil, „ani jim neukázal cestu k prozíravosti, proto zahynuli: chyběla jim rozumnost, zahynuli pro svou omezenost.“ Načež se klade otázka: „Kdo vystoupil na nebe, vzal moudrost a snesl ji z oblaků?“ Očekávaná odpověď je negativní, „obrům“ se nepodařilo moudrost snést z oblaků, nýbrž se na zem dostala přímo od Boha prostřednictvím Izraele. Podle Fossumova výkladu autor zřejmě uvádí na pravou míru představu, že padlí andělé, o nichž je řeč v *Gn* 6,1-2 a kteří podle pozdějších tradic vyrazili nebeská tajemství,³⁴ s sebou snesli na zem Boží Moudrost. Podle jiné tradice ale Moudrost předtím, než spočine v Izraeli, putuje a hledá své místo. Tak čteme v *Sírachovci*: „Vyšla jsem z úst Nejvyššího a jako mlha jsem zahalila zemi. ... Ve vlnách moře i po celé zemi a v každém lidu a národu jsem vládla, mezi těmi všemi jsem hledala odpočinek a toho, v jehož dědictví bych mohla přebývat.“³⁵ Bůh jí pak dal její stan v Izraeli. V knize *Henoch* je ale pesimističtější verze: „Moudrost nenalezla na světě místa, kde by se

30 *Iz* 54,5.

31 *Jr* 2,2; 3,2-3.

32 R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity...*, 85.

33 J. Fossum, *The Name of God...* [1982], 188.

34 *Srov. 1 Hen* 9,6; 10,7; 16,3.

35 *Sír* 24,3-7.

usadila, proto je její sídlo na nebesích. Moudrost vyšla bydlet mezi dětmi lidí, ale protože nenašla příbytek, vrátila se zase na původní místo a usadila se mezi anděly.³⁶ V téže knize se hovoří o tom, že hříšníci se snaží Moudrosti „škodit“. Tyto motivy již nemají k šimonovskému mýtu daleko. Je myslitelné, že smilstvo Izraele, který byl vyvolen k tomu, aby přijal Boží Moudrost, ale zpronevěřil se vůči Bohu, svému manželovi, a nechal se zavést různými „milenci“, jak o tom mluví Ezechiel, bylo již před Šimonem vyloženo jako svedení a zprznění samotné Moudrosti.³⁷

V šimonovské teologii pak nejde již o vysvobození Izraele, ale o Boží Moudrost a její moc, která je ovládána a zneužívána andělskými stvořiteli světa. Ti sice vyšli z Boží Moci, ale „špatně vládli světu, neboť si každý osvojoval své panství“, jak učil podle Eirénaia Šimon.³⁸ Podle verze šimonovské teologie dochované v Pseudo-Klementinech byl jedním z těchto andělů i židovský zákonodárce.³⁹

2.

Badatelé upozorňují na to, že šimonovský mýtus o Heleně úzce rezonuje s platónsko-pýthagorejskými výklady o individuální duši, která po svém pádu do tělesnosti zápasí o návrat ke svým kořenům v nebeské půdě.⁴⁰ Metafory o smilné ženě u proroků, které se týkají Izraele, byly ostatně v některých tradicích vykládány jako výroky o individuální duši. Takto je ve *Výkladu o duši* (NHC II,6) chápána i řecká Helena, o níž se vedla Trojská válka. Nejprve jsou citována následující slova trojské Heleny podle Homéra:

Hlasitě Trójanky druhé tam kvílely, ale mé srdce
plesalo, vždyť můj duch již dávno se k návratu klonil,
neboť jsem nad bludem svým tam plakala, k němuž mě svedla

36 *I Hen* 42,1-2 (cit. dle „1. kniha Henochova“, přel. Zdeněk Poláček, in: Zdeněk Soušek [ed.], *Knihy tajemství a moudrosti: Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy* I, Praha: Vyšehrad 1995, 110).

37 Srov. J. Fossum, *The Name of God...* [1982], 189: „Jistěže Ennoia – Helena není Izrael, s představou Božího lidu má však společné to, že ... má být jako první spasena, a je tedy symbolem vykoupených, a zároveň je nástrojem spásy lidí. Navíc je bezpochyby Moudrost, a má tudíž stejného předchůdce jako Izrael coby Boží družka.“

38 Eirénaios, *Adversus haereses* 1,23,3.

39 *Pseudo-Clementina, Homiliae* 18,12.

40 Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich: Origo-Verlag 1951, 65; Marcel Détienné, „La légende pythagoricienne d'Hélène“, *Revue de l'histoire des religions* 152, 1957, 129-152; Gerd Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianschen Gnosis*, (Göttinger theologische Arbeiten 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975, 61-62, 72-78; Kurt Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 319; P. Pokorný, *Píseň o perle...*, 119-120.

Afrodíta, když z vlasti mé mě tam přivedla milé,
když jsem zradila dceř, svůj manželský pokoj a muže,
ačkoli neměl vady ni v rozumné myslí ni v kráse.⁴¹

Afrodíté je pak vyložena jako *genesis*, která svedla duši od jejího Otce, zbavila ji panenství a učinila z ní děvku, a to prostřednictvím „svůdců“, které duše mylně považovala za své manžely. Dokud dlela u Otce, byla androgynní, zatímco nyní je pouze ženská. Otec jí ale poslal ženicha, Krista, který ji vyvede z pout smyslnosti, tak jako Mojžíš vyvedl Izrael z Egypta. Zde máme tedy biblický příběh o vykoupení Izraele transponován do individuální roviny, totiž jako příběh individuální spásy duše, jež je popisována víceméně v platónské terminologii. Obdobnou metaforu (pochopitelně bez motivu vykupitele) nacházíme ostatně i u Plótína.⁴² Je dobře možné, že se *Výklad o duši* ve své homérické exegezi opírá o platónské výklady trojské Heleny jako individuální duše, ač přímé doklady nemáme. Alegorické výklady spojovaly Helenu s Lunou a podle Eustathiova výkladu Helena spadla z Měsíce, tedy z oblasti, kde mají podle některých tradic svůj původ duše.⁴³ Šimonova Helena byla rovněž spojována s trojskou Helenou a mluví se o ní v reinkarnační terminologii: „[Ennoia] byla dokonce uzavřena do lidského těla a po staletí se jako z nádobý do nádoby stěhovala z jednoho ženského těla do druhého. Byla prý i v té Heleně, kvůli níž došlo k Trojské válce.“ Zdá se, že v šimonovské teologii byla tendence poukazovat na podobnost mezi osudem Ennoie a individuální duše. Sňatek Šimona s Helenou byl chápán jako předobraz sňatku duše a Veliké Moci, již byl Šimon nositelem. Podle Eirénaia „ten, kdo Šimona pozná, dosáhne spásy“, nepochybně proto, že se spojí s Velikou Mocí podobně jako Helena.

41 Homéros, *Odyssea* IV,259-264 (cit dle Homér, *Odysseia*, přel. Otmar Vaňorný, Praha: Leichter 1943).

42 Plótinos, *Enneades* VI,9,9.

43 Eustathius, *Commentarii ad Homeri Odysseam* 1,154 (*ad Hom. Od.* 4,122): „Básník přirovnává Helenu k Artemidě se zlatými šipý kvůli její postavě. Pozdější autoři, kteří Artemidu vykládali jako alegorii luny, si na základě této pasáže vymysleli, že Helena je člověkem z měsíce, který prý spadl z měsíčního světa. A znovu byla podle jejich vyprávění vytažena vzhůru, jakmile se skrze ni naplnily Diovy záměry.“ Na tuto zprávu opět upozornil W. Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis...*, 78), který ji cituje jako doklad o kultu Heleny jako měsíční bohyně; srov. stanovisko L. Varcla (*Simon Magus...*, 43-48), který sice lunární aspekt Heleny nepopírá, zpochybňuje však jeho význam pro šimonovský mýtus. G. Quispel (*Gnosis...*, 65) Eustathiovou referencí podepřel své pochopení Heleny jako individuální duše; srov. podrobný výklad M. Détienna („La légende...“, 131-132). Quispelův výklad pasáže kritizuje Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press 1963, 109, pozn. 9. K „měsíci“ jako stldu duší srov. Martin P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion II: Die hellenistische und römische Zeit*, (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft 5,2,2), München: O. Beck 1974, 492-493; G. Lüdemann, *Untersuchungen...*, 75.

Přestože Šimonova Helena mohla být vnímána jako předobraz individuální duše, nelze ji s individuální duší ztotožnit. Byl skrze ni stvořen svět, a naděje těch, kdo se osvobodili od moci nižších andělů, se neupínaly jen k Šimonovi, ale i k ní. Musela být vykoupěna, ale jen proto, aby se sama stala prostřednicí vykoupění. Je uvězněnou Boží Moudrostí, o kterou se vede zápas, jaký se vedl už v Trojské válce. Hippolytos potvrzuje Eirénaiovu zprávu, podle níž se Ennoia (u Hippolyta Epinoia) postupně vtělovala do různých žen, a dodává k tomu, že „pro svou nadobyčejnou krásu vždy znepokojovala (*etarasse*) mocnosti světa“. Vždy, když se někde objevila, byla z toho válka mezi národy, neboť všechny mocnosti na ni vznášely nárok. V důsledku toho došlo i k Trojské válce, když totiž Epinoia přebývala v Heleně.⁴⁴ V myticko-historickém výkladu šimonovců byla tedy už trojská Helena Boží Moudrostí, o niž se vedl zápas. Ať už Helena v řeckém prostředí byla alegoricky vykládána jako individuální duše, nebo ne, zdá se, že s šimonovskou koncepcí takový výklad není příliš konsistentní. Zůstává tedy nejasné, proč byla vlastně Ennoia s trojskou Helenou s takovým důrazem ztotožněna.⁴⁵ Badatelům, kteří hledali na pozadí mýtu o Heleně pythagorejsko-platónskou koncepci duše, unikla jiná důležitá paralela v řecké exegetické tradici, která s šimonovskou koncepcí rezonuje podstatně lépe a možná objasňuje i některé důvody, proč vlastně v šimonovské teologii ke spojení obou ženských postav došlo.

44 Hippolytos, *Refutatio omnium haeresium* VI,19,2.

45 Na otázku, proč byla trojská Helena začleněna do šimonovského mýtu o Ennoii, nedávají badatelé přesvědčivou odpověď. J. Fossum se domnívá, že „ztotožnění Ennoie s trojskou Helenou, a z něho plynoucí představa, že je jistě obrazem duše, je v dějinách šimonovského myšlení určitě čímsi druhotným“. S odvoláním na R. M. Granta (*Gnosticism and Early Christianity...*, 79) pak tuto identifikaci vykládá „úzkostlivou snahou pozdějších šimonovců najít mezi sebou a řeckou kulturou styčné body“ (J. Fossum, *The Name of God...* [1982], 195). Podobně uvažuje už L. Varcl (*Simon Magus...*, 45-46, 111). Proč si však šimonovci k této sekundární identifikaci vybrali právě postavu Heleny? R. M. Grant soudí, že mohl určitou roli sehrávat její samařský kult (*Gnosticism and Early Christianity...*, 79). K tomuto kultu podrobně viz J. Fossum – G. Quispel, „Helena I (simonianisch), A.H.b...“, 343. Podle G. Lüdemanna (*Untersuchungen...*, 75), je ztotožnění Ennoie/Sofie s trojskou Helenou jakožto symbolem duše pokusem o „antropologický“ výklad mýtu o Sofii, „aby si šimonovci uvědomili, že mýtus už vždy pojednával o osudu jejich duše či svébytí (*Seele/Selbst*)“. Toto vysvětlení je lákavé, ponechává však v mýtu o Šimonově Heleně podivnou inkonsistenci. Bylo ztotožnění Ennoie s Helenou (coby symbolem individuální duše) v šimonovské teologii provedeno (byť „sekundárně“) navzdory tomu, že mezi Ennoii a individuální duší neexistuje zřejmě souvislost? Nepomůže nám však ani výklad H. Jonase (*The Gnostic Religion...*, 110), který Helenu chápe jako duši světa (*the general Soul*); srov. též Petr Pokorný, *Počátky gnose: Vznik gnostického mýtu o božstvu Člověk*, (Rozpravy ČSAV, řada společenských věd 78,9), Praha: Československá akademie věd 1969, 32. Jak říká J. E. Fossum (*The Name of God...* [1982], 194), „bylo by nesrozumitelné, že by světová duše byla přítomna vždy pouze v jedné konkrétní ženě“.

Proklos v *Komentáři k Ústavě* nevykládá Helenu jako individuální duši, ale jako krásu v oblasti vznikání:

Postavou Heleny chtějí podle mne mýty poukázat k veškeré krásě v oblasti vznikání, která je dílem tvůrce. O ni se také neustále svádí lítý boj duší, který trvá vždy tak dlouho, dokud ty rozumnější z nich nenabudou vlády nad méně rozumnými formami života a nenechají se odtud přivést do onoho místa, z něhož na počátku vyšly.⁴⁶

Je známo, že Platón rozlišuje dva druhy krásy, krásu „zdejší“ a krásu „pravou“,⁴⁷ přičemž zdejší krásu nazývá „napodobeninou“ (*homoióma*) té pravé.⁴⁸ V obou těchto svých podobách krása vzbuzuje erotické napětí, jehož projev se liší podle míry zasvěcení do pravé krásy.⁴⁹ Za výsostný předmět erotické touhy označuje Platón ve *Faidru* rozumnost (*frónésis*),⁵⁰ v *Symposiu* moudrost. V *Symposiu* je Platónovi Erós prostředníkem mezi nevědomostí a moudrostí (204b): „Moudrost je věru jedna z nejkrásnějších věcí a Erós je touha po krásnu.“

Sókratovu rozlišení „zdejší“ a „pravé“ krásy ve *Faidru* odpovídá v *Symposiu* Pausaniovo rozlišení dvojího typu Eróta: První je typem „všední lásky“, která se vztahuje především k tělům a „hledí jen na ukojení“. Druhý je „prost bujnosti“ a vyznačuje se touhou po „rozumnosti“. Stejně se podle Platóna rozlišuje i sama matka Eróta Afrodíté, a to na „nebeskou“ a „obecnou“ bohyni.⁵¹ Úloha Afrodítý u Platóna není zcela jasná. V pozdější platónské tradici byla vykládána jako duše (celková, resp. jednotlivá),⁵² není ale vyloučeno, že v *Symposiu* může souviset spíše se samotnou krásou. Podle Sókratova výkladu v *Symposiu* 203c je Erós Afrodítin „sluha a společník, neboť je milovníkem všeho, co se týká krásy, a Afrodíté je krásná“. Přestože výklad Afrodítý jako krásy, která vzbuzuje erotickou touhu, nelze u Platóna doložit, v pozdním platonismu se objevuje, a sice u Damaskia,⁵³ který se ohrazuje proti populárnímu ztotožňování Afrodítý s rozkoší⁵⁴ a vykládá tuto bohyni jako krásu, a to jednak „božskou krásu“ (*entheon kalos*) a jednak „krásu přirozenosti“ (*to tés fyseós kalos*). V tomto druhém aspektu se tedy Damaskiův výklad kryje

46 Proklos, *In Rempublicam* I,175-176.

47 Platón, *Phaedrus* 249d (cit. dle Platón, *Faidros*, přel. František Novotný, Praha: Oikúmené 2000).

48 *Ibid.*, 250a.

49 *Ibid.*, 250e.

50 *Ibid.*, 250d: „Zrak je z našich tělesných smyslů nejbystřejší, ale rozumnost jím nevidíme – byly by to hrozné lásky, které by vzbuzovala, kdyby dávala nějaký takový jasný obraz sebe sama, vcházející do zraku...“

51 Platón, *Symposium* 180d-e (cit. dle Platón, *Symposion*, přel. František Novotný, Praha: Oikúmené 2000).

52 Plótinós, *Enneades* III,5,2-3; VI,9,9.

53 Damaskios, *In Philebum* 21,3.

54 Tak nazývá Afrodítu Sókratés ve *Filébu* (Platón, *Philebus* 12b-c).

s Proklovým výkladem trojské Heleny. Samotnou Afrodítu Proklos rovněž vykládá jako patronku krásy, a to jednak jevové krásy, jednak krásy božské. Zůstává-li však pouze ve svém prvním, „jevovém“ aspektu, pak je jejím protikladem Athéna, s jejíž pomocí lze nazřít „pravou krásu“.⁵⁵

Souvislost Proklova výkladu Afrodítu a Athény se šimonovským pojetím Ennoie, která je zároveň nevěstkou a moudrostí, zároveň božská a upadlá, je nápadná o to více, že jedním z přízvisek Ennoie je právě Athéna. Eirénaios výslovně říká, že Ennoia „vyskočila“ ze svého otce, což je jistě narážka na mýtus o narození Athény. Všichni heresiologové referují o tom, že Helena byla uctívána jako Athéna a Šimon jako Zeus.⁵⁶ Podle Prokla je Athéna z jednoho hlediska protikladem Afrodítu a z jiného hlediska je totožná s jejím vyšším aspektem. Postava Heleny v sobě zahrnuje oba aspekty, a to nejen v gnostické interpretaci: Proklos Helenu vykládá jako „přirozenou krásu“ a na jednom místě ji výslovně ztotožňuje s Afrodítou.⁵⁷

Výklad spojující Platónovu „nebeskou Afrodítu“ s Athénou coby moudrostí či rozumností (*fronésis*), k níž se upíná filosofická touha, je spolehlivě doložen až u pozdních novoplatoniků. Zdá se však, že šimonovská teologie, jež božskou nevěstku Moudrost ztotožňuje s Athénou, už podobný výklad zná. Ať už Platón sám chápal Afrodítu jako ambivalentní krásu, jež podněcuje erotické pnutí duše, nebo ne, je zřejmé, že i tento pozdně platónský výklad bohyně lásky je v pozoruhodném souladu s mýtem o Šimonově Heleně. Je dobře představitelné, že oba výklady v platónské exegezi existovaly již před Šimonem. Spojujícím článkem mohlo být ztotožnění Afrodítu s trojskou Helenou, které se opět výslovně objevuje až u Prokla, avšak lze pro ně najít oporu už v alegorických výkladech Platónových.⁵⁸ Na druhé straně jsme viděli, že v postavě Ennoie zřejmě ožívá obraz Astarty – Išтары, a to v polemické návaznosti na motivy židovské prorocké a sapienciální literatury. Jelikož Kypřanka Afrodíté není než řeckou podobou semitské bohyně lásky,⁵⁹ vyvstává tak na pozadí odlišných exegetických tradic, které se v šimonovském mýtu setkávají,

55 Proklos, *In Rempublicam* I,108-109. Stojí za zmínku, že v helénistické exegezi byla Athéna vykládána jako rozumnost (*fronésis*); srov. Hérakleitos, *Allegoriae* 19,7-20,1; 28,1; 30,4 aj. Podle Athénaia (*Deipnosophistae* XV,35,25-30) takto vykládal Athénu už Sofoklés.

56 Eirénaios, *Adversus haereses* I,23,4; Hippolytos, *Refutatio omnium haeresium* VI,20,1; Epifanios, *Panarion* XXI,3,4.

57 Proklos, *In Rempublicam* I,255.

58 O tom, že Platón uvažoval o Heleně podobně jako o Afrodítě, svědčí srovnání *Ústavy* (*Respublica* 586c), kde je Helena obrazem „pravé rozkoše“, a *Filéba* (*Philebus* 12b-c), kde se podobně hovoří o Afrodítě.

59 Srov. Walter Burkert, *Greek Religion*, Cambridge: Harvard University Press 1985, 152-156.

dávná genetická příbuznost jejich kultického kontextu. V platónské exegezi i v židovské literatuře je přítomen obraz bohyně lásky ve svém dvojitým aspektu (nevěstka – moudrost), v obou tradicích je ovšem vykládán různě. „Nevěstka“ je v první interpretaci bohyní rozkoše, při níž je individuální duše podmaněna „zdejší“ krásou, zatímco ve druhém výkladu je obrazem modloslužby, při níž je vyvolený Hospodinův lid podmaněn modlami či démony. „Moudrost“ je v první interpretaci patronkou filosofie, v níž se individuální duše upíná k poznání samotného Krásna,⁶⁰ zatímco v druhém výkladu je patronkou poslušnosti Božího zákona, v níž se lid smlouvy navrácí zpátky k Hospodinu.

Tento rozdíl je pak možná klíčem k teologické intenci, která v mýtu o Šimonově Heleně obě exegetické tradice spojila. Právě platónské rezonance uvedených motivů prorocké a sapienciální literatury totiž šimonovským teologům posloužily ve snaze, která je charakteristická pro většinu gnostických exegetických mýtů, totiž ve snaze vysvobodit jednotlivce z moci vládce židovského zákona (jakož i ostatních lokálních správců), a založit individuální zbožnost na novém univerzálním základě.⁶¹

60 Platón, *Symposium* 210d.

61 K univerzalistickým snahám šimonovské teologie srov. stanovisko Petra Pokorného („Gnosis als Weltreligion und als Häresie“, *Numen* 16, 1969, 59), podle něhož tyto snahy ztroskotaly proto, že Šimon, na rozdíl od Ježíše (*Mt* 4,5-7) nebo Pavla (*Sk* 14), nedolal pokušení zbožtit sebe sama. Na závěr bych rád poděkoval Petru Pokornému a Daliboru Antalíkovi za cenné připomínky.

SUMMARY

The Myth of Simon's Helena

It has been shown by previous research that the myth of Simon's Ennoia-Helena is best understood as a development of Jewish speculation on Wisdom as God's spouse on the one hand, and the biblical concept of Israel as a lecherous woman on the other. Simon is a prophet like Hosea, whose marriage to a prostitute no longer symbolizes the return of Israel to the Lord, but the return of fallen Wisdom who was adulterated by jealous angels, including the Lord of Israel. The reinterpretation of the biblical material may have been facilitated by the image of the Semitic love goddess, who was probably reflected in biblical imagery itself.

The identification of Ennoia-Helena with Helen of Troy, however, has not yet been convincingly explained. Allegorical interpretation of Helen of Troy as a symbol of the individual or the general soul does not provide any clear link between the two mythical personae. I suggest that the link could have been provided by the interpretation of Helen as the beauty of becoming, and her identification with Aphrodite as a goddess of both divine and physical beauty, who in her higher aspect is identical with Athene, the goddess of wisdom. Although the interpretation is attested in late Platonists only, it is reasonably well founded in Plato's dialogues and may have been known before Simon. The Platonic parallel could have served Simon in his attempt to abandon the concept of abidance by the law (symbolized by the Jewish Wisdom) and to found a new individual religion after the pattern of philosophy.

Centrum pro práci s patristickými,
středověkými a renesančními texty
Ústav pro klasická studia AV ČR
Na Florenci 3
110 00 Praha 1

MATYÁŠ HAVRDA