



UNIVERZITA KARLOVA

Katedra filosofie a dějin přírodních věd

Přírodovědecká fakulta

Viničná 7, 128 44 Praha 2

tel. 221 951 921, e-mail: filosof@natur.cuni.cz

Posudek na diplomovou práci:

Martin Šachar Elis

Chaldejská orákula v dějinném kontextu pozdní antiky

Diplomová práce Martina Šachara Elise je věnována *Chaldejským věštbám*, jednomu z nejpozoruhodnějších, nejvlivnějších, ale zároveň interpretačně nejkomplikovanějších textů, které vznikly na pomezí filosofie a náboženství v období pozdní antiky. Práce se dělí na dvě části, jimiž je (I) přestavení *Chaldejských věštb* a nástin „chaldejské nauky“ (část 2, str. 5-29) a následné (II) srovnání „chaldejského světónázoru“ s jinými dobovými proudy, jimiž je především gnóze a hermetismus (část 3, str. 30-35). Za velmi cenný doplněk hlavní stati je třeba považovat přílohu, totiž Elisův vlastní překlad 188 chaldejských zlomků z řečtiny a latiny vycházející ze standardní De Placesovy edice. Tento překlad jsem bohužel nebyl schopen posoudit v jeho celku, překontroloval jsem však všechny zlomky, které autor cituje v průběhu textu.

Než přistoupím k posouzení hlavního corpusu této práce, rád bych se nejprve vyjádřil k autorově rozhodnutí nazývat v češtině tyto notoricky temné výroky „*Chaldejská orákula*“, spíše než již zavedené „*Chaldejské věštby*“. Elis tak činí proto, že slovo věštba má v češtině „téměř výlučně“ význam „předpověď budoucnosti“, kdežto význam slova „orákulum“ je širší. Domnívám se, že tato praxe je nešťastná, jednak proto, že „věštba“ může v češtině nabývat rovněž významu „zpráva, výstraha“, kdežto „orákulum“ označuje i „věštírnu“.¹ Používat toto exotické slovo pro řecké *logion* znamená pak překládat *obscurum per obscurius*. Sám se proto budu v následujícím textu držet termínu „*Chaldejské věštby*“.

¹ Srv. *Slovník spisovné češtiny, s.v.:*

věštba, -y ž. (2. mn. -teb) kníž. 1. proroctví 1, předpověď: v. Sibyly; dvojsmyslné věštby kněží ve věštírnách; nepřiznivá v. cikánky *2. zpráva, výstraha: věštbu jeho hněvu nesli světem (Vrchl.); nahoře je zle, poslali věštbu (Něm.)

orákulum, -la s. (*orákul, -u m., 6. j. -u, Vrchl., Havl., *orákul, -e ž., Vrchl.) (z lat.) 1. věštírna: delfské o.; naslouchat někomu jako o-u *2. proroctví, věštba, záhadná, nejasná odpověď n. promluva vůbec: tajná orákul (Vrchl.); pověry a o-a štědrovečerní (Jir.) 3. expr. (často žert.) prorok, autorita: Stendhal, prorok a o. mladé generace; babička, o. celé rodiny; — *orákulní příd. (Koll.)

I. *Chaldejská nauka*

Chaldejské věštby jsou notoricky temné výroky, jejichž výklad je ještě ztížen skutečností, že se nám dochovaly jen zlomkovitě v dílech dalších autorů, zejména pozdních pohanských novoplatoniků a byzantského křesťanského platonika Michaéla Psella. Nakolik jsem schopen posoudit, Elisova znalost neobyčejně bohaté sekundární literatury je dostatečně reprezentativní a jeho představení filosofického a náboženského „světonázoru“ přítomného v *Chaldejských věštbách* dobře odráží současný *consensus doctorum*. Práce se přitom nesnaží představit vlastní interpretaci jednotlivých aspektů chaldejského systému, nýbrž podává jeho celkový nástin – aniž by ovšem přinášela mnoho nového a spíše jen referuje a srovnává názory předchozích učenců, takže její charakter je ve výsledku spíše kompilativní. Ačkoli s hlavními tezemi Elisova výkladu chaldejské nauky nelze než souhlasit, mám určité výhrady jak k některým detailům, tak k jeho celkovému přístupu:

- 1) *Chaldejské věštby* nejsou jen náboženským textem, nýbrž, jak se v práci opakovaně připomíná, vnikly v těsném kontaktu s dobovou filosofií. Domnívám se že, Elisův překlad a výklad některých zlomků obsahuje určité chyby a nepochopení. Zejména problematický je velmi obtížný, leč klíčový zl. 37 (str. 16), kde v české verzi povážlivě kolísá terminologie. Řecký termín *νοερός* je zde několikrát přeložen jako „inteligibilní“, tedy „poznatelný intelektem“, a ne jako „intelektivní“, tedy, „mající schopnost poznat intelektem“. Tento, bezesporu přesnější terminologický ekvivalent se však objevuje v Elisově překladu jiných zlomků, a nakonec i v témže zlomku o něco málo výše. Elis se tak ve svém překladu zl. 37 blíží R. Majercikové (*intelligible*), liší se však od H. Lewyho (*noetic*) a É. des Places (*intelligent*), nikde však bohužel nevysvětluje, proč v tomto konkrétním případě volí dané výrazy.

Zlomku předchází pouze výklad, že se v něm hovoří o rozlišení mezi „obecnými idejemi“ a „partikulární idejemi jednotlivin“, s odkazem na H. Lewyho. Nakolik jsem s to sledovat, Lewy nic takového na uvedených stranách netvrdí. Kromě toho v (novo)platónské filosofii se s naukou o idejích jednotlivin setkáváme jen velmi okrajově, na příklad u Plótína a i u něj je existence této nauky sporná. Spíše se proto domnívám, že inkriminovaný zlomek popisuje postupnou konstituci světa idejí na úrovni obecnějších a méně obecných ideálních vzorů, které jsou ovšem všechny v posledku obecné formy smyslových věcí. Co se týče, jejich popisu jako „intelektivních“, přikláním se se spolu s Gemistem Pléthónem k hypotéze, že ideje jsou jak inteligibilní vzory smyslových věcí, tak intelekty, které aktivně poznávají (primárně sebe samy navzájem) – možné je však patrně i jiné řešení.

Překlad inkriminovaného zlomku kolísá i v jiných ohledech. Řecký výraz βουλή je jednou překládán jako „vůle“ (tento pojem je ovšem v kontextu antické filosofie zavádějí), o něco málo níže pak jako „záměr“, navíc ve spojení s pojmem τέλος, který je neméně nešťastně přeložen jako „realizace“. Slovo ἐξέθορον, přeložené jako „[ideje] vylétly“, se v předchozí řecké theogonické poezii objevuje často v souvislosti se zrozením boha a v češtině by si zasloužilo adekvátnější ekvivalent. Překládat κατ' ἄκωσμον ἴχνος jako „přes neuspořádanou dráhu“ je přinejlepším zavádějící, neboť ἴχνος označuje primárně „stopu“. Celkový kontext zlomku, kde se popisuje jednak konstituce celku idejí, jednak jejich role při formování smyslového světa, naznačuje možnou souvislost s Platónovým *Tímaiem*, 53b, kde se popisují stopy (ἴχνη) čtyř živlů objevující se v ještě neuspořádané *Chóře*, jež se nachází v akosmickém stádiu. (K tomuto problému ještě dále.)

Celkově však lze říci, že obdobné překladatelské a terminologické lapsy se v práci objevují v takovéto míře spíše výjimečně, setkáváme se ale například s častým kolísáním mezi výrazy „látka“ a „hmota“, a to i v překladu antických filosofických textů, kde je druhý výraz nevhodný (viz následující str. 17).

- 2) Specifická kosmologie, která je důležitou součástí chaldejské nauky, je v předkládané práci představena zavádějícím způsobem. Je to podle všeho i proto, že chaldejská kosmologie má jak svou symbolickou a „metafyzickou“, tak fyzikální stránku, což může vést k jistým nedorozuměním. Elis tak tvrdí, že tři světy, tedy empyreum, éterický a látkový svět, podle *Chaldejských věštb* tvoří „tři koncentrické kruhy“, současně však dodává, že empyreum se nachází „nejblíže středu, ze kterého vše emanuje“ (14) – není však jasné, jak přesně tento střed myslet. Domnívám se, že ve skutečnosti je tomu přesně naopak – kolem geometrického středu našeho kosmu se nachází svět látkový, nad ním je éter, do kterého je lokalizováno všech sedm planet a konečně za sférou stálic, tedy na samém okraji kosmu začíná empyreum, které tak tvoří kruh vnější.

Podobně nelze přijmout formulaci: „Každý planetární vládce [tj. Měsíc, Slunce a „transmundánní Slunce“] tvoří jakýsi střed svého světa, okolo které se pak vše otáčí.“ (15-16), přičemž toto tvrzení je podpořeno zl. 58 mluvící o Slunci, které se nachází „na místě srdce“. V tomto případě se však zjevně nejedná o heliocentrismus skutečný, totiž fyzikální a astronomický, ale, řečeno terminologií Zd. Horského, o „heliocentrismus významový“. V tradičním, tzv. „chaldejském“ (!) řazení planet následují, jak známo, za sebou nebeská tělesa v tomto pořadí: Měsíc – Merkur – Venuše – Slunce – Mars – Jupiter – Saturn. Slunce se tak skutečně nachází v určitém smyslu uprostřed.

Tyto otázky jsou přitom důležité, neboť bezprostředně souvisejí s antickou, ale i renesanční astronomií a kosmologií – rozvíjí je dále na příklad Fr. Patrizi.

- 3) Elis ve svém výklad traktuje *Chaldejské věštby* jako filosoficko-náboženský text vzniklý na průniku středoplatonismu a orientálních náboženských tradic. O těchto náboženských proudech však nakonec mnoho neříká (4, 6, 12, 13-14, 26, 31). Nelze se přitom zbavit dojmu, že spíše než se skutečným orientálním vlivem se zde setkáváme s orientalismem, tedy s určitou „východní stylizací“, která byla v dané době v rámci helénistického a římského světa běžná.

Stejně tak by bylo třeba lépe specifikovat řecké filosofické zdroje, z nichž *Chaldejské věštby* vycházejí, neboť ty nám mohou pomoci při jejich interpretaci, která je, jak již bylo řečeno, velmi obtížná. Vedle paralely se systémem středoplatonika Núménia (6, 12, 19), kterou ovšem dále nerozvádí, Elis (několikrát) cituje důležitý článek L. Brissona. Tento učenec se snaží ukázat, že chaldejský systém lze odvodit z Platónova *Tímaia*, Elis však namítá, bohužel bez dalšího vysvětlení, že se mu tato tvrzení „zdá poněkud přehnané“. Osobně se domnívám, že Brissonovi je třeba dát za pravdu a Platónův *Tímaios* je skutečně referenční text, který stojí v pozadí *Chaldejských věštb* a který nám může pomoci porozumět některým temným veršům (viz výše ke zl. 37). Stejně tak je podle mě třeba docenit vliv dobového stoicismu, který se projevuje jak v chaldejské kosmologii, tak v nauce o principech (srv. Majercik 1989, str. 6, 17, 138, 143, 171, Tardieu 1980, str. 209–210). Především je v této souvislosti nápadný stoický motiv božského ohně tvořícího svět, což je představa odlišná od standardní platónské *Lichtmetaphysik*.

Z opačné strany Elis relativizuje výklady pozdějších novoplatoniků, především Prokla a Damaskia, a byzantského křesťanského platonika Psella,² kteří nám *Chaldejské věštby* zachovali, avšak jejich interpretaci podřizují své vlastní filosofické perspektivě (12-14). To je jistě pravda, na druhou stranu nám však nezbyvá než s jejich výklady pracovat a pečlivě zvažovat, co je původní jádro a co pozdější dodatek motivovaný myšlenkovou pozicí toho kterého autora – podobně jako u výkladu presokratických zlomků. Elis tak bohužel nebere

² Psellovy práce věnované *Chaldejským věštbám* byly po Des Placesovi znovu vydány D. O'Mearou, jehož edice (v *TLG*) se na některých místech výrazně liší, a to i ve textu vlastních věštb.

v potaz řadu důležitých článků L. Brissona věnovaných právě traktování a interpretaci *Chaldejských věštek* v pozdější platónské tradici.

Shrnuto, práci by bezesporu prospělo lepší zasazení *Chaldejských věštek* do kontextu dobové filosofie, což by následně umožnilo jejich hlubší pochopení a adekvátní docenění.

- 4) Trestuhodně stručný je rovněž přehled pozdější recepce *Chaldejských věštek* (9-10). Jelikož se tomuto tématu dlouhodobě věnuji, neodpustím si pár poznámek – přirozeně tak trochu „mimo hru“, neboť to přesahuje rámec předkládané práce. Pro pochopení pozdějšího vlivu *Chaldejských věštek* je důležité jejich znovuobjevení v renesanci, kde klíčovou roli hráli tři platónští filosofové: Geórgios Gemistos Pléthón, Marsilio Ficino a Francesco Patrizi. Pléthón, jak Elis správně uvádí, vytvořil první edici *Chaldejských věštek* a zároveň je připsal nejstaršímu mudrci všech dob, Zoroastrovi. Tato identifikace byla pak přijímána až do konce 18. století, ne-li déle. Ve svých komentářích Pléthón chaldejskou nauku značně racionalizuje, odmítá triadickou interpretaci hlavních principů a zcela upozaduje theúrgii. Zda pod jeho vlivem Cosimo de' Medici založil florentskou platónskou Akadémii, je sporné, důležitější však je, že jeho medicéjský Ficino zapojil „Zoroastrovy magické věštby“ do rozsáhlého projektu „staré moudrosti“, kde se ocitly vedle *Hermetických spisů* a *Orfik*, v imaginární chronologii pak dokonce před nimi. Je to právě Ficino, kdo postavil vedle sebe *Chaldejské věštby* a *Hermetica*, neboť první byly v antice spojeny s novoplatónskou tradicí, kdežto druhé přitahovaly zájem spíše křesťanských autorů. Jelikož Ficino pracuje s Pléthónovými texty, svoji magickou praxi (theúrgii) neodvozuje z nich, ale z jiných pozdně antických textů. Konečně, Patrizi vydal novou edici *Chaldejských věštek* a rozšířil počet jejich veršů z Pléthónových 60 na 320. Jeho kritický úvod je vynikající ukázkou dobové humanistické učenosti a v ničem si nezadá se studii moderních učenců.³ V podstatě až do Krolla, všichni následující autoři, kteří studují *Chaldejské věštby*, tak vycházejí z edic, překladů a komentářů pocházejících od Psella, Pléthóna a Patriziho a pohybují se v ideologickém rámci staré moudrosti vytyčeném Ficinem. Přitom Pléthónovy a Patriziho

³ K dispozici je nyní ve vydání doprovázeném chorvatským překladem, a to i on-line na: http://content.ifzg.hr/digitalnaBastina/readOnline/Franciscus_Patricius/Franciscus_Patricius-Zoroaster_et_eius_CCCXX_oracula_Chaldaica/Franciscus_Patricius-Zoroaster.html#/1/

textologické přínosy byly doceněny teprve nedávno a Patriziho edice je, jak se zdá, v některých případech dokonce úplnější než Des Placesova.

Toto vše uvádím i proto, že renesanční platónská recepce určuje způsob, jak jsou *Chaldejské věšty* přijímány v novověké esoterické tradici, kterou se Elis rovněž snaží ve svém výkladu zohlednit (3-4). Výše zmínění autoři jsou přitom pro jejich interpretaci neméně inspirativní než pozdější esoterici a z dnešní výkladové perspektivy se jeví možná dokonce jako ještě mnohem zásadnější (což platí mimochodem i o výše zmíněných novoplatonicích a Psellovi). V dané souvislosti by bylo třeba alespoň odkázat na důležitou práci německého religionisty Michaela Stausberga *Fascination Zarathushtra* (1998).

II. *Chaldejský světonázor a jiné dobové myšlenkové proudy*

V druhé části práce (kap. 3) se Elis pokouší o „světonázorovou analýzu“ *Chaldejských věšeb*, spočívající v jejich komparaci s „příbuznými směry „platónského podsvětí““ (30), konkrétně s gnózi a antickým hermetismem. Tato kapitola je velmi stručná a zabírá pouhých šest stran. Metodologicky se opírá o pojem „světonázoru“ (kosmologie) z knihy Radka Chlupa *Proklos* a pouze v poznámce pod čarou (pozn. 194) se zmiňuje o jednom ze zdrojů tohoto konceptu, jímž je antropoložka Mary Douglasová. Předkládané závěry se mi jeví bohužel jako velmi povšechné a nepřiliš uspokojivé. Předně chybí odůvodnění, proč si autor vybral ke srovnání právě tyto filosoficko-náboženské proudy. Zmínka o „platónském podsvětí“ odkazující na standardní přehled středoplatónské filosofie od J.M. Dillona nestačí, neboť tam se jedná o jakousi sběrnou kapitolu toho, co se nevešlo do přehledu filosofie, jak ji chápeme dnes. Jak jsem již zmínil, hermetické traktáty a *Chaldejské věšty* definitivně svedl dohromady až Marsilio Ficino, kdežto v antice se o ně zajímali zcela odlišní myslitelé a vznikly, jak se zdá, ve zcela jiném myšlenkovém a sociálním prostředí. Proč vlastně za účelem světonázorové komparace neuvést na scénu i antické křesťanství či helénistický judaismus?

Jelikož moje kompetence v oblasti gnostických studií je velmi omezená, požádal jsem o přehlednutí patřičných stran naši přední odborníci věnující se tomuto tématu, Zuzanu Vítkovou. Základní slabinou předkládaného srovnání podle ní je, že se zde Elis opírá o klasickou, leč zastaralou knihu Kurta Rudolpha, která nesmírně různorodé gnostické proudy nadměrně generalizuje a převádí do jednotné ideologické perspektivy. Výsledné srovnání je tak nutně velmi zjednodušující. Nelze na příklad tvrdit, že gnóze je jednoznačně dualistická a nenacházíme v ní trojiční motivy – ve valentinské či setovské gnózi jsou rozhodně přítomny (33-34). Rovněž nelze přijmout závěr, že „gnostický světonázorový pesimismus odpovídá neutěšené sociální zkušenosti

gnostiků“ (35), z toho prostého důvodu, že o gnostických komunitách víme jen velmi málo a dané tvrzení je jen oblíbenou učeneckou spekulací.

S tím souvisí i Elisova snaha propojit dané světonázory schémata se sociálním kontextem, v němž vznikly. To je samo o sobě velmi komplexní problém, který by si zasloužil větší pozornost, daná práce však zůstává pouze na rovině obecných deklarací. Popis pozdně antické společnosti je navíc velmi schematický. O helénismu a pozdní antice nelze bez dalšího vysvětlení tvrdit, že se jednalo o kulturně vykořeněnou globalizovanou společnost. Vedle kosmopolitních multikulturních center, jako byla Alexandrie, se až do 3. století př. Kr. život většiny lidí stále odehrával v rámci tradiční polis (srv. např. i Chlup, *Proklos*, str. 169-171). V helénistických říších lze někdy naopak sledovat tendenci naroubovat řeckou kulturu na lokální tradice, což je patrně i důvod, proč naše temné výroky dostaly přídomek *Chaldejské věštby*.

Bohužel musím konstatovat, že závěry, ke kterým Elis ve svém srovnání různých antických světonázorů dospívá, jsou až příliš obecné a nepřinášejí mnoho nového. Nepřekvapí tak zjištění, že chaldejské systém odpovídá obecně řeckému přesvědčení o existenci *kosmu*, tedy dobře a krásně uspořádaného světa („kosmický optimismus“). Elis se bohužel soustřeďuje jen na kosmologii, kterou v tom kterém myšlenkovém proudu nacházíme. Bylo by dobré věnovat se i vztahu člověka ke světu, do něhož je zasazen, stejně jako jeho sebepochopení ve vztahu k vyššímu božskému světu (antropologii). Inspirací by pro Elise mohla být kniha Rémiho Braguea *La Sagesse du monde*, kterou v závěsu za Douglasovou zmiňuje i jeho hlavní – leč bohužel v kontextu práce poněkud osamělý – religionistický guru, Radek Chlup.

*

„Nesmíš na ně (sc. démony) hledět, dokud nenecháš své tělo projít zasvěcením. Vždyť jsou zemské povahy, jsou to otravní a nestoudní psi a pomocí kouzel odvádějí duše od zasvěcení.“

Tolik barvitý popis, který podávají *Chaldejské věštby*, zl. 135, v Elisově překladu. Naproti tomu, v dnešní době, tak chudé na theúrgické rituály, vyznačuje liminální transformaci adepta vyššího poznání typicky posudek oponenta diplomové práce. Tento byl bezesporu dosti kritický, rád bych proto na závěr zdůraznil, že práce je napsána velmi dobře, formální úroveň je rovněž vysoká, práce s prameny až na výše uvedené výtky dostatečně přesvědčivá. Jak bylo řečeno hned na začátku, autor si za téma vybral jeden z nejobtížnějších a nejkomplikovanějších textů, který se nám z antiky

dochoval – jak co se týče zachování, tak rekonstrukce jeho filosofického a náboženského obsahu. Bohužel právě to je podle všeho zdrojem nedostatků, kterými, jak jsem se pokusil ukázat, předkládaná práce trpí. Na závěr bych proto chtěl vyzvat autora, aby ve svém studiu *Chaldejských věštek* rozhodně pokračoval dále, neboť ty, jak je patrné, ještě nevydaly všechna svá tajemství.

Práci rozhodně doporučuji k obhajobě a hodnotím ji stupněm „velmi dobře“.

27. srpna 2017

V král. městě Písku nad Otavou



Vojtěch Hladký, PhD