

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Religionistika

Diplomová práce

Martin Šachar Elis

CHALDEJSKÁ ORÁKULA V DĚJINNÉM KONTEXTU POZDNÍ ANTIKY

***CHALDAEAN ORACLES IN THE HISTORICAL CONTEXT OF LATE
ANTIQUITY***

Praha

2017

vedoucí práce:

doc. Radek Chlup, Ph.D.

Věnování:

Tuto práci bych rád věnoval svému gymnaziálnímu učiteli Ondřeji Prokopovi, který ve mně před více než deseti lety probudil zájem o antiku.

Poděkování:

Děkuji svému vedoucímu práce, doc. Chlupovi, za cenné připomínky a ochotu a vstřícnost při vedení.

Svým partnerům, Davidovi, Martinovi a Michalovi, děkuji za psychickou podporu při psaní i za praktickou pomoc.

A konečně Svatému, budiž požehnán, děkuji za dostatek síly k tomu, abych tuto práci napsal.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou magisterskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Abstrakt:

Tato práce se zabývá pozdně antickým spisem, patrně z druhé poloviny 2. stol. o. l., známým jako *Chaldejská orákula*. Jedná se o řecky psané, fragmentárně dochované dílo, jehož obsahem je filosoficko-náboženský systém, který v sobě propojuje prvky středoplatonské filosofie a orientálních náboženských tradic.

Cílem práce je nejprve představit nauku daného spisu a stručně i s ním spjatou rituální praxi (tzv. theúrgii) a poté tento systém analyzovat a srovnat s příbuznými směry, zejména hermetismem a gnózí. K tomu používám metodologii R. Chlupa, opírající se o koncept tzv. „světonázorů“, což jsou implicitní předpoklady a volby myšlenkových systémů. Chaldejský světonázor se pak snažím propojit s předpokládaným sociálním kontextem jejich vzniku. Z této analýzy vyplývá, že obraz světa v daném díle je značně pozitivní s důrazem na jednotu všeho a tvoří tak určitý protipól k negativně a dualisticky laděným gnostickým směrům, se kterými však sdílí podobné metafyzické koncepce.

Příloha této práce obsahuje řecký originál dochovaných fragmentů spolu s autorovým původním českým překladem.

Klíčová slova:

Chaldejská orákula, theúrgie, pozdní antika, světonázor

Abstract:

This thesis deals with late antiquity literary work, dating probably from second half of 2nd century CE, known as *Chaldaean Oracles*. These are written in Greek and preserved only in fragments. It's content is a philosophical and religious system, which fuses together middle-platonic philosophy and oriental religious traditions

The aim of this thesis is to present doctrine of the literary work in question as well as the associated ritual practice (called theurgy) and then to analyze this system and compare it with similar movements, especially with Hermetism and Gnosticism. To achieve this, I use the methodology of R. Chlup, based on the concept of so called „worldviews“. These are implicit assumptions and choices in ideological systems. I then try to connect the Chaldaean worldview with it's supposed social context. The result of this analysis is that the image of the world in the *Chaldaean Oracles* is considerably positive, with the emphasis on the unity of all. It thus constitutes an antipole of certain sort to the largely negative and dualistic Gnosticism, with which it shares similar metaphysical concepts.

The supplement of this thesis contains the Greek original of extant fragments together with author's original Czech translation.

Key words:

Chaldaean Oracles, theurgy, late antiquity, worldview

Obsah

1. Úvod	1
2. Chaldejská orákula.....	5
2.1. Otázka vzniku a autorství	5
2.2. Povaha a stav textu a způsob jeho dochování	7
2.3. Chaldejská nauka.....	10
2.3.1 Základní charakteristika chaldejské nauky a její zdroje.....	12
2.3.2 Chaldejská kosmologie	14
2.3.3 Chaldejská theologie	17
2.3.4 Chaldejská démonologie a angelologie	23
2.3.5 Chaldejské učení o člověku, duši a spáse	24
2.4. Theúrgická rituální praxe.....	25
2.4.1 Rituály doložené v <i>Chaldejských orákulech</i>	26
2.4.2 Pozdější theúrgické rituály	28
2.4.3 Shrnutí	29
3. Chaldejský světonázor v kontextu pozdní antiky	30
3.1. Metodologická poznámka	30
3.2. Světonázorová analýza a srovnání	31
3.3. Sociální kontext	34
4. Závěr	36
Bibliografie	37
Příloha: <i>Chaldejská orákula</i> s českým překladem	40

1. Úvod

Předmětem zkoumání této práce je řecky psaný, fragmentárně dochovaný text pocházející patrně z druhé poloviny 2. stol. o. l., známý pod názvem *Chaldejská orákula*. Cílem by měla být analýza tohoto textu za použití dostupné sekundární literatury k tomuto tématu a pokus o rekonstrukci světonázoru (viz níže, oddíl 3.1), který se za daným textem skrývá. V závěru se pak pokusím o srovnání chaldejského systému s příbuznými myšlenkovými směry pozdní antiky, gnózi a hermetismem, a pokusím se poukázat na souvislost těchto systémů s jejich společenským kontextem.

Co se týče odborné literatury na dané téma, první akademická práce zabývající se *Chaldejskými orákuly* je Krollova práce *De oraculis Chaldaicis*.¹ V tomto díle Kroll shromáždil všechny tehdy známé citace *Chaldejských orákul* a přidal k nim svůj vlastní komentář a interpretaci psané v latině. Fragmenty jsou zde seřazeny podle tématu, o kterém pojednávají, a toto řazení se pak stalo základem pro všechno pozdější zpracování a vydání *Chaldejských orákul*. Základní edicí a zároveň jediným kritickým vydáním textu je Des Plasesovo vydání v edici *Les Belles Lettres*.² Kromě samotného řeckého textu s kritickým poznámkovým aparátem obsahuje rovněž francouzský překlad, krátkou úvodní studii, komentář k jednotlivým fragmentům a rovněž také komentáře k *Chaldejským orákulům* od byzantského učenice Michaela Psella a také Psellův výtah z Proklova dnes už nedochovaného Proklova komentáře k *Chaldejským orákulům*. Vedle této edice existuje ještě anglicko-řecké bilingvní vydání od Ruth Majercik s obsáhlou úvodní studií a podrobným komentářem k jednotlivým fragmentům (avšak bez kritického poznámkového aparátu).³

Základní literaturou a v zásadě také jedinou monografií zevrubně pojednávající o celkovém obsahu *Chaldejských orákul* je práce Hanse Lewyho *Chaldaean Oracles and Theurgy*.⁴ Tato více než pětisetstránková publikace se snaží systematicky zrekonstruovat celou nauku chaldejského⁵ systému a s ním spjatou theúrgickou praxi. Rovněž se v závěrečných kapitolách snaží zmapovat vliv řecké filosofie a orientálních kultů na daný systém a chaldejskou nauku zařadit do dobového kontextu. Slabinou celé této jinak vynikající

¹ G. Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962 (1894¹). Stranou ponechávám dílo švýcarského badatele Alberta Jahna *De doctrina oraculorum Chaldaicorum*. Tento spis vyšel ještě o pár let dříve než dílo Krollovo (r. 1891) a obsahoval fragmenty *Chaldejských orákul* vybraných z Proklových děl a opatřených autorovým latinským komentářem. Krollova publikace však Jahnův spis zcela zastínila a další akademická tradice s ním až na výjimky nepracuje (podrobněji viz M. Tardieu, „Les Oracles Chaldaïques 1891–2011“ in: H. Lewy: *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 3ème ed., Paris: Institut d'Études Augustiennes, 2011, s. 731–3).

² É. Des Places et A. P. Segonds, *Oracles chaldaïques: Avec un choix de commentaires anciens*. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1971.

³ R. D. Majercik, *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, New York: E. J. Brill, 1989.

⁴ H. Lewy: *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 3ème ed., Paris: Institut d'Études Augustiennes, 2011.

⁵ Termín „chaldejský“ v této práci používám – stejně jako Lewy a další badatelé – specificky pro označení nauky obsažené v *Chaldejských orákulech*, ačkoliv tato s Chaldeou neboli Babylonii mají společného jen málo, viz níže. Pro označení autorů spisu pak používám termín „chaldejci“ s malým počátečním písmenem.

práce je jednak její jistá zastaralost a nedokončenost⁶ a jednak její první kapitola „New Chaldaean Oracles in Porphyry's Work *On the Philosophy of Oracles*“. Jak napovídá název, Lewy v této kapitole objevuje nová chaldejská orákula v Porfyriově práci *O filosofii orákul*, resp. v citacích z tohoto nedochovaného díla u Eusebia z Kaisareie a v křesťanském sborníku pohanských orákul známých pod názvem *Tübingenská theosofie*, z nichž o kterých Lewy tvrdí, že rovněž pocházejí ze zmiňovaného Porfyriova díla. V zásadě všichni další badatelé se však shodují na tom, že Porfyrios při psaní tohoto svého raného spisu *Chaldejská orákula* ještě neznal (později jim věnoval samostatné, dnes bohužel nedochované dílo) a samo Porfyriovo autorství orákul z *Tübingenské theosofie* je více než sporné.⁷ Lewy bohužel bere chaldejský původ těchto orákul za jistý, což v některých momentech značně deformuje to, jakým způsobem chaldejský systém rekonstruuje (např. co se týče úlohy božstva Aióna, viz dále). Dále lze vidět určitou slabinu v jeho přístupu, který předpokládá, že chaldejský systém byl vnitřně logicky koherentní a bezrozporný s přesně definovanými termíny.⁸

Kromě Lewyho díla se daným tématem zabývá ještě jedna krátká monografie, a to sice Geudtnerova práce *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*, zabývající se, jak již napovídá název, naukou o duši v *Chaldejských orákulech*.⁹ Dále už se *Chaldejským orákulům* věnují pouze kratší články a studie otištěné v různých sbornících a periodikách. Významný je článek E. R. Doddse „New Light on the Chaldaean Oracles“, ve kterém se autor vyjadřuje k jednotlivým kapitolám Lewyho práce a konfrontuje je s nejnovějšími poznatky a vlastními náhledy.¹⁰ Týž autor tématu věnuje jednu kapitolu s názvem „Theúrgie“ ve svém slavném díle *Řekové a iracionálno*, která je bohužel poněkud poznamenána autorovým nebyvale negativním hodnocením tématu.¹¹ Několik nových zajímavých postřehů také přináší Saffreyho článek „Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques“, který mimo jiné obsahuje i dvě nové citace z *Chaldejských orákul* z latinsky dochovaného Proklova komentáře k Parmenidovi, které nejsou součástí Des Plasesova vydání.¹² Srovnání Platónova dialogu *Tímaios* s *Chaldejskými orákuly* se věnuje studie L. Brissona „Plato's *Timaeus* and the Chaldaean Oracles.“¹³ Autor zde k *Chaldejským orákulům* přistupuje jako svého druhu komentáři ke zmíněnému Platónovu dialogu a snaží se zmapovat konkrétní rozdíly mezi

⁶ Lewy zemřel r. 1945 a soudě podle dochovaných poznámek měl v úmyslu práci ještě dále upravovat, viz M. Tardieu, „Notice sur Hans Lewy“ in: Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*.

⁷ Viz E. R. Dodds, „New Light on the ‚Chaldaean Oracles‘“, *The Harvard Theological Review* 54 (1961), s. 265–6.

⁸ Viz např. na s. 75: „(the Chaldaean Oracles are) founded in a definite system of thought, provided with a consistent terminology“, či na s. 311, kde v chaldejskou nauku charakterizuje jako „self-consistent intellectual system“ s vnitřní jednotou.

⁹ O. Geudtner, *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*, Meisenheim am Glan: A. Hain, 1971.

¹⁰ E. R. Dodds, „New Light on the Chaldaean Oracles“, *The Harvard Theological Review* 54 (1961): 263–273.

¹¹ E. R. Dodds, *Řekové a iracionálno*, přel. O. Prokop, Praha: Oikoymenh, 2000.

¹² H. D. Saffrey: „Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques“ in: id, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, 1990 Paris: J. Vrin, 1990, s. 74–6 (viz též fragmenty „9 lat.“ a „9a lat.“ v závěru mé přílohy.). Tento sborník též obsahuje jednu starší Saffreyho práci „Nouveaux Oracles Chaldaïques dans les Cholies du Paris. Gr. 1853“ (poprvé vytištěno v *Revue de Philologie* 43 (1692), s. 59–72.), ve které autor rozebírá a komentuje dva tehdy nově objevené fragmenty (jedná se o fr. 134 a 135).

¹³ L. Brisson: „Plato's *Timaeus* and the Chaldaean Oracles.“

oběma spisy. Velmi zajímavým dílem je článek P. Athanissadi „The *Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy*“¹⁴, kde se autorka věnuje okolnostem vzniku *Chaldejských orákul* a následně pak tomu, jakým způsobem s nimi zacházejí dva největší tradenti, tj. novoplatonici Proklos a Damaskios, a srovnává jejich interpretace chaldejské nauky. Od téže autorky máme k dispozici ještě kratší příspěvky „Apamea and the Chaldaean Oracles: A Holy City and a Holy Book“¹⁵ a „Julian the Theurgist: Man or Myth?“¹⁶, kde rozvíjí svou tezi o vzniku *Chaldejských orákul* v syrském městě Apamea. Vynikajícím dílem je rovněž práce badatelky Tanaseanu-Döbler *Theurgy in late Antiquity*.¹⁷ Autorka se zde věnuje zejména theúrgické rituální praxi, má však mnoho zajímavých postřehů i k *Chaldejským orákulům* jako takovým. Mnoho moderních článků k tématu je též k nalezení ve sborníku *Die Chaldaeischen Orakel*.¹⁸ Za zmínku ještě stojí dílo J. Dillona, který sice danému tématu žádnou samostatnou studii (alespoň zatím) nevěnoval, nicméně jeho různé články obsahují řadu zajímavých poznámek.¹⁹

Dlužno poznamenat, že kromě akademických prací se můžeme setkat ještě s jedním typem děl zabývajících se interpretací *Chaldejských orákul*. Jedná se o literaturu z per různých ezoteriků, magiků a theosofů. Tito autoři pochopitelně přistupují k *Chaldejským orákulům* zcela jinak než výše uvedení badatelé a způsob, jakým s textem zacházejí je z akademického hlediska většinou nepřijatelný. Nejde jim totiž primárně o pochopení textu v jejich dobovém kontextu – tedy tak, jak byl text chápán v době svého vzniku. Spíše v něm hledají inspiraci a záštitu pro své vlastní představy o světě. Jejich díla jsou tak zajímavá spíše jako primární zdroj ke studiu moderní ezoteriky než jako sekundární literatura k pochopení *Chaldejských orákul*. I přesto však některé jejich postřehy nejsou bez zajímavosti i jako možná a historicky relevantní interpretace. Právě díky tomu, že se – na rozdíl od většiny akademiků – snaží chaldejskou nauku zrekonstruovat do takové podoby, kterou lze žít a praktikovat, se podle mého názoru mohou občas i „strefit“ do historicky věrné interpretace. Zmíním tu tedy alespoň dva autory, jejichž díla stojí za povšimnutí. Prvním je William W. Westcott, svobodný zednář, rozekrucian, člen Theosofické společnosti a spoluzakladatel hermetického Řádu zlatého úsvitu. Svá ezoterická díla publikoval pod pseudonymem „Sapere Aude“ („Odvaž se znát“). Roku 1895 vydal dílo *Chaldaean Oracles of Zoroaster*, ve které uvádí některé fragmenty (které přejímá z Psella) s vlastním krátkým komentářem a úvodní

¹⁴ P. Athanassiadi, „The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy“, in: P. Athanassiadi and M. Frede, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, New York: Oxford University Press, 1999.

¹⁵ P. Athanassiadi, „Apamea and the Chaldaean Oracles: A Holy City and a Holy Book“, in: P. Brown, A. Smith and K. Alt, *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*. Oakville, CT: Distributor in the U. S., David Brown Bk. Co., 2005.

¹⁶ P. Athanassiadi, „Julian the Theurgist: Man or Myth?“, in: H. Seng und M. Tardieu (Hrsg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011,

¹⁷ I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity: the Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck, 2013.

¹⁸ H. Seng und M. Tardieu (Hrsg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011,

¹⁹ Mnoho Dillonových článků bylo přetištěno ve sbírce *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Brookfield, Vt., USA: Gower, 1990. Krátká podkapitola o *Chaldejských orákulech* je rovněž k nalezení v jeho díle *The Middle Platonists: a Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*, London: Duckworth, 1996.

studií. Orákula považuje za dílo Zarathuštry (Zoroastra), které bylo přeloženo do řečtiny.²⁰ Ve své krátké studii mimo jiné například srovnává chaldejské schéma s kabalistickým stromem života. Druhým autorem, kterého bych zde rád zmínil, je George R. S. Mead, historik, spisovatel a rovněž člen Theosofické společnosti. Jeho krátká práce *Chaldejská orákula* z roku 1908 obsahuje výběr několika fragmentů (citovaných již s odkazem na Krollovu edici) s autorovým stručným komentářem. Dílo působí akademičtějším a sofistickovanějším dojmem a místy obsahuje celkem zajímavé interpretace.

Na závěr tohoto úvodu ještě jedna krátká poznámka o názvu „*Chaldejská orákula*“ (v originále Χαλδαϊκὰ λόγια), který může být pro nepoučeného čtenáře poněkud zavádějící. Ačkoliv dosavadní český úzus tenduje spíše k označení „*Chaldejské věštby*“ (viz např. práce R. Chlupa *Proklos*, Praha: Hermann, 2009 či české vydání díla E. R. Doddse *Řekové a iracionálně*, Přel. O. Prokop, Praha: Oikoymenh, 2000) rozhodl jsem se dát ve své práci přednost názvu „*Chaldejská orákula*“, neboť české slovo „věštba“ se používá téměř výlučně ve smyslu „předpověď budoucnosti“, což by bylo s ohledem na obsah projednávaného textu značně zavádějící. Slovo „orákulum“ se sice rovněž používá především ve smyslu „předpověď budoucnosti“, původní význam je širší a značí asi tolik co „bohem inspirovaný výrok“. Stejný význam mělo i řecké slovo λόγιον, jehož plurál se pro *Chaldejská orákula* používá. Přesnější by možná bylo v češtině hovořit o *Chaldejských „zjeveních“* (podle např. mariánských zjevení), nicméně vzhledem k návaznosti na cizojazyčnou literaturu volím raději počestlé latinské slovo „orákula“. Co se týče přídomku „chaldejský“, ten je rovněž zavádějící, neboť text podle všeho vesměs skutečné chaldejské (tj. mezopotámské) realie neobsahuje či je obsahuje pouze okrajově. Autor či autoři textu (viz dále) mohli buď z Mezopotámie pocházet anebo tento termín zvolili, protože pozdní antika si v orientálních tradicích odvolávající se na starobylou modrost libovala. Jinými slovy, v kontextu pozdně antického pohanství zněla slova jako „egyptský“, „syrský“ či „chaldejský“ atraktivně a – *sit venia verbo* – „cool“.²¹ Nicméně zcela uspokojivé a obecně přijímané vysvětlení zatím nemáme.²²

²⁰ K původu této domněnky viz níže oddíl 2.2, zejm. pozn. 62.

²¹ Nabízí se srovnání se současnou zálibou New age spirituality ve všem „pohanském“ či dálnovýchodním.

²² Viz P. Hadot: „Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques“ in: H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 2011, s. 706–707.

2. Chaldejská orákula

2.1. Otázka vzniku a autorství

Otázka původu *Chaldejských orákul* není doposud zcela uspokojivě zodpovězena. Tradiční pohled vycházející ze *Sudy*²³ připisuje autorství textu dvěma mužům (resp. jednomu z nich) se shodným jménem „Iulianos“.²⁴ Mělo se jednat o otce a syna, kteří žili za císaře Marka Antonina.²⁵ Starší Julián, přezdívaný „Chaldejec“ či „Filosof“, měl mít na svědomí čtyřsvazkovou práci pojednávající o démonech.²⁶ Zdali jeho přídomek „Chaldejec“ značilo, že byl skutečně z východní Mezopotámie, jak se domníval např. Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 427), není jisté. Spíše se zdá, že slovo „chaldejec“ zde bylo míněno ve smyslu „mág“ či „astrolog“.²⁷ Jeho syn Julián, zvaný „Theúrgos“, pak měl být autorem spisů *Theúrgika* (Θεουργικά, volně přeloženo „O theúrgii“), *Telestika* (Τελεστικά, „Zasvěcovací rituály“) a dále pak spisu, který *Suda* charakterizuje jako *Orákula ve verších* (Λογία δι' ἐπῶν; není jisté, zda má jít přímo o název díla či pouze o popis).²⁸ A právě toto posledně jmenované dílo mají být naše *Chaldejská orákula*, jak o tom soudí většina badatelů.²⁹ Ti se přitom opírají o svědectví novoplatonika Prokla (5. stol.) a byzantského učence Michaela Psella (11. stol.), který čerpal z dnes již nedochovaného Proklova komentáře k *Chaldejským orákulům*. Podle této novoplatónské tradice Julián Chaldejec oslovil „Držitele všeho“, (tedy nejvyššího Boha) a opatřil od něho svému synovi pomocí theúrgie archandělskou duši. Tu pak po jeho narození uvedl ve styk s duší Platóna a se všemi božstvy (jmenovitě s Hermem a Apollónem), od kterých se Julián Theurg naučil hieratickému umění (což je jiný název pro theúrgii).³⁰

Kromě výše uvedeného nám *Suda* ještě zmiňuje, že Julián Theurg (nebo alternativně jakýsi egyptský mudrc Arnúfīs) zachránil římské vojsko na tažení proti Markomanům, když pomocí „jisté moudrosti“ přivolal bouři.³¹ K tomu máme ještě dochovanou jednu podobně laděnou biografickou zmínku u mnicha Anastasia ze Sinaje (7. stol.), který vypráví o jakémsi

²³ Byzantský naučný slovník z 10. stol.

²⁴ Dále budu v práci používat počestělou verzi tohoto jména „Julián“.

²⁵ Jedná se o Marka Aurelia, který vládl v letech 161–180.

²⁶ Viz *Suda*, s. v. Ἰουλιανός: Ἰουλιανός, Χαλδαῖος, φιλόσοφος, πατήρ τοῦ κληθέντος θεουργοῦ Ἰουλιανοῦ. ἔγραψε περὶ δαιμόνων βιβλία δ΄. ἀνθρώπων δέ ἐστι φυλακτήριον πρὸς ἕκαστον μόριον, ὅποια τὰ τελεσιουργικὰ Χαλδαϊκά (poslední věta o talismanech je patrně nějaký výňatek z Juliánova spisu).

²⁷ Tak Nock, „Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques“, s. 70. Podle autora by Juliáni mohli být spíše Syrského původu, cf. hypotézu Athanassiadi níže.

²⁸ Pokračování textu z předchozí poznámky: Ἰουλιανός, ὁ τοῦ προλεχθέντος υἱός, γεγονώς ἐπὶ Μάρκου Ἀντωνίνου τοῦ βασιλέως. ἔγραψε καὶ αὐτὸς Θεουργικά, Τελεστικά, Λόγια δι' ἐπῶν.

²⁹ Viz Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 5. Cf. Dodds, „New Light on the ‚Chaldaean Oracles‘“, s. 263.

³⁰ Psellus, *Opuscula philosophica*, 46, 46–51: ὁ πατήρ, ἐπεὶ γεννηθεὶς τοῦτον ἔμελλεν, ἀρχαγγελικὴν ἤτησε ψυχὴν τὸν συνοχέα τοῦ παντὸς πρὸς τὴν τούτου ὑπόστασιν, καὶ ὅτι γεννηθέντα τοῖς θεοῖς πᾶσι συνέστησε καὶ τῇ Πλάτωνος ψυχῇ Ἀπόλλωνι συνδιαγούση καὶ τῷ Ἑρμῇ, καὶ ὅτι ταύτην ἐποπτεύων ἕκ τινος τέχνης ἱερατικῆς ἐπυνθάνετο περὶ ὧν ἐβούλετο. Cf. Athanassiadi, „Julian the Theurgist: Man or Myth?“, s. 194–195.

³¹ ὅτι τοῦτον φασὶ δίψει ποτὲ καμνόντων τῶν Ῥωμαίων, ἐξαίφνης ποιῆσαι νέφη τε ἀγερθῆναι ζοφώδη καὶ ὄμβρον ἀφείναι λάβρον ἅμα βρονταῖς τε καὶ σέλασιν ἐπαλλήλοισι; καὶ τοῦτο σοφία τινὶ ἐργάσασθαι Ἰουλιανόν. οἱ δὲ φασιν Ἄρνουφιν, τὸν Αἰγύπτιον φιλόσοφον, τοῦτο πεποιηκέναι τὸ θαυμάσιον.

magickém klání mezi Apolloniem z Tyany,³² Apuleiem z Madaury³³ a Juliánem Theurgem. Řím měl být zasažen morovou nákazou a zmínění muži měli být coby věhlasní mágové povoláni k tomu, aby každý morovou ránu zastavil v jedné z městských částí. Apuleiovi se podařilo mor zastavit za dva týdny, Apollóniovi za deset dní, Julián okamžitě.³⁴ Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 1) z této křesťanské legendy usuzuje, že zde Juliáni alespoň nějakou dobu pobývali. Většina starších badatelů tato biografická data přijímá.³⁵ Moderní badatelé³⁶ si však všímají rozporů mezi jednotlivými prameny: Psellos například na jednom místě hovoří pouze o jednom Juliánovi, který měl navíc žít na císaře Trajána. Bibliografické údaje ze Sudy a Anastasia působí značně legendárně a jejich poselstvím je ukázat příklad mocného a dobrého čaroděje než podat historicky přesnou výpověď.³⁷ Různí badatelé pak navrhuji odlišná řešení: Podle Des Placesa by bylo lepší se otázkou autora nezabývat a považovat je jednoduše za anonymní.³⁸ Dodds přisuzuje Juliánovi roli redaktora, který převedl inspirované výroky pronášené nějakým médiem (patrně v transu) do hexametru – podobně, jako to dělali kněží v Delfách.³⁹ Geffcken navrhuje chápat *Chaldejská orákula* jako kontinuální dílo, ke kterému se přidávala stále nová a nová proroctví – podobně jako tomu bylo třeba u Sibiyliných proroctví.⁴⁰

Se zcela originální tezí o původu *Chaldejských orákul* přišla P. Athanassiadi. Ve svém článku „Apamea and The Chaldean Oracles: a Holy City and a Holy Book“ představuje svou hypotézu, že Julián Chaldejec byl knězem v Bélově chrámu v syrském městě Apamea. Přízvisko „Chaldejec“, jak již bylo uvedeno, totiž nemuselo v řečtině značit pouze etnický původ v Mezopotamii, ale rovněž i vztah k astrologii či orientálním kultům. Lokalizace do Apamei by vysvětlovala shody mezi naukou *Chaldejských orákul* a učením filosofa Númeria z Apameje, který žil v druhé polovině 2. stol., tedy ve stejné době, v jaké měli žít i Juliáni. Podle autorky se mohli s Númeriem osobně znát. Rovněž by se tím vysvětlilo, proč právě do Apameje přesídlil Iamblichos, velký obdivovatel a propagátor *Chaldejských orákul*, aby zde založil svou filosofickou školu. Vznik textu si pak badatelka představuje tak, že mladší Julián v chrámu sloužil jako jakési médium, jehož výroky pronášené v transu zapisovalo kolegium kněží a následně je převáděli do hexametru.⁴¹ Poukazuje při tom na fakt, že inspirované básnictví má na Předním východě dlouhou tradici a vznik *Chaldejských orákul* přirovnává ke

³² Novopýthagorejský filosof a řečník z 1. stol. o. l.

³³ Spisovatel, filosof a řečník z 2. stol. o. l. Byl obžalován z čarodějnictví a jeho vítězná soudní řeč na obranu se nám dochovala. Patrně i díky tomuto procesu měl pověst kouzelníka.

³⁴ Anastasios ze Sinaje, *Questiones et responsiones* PG 89, col. 525a (cit in: Dodds, *Řekové a iracionálno*, s. 279).

³⁵ Viz Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 1–5. Cf. Brisson, „Plato’s *Timaeus* and the *Chaldaean Oracles*“, s. 113;

³⁶ Viz P. Hadot: „Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*“ s. 703–705.

³⁷ Tak Saffrey, „Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques“, s. 65.

³⁸ Des Places, *Oracles Chaldaïques*, s. 7.

³⁹ Dodds, *Řekové a iracionálno*, s. 278–279.

⁴⁰ J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg: Winter 1929, s. 276 (cit in: P. Hadot: „Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*“, s. 706.

⁴¹ Athanassiadi: „The Chaldaean Oracles“, s. 150–151.

vzniku *Koránu*. Paralelu rozvíjí do té míry, že *Chaldejská orákula* nazývá „pečetí proroků pro pohany“ a označuje je za předchůdce *Koránu*.⁴²

Navzdory všem výše uvedeným rozdílným názorům k otázce autorství však nikdo z badatelů příliš nezpochybňuje tradiční dataci vzniku, tedy že text byl sepsán někdy v druhé polovině 2. stol.⁴³ Odpovídá tomu jak obsahová tak jazyková stránka díla. Lze se domnívat, že pokud se novoplatonici a *Suda* (který ale dost možná čerpá právě z novoplatonických zdrojů a nejde tudíž o další nezávislý pramen) nemýlí v době vzniku, není důvod zpochybňovat ani autorské postavy. Představa spolupráce mezi synem-médiem a otcem, který theúrgické „seance“ vedl a zapisoval synovy inspirované výroky (a následně je převáděl do hexametru?), se může jevit jako celkem plausibilní a především odpovídá tomu, co víme o theúrgické praxi – viz níže kap. 2.4. Na druhou stranu se může také jednat pouze o pozdější zpětnou projekci theúrgických postupů, které vznikly až později. Tradiční popis Juliána jako výjimečného individua obdařeného zvláštními schopnostmi velmi dobře odpovídá pozdně-antické potřebě po náboženských virtuózech, kteří mají speciální vztah s božským světem.⁴⁴ Tento fenomén však vzniká až ve třetím století,⁴⁵ tedy o něco později, než je předpokládané datum sepsání *Chaldejských orákul*. Lze tedy předpokládat, že většina tradičních informací o původu spisu je spíše zpětnou projekcí pozdějších autorů.

2.2. Povaha a stav textu a způsob jeho dochování

Jak již bylo řečeno v předcházející kapitole, text *Chaldejských orákul* vznikl s největší pravděpodobností v druhé polovině 2. stol. o. l. Text se nám bohužel dochoval pouze fragmentárně v citacích pozdějších autorů, zejména filosofů z novoplatonské školy (především Prokla a Damaskia). Díky tomu bohužel nemáme představu o tom, jakou literární formu text vlastně měl. Starší badatelé⁴⁶ byli názoru, že se jednalo o jeden souvislý didaktický, filosoficko-theologický epos (patrně něco na způsob Hésiodovy *Theogonie* či některých presokratických filosofických děl). Již Lewy však vyslovil domněnku, že se jedná o soubor jednotlivých zjevení a že dílo bylo psáno systémem otázka-odpověď.⁴⁷ S tím že se jedná o soubor jednotlivých zjevení, souhlasí většina novějších badatelů jako např. Athanassiadi, která upozorňuje, že mezi jednotlivými zjeveními mohly být pauzy dlouhé třeba roky až desetiletí, podobně jako v případě Mohamedova *Koránu*.⁴⁸ To by mimo jiné vysvětlovalo určitou inkonsistenci v obsahu díla. Zároveň je však autorka toho názoru, že finální redakce nastala poměrně brzy, snad ještě za života Juliána.

⁴² Athanassiadi: „Apamea and the Chaldaean Oracles“, s. 134–135.

⁴³ Pouze Dodds (*Řekové a iracionálno*, s. 277) vyslovuje domněnku, že by mohlo jít o dílo mladší, které je „zfalšováno“ do podoby, která odpovídá doba antoninovská.

⁴⁴ Více k tomuto tématu viz R. Chlup, *Proklos*, Praha: Herrmann, 2009, s. 203–206.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 267.

⁴⁶ Pro výčet s odkazy na díla viz Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 36.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 36–37.

⁴⁸ Athanassiadi, „The Chaldaean Oracles“, s. 152.

Celkový počet fragmentů *Chaldejských orákul*, které máme momentálně k dispozici, je podle Des Plasesovy edice 227, celkem zhruba 400 veršů. Z toho fragmenty 187–210 tvoří pouze jednoslovné citace a v edicích bývají označeny jako „Slovník chaldejských pojmů“. Fragmenty 211–227 pak tvoří citace, u kterých není jisté, zdali pocházejí z *Chaldejských orákul* či z jiného orakulárního díla (např. z orfické literatury). Za víceméně spolehlivé a použitelné tedy platí pouze fragmenty 1–187, které jsou spolu s mým vlastním českým překladem k nalezení v příloze této práce.

Jazykem *Chaldejských orákul* je v základě homérský dialekt starořečtiny, tedy umělý básnický jazyk, který se používá vždy pro literaturu psanou hexametrem, což je i případ *Chaldejských orákul*. Hexametr byl autory zvolen bezpochyby proto, že to je v řeckém kontextu tradiční forma věšeb – v hexametru věštila například i slavná Pýthie v Delfách, resp. bůh Apollón, který byl podle všeho i jedním z božstev, které v *Chaldejských orákulech* hovoří.⁴⁹ Co se týče stylistické stránky jazyka, jsou *Chaldejská orákula* psána jazykem těžko srozumitelným, šroubovaným, plným všemožných obskurních neologismů a hapax legomen. Dodds (*Řekové a iracionálně*, s. 277) jejich dikci charakterizuje jako „bizarní a bombastickou“. Lewy dokonce cítil potřebu věnovat jazykové stránce díla krátkou přílohu.⁵⁰ Kromě již Homéra uvádí, že se jazyk textu snaží místy imitovat starší didaktickou poezii (např. Empedoklea) a že vykazuje podobnosti se soudobou náboženskou poezií, o které toho ale bohužel příliš nevíme.

Jaká byla úloha textu v době jeho sepsání, nevíme. Stejně jako Majercik můžeme předpokládat, že existovala nějaká mystická skupinka, která chaldejskou nauku vyznávala jako své náboženství a praktikovala theúrgické rituály.⁵¹ První dochovaná zmínka o *Chaldejských orákulech* však pochází až od novoplatonika Porfyria, který žil ve 3. stol. a *Chaldejská orákula* „objevil“ pro novoplatonismus.⁵² Porfyrios se zajímal o veškerou orakulární literaturu a věnoval jí svůj spis *De philosophia ex oraculis* (*O filosofii orákul*), dnes dochovaný pouze v citacích. Badatelé se však většinou shodují, že při psaní tohoto díla *Chaldejská orákula* patrně ještě neznal.⁵³ Odvolává se na ně až ve svém pozdějším díle *De regressu animae* (*O sestupu duše*), která se nám dochovala pouze v citacích u Augustina. Z těchto citací se zdá, že Porfyrios považoval filosofii za nadřazenou chaldejské theúrgii, svým dílem však předznamenal další vývoj novoplatonismu.⁵⁴ Zásadním bodem v tomto

⁴⁹ Viz např. fr. 71, resp. komentář k němu.

⁵⁰ Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, „Excursus III - Neologism and rare words in the Chaldaean Oracles“ (s. 457–459).

⁵¹ Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 5. Oproti tomu třeba Tanasseanu-Döbler (*Theurgy in Late Antiquity*, s. 44) je názoru, že *Chaldejská orákula* nebyla sepsána jako svatá kniha již existující mystické komunity, nýbrž jako text, který konstruuje světonázor a rituální praxi podle soudobých myšlenkových vzorců. Některé dochované fragmenty se však týkají rituálů, u kterých se mi zdá, že je existence nějakého společenství předpokládána (např. fr. 133, který navíc hovoří o knězi).

⁵² Zdá se, že novoplatonici před Porfyriem *Chaldejská orákula* neznali. K argumentům, zdali Plótinos *Chaldejská orákula* znal či nikoliv viz Dodd, *Řekové a iracionálně*, s. 280 (autor zastává negativní stanovisko).

⁵³ Viz Hadot, „Bilan et Perspectives sur les Oracles Chaldaïques“, s. 711–12. Odlišný názor měl Lewy, viz úvod výše.

⁵⁴ Viz Dodd, *Řekové a iracionálně*, s. 282.

vývoji bylo dílo mladšího Porfyriova současníka, novoplatonika Iamblichu. Ten věnoval *Chaldejským orákulům* obsáhlý komentář (nedochovaný) a učinil z nich posvátný spis pozdněantického pohanství a de facto bibli novoplatonismu.⁵⁵ Proklos dokonce prohlásil, že kdyby mohl, tak by zničil všechny staré knihy kromě dvou, a to sice *Chaldejských orákul* a Platónova *Tímaia*.⁵⁶ Přestože se bezpochyby jedná o nadsázku, i tak nám to prozrazuje, jak velké autority se *Chaldejská orákula* u novoplatoniků těšila. Proklos sám jim věnoval obsáhlý (některé prameny uvádějí, že až tisícistránkový) komentář a hojně na ně odkazuje i ve svých dalších dílech. Tento komentář se nám dochoval ve výtahu od Psella, který jej měl ještě k dispozici. Dále se na *Chaldejská orákula* odvolávali i další novoplatonici jako Simplikios, Marínos, Damaskios a dokonce i císař Julián (zvaný Apostata), který theúrgii velmi obdivoval a měl být údajně zasvěcen do chaldejských mystérií.⁵⁷

Po nástupu císaře Iustiniana novoplatonismus ztratil své společenské postavení a *Chaldejská orákula* postupně upadla v zapomnění. Theúrgická praxe však nadále přežívala „v podsvětí“, jak píše Dodd, zejména na východě. Psellos popisuje theagogii, kterou provozoval jistý byzantský biskup v 11. stol., a jistou znalost Proklova komentáře k *Chaldejským orákulům* vykazuje ještě ve čtrnáctém století byzantský theolog a historik Nikéforos Gregorás.⁵⁸ Psellos sám byl velkým obdivovatelem novoplatonismu a *Chaldejských orákul* a někteří badatelé, jako např. Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 473), jej neváhají označit přímo za novoplatonika. Psellos znal *Chaldejská orákula* pouze zprostředkovaně z Proklova komentáře, který je jeho jediným zdrojem. Sám vydal první edici *Chaldejských orákul*, ve které shromáždil asi 40 fragmentů (cca 60 veršů) z Proklova komentáře, ke kterým připojil své výpisky z tohoto komentáře a k němu připojil svůj vlastní metakomentář.⁵⁹ *Chaldejským orákulům* se pak věnoval ještě v několika dalších dílech, kompletní seznam je k nalezení v Lewyho práci v samostatné kapitole.⁶⁰ Všichni další Byzantinci znali *Chaldejská orákula* pouze prostřednictvím Psellových děl. Žádný jiný zdroj neměli, a proto jim badatelé většinou nevěnují pozornost. Přesto se sluší uvést alespoň jednoho z nich, a to filosofa a velkého obdivovatele antiky, kterým byl Georgios Gemistos Pléthón (14.–15. stol.). Ten vydal vlastní edici fragmenů *Chaldejských orákul*, která převzal ze Psellova vydání, a opatřil je komentářem, který se nám dochoval ve dvou verzích.⁶¹ Pléthónovo vydání neslo název *Magická orákula Zóroastrových mágů* (Μαγικά λόγια τῶν

⁵⁵ Athanassiadi, „The Chaldaean Oracles“, s. 153.

⁵⁶ Uvádí to Proklův žák a životopisec Marínos v závěru Proklova životopisu (*Vita Procli*, 38, 15–20). Cf. Chlup, *Proklos*, s. 247.

⁵⁷ Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 69.

⁵⁸ Dodds, *Řekové a iracionálno*, s. 285.

⁵⁹ Viz Athanassiadi, „The Chaldaean Oracles“, s. 150.

⁶⁰ „Excursus VI – Psellos and the Chaldaeans“ in: *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 473–479.

⁶¹ Viz kritické vydání: G. Gemistus Pletho et B. Tambrun-Krasker, *Oracles Chaldaïques: recesion de Georges Gémiste Pléthon: édition critique; La recension arabe des Magika logia*. Athens: Vrin, 1995. Toto vydání obsahuje Pléthónem vydané fragmenty s oběma jeho komentáři, vše s paralelním francouzským překladem (a k tomu ještě středověký překlad Pléthónových fragmentů do arabštiny).

ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων), neboť věřil, že pocházejí od perského proroka Zarathuštry.⁶² Pod Pléthónovým vlivem pak Cosimo de' Medici založil novou Platónovu Akademii, kde se překládala řecká antická filosofická díla do latiny. Marsilio Ficino zde pak do latiny přeložil mimo jiné i Pléthónovy fragmenty *Chaldejských orákul*.⁶³ Díky Ficinovi se pak chaldejská nauka a theúrgická praxe staly součástí západní ezoterické tradice (neo-)hermetických věd, kde jejich vliv trvá dodnes.

2.3. Chaldejská nauka

V této kapitole se pokusím nastínit učení *Chaldejských orákul*, jak jej lze rekonstruovat na základě dochovaných zlomků a nepřímých svědectví. Taková rekonstrukce je však problematická hned z několika důvodů. Tím prvním a evidentním je fragmentární povaha dochovaného textu. Máme k dispozici kolem 400 veršů, mnohdy velmi nejasného smyslu. Nemáme ponětí o tom, jak velká či malá část původního textu to je – žádný z autorů, které mám k dispozici, se délku původního díla neodvažuje odhadovat. U některých fragmentů si ani nejsme jisti, zdali skutečně pochází z *Chaldejských orákul* či z jiné podobné sbírky orákul. Zcela zásadní problém je pak s dochovanými interpretacemi od novoplatoniků. Ti totiž text často vnímají optikou svých vlastních nauk a představ a text tak vědomě či nevědomě významově posouvají. Chceme-li se tedy dobrat chaldejské nauky jako takové a nikoliv její novoplatonské interpretace, je třeba na každou interpretaci pozdějších autorů pohlížet s určitou skepsí a nedůvěrou a snažit se odlišit novoplatonizující nauku od té původní chaldejské. To platí zejména pro Psellův komentář, ze kterého mnozí badatelé vycházejí.⁶⁴

Dobrym příkladem toho, jak instrumentálně novoplatonici s textem mnohdy zacházejí, je srovnání dochovaných fragmentů od našich dvou hlavních tradentů, Prokla (od kterého máme skoro 4/5 fragmentů) a Damaskia (většina zbylých fragmentů). Toto srovnání provádí Athanassiadi ve svém článku „The Chaldaean Oracles“.⁶⁵ Dochází k tomu, že jejich pojetí chaldejského systému se značně liší. Proklovými hlavními zájmy jsou astronomie, metafyzika a rituál. Jeho pojetí kosmu je přísně hierarchické a hieratické, s důrazem na trojičností všeho – právě od Prokla máme dochován fr. 22, který hovoří o tom, jak „Otcův Intelekt řekl, ať se vše rozdělí na tři.“⁶⁶ Nejdůležitější aspekt *Chaldejských orákul* je pro něho nauka o spáse, kterou předkládá ve světle vlastního rigidního asketismu a ritualismu, což ale mohlo v původní chaldejské nauce hrát mnohem menší roli. Proklovo pojetí *Chaldejských orákul* se vyznačuje snahou o systematickou klasifikaci emanační struktury a její praktické uplatnění pro

⁶² Tento názor pak v renesanci převládá. S postavou Juliána Theurga *Chaldejská orákula* spojili až badatelé Lobeck a Bidez, viz Dodds, „New Light on the ‚Chaldaean Oracles‘“, s 263. Cf. výše údaje o Westcottově vydání.

⁶³ K základním údajům o tomto latinském překladu viz I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la theologie ancienne: Oracles Chaldaïque, Hymnes Orphique, Hymnes de Proclus*. Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki, 1987.

⁶⁴ Viz Athanassiadi, „The Chaldaean Oracles“, s. 157.

⁶⁵ Následuje shrnutí hlavních bodů autorčiny argumentace. Pro detailnější rozbor s odkazy na primární prameny viz Athanassiadi, „The Chaldaean Oracles“, s. 157–177.

⁶⁶ Εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμνεσθαι ἅπαντα. Pro celý fragment viz příloha.

theúrgické rituály a sóteriologii. V dosti odlišném světle nám chaldejskou nauku představuje Proklův mladší kolega Damaskios.⁶⁷ Ten je stoupencem negativní theologie a všechny metafyzické spekulace a klasifikace považuje za nedostatečné a předběžné. Jejich používání však zcela neodmítá s tím, že ničeho lepšího člověk není momentálně schopen. Ve svých dílech hovoří o nadkosmické propasti, nacházející se za transcendentním Jednem,⁶⁸ o svatyni ticha a světu nebytí, který je mimo veškerou esenci a intelekt.⁶⁹ K tomu, abychom se k němu dobrali, je třeba vyprázdnit vlastní mysl a bozi pak sami poskytnou vhléd.⁷⁰ Toto lze dobře ilustrovat na dlouhém až mysticky působícím fr. 1, citovaném Damaskiem:

„Existuje cosi inteligibilního, co musíš poznat pomocí květu myslí. Neboť kdybys k tomu sklonil svou mysl, abys to uchopil jako cosi určitého, neuchopil bys to. Neboť je to moc síly viditelné ze všech stran, zářící intelektivními rozdělovacími paprsky. Nesmíš to tedy chápat násilím, ale nataženým plamenem napřážené myslí, který měří vše, kromě onoho inteligibilního. Musíš jej tedy uchopit nikoliv přímo, ale, máje čistý zrak své duše odvrácený, napni prázdnou mysl k tomu inteligibilnímu, abys jej poznal, neboť existuje mimo mysl.“⁷¹

Triadičnost, která je pro Prokla klíčovým aspektem chaldejské kosmologie, Damaskios místy dekonstruuje jako pouhou pomůcku a důraz klade spíše na monistický aspekt nauky, viz např. Damaskiem citovaný fr. 27: „Neboť v celém vesmíru září triáda, které vládne monáda.“⁷² Nakonec však i monismus je pouze naší konstrukcí, neboť počátky „nejsou tři, ani jeden a dokonce ani tři v jednom.“⁷³ Chaldejská nauka v Damaskiově podání je tak méně dogmatická, klade větší důraz na jednotu a propojení všeho se vším a tím pádem je i optimističtější co se týče ocenění světa. Celkově se tak dost liší od toho, jak ji představují Proklos a z něj vycházející Psellos. Athanassiadi uzavírá svou komparativní pasáž tím, že

⁶⁷ Damaskios nevěnoval chaldejské nauce samostatné dílo. Často s ní však pracuje ve svém díle *De principiis* a v komentářích k *In Parmenidem* a *In Phaedonem*. Výhodou jeho citací je, že často uvádí jednotlivá orákula celá nebo alespoň v delších fragmentech.

⁶⁸ Cf. fr. 18, dochovaný právě Damaskiem: „Vy (bozi), kteří znáte nadkosmickou paternální propast a vnímáte ji (οἱ τὸν ὑπέρκοσμον πατρικὸν βυθὸν ἴστε νοοῦντες).“

⁶⁹ Cf. fr. 16, který zmiňuje „mlčení Otců, kterým se žíví bůh“ (který však pochází od Prokla), viz příloha.

⁷⁰ Tato část Damaskiovy interpretace chaldejské nauky vybízí ke srovnání s učením mahájánového buddhismu, toto srovnání je však zcela mimo záběr práce či kompetence autora.

⁷¹ Ἔστιν γάρ τι νοητόν, ὃ χρή σε νοεῖν νόου ἄνθει·

ἦν γὰρ ἐπεγκλίνης σὸν νοῦν κάκεῖνο νοήσης

ὥς τι νοῶν, οὐ κεῖνο νοήσεις· ἔστι γὰρ ἀλκῆς

ἀμφιφαοῦς δύναμις νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν.

Οὐ δὴ χρή σφοδρότητι νοεῖν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο

ἀλλὰ νόου ταναοῦ ταναῆ φλογὶ πάντα μετρούση

πλὴν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο· χρεὼ δὴ τοῦτο νοῆσαι

οὐκ ἀτενωῶς, ἀλλ' ἀγνὸν ἀπόστροφον ὄμμα φέροντα

σῆς ψυχῆς τείναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητόν,

ὄφρα μάθης τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει.

⁷² Παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μονὰς ἄρχει.

⁷³ *De principiis*, III, 140.

Damaskiovu pojetí chaldejského učení zatím badatelé nevěnovali dostatečnou pozornost, což je třeba napravit, neboť jeho koncepce může být bližší původnímu obsahu *Chaldejských orákul*.

2.3.1 Základní charakteristika chaldejské nauky a její zdroje

Chaldejský systém můžeme charakterizovat jako synkrezi řecké helénistické filosofie, tradičního řeckého náboženství a orientálních náboženských tradic. Vykazuje značné shody s hermetismem a gnózí. Dillon tyto tři proudy nazývá „podsvětím platonismu“, protože vykazují největší ovlivnění soudobým (středo)platonismem.⁷⁴ Kromě toho ukazuje chaldejská nauka určité podobnosti s učením filosofa Núménia z Apameie.⁷⁵ Oproti tomu např. vliv soudobého judaismu je spíše marginální a badatelé jej většinu lokalizují pouze do chaldejské angelologie. O vlivu křesťanství žádný z badatelů ani neuvažuje a případné podobnosti (např. důraz na Boží aktivitu a milost, charakterizace nejvyššího božstva jako „Otce“ etc.) jsou dány spíše paralelním vývojem.

Co se týče prvků řecké filosofie v chaldejském učení, Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 397) je názoru, že jediným zdrojem filosofické nauky, ze kterého *Chaldejská orákula* čerpají, je soudobý platonismus, tedy středoplatonismus 2. stol.⁷⁶ Tato závislost na platonismu je v *Chaldejských orákulech* přiznaná, neboť Julián Theurg podle dochované tradice komunikoval s duší Platóna (viz výše). Není tedy divu, že se později novoplatonici v *Chaldejských orákulech* tolik našli – sdíleli s nimi totiž společný zdroj. Z Platónových děl vykazují *Chaldejská orákula* silnou vazbu na dialog *Tímaios*, v menší míře pak na *Ústavu* a dialog *Faidros*.⁷⁷

Jaké jsou to tedy prvky, které chaldejští autoři z platonismu přebírají? Podle Brissona („Plato's *Timaeus* and the *Chaldaean Oracles*, s. 112–113) jsou pro středoplatonismus klíčové tři principy, které hrají klíčovou roli i v chaldejském systému: Bůh, inteligibilní vzor a látka. Bůh bývá ve středoplatonismu ztotožněn s Dobrem z *Ústavy* a s Démiúrgem (dosl. „Tvůrcem (sc. světa)“), popřípadě – a to je i příklad chaldejské nauky – jsou tyto dvě entity oddělené. Démiúrgos je pak nejvyššímu Bohu podřízen. Inteligibilní vzor sestává z platónských idejí, což jsou v podstatě myšlenky nejvyššího Boha či primárního Intelektu,

⁷⁴ Dillon, *The Middle Platonists*, kap. 8.A „The Spread of Platonist Influence ‚The Platonic Underworld‘.“

⁷⁵ Núménios mohl *Chaldejská orákula* znát a být jimi ovlivněn či mohlo jít o vzájemné ovlivňování (cf. výše oddíl 2.1, zejm. s. 6). Rovněž mohlo jít o paralelní vývoj z podobných východisek. Pro bližší informace viz Hadot, „Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*“, s. 708 a dále. Cf. Dillon, „Plutarch and Second Century Platonism“, s. 22–23 in: A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, New York: Crossroad Publishing Company, 1986 (přetištěno v: Dillon, *The Golden Chain*).

⁷⁶ Cf. Dodds „New Light on the ‚Chaldaean Oracles‘“, s. 698–9, který v zásadě souhlasí a pouze podotýká, že termín „středoplatonismus“ je pak třeba chápat široce, aby zahrnul i filosofy spíše novopythagorejského ražení, jako je třeba již zmíněný Núménios. Mnozí středoplatonici byli totiž eklektici pracující i s pythagorejskými a stoickými prvky.

⁷⁷ Brissonovi („Plato's *Timaeus* and the *Chaldaean Oracles*, s. 113–114) se vazba na *Tímaia* jeví natolik silná, že *Chaldejská orákula* označuje za náboženskou interpretaci *Tímaia* či za komentář k němu. Takové tvrzení se mi však zdá poněkud přehnané.

podle kterých je pak formován smyslově vnímatelný svět (κόσμος αισθητός). Ideje mohou být vůči Intelaktu ontologicky nezávislé a vnější, v *Chaldejských orákulech* jsou na něm, jak se zdá, spíše závislé a obsažené v něm – viz fr. 20: „(Otec je) inteligibilní, maje v sobě to, co myslí“⁷⁸ a fr. 8: „(dyáda) drží v mysli inteligibilní věci.“⁷⁹ Konečně látka představuje tělesnou, smyslově vnímatelnou realitu a sestává ze čtyř prvků (země, voda, vzduch, oheň).⁸⁰ Ta často v platonismem ovlivněných systémech představuje negativní prvek a bývá spojena s různými démonickými entitami, které člověka nejvíce ohrožují. To pak dává těmto systémům dualistický charakter s dvěma základními principy – dobrým inteligibilním a špatnou hmotou. Do jaké míry toto platí i pro *Chaldejská orákula*, bude předmětem dalšího rozboru.

Druhým hlavním zdrojem pro chaldejské učení jsou náboženské orientální tradice, přičemž orientem mám na mysli oblasti Předního východu. Jak již bylo naznačeno v úvodu, tyto orientální kultury byly v pozdní antice masově populární. U vzdělanějšího publika, na které podle Lewyho cílila i *Chaldejská orákula*, pak byla v oblibě synkreze těchto kultů s řeckou filosofií.⁸¹ Jaké orientální prvky tedy v *Chaldejských orákulech* můžeme nalézt? Podle Lewyho (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 399–441) jsou to především tyto: chaldejský bůh Aión/Chronos jako převzaté íránské a mitraistické božstvo Zervan; v *Chaldejských orákulech* hojná solární a světelná symbolika a výraz „(bůh) o sedmi paprscích“,⁸² vykazující vliv syrské solární theologie; chaldejské „schodiště o sedmi stupních“,⁸³ které souvisí s výstupem duše vzhůru, se nápadně podobá „žebříku se sedmi branami“,⁸⁴ který měl podobnou úlohu v mithraismu; nakonec chaldejské astrální motivy jsou převzaty z babylonského astrálního náboženství. S těmito Lewyho závěry souhlasí i Dodds („New Light on the ‚Chaldaean Oracles‘“, s. 700–701) a přidává k nim ještě nově objevená jména „Adad“ a „Ad“, nalezená v latinsky dochovaném konci Proklova komentáře *In Parmenidem*. Z dané pasáže to není zcela jisté, ale zdá se, že Proklos zde právě cituje Chaldejská orákula.⁸⁵ „Adad“ je přitom bezpochyby zkomolené jméno západosemitského boha bouře Hadad. Proklos toto jméno dává do souvislosti s „transcendentní dyádou“⁸⁶ bohem. Jméno „Ad“ je pak nejspíše z prvního jména odvozený chaldejský novotvar, který označoval „transcendentní monádu“.⁸⁷ Kromě tohoto lze ještě spekulovat o vlivu zoroastrického dualismu, zejména

⁷⁸ ... νοητόν, ἔχων τὸ νοοῦν ἐν ἑαυτῷ.

⁷⁹ νῶ μὲν κατέχειν τὰ νοητά (celý fragment viz příloha). Dyádou se zde míní buď sekundární Intelakt či primární a sekundární Intelakt dohromady (viz Majercik, *The Chaldaean Oracles*, komentář k příslušnému fragmentu).

⁸⁰ Jedná se o látku v aristotelském pojetí, viz Brisson, *Plato's Timaeus and the Chaldaean Oracles*, s. 113.

⁸¹ Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 399–401.

⁸² Fr. 194: ἑπτάκτις (sc. θεός).

⁸³ Fr. 164: ἑπταπόρου... βαθμίδος.

⁸⁴ κλίμαξ ἑπτάπυλος.

⁸⁵ Pro detailnější rozbor viz: A. D. Nock (rev.), „R. Klibansky and Carlotta Labowsky: Parmenides usque ad finem primae hypothesis necnon Procli Commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka, London: Warburg Institute, 1953“, *Speculum* 34 (1959): 472–474.

⁸⁶ Fr. 169: ἅπαξ ἐπέκεινα (dosl. „jednou transcendentní“).

⁸⁷ Ibid: δις ἐπέκεινα (dosl. „dvakrát transcendentní“). Viz Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 205 (komentář k příslušnému fragmentu).

pokud jde o nejasnou roli chaldejského Háda, který je podle Lewyho (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 279–293) ovlivněn mazdejským pojetím Ahrimana.

2.3.2 Chaldejská kosmologie

Svět podle chaldejské nauky sestává ze tří odlišných světů, které jsou však mezi sebou propojeny. Orákula, která by tuto nauku explicitně vyjadřovala, se nám bohužel nedochovala, snad s výjimkou výše zmíněného fr. 22.⁸⁸ Toto trojiční dělení však můžeme zrekonstruovat na základě různých dílčích narážek v dochovaných fragmentech a na základě Proklova komentáře. Ten tam prozrazuje, že chaldejci svět rozdělují na empyrejský, éterický a hýlický (látkový).⁸⁹ Můžeme si je zjednodušeně představit jako tři koncentrické kruhy.

Nejblíže středu, ze kterého vše emanuje, se nachází svět empyrejský (κόσμος ἐμπύριος). Slovo „empyrejský“ je jedním z chaldejských neologismů a znamená doslova „ponořený v ohni“. Ohněm se zde však nemyslí oheň hmotný, který jako jeden ze čtyř prvků náleží do světa látkového, ale oheň intelektivní (πῦρ νοερός). Jedná se o nehmotnou, duchovní substanci, ze které je utvořeno vše inteligibilní (νοητός). To je vykreslováno jako cosi žádoucí, oč má člověk usilovat.⁹⁰ Empyrejský svět je obýván především nejvyšším božstvem a idejemi, které tvoří svým myšlením.

Po něm následuje svět éterický (κόσμος αἰθέριος). To je oblast sedmi planet (včetně Slunce a Měsíce) a všech stálic, v chaldejské obrazotvornosti se tedy jedná o nebesa. Z větší části je tento svět stále intelektivní povahy, oproti empyrejskému má však již v sobě příměs hmoty, viz fr. 69: „Neboť (nebe) je nápodobou Intelktu, ale (jakožto) výtvor má v sobě cosi tělesného.“⁹¹ Éterický svět je obýván sekundárním tvořivým božstvem, Démiúrgem.

Posledním světem je svět látkový (κόσμος ὑλαῖος), též označovaný jako svět smyslové percerpe (κόσμος αἰσθητός). Jedná se o sublunární oblast, která zahrnuje i zemi, již obývají lidé. Látka má v *Chaldejských orákulech* ambivalentní postavení. Na jednu stranu má různé negativní konotace: je temná, iracionální a obývaná démony a tvoří jakoby protipól inteligibilního. Je špinavá⁹² a stahuje lidi dolů, tedy pryč od inteligibilního.⁹³ Obzvláště negativně ji popisuje fr. 134:

⁸⁸ „Neboť Otcův Intelkt řekl, ať se vše rozdělí na tři, spravuje vše věčným Intelktem <prvotního Otce>; (ještě) nepřikývl na souhlas a již bylo vše rozděleno.“

(Εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατὴρ τέμνεσθαι ἅπαντα,
<πρωτίστου πατρὸς> αἰδίου νῶ πάντα κυβερνῶν·
οὐ τὸ θέλειν κατένευσε καὶ ἤδη πάντ' ἐτέτμητο.)

⁸⁹ Proklos, *In Timaeum* II, 57, 9: φαίη τις ἂν τῶν ἐκ <τῆς ὑπερορίου θεοσοφίας> ὠρμημένων καὶ τὰ πάντα διαιρουμένων εἰς ἐμπύριον αἰθέριον ὑλαῖον, καὶ μόνον τὸ ἐμφανὲς ὑλαῖον καλούντων.

⁹⁰ Viz fr. 28: ... pro toho, který je obdařen intelektem, je inteligibilní (svět) výživou (... τῶ δὲ νοοῦντι τροφή τὸ νοητόν.)

⁹¹ Νοῦ μὲν γὰρ μίμημα πέλει, τὸ δὲ τευχθὲν ἔχει τι σώματος.

⁹² Fr. 100: ἀύχμηράν.

⁹³ Fr. 172: (látka), kterou jsou mnozí staženi dolů do křivolakých proudů. (ὑλης,) ἧς κατασύρονται πολλοὶ σκολιοῖσι ρεέθοις.

„Neskláněj se k černě se lesknoucímu světu, kde se věčně rozprostírá amorfní a nerozlišená propast, zahalená v temnotě, špinavá, libující si v obrazech, nerozumná, strmá, křivolaká, točící se kolem své chromé hlubiny, věčně se snoubící s nejasným tělem, líným a bez dechu.“⁹⁴

Podobné pasáže působí velmi dualisticky. Psellos však látku popisuje jako „zrozenou z Otce“,⁹⁵ přičemž Otcem se míní nejvyšší božstvo.⁹⁶ To je velmi pozitivní ocenění, vzhledem k tomu, že „z paternálního počátku nevzchází nic nedokonalého.“⁹⁷ Takovému ambivalentnímu pojetí látky je v platonismu poměrně běžné a je důsledkem rozporu mezi axiomem dokonalosti celku a zjevnou nedokonalostí jednotlivin, které však mají počátek v dokonalém Jednu.⁹⁸ V *Chaldejských orákulech* je však tento rozpor menší a má jeden specifický moment. Klíčem k pochopení je dle mého názoru Lewyho interpretace výše uvedeného fragmentu 134. Podle Lewyho (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 293–304), se onou propastí, o které fragment hovoří, nemyslí celý látkový svět,⁹⁹ ale pouze jeho podzemská část, kterou Lewy ztotožňuje s Hádem či Tartarem, podsvětím z klasického řeckého náboženství. Je dokonce možné, že duše zde v chaldejském učení podstupovaly nějaký trest či očistu mezi svými inkarnacemi, viz dále. Pouze v Hádu se nachází látka ve své surové, nezformované formě, zcela prosta čehokoliv inteligibilního. Zbytek látkového světa – jeho nadzemská část – je místem, kde se inteligibilní a hmotný princip střetávají. Látkovému světu vládne bohyně Hekaté, resp. její emanace Přírozenost a osud.

Kromě tří výše uvedených božstev – Otce, Démiúrge a Hekaté, kterým se budu podrobněji věnovat v příštím oddílu – má každý ze tří světů svého planetárního vládce (κοσμογός).¹⁰⁰ Orákula, která by o nich přímo hovořila, se nám bohužel nedochovala, a tak jsme odkázáni na nepřímá svědectví pozdějších autorů. Z těch vyplývá, že vládcem hýlického světa je Měsíc, éterického Slunce a empyrejského „nadpozemské (transmundánní) Slunce“, které Lewy ztotožnil s bohem Aiónem (viz dále).¹⁰¹ Každý planetární vládce tvoří jakýsi střed

⁹⁴ Μηδὲ κάτω νεύσης εἰς τὸν μελαναυγέα κόσμον,
ὃ βυθὸς αἰὲν ἄμορφος ὑπέστρωται καὶ ἀειδής,
ἀμφικνεφῆς ῥυπόων εἰδωλοχαρῆς ἀνόητος
κρημνώδης σκολιὸς πηρὸν βάθος αἰὲν ἐλίσσω,
αἰεὶ νομφεύων ἀφανὲς δέμας ἀργὸν ἄπνευμον.

⁹⁵ Psellus, *Hypotyposis*, 27. Fr. 34 a 35 rovněž hovoří o tom, že hmota vyvěrá z nejvyššího principu, viz příloha. Podobně i fr. 173 hovoří podle jednoho možného čtení o „otcem zrozené hmotě“ (τὴν πατρογενῆ ὕλην). Většina edic však uvádí πρωτογενῆ („zrozená jako první“).

⁹⁶ Viz Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 18. Stejně dobře by se ale mohlo podle mého názoru jednat o Démiúrge, který je v *Chaldejských orákulech* rovněž místy nazýván otcem. Rozdíl by to však nebyl velký, neboť v chaldejském systému mezi Démiúrgem a nejvyšším Bohem nepanuje žádná rivalita, oba jsou stejně „dobří“.

⁹⁷ Οὐ γὰρ ἀπαι πατρικῆς ἀρχῆς ἀτελές τι τροχάζει.

⁹⁸ Pro detailní rozbor v hermetismu viz R. Chlup, *Corpus Hermeticum*, Praha: Herrmann, 2007, kap. 3 „Kosmická a gnostická zbožnost.“

⁹⁹ Tak soudí např. Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 18: „...the Material World is also equated with Hades.“

¹⁰⁰ Viz Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 137–157. Cf. Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 17–18.

¹⁰¹ Zdrojem informací je v tomto případě Proklos (*In Timaeum*, III, 82, 31). Viz Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 151. Lewy na základě *Hymnu na Aióna*, který považuje za chaldejský, ztotožňuje s bohem Aiónem. Ostatní badatelé však jeho závěry nepřijímají.

svého světa, okolo kterého se pak vše otáčí.¹⁰² Otec vysílá svůj intelektivní oheň k nadpozemskému Slunci, které ho dále distribuuje v podobě slunečních paprsků. Vše je tak navzájem propojeno a do univerza se tak dostává život, intelekt a pohyb.¹⁰³ Všichni planetární vládci k tomu plní v chaldejském systému pozitivní roli „zasvěcovatele“ (τελετάρχης, počestěle „teletarcha“), při theúrgických obřadech pomáhají duši stoupat vzhůru (viz dále).

Celá kosmologie přitom funguje na principu emanace, kdy nižší vyvěrá z vyššího a je na něm ontologicky závislé. *Chaldejská orákula* tento emanační proces popisují pomocí různých poetických metafor.¹⁰⁴ Ideje bývají v textu často přirovnávány k ohni či k bleskům, které vyrážejí ze „zdroje všech zdrojů“ (πηγή τῶν πηγῶν).¹⁰⁵ Proces funguje tak, že nejprve primární Intelekt (viz dále) vytvoří obecné ideje (např. obecná idea kamene), které se pak dále štěpí na partikulární ideje jednotlivin, jež fungují jako modely konkrétních věcí (tedy třeba konkrétních kamenů kolem nás), které jsou podle těchto modelů zformovány z látky.¹⁰⁶ Nejuceleněji nám tento proces popisuje fr. 37:

„Otcův Intelekt se zamyslel a pak pomocí své rázné vůle vystřelil mnohotvárné ideje, které všechny vylétly z jednoho zdroje; vždyť od Otce pochází záměr i realizace. Ale (tyto ideje) byly rozděleny intelektivním plamenem a rozřazeny do dalších inteligibilních (idejí). Neboť Vládce před mnohotvárný kosmos předložil nezničitelný inteligibilní vzor, ze kterého se přes neuspořádanou dráhu vyjevil svět s jeho podobou, ve kterém jsou otisknuty všemožné ideje. Tyto mají jeden zdroj, ze kterého jsou vystřelovány další rozdělené strašlivé (ideje) a lámou se o těla světa. Ty, které se nesou v okolí hrozivých lůn podobny roji, tu a tam blyštící na všechny strany, jsou inteligibilní myšlenky (pocházející) od Otce, které otrhávají květ ohně na vrcholku bezesného času. První a dokonalý Otcův zdroj dal vytrysknout (těmto) prvotním idejím.“¹⁰⁷

¹⁰² Viz např. fr. 58: „(Solární oheň) ... upevnil na místě srdce (sc. Bůh)“ ((τὸ ἡλιακὸν πῦρ) ... κραδίης τόπω ἐστήριξεν).

¹⁰³ Viz Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s 154–155.

¹⁰⁴ Pro podrobnější rozbor viz Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 335–344.

¹⁰⁵ Viz fr. 30.

¹⁰⁶ Cf. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 105–117.

¹⁰⁷ Νοῦς πατρὸς ἐρροίζησε νοήσας ἀκμάδι βουλῆ
παμμόρφους ιδέας, πηγῆς δὲ μιᾶς ἄπο πᾶσαι
ἐξέθορον· πατρόθεν γὰρ ἔην βουλή τε τέλος τε.
Ἀλλ' ἐμερίσθησαν νοερῶ πυρὶ μοιρηθεῖσαι
εἰς ἄλλας νοεράς· κόσμῳ γὰρ ἄναξ πολυμόρφῳ
προὔθηκεν νοερὸν τύπον ἄφθιτον, οὗ κατ' ἄκοσμον
ἵχνος ἐπειγόμενος μορφῆς μέτα κόσμος ἐφάνθη
παντοίαις ιδέαις κεχαραγμένος· ὧν μία πηγὴ,
ἐξ ἧς ροιζοῦνται μεμερισμένοι ἄλλαι ἄπλατοι
ῥηγνύμεναι κόσμου περὶ σώμασιν, αἱ περὶ κόλπους
σμερδαλέους σμήνεσιν ἐοικυῖαι φορέονται
στράπτουσαι περὶ τ' ἀμφὶ παρασχεδὸν ἄλλυδις ἄλλη,
ἔννοιαι νοεραὶ πηγῆς πατρικῆς ἄπο, πούλῳ
δρεπτόμεναι πυρὸς ἄνθος ἀκοιμήτου χρόνου ἀκμῆ.
Ἀρχεγόνους ιδέας πρώτη πατρὸς ἔβλυσε τάσδε

Častou metaforou pro popis emanačního procesu je představa různých ohnivých proudů a zřidel.¹⁰⁸ Nejuceleněji se nám tento popis zachoval u Psella (*Hypotyposis*, 27–28):

„Hmota je zplozená Otcem (πατρογενής) a rozprostřená pod tělem. Tělo je samo o sobě bez vlastností, jakmile však přijme rozličné síly, rozrůzní se do čtyř prvků, ze kterých je zformován celý svět a (také) naše těla. Vrchol každého řetězce (σειρά) se nazývá „zdroj (zřídlo)“ (πηγή), následující „prameny“ (κρήναι), po nich jsou „proudy (kanály)“ (ὄχετοί) a po nich „potůčky“ (ῥεῖθρα).“¹⁰⁹

Brisson („Plato’s *Timaeus* and the *Chaldaean Oracles*“, s. 126) tuto pasáž chápe jako obraz, ve kterém zdroj všech zdrojů funguje jako sopka, ze které se v proudech valí řeky žhavé lávy, které, čím jsou dále od středu univerza, tím v sobě mají více a více látkových příměsí, až nakonec zcela ztuhnou v látku, ze které je složen látkový svět. V této perspektivě, která je dle mého názoru správná, je pak smyslově vnímatelný svět v zásadě totožný s inteligibilním, pouze je v jiném stavu či „skupenství“. Můžeme zde tedy opět vidět důraz na monismus a jednotu oproti dualismu.

2.3.3 Chaldejská theologie

Nyní se podíváme na mimolidské entity, které chaldejský kosmos obývají, a na to, jakou mají v chaldejském systému funkci. Je však třeba zdůraznit, že mnohé z následujícího je nejasné a otevřené další diskuzi, neboť jak píše Nock: „It is very hard to be sure of the meaning of anything in the Oracula.“¹¹⁰ Nejasné jsou zejména vztahy mezi různými entitami, jedna entita často působí jako aspekt či hypostaze jiné entity, některá jména se zdá, že označují tutéž entitu nahlíženou z jiné perspektivy či v jiné funkci apod. Tato nejasnost je dána nejenom fragmentární povahou textu, ale i tím, že záměrem chaldejců podle mého názoru nebylo vytvořit co logicky nejkoherentnější systém, ale spíše učení, které postihne život a svět v celé jeho rozporuplné totalitě, kterou lze nahlížet z různých úhlů.

Na vrcholu, resp. ve středu universa se nachází nejvyšší Bůh. V *Chaldejských orákulech* se nejčastěji setkáme s jeho označením „Otec“ (Πατήρ), které však není užíváno exkluzivně pro něho. Není jisté, zdali ho *Chaldejská orákula* označovala stejným pojmem, jako později novoplatonici, pojmem „Jedno“ (Έν), jak tomu naznačují latinsky dochované fragmenty z Prokla.¹¹¹ Bývá rovněž označován výrazem ἅπαξ ἐπέκεινα (viz fr. 169), což doslova znamená „jednou transcendentní“, nicméně slovo „jednou“ má spíše vystihovat jedinnost a nedělitelnost jeho esence, pročež jej překládám „transcendentní monáda“.¹¹² Všechny výrazy k jeho označení jsou však pouhá apelativa, jeho pravé jméno je

αὐτοτελής πηγή.

¹⁰⁸ Viz např. fr. 30, 42, 65, 66.

¹⁰⁹ Pro řecký originál viz De Places, *Oracles Chaldaïques*, s. 201.

¹¹⁰ A. D Nock (rev.), „H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis. Miteiner Einleitung: Zur Geschichte und Methodologie der Forschung“, *Gnomon* 12 (1936), s. 307, pozn. 3.

¹¹¹ Viz fr. 9 lat. a 9a lat. na konci přílohy.

¹¹² Cf. Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 205.

nevýslovné.¹¹³ Otce lze ztotožnit se zdrojem všech zdrojů z fr. 30., o kterém byla řeč výše. Je zdrojem všeho inteligibilního a rovněž i zdrojem veškeré látky. Na základě monistického úhlu pohledu, jaký jsem naznačil výše, bychom mohli soudit, že je v universu imanentně přítomen. To naznačuje i fr. 21: „(Otec) je vším, ale inteligibilně.“¹¹⁴ Zároveň fr. 3 hovoří o tom, že „Otec vytrhl sebe sama a neuzavřel svůj oheň ve své intelektivní Síle.“¹¹⁵ To svědčí spíše o transcendentní povaze Otce. Jeho transcendence je také zdůrazněna tím, že téměř veškerá jeho činnost není připisována přímo jemu, ale různým jeho hypostazím či z něho vycházejícím entitám, zejm. Síle, Intelektu, či Vůli. V této své transcendentní poloze je Bůh zcela neuchopitelný a přístupný pouze v „transcendentální meditaci“¹¹⁶ pomocí „květu myslí“ - viz fr. 1 citovaný výše (s. 11).

Nejblíže k Otcí má jeho hypostazovaný Intelekt (Noûς). *Chaldejská orákula* k němu pro odlišení od druhotného intelektu někdy připojují přídomky „primární“ (πρῶτος) či „otcovský/paternální“ (πατρικός). Nečiní tak však zcela důsledně, a proto je někdy sporné, o kterém Intelektu ten který fragment hovoří. Primární Intelekt je Otcí natolik blízko, že *Chaldejská orákula* často oba termíny zaměňují. Hlavní funkcí Intelektu je myšlení, tedy de facto tvoření idejí a vůbec celého inteligibilního světa, který obsahuje v sobě: „Neboť Intelekt neexistuje bez inteligibilního a inteligibilní neexistuje odděleně od Intelektu.“ (fr. 20).¹¹⁷ Rovněž je to Otcův Intelekt, kdo svět pořádá a řídí: „...spravuje vše Intelektem věčného <prvotního Otce>...“ (fr. 22).¹¹⁸

Dalšími hypostazemi nejvyššího Boha, které se v chaldejském systému objevují, jsou Síla (δύναμις) a Vůle (βουλή). Ty hrají v chaldejském systému méně samostatnou roli. Podle Dillona (*The Middle Platonists*, s. 393) představuje Síla ženský prvek Boha, který je s ním intimně spojen a možná se podílí na genezi sekundárního Intelektu, viz fr. 4: „Síla je s ním (sc. Otcem), (sekundární) Intelekt však (vychází) od něho.“¹¹⁹ Podle Lewyho (*The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy*, s. 79) představuje „sumu všech intelektivních sil Boha“ a její primární funkcí je být prostředníkem Otcovy činnosti a přenášet ji do nižších úrovní universa. Vůle plní podobnou funkci a v textu hraje spíše roli *pars pro toto* Otce, viz např. fr. 37: „Otcův Intelekt se zamyslel a pak pomocí své rázné Vůle vystřelil mnohotvárné ideje...“.¹²⁰

Po Otcí má druhé nejvýznamnější postavení v chaldejském systému druhotný Intelekt (δεύτερος Noûς), který chaldejském systému plní funkci tvůrce světa – Démiúrگا – z Platónova dialogu *Timaios*. V textu je nazýván δις ἐπέκεινα, dosl. „dvakrát transcendentní“,

¹¹³ Viz Psellus, *Hypotyposis* 1.1: ἀπὸ τοῦ ἀρρήτου.

¹¹⁴ ... πάντ' ἐστὶ γάρ, ἀλλὰ νοητῶς. Cf. fr. 20 bis: „(Otec je) inteligibilní, máje v sobě to, co myslí.“ (... νοητόν, ἔχων τὸ νοοῦν ἐν ἑαυτῷ.).

¹¹⁵ ... ὁ πατήρ ἤρπασσεν ἑαυτόν, οὐδ' ἐν ἑῇ δυνάμει νοερᾷ κλείσας ἴδιον πῦρ.

¹¹⁶ Tak techniku popsanou ve fr. 1 nazývá Dillon (*The Middle Platonists*, s. 393).

¹¹⁷ Οὐ γὰρ ἄνευ νοός ἐστὶ νοητοῦ, καὶ τὸ νοητόν οὐ νοῦ χωρὶς ὑπάρχει ...

¹¹⁸ ... <πρωτίστου πατρὸς> αἰδίου νῶ πάντα κυβερνῶν...

¹¹⁹ ἢ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου.

¹²⁰ Νοῦς πατρὸς ἐρροΐζησε νοήσας ἀκμάδι βουλήν παμμόρφους ιδέας, ...

tento název je však třeba chápat ve smyslu „transcendentní dyáda“, neboť na rozdíl od Otce, který je vnitřně jednotný a nedělitelný, na úrovni Démiúrگا dochází v universu posun od jednoty k mnohosti: „monáda je napnutá a plodí dualitu“.¹²¹ Sekundární intelekt má navíc podvojnou funkci: 1) přijímá ideje od Otce a 2) promítá je dál do nižších rovin universa: „vedle tohoto (sc. Otce) sedí dyáda (= sekundární Intelekt); neboť má dvojí funkci: drží v mysli inteligibilní věci a zároveň přivádí do světů smyslové vnímání“ (fr. 8).¹²² Hlavní rolí démiúrgického intelektu je formování látkového světa podle partikulárních idejí, dokládá i fr. 5: „... neboť prvotní transcendentní oheň neuzavřel svou Sílu do hmoty (svou vlastní) činností, ale prostřednictvím (sekundárního) Intelektu; neboť tvůrcem ohnivého kosmu je (sekundární) Intelekt (vzešlý) z (primárního) Intelektu.“¹²³ Zajímavý je též fr. 7: „Vždyť Otec všechno dokončil a předal Sekundárnímu Intelektu, kterého vy – celý lidský rod – nazýváte Primárním (Intelektem).“¹²⁴ Brisson („Plato’s Timaeus and the Chaldaean Oracles“, s. 177) se domnívá, že tato pasáž odráží polemiky mezi různými středoplatonskými interpretacemi *Timaiá*, které měly buď dva Intelektu jako chaldejci, či pouze jeden.¹²⁵ Navíc se tato pasáž velmi podobá jednomu dochovanému fragmentu od filosofa Númeria, pročež různí autoři spekulují o možných vlivech (viz výše, pozn. 75).¹²⁶

Třetí nejvýznamnější entitou v chaldejském „pantheonu“ je poněkud překvapivě řecká bohyně Hekaté. Její úlohu v chaldejském systému a příbuzných směrech detailně rozebírá Johnston ve své práci *Hekate Soteira*.¹²⁷ V klasickém řeckém náboženství Hekaté hraje spíše okrajovou roli a bývá asociována především s čarodějnictvím, bylinami, měsícem,

¹²¹ ... ταναή μονάς ἐστὶν καὶ δύο γεννᾷ (fr. 12).

¹²² ... δυὰς παρὰ τῷδε κάθεται

ἀμφοτέρων γὰρ ἔχει, νῶ μὲν κατέχειν τὰ νοητά,
αἰσθησὶν δ' ἐπάγειν κόσμους.

Dillon ve svém článku „The Concept of Two Intelecks: A Footnote to the History of Platoism“ (in: *Phronesis* XVIII (1973) s. 176–185, přetištěno v: Dillon, *The Golden Chain*) rozvíjí teorii, že „dyáda“ v tomto fragmentu označuje spojení primárního a sekundárního Intelektu, které mají být v chaldejském systému na téže ontologické úrovni. Autorova argumentace se mi však nejeví přesvědčivou a nikdo z ostatních badatelů ji nesdílí.

¹²³ ... οὐ γὰρ ἐς ὕλην

πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον ἔην δύναμιν κατακλείει
ἔργοις ἀλλὰ νόῳ· νοῦ γὰρ νόος ἐστὶν ὁ κόσμος
τεχνίτης πυρίου.

Cf. fr. 33: „(Démiúrgos je) zkušený řemeslník, tvůrce ohnivého kosmu.“ (ἐργοτεχνίτης, / κόσμου τεχνίτης πυρίου).

¹²⁴ Πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῶ παρέδωκε

δευτέρῳ, ὃν πρῶτον κληῖζετε πᾶν γένος ἀνδρῶν.

¹²⁵ *Timaios* 28.c: „Je těžké najít otce a tvůrce všeho“ (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον) – obrat „tvůrce a otce“ lze chápat buď jako jednu entitu či jako dvě odlišné.

¹²⁶ Númerios, fr. 17, 6–8: „Ó lidé, Intelekt, na který cílíte, není první, ale předchází ho ještě druhý Intelekt, starší a božstější!“ (Ἵ ἄνθρωποι, ὃν τοπάζετε ὑμεῖς νοῦν οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλ' ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θεϊότερος').

¹²⁷ S. I. Johnston, *Hekate Soteira: a Study of Hekate's Role in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta: Scholars Press, 1990.

porodnictvím, křížovatkami, branami a s různými zvířaty jako jsou psi, tchoři a koně.¹²⁸ Vystupuje také v homérském *Hymnu na Démétér*, kde pomáhá Démétře hledat její Hádem unesenou dceru Persefonu. Tu potom doprovází na jejich cestách do podsvětí a stává se tak průvodkyní duší (ψυχοπομπός). Většina badatelů otázku, proč si chaldejci do své triády hlavních božstev vybrali právě tuto celkem okrajovou bohyni, přechází mlčením. Dillon přiznává, že si není zcela jist, a předpokládá, že tomu tak bude díky vazbě na lidovou magii, která představuje jeden ze zdrojů chaldejské theúrgie.¹²⁹ To je bezpochyby pravda, ještě významnějším důvodem však může být Hekatina asociace s liminálními prostory, jako jsou zmíněné křížovanky a brány, a její funkce prostřednice mezi podsvětím a světem lidí.¹³⁰ V chaldejském systému plní Hekaté několik funkcí. Tvoří hranici a zároveň prostředníka mezi inteligibilním světem Otce a smyslově vnímatelným světem sekundárního Intelktu: „Neboť jako jakási obepínající intelektivní membrána odděluje prvotní oheň a ten druhý oheň, které se spolu snaží smísit.“ (Fr. 6).¹³¹ To ji v chaldejském universu lokalizuje mezi Otce a Démiúrga, jak nám explicitně potvrzuje fr. 50: „Střed Hekaté je nesen uprostřed otců.“¹³² Většina badatelů Hekaté ztotožňuje s výše zmíněnou Silou (δύναμις), resp. říkají, že se jedná o tentýž princip manifestovaný na různých úrovních.¹³³ Podle mého názoru se také může jednat o tutéž entitu, akorát jednou nahlíženou osobně jako bohyně (Hekaté), jednou neosobně jako hypostaze nejvyššího Boha (Síla) – neboť v chaldejské monistické perspektivě je nakonec vše součástí nejvyššího Boha. Bohužel fragmentů, které by o ní hovořilo přímo, nemáme dochovaných mnoho. Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 84–98) však na základě dochovaných zdrojů přesvědčivě dokázal, že Hekaté plní oživující funkci a v chaldejském systému hraje roli světové duše, resp. je jejím zdrojem, jak naznačuje fr. 51, popisující patrně nějakou kultickou sochu bohyně Hekaty, kterou chaldejci snad využívali při svých theúrgických rituálech: „Kolem jejího (sc. Hekatina) pravého boku bohatě vyvěrá mocný proud prazrozené duše, zcela oduševňující světlo, oheň, éter a světy.“¹³⁴ K této kultické soše se váže i fr. 52, který hovoří o „ctnosti, která zůstává celá uvnitř a nevydává své

¹²⁸ Výjimkou je Hésiodova *Theogonie* (s. 411–452), kde je popsána jako významná bohyně vládnoucí zemi, moři i nebi. Někteří badatelé spekulují, že Hekaté mohla být významnou bohyní v místě Hésiodova původu v Malé Asii – viz Johnston, *Hekate Soteira*, s. 22 a dále.

¹²⁹ J. Dillon, „Female Principles in Platonism“, in: *Itaca I* (1986), Barcelona, s. 121–122 (přetištěno v: Dillon, *The Golden Chain*).

¹³⁰ Johnston, *Hekate Soteira*, s. 21 a dále.

¹³¹ ὡς γὰρ ὑπεζωκῶς τις ὕμην νοερὸς διακρίνει, πῦρ πρῶτον καὶ πῦρ ἕτερον σπεύδοντα μιγῆναι.

¹³² μέσσον τῶν πατέρων Ἐκάτης κέντρον πεφορηῆσθαι.

¹³³ Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 7. Cf. Dillon, „Female Principles in Platonism“, s. 102, kde hájí stanovisko, že se jedná o dvě odlišné entity, které však plní analogickou funkci.

¹³⁴ Δεξιτερῆς μὲν γὰρ λαγόνος περὶ χήραμα χόνδρων

πολλῆ ἄδην βλύζει ψυχῆς λιβάς ἀρχιγενέθλου

ἄρδην ἐμψυχοῦσα φάος πῦρ αἰθέρα κόσμου.

Cf. fr. 53: „... za paternálními myšlenkami přebývám já, duše, teplem oživujíc veškerenstvo.“

(... μετὰ δὴ πατρικὰς διανοίας

ψυχῆ ἐγὼ ναίω θέρμη ψυχοῦσα τὰ πάντα.“).

panenství“, jejíž zdroj má být v levém boku Hekaty.¹³⁵ Podle Lewyho zde ctnost nemůže představovat lidskou vlastnost a váže se k lunárnímu aspektu bohyně.¹³⁶ S tím souvisí i obsah fr. 54, který představuje Přirozenost (φύσις) jako další aspekt či emanaci bohyně.¹³⁷ Přirozenost vládne látkovému světu, podobně jako planetárním vládcem hýlického světa je měsíc, jak jsme viděli výše. Jakožto Přirozenost má Hekaté na starost udržovat v chodu pohyb hvězd, jak o tom hovoří fr. 70: „Neboť neúnavná Přirozenost vládne nad světy i činy, aby nebe běželo dále svůj strhující a věčný běh a rychlé slunce aby putovalo kolem středu, jak je jeho zvykem.“¹³⁸ Přirozenost vládne sublunární sféře, což ji činí v podstatě totožnou s osudem, jak dokládá další fragment: „Nehleď na Přirozenost! Její jméno je osud.“¹³⁹ Hekatina vazba na přirozenost a látku ji rovněž dává do vztahu s démony obývající látkový svět, jejichž paní se v chaldejském pojetí stává (viz dále). Jak je tedy vidět, Hekaté v chaldejském systému v sobě zahrnuje komplexní síť symbolů duše, života, osudu, nutnosti, látky a démonů. Snad také právě z důvodu této komplexnosti a mnohoznačnosti si chaldejci vybrali do svého systému právě bohyni, která bývá tradičně v umění znázorňována s více těly či více hlavami, někdy i zvířecími.

Tato tři božstva či lépe principy tvoří v chaldejském systému jakousi trojjednost, jejíž přesné fungování však na základě dochovaných fragmentů a svědectví nejsme s to zrekonstruovat.¹⁴⁰ Kromě této triády zahrnuje chaldejský systém ještě další, méně prominentní entity. Jedny z nich jsou teletarchové (τελετάρχαι, „zasvěcovatelé“), o kterých už byla řeč výše. Jedná se o planetární vládcy (měsíc, slunce a transmudánní slunce/Aión), z nichž každý náleží jednomu ze tří světů a pomáhá lidské duši při jejím theúrgickém výstupu vzhůru. V této své roli je každý patronem jedné ze tří chaldejských ctností, které očišťují duši a usnadňují jí vzestup vzhůru (viz dále). Podle fr. 46 jsou oněmi ctnostmi „víra, pravda a láska“.¹⁴¹ Víra náleží hmotnému světu a měsíci, pravda éterickému světu a slunci a láska empyrejskému světu a transmudánnímu slunci. Tyto ctnosti tedy nejsou pouze lidské kvality, mají kosmický charakter, jak dosvědčuje i fr. 48: „Neboť všechny věci jsou řízeny těmito třemi (ctnostmi) a existují v nich.“¹⁴² Právě tento kosmický charakter ctností pak umožňuje theurgovi navázat spojení s Bohem.¹⁴³

¹³⁵ Λαιῆς ἐν λαγόσιν Ἐκάτης ἀρετῆς πέλε πηγῆ,
ἔνδον ὅλη μίμνουσα τὸ παρθένον οὐ προἰεῖσα.

¹³⁶ Viz Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 90.

¹³⁷ „Na zádech bohyně je zavěšena nezměrná Přirozenost.“ (Νώτοις δ' ἀμφὶ θεᾶς φύσις ἄπλετος ἠώρηται.).

¹³⁸ Ἄρχει γὰρ φύσις ἀκαμάτη κόσμων τε καὶ ἔργων,
οὐρανὸς ὄφρα θέη δρόμων αἰθῖον κατασύρων,
καὶ ταχὺς ἡέλιος περὶ κέντρον ὅπως ἐθαῖ ἔλθῃ.

¹³⁹ Fr. 102: Μὴ φύσιν ἐμβλέψῃς· εἰμαρμένον οὐνομα τῆσδε.

¹⁴⁰ O trojjednosti můžeme hovořit proto, že jak Démiúrgos, tak Hekaté jsou ve své podstatě stále spíše hypostazovaný Intelekt a Síla nejvyššího Otce. Cf. Majercik, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 7–8.

¹⁴¹ ... πίστιν καλήθειαν καὶ ἔρωτα. Podobnost s křesťanskými ctnostmi je spíše náhodná, viz Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 105.

¹⁴² Πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε κυβερνᾶται τε καὶ ἔστι.

¹⁴³ Viz Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 11.

Co se týče božstva Aióna (Αἰών, dosl. „věčnost“), ten hraje v chaldejském systému poněkud nejasnou roli. Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 99–104) mu přiřkl úlohu hlavního *numen* theurgů, které vládne nad ostatními astrálními božstvy. Mnoho jeho závěrů je však vyvozených na základě textů, které Lewy považoval za chaldejské mylně, a proto jsou nanejvýš sporné.¹⁴⁴ Žádný z dochovaných fragmentů o něm nemluví přímo, pouze jej zmiňuje okolní materiál, a proto je lepší za hlavní božstvo theurgických rituálů považovat spíše Hekatu.¹⁴⁵ Podle dochovaných fragmentů je Aión „světlo zrozené z Otce“ (fr. 49) a „solární svět a celé světlo“ (fr. 59), na základě čehož jej badatelé ztotožňují s transmudánním sluncem a tedy teletarchou empyrejského světa.¹⁴⁶ Jeho hlavní úlohou je projevovat světlo Otce ve světě idejí a vnášet do něj věčný otáčivý pohyb.¹⁴⁷ Podle Majercik (*The Chaldaean Oracles*, s. 15) je tak hypostazovaným pohybem jinak nehybného Boha. Lewyho domněnku, že Aión hrál významnější místo v kultu, však autorka popírá (*ibid*, s. 16).

Další skupinou inteligibilních bytostí chaldejského univerza jsou iyngy (ἰγγες, sg. iynx).¹⁴⁸ Podle fr. 78 jsou to poslové nejvyššího Otce, jejichž funkcí je zajišťovat komunikaci mezi inteligibilním světem a lidmi (theurgy). Jedná se vlastně o ideje, které ale neslouží k formování látkového světa, nýbrž plní zprostředkovatelskou úlohu. Mimo jiné fungují jako magická jména seslaná Otcem, která pak využívají theurgové při svých rituálech.

Podobnou roli mají i spojovatelé (συνοχεῖς). Rovněž jako ideje vycházejí z Otce, který sám je podle fr. 84 nazýván „prvním spojovatelem, který obsahuje všechno, sám (však) existuje zcela vně (všeho).“¹⁴⁹ Jejich hlavní funkcí je propojování různých částí universa a uvádět je v soulad a zajišťování participace látkových jsoucen na inteligibilních vzorech.¹⁵⁰ Podle Lewyho (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 130–131) se nejedná o samostatnou třídu entit, nýbrž o funkci mnoha různých entit – počínaje nejvyšším Otcem přes ideje až po slunce, k jehož paprskům jsou ideje často přirovnávány.

Kromě výše uvedených entit hraje v chaldejském systému významnou roli hypostazovaná láska. Přestože se pro ni užívá stejného řeckého slova „erós“ (ἔρως) jako pro klasické řecké božstvo lásky (a nikoliv třeba v křesťanských textech obvyklého slova ἀγάπη), nevykazuje na něj silnější vazbu a chybí mu jakýkoliv osobní či antropomorfní charakter.¹⁵¹

¹⁴⁴ Viz Dodds, „New Light on the ‚Chaldaean Oracles‘“, s. 694–696.

¹⁴⁵ Tak Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 15. Podle Tanasseanu-Döbler (*Theurgy in Late Antiquity*, s. 22) je Hekaté rovněž hlavní mluvčí *Chaldejských orákul*.

¹⁴⁶ *Ibid*. Cf. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 152–155.

¹⁴⁷ Cf. však podobnou úlohu Přirozenosti podle fr. 70. Jedná se o jeden z mnoha případů překrývajících se kompetencí různých inteligibilních entit.

¹⁴⁸ Slovo ἰγγεῖς původně označuje ptáka jménem „krutihlav obecný“ (*Jynx torquilla*), který byl používán při různých magických praktikách, při kterých se přivazoval k točícímu se vlčku. Odtud se slovo začalo používat pro označení onoho vlčku a později i ve významu „kouzlo, zaklínadlo“ (srov. přejaté angl. slovo „jinx“), na což navazuje i chaldejské užití.

¹⁴⁹ Πάντας γὰρ συνέχων αὐτὸς πᾶς ἔξω ὑπάρχει.

¹⁵⁰ Brisson, „Plato’s Timaeus and the Chaldaean Oracles“, s. 120–121.

¹⁵¹ Bližší pojetí Eróta nacházíme u Platóna, zejm. v dialogu *Symposion*, a rovněž v pozdějším platonismu. Viz např. Chlup *Proklos*, s. 196–200. Podobné pojetí můžeme též najít u presokratiků, např. v Empedokleově konceptu družnosti (φιλία) - viz závěrečná diskuze na konci Tardieuho článku „La gnose valentinienne et les Oracles Chaldaïques“, in: B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International*

Ve skutečnosti se spíše než o jednu konkrétní entitu jedná o kvalitu či princip prostupující celým chaldejským universem, jehož různé části drží pohromadě:

„(ideje jsou odděleny a zároveň sloučeny) poutem úžasné Lásky, která jako první vyskočila z Intelektu a oděla (svůj) oheň ohněm (Intelektu), aby zamíchala zdrojová měsidla a přilila do nich květ svého ohně.“ (fr. 42).¹⁵²

Jako taková je tedy láska i součástí lidské duše, ve které má tutéž propojující funkci: „(Otec) smísil jiskru duše se dvěma harmonickými (prvky), Intelektem a Boží Vůlí, ke kterým přidal jako třetí (prvek) čistou Lásku, vznešeného pána, který vše propojuje.“¹⁵³ Jak jsme viděli výše, tuto propojující funkci má i několik dalších entit, zejm. spojovatelé, a proto se přítomnost další entity s touto rolí může zdát redundantní. Podle mého názoru je však tento důraz na jednotu a provázanost všeho se vším klíčovým aspektem celého chaldejského světonázoru, a proto se tu vyskytuje ještě v podobě samostatné hypostaze.

2.3.4 Chaldejská démonologie a angelologie

Chaldejské universum je rovněž obýváno různými démony a anděly. S anděly jsme se mohli setkat již výše (s. 5) v souvislosti s archandělskou duší, kterou Julián Chaldejec zajistil svému synovi Juliánu Theurgovi. Také jediné dva fragmenty (137 a 138), které se o andělech zmiňují, tak činí v souvislosti s theurgy. Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 161–163) na základě Porfyriova spisu *De philosophia ex oraculis* předpokládá v chaldejském systému tři třídy andělů: 1) „svatí vládci“, kteří obklopují nejvyššího Boha a opěvují ho, 2) andělé nesoucí boží trůn a 3) služební andělé, kteří fungují jako poslové. Pro takovouto klasifikaci andělů, která je bezpochyby ovlivněna židovskou angelologií, však nemáme žádné důkazy.¹⁵⁴

O démonech se nám dochovalo materiálu podstatně více. V textu jsou často popisováni jako psi, což patrně souvisí s tím, že za jejich vládkyni je považována Hekaté, která je se psy tradičně asociována.¹⁵⁵ Např. fr. 91 o Hekatě hovoří jako o „vozatajce vzdušných, zemských a vodních psů.“ Z toho i vyplývá, že démoni obývají celou sublunární sféru a mívají chthonickou, akvatickou či atmosférickou povahu.¹⁵⁶ Jsou též popisováni jako

Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, Leiden: E. J. Brill, 1981, s. 234.

¹⁵² δεσμῶ Ἔρωτος ἀγητοῦ, ὃς ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος
ἑσάμενος πυρὶ πῦρ συνδέσμιον, ὄφρα κεράσση
πηγαίους κρατήρας ἐοῦ πυρὸς ἄνθος ἐπισχών.

¹⁵³ Fr. 44: ... ψυχαῖον σπινθήρα δυσὶν κράσας ὁμονοίαις,
νῶ καὶ νεύματι θείῳ, ἐφ' οἷς τρίτον ἄγνον Ἔρωτα,
συνδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα σεμνόν, ἔθηκεν.
Cf. fr. 43: „(naplniv duši) ... hlubokou láskou...“

¹⁵⁴ Viz Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 13,

¹⁵⁵ Pokud *Chaldejská orákula* skutečně vznikla někde v Sýrii či okolí, mohl sehrát svou roli i fakt, že psi se na Předním východě tradičně netěší nejlepší pověsti.

¹⁵⁶ O „ohnivých“ démonech není zmínka. Snad proto, že ze všech živlů je nejméně hmotný a má nejbliže k inteligibilnu.

„zvířecí a nestoudní“.¹⁵⁷ Pravděpodobně byli také zodpovědní za vášně a nemoci lidí.¹⁵⁸ Jejich hlavní rolí v chaldejském systému však je stahovat duši theurga během jejího vzestupu dolů a zabraňovat jí tak ve spojení s Bohem. Podle Psella (*Hypotyposis*, 23) znali chaldejci i dobré demony, kteří naopak duši při vzestupu pomáhali. Není však jasné, jestli se jedná o anděly či o odlišný typ bytostí.¹⁵⁹ Vzhledem k tomu, že paní démonů je zároveň hlavním božstvem theurgických rituálů a že démonům se pravděpodobně přinášeli i oběti (viz dále) můžeme konstatovat, že přestože představují negativní aspekt chaldejského univerza, mají v něm své právoplatné místo a jejich funkce je v konečném důsledku nějak žádoucí.

2.3.5 Chaldejské učení o člověku, duši a spáse

Chaldejská antropologie předpokládá stejně jako příbuzné pozdněantické směry (především gnóze a hermetismus) preexistenci duše a její následný vstup do látkového světa.¹⁶⁰ V *Chaldejských orákulech* však na rozdíl od těchto ostatních tradic chybí centrální mýtus, který by tento vstup popisoval,¹⁶¹ což podle mého názoru svědčí o menším důrazu na tuto událost, která nemusela být v chaldejské nauce vnímána jako nějaký zásadní zvrat.

Duše tedy vstupuje do těla, aby sloužila, má mu však sloužit „se vztyčenou hlavou“ (fr. 99), nemá se tedy do látky zcela ponořit. Cílem lidského snažení by mělo být rozpomenutí se na svůj božský původ a návrat k němu, což je v platonismu a příbuzných systémech běžné. Lidé, kteří tomuto účelu zasvětili svůj život, jsou theurgové, kteří svoji duši náležitě očistí pomocí rituálů a kontempace. O zbytku ostatních lidí se *Chaldejská orákula* vyjadřují nelichotivě jako o „stádu“, které zapomíná na svůj božský původ a příliš ulpívá na látkové Přirozenosti, čímž se dostává do područí osudu: „Neboť theurgové nespádají do stáda, které je pod působnost osudu.“¹⁶² Někteří badatelé na základě Iamblichova spisu *De mysteriis* předpokládají ještě existenci třetího „druhu“ lidí, kteří by spadali mezi tyto dvě skupiny a byli by tedy „ti prostřední“ (οἱ μέσοι).¹⁶³ To je celkem pravděpodobné vzhledem k tomu, že chaldejci si v trojičním dělení velmi libují. Z dochovaných fragmentů a zpráv není jisté, zdali byl rozdíl mezi theurgy a „těmi ostatními“ byl esenciální povahy. Z fragmentů 137 a 138, které hovoří o andělských duších theurgů, se zdá, že spíše ano. Theurgové se na rozdíl od ostatních lidí inkarnují nikoliv kvůli tomu, že by se tolik zamilovali do látkového světa,¹⁶⁴ ale proto, aby pomáhali ostatním lidem dosáhnout spásy.¹⁶⁵

¹⁵⁷ Fr. 89: ... θηροπόλον καὶ ἀναιδέα.

¹⁵⁸ Viz Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 13.

¹⁵⁹ *Ibid.*, s. 14.

¹⁶⁰ Viz Geudrner, *Die Seelenlehre der Chaldäischen Orakel*, s. 7.

¹⁶¹ P. Athanassiadi, *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*, Routledge, 2015, s. 323.

¹⁶² Fr. 153: οὐ γὰρ ὄφ' εἰμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί.

¹⁶³ Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 20.

¹⁶⁴ Zde je třeba zdůraznit, že inkarnace v chaldejském pojetí není trestem, ale svobodnou volbou. Viz Tanasseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, s. 29.

¹⁶⁵ Nabízí se srovnání s pojetím bódhisattvy v mahájánovém buddhismu.

Přestože zdrojem lidské duše, stejně jako duše světové, je Hekaté, *Chaldejská orákula* zároveň uvádějí, že tím, kdo lidem dává duši, je Otec.¹⁶⁶ Hekaté podle některých fragmentů hraje úlohu jakéhosi „měsidla“, ve kterém Otec duši vytvoří.¹⁶⁷ Důležitou součástí chaldejské psychologie je učení o metempsychóze, které je rovněž běžné v platonismu.¹⁶⁸ Ta je v chaldejském učení na rozdíl od jiných pojetí (například Plótínova) omezena pouze na lidskou sféru, tedy lidská duše se může reinkarnovat pouze opět do člověka.¹⁶⁹ Duše, které příliš lpěly na látce, však mezi inkarnacemi patrně nějakou dobu podstupovaly nějaký trest či očistu v Hádu.¹⁷⁰ Oproti tomu duše, které se během života dostatečně očistí, naleznou svůj posmrtný ráj (παράδεισος, viz fr. 165) v empyrejském světě či ve světové duši.¹⁷¹

Hlavním prostředkem k dosažení spásy jsou theúrgické rituály zaměřené na očišťování duše a navázání kontaktu s inteligibilním světem. Těm budeme věnovat následující kapitolu.

2.4. Theúrgická rituální praxe

Slovo „*theúrgos*“ (θεουργός) je novotvar, se kterým se poprvé setkáváme v *Chaldejských orákulech*.¹⁷² Jak již víme, mladší z Juliánů, kterým je dílo tradičně připisováno, je podle *Sudy* označován tímto slovem a podle téhož zdroje měl být rovněž autorem spisu *Theúrgika*. Rovněž i další užití toho slova se vztahují k rituální tradici, která se s *Chaldejskými orákuly* pojí, a proto lze celkem bezpečně říci, že slovo i theúrgie jako taková je skutečně originální výtvar autorů *Chaldejských orákul*.¹⁷³ Slovo „*theúrgos*“ je kompozitum slov θεός („bůh“) a έργον („dílo“, mj. i „rituální akt“). Pozdější platonici slovo vykládali ve smyslu „ten, na koho bozi působí“ oproti možnému výkladu „ten, kdo působí na bohy“, aby tím zdůraznili, že božstva se theúrgických rituálů účastní dobrovolně.¹⁷⁴ Původní význam termínu

¹⁶⁶ Fr. 25: „Toto měl Otec na mysli a smrtelník jím byl oživen“ (dosl. „oduševněn, byla mu dána duše“) (Ταῦτα πατήρ ἐνόησε, βροτὸς δὲ οἱ ἐνύχωτο.).

¹⁶⁷ Podobným způsobem v Platónově *Timaiu* 27 tvoří duši Démiurg v měsidle (κρατήρ). Viz Brisson („Plato’s *Timaeus* and the *Chaldaean Oracles*“, s. 126–127), který slovo „otec“ v citovaném fragmentu vztahuje k Démiúrgovi a tvrdí tedy, že lidské duše vytváří Démiúrgos i v *Chaldejských orákulech*.

¹⁶⁸ Byť původně tato nauka pochází pýthagorejské filosofické školy, viz Geudtner, *Die Seelenlehre der Chaldäischen Orakel*, s. 15.

¹⁶⁹ Viz fr. 160: „Je neodvolatelný zákon od blažených, že (lidská duše) opět přestoupí do lidského života, nikoliv do života zvířete.“

(Θεσμὸν ἀπαι μακάρων ... ἄλυστον ...

αὐτίς ἐπ' ἀνθρώπων περάαν βίον, οὐκ ἐπὶ θηρῶν.).

¹⁷⁰ K tomu odkazuje fr. 162 – viz Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 21 a komentář k danému fragmentu.

¹⁷¹ Viz Majercik, *The Chaldaean Oracles*, s. 203.

¹⁷² Viz fr. 153.

¹⁷³ Snad jediným protiargumentem by mohl být výskyt slova *theúrgos* ve slovníku řeckého gramatika a učitele rétoriky Iúlia Polydeuka. Jeho *Onomastikon* byl sepsán někdy mezi lety 166 a 176 a slovo *theúrgoi* (*Onomastikon* I, 14, 4) je v něm popsáno jako οἱ δὲ τῶν θεῶν θεραπευταί, jako nejbližší (a stylisticky vhodnější) ekvivalent je dáno slovo θηηπόλοι. Vzhledem k předpokládané dataci obou textů je však možné, že Polydeukés *Chaldejská orákula* četl a slovo poněkud vytrhl z kontextu (viz Tanasseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, s. 21 a 43).

¹⁷⁴ Chlup, *Proklos*, s. 217.

však byl asi jednoduše „ten, kdo dělá božská díla“ či možná „ten, kdo koná (rituální) díla spolu s bohy.“¹⁷⁵

Co přesně tedy theúrgie je? V zásadě se jedná o kombinaci prvků klasického řeckého náboženství a řecké lidové magie, obohacené o orientální prvky (zejména různá „barbarská slova“, viz fr. 150). Jejím cílem je v nejširším smyslu navázání kontaktu s božstvy a snad také napomoci eschatologickému cíli chaldejské nauky, výstupu duše vzhůru (viz dále).

Problém při studiu theúrgie je stejný, jako při studiu chaldejské nauky – stejně jako chaldejské učení i theúrgické rituály převzali novoplatonici a dále je pak rozvíjeli v samostatnou rituální tradici. Máme tedy zprávy o různých theúrgických rituálech, které například dělal Proklos, není však jasné, nakolik tyto rituály byly součástí *Chaldejských orákul* a nakolik se jednalo o Proklovu vlastní rituální invenci. Pro přehlednost tedy nejdříve probereme rituály, o kterých máme přímé zmínky v dochovaných fragmentech, a poté stručně uvedu ty, které máme doloženy až později.¹⁷⁶

2.4.1 Rituály doložené v *Chaldejských orákulech*

a) theúrgický vzestup duše (ἀναγωγή)

Jak již bylo uvedeno výše, hlavním cílem lidského snažení má být podle *Chaldejských orákul* rozpomenutí se na původ člověka v horních, inteligibilních částech universa a opětovný návrat. Explicitně o něm hovoří fr. 110: „Hledej kanál duše, kterým <sestoupila> podle určitého řádu, aby sloužila tělu, <a> hledej, <jak> ji zase vyzvedneš, pomocí spojení svatého slova a (rituálního) aktu.“¹⁷⁷ „Svaté slovo“ patrně odkazuje k symbolům, které jsou zmíněny ve fr. 108.¹⁷⁸ Na tyto symboly je třeba, aby se duše rozpomenula a použila je pro svůj vzestup.¹⁷⁹ Dochované fragmenty nám však neříkají, co tyto symboly jsou. Mohlo se jednat o nějaká hesla, podobně jako v mysterijních kultech, ale mohlo se jednat i o rituální předměty.¹⁸⁰

Role rituálu ve vzestupu duše je velmi nejasná. Relevantní fragmenty jsou psány metaforickým jazykem a není jisté, zda popisují nějaké vnější rituální akty či vnitřní meditaci. Lewy se pokusil na základě dochovaných fragmentů rekonstruovat rituál vzestupu, při kterém měla duše theurga opustit tělo ve formě paprsku, spojit se se slunečním paprskem a vystoupat po něm vzhůru ke slunci nebo Bůh naopak naplní tělo člověka světlem – v obou případech je výsledkem spojení s Bohem, *unio mystica*.¹⁸¹ Do jaké míry však měl být tento popis proveden

¹⁷⁵ Slovník LSJ pro slovo *θεουργία* uvádí význam „divine work“.

¹⁷⁶ Toto rozdělení provádím podle Tanasseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, s. 20–44.

¹⁷⁷ Δίξω <καί> ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἔν τι τὰξει

σώματι θετεύσασ' <ὑπέβη καὶ πῶς> ἐπὶ τὰξιν

αὐθις ἀναστήσεις, ἱερῶ λόγῳ ἔργον ἐνώσας.

¹⁷⁸ „Otcovský Intelekt po vesmíru rozesel symboly, on, který myslí inteligibilní věci. A ty se nazývají ‚nevýslovné krásy‘.“

¹⁷⁹ Viz fr. 109: „Ale Otcovský intelekt nepřijímá její (sc. duše) vůli, dokud tato neunikne zapomnění a nevyřkne slovo, vybavivši si vzpomínku na Otcův čistý symbol.“ Cf. Tanasseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, s. 30.

¹⁸⁰ *Ibid.*, s. 31–32.

¹⁸¹ Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 195–200.

nějak fyzicky, není zřejmé. Podle fr. 1, citovaném výše, lze nejvyššího principu dosáhnout pouze pomocí vyprázdnění mysli v meditaci. Je však možné, že nějaké rituální úkony tomu měly napomoci.¹⁸² Vztah mezi touto meditací a výstupem duše je však poněkud nejasný a zdá se, že jde spíše o dvě odlišné věci.

Zajímavé je, že podle Lewyho rekonstrukce měl výstup duše v chaldejském systému končit u Slunce, nikoliv až v empyrejském světě, kde leží předpokládané elysium chaldeců. Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 419–421) to připisuje na vrub vlivu syrské solární theologie, ze které měla být podoba rituálu přejata. To je sice možné, nicméně věřím, že tato konfigurace musí mít i nějaké strukturální vysvětlení. To může souviset s fr. 128 a 129, které hovoří o tom, že vzestup duše má mít spásný efekt i na fyzické tělo.¹⁸³ Slunce, jak již víme, je teletarchou éterického světa, který je sice inteligibilní, má však v sobě již cosi fyzického (viz fr. 69). Proto se ze tří teletarchů hodí na patrona vzestupu nejlépe, neboť transmudánní slunce/Aión je čistě duchovní povahy a Měsíc je zase příliš fyzický. V každém případě je pozoruhodné, že *Chaldejská orákula* věnují pozornost i spáse fyzického těla, což opět svědčí o poměrně pozitivním hodnocení látkového světa a universa vůbec.

Vzestupu duše měla patrně předcházet askeze a nějaké očistné rituály. O jednom z nich se zmiňuje fr. 133: „Především ať je sám kněz, který ovládá díla ohně, skropen ledovou vlnou burácejícího moře.“¹⁸⁴ Tento fragment je mimo jiné zajímavý v tom, že jako jediný zmiňuje kněze a působí dojmem, že předpokládá existenci nějakého společenství.

b) zjevení božstva

Tři dochované fragmenty popisují zjevení nějakého božstva, s největší pravděpodobností Hekaty. Většina badatelů se domnívá, že všechny tři fragmenty (146–148) pocházejí z jednoho orákula a nějak na sebe navazují. Podle Johnston (*Hekate Soteirai*, s. 112 a dále) je správné pořadí 147, 146 a 148, což znamená, že zjevení postupuje od konkrétních tvarů (dítě, kůň) ke zjevení beztvarého ohně, ze kterého je slyšet hlas. Z fragmentů však vůbec nevyplývá, k čemu má tento rituál sloužit – možná k dotazování se božstva a získání dalších orákul. Rovněž není vůbec jasné, jak a zda vůbec tyto epifanie nějak souvisí s theúrgickým vzestupem duše.

c) oběť kamene

Poněkud stranou ostatního dochovaného materiálu je fr. 149: „Až spatříš zemského démona kráčet (k tobě), oběťuj kámen mnizúris a vyslov invokaci.“¹⁸⁵ Není jasné, o jaký kámen se jedná, podle nejnovějších názorů by se mohlo jednat o indický achát.¹⁸⁶ Podle

¹⁸² Tanasseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, s. 33.

¹⁸³ Ten Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 216) chápe jako příslib fyzického zdraví.

¹⁸⁴ Αὐτὸς δ' ἐν πρώτοις ἱερεὺς πρὸς ἔργα κυβερνῶν
κύματι βαινέσθω παγερῶ βαρυηχέος ἄλμης.

¹⁸⁵ Ἦνίκα δαίμονα δ' ἐρχόμενον πρόσγειον ἀθρήσεις,
θῆε λίθον μνίζουρην ἐπαυδῶν ...

¹⁸⁶ M. Tardieu, „L'oracle de la pierre mnouziris“, in: in: H. Seng und M. Tardieu (Hrsg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011, s. 93–108.

Lewyho (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 289) se jedná o apotropaickou oběť pro usmíření démona, který by jinak theúrgovi škodil při provádění theúrgického vzestupu duše. Není přitom zcela jasné, jak taková oběť měla vypadat – Tardieu („L'oracle de la pierre mnouziris“, s. 104) navrhuje, že kámen se mohl obalit v nějaké hořlavé látce a pak zapálit.

2.4.2 Pozdější theúrgické rituály

Kromě výše uvedených rituálů pozdější autoři uvádějí ještě další, které z dochovaných fragmentů a svědectví nelze doložit, jejich existenci však nemůžeme ani zcela vyloučit. Se dvěma z těchto rituálů jsme se již setkali v souvislosti s postavou Juliána Theurga – což však neznámá, že tyto rituály byly již součástí původní chaldejské praxe, může se jednat o pozdější zpětnou projekci. Prvním z nich je trans, při kterém se božstvo vtělilo do člověka. Operace zahrnovala minimálně dva účastníky, přivolávajícího, který božstvu kladl otázky (κλήτωρ) a potom médium, které božstvo přijalo do sebe (δοχεύς). Podle jedné z probraných teorií takovýmto dotazováním mohla *Chaldejská orákula* vzniknout (viz výše, s. 7). Dodds (*Řekové a iracionální*, s. 299) tento rituál přirovnává k moderním spiritistickým seancím a tvrdí, že symboly v tomto rituálu používané mohly mít psychologické účinky, které usnadňovaly navození transu. Druhým, podobným rituálem je představení (σύστασις) theurga za účelem vytvoření jakéhosi magického paktu.¹⁸⁷ Takový pakt měl mít Julián Theurgos s Hermem a Apollónem, kteří ho měli theúrgickému umění naučit (viz výše, s. 5).

Další dvojice rituálů zahrnovala konkrétní předměty. V prvním případě se jedná o jakési rotující předměty podobné našim vlčkům, označované jako strofalos (στρόφαλος). Proklos byl pomocí strofalu prý schopen přivolat déšť.¹⁸⁸ V *Chaldejských orákulech* se setkáváme s výrazem ἴυγξ, které původně označovalo tentýž předmět, jako byl strofalos. Zde se však jedná o inteligibilní entity, jejichž jediná vazba na zmíněný magický předmět je, že vydávají bzučivý zvuk¹⁸⁹ a mají určitou vazbu na rituály, při kterých fungují jako prostředníci mezi inteligibilním a lidmi – podobně tedy jako strofalos, akorát v opačném směru. Druhým rituálním předmětem, který hrál v pozdější theúrgii značnou roli, byly sochy božstev. Ty se oživovaly pomocí zasvěcovacích rituálů τελεστικά za účelem získání věštb.¹⁹⁰ Součástí zasvěcovacího obřadu bylo vkládání různých přírodnin, bylin a kamenů, do dutin sošky. Ty měly na základě kosmické sympatie božstvo přivolat a to do sochy vstoupilo. V tomto směru však theúrgie není původní, podobné rituály byly v pozdní antice rozšířené.¹⁹¹ V dochovaných fragmentech tento rituál doložený nemáme, přestože – či právě pro to, že – Julián Theurg měl tomuto tématu věnovat samostatné dílo s názvem *Telestika*.¹⁹² V dochovaných fragmentech 51–55 však máme dochovaný metafyzický popis kultické sochy bohyně Hekaty, který by mohl svědčit pro to, že kultické sochy v chaldejském rituální praxi skutečně používány byly.

¹⁸⁷ Tanasseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, s. 39–41.

¹⁸⁸ Marinus, *Vita Procli*, 28.

¹⁸⁹ Viz Tanasseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, s. 40.

¹⁹⁰ Dodds, *Řekové a iracionální*, s. 290–295.

¹⁹¹ *Ibid*, s. 292.

¹⁹² Viz výše, s. 5.

Stejně tak je ale možné, že autor či autoři si pouze vypůjčili předmět z tradiční rituální praxe a použili jej jako jakési projekční plátno pro popis svých metafyzických koncepcí – podobně jako v případě strofalu/iyngy.

2.4.3 Shrnutí

Jak je vidět z předcházejícího výčtu, repertoár doložených theurgických praktik je poměrně chudý. Můžeme tak spolu s Tanasseanu-Döbler (*Theurgy in Late Antiquity*, s. 38) konstatovat, že rituály v *Chaldejských orákulech* hrají překvapivě okrajovou roli na to, že založili novou rituální tradici, o které lze navíc s trochou nadsázky říci, že přetrvává dodnes.¹⁹³ V doložených rituálech navíc hrála hlavní roli spíše slova než rituální gesta – jediný s jistotou doložený tělesný rituální akt je výše popsaná oběť kamene mnizúris, jejíž místo v rituálním systému je velmi nejasné. Zdá se, že chaldejci měli silnou tendenci ke spiritualizaci kultu – můžeme to vidět například na jejich zacházení s rituálními předměty, které přetvářejí v metafyzické koncepty. Je možné, že tato tendence souvisí s pojetím universa jako místa plného symbolů (viz fr. 108). Pokud je všechno potenciálně symbolem, speciálních rituálních předmětů není vlastně třeba.

Otázkou zůstává, do jaké míry máme jako rituál chápat i transcendentální meditaci popsanou ve fr. 1 a 2. Zdá se, že právě tato meditace byla tím, k čemu celý chaldejský systém směřuje. Je možné, že této meditaci předcházely jiné rituály, jako výše zmíněné očisty, oběti a invokace božstev, a že tyto rituály tvořily přípravu na kenósi, která představovala vrchol celé rituální praxe a zároveň její překonání.

¹⁹³ K odkazu theúrgie se hlásil například český hermetik Jan Kefer a mnozí další.

3. Chaldejský světonázor v kontextu pozdní antiky

3.1. Metodologická poznámka

V následující kapitole se pokusím o analýzu světonázoru obsaženého v *Chaldejských orákulech*. Vycházet při tom budu z pojetí světonázoru, jaké používá Chlup ve své studii o Proklovi.¹⁹⁴ Světonázor (či též „obraz světa“) je v jeho pojetí souborem „nesamozřejmých a ne zcela reflektovaných předpokladů a preferencí, které nemají žádné logické zdůvodnění a jsou věcí individuální či kolektivní volby a víry“ (s. 10). Ty pak tvoří celistvý rámec, do kterého lidé zasazují své zkušenosti a který jim umožňuje zakoušet svět jako smysluplný a orientovat se v něm. Světonázory nacházejí své vyjádření v různých filosofických, náboženských a rovněž i ideologických systémech, což je pro naše téma výhodné mimo jiné proto, že se nemusíme zabývat otázkou, do jaké míry je chaldejský systém náboženstvím a do jaké míry je filosofií, neboť z hlediska světonázorové analýzy jde o otázku zbytečnou. Zároveň je třeba mít na paměti, že světonázor nelze zcela ztotožnit s žádnou explicitní formulací nauky – ta sice ze světonázoru vyplývá, světonázor jako takový však tvoří spíše její implicitní pozadí.

Důležitým bodem celé analýzy přitom je, že poměrně odlišné světonázory mohou vyplývat i z na první pohled velmi podobných metafyzických koncepcí.¹⁹⁵ Ve skutečnosti nám specifika toho kterého světonázoru nejlépe vykrystalizují právě v takovém srovnání.¹⁹⁶ Proto se v následující části budu uchýlovat ke komparaci s příbuznými směry „platónského podsvětí“, tedy s hermetismem a gnózí, jejichž metafyzika je podobná, avšak světonázor, který stojí v pozadí, je značně odlišný.¹⁹⁷ Cílem však nebude provést extenzivní srovnání těchto směrů ve všech jejich aspektech, ale zaměřím se pouze výběrově na ty momenty, ze kterých nejlépe vynikne světonázorová specifika chaldejského systému. Celková komparace by byla jistě rovněž zajímavá a přínosná, avšak zcela mimo rámec a záměr této práce.¹⁹⁸ Zároveň je třeba upozornit, že toto srovnání se neobejde bez určitého zevšeobecňování a zjednodušování, neboť hermetismus ani gnóze netvoří žádné jednotné hnutí, ale vyznačují se značnou vnitřní rozrůzněností.

¹⁹⁴ Chlup, *Proklos*, s. 10–13. Chlup sám přitom vychází z prací britské antropoložky Mary Douglas a jejího konceptu „kosmologie“, jak jej rozpracovala ve svém díle *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London – New York: Routledge, 1996 (1970¹, 1973²).

¹⁹⁵ Chlup, *Proklos*, s. 11.

¹⁹⁶ Chlup sám provádí podobné srovnání Proklova metafyzického systému s Plótínem a s dalšími novoplatoniky. Kondenzovaněji tak činí v anglickém vydání své práce *Proclus: an Introduction*, New York: Cambridge University Press, 2012, v kapitole „Worldview“ (s. 255–278).

¹⁹⁷ Podobnost mezi chaldejským systémem a gnózí upozoroval již Kroll a chaldejskou nauku dokonce neváhal nazvat „pohanskou gnózí“ – viz Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, s. 70.

¹⁹⁸ Pro systematické srovnání chaldejského systému s valentiniánskou gnózí viz M. Tardieu. „La gnose valentinienne et les Oracles Chaldaïques“, in: B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Leiden: E. J. Brill, 1981, s. 194–237. Cf. též J.-D. Dubois, „La forme de la matière selon la démiurgie valentinienne et les Oracles Chaldaïques“, in: H. Seng and M. Tardieu (Hrsg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011, s. 179–192.

3.2. Světonázorová analýza a srovnání

Z předcházejícího popisu chaldejského systému dle mého názoru celkem jasně vyplývá, že hlavním světonázorovým aspektem, kterým se chaldejský systém vyznačuje a který jej také odlišuje od ostatních příbuzných proudů, je jeho značný kosmický optimismus. S tím souvisí též důraz, jaký chaldejský systém klade na monistické aspekty a na vzájemnou provázanost různých částí univerza, která je zosobněná v kosmickém principu Lásky (Eróta). Dualistické prvky jsou zde spíše upozaděny a rovněž pojetí látky a démonů není tak negativní jako v jiných soudobých myšlenkových systémech. Nyní se na tyto momenty podíváme blíže.

Jedním z momentů, na kterém lze světonázorové specifikum chaldejského systému dobře demonstrovat, je jeho pojetí astrálních božstev. Ta hrají v tradičních orientálních náboženstvích významnou pozitivní roli. V období pozdní antiky, kdy jsou území Předního východu začleněna nejdříve do helénistických říší a později do římského impéria, však dochází k různým společenským změnám, které bychom mohli přirovnat k dnešní globalizaci. Ta má mimo jiné za následek určité vykořenění a odcizení původním místním tradicím, v důsledku čehož dochází v náboženské oblasti k určité inverzi.¹⁹⁹ Ta je asi nejlépe patrná na gnózi, která převrací tradiční náboženské prvky a dává jim mnohdy opačný význam. Z astrálních božstev, která jsou tradičně chápána jako garanti řádu a spravedlnosti, se stávají zlí utlačovatelé – archonti – kteří hrají jednoznačně negativní roli oponentů nejvyššího dobrého Boha i lidstva.²⁰⁰ V hermetismu, zejm. v traktátu *Poimandrés* (§9) se rovněž setkáváme se sedmi planetárními správci (διοικηταί), jejich role je však pozitivnější. Podílí se na stvoření člověka tím, že mu předají podíl na své přirozenosti, což lze chápat jako určitou dispozici k negativním vášním.²⁰¹ Zároveň však od něho tyto vášně zase přijímají zpátky při vzestupu duše, který je – podobně jako v gnózi či chaldejském systému – eschatologických cílem lidské existence. Postavení planetárních vládců v hermetismu je tedy spíše ambivalentní. Oproti tomu v *Chaldejských orákulech*, jak jsme již měli možnost vidět, klasických sedm planet²⁰² nehraje žádnou významnější roli. Místo toho se setkáváme s trojicí planetárních božstev Aión–Slunce–Měsíc, která hrají veskrze pozitivní roli teletarchů („zasvěcovatelů“), kteří pomáhají duši při jejím výstupu vzhůru (viz výše, oddíly 2.3.2 a 2.3.3). Důležité přitom je, že osud (εἰμαρμένη), který je obecně v pozdní antice vnímán spíše negativně a který bývá spojován právě s planetami,²⁰³ je v chaldejském systému spojován pouze s Přirozeností a se sublunárním světem. Po astrálním fatalismu není v chaldejské nauce ani stopy.²⁰⁴

Důležitou charakteristikou chaldejského systému je povaha jednotlivých inteligibilních entit a zejména vztahů mezi nimi. Gnostici a hermetici sdílí s chaldejci stejný platonický

¹⁹⁹ Viz Chlup, *Corpus Hermeticum*, s. 80 a dále.

²⁰⁰ Viz např. K. Rudolph, *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad, 2010, kap. „Kosmologie a kosmogonie“ (s. 72–92).

²⁰¹ Chlup, *Corpus Hermeticum*, s. 310.

²⁰² Tj. Merkur, Venuše, Mars, Jupiter, Saturn + Slunce a Měsíc.

²⁰³ Viz Rudolph, *Gnóze*, s. 73.

²⁰⁴ Ke stejnému závěru dochází i Tardieu, „La Gnose valentinienne et les Oracles Chaldaïques“, s. 220–225. Cf. též fr. 107, který nabádá proti používání jakýchkoliv věštbých technik včetně astromancie.

rámec, který počítá s nejvyšším dobrým Bohem, jenž je transcendentní a vzdálený a se smyslově vnímatelným světem vstupuje do kontaktu pouze pomocí různých prostředníků, kteří tvoří složitý hierarchicky strukturovaný metafyzický systém. V gnózi je nejvyšší Bůh natolik vzdálený, že se o něm hovoří jako o „neznámém Božstvu“. Gnostické spisy počítají podobně jako *Chaldejská orákula* s postavou druhotného boha–tvůrce Démiúrگا. Ten je v gnostických systémech však chápán jednoznačně negativně, jako hloupý, zlý a zpupný vládce tohoto světa, který tvoří zřejmý protiklad k dobrému nejvyššímu neznámému Bohu. Rovněž bývá nazýván nejvyšším archontem, který vládne ostatním planetárním mocnostem.²⁰⁵ Oproti tomu chaldejský Démiúrgos (sekundární Intelekt) je postavou veskrze pozitivní, která jedná v naprostém souladu s nejvyšším Bohem Otcem. O tom svědčí mimo jiné i fakt, že text dochovaných fragmentů o obou hovoří shodně jako o Intelaktu a že termín „Otec“ se může vztahovat i k Démiúrgovi (viz fr. 16 a 50). Obě entity se zdají být natolik provázané, že *Chaldejským orákulům* ani nestojí za to mezi nimi důsledně rozlišovat. V gnostických systémech Démiúrgos tvoří svět navzdory vůli nejvyššího Boha a ze zpupnosti, kdežto v chaldejský Démiúrgos formuje látkový svět zcela ve shodě s vůlí Otce.²⁰⁶ V tomto se velmi podobá hermetickému Démiúrgovi z *Poimandra*, který rovněž jedná na pokyn nejvyššího Boha.²⁰⁷

Stejně jako v chaldejském systému se můžeme i v gnostických a hermetických spisech setkat s femininní nadlidskou entitou, která má významnou kosmologickou a kosmogenetickou úlohu. Její role i pojmenování se však napříč různými gnostickými školami liší. Často bývá v návaznosti na helénistický judaismus nazývána Moudrost (Sofie; Σοφία) nebo Víra (Pistis; Πίστις), případně mívá nějaké semitské jméno, např. Barbéló v sétovské gnózi. V gnostických systémech bývá tato ženská entita většinou příčinou chaosu a pádu, např. tím, že zatouží sama něco stvořit bez svého mužského protějšku, což zapříčiní vznik nižšího látkového světa.²⁰⁸ Rovněž také bývá ploditelkou Démiúrگا. V hermetickém *Poimandrovi* nacházíme jako jedinou ženskou postavu Přirozenost, která rovněž způsobí pád člověka tím, že jej svede. Není jí však věnován takový prostor jako v gnostických textech a pád je líčen takovým způsobem, že nemá jednoznačného viníka.²⁰⁹ Chaldejskou verzí těchto femininních entit je bezesporu Hekaté ve všech svých projevech, jako jsou Síla a Přirozenost. Ta se svými gnostickými protějšky sdílí určitý temný aspekt, který se projevuje její vazbou na látku, demony a osud. Celkově je však pojímána spíše ambivalentně až pozitivně – mějme na paměti, že se velmi pravděpodobně jedná o hlavní mluvčí *Chaldejských orákul* a za subjekt zjevení popisovaných v theúrgických fragmentech 146–148. Podobně jako Sofie v některých

²⁰⁵ Viz Rudolph, *Gnóze*, s. 78–80. Cf. Dubois, „La forme de la matière selon la démiurgie valentinienne et les *Oracles Chaldaïques*“, s. 185.

²⁰⁶ Jediný náznak jakéhosi napětí mezi oběma principy je patrný ve fr. 7, který hovoří o tom, že lidé nazývají druhý Intelekt prvním. Vzhledem k absenci širšího kontextu však těžko soudit, k čemu přesně tato výpověď směřovala.

²⁰⁷ Viz Chlup, *Corpus Hermeticum*, s. 307.

²⁰⁸ Viz Rudolph, *Gnóze*, s. 78 a dále.

²⁰⁹ Chlup, *Corpus Hermeticum*, s. 310–311.

pojetích se podílí na antropogenezi, ale pouze pozitivně jako zdroj lidských duší a jako dárkyně života.

Jak si můžeme všimnout, chaldejský metafyzický systém se vyznačuje oproti gnózi (a v menší míře též oproti hermetismu) souladem mezi třemi jeho nejvyššími principy – Otcem, druhotným démiúrgickým Intelektem a Hekatou. Všechny chaldejské metafyzické entity konají své dílo zcela ve shodě s vůlí nejvyššího Boha Otce, celý systém působí dojmem organické harmonie. Intelektivní entity lze do značné míry chápat jako hypostaze nejvyššího Boha, jejichž funkcí v systému je uspokojit filosofický předpoklad co největší transcendence a tudíž i jisté odtazičnosti Boha, ale zároveň ho se světem nějak propojit. Toho chaldejci dosahují výše popsaným důmyslným metafyzickým aparátem. Oproti tomu entity v gnostickém mýtu mají mnohem větší míru autonomie, jednají na vlastní pěst a jejich činnost vede k padlému stavu světa a člověka, který je třeba napravit. Hermetický přístup, jaký můžeme vidět v *Poidmandrovi*, stojí někde uprostřed: nadlidské entity vystupují autonomněji, než v *Chaldejských orákulech*, ale nejsou vykresleny tak negativně jako v gnózi a autor spisu si dává záležet, aby pád byl co nejvíce odstupňovaný a působil co „nejměkčeji“.²¹⁰

Tím se dostáváme k patrně největšímu rozdílu mezi chaldejskou naukou a gnózí, kterou je absence mytického narativu o pádu. Ten přitom zaujímá v gnostických spisech stěžejní postavení a tvoří i hlavní osu hermetického *Poimandra*.²¹¹ Proč tedy v *Chaldejských orákulech* chybí? Domnívám se, že odpověď přímo souvisí s jádrem chaldejského světónázoru, kterým je jeho značný kosmický optimismus. Gnostici popisují současný padlý stav mytickým narativem pro to, že diachronní povaha vyprávění umožňuje zdůraznit zvrát, ke kterému v jejich perspektivě v dějinách došlo. Svět je v nepořádku v důsledku jakéhosi dávného prvotního pochybení některé z metafyzických entit (Sofie, Démiúrge etc.). Mýtus umožňuje tento zvrát dramaticky popsat. Oproti tomu chaldejci nemají pocit, že by se svět byl nějak dramaticky v nepořádku, i když i oni jistě cítí jistou existenciální tíseň, která vyplývá z povahy látkového světa, jak o tom svědčí dochované fragmenty hovořící o látce (např. fr. 163) a celkové směřování k výstupu duše ven ze světa. Nemají však pocit, že by ve světě došlo k nějaké kosmické katastrofě a tudíž nemají zapotřebí mytické dramatizace. Přitom z barvitých popisů emanačního procesu jako ohnivých toků a z přirovnání idejí k bleskům a podobných poetických figur je zřejmé, že chaldejcům smysl pro dramaticko nechyběl. Spokojují se však s více méně statickým popisem toho, jak universum funguje. Lidé se sice inkarnují do látkových těl, což s sebou nese určitá negativa, činí tak však podle všeho dobrovolně a z vlastní vůle, nikoliv v důsledku nějakého „prvotního hříchu“.

Rovněž pojetí chaldejské spásy je poměrně specifické. Jak jsme mohli vidět, *Chaldejská orákula* znají výstup duše, podobně jako hermetické a gnostické spisy. V chaldejském systému se však zdá, že tento výstup duše byl jaksi upozaděn na úkor transcendentální meditace popsané ve fr. 1, což by svědčilo opět pro fakt, že chaldejci nepocítovali potřebu úniku ze světa tak palčivě jako jejich gnostičtí kolegové. Oproti spásnému poznání, gnózi, tak chaldejci staví vyprázdňení mysli, kenósi. Spása se zároveň měla nějakým způsobem týkat i

²¹⁰ Tak soudí Chlup, *Corpus Hermeticum*, s. 310–311.

²¹¹ Viz Rudolph, *Gnóze*, s. 60.

fyzického těla,²¹² což svědčí o jeho hodnotě pro chaldejce, kteří nevnímali rozpor mezi inteligibilním a látkovým tak vyhrcočně. Oproti tomu u gnostiků a hermetiků je smrt fyzického těla nezbytným předpokladem pro dosažení spásy.²¹³

Posledním významným momentem chaldejského světonázoru, na který bych se rád zaměřil, je jeho důsledná trojičnost. *Chaldejská orákula* znají tři světy, tři hlavní principy, tři vládnoucí planety etc. Oproti tomu gnostici stavějí své universum mnohem více dualisticky jako střet dvou protikladných sil. I když se v jejich spisech občas vyskytne nějaké trojiční dělení, většinou jej lze opět redukovat na binární opozici, jako v případě rozdělení lidí na pneumatiky (duchovní), psychiky (duševní) a hýliky (látkové), kde mezi posledními dvěma kategoriemi v zásadě není žádný podstatný rozdíl, neboť obojí se řadí k nevědomým.²¹⁴ Triadičnost chaldejského universa v posledku souvisí s monistickým pohledem na svět. Zavedení třetího členu totiž zmírňuje napětí mezi krajními póly. Gnostické universum je sice v jádru rovněž monistické, jak dokládá známé gnostické heslo „vše je Jedno“ (ἕν τὸ πᾶν),²¹⁵ avšak důraz je kladen na dualismus, který je v gnózi všudypřítomný.²¹⁶ Oproti tomuto dualismu staví chaldejci svůj gradualismus, který vše představuje jako esenciálně totožné, pouze v jiném stupni. Jednota se rozkládá v mnohost, která dohromady tvoří totalitu, která je v posledku opět jednotou. Triadismus se překlápí v monismus.²¹⁷

3.3. Sociální kontext

Z výše uvedené analýzy vyplývá, že zmíněné myšlenkové proudy „platónského podsvětí“ lze chápat jako různé odpovědi na tutéž situaci pozdně antického globalizovaného světa. To, co jednotlivé směry přitom odlišuje, je zejména přijetí či odmítnutí této situace. Jak již bylo řečeno v metodologickém úvodu, světonázory fungují jako rámce, které lidem slouží k interpretaci jejich životních zkušeností. Z toho vyplývá úzká provázanost světonázoru jedince s jeho sociálním kontextem. Rozkrytí této provázanosti pak tvoří další část světonázorové analýzy.²¹⁸ Příkladem takové provázanosti může být například představa hierarchicky uspořádaného platonického universa, která odpovídá hierarchickému typu správy pozdně antické říše, jak o tom píše Chlup (*Proklos*, s. 12). Zároveň je třeba poznamenat, že tento přístup neimplikuje žádný sociální determinismus a kauzalita může být v takovém případě oboustranná: „lidský duch reaguje na socio-politickou situaci, ta je však sama výrazem lidského ducha. Otázka zda byl prvotní nový model hierarchické státní správy či zda byl naopak sám tento model projevem změněného vidění světa, není než variantou starého

²¹² Viz fr. 128 a 158. Podle Lewyho (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, s. 216) fragmenty hovoří o fyzickém zdraví. Možnost, že by se mělo jednat o jakési tělesné vzkříšení, působí sice nepravděpodobně, ale s jistotou ji vyloučit nemůžeme.

²¹³ Viz Rudolph, *Gnóze*, s. 189.

²¹⁴ *Ibid*, s. 95.

²¹⁵ *Ibid*, s. 76.

²¹⁶ Viz *ibid*, kap. „Dualismus“ (s. 65–72).

²¹⁷ Cf. Athanassiadi, „The Chaldaean Oracles“, s. 170.

²¹⁸ Viz Chlup, *Proklos*, s. 12.

problému slepice a vejce.“²¹⁹ Tato konkrétní smysluplná korelace hierarchické struktury je něčím, co sdílejí všechny platonické systémy pozdní antiky včetně gnostiků, chaldejců a hermetiků. Co je však specifické pro chaldejské pojetí, co jej odlišuje od ostatních proudů a jaká sociální zkušenost tomu odpovídá?

Začněme nejprve s gnostiky. Rudolph ve své práci (*Gnóze*, s. 65) poznamenává, že gnóze je „typickým příkladem úzké provázanosti ideologie a sociologie“, čímž má na mysli právě to, že gnostický světonázorový pesimismus odpovídá neutěšené sociální zkušenosti gnostiků. O společenském zázemí zakladatelů a autorů gnostických spisů píše, že to byli především „vykořenění, politické moci zbavení intelektuálové s větším či menším filosofickým a především mytologickým vzděláním, kteří své příznivce získávali především z plebejských vrstev.“ Důležitým momentem je právě ona vykořeněnost a politická bezmoc, která se odráží v gnostickém pojetí světa, který je ovládán temnými a krutými mocnostmi, světa, ze kterého je třeba uniknout.

Co se týče sociálního kontextu *Chaldejských orákul*, ten je bohužel, jak bylo řečeno výše v oddílu 2.1, značně nejistý. Přesto však moderní práce dávají něco málo tušit. Předně je třeba si povšimnout, že *Chaldejská orákula* jsou přes svůj exotický název dílem „esenciálně řecké povahy“.²²⁰ Svědčí o tom tradiční řecká forma hexametru, upřednostňování iónsky zabarvených tvarů homérské řečtiny a fakt, že jediná spolehlivě doložená božstva (Hekaté, pravděpodobně Athéna, možná Rhea) jsou řecká.²²¹ Rovněž návaznost na řeckou filosofickou tradici je zde silnější než u jiných synkretických proudů pozdní antiky. Tanasseanu-Döbler (*Theurgy in Late Antiquity*, s. 22) je názoru, že ve své době se mohlo jednat o respektované helénistické dílo a o žádné „podsvětí“, jak píše Dillon, a dokonce hovoří o „agresivním helénismu“. Z toho můžeme tušit, že autor či autoři *Chaldejských orákul* patřili ke vzdělané helénisované vrstvě obyvatel, která se v globalizovaném pozdě antickém světě cítila dobře, nikoliv vykořeněně jako gnostici, a byla v něm úspěšná. Korelace s pozitivním vykreslením chaldejského univerza je tedy nasnadě. Avšak je třeba zdůraznit, že se jedná pouze o hypotézu, která sice není nepodložená, zároveň však ani jednoduše prokazatelná.

Pokud tedy shrneme dosavadní analýzu, chaldaismus a gnosticismus se nám přes všechny vnějšíkové podobnosti jeví být do značné míry protiklady, a to jak co se týče světonázoru, který stojí v pozadí za jejich metafyzickými systémy, tak co se týče předpokládaného společenského prostředí, ze kterého vycházejí. U hermetismu je situace o něco složitější, ale zdá se, že stojí někde mezi oběma zmíněnými směry.

²¹⁹ *Ibid*, s. 12. Dále Chlup poukazuje na možné řešení tohoto problému pomocí teorie „kruhové kauzality“ v moderní kybernetice.

²²⁰ Tak Tanasseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, s. 22.

²²¹ *Ibid*, s. 25.

4. Závěr

Na předchozích stránkách jsem se nejprve pokusil představit učení obsažené ve spise *Chaldejská orákula*. Postupně jsem probral, jakým způsobem funguje chaldejské universum, jakými nadlidskými entitami je obýváno, jaké jsou vztahy mezi těmito entitami, jaké místo v tomto universu zaujímá člověk a jaké je zde jeho poslání. Pokusil jsem se též nastínit, co můžeme na základě dochovaných fragmentů soudit o zvláštní rituální praxi zvané „theúrgie“, která má v *Chaldejských orákulech* svůj počátek. Poté jsem se pokusil rekonstruovat obraz světa, který je v pozadí chaldejského systému. Ten se ukázal jako velmi pozitivní a optimistický, kladoucí důraz spíše na jednotu všeho a na harmonickou provázanost jednotlivých částí univerza. Tento aspekt vynikl zejména při srovnání s dalšími soudobými myšlenkovými proudy, s gnózí a hermetismem, které rovněž vycházejí ze středoplatonské filosofie a orientálních náboženských tradic. Na závěr jsem se pokusil naznačit, jakým způsobem světonázory těchto pozdně antických myšlenkových systémů souvisí se společenskou situací globalizovaného světa římského impéria. Cíle této práce tak byly dle mého mínění splněny.

Domnívám se, že dalším vhodným krokem v bádání by bylo podobným způsobem analyzovat a porovnat i další myšlenkové systémy pozdní antiky. Ty totiž nejsou pouze separátními ideovými proudy paralelně existujícími vedle sebe. Tvoří komplexní systém vzájemných vymezení a odkazů a jeden proud tak nejde pochopit bez znalosti širšího kontextu. Athanassiadi („The Chaldaean Oracles“, s. 180–182) hovoří o „pozdněantickém duchovním commonwealthu“ a „spirituální globalizaci“, kterou se pozdní antika vyznačuje. Rovněž zmiňuje „theologickou koiné“, kterou – podobně jako onen společný jazyk, *koiné dialektos* – sdílí celý pozdněantický svět, pomocí které však, jak jsme mohli vidět, vyjadřují různé skupiny poměrně dost odlišné představy o světě. Obzvláště zajímavé by bylo srovnání chaldejského světonázoru s obrazem světa u soudobých filosofů, neboť mnohé z mých závěrů platí i pro ně. Takové srovnání se však vymyká rozsahu i původnímu záměru této práce.

Na závěr ještě jedna poznámka. Při popisu pozdněantické společnosti asi dnešního čtenáře nemůže nenapadnout podoba s naší dnešní dobou, která se vyznačuje podobnou globalizací a prolínáním různých původně nesouvisejících tradic, což má mnohdy za následek podobnou vykořeněnost, jakou jsme mohli spatřit v případě antických gnostiků. Proto si myslím, že obzvláště přínosné by bylo pokusit se o srovnání naší dnešní doby s obdobím pozdní antiky.²²² Jsem totiž názoru, že každé studium odlišné kultury by mělo mít jako finální cíl lepší porozumění naší vlastní době a kultuře. Přestože toto nebyl bezprostřední cíl této práce, doufám, že alespoň nepřímo k takovému porozumění přispěje.

²²² Dílčí srovnání pozdního antického pohanství a dnešního křesťanství provádí Chlup ve své práci Proklos v kapitole „Novoplatonské náboženství dnes“ (s. 232–242).

Bibliografie

ATHANASSIADI, Polymnia. *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*. Routledge, 2015. ISBN 978-147-2443-663.

ATHANASSIADI, Polymnia. „Apamea and the Chaldaean Oracles: A Holy City and a Holy Book.“ In: Peter BROWN, Andrew SMITH and Karin ALT (eds.). *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*. Oakville, CT: Distributor in the U. S., David Brown Bk. Co., 2005, xiv, 249 p. ISBN 095438458x.

ATHANASSIADI, Polymnia. „Julian the Theurgist: Man or Myth?“ In: H. SENG and Michel TARDIEU (Hrsg.). *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011, s. 193–208. (Přetištěno v: Polymnia ATHANASSIADI. *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*. ISBN 978-147-2443-663.)

ATHANASSIADI, Polymnia. „The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy.“ In: Polymnia ATHANASSIADI and Michael FREDE. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 1999, s. 149–182. ISBN 0198152523.

BRISSON, Luc. „Plato’s *Timaeus* and the *Chaldaean Oracles*.“ In: REYDAMS-SCHILS, Gretchen J. (ed.). *Plato’s Timaeus as Cultural Icon*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2002, s 111–32.

DES PLACES, Édouard et Alain Philippe SEGONDS (ed.). *Oracles Chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*. 3ème tir. revu et corr. Paris: Belles Lettres, 1996 (1971¹). ISBN 2251002030.

DILLON, John M. „Female Principles in Platonism.“ In: *Itaca I* (1986): s. 107–123 (přetištěno v: John M. DILLON. *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Brookfield, Vt., USA: Gower, 1990. ISBN 08-607-8286-7).

DILLON, John M. „Plutarch and Second Century Platonism.“ In: A. H. ARMSTRONG (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. New York: Crossroad Publishing Company, 1986: s. 214–229 (přetištěno v: John M. DILLON. *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Brookfield, Vt., USA: Gower, 1990. ISBN 08-607-8286-7).

DILLON, John M. „The Concept of Two Intellects: A Footnote to the History of Platoism.“ in: *Phronesis XVIII* (1973): s. 176–185 (přetištěno v: John M. DILLON. *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Brookfield, Vt., USA: Gower, 1990. ISBN 08-607-8286-7).

DILLON, John M. *The Middle Platonists: a Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*. Rev. ed. London: Duckworth, 1996, xvi, 457 s. ISBN 07-156-1604-8.

DODDS, Eric Robertson. „New Light on the ‚Chaldaean Oracles‘.“ *The Harvard Theological Review* 54 (1961) [Přetištěno v: Hans LEWY and Michel TARDIEU (ed.). *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. 3ème edition avec un supplément „Les Oracles Chaldaïques 1891–2011.“ Paris: Études augustiniennes, 2011.].

DODDS, Eric Robertson. *Řekové a iracionálno*. Přel. Ondřej PROKOP. Praha: OIKOYMENH, 2000. (Angl. orig.: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.) ISBN 80-729-8011-4.

DUBOIS, Jean-Daniel. „La forme de la matière selon la démiurgie valentinienne et les *Oracles Chaldaïques*.“ In: H. SENG and Michel TARDIEU (Hrsg.). *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011, s. 179–192.

GEMISTUS PLETHO, Georgius et Brigitte TAMBRUN-KRASKER. *Oracles Chaldaïques: recension de Georges Gémiste Pléthon : édition critique ; La recension arabe des Magika logia*. Athens: Vrin, 1995. Corpus philosophorum medii aevi. Philosophi Byzantini [Obsahuje též arabské vydání Pléthonovy edice fragmentů *Chaldejských orákul* s francouzským překladem a komentářem]. ISBN 9607099400.

GEUDTNER, Otto. *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*. Meisenheim am Glan: A. Hain, 1971.

HADOT, Pierre. „Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*.“ In: Hans LEWY and Michel TARDIEU (ed.). *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. 3ème edition avec un supplément „Les Oracles Chaldaïques 1891–2011.“ Paris: Études augustiniennes, 2011.

CHLUP, Radek. *Corpus Hermeticum*. Praha: Herrmann, 2007, 439 s. ISBN 978-80-87054-09-3.

CHLUP, Radek. *Proclus: an Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2012. ISBN 9780521761482.

CHLUP, Radek. *Proklos*. Praha: Herrmann, 2009. ISBN 978-80-87054-16-1.

JOHNSTON, Sarah Iles. *Hekate Soteira: a Study of Hekate's role in the Chaldean Oracles and Related Literature*. Atlanta: Scholars Press, 1990. ISBN 15-554-0427-8.

KLUTSTEIN, Ilana. *Marsilio Ficino et la theologie ancienne: Oracles Chaldaïques, Hymnes Orphique, Hymnes de Proclus*. Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki, 1987. Quaderni di "Rinascimento". ISBN 8822235029.

KROLL, Guilelmus. *De oraculis Chaldaicis*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962 (1894¹).

LEWY, Hans and Michel TARDIEU (ed.). *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. 3ème edition avec un supplément „Les Oracles Chaldaïques 1891–2011.“ Paris: Études augustiniennes, 2011 (1956¹). [V příloze též příspěvek Pierra HADOTa „Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*“ a přetištěný článek Erica Robertsona DODDSe „New Light on the *Chaldaean Oracles*.“] ISBN 28-512-1025-4.

MAJERCIK, Ruth Dorothy. *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*. New York: E. J. Brill, 1989, xiv, 247 p. ISBN 90-040-9043-6.

NOCK, Arthur Darby (rev.). „Raymond KLIBANSKY and Carlotta LABOWSKY: Parmenides usque ad finem primae hypothesis necnon Procli Commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka. (Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato Latinus III.) London: Warburg Institute, 1953.“ *Speculum* 34 (1959): 472–474.

NOCK, Arthur Darby (rev.). „Hans JONAS. Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis. Miteiner Einleitung: Zur Geschichte und Methodologie der Forschung.“ *Gnomon* 12 (1936): 605-612.

RUDOLPH, Kurt. *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. Přel. Jiří Gebelt. a Praha: Vyšehrad, 2010. Světová náboženství (Vyšehrad). (Něm. orig.: *Die Gnosis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.) ISBN 978-80-7021-947-8.

SAFFREY, Henri Dominique. „Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques.“ in: Henri Dominique SAFFREY. *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris: J. Vrin, 1990. 317 p. (Původně otištěno v: *Revue des Etudes Augustiniennes* 27 (1981): 209–225.) ISBN 2711610241.

TANASEANU-DÖBLER, Ilinca. *Theurgy in Late Antiquity: the Invention of a Ritual Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck, 2013. Beiträge zur europäischen Religionsgeschichte, v. 1. ISBN 35-255-4020-5.

TARDIEU Michel. „L’oracle de la pierre mnouziris.“ In: H. SENG and Michel TARDIEU (Hrsg.). *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011, s. 93–108.

TARDIEU Michel. „La gnose valentinienne et les Oracles Chaldaïques.“ In: Bentley LAYTON. *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*. Leiden: E. J. Brill, 1981, s. 194–237. *Studies in the history of religions*, 41. ISBN 90-040-6177-0.