

Posudek vedoucího diplomové práce Martina Šachara Elis
„Chaldejská orákula v dějinném kontextu pozdní antiky“
předkládané v roce 2017 na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK

Práce představuje pozdněantický filosoficko-náboženský text *Chaldejské věštby*, rozebírá jeho nauku a praxi a následně se snaží analyzovat jeho „světonázor“ a srovnávat jej se světonázorem gnostiků a hermetiků.

1) Struktura argumentace (4 body)

Základní struktura práce je jasná a přehledná, v textu se dobře orientuje a všude je zřejmé, proč autor říká, co právě říká. Rovněž dílčí argumentace je snadno sledovatelná.

Jinou otázkou je, zda si práce vytkla realistický cíl a zda tento cíl byl naplněn. Elis svůj cíl charakterizuje jako „pokus o rekonstrukci světonázoru“ *Chaldejských věštb*, „srovnání chaldejského systému s ostatními příbuznými myšlenkovými směry pozdní antiky, gnózi a hermetismem“ a poukázání na „souvislost těchto systémů s jejich společenským kontextem“ (s. 1). Tyto cíle pak v *Závěru* označuje za splněné (s. 36). Je pravda, že v jistém smyslu splněny jsou, ovšem s nepříliš uspokojivými výsledky. Čtyřstránkové světonázorové srovnání je silně zjednodušující. Z hermetických spisů si autor vzal jediný, *Poimandra*, který se nicméně od většiny dochovaných hermetických spisů velmi liší. V případě gnóze pro změnu autor nepracuje s žádnými spisy, ale jen s přehledovým shrnutím Kurta Rudolpha, ačkoli gnóze sama je velmi rozmanitá a najdeme v ní velmi odlišné světonázory. Samotné Elisovo srovnání je pak poměrně povrchní. Na obecné rovině často působí věrohodně, ale ledva se čtenář zaměří na detail, octne se na pochybách.

Např. úvodní srovnání role astrálních božstev: v gnózi jde o negativně chápané archonty, v *Poimandrovi* o pozitivněji chápané Správce, kteří nicméně mají i některé negativní rysy, v *Chaldejských věštbách* oproti tomu „klasických sedm planet 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“ (s. 31). To je sice pravda, ale je to srovnání velmi vnějškové. Že sedm planet nehraje významnější roli, znamená prostě tolik, že chaldejská jazyková hra se hraje s jinými kartami. Světonázory však nejsou o kartách, nýbrž o hrách a jejich struktuře. Otázka by tedy měla znít, zda v chaldejském univerzu existuje něco, co strukturálně archontům odpovídá. Odpověď je jasná: jsou to démoni, jejichž „hlavní rolí v chaldejském systému však je stahovat duši theurga během jejího vzestupu dolů a zabraňovat jí tak ve spojení s Bohem“ (s. 24). Skutečně důkladné srovnání by proto mělo analyzovat roli démonů v chaldejském univerzu. Přitom by bylo třeba vzít do hry i demony v jiných hermetických spisech. Teprve pak by výsledné srovnání poskytlo opravdu relevantní výpověď.

Jiným příkladem může být „absence mytického narativu o pádu“ (s. 33). Na základní úrovni opět srovnání platí: pro gnostiky a pro *Poimandra* je pád zásadní, v *Chaldejských věštbách* úplně chybí. Je pravda, že v dochovaných zlomcích se o pádu nemluví, to je ale jednak argument *ex silentio* (v dobovém platonismu se o pádu hovoří zcela standardně, a proto by nebylo nijak překvapivé, kdyby s ním pracovaly i *Chaldejské věštby* a pouze náhodou se nám příslušný zlomek nedochoval), jednak jde opět o přílišné lpění na konkrétní hrací kartě namísto struktury celé hry. Ve skutečnosti by mělo jít spíše o srovnání pozice lidské duše ve veškerenstvu. Jestli se tato pozice vyjadřuje pomocí obrazu „pádu“, je už tak trochu náhoda a závisí to na míře mytičnosti daného diskursu: v gnózi je mytičnost velmi vysoká, a proto se o pádu mluví často; čím filosofičtější daný diskurs bude, tím méně často se obraz pádu bude objevovat (že se ve filosofii vůbec objevuje, je dáno Platónovou zálibou v mýtech). Přesto i v *Chaldejských věštbách* nakonec nějaká forma pádu strukturálně implikována je, protože jinak by nedával smysl důraz na cestu duše vzhůru, jemuž démoni brání. Předmětem srovnání by tedy měla být tato celková pozice duše, hodnocení jejího vtěleného stavu, míra překážek, které jsou jí při výstupu kladeny, apod.

Zásadní problém vidím také v tom, že se autor rozhodl světonázorové srovnání provádět právě s hermetismem a gnózi. Tyto proudy se totiž s *Chaldejskými věštbami* vůbec nepotkávaly. *Chaldejské věštby* byly čistě helénským fenoménem, naše zprávy o nich pocházejí od řeckých (v kulturním, nikoli etnickém smyslu) intelektuálů, a to zejména filosofů. V tom se zásadně liší od gnóze i hermetismu. Gnóze kvetla podle všeho

čistě v křesťanském prostředí, a jakkoli se s ní na místě s vyšší koncentrací křesťanských intelektuálů řeční filosofové občas setkávali, a dokonce i v několika málo případech cítili potřebu se vůči ní vymezit (jak o tom svědčí Plótínův spis *Proti gnostikům*), byla pro ně cizorodým fenoménem. Hermetismus byl sice k řeckému světu potenciálně o něco blíže, v praxi byl však i on spjat především s prostředím křesťansko-židovským, z něž pocházejí téměř všechna naše testimonia. Jediný řecký filosof, který podle všeho opravdu nějaké hermetické spisy držel v ruce, byl Iamblichos; již Proklos na ně odkazuje pouze Iamblichovým prostřednictvím a zjevně je nikdy sám neviděl.¹ Jinými slovy, jakkoli *Chaldejské věštby* pocházejí ze stejné doby jako hermetismus a gnóze, tvoří součást téhož kulturního prostředí a v praxi zřejmě nebyla příliš velká pravděpodobnost, že by jeden a týž člověk četl chaldejské i hermetické či gnostické texty a zvažoval, ke kterému světonázoru se přikloní.

Mohlo by se zdát, že pro světonázorové srovnání je toto okrajové a že není důvod, proč bychom měli srovnávat pouze světonázory kulturně blízké: model Mary Douglas, který je inspirací pro toto pojetí světonázorů, je přece koncipován transkulturně. Jenže důkladnější experimentování s tímto modelem ukazuje, že jej sice pro transkulturní srovnávání použít lze, ale pouze s velmi nepřesnými výsledky, které se co do obecnosti velmi podobají těm, k nimž ve své práci dochází Martin Š. Elis. Není proto náhoda, že se o takovéto využití modelu vlastně nikdo nikdy nepokusil. Naopak opravdu relevantní výsledky může podle mě kontrastivní světonázorová analýza dát tam, kde jsou si světonázory velmi blízké a vyskytují se v témže kulturním milieu, v němž představují konkurenční strategie fungování. Může jít klidně i o světonázory z různých období (např. středoplatónský versus novoplatónský), pokud jde stále o tutéž kulturní tradici, která se v nějakém smyslu vždy chová synchronně, tj. starší světonázory jsou v ní stále přítomné a novější přístupy z nich vycházejí a polemizují s nimi. Jinými slovy, model Mary Douglas funguje nejlépe tam, kde mají světonázory hodně parametrů společných a liší se pouze v některých bodech, které ale nakonec v daném kontextu znamenají závažné rozdíly. Pak lze světonázorové srovnávání provádět velmi přesně a lze s jeho pomocí předvádět, jaké důvody mohly vést k tomu, že se ta či ona skupina lidí přiklonila právě k tomuto obrazu světa. Čím méně je sdílených parametrů, tím bude srovnání vágnější a nepřesnější. Osobně jsem vlastně přesvědčen, že transkulturní srovnávání světonázorů má smysl především jako inspirace, pokud nám nějaký světonázorový prvek nedává smysl a hledáme nějakou jeho obdobu, která nám právě díky své kulturní vzdálenosti umožní týž prvek nahlédnout z jiného úhlu a lépe porozumět, proč může někomu dávat smysl. Případně může transkulturní srovnávání dávat smysl tam, kde srovnáváme celá kulturní prostředí v případech střetávajících se kultur, např. řecké s křesťanským. To ovšem Martin Š. Elis v práci nedělá: *Chaldejské věštby* už představují jen jeden dílčí proud v rámci pozdněantické řecké kultury, a proto by pro ně nejlepší výsledky dávalo srovnání s jiným proudem téže kultury, tj. v tomto případě s řeckou filosofií, jejímž jazykem se *Chaldejské věštby* z velké části vyjadřují.

Značně neuspokojivá je též Elisova jedenapůlstránková kapitola „Sociální kontext“. Omezuje se v ní v podstatě jen na konstatování, že gnostici si v situaci pozdně antického globalizovaného světa připadali odcizení a vykořenění, zatímco autoři *Chaldejských věšteb* „patřili ke vzdělané helénisované vrstvě obyvatel, která se v globalizovaném pozdně antickém světě cítila dobře, nikoliv vykořeněně jako gnostici, a byla v něm úspěšná“ (s. 35). To je nejspíše pravda, ale je to velmi hrubé konstatování. Opět: mapování sociálního kontextu je zajímavé především tam, kde vedle sebe stojí různé srovnatelné skupiny, které mají mnoho společného, ale liší se v nějakých zásadních dílčích bodech. V tomto ohledu se autoři *Chaldejských věšteb* od gnostiků liší úplně stejně jako např. řeční filosofové. Chceme-li porozumět, v jaké sociální situaci mohly některým řeckým intelektuálům *Chaldejské věštby* imponovat, příliš nám nepomůže srovnávání s gnostikou, s nimiž se nejspíše většina těchto intelektuálů nikdy nepotkala a s nimiž by se neshodli ani v těch nejzákladnějších světonázorových bodech. Mnohem spíše bychom se měli ptát, proč tyto intelektuály přestaly uspokojovat standardní řecké tradice, tj. filosofie a tradiční náboženství, a proč měli navzdory své sociální úspěšnosti potřebu vytvářet v podstatě náboženství nové. To by ovšem znamenalo vůbec mnohem přesněji analyzovat specifickou sociální situaci pozdní antiky a reakcí řeckých intelektuálů na ni. O nic podobného se Martin Š. Elis nepokouší.

¹ Viz podrobně Radek Chlup, *Corpus Hermeticum*, Praha: Herrmann a synové, 2007, s. 26–30.

Z těchto důvodů mi cíle práce připadají naplněny spíše tak na 20 %, resp. mi připadají už od počátku neuspokojivě stanoveny.

2) *Formální úroveň (8 bodů)*

Po formální stránce nemám práci co vytknout.

3) *Práce s prameny (6 bodů)*

Práce s prameny je na základní úrovni velmi solidní. Autor pracuje přímo s řeckými texty, které ostatně v příloze i pracovně přeložil do češtiny. Dobře zvládnutou má i moderní sekundární literaturu.

Mou jedinou výtkou by zde bylo přílišné zúžení primárních pramenů. *Chaldejské věštby* jsou totiž dochovány především u novoplatónských filosofů, autor však učinil metodické rozhodnutí se těmto filosofům nevěnovat. Nejsm si bohužel jist, jestli toto lze opravdu tak jednoduše učinit. *Chaldejské věštby* jednak samy z platónské filosofie silně čerpají, jednak jsou samy o sobě dosti kryptické a při jejich výkladu jsme silně závislí na tom, co nám o nich říkají jejich tradenti, zejm. Proklos a Damaskios. Zcela chápu, proč se autor nechtěl pouštět do záludností Proklova a Damaskiova myšlení, ale obávám se, že problému se nelze vyhnout prostě jen tím, že dáme filosofii do závorky. To je asi, jako kdybychom chtěli křesťanství porozumět pouze na základě četby Nového zákona, zatímco Starý zákon bychom si metodologicky dali do závorek, protože je příliš rozsáhlý a nemáme prostor se jím zabývat. Je jasné, že v diplomové práci nelze probrat vše, ale bylo by možné hledat nějaký kompromis a nastavit si jasné hranice, do jaké míry se ještě filosofií zabývat budeme a do jaké už nikoli.

4) *Vlastní přínos (4 body)*

Práce jistě představovala nemalý výkon v tom ohledu, že si při jejím psaní musel autor důkladně zmapovat téma, které není příliš známé a do něhož vzhledem k enigmatičnosti a fragmentárnímu dochování *Chaldejských věšteb* není snadné proniknout. V tomto bodě obstál autor velmi dobře – ale zároveň se příliš nedostal nad ryze kompilační rovinu. První dvě kapitoly představují v podstatě jen dobře provedený souhrn toho hlavního, co se lze o *Chaldejských věštbách* dočíst v kvalitní západní sekundární literatuře. Na originalitu aspiruje až část třetí, „Chaldejský světonázor v kontextu pozdní antiky“. Jak jsem ovšem už uvedl, tato část je jen velmi stručná (6 stran) a obecná a ve svých závěrech nepříliš uspokojivá.

5) *Obecný přesah práce (3 body)*

Na metodologický přesah aspiruje pouze třetí, světonázorová část práce. Jakkoli je ale potenciálně metodologicky zajímavá, autor ve skutečnosti tento potenciál příliš nerozvíjí. Ve svých metodologických principech, jak je představuje na s. 30, prostě jen cituje z mého *Prokla*, aniž by k tématu řekl cokoli dalšího, co by je nějak rozvíjelo. Vlastní srovnání by jistě nabízelo řadu příležitostí se nad metodologií hlouběji zamyslet (viz mé úvahy výše) a na probíraných příkladech ji dále vyjasňovat a předvést na nich i něco obecnějšího, popř. je využít jako příležitost k jejímu problematizování. Tato možnost však zůstala zcela nevyužita, autor se naopak tváří, jako by má světonázorová metoda byla zcela neproblematická a bylo možné je velmi jednoduše mechanicky aplikovat. Obávám se, že čtenář, kterého by metoda zaujala, by z její Elisovy aplikace získal spíše pocit, že nakonec není až tak zajímavá, jak se zprvu mohla jevit.

Práce splňuje všechny nároky kladené na diplomovou práci, a proto ji navrhuji přijmout k obhajobě a hodnotím ji 25 body, tj. jako *velmi dobrou*.