

Oponentský posudek na práci Kateřiny Hasmanové
„Katharsis v theúrgii“

Cílem práce Kateřiny Hasmanové bylo „zachycení *katharsis* v *pozdněantickém filozoficko-soteriologickém myšlenkovém a rituálním systému, v theúrgii (...)* vytvořit souhrn poznatků o *katharsis* v tomto kontextu a zasadit jej do rámce myšlenkového a z části i historického“. Autorka vychází z relevantní sekundární literatury, přičemž postupně referuje koncept poskvrny (MIASMA) v řecké tradici podle Doddse a Parkera, stručně charakterizuje Chaldejská orákula a vymezuje pojem theúrgie (zde především dle Majercikové, Lewyho a opět Doddse), dále nastiňuje „ontologii“ Chaldejských orakulí, Platónův koncept KATHARSIS (zde zejména na základě Špinkovy interpretace Platónova *Faidónu*), a dále za pomoci stručných zmínek vybraných vesměs ze sekundární literatury o očistě u novoplatónských autorů (Plótinus, Iamblichos, Proklos) dospívá k nástinu therugické KATHARSIS, která je pro ni zejména očistou od hmoty prostřednictvím ohně. Práce pak končí představením konceptu ANAGOGÉ, částečně dle Prokla, ovšem zejména na základě hymnu Juliana Apostaty a tzv. Mithrovy liturgie.

Rozhodně musím autorku pochválit za samotnou volbu tématu: autorka si zvolila nanejvýš duchovní téma, které ji zřejmě interesuje (v práci je patrný osobní vklad, který jde nad rámec toho, s čím se setkávám i v některých byť řemeslně lépe zvládnutých pracích): toto rozhodně podporuji. Též je třeba ocenit provedenou bibliografickou rešerši, kdy autorka shromáždila dostatečný výběr relevantní sekundární literatury, která rozhodně není snadná nebo triviální, a s pozoruhodným porozuměním ji načetla. Většina literatury je přitom v angličtině, českých titulů je poskrovnu (pouze dva).

K úkolu oponenta ovšem patří též upozornit na méně zdařilé ohledy práce, a zde musím bohužel konstatovat, že práce má značné slabiny a rezervy.

Jednak se autorce nepodařilo udržet těsnější zacílení práce a podat hlubší interpretaci motivu KATHARSIS v Chaldejských orakulích (např. na základě zlomku č. 2, ale např. i na základě použití příbuzných slov v dochovaných zlomcích (je zajímavé, že termín KATHARSIS se vyskytuje v recentní edici pouze dvakrát a to ještě v širším citačním kontextu vybraném Majercikovou a nikoliv ve vlastním zlomku (zlomky č. 133 a 119), příbuzná slova jako KATHAIRÓ, KATHAROS, KATHARTIKOS apod. pak celkem – pokud se dobře dívám – pětkrát (zlomky č. 224, 213, 119, 120, 46)). Důležitý je z perspektivy práce zejména zlomek č. 224 (jakkoliv ho např. Lewy považuje za neautentický), který ukazuje na příkladu zasvěcení Hekatiny sochy, jak vypadala praxe theúrgické KATHARSIS, podobně významný je též zlomek č. 46 z Prokla zmiňující očistu theúrgickými ctnostmi (víra, pravda, láska (ERÓS)). Je škoda, že první zlomek autorka vůbec nezmiňuje a druhému věnuje minimální pozornost (pozn. č. 99). Autorka se naopak pokouší plošně postihnout obdobnou problematiku napříč (pozdním) platonismem (u autorů jako je Platón, Iamblichos, Porfyrios a Proklos), jakož i v dalších textech, což se vzhledem k rozsahu i žánru bakalářské práce nemůže podařit a výsledkem je zjednodušující, místy až žurnalistické pojednání tématu: řádně provedený výklad v tomto rozsahu by si vyžadoval zejména důkladnou analýzu platónské eschatologie od Platóna až po Prokla, ale taková kniha – pokud vím – ještě nebyla napsána a myslím, že hned tak ani nebude.

Za největší slabinu považuji práci s primárními texty (chvílemi mám ostatně pocit, že autorka s primárními texty nepracuje a přejímá pouze stanoviska učenců i s odkazy). Pokud se ovšem pokusíme postavit vlastní interpretaci původního stanoviska pouze na jiné sekundární interpretaci (která sleduje odlišné ohledy a vychází z jiných předpokladů), dochází

k významnému hermeneutickému posunu, který už ovšem vůbec nemusí být přiměřený tomu, co se nachází v původním primárním textu. Pokusím se předvést na několika příkladech:

s. 5: *Podle Platónova Timaiia je svět obrazem neměnného jsoucna, tedy idejí. Vesmír je stvořen dle prvotní ideje a z ní se dále tvoří další, jednotlivé ideje. Svět je viditelný a hmatatelný díky ohni a tělesný díky zemi, tyto dva prvky drží pohromadě voda a vzduch, které jsou mezi nimi a dohromady, nerozdělitelně spojené láskou tvoří Tělo Světa.* Autorka přitom odkazuje k pasáži *Timaios* 29A- 32B, ovšem tam nevidím nic, co by podporovalo druhou větu autorčina tvrzení: ke stvoření světa dle *Timaiia* dochází jinak, viz zejména 53A-54D, kde démiurgos po vzoru řemeslníka vtiskuje (prekosmickým) stopám živlů TAXIS a NOMOS (tj. geometrické a matematické úměry reprezentované zde dvěma typy trojúhelníků).

s. 10 pozn. 100: *Platón, Faidón 64c, 70c-d; tato náboženská víra je zde rozšířena o rozumovou argumentaci, ze které vycházejí čtyři důkazy o nesmrtelnosti duše (70c-106d). Do života se vracejí pouze duše z Acherónského jezera, neboť některé jsou spaseny a jiné zůstávají navěky v Tartaru (113d-114c).* Autorka v práci často hovoří o spáse, aniž by ovšem tento termín přesněji vymezovala. To je ovšem dosti ošemetné, jelikož se mi zdá, že si pod tímto pojmem představuje vymanění z kruhu převtělování, tj. snad určitou dobu hinduistické mókša, možná s určitými křesťanskými rysy. To je ovšem platónské eschatologii a sóteriologii věcně nepřiměřené (obojí má jiné a mnohem širší konotace), a i když položíme otázku takto, zůstává pro tradici (pohanského) platonismu otevřená: snad s výjimkou Porfyria (a i u něj je to pouze jedna z trojice možných eschatologií, viz reference u Augustina; Civ. Dei X.30,) a hermetického spisu *Poimandrés* (§ 26) mě nenapadá jiný text, který by takto podobně spásu chápal. Platónovy spisy (a zejména filosofické mýty) je třeba číst kontextuálně a řekněme synopticky: v mýtu o Erovi z X. knihy *Ústavy* 614B–621D je řečeno, že se znovu vtělují všechny duše, *Faidros* 249a-b možná umožňuje autorčino čtení, ale o tom se v pozdní antice i novodobém bádání vedou spory; v případě *Faidónu* je dané místo dle mého soudu neprůkazné: důvodem je to, že mýtus zde v tomto konkrétním místě zřejmě představuje prolongaci filosofické debaty ze třetího argumentu pro nesmrtelnost duše a nelze ho brát takto doslova.

s. 11 pozn. č. 108 a kontext: *Theúrgova duše pochází z andělského řádu (ChO-zl. č. 122, 23, 138) a jedině ona je očištěná (tj. spasená, ale může si vybrat, zda a kam klesne, nebo zda zůstane v inteligibilním světě), ostatní duše spasené nejsou (ChO zl. č. 153, 154), zůstávají v Hádu, procházejí trestem a/nebo očištěním a následně se znovu vtělují (ChO-zl. č. 162) - dle Orákulí pouze do lidského těla, nikoliv do zvířat, nebo rostlin (Majercik, 1989, str. 20-21)..*

Opět podobný problém jako výše, klíčový je zde zejména zl. 138 (ostatní jsou pomocné, domnívám se též, že autorka odkazuje spíše na zlomek 123 než 23, který v daném kontextu příliš nepomůže). Při pečlivé četbě zlomku se zde ovšem říká pravý opak, tj. i duše theúrgova sestupuje; v tomto kontextu je třeba číst též i zl. 160, kde se vylučuje vtělení lidské duše do zvířete. Ovšem možnost vymanit se z nutnosti znovuzrození zde dle mého soudu uvedena není, nebo to alespoň nevidím, jakkoliv to tedy Majerciková tvrdí (ale je příznačné, že uvádí doklady z Porfyria a jiných pozdních platoniků, a nikoliv ze zlomků samých). Domnívám se, že tato otázka byla v Orákulích – jako u Platóna - pravděpodobně otevřená.

s. 15 *Jamblichos zmiňuje oheň spalující oběti, jedná se tedy v tomto případě o roli, kterou hraje v hmotné theúrgii, ta je ovšem předpokladem k povznesení theúrgovy duše a tak se nám zde očistná síla ohně vyjevuje ve fyzické i metafyzické podobě. Oheň, resp. katharsis lze uchopit také jako činitele nesmrtelnosti duše a i v tomto případě se můžeme obrátit k Jamblichovi, který říká, že skrze theúrgii dostáváme na konci theúrgického obřadu od bohů...dokonalé naplnění (duše) skrze oheň, (s odkazem na *De myst.* V.11-12) konečnou*

katharsis je totiž spočinutí duše v místě jejího vzniku, kde zůstává nesmrtelnou, jakou ze své podstaty je.. Ovšem odkazované místo říká něco poněkud jiného, viz v Matouškově překladu: *V těchto třech mezích, v nichž obsaženo jest vše, co jest božské, činí modlitba přátelství naše k bohům jim přizpůsobeným a opatřuje nám od bohů trojnásobný posvátný užitek. Jeden směřuje za osvícením, druhý k společnému dokonání díla a třetí přivodí dokonalé naplnění duší božským ohněm. Modlitba předchází někdy před kultem obětním, jindy dostavuje se zase do středu bohoslužby a jindy opět vyplňuje závěrek oběti.* Kontextem je tedy modlitba, jež v duši zažehuje božský oheň, a jež má k obětnímu rituálu poněkud jiný vztah; tedy jedná se o jinou (a dosti důležitou) souvislost, než autorka uvádí; konečná katarze u Iamblicha potom představuje cosi jiného než spočinutí: duše, která prošla třemi po sobě následujícími filosofickými životy je sice uvolněna po dobu celého cyklu (10 000 let) z nutnosti převtělování, sama se nicméně dobrovolně – trochu jako mahajánový bódhisattva - vtěluje, aby pomáhal jiným duším. To se ovšem týká nanejvýš tak duší jako Pythagoras, Platón či Sókratés (viz Iamblichův dopis Πρὸς ἄγνωστον τινα περὶ καθόδου ψυχῶν (Dillon a Polleichtner) a též *De anima* § 29 (Dillon a Finamore) = *Stob.* 1, 49, 40, 24: Οἶμαι τοίνυν καὶ τὰ τέλη διάφορα ὄντα καὶ τοὺς τρόπους τῆς καθόδου τῶν ψυχῶν ποιεῖν διαφέροντας. Ἡ μὲν γὰρ ἐπὶ σωτηρία καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῆδε κατιούσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον).

Další připomínky:

Autorka přepisuje řecké ἰγγος (ἰγγίς) jako Ijyngy, což vypadá podivně (mimochodem, je to femininum, srov. ale skloňování na s. 22); popis v poznámce s. 166 je poměrně kuriózní, pravděpodobně převzatý přes nějaký sekundární komentář ze Psella). Jak si ale autorka takovou věc představuje?

Částečně souvisí s předchozím: určité výhrady mám k požívání termínu *voces mysticae* (viz pozn. 212, která odkazuje k zlomku *Orac. Chald.*, zl. 2, konkrétně k pojmu τριάδος σύνθημα, přičemž nerozumím výkladu na s. 20-21 (*Rituál byl veden theúrgy za pomoci sloužících andělů a Teletarchů, při tom se zpívaly hymny a recitovaly se voces mysticae, která jsou zde ztotožněná s ijyngami. Ijyngy jsou zde v roli znamení, nebo symbolů (tj. voces mysticae), která jsou vložena do duše a slouží k ochraně před útoky daimónů i k vykonání stoupání duše, která postupuje k „sedmi paprskovému bohu“, ke slunci.*) Podivně též v pozn. 166. Co jsou *voces mysticae*?

Práci hodnotím dle průběhu obhajoby jako dobrou či velmi dobrou.

V Kladně 26.8.2017
Josef Kružík