

Havrda, Matyáš

[Chlup, Radek. *Corpus hermeticum*]

Religio. 2011, vol. 19, iss. 1, pp. [127]-130

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125359>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

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

Radek Chlup, Corpus Hermeticum,

Praha: Herrmann a synové 2007,
440 s.

ISBN 978-80-87054-09-3.

Za jeden z předělů symbolizujících konec renesanční epochy bývá někdy označován rok 1614. V tomto roce totiž kalvínský filolog Isaac Casaubon publikuje svůj polemický spis *De rebus sacris et ecclesiasticis*, soubor pojednání, v nichž vyvrací faktografické a filologické omyly v (protireformačně laděné) církevní historiografii kardinála Caesara Baronia. Baronius na jednom místě svých *Annales ecclesiastici* podává výčet „pohanských proroků“ Kristova příchodu, mezi nimiž zmiňuje též Herma Trismegista. Opírá se o zprávu křesťanského autora 4. století Lactantia, ozdobenou citacemi z knih, ve kterých prastarý mudrc Hermés, původce egyptských zákonů a písmá, podle Lactantia „jakýmsi záhadným způsobem vyzkoumal téměř univerzální pravdu“ (*Div. inst.* IV,9,3). Lactantius měl již patrně v rukou některé ze spisů připisovaných Hermu Trismegistovi, jež o více než tisíc let později, roku 1471, vycházejí ve Florencii v latinském překladu Marcilia Ficina. Bájného autora těchto spisů Ficino představuje jako nejstarší článek v tradici „dávné teologie“, jež vrcholí v díle Platónově a v níž jsou prorocky předjímaný též základní prvky učení křesťanského. Díky tomuto interpretačnímu rámci se tyto spisy, známé jako *Corpus Hermeticum*, stávají jedním ze zdrojů renesančního platonismu, pro něž je právě idea „dávné teologie“ či „věčné filosofie“ do velké míry směrodatná. Ozvuk této renesanční tradice v Baroniově pojednání se stává záminkou k vyvrácení bájně „datace“ hermetických spisů: Casaubonus dokládá, že spisy pocházejí až z římské doby a vše, čeho mají být zdrojem či předzvěstí, samy už naopak předpokládají. Textová kritika slaví triumf nad autoritou „Otců“ a vykazuje Hermovu „dávnou moudrost“ z centra teologického a filosofického zájmu moderního věku. Nové pozornosti se „Hermetika“ dočkají teprve

ve 20. století, to už však právě jako dokument pozdního helénismu, a to dokument „okrajový“, umožňující přesněji zmapovat náboženský a literární kontext jiných, z dnešního pohledu dominantních myšlenkových forem, ať už jde o rané křesťanství nebo o platónskou filosofii.

V knize Radka Chlupa *Corpus Hermeticum*, kterou vydalo nakladatelství Herrmann a synové, najdeme tyto dějiny recepce a moderních interpretačních hledisek obšírně a poutavě popsány. Kniha začíná jako vyprávění, které čtenáře postaví přímo do středu florentského platonismu, aby jej spolehlivě provedlo všemi nezbytnými realitami, jakých si v našem prostředí nově uvážené téma žádá. Jádrem knihy je však něco jiného: přesněji řečeno, kniha má hned několik tematických jader a žánrových vrstev, které se pokoušejí fenomén antického hermetismu zachytit z různých perspektiv. V prvé řadě je to řecký text a český překlad hermetického korpusu, k němuž jsou připojeny vysvětlivky a nejdůležitější odkazy (s. 152-295); dále jsou to podrobné komentáře k jednotlivým spisům, zahrnující jejich strukturální rozbor a výklad klíčových pojmů, metafor a argumentů na pozadí literárně-filosofických zdrojů a paralel (s. 299-420); a konečně je to rozsáhlá úvodní studie obsahující tři části, z nichž první se zabývá historicko-kulturním kontextem a recepcí hermetických spisů, druhá vztahem hermetismu a řecké filosofie a třetí je věnována paradoxům hermetické kosmologie, rozepjaté mezi „optimistickým“ a „pesimistickým“ pojetím světa a lidského údělu (s. 11-144). Kniha je doplněna bibliografií a podrobným rejstříkem pojmů (s. 421-437).

Překlad a komentář, zpracované na velmi dobré úrovni tradičními klasickofilologickými postupy, uspokojí čtenáře, který chce porozumět textům Hermetik v jejich dobových literárně-filosofických souvislostech. Tato část představuje knihu v knize, která by si zasloužila samostatnou recenzi na jiné půdě. Omezíme se na několik poznámek. Překladatel dle názoru recenzenta správně chápe překlad jako interpretaci, jejímž cílem je zachytit významové nuance původního sdělení způsobem natolik jasným a jednoznačným, nakolik to dovolují

gramatická pravidla a sémantická pole slov a syntaktických vazeb předlohy. Výsledkem je překlad na mnoha místech jasnější a jednoznačnější než originál, překlad, který nechce imitovat zážitek z naivní četby, ale zprostředkovat dosažené porozumění. Stejněmu cíli jsou podřízeny i stylistické prostředky: překladatel dbá na to, aby stylová úroveň překladu neodváděla pozornost od věcného obsahu, což vede k tomu, že originál stylisticky „vylepšuje“, pozvedá na takovou úroveň, jakou dnešní čtenář očekává od publikovaného textu, který má být vnímán jako stylově neutrální. Není to jistě jediné možné řešení, ale recenzent je v tomto případě považuje za šťastné, „přátelské“ vůči čtenáři, jemuž usnadňuje četbu, a ohleduplně vůči překládanému textu, na jehož věcné sdělení klade veškerý důraz.

Právě s ohledem k jisté „volnosti“ (nikoli však nepřesnosti) překladu lze jenom vítat, že je k překladu připojen řecký text hermetických spisů. Při sestavování textu však autor postupoval způsobem, který lze označit za sporný. Autor uvádí v „Textovém úvodu“ (s. 150), že se nejedná o původní edici, protože „nepracoval přímo s rukopisy“; otištěný text však neodpovídá ani žádné edici převzaté, ba ani žádnému rukopisu, ale je sestaven podle autorova uvážení na základě údajů v kritickém aparátu starších edic (především té Nockovy). Fakticky se tedy jedná o edici Chlupova, autor by však zřejmě nechtěl, aby byla takto citována, neboť nároky kritické edice (jak přiznává) nesplňuje. Nelze ji však citovat ani jako text jiného editora, takže je pro odbornou práci (i v domácím prostředí) nepoužitelná. Pro většinu čtenářů tento nedostatek nebude kamenem úrazu, nicméně mezi těmi, kdo ocení, že je v knize i řecký text, by možná někteří ocenili také možnost Hermetika podle Chlupova textu citovat. Chlupův postup není bezprecedentní, má předobraz v některých svazcích řady Loeb Classical Library, a ostatně recenzent sám ve starších knihách postupoval podobně. Uvedený důvod však podporuje mínění, že se jedná o postup nevhodný. Pokud autor nechtěl sestavit novou edici, bylo by bývalo lepší přetisknout například edici Nockovu a v poznámkách k překladu upozornit na

místa, kde se jeho čtení od této edice odlišuje.

Poslední poznámka k této části: je škoda, že Chlup ke sbírce řeckých Hermetik nepřipojil také překlad latinsky dochovaného *Asclepia*, textu, který měl z hermetických spisů v renesanci vůbec největší vliv.

V recenzi pro religionistickou revue se však sluší vyzdvihnout jinou stránku Chlupovy knihy, totiž tu, kde vystupuje nikoli jako filolog a historik filosofie, ale jako religionista. V druhé části úvodní studie se Chlup zamýšlí nad rozdílem mezi žánrem, který představují hermetické spisy, a řeckou filosofií. Chlup ukazuje, že ačkoli Hermetika pracují s filosofickými pojmy, užívají je v jiném než tradičně filosofickém smyslu. Pojmy jsou totiž zpravidla uvolněny ze svých obvyklých významových souvislostí a vstupují do řeči Hermetik v roli znaků, jejichž primárním cílem je vyvolat v posluchači jistý typ představ nebo prožitků, které Chlup charakterizuje jako představy či prožitky náboženské. To je možné díky tomu, že filosofické pojmy samy mají už v řecké tradici jakousi „obraznou stránku“, jsou to totiž v mnoha případech technizované metafory, které jsou navíc, zejména u Platóna, rozvíjeny pomocí sugestivních podobenství (srov. zejm. Chlupův výklad o pojmu *nús*, s. 65-73). Hermetika pak tyto metaforické konotace zdůrazňují na úkor věcného obsahu pojmů, neboť jejich cílem není rozumově postihnout označovaný fenomén, ale dosáhnout emotivního účinku vyvolaného souběhem představ. Chlup se pomocí tohoto rozdílu pokouší vyřešit starý spor, nakolik jsou Hermetika produktem řeckého myšlení v jeho „eklektické“ fázi a nakolik jsou výrazem helénistické orientální zbožnosti. Dochází k závěru, že „většina hermetických myšlenek je převzata od Řeků, neřecký je nicméně způsob zacházení s nimi“ (s. 73). Oním „neřeckým“ prvkem je podle autora právě snaha vyvolat v posluchačích určitý afekt či stav, který Chlup s odvoláním na výmluvnou pasáž v *Asclepiovi* (12-14) označuje jako „úžas nad Boží velikostí“ a „zbožné rozpoložení“ (s. 84-85, srov. 87-88).

Protiklad mezi „řeckým“ a „neřeckým“ může v této souvislosti působit poněkud schematicky, a je třeba říci, že Chlup jej ne-

vysvětluje příliš jasně. Zdá se, že představitelům „řeckého“ elementu jsou mu výhradně filosofické pojmy, zatímco vše „nefilosofické“ je již pochopeno jako „neřecké“. V kapitole o hermetických hymnech se pouze v jedné poznámce (s. 86, pozn. 2) dozvídáme, že žánr náboženského hymnu je znám i z řecké literatury; Chlup se však omezuje na zmínku o hymnech psaných filosofy (Kleanthés, Proklos), ačkoli by snad za srovnání stála alespoň tradice hymnů „orfických“, které se začasť rovněž pohybují na pomezí náboženské literatury a filosofie a jejichž cílem je určitě vyvolat v posluchači „zbožné rozpoložení“. Přesvědčení, že náboženský étos hermetických spisů má orientální původ, Chlup nicméně opírá také o některé formální rysy specificky upomínající na egyptskou a židovskou náboženskou literaturu (srov. zejm. s. 85-86; 318 a pozn. 1), a jsou to asi hlavně tyto rysy, na jejichž základě dochází k závěru, že „[h]ermetismus vyrůstá nejspíše z judaismem ovlivněného synkretického prostředí helénistického Egypta“ (s. 74).

K nejoriginálnějšímu kapitolám Chlupova úvodu patří ta, v níž se postavení hermetických spisů v dobovém literárně-sociálním kontextu pokouší vyložit pomocí antropologického pojmu liminality (s. 75-84). V návaznosti na práce A. van Gennepa, V. Turnera a J. Z. Smithe Chlup interpretuje hermetismus jako fenomén vykazující rysy liminální fáze přechodových rituálů, kdy se adept vyděluje z určité pevně ustavené struktury vztahů, do níž dosud náležel, a nachází se tedy v situaci, pro níž je charakteristické rozvolnění (nebo převrácení) dosavadních pravidel a otevřenost alternativ. Hermetika jsou podle Chlupa liminálním fenoménem už v tom smyslu, že rozvolňují pravidla žánru, z něhož vyjímají prvky své výpovědi, totiž pravidla filosofické řeči, a podřizují je cíli, který je v některých ohledech vůči filosofii přímo nepřátelský (s. 81-82). Chlup nicméně nechápe hermetismus jako přechodovou fázi řecké filosofie, ale spíše jako pokus o řešení situace, která už sama vykazuje liminální rysy, totiž situace, kdy lidé vychovaní v náboženských tradicích Orientu ztrácejí vlivem helénistického

univerzalizmu a římského politického centralizmu vazbu ke svým kulturním kořenům a, jak Chlup píše, „[o]citají se na periferii, ponechání sami sobě“ (s. 82). Hermetismus pak má být pokusem najít z této okrajové a nezakotvené perspektivy nové východiště, které autor popisuje jako „vztah k univerzálnímu Bohu“ (s. 82). Právě tomuto cíli je podle Chlupa přizpůsoben způsob, jakým hermetičtí autoři zacházejí s prvky orientálních tradic i s pojmovou výbavou řecké filosofie. Výklad o hermetické práci s filosofickým jazykem, opírající se o rozlišení lokuční (konstativní) a ilokuční (performativní) platnosti výrazu (s. 84-100), jakož i pronikavá analýza napětí mezi „kosmickou“ a „gnostickou“ zbožností v hermetických spisech (s. 101-144), rozvíjí různé aspekty této základní výkladové linie.

Kapitola o hermetismu jako liminálním fenoménu poskytuje klíč k Chlupově pochopení hermetického žánru. Bohužel je však podle recenzenta jednou z nejméně propracovaných částí knihy. Chlup ukazuje, že autoři Hermetik, ač nábožensky zaujatí, nepatří k žádné „etablované“ tradici a že náboženské vyjádření, o něž usilují, má univerzální rozměr. Je však otázkou, zda k předvedení tohoto momentu je třeba zavádět koncept liminality: ta je totiž chápána jako přechodová fáze mezi jasně vymezenými kulturně-sociálními formami, autoři Hermetik se však k žádné takové formě ani nehlásí, ani se vůči ní (snad s výjimkou řecké filosofie) nevymezují, a ani nenesou zřetelné stopy žádné takové formace. Jestliže pojem liminality může objasnit některé rysy například gnostického myšlení (kde je zřetelná vazba na židovskou nebo křesťanskou tradici), jeho vhodnost při interpretaci hermetismu se jeví jako nejistá. Namísto prostoru věnovanému liminalitě by podle názoru recenzenta bylo vhodnější věnovat více pozornosti společensko-politickým podmínkám, které přispěly k oné kulturní „vykořeněnosti“ hermetických spisů, a důvodům jejich univerzalistických snah. Tento moment je sice zmíněn na s. 82, podle recenzenta je však pojednán příliš stručně, ne zcela jasně, a snad i poněkud anachronicky. Vydatnější než polarita mezi strukturou a liminalitou (vhodná k popisu diskontinuity v kontinui-

tě) se jeví polarita centra a okraje. Možný směr výkladu naznačuje zmínka, podle níž helénistická kultura a římská politická moc naučila příslušníky lokálních tradic vnímat svou pozici jako pozici lidí, „kteří se octli na periferii“ (s. 82). Nabízí se pak otázka, zda k pochopení smyslu literární a náboženské produkce vzniklé v takovémto prostředí je třeba předpokládat, že se jejím autorům lokální tradice jeví jako „neautentické a zkonstatěle“ a že jejich hlavním motivem je „navázat autentický vztah k Bohu“ (s. 82, srov. s. 84, 100 aj.), nebo zda by stačilo pochopit tuto produkci jako výraz snahy naučit se v dané kulturně-politické konstelaci (s jejím dominantním způsobem řeči a myšlení) rozumět celku světa a najít v něm místo i pro duši, která se ze svého postavení „na okraji“ nemůže vykázat ničím více než perutěmi náboženské touhy.

Chlupova kniha je informačně bohatou, fundovanou a inspirativní četbou o fenoménu, který je z hlediska dějin filosofie i náboženství (až na krátké období v renesanci) sice okrajový, avšak pohled na dějiny myšlení a aspirace lidského ducha, který otevírá, nabízí nejen jinou podívanou, než na jakou jsme zvyklí, ale i podívanou nezvykle působnou, ba strhující. Autorovi, který na této knize začal pracovat už bezmála před dvaceti lety, se bezesporu podařilo zachovat něco z onoho původního nadšení pro skryté poklady Hermova odkazu, které jej v oné přechodové dekádě rozvolněných pravidel a otevřených možností ke studiu hermetických spisů přivedlo.

MATYÁŠ HAVRDA

Henry Corbin, Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn ‘Arabího,

Praha: Malvern 2010, 333 s.
ISBN 978-86702-82-7.

V posledních letech u nás konečně začíná vycházet řada prací, které se zabývají aspektem islámu v našich krajích dosud jen

málo studovaným – mystickými tendencemi neboli súfismem. Po monografiích z per našich předních znalců islámu, Luboše Kro-páčka (*Súfismus: Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad 2008) a Bronislava Ostřanského (*Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2004; *Hledání skrytého pokladu*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2008), se svého překladu dočkala i klasická práce Henryho Corbina, *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn ‘Arabího*. Jedná se o knihu sice starší – ve svém francouzském originálu *L’imagination créatrice dans le Soufisme d’Ibn Arabi* vyšla poprvé již v roce 1958 – ale to dílu na hodnotě nijak neubírá.

Henry Corbin (1903-1978) byl profesorem islámských studií na Sorbonně a ředitelem katedry íránistiky na francouzsko-íránském institutu v Teheránu. Tento autor zhruba dvou set publikací patřil a dodnes se řadí mezi nejlepší znalce islámské filosofie a mystiky na Západě. S využitím znalostí fenomenologie, evropské filosofie (zejména Heideggera) a v neposlední řadě také díky hluboké obeznámenosti se středověkým křesťanským myšlením byl schopen přinést nové výklady islámské filosofie a mystiky. V jeho době Corbina činilo jedinečným zejména to, že byl filosofem v oboru, kterému jinak dominovali historici. Díky tomu byl často schopen vidět paralely tam, kde historici viděli pouze rozdíly a protiklady. Byl to ovšem právě Corbin, kdo spolu s dalšími velikány tohoto směru bádání (T. Izutsuem, S. H. Nasrem ad.) zpřístupnili islámskou filosofii několika generacím studentů na Západě.

Corbin se ve své knize pokouší o intelektuální vzhled do symbolismu mystických spisů Ibn ‘Arabího. Cílem je také ukázat *duchovní* provázání jeho učení s mystickými tradicemi šíitského Íránu. Právě to je mimochodem aspekt, kvůli kterému si Corbin později vysloužil kritiku od jiných badatelů, kteří přišli s odlišnými interpretacemi Ibn ‘Arabího díla (srov. zejména William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, New York: SUNY Press 1989; id., *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity*, New York: SUNY Press