

O KNIZE...

Obsahem knihy je všestranné pojednání o legendární Smaragdové desce Herma Trismegista, která je syntézou staroegyptského esoterismu a základním pramenem hermetismu. V symbolismu jejích tezí je skryta doktrína a praxe tří základních hermetických věd: magie, alchymie a astrologie. V tomto smyslu byla Smaragdová deska v období rozkvětu hermetismu, za časů renesance, intenzivně studována a byla v ní hledána nejskrytější tajemství přírody a člověka, zejména pak tajemství transmutace kovů ve zlato a lidského života ve „zlato duchovní“. Tak se Smaragdová deska stala nejdůležitějším pramenem fyzické a spirituální alchymie, a jako taková také předmětem četných pojednání.

Autor se v této knize zabývá nejprve historickým původem Smaragdové desky a jejího autora, jejím vztahem k jiným spisům připisovaným Hermovi a nejvýznamnějším interpretům jejího obsahu. Zkoumá pak sám obsah tohoto komplexu podivuhodných tezí, v jejichž symbolice nachází poukaz na povahu tajemného činitele fyzické i duchovní transmutace a prvořadého „magického působce“, kterého hermetikové nazývají „astrální světlo“ a který v textech klasické alchymie vystupuje jako záhadný „Merkurius“. V závěrečných pasážích této knihy, svým pojetím ojedinělé v celé světové literatuře, pak nastiňuje hypotézy o možných vztazích tohoto „magického působce“ k některým novodobým vědeckým pojmům.

*Váženému příteli
a vzácnému člověku
JUDr. Mirku Haškovi
s hlubokou úctou
a ve znamení pevného přátelství
připisuji tuto knihu.*

Ó, Egypte! Jenom temné bajky budou
v budoucnosti o tobě kolovat a zůstanou
nesrozumitelné příštímu pokolení.
Z tvé duchovní moudrosti nezůstane nic,
až na slova vytesaná do kamene!

(Hermes k Asklepiovi)

ÚVOD

Z nedohledné minulosti k nám šerosvitem věků probleskuje matné světlo prastaré moudrosti, ukryvané v chrámech a skryté v symbolech mýtů a mystérií. Moudrost téměř zapomenutá, avšak velkolepá svou prostou ideou o analogii člověka a světa, moudrost, která jako pohádka vypráví o cestě ke ztracené velikosti člověka, dnes tak ponižovaného novodobým barbarstvím zachváceného zběsilého světa. Člověka spěchajícího odnikud a nikam.

Za nehybným, vznešeným mlčením starého Egypta však žije cosi věčného, jakési tajemné poselství o vzkříšení lidského ducha toužícího po světle, ale ženoucího se za leskem přeludů. „Ticho Egypta je ticho očekávání. Ó, přijď, Pane! šeptá a ustrnul, ztichl, zkameněl v očekávání“ (D. Merežkovskij)¹. Esoterismus starého Egypta je poselstvím tajemného vzkříšení, které v sobě člověk nosí jako naději kdesi v archaických vrstvách své osobnosti.

Jediným přímým, byť v symbolech skrytým, dokumentem tohoto poselství je legendární Smaragdová deska Herma Trismegista a do jisté míry, již řeckým duchem poznamenaná, sbírka hermetických, tj. Hermovi přisuzovaných spisů. Hermetická literatura byla od doby, kdy byla Evropou objevena, mocným podnětem pro formování západního esoterismu, hermetismu; jeho metafysika a metapsychologie je obsažena zejména v tezích Smaragdové desky.

Když evropský středověk objevil řecky psané hermetické spisy, považoval je často za nejhlubší pramen moudrosti. Marsiglio Ficino (kolem r. 1460), představitel florentinského platonismu a „mystické teologie“ (theologia platonica), prohlásil hermetické spisy za zdroj veškeré filosofie a přeložil je r. 1463 do latiny. Jeho neméně velký současník Pico della Mirandola (1486) byl jimi podnícen ke studiu magie, která je mu, jako „věda o božských divech“, metafysikou přírody; ukazuje skryté divy, které Bůh vložil do přírody. Jako

¹ Merežkovskij D. S.: *Tajná moudrost Východu. Díl I.: Egypt. Osiris*, Praha 1923, s. 133.

taková představuje magie spolu s teologií dvě cesty z jediného východiska a k jedinému cíli. To bylo však již rozvedení základních idejí obsažených ve sbírce hermetických spisů (Corpus Hermeticum). Pico se posléze přiklonil ke kabbale, hebrejské variantě staroegyptského hermetismu. Hermetické spisy měly velký vliv na myšlení v období renesance. Z jejich studia vycházela celá alchymie, která byla nazývána „hermetickou filosofií“. Potom však přišla éra rosekruciánství, integrace křesťanství a hermetismu, a s ní rozhodné potvrzení, že hermetismus není primárně určen pro laboratorní výrobu zlata a elixíru mládí, ale že je především esoterní psychologií či metapsychologií člověka a současně praxí jeho duchovní transmutace. Hermes Trismegistos byl tehdy nazýván „otcem filosofů“ (pater philosophorum). Přejímá-li Paracelsus především metafysiku hermetických spisů, přejímá Dorneus a rosekruciáni především jejich metapsychologií: tělo musí být povzneseno k duchu přírody a duch spojen s tělem tak, aby mohl žít s ním v jednotě a „dobrém míru“ (Dorneus). Vzniká spirituální alchymie, která je hledáním sil, umožňujících transmutaci člověka v psycho-fyzickém smyslu. A tyto síly jsou v člověku samém, v hlubinách jeho nevědomí, kde je svým způsobem přítomen celý svět – člověk je svět v malém, a proto je i sám sobě zdrojem poznání světa i sebe samého. „Kdo je v Kristu,“ říká D. Colberg (zde podle W.-E. Peuckert 1936, s. 440), „ten musí s Tatem, synem Merkura Trismegista říci: video me in omnibus et omnia in me; ego sum in mari, et mare est in me; ego sum in arboribus, et arbores in me (viz poznámku na konci kapitoly); to se přihodilo Tátovi, když ho jeho otec Hermes zavedl na horu, chtěje mu otevřít cestu k jeho znovuzrození.“

Princip analogie jako klíč k hermetickému poznávání byl rozpracován v učení o signaturách. Jeho největší představitel O. Crollius (Osvaldi Crolli tractatus de signaturis internis rerum 1608) k tomu uvádí následující: „Z učení o signaturách se stává mnohem důležitější věda, než byla dosud. Nejde již o poznatky o medicínských a ostatních silách v bylinách, zvířatech a mineráliích, nýbrž o možnost přiblížit se neznámému. Nelze vstoupit na nebesa do božství, ale lze z toho, co je dole, seznat to, co je nahoře; lze pochopit Stvořitele ze stvořeného... nebeské a božské je zjevitelné;

vnitřní je vestigium nebo znamení pravdy neviditelného Boha v jeho stvořeních... je obrazem Stvořitele.“ V této tezi je vyjádřena prostá, ale vzrušující idea hermetismu: vše bytující nese v sobě znaky skrytých podstat a tajemných souvislostí. Neboť vše jsou jen nesčetné formy životadárné substance, „duše světa“ (anima mundi) a vše, ať je to věc, bytost, myšlenka či záchvěv citu a chtění, žije svým zvláštním osobitým rytmem a vytváří tak svět jako živou bytost podobnou člověku. Pozemský svět je obrazem světa věčných idejí a jejich obrazem v člověku je svět archetypů uložených v hloubce jeho hromadného nevědomí. A tak je třeba sestoupit do hlubin lidské psýché, aby zde bylo nalezeno ono skryté Světlo, které člověku ukazuje Cestu v temnotách jeho pozemského života. V tomto smyslu je hermetismus, jehož filosofickou esenci obsahuje Smaragdová deska, parafrází Kristova „Já jsem život“. Zatímco u Krista je to etický imperativ či etický voluntarismus sankcionovaný příslibem života věčného, je to v hermetismu psycho-fyzickými „nástroji“ určený postup, který se realizuje jako transmutace osobnosti vycházející z výsledků práce na sobě samém, která je iniciována aktivizací „velkého magického činitele“, astrálního světla. Polovina tezí Smaragdové desky charakterizuje dynamické bytí tohoto činitele a jeho užití jako prostředku transmutace.

V akademicky pořizovaném souboru hermetických spisů (Hermetickém „corpusu“) není, až na malé výjimky, Smaragdová deska zařazována. Hermetikové ji však pokládají za nejdůležitější hermetický spis. Neopomíjejí však ani ostatní hermetické spisy, které, jak již bylo uvedeno, nesou však znaky „helénského ducha“, protože jsou rozšířením idejí Smaragdové desky. V tomto smyslu hermetické spisy vůbec, tj. akademicky sestavený Corpus Hermeticum a Smaragdová deska, jak pravil kterýsi středověký alchymista, který pochopil podstatu hermetické filosofie, hermetismus uvádí člověka do jeho vnitřního „božského světa“, aby v něm našel ono „světlo na cestu“, které mu umožní duchovní znovuzrození.

Smaragdovou desku je možno, jak uvidíme dále, interpretovat v několika rovinách, což je dáno principem analogie makro- a mikrokosmu, světa a člověka. V tomto smyslu je Smaragdová deska jakousi esoterní ontologií či metafysikou, podanou ve velmi obecné rovině prostřednictvím temných symbolů, ale je současně i jakousi esoterní psychologií či metapsychologií. Lidskou duši (psyche) však chápe velmi svérázně, odlišně od akademické psychologie, jako entitu ponořenou v poli „duše světa“, jako zvláštní životadárnu, ale i smrtící substanci, neboť smrt je v rovině duchovní i fyzické podmínkou znovuzrození, život a smrt jsou dva proudy věčného bytí.

V našem spisku se omezujeme jen na antropocentrickou interpretaci Smaragdové desky. Tím se často dotýkáme témat tzv. spirituální alchymie, aniž bychom se podrobněji zabývali jejími praktickými aspekty. Jde nám především o, takřikajíc, první přiblížení k obsahu Smaragdové desky, o její uvedení do české hermetické literatury po více jak půl století vynuceného mlčení. Smaragdová deska je perlou hermetické literatury a současně jejím fundamentálním dílem. Proto je náš pokus o její tematizaci nutně velmi nedokonalý a budiž přijat spíše jen jako podnět k jejímu hlubšímu vlastnímu studiu u těch, které osloví tak, jako oslovovala mnoho generací před námi.

* * *

Poznámka:

Latinská část citátu z D. Colberga zní v překladu takto: „Vidím sebe ve všem a všechno ve mně; já jsem v moři a moře je ve mně; já jsem ve stromech a stromy jsou ve mně“ (citát uvádí W. E. Peuckert ve své knize Pansophia: Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie, Stuttgart 1936 a je z knihy D. Colberga: Lehre des Hermes Trismegistos, s. 90). Použitý pojem „moře“ není zřejmě náhodný, protože moře je v alchymii symbolem nevědomí. Volně vyjádřeno se tím říká: Já je v mém nevědomí a mé nevědomí je v mém já. Tím se v interakci vědomí a nevědomí klade důraz na prioritu nevědomí.

KAPITOLA PRVNÍ

PŮVOD SMARAGDOVÉ DESKY A HERMETICKÁ LITERATURA

Mezi znalci tzv. hermetické literatury, jejíž existence je obvykle spojována s gnózí, není jednotný názor na její původ. Obvykle se k ní Smaragdová deska nepočítá, ačkoli mezi jejím textem a obsahem tzv. hermetické literatury lze prokázat četné afinity. Společný obsah, hermetismus, není také vymezován jednotně. R. Reitzenstein (1904) vyslovil nejprve přesvědčení, že původ hermetické doktríny je egyptský. Později, roku 1926, vyslovil názor, že hermetismus má původ spíše íránský. Naproti tomu Th. Zielinski (1905) vyslovil domněnku, že obsah hermetické literatury je řeckého původu. To se pokusil prokázat i J. Kroll (1914), který shledal podstatnou podobnost hermetismu s řeckou filosofií. Odvozování hermetismu, tak jak je zachován v tzv. hermetických spisech – shrnovaných obvykle v tzv. Corpus Hermeticum, resp. v jeho nejpodstatnější část, Poimandres – je však sporné. Nejstarší řecké, tj. řecky psané, texty (Zosimos a další), byly psány Řeky usedlými v Egyptě, kteří mohli prostě reprodukovat ideje staroegyptského esoterismu.

Dějepisec alchymie K. Ch. Schmieder (1832) zastával názor, že Smaragdová deska je přeložena z řečtiny, protože obsahuje tři řecká slova, která byla v latinském překladu Smaragdové desky ponechána (telesmos, Hermes a Trismegistos). Totéž tvrdí další historici alchymie (H. Kopp 1869, M. Berthelot 1885 a další). Důležité je však zjištění, že řecký originál Smaragdové desky není znám a celý středověk se v podstatě opíral jen o její latinský překlad, aniž by bylo známo, z jakého originálu byl pořízen. Starším historikům alchymie (E. O. von Lippmann 1919 a dalším) bylo pouze známo, že arabské texty o alchymii text Smaragdové desky nezmiňují. Teprve později byl text Smaragdové desky nalezen ve spisech arabských alchymistů, dokonce v jednom ze spisů „otce arabské alchymie“ Gebera (E. J. Holmyard 1923) a v dalších spisech arabského původu (J. Ruska

1926). Arabové se hlouběji seznámili se staroegyptskými vědami, filosofií a esoterismem až po opanování Egypta, asi v 5. stol. po Kr., a to zejména prostřednictvím Koptů. Arabská alchymie se vyvíjela v závislosti na alchymii staroegyptské a tak je zřejmé, že i když nejstarší známý text Smaragdové desky je arabský, je její ideový původ staroegyptský. Smaragdová deska, jak již bylo uvedeno, obsahuje základy staroegyptského esoterismu.

V hermetismu bylo šířeno několik legend o původu Smaragdové desky. Podle jedné z nich našla Desku Abrahamova žena Sára v jedné jeskyni u Hebronu v rukou Hermovy mrtvoly, několik století po potopě světa. Podle Alberta Velikého – tento údaj je však nevěrohodný – Smaragdovou desku našel při svých válečných taženích Alexandr Veliký v Hermově hrobě, který objevil. Podle jiné legendy byla Deska nalezena dokonce v Cheopsově pyramidě.

Smaragdová deska vystupuje ve starší latinky psané hermetické literatuře pod různými názvy: Tabula Smaragdina (někdy s dodatkem Philosophia totius mundi, tj. filosofie celého světa), Tabula Hermetica, Tabula Aegyptiaca, Tabula Smaragdina Hermetis atd.

První latinský překlad Smaragdové desky opatřený latinsky psaným komentářem (viz Dodatek), pochází asi z 10.-11. století a je od anglického mnicha, který se nazývá Hortulanus

(lat. zahradník) a který byl také nazýván Garlandus, Garlandius, Joannes de Garlandia.

Arabský, resp. syrský původ Smaragdové desky, přesněji jejího textu, se pokusil celkem zdařile prokázat J. Ruska (1926). Originál Smaragdové desky se nachází v arabském rukopise, v němž syrský křesťan Sagijus z Nabulu hovoří o Hermovi jako o „hlavě řeckých mudrců“ a jeho knihu označuje v rukopise jako překlad ze syrštiny. Jedná se o Knihu odhalení skrytých tajemství vědy Kaf (Kaf je písmeno K, jímž začíná slovo Kimija, chemie). Čtvrtý oddíl této knihy obsahuje text Smaragdové desky. V úvodu ke svému překladu uvádí, že text spisu našel v pohřební komoře v rukou mrtvého

starce. Původ nálezů je téměř ve všech případech spojován s touto situací: Smaragdová tabule spočívá v ruce mrtvého vznešeného starce, který spočívá v temné pohřební komoře; někdy se uvádí jeho královské vzezření, a že sedí na zlatém trůně. Jde nepochybně o prvky legendy, která může mít původ buď v odkrývání staroegyptských hrobů a pyramid po vpádu Arabů do Egypta, anebo, což je pravděpodobnější, tu jde o archetypicky založenou symbolizaci významného a schraňovaného tajemství, které má současně povahu jakéhosi definitivního odkazu (Deska se vždy nachází v ruce mrtvého starce, jímž je obvykle sám její autor, Hermes). Právě Ruska soudí, že legendy o nacházení tajných textů v hrobkách souvisí patrně s pokusy Arabů vniknout do egyptských hrobek a s pověstmi o neobyčejných věcech, které tam byly nalezeny.

Anglický badatel E. J. Holmyard (1923) našel ještě starší text Smaragdové desky než Ruska, a to v jednom ze spisů Gebera (Gábira či Džabira ibn Hajjána, který žil v 8. století). Je obsahově velmi blízký původnímu latinskému překladu Desky.

Třetí prastará verze Smaragdové desky se, jak zjistil Ruska, nachází v knize O příčinách, připisované Hermovi. Arabsky psaný text této knihy se nachází ve sbírce rukopisů knížecí knihovny v německém městě Gotha. Varianta tohoto rukopisu se nachází v univerzitní knihovně ve švédské Uppsale, ale text Smaragdové desky v ní není.

Abychom pochopili prehistorii Smaragdové desky, píše Ruska (cit. d., s. 164), musíme jít nejprve do Egypta: „Z jeho důstojných chrámů, z královských pokladnic, temných hrobek a skrýší přicházejí spisy a knihy, obsahující tajemné vědění, které pochází od bohů, především od Herma.“ Herma Trismegista zná již Kniha Kratesova ze 6. stol. po Kr., která jej představuje jako starce sedícího na trůně a držícího v ruce tabulku. To je praobraz Smaragdové desky, soudí Ruska. Když se v Sýrii a v Egyptě šířilo křesťanství, byla Hermova kniha (deska) odcizena knihovně Serapeion a ukryta. Nejstarší stopy Smaragdové desky v evropské literatuře prokazoval H. Kopp (1873)

u Alberta Velikého, ale je to, jak jsme již podotkli, sporné. Nejstarší latinský text Desky je pravděpodobně na pergamenu, chovaném v Národní knihovně v Paříži a je to opis exempláře z 12. stol. (*Liber de secretis naturae et occultis rerum causis quem transtulit Apollonius de libris Hermetis Trismegisti* – Kniha o tajemství přírody a skrytých příčinách věcí, kterou přeložil Apollonius z knihy Herma Trismegista). Zhruba z téže doby pochází také první komentář ke Smaragdové desce od Hortulana. Arabské zprávy o Hermovi sebral již ruský badatel D. Chwolsohn (*Die Ssabier und der Ssabismus*, sv. I-II., St. Petersburg 1856). Latinské citáty z Herma lze však najít již u velkého znalce staroegyptského esoterismu, jezuitu A. Kirchera (1653 – v jeho pověstném díle, první encyklopedii hermetismu, *Oedipus Aegyptiacus*). Ještě starší zmínky o Hermovi přináší Klement Alexandrijský

(Clemens Alexandrinus v díle *Stomateis VI.*, 4, 55 n.) z období kolem r. 200, dále alchymista řeckého původu Olympiodor v Komentáři ke svatému umění (par. 51 a 52) a zejména pak Zosimos, řecký alchymista žijící v Alexandrii ve 4. stol. (O chemických nářadích a krbech).

Zosimův spis přináší významný doklad pro pochopení podstaty hermetismu. Ačkoli obsahuje především pojednání o nástrojích a vybavení alchymické laboratoře, o barvení látek apod., je zde také formule o spirituální podstatě alchymie, kterou Ruska (cit. d., s. 22) formuluje takto: „Pravé a posvátné umění nespočívá v děláni zlata, nýbrž v poznání Boha a svého vlastního já.“ Za klíčovou lze pak pokládat následující pasáž: „Nahoře nebeské, dole pozemské; dílo je dokonáno prostřednictvím mužského a ženského“ (in M. Berthelot, C. E. Ruelle: *Collections des anciens alchimistes grecs*, Paris 1888, sv. I., s. 163). Neméně závažná je i teze Olympiodorova: „Hermes nazývá člověka malým světem, když říká, že vše, co má velký svět, má také člověk.“

Kritický Ruska ovšem soudí (cit. d., s. 61), že: „Také nejstarší geografická, historická a bibliografická díla, v nichž je řeč o pyramidách a chrámech a o Hermovi, náležejí již době, v níž byla smíchána stará ústní podání a vyprávění usazených Egyptanů se

zprávami Arabů ve fantastické historiky.“ To, co je tedy dochováno o původu Smaragdové desky a jejím autoru, Hermovi, je směsicí dílčích historických skutečností a legend. Za zcela legendární lze považovat tzv. Knihu Thotovu, která podle M. P. Halla (1975, s. 38), popisuje stimulaci mysli, vedoucí k rozšířenému vědomí, tj. k dosažení psychického stavu, jímž „se člověk dostává do blízkosti bohů“, což je nazýváno „klíč k nesmrtelnosti“. Za pozůstatek, resp. jakési jádro této Thotovy knihy, pokládají někteří hermetikové Tarot. Proslulý A. Crowley napsal Knihu Thothovu, která má podtitul „Krátké pojednání o Tarotu Egyptanů“. Avšak pokusy prokázat souvislosti tarotových „velkých arkán“ s určitými obrazy egyptských chrámů a papyrů nepřinášejí přesvědčivé výsledky. Každý esoterní systém má, kromě jiných legend, také legendy o existenci tajemných knih neméně tajemného původu: theosofové mají svou Knihu Dzyan, hermetikové svou Knihu Thothovu atd.

Kromě Smaragdové desky, která tvoří základní dílo hermetismu, existují, jak již bylo uvedeno, další hermetické spisy různého původu, které jsou shrnovány v tzv. Corpus Hermeticum. Podstatnou část tohoto souboru spisů přivezl z Makedonie mnich Leonardo da Pistoia r. 1460 do Itálie a předložil je Cosmovi Medicejskému, který je dal přeložit do latiny. Později byly doplněny ještě o další zlomky. Různí pořadatelé souboru těchto spisů podávají jejich různé třídění. Užívají i různé názvy pro jednotlivé spisy. Obvykle je však Corpus tříděn na čtrnáct částí a jeho první částí je Poimandres (Pastýř člověka). J. D. Chambers (1882, 1975) podává následující názvy jednotlivých částí hermetického Corpu:

- I. Poimandres.
- II. K Asklepiovi.
- III. Posvátná rozprava.
- IV. K svému vlastnímu synu Tátovi. Rozprava: Kráter neboli monáda.
- V. K svému vlastnímu sytu Tátovi. Neviditelný Bůh je nejvíce zjevný.
- VI. V Bohu samém je dobro a nic jiného.

- VII. Největší zlo pro člověka je neznalost Boha.
- VIII. Nic mezi entitami nepomíjí; avšak omylem jsou změny nazývány smrtí a zničením.
- IX. O porozumění a smyslu a že jen Bůh je Krása a Dobro, jinak nejsou vůbec.
- X. Klíč. K svému synu Tátovi.
- XI. Duch k Hermovi.
- XII. O všeobecném duchu.
- XIII. K svému synu Tátovi. Na hoře. Tajná rozprava o regeneraci a Vyznání mlčení.
- XIV. K Asklepiovi. Pravá moudrost.

Poznámka:

Slovem „duch“ překládáme Chambersův termín „Mind“ (L. Ménard v temže smyslu užívá slovo „1. intelligence“). Chambersův termín „profession“ překládáme jako „vyznání“ (znamená také, mimo jiné, „vyšší stav“; Ménard v tomto smyslu používá výraz „la règle“, které obvykle znamená „pravidlo“, „předpis“, někdy i „řád“).

*

Základní částí hermetického Corpu je nepochybně první spis tohoto komplexu, nazvaný Poimandres či Poemandres, vzácně též Pymander, tj. Pastýř lidí. Poprvé byl přeložen z řečtiny do latiny r. 1471, autorem překladu byl Marsilius Ficinus z Trevisa. Později bylo toto dílo překládáno do francouzštiny, němčiny a angličtiny. Zdařilé jsou zejména překlady a komentáře L. Ménarda (1866) ve francouzštině a R. Reitzensteina (1904) v němčině. Do angličtiny přeložil toto dílo výše uvedený J. D. Chambers (1882). Z celého hermetického Corpu je znalci hermetismu vedle Poimandra nejvíce oceňována 13. část, Hermova rozprava se svým synem Tatem o regeneraci člověka, protože vyjadřuje vlastní cíl hermetismu, návod k transmutaci člověka, k jeho duchovní proměně. Z hlediska gnostického, které má mnoho společných prvků s hlediskem hermetismu, analyzoval tuto 13., klíčovou část hermetického Corpu

K.-W. Tróger (1971). Charakterizoval ji jako „traktát o znovuzrození“ a je zřejmé, že ze všech spisů hermetického Corpu má nejblíže ke Smaragdové desce. Tato část bývá také nazývána „Tajemná řeč Herma Trismegista ke svému synu Tátovi na hoře o znovuzrození a arkánech“. Podává návod ke „znovuzrození v bohu“, tj. k dosažení vyššího duchovního stavu a vyjadřuje tím také smysl tzv. spirituální alchymie, jakož i smysl staroegyptských a řeckých mystérií. Poukazuje na vnímatelný svět jako na druh iluze a na úskalí, která očekávají toho, kdo se rozhodl nastoupit cestu duchovního znovuzrození.

Podle Ménarda hrály hermetické knihy velkou roli nejen ve filosofii a vědě v období renesance, jak se všeobecně uvádí, ale již v prvních staletích křesťanství. Lactantius je pokládá za monumentální památník starověké egyptské teologie. Toto pojetí pak přijali i největší vzdělanci renesance, kteří se často věnovali komentování hermetických spisů. Zdůrazňovali, že v nich lze najít původní pramen orfických zasvěcení, Pythagorovy a Platonovy filosofie. Původ těchto hermetických spisů je však vysvětlován nejednotně, je obvykle spojován se synkretismem alexandrijské školy a zejména s gnózí. Zlomky dalších různých hermetických spisů lze najít u Stobea, Lactantia a dalších starověkých autorů. Ménard poukazuje na mimořádné překladatelské potíže se „subtilním myšlením“ hermetiků. Hermetické knihy obsahují prvky pythagorejské, platónské a jiné. „Ale co bylo ovlivněno čím?“ ptá se Ménard. Je v nich, jako v jediných, zachována filosofie, či snad lépe řečeno, esoterismus starého Egypta. Je hermetismus platonismem nebo pythagorismem či naopak? Náplň hermetických spisů představuje výrazný spiritualismus. „Před dobytím Alexandrie,“ tvrdí Ménard, „analýza schopností duše, hledání zdrojů poznání, morálních zákonů a jejich aplikace na život společnosti jsou věci v Orientě absolutně neznámé.“

„Zasvěcen do filosofie Řeky, Orient již nemůže dát víc, než co měl, exaltaci náboženského citu“ (Ménard). Podle citovaného znalce hermetismu odrážejí knihy Herma Trismegista poslední dny pohanství, jeho podivuhodnou metafysiku přírody, jeho vzrušující mystéria, jeho tajemný panteismus. „Avšak,“ pokračuje Ménard,

„všichni Řekové, kteří hovořili o egyptském náboženství, mu dávali řeckou fyziognomii, která se dobou měnila.“ Nejvýznamnější dokument, který Řekové zanechali o Egyptě, je Plutarchovo pojednání o Isidě a Osiridovi. Plutarchos, který byl platonistou, neviděl již v bozích Egypta divinizované staré krále, nýbrž demony. „Egypt byl pro Řeky vždy uzavřenou knihou a jestliže se dotazovali zevně sfingy, nedostali jinou odpověď, než záhadu nebo ozvěnu svých vlastních otázek“ (Ménard). Zdá se, že Řekové byli příliš zaujati vnějšími formami a již filosofové před Sokratem napadali „náboženství básníků“, protože nepronikli do jeho smyslu a chápali lépe zákony přírody a ducha Tve formě abstraktní než básnické, soudí Ménard. Výjimku tvořil ovšem orfický proud řecké filosofie, na který navazoval Pythagoras i Platon a řecká mystéria. Ale právě ta byla zdrojem onoho „náboženství básníků“, protože promlouvala ke svým účastníkům obrazem a slovními symboly, nikoli pojmy. Mnozí interpreti mytologie v ní však spatřovali historická fakta zkeslená imaginací básníků. Platonikové v ní hledali mystické alegorie. „Když Řekové začali studovat egyptské náboženství, symbolika tohoto náboženství byla pro jejich kněze již mrtvým písmem. Hérodot, který se tázal první, nebyl s to dostat již žádné vysvětlení“ (Ménard). Výjimku snad tvořili, vedle nemnoha dalších, Pythagoras a Platon, kteří byli údajně zasvěceni v Egyptě.

O hermetické literatuře Ménard říká: „Tyto knihy jsou jedinými památkami na to, co lze nazvat egyptskou filosofií. Je pravda, že se nám zachovaly jen v řečtině a není pravděpodobné, že nikdy nebyly napsány v egyptském jazyce. Vždyť Filon psal též řecky a není tím méně pravým židem... Lze říci, že hermetické knihy náleží Egyptu, avšak Egyptu silně helenizovanému a předtím, než se stal křesťanským“ (Ménard, cit. d., s. XXXIII n.). V době, kdy Ménard psal svou vynikající knihu o Hermu Trismegistovi, v níž podal i překlad Poimandra, nevěděl ovšem ještě nic o arabských originálech některých hermetických textů a Smaragdové desky samé. Spojuje hermetickou literaturu s řeckými autory především proto, že chce poukázat na to, že nevyjadřuje plně ducha egyptského esoterismu. Stěžuje si např., že Jamblichos překládá „řecky tvrdě“ egyptskou

charakteristiku boha „na en na“, „jeden z jednoho“. Také si ale stěžuje i na nevýstižné překlady řeckých termínů do živých světových jazyků (např. řecký termín „pneuma“ znamená vždy hmotně pojatou duši, nikoli jen „duši“; „psyche“ neznamena jenom duši, nýbrž život vůbec apod.). Jak např. přeložit přesně termín „nús“? Hermes vystupuje v některých spisech také v roli žáka a jeho zasvětitel je tento „nús“. Ménard to překládá slovem intelligence, rozumí jí suverénní rozum (logos), což je onen „pastýř člověka“, Poimandres, ale jím je někdy nazýván i Bůh i Hermes. Avšak „nús“ je také intelligence stvořivší kosmos podle ideálního modelu, jímž je „logos“, slovo.

Jak Ménard soudí, je pravděpodobné, že Poimandres a Evangelium sv. Jana byly napsány zhruba v téže době, kdy se mísily stejné ideje v židovsko-řecké Alexandrii a v Efezu. Jsou zde však i rozdíly. Zdá se téměř jisté, že Poimandres vznikl ve škole „thérapeutů“ v Egyptě, a ti jsou směřováni s esénskými ze Sýrie a Palestiny. V Poimandru se nachází mnoho pasáží, které jsou obsahově příbuzné tomu, co Filon připisuje „thérapeutům“. Poukazuje také na kontemplativní metodu „thérapeutů“: „Mé zavřené oči viděly pravdu“ (Poimandres). Avšak také „gnóze je kontempace, je to ticho a pokrm všech smyslů; ten, kdo toho dosáhl, nemůže více myslet na jinou věc, ani nic vidět, ani hnout svým tělem... ctností duše je gnóze“ (Corpus Herm. I., X.). Holandský neorosekrucián J. van Rijckenborgh (1982) se domnívá, že hermetické učení, které je obsaženo zejména ve Smaragdové desce a Poimandrovi, je „egyptskou pragnózí“, a že Smaragdová deska je syntézou „pramoudrosti“. Zdá se však, že nejlépe charakterizoval hermetickou literaturu přece jen L. Ménard (1866, s. CX předmluvy): „Hermetické knihy jsou poslední památkou pohanství. Náleží zčásti řecké filosofii a egyptskému náboženství a mystickou exaltací se již dotýkají středověku.“ V podstatě reprezentují ne zcela jednotné mínění filosofů alexandrijské školy – vystoupily v době, kdy jeden svět končil a druhý začínal, jsou svědkem, který přechází z jednoho světa do druhého, nesnesou srovnání ani s řeckým náboženstvím, ani s křesťanstvím. Původ této literatury, svého druhu zcela ojedinělé, byť nikoli prosté mnoha ideových příměsků, už asi nebude možno

určit vědeckými metodami srovnávacích dějin literatury a filosofie, pokud by nebyly učiněny nové významné objevy. Nelze však pochybovat o tom, že již svým poukazem k autorství egyptské divinity, Thovtovi-Hermovi, vykazují ducha jedinečné a zaniklé kultury starého Egypta. Ta obohatila jiné kultury, mimo jiné o antropocentrický esoterismus, jehož jádrem je transcendentální vědomí a potřeba transcendence. Snad nejlépe vystihuje podstatu Hermova učení syntetizovaného ve Smaragdové desce zobrazení Herma ve formě paviána se symboly Slunce a Luny na hlavě, kde je nazýván „otvírač brány“. Opice je zde symbolem pozemského člověka ztraceného v iluzorním světě své „skutečnosti“; ten je současně symbolem vitálního principu, zatímco Slunce symbolizuje princip duchovní a Luna princip duševní, přičemž oba tyto principy mají archetypickou povahu, to znamená, že jsou přítomny v člověku jako věčné a živoucí tendence k cestě za Světlem a Řádem. Je tu vyjádřeno mystérium vnitřní transmutace, tak blízké křesťanství a přece tak od něho odlišné svou metafysickou hloubkou, vyjádřenou v egyptských mýtech trojicí Osiris, Isis a Hór. V tomto smyslu vyjadřují filozofii skutečného Života, který svými kořeny i svou korunou přesahuje „skutečnosti“ existentního lidského bytí, tak jak ho žijeme téměř všichni.

Podle Manethona Thovt, první Hermes, napsal na stély či sloupy principy věd v řeči hieroglyfů. Po potopě pak druhý Hermes, otec Tátův, přeložil tyto nápisy do řečtiny a zvěstování prvního Herma bylo zničeno. Proto byl nazýván též „pán měsíčního oka“, že nahlédl hluboko do noční, archetypické dimenze člověka, aby v ní našel cestu k jeho „zmrtvýchvstání“ a stal se tak průvodcem duší po krajině smrti. „Člověk, jenž byl dříve ve stavu nazírání a byl přirozenosti duchovní, jsa v božské vizi s bohy sjednocen, přijal později duši jinou, totiž takovou, jež jest spjata s lidskou formou a přirozeností, a proto se zrodil, jsa podroben poutům Nutnosti a Osudu“ (Jamblichos, čes. překl. O mystériích egyptských 1922, s. 159). Hermetické spisy a Smaragdová deska zvláště jsou metafysickou transmutace lidské osobnosti, její duchovní regenerace.

V údivu a mlčky stojíme před monumenty kultury starého Egypta, před záhadnou Sfingou, před mohutností Cheopsovy

pyramidy, před velkolepou krásou sloupové síně Amonova chrámu v Karnaku, před nesmírnou tíhou hmoty, která je tu navržena a která jakoby byla plna života. Avšak nikoli toho, který jsme zvyklí žít a který zachycujeme ve formulkách biologických, etických a jiných abstrakcí. Kultura starého Egypta je mystériem života, který jen tušíme. A toto temné tušení jakoby probleskovala hermetická literatura, která, je-li pochopena, se posléze mění v Oheň a Světlo.

* * *

Poznámky:

Z významných badatelů J. Kroll (1914, s. 382, 389) soudí, že hermetické spisy mají jen vnější háv egyptského helénismu: „Egyptské u Herma je, odhlížeje od zcela malých výjimek, jen lehká vnější fermež. Týká se to hlavně postavy HermaThotha a toho, co s tím souvisí. To je charakteristické, neboť vliv Egypta se prokazuje také právě v převzetí jeho bohů.“ V hermetických spisech, soudí dále Kroll, nelze najít žádné stopy vlivu křesťanství.

K. Rudolph (Die Gnosis, Leipzig. 3. vyd. 1977) uvádí, že Corpus Hermeticum je pravděpodobně v Egyptě povstávající sbírka řeckých textů z 2. a 3. stol. po Kr. Je to produkt řeckoorientálního synkretismu z doby římského císařství (cit. d., s. 30).

Zd. Kratochvíl (Prolínání světů. Středoplatonská filosofie v náboženských proudech pozdní antiky, Praha 1991, s. 64 n., v kapitole Řecké hermetické spisy) vyslovuje domněnku, že jejich obsah ukazuje na pozdní řeckou antiku a uvádí, že Hermetický soubor: „... patří k nejzáhadnějším a kupodivu i k nejvlivnějším památkám středoplatonského myšlení. Záhadný zůstává jejich původ a nejasné jsou i cesty jejich působení na vývoj evropské filosofie do renesance... Zachované řecké hermetické spisy ukazují typicky středoplatonské filosofické motivy i pojmy. Představují tak svéráznou podobu přírodní filosofie i náboženského myšlení, mají četné gnostické kontexty i vrstvu evidentně inspirovanou přímo helénistickým židovstvím a někde nelze vyloučit ani přítomnost křesťanského pojetí vtělení.“

Český historik alchymie V. K. Matula (Hledání Kamene mudrců, Praha 1948, s. 23) polemizuje s názorem, že Hortulanus byl totožný s J. Garlandem, ale konkrétní námitky neuvádí; poznamenává pouze, že Hortulanus, první evropský komentátor Smaragdové desky, byl spíše alchymista Ortholanus, autor spisu *Practica alchemiae* dokončeného pravděpodobně r. 1358. Uvádí ovšem, že Hortulánův latinský komentář vyšel r. 1541, což je v rozporu s jinými prameny. K. Ch. Schmieder (1927, s. 117 n.) soudí, že Hortulánovy rukopisy *Compendium Alchemiae*, *Dictionarium Alchemiae* a další dva vyšly až mnohem později tiskem, mimo jiné v Basileji r. 1560. Dále soudí, že Hortulánův *Commentarius in Hermetis Tabulam Smaragdinam* je nejdůležitější z jeho spisů a že autor mohl v klášterní knihovně najít řecký originál, z něhož pak pořídil latinský překlad, k němuž přidal svůj komentář. Odtud se mohl rukopis dostat do Norimberka, kde komentář vyšel poprvé tiskem r. 1541 ve spise *Volumen Tractatum scriptorum rariorum de Alchemia*.

KAPITOLA DRUHÁ

HERMES TRISMEGISTOS A JEHO DÍLO

Legendární postava Herma Trismegista (Herma Třikrát mocného) patří nepochybně k nejvýraznějším zjevům hermetismu, esoterní doktríny Západu, jejíž název je z Hermova jména odvozen. Hermetismus je učení Herma Trismegista. Obsahuje trojici posvátných věd: magii (resp. teurgii), alchymii a astrologii. Jeho hebrejskou verzí je kabbala, jeho křesťanskou verzí je rosekruciánství (rhodostaurotismus).

Nicméně osoba Herma Trismegista je zastřena tajemstvím a bylo učiněno mnoho pokusů identifikovat její historický původ. Mnozí badatelé, velmi kritičtí, ji pokládají za smyslenou, historicky neexistující a někteří z nich soudí, že Hermes je jakousi personifikací celé skupiny starověkých hierofantů či prostě autorů esoterních textů. Méně kritičtí hermetikové, zamilovaní do svých legend, jej pokládají za Bohem inspirovaného muže, který světu zvěstoval božské poznání. Tak konec konců vystupuje Hermes i v jednom ze svých, resp. jemu připisovaných textů (ve fragmentu nazvaném Vidění Hermovo, který tvoří část sbírky zvané Poimandres).

Podle J. Bryanta (*Ancient mythology*, London 1774) je Hermes egyptský Thóth, židům známý jako Enoch („druhý posel boží“), později přejatý do řecké mytologie, který se posléze stal římským Merkurem (podle názvu planety nejbližší Slunci – Hermes byl ze všech bytostí nejbližší Bohu a byl proto zván „posel bohů“). Hermes je jméno řecké. U starých Egyptů sloužil jako průvodce při vážení mrtvých duší v Osiridově soudní síni, ale je též pokládán za vynálezce písma, za boha vědění, za autora množství spisů (Manetho, Jamblichos) a v jisté hornoegyptské župě byl uctíván jako bůh Měsíce. Byl zobrazován v podobě ptáka ibise nebo člověka s ibisi hlavou. Dostalo se mu přívlastka Třikrát mocný, protože byl největší ze všech filosofů, nejvyšší ze všech kněží a největší ze všech

králů. Podle Klementa Alexandrijského (Stomata) obsahují Hermovy knihy celou vědu starých Egyptanů, především jejich filosofii, ale také lékařské a jiné poznatky. Jeho dílo obsahovalo údajně čtyřicet dva knih a tyto knihy byly ztraceny při požáru alexandrijské knihovny.

Podle P. de Lasenica (1936): „Egyptský Thovt byl vynálezcem počtů, svatého písma, svaté řeči a všeho vědění“ a jeho postava v Amenemopetově sousoší v egyptské sbírce berlínského muzea nese nápis, ve kterém je Thovt (Thoth) nazýván „Pánem božské řeči, Pisatelem devatera bohů a Knížetem pravdu určujícím“. Původním jménem tohoto boha bylo Ezhovtej a Féničané jej nazývali Taautus a jako Hermes byl prabohem nejstaršího řeckého kmene Pelasgů. P. de Lasenic uvádí ještě další mytologické a esoterní možné souvislosti, ale ty již překračují rámeček tohoto stručného pojednání.

Uznávaný historik alchymie K. Ch. Schmieder (1832, 1927, s. 24) uvádí, že jako „vynálezce zušlechťování kovů“ byl slaven Theuth, kterého Řekové nazývali Hermes a Římané Mercurius. První z těchto jmen se objevuje dvakrát u Platona, ale nikoli v souvislosti s chemií. Ve svém spise Faidros hovoří o Theuthovi, jednom starém bohu, jemuž byl připisován pták ibis a uvádí vynálezy, které mu staří Egyptané připisovali (zejména číslo a počty). Ve Filebovi říká, že to mohl být bůh, nebo „božský člověk“, který zavedl rozlišování hlásek mluvené řeči. Schmieder zkoumá další historické zmínky o Hermovi a dospívá k závěru, že Hermes jako postava egyptské mytologie byl spíše než historická osoba „personifikovanou ideou duchovní síly“ a že jako Thot, Thovt, Taut nebo Taaut u Egyptanů a Féničanů zobrazoval moudrost jako tvořivou bytost, která byla národu předvedena ve tvaru Anubise a slavena jako poradce Osirida a Isidy. V jeho „hadí holi“ (Merkurova hůl) byly spojeny symboly chytrosti (had) a panování (hůl), které znamenají „moc moudrosti“. Ve skutečnosti je však Merkurova hůl obtáčena dvěma hady, černým a bílým, kteří symbolizují polaritu astrálního světa, symbolem dvou proudů (aspektů) astrálu.

Novodobý badatel H. Biedermann (1986, s. 202) soudí, že jméno Herma Trismegista pochází ze „synkretického duchovního světa

helenistické Alexandrie a označuje egyptského boha moudrosti Thotha (Tehuti'ho), který měl zanechat četné spisy o tajných vědách, medicíně, umění rozlučování kovů a alchymii atd. a na jehož moudrosti spočívá také Tabula Smaragdina“. Zmiňuje se, že se někteří autoři domnívali, že „pravý Hermes“ byl kněz jménem Hermon, který žil kolem r. 100 po Kr. v Alexandrii, což je neprokazatelné, a že v četných legendách vystupuje jméno Herma Trismegista jako „duchovního otce alchymie“, což souvisí se skutečností, že ve staroegyptských kněžských školách byla umění léčby a metalurgie vyučována jako „esoterní vědy“ a převáděna na božskou inspiraci.

Hermovi, jak již byl uvedeno, je připisováno množství spisů, jejichž zlomky tvoří sbírka Corpus Hermeticum, resp. Poimandres (Pastýř), která byla poprvé vydána v Londýně r. 1650 a později v řadě dalších kritických vydáních (Hermetica, Oxford 1924, ed. W. Scott; G. R. S. Mead Thrice-Greatest Hermes, London 1906; Festugière A.-J., Nock A.-D.: Corpus Hermeticum, Paris 1945-1954 a další). Hermovu autorství je připisován i traktát zvaný Smaragdová deska, který není obvykle do Hermetického Corpusu pojímán, neboť Hermovo autorství je tu pokládáno za sporné.

Existuje ovšem obsahová afinita mezi Hermetickým Corpusem a Smaragdovou deskou. Obsahovým pojivem je tu zejména část Poimandra zvaná Hermovo vidění. Rozhovor, který se zde odehrává, je dialog Herma s jeho vlastní duší a jeho vize je vlastně „hlas uvězněného světla“. Hermes je zde vyzýván, aby hleděl „pochopit celým svým srdcem vnitřní světlo“. Člověk, zamilovaný do svého vlastního stínu, sestupuje k němu a „hledě do hlubin“ poznává sebe sama. Avšak pomocí „vnitřního slova“ se v něm rodí „vyšší duše, která je životem a světlem, mužem a ženou“, a ta v něm umožňuje zrod „činné přírody“ povznesené nad upadlé přírodní živly. Vede ho k nesmrtelnosti ovládnutím sebe sama, neboť „láska k tělu je příčinou smrti“. Hermes se v rozhovoru se svou vlastní duší učí poznávat cesty, jimiž by lidé mohli být zachráněni před svým pádem, „vštěpuje jim slova moudrosti a napájí je vodou nebes“. V tomto

smyslu je Hermova vize jakýmsi předstupněm pro pochopení idejí Smaragdové desky.

Podle P. de Lasenica (1936, s. 21) Thovt, Henoch a Hermes je „tajemství tří“ skryté v problému dvou trigonů, „jež jsou jediným klíčem k řešení všech esoterních záhad: Trigon vědění a Trigon citu. Oba skládají posvátný hexagram, odvěký symbol rovnováhy, života ve smrti a smrti v životě“. První trigon tvoří tři Thovtové, Hermes Trismegistos, „vrchol věducího lidství, jehož devizou jest život poznáním; druhý trigon realizuje na zemi život láskou“. Tajemství Tří je „nezměnitelné absolutno Krávy, Vědění a Síly“.

Smaragdová deska obsahuje tajemství transmutace – nejen v rovině fyzické, metalurgické, ale i psychické, spirituální – a tím vyjadřuje podstatu legendy o Hermovi Trismegistovi. Tím se také legitimuje jako jeho nejvlastnější dílo a posláním jako „průvodce duší“.

„Třebaže byl Hermes jen člověk, pronikl až k Pravdě,“ praví Laktantius. Není podstatné, zda byl skutečnou lidskou



Ideogram Smaragdové desky

bytostí či personifikovanou ideou skupiny zasvěcenců staroegyptského esoterismu. Podstatné je to, co bylo ve spojení s jeho jménem zanecháno. A z tohoto odkazu je nejčinnějším dílem legendárního Herma Trismegista nepochybně traktát zvaný Smaragdová deska.

V rovině antropocentrické interpretace, stejně jako v rovině chemické (materiální) interpretace vyjadřuje to, co je obsahem latinské věty: *Ars totum requirit hominem* (Umění vyžaduje člověka celého). Alchymie materiální vyžaduje celého člověka, alchymie spirituální je zaměřena přímo na celého člověka. Psychická složka osobnosti je v prvním případě prostředkem *sine qua non*, v druhém případě konečným cílem alchymistického Umění, jímž je vytvoření Kamene. A tento Kámen, „*rebis*“ (dvojitá věc), mystický hermafrodit, *coniunctio oppositorum*, je v nejvyšší možné míře integrované Ego (já), psychofyzicky harmonická osobnost.

Podstata Smaragdové desky je symbolizována obrazem (*Quadratum alchymisticum 1702*) na předchozí straně.

Vedle obrazových symbolů – nahoře jsou to symboly sedmi planet se zvýrazněným Merkurem, po straně jsou to žehnající ruce, uprostřed je to znovu symbol Slunce, tentokrát spojujícího, pod ním říšské jablko a posléze, na spodní straně obrazce, spojeny navzájem a se Sluncem řetězem, jsou symboly principů soli, síry a rtuti, propojené obrazy nebe a země – vedle těchto obrazových symbolů je to pak latinská věta o sedmi slovech: *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem*; začáteční písmena jejich slov dávají slovo *VITRIOL*, které v alchymii znamená „pátou esenci“ (*quinta essentia*). Věta se překládá takto: „Navštiv vnitřek země, očištěním najdeš tajemný kámen.“

Uvedená latinská věta velmi dobře vystihuje antropologický aspekt interpretace Smaragdové desky, neboť země znamená lidské tělo a smysl této věty lze tedy dešifrovat takto: zabývej se svým tělem (ve smyslu živlovém) a najdeš své pravé Já (dokonale jednotnou a povznesenou mysl).

Poznámky:

Podstatné vlastnosti Herma-trismegista (Merkuria):

konstruktivní	destruktivní
<p>Pán cest a křižovatek.</p> <p>„Psychopompos“ – průvodce duší v procesu individuace.</p> <p>Překročení hranic, překonání hranic mezi různými stavy vědomí a nevědomím.</p> <p>Schopnost zprostředkování a komunikace</p> <p>Lehký tok informací.</p> <p>Hermeneutika: zprostředkovává smysl, význam.</p> <p>Paradoxnost a mnohoznačnost: tvůrčí plnost a tendence a celistvost.</p> <p>Pohyblivost: tvůrčí zvědavost, schopnost přizpůsobení.</p> <p>„Faktor magického působení“, léčivá síla naděje a víry.</p> <p>Otevřenost a pohotovost učit se.</p>	<p>Zavádění v labyrintu, mnoho cest a možností.</p> <p>Dezorientace, zmatení, ztráta reality záměnou a smíšením různých stavů vědomí, psychózy.</p> <p>Nejasné, mnohoznačné pojmy.</p> <p>„Babylonské zmatení jazyka“.</p> <p>Zprostředkovává také ne-smysl a falešný význam.</p> <p>Dezorientující, „pomatenost“ vyvolávající působení.</p> <p>Únik z reality a odpovědnosti, nezávaznost, povrchnost; chybějící uzemnění a realizace; lež, klamání, zlodějství.</p> <p>Sklon k předsudkům, pověrám.</p> <p>Ztráta identity, chybějící vlastní hledisko.</p>

(L. Müller 1989, s. 81)

KAPITOLA TŘETÍ

TEXT SMARAGDOVÉ DESKY

„Jest pravdivé, jest jisté, jest skutečné, že to, co jest dole, jest jako to, co jest nahoře a to, co jest nahoře, jest jako to, co jest dole, aby dokonány byly divy jediné věci.

A jako všechny věci byly učiněny z jediného, za prostředkování jediného, tak všechny věci zrodily se z této jediné věci přizpůsobením.

Slunce jest jeho otcem, měsíc jest jeho matkou, vítr nosil jej ve svých útrobách, země jest jeho živitelkou.

On jest otcem universálního telesmatu celého světa.

Jeho síla jest celá, když byla proměněna v zemi.

Oddělíš zemi od ohně, jemné od hrubého, opatrně a nanejvýš moudře.

On vystupuje od země k nebi a zase znova sestupuje z nebe na zemi a přijímá sílu věcí hořených i dolených.

Takto budeš míti slávu celého vesmíru; veškerá hmota prchne před tebou.

Tu sídlí síla, ze všech sil nejmocnější, která překoná každou jemnou věc a pronikne každou věc pevnou.

Takto stvořen byl vesmír.

Odtud vzejdou přizpůsobení podivuhodná, jichž způsob jest zde.

Proto jsem byl nazván Hermes Trismegistos, maje tři části filosofie celého vesmíru.

Co jsem pověděl o magisteriu slunce, jest úplné.“

(překlad P. de Lasenica)

Poznámky:

Existují ovšem různé varianty překladu Smaragdové desky, který byl obvykle pořizován z latiny. Nej svéráznější variantou je údajný

překlad z chaldejštiny, který je obsažen v osmnáctisvazkovém díle sbírky alchymických rukopisů dra S. Bacstroma, o níž se kromě E. A. Waitea zmiňuje také P. M. Hall (1975, s. 157 n.). Bacstromovi se údajně dostalo rosekruciánské iniciace od hraběte de Chazal na ostrově Martiniku. Bacstrom pokládal Smaragdovou desku za základní formuli Filosofického kamene.

Podle J. Rusky (1926), jak už víme, je původní text Smaragdové desky arabský a existuje zřejmě více těchto textů, které se od sebe liší. Poukázali jsme na to již v pasáži o původu Smaragdové desky. Jeden z nejstarších arabských textů Smaragdové desky přinesl Ruska (cit. d., s. 113 n.) a podáváme jej zde v českém překladu.

Smaragdová deska

(původní arabský text)

1. V tom je pravé vysvětlení, o němž nelze pochybovat.
2. Říká: Nejvyšší (pochází) z nejnižšího a nejnižší z nejvyššího, dílo zázraku od jediného.
3. A věci se utvořily z této základní látky jediným postupem. Jak podivuhodné je toto dílo! Jest principem světa a jeho udržovatelem.
4. Jeho otcem je slunce a jeho matkou měsíc; vítr jej nosil ve svém těle a země jej živila.
5. Je otcem talismanů a opatrovníkem zázraku,
6. jehož síly jsou dokonalé, jehož světla jsou potvrzena (?).
7. Oheň, který se stává zemí. Odejmi zemi ohni, tak ti bude jemné více zadrženo než hrubé, s opatrností a moudrostí.
8. Stoupá od země k nebi, aby na sebe strhl světla z výše a sejde (opět) k zemi, dokud je v ní síla nejvyššího i nejnižšího, protože s ním je světlo světla, takže od něj temnoty prchají.
9. Je silou sil, která přemůže každou věc jemnou a pronikne každou věc hrubou.
10. Přiměřená stavbě velkého světa je stavba malého světa.
11. A podle toho si počínají moudří.

12. A k tomu směřuje Hermes, omilostněný trojí moudrostí.
13. A toto je jeho poslední kniha, kterou skryl v komoře.

Uvedený text Smaragdové desky je součástí Hermovy knihy o příčinách věcí, jinak nazývané též Kniha příčin věcí, připisovaná Hermovi, resp. Apolloniovi z Tyany. Existuje několik rukopisů této knihy, jeden z nich nese též titul Výstavba stvoření a příčiny věcí (přeložil Balinus). Podrobně o obsahu této knihy pojednal J. Ruska (1926, s. 124 n.). S. de Sacy identifikoval Balina jako Apollonia z Tyany, ale tento názor je jinými badateli zpochybňován. Smaragdová deska, jak už víme, tvoří závěr tohoto textu, v některých variantách textu však chybí. Již v úvodu textu se hovoří o čtveru přirozeností všech věcí, tj. o jejich živlové skladbě a o jednotě přírody, o níž dále autor textu říká: „Její nejvyšší je spojeno s nejnižším, její nejbližší je spojeno s nejvzdálenějším; sestává se zcela z jedné jediné základní látky, spojuje ji jediný znak (rás), v němž není přítomen žádný rozdíl.“ To je ovšem i základní teze Smaragdové desky. Dále autor textu vypráví jak, jako hoch, na zlatém sloupu četl: „Hleď, jsem Hermes, trojitý v moudrosti... Kdo se chce naučit tajemství stvoření a zobrazení přírody, necht' pohlédne pod mou nohu.“ Kopal pod tímto sloupem a narazil na podzemní temnou komoru a zde: „... našel starce, který seděl na trůnu ze zlata a ve své ruce držel tabuli ze zeleného smaragdu, na níž stálo psáno: ‚Toto je popis přírody‘ (v jiné verzi: ‚Toto je tajemství světa a poznání zobrazení přírody‘.). A před ním se nacházela kniha, na níž bylo napsáno: ‚Toto je tajemství stvoření a vědění o příčinách věcí‘. Tu jsem v klidu vzal knihu a opustil komoru.“ V textu uvedené knihy je tedy také podána legenda o nálezu Hermovy knihy knih, Smaragdové desky.

Memfidská deska

Obsahu první části Smaragdové desky je velmi podobný obsah tzv. Memfidské desky, nápisu, který byl nalezen vytesán ve skále poblíž egyptského města Memfisu (Menoferu). Nápis zní takto:

„Nebe nahoře, nebe dole, hvězdy nahoře, hvězdy dole vše je jak nahoře tak dole pochop to a budeš šťasten.“

Text je psán řecky koptickým písmem a pochází zřejmě již z období řecké kolonizace Egypta. Latinský název desky je Tabula Memphitica. Podrobně srovnal text Smaragdové desky a Memfidské desky G. Latz (1869, nové vyd. 1990, s. 634) a shledal jak shody, tak i rozdíly. Nález Memfidské desky pokládá za mystifikaci a říká: „Tabula Memphitica není nic jiného než Tabula Aegyptica nebo Khemica, jak známo jeden z titulů Tab. smar. vůbec.“ V Memfidské desce spatřuje text, který „ve vnější formě přiléhá první redakci Tab. smar.“. Zdá se ale, že tu jde spíše o astrologickou interpretaci základní teze Smaragdové desky, resp. z této teze o jednotě „hořejšího“ a „dolejšího“ odvozený základní astrologický teorém.

KAPITOLA ČTVRTÁ

HISTORICKÝ PŘEHLED

INTERPRETACI SMARAGDOVÉ DESKY

Od doby renesance se velmi rozšířil zájem o hermetickou literaturu a prohloubil její vliv. Ve filosofii, ve vědách i v teologii byly hermetické spisy, tvořící Corpus Hermeticum a ovšem i Smaragdová deska předmětem mnoha komentářů. Lze říci, že text Smaragdové desky se stal jakýmsi kánonem středověké a zejména renesanční alchymie, byl pokládán za její základ a v jeho obsahu byla hledána ar kána přípravy Filosofického kamene (Kamene mudrců). Smaragdová deska se stala základem a východiskem Velkého díla alchymie. A jako taková byla interpretována ve dvou rovinách: v rovině fyzické a v rovině spirituální. V prvním případě v ní byla hledána tajemná formule přeměny obyčejných kovů ve zlato, resp. ve Filosofický kámen, který umožňoval nejen fyzickou transmutaci kovů, ale i zhotovení dalších alchymistických arkán, z nichž asi nejatraktivnější, vedle „výroby zlata“, bylo zhotovování univerzálního všeléku, panacei a elixíru věčného mládí a života. Spirituální rovinu alchymie, jak už víme, rozpoznal již řecký alchymista Zosimos a později ji, vedle jiných, zdůraznil zejména Dorneus na konci 16. stol.

Jedním z prvních interpretů Smaragdové desky byl anglický mnich Hortulanus (též Garlandius), jehož jméno znamená v latině zahradník, nazývaný „grammaticus et poeta“, údajný autor díla Compendium Alchimiae, které bylo v Anglii chápáno jako „lexikon chemie“. Celé dílo neslo název Compendium Alchimiae sive in tabulam Smaragdinam Hermetis Trismegisti „peri chimeias“ comentarii. Svůj komentář ke Smaragdové desce – jeho překlad tvoří dodatek této knihy – napsal kolem r. 1040 a lze v něm již najít stopy spirituálních aspektů Velkého díla. Ve srovnání s arabskými

alchymisty, kteří zůstávali obvykle v rovině čistě chemického, materiálního pojetí alchymie, to byl nepochybně velký pokrok. K poznání, že alchymie může být pěstována ve dvou rovinách, se většina alchymistů, věnujících se chemickému laborování, v podstatě nikdy nepropracovala.

Také jeden z největších mužů středověku Albertus Magnus (1193-1280), je pokládán za jednoho z prvních interpretů Smaragdové desky, zejména ve svých pěti knihách o minerálech (in A. Borgnet B. Alberti Magni opera omnia, sv. V., Paris 1890). Není však autorem řady spisů, které jsou mu přisuzovány. Nicméně to byl Albert Veliký, který prohlásil, že Hermes učí nejvyšší alchymistické moudrosti „metaforickými slovy“ a cituje základní teze Smaragdové desky, jejíž obsah znal patrně z jejího arabského originálu. Jeho interpretace Desky byla, dá se říci, astrologická: nebeské síly pohybují určitými silami pozemské hmoty; jsou to operace určitých inteligencí. K nebesům stoupá oheň, s nebes sestupuje hmota a dává zemi určité síly „per inhumationem“ tj. tím, že se s ní mísí (pohřbívá se v ní). Síly pozemských věcí závisí na hvězdných konstelacích. Astrologické aspekty pozemského dění jsou tu zřejmě pojímány dvojím způsobem: pozemské dění je ovlivňováno jakousi iradiací z hmoty hvězd, obraz pozemského dění je analogií obrazu postavení hvězd. Toto druhé pojetí, které je postaveno na principu analogie, který je jedním z nejdůležitějších zákonů Smaragdové desky, je skutečnou podstatou esoterní astrologie. Herma nazýval Albert Veliký „otcem alchymie“. Nerozlišoval však zřejmě literaturu hermetickou od pseudóhermetické, což bylo v jeho době, odkázané především na řecké a arabské podání egyptské alchymie, přirozené.

Mezi první interprety Smaragdové desky na evropském kontinentě – řecké interpretace byly obvykle pořizovány Řeky usedlými v Egyptě – patřili zejména Arnaldus Villanovanus (1235-1311) v díle Thesaurus Thesaurorum (Poklad pokladů) a zejména pak v díle Thesaurus čili Rosarium, kde cituje teze Smaragdové desky. Dalším byl pověstný Raymundus Lullus (1235-1315), jehož spis Testamentum Raymundi Lulli obsahuje fragment Smaragdové desky. Za nejvýznamnějšího interpreta je považován hrabě Bernhard

von Tarvis, zvaný Trevisanus (1406-1490) svým dílem *Liber de secretissimo Philosophorum opere Chémico*. A ovšem proslulý Theophrastus Paracelsus von Hohenheim (cca. 1493-1541). Ve své sbírce spisů o magii a astrologii (vyd. Strassburg 1616) se často zmiňuje o Smaragdové desce. V roce jeho smrti vyšel v Norimberku poprvé tiskem také Hortulánův komentář k Desce.

Pro všechny výše uvedené interprety Smaragdové desky – vybrali jsme jen ty nejvýznamnější – platí, že uznávají sice duchovního činitele Velkého díla, avšak chápou toto *Magnum opus alchimiae* především, nebo zcela výhradně, jako operace v rovině fyzické.

Zlom ve spiritualistickém pojetí alchymie znamená až dílo německého lékaře jménem Gerhard Dorn, zvaného Dorneus (jehož spisy vycházely v letech 1567-1583). Jmenovaný podal systematický komentář ke Smaragdové desce, nazvaný *Expositiones* (in Manget: *Bibliotheca chemica curiosa*, Genf 1702, sv. I., s. 389 n.). Polemizoval s Hortulánovým výkladem Desky, protože nepostihuje její podstatu. „Změňte se z mrtvých kamenů v živoucí filosofické kameny“, to je alchymistický imperativ Dorneův; látkou tohoto Kamene je „ohnivý a dokonalý Mercurius“, „hermafroditní Adam a mikrokosmos“, tj. člověk.

Tak to vykládá také CG. Jung (1944, s. 434), analyzující tuto Dorneovu klíčovou tezi. V alchymii tedy jde zásadně o duchovní proměnu člověka; o proměnu pozemského Adama v Adama nebeského, člověka-zvířete v člověka jako bytost duchovní. Ve hře je tedy „duše“ člověka, ale stejně je tomu i při transmutaci v rovině fyzické, kde se vychází z „duše kovů“. Zlato je třeba hledat v duši.

Dalšími historicky významnými interprety Desky byli zejména Jacques Nuisement, který v r. 1620 podal nový komentář Desky (*Du vrai Sel secret des Philosophes et de l'Esprit Universel du Monde*). Dalším byl učený jezuita, páter Athanasius Kircher, který ve svém díle *Oedipus Aegyptiacus* (Roma 1652-1653) podal jakýsi systematický lexikon hermetických umění v rámci dějin, věd a náboženství starého Egypta. Obrací se však proti alchymii, kterou chápe jen jako chemii a kterou nazývá „*alchimia hieroglyphica*“ čili „*ars Aegyptiorum*“. Nicméně velmi přesně, byť jen obecně,

identifikoval Kircher podstatu Smaragdové desky. Ta, podle něj, popisuje esenci „nadanou podivuhodnými silami“, která je označována jako „quinta essentia“ (pátá esence), „elixir vitae“ (elixír života), „thesaurus naturae“ (poklad přírody), „aurum potabile“ (tekuté zlato) a jinak. V pozemských věcech je skryta velká síla, činitel dokonalosti (telesma) celého světa; působí prostřednictvím ohně, pokud je oheň oddělen od země jako čisté od nečistého, s mírou a opatrně. Je to kvintesence všech věcí, která putuje od země k nebesům a z nebes k zemi. V nitru všech věcí je skryto vyzařování světového ducha, jehož nástroji jsou Slunce a Luna a které má povahu „vlhké páry“ (to se již přibližuje pojetí astrálního těla, jako předmětu a současně činitele duchovní transmutace).

Filologický rozbor Smaragdové desky podal r. 1657 W. Ch. Kriegsmann, který vyslovil domněnku, že jak Deska, tak i Hermes jsou fénického původu.

Na přelomu 17. a 18. stol., kdy se silně prosazuje rosekruciánství a esoterní svobodné zednářství, dochází k dalšímu obratu v pojetí Smaragdové desky. Vrcholí „alchymie“ nesčetných suflérů pachtících se po výrobě zlata a prohlubuje i rozšiřuje se spirituální pojetí alchymie. K významným představitelům tohoto směru patří, vedle celé řady dalších, zejména Pyrophilus (*Das Fundament der Lehre vom Stein der Weisen, oder der uraltesten Philosophie Hermetis Trismegisti Tabula Smaragdina*, Hamburg 1736), dále Fictuld (*Turba Philosophorum*, Basel 1613) a další. Patří sem i dílo *Annulus Platonis čili Aurea Catena Homeri* (Berlin 1781, vyd. A. J. Kirchweger). Tak se naplňuje teze Moriena, stavícího na arabských pramenech: „Náš Kámen se rovná stvoření člověka“, rozumí se „pravého“ člověka, nebeského Adama.

Ve světové literatuře dosud nejobsáhlejší komentář Smaragdové desky podal velký německý soukromý učenec Gottlieb Latz (*Alchemie*, Bonn 1869; znovu vyd. Wiesbaden 1990). Alchymii, podle Latze, převzali Egypťané od Indů a v egyptské a řecké interpretaci je alchymie především psychologií. Smaragdová deska podle jeho soudu vznikla v Alexandrii. V té době se již ozývají hlasy, že Smaragdová deska je dílem gnóze, resp. pseudognóze. „Alchymie je učení o arkánech a spekulacích, které jsou s nimi spojovány. Tyto

spekulace vytváří pestré rozličnosti...“, píše Latz a vyslovuje názor, že „alchymistická předstírání“ nemají jiný smysl, než předvést laickému publiku věci, které by je odvrátily z cesty přijít na stopy alchymistických tajemství. Latz se pak pokusil tato „arkána“, jimiž v podstatě chápal alchymicky, resp. spagyricky zhotovené léčebné přípravky, identifikovat v poznacích chemie, resp. farmakologie své doby. Nicméně asi dvě třetiny svého obsáhlého, více než tisíc stran čítajícího díla, věnoval rozboru Smaragdové desky. Celou alchymii dělí na dvě periody: první, která je před vznikem a druhá, která je po vzniku Smaragdové desky.

V jistém smyslu je tato druhá perioda alchymie Smaragdovou deskou (Latz, cit. d., s. 352). Názor Kriegsmanna, že Deska je fénického původu a jeho snahu dokázat to označuje za podvod. Jazykově je, podle Latze, řeckého původu a je dílem jednoho, resp. dvou či tří autorů. Deska je brána tak mysteriózně, že „nezasvěcený ji nemůže chápat“; proč je tomu tak, je záhada. Existuje více, ne zcela jednotných, verzí Smaragdové desky a více, ne zcela jednotných, interpretací jejího obsahu. Latz se pak pokusil podat, resp. rekonstruovat celou řadu možných interpretací Desky, např. metafysickou, „poimandrickou“, křesťanskou, pythagorejskou, magickou, platónskou, interpretaci v duchu Apollonia z Tyany, interpretaci srovnávající Desku s pojetím Kamene filosofů, Sybilliných orakulí, Geberovou naukou o kovech, s kabbalistickou knihou Sefer Jecirah a nechybí tu, vedle celé řady dalších, ani interpretace astrologická a „suflérská“ („Schwindel-Goldmacherkunst“), interpretace vztahující se k člověku, rostlinám, fermentacím, „drakům“ atd. Ve výkladech Smaragdové desky na západním evropském kontinentě rozlišuje několik period. První představuje výklad v duchu přípravy Kamene filosofů, pojetí elementů, transmutace kovů a další. Druhá náleží pojetí rtuti jako „ens universale“, alchymistických alegorií, čísla dvanáct a tři principů (soli, síry a rtuti Merkura). Konečně třetí periodu představuje rozšíření a prohloubení výkladu v duchu dosud uvedených konceptů a principů (příprava Kamene, arkán, přeměny kovů, tři principů a spagyrických procesů). Tato vrcholná, třetí perioda je spojena zejména se jménem Basilia Valentina a Paracelsa.

Čtvrtou periodu představuje Andreas Libavius (1616) se svým hlavním dílem *Alchymia* (1595). Libavius je však představitelem chemické alchymie. Latz zpracoval obrovské množství historického materiálu, zůstal však poplatný určitým předsudkům a jeho přístup, obecně řečeno, je pseudovědecký a pseudokritický (namnoze se spokojil argumentací založenou na prostých tvrzeních). Nicméně je jeho dílo cennou sbírkou historických materiálů.

Od konce 19. stol. však v pojetí alchymie a s tím i jejího hlavního díla, jímž je Smaragdová deska, převládá psychologické pojetí, tj. Deska pojednává o metodě psychické transformace člověka. Dosavadní autority alchymie, Paracelsus, Basilius Valentinus a další ustupují do pozadí a jejími světly se stávají Nicolas Flamel (cca. 1330-1418), který je znám jako jeden z těch mála, kterým se podařila skutečná transmutace obyčejného kovu ve zlato, Robert Fludd, zvaný Robertus de Fluctibus (1574-1637), Thomas Vaughan, zvaný též Eugenius Philalethes (1622-1665), Michael Maier (1568-1622), osobní lékař císaře Rudolfa II. a John Dee (1527-1608), abychom jmenovali jen ty nejvýznamnější. Smaragdová deska je vykládána v duchu šířícího se rosekruciánství, jako mystická „chemická svatba“, uskutečňující se jako spojování protikladů („mysterium coniunctionis“, „coniunctio oppositorum“), symbolizované aktem pohlavního spojení „Krále“ a „Královny“, Slunce a Luny, vědomí a nevědomí.

Zcela moderní psychologické, resp. metapsychologické pojetí alchymie (za synonymum tohoto pojmu je pokládán hermetismus) podala jako první anglická badatelka Mary Anne Atwoodová v knize *Suggestive inquiry into Hermetic mystery* (London 1850 – znovu vydáno jako *Hermetic philosophy and alchemy*, New York 1960). Podstatu jejího pojetí vyjadřuje následující poznámka z jejího deníku: „Alchymie je filosofie; je to filosofie hledání Sofie v mysli“ (jméno Sofia je symbolem moudrosti, přesněji skryté moudrosti ve smyslu gnostické Pistis Sophia). Alchymie či hermetismus je „filosofie a exaktní věda o regeneraci lidské duše z jejího současného, do smyslů ponořeného stavu k dokonalosti a ušlechtilosti té božské podmínky v níž byla původně stvořena“

(formulace W. L. Wilms Hursta v předmluvě k vydání knihy Atwoodové z r. 1918). Je to tedy operace s metafysickým principem obsaženým v člověku jako potence vyššího vývoje, který sv. Tomáš Akvinský nazývá „latens Deitas“ a který hermetikové nazývali „skrytý Mercurius“; jiné názvy pro tento božský princip v člověku (hinduistický „átman“) razili mystikové. V podstatě jde tedy o probuzení vnitřní síly, která, probuzena a usměrněna, je činitelem vyššího duchovního vývoje, který je jednotou poznání a povahové transformace. Atwoodová v tomto smyslu velmi přesně formulovala smysl poselství, které člověku z nesmírného pradávna a patrně z luna zaniklé kultury přináší Smaragdová deska.

V duchu tohoto pojetí pak pokračoval, byť nikoli v takové hloubce jako Atwoodová, americký badatel Ethan Allen Hitchcock v knize *Remarks upon Alchemy and alchemists* (Boston 1857), podle něhož subjektem alchymického Velikého díla je člověk a práce alchymistů nebyla činností rukou, ale kontemplací. Oním záhadným Merkuriem v nitru člověka je, podle Hitchcocka, svědomí a alchymické procesy směřují k jeho očištění. Skutečným „filosofickým zlatem“ je pak láska. Na tyto názory pak navázal psychoanalytik H. Silberer (*Problème der Mystik und ihrer Symbolik*, Wien und Leipzig 1914), který se pokusil identifikovat klíčové symboly alchymie v termínech psychoanalýzy. Hermetičtí filosofové nepěstovali spekulativní teologii, nýbrž, jak plyne z jejich spisů, snažili se převést obsah náboženských doktrín v zážitek a v tomto smyslu pak je alchymie „prací mystiky“. Alchymisté hovořili o dvou „kamenech“, nebeském a pozemském: nebeským „kamenem“ je „věčná blaženost“; pozemský „kámen“ je „mystický Kristus“, kterého každý jedinec může v sobě nechat ukřižovat a povstat z mrtvých, aby tím dosáhl vlastností, které jsou alegoricky prisuzovány Kameni mudrců. „Příprava pozemského kamene je, tak říkajíc, následování Krista“ (Silberer, cit. d., s. 106). Silberer v podstatě přejímá ideje Hitchcockovy a dokládá je výroky klasiků alchymie.

Rozhodujícím krokem v psychologickém pojetí alchymie je však systematický pokus doložit alchymistickými sentencemi hlubinně psychologickou podstatu Velikého díla, který provedl švýcarský psychiatr a filosof Carl Gustav Jung (*Psychologie und Alchymie*,

Zürich 1944). Jde tu primárně o pokus poukázat na paralely hlubinně psychologických procesů s procesy alchymické transmutace: „... vše nejvyšší a nejhlubší je v (transcendentálním) subjektu“ (Jung, cit. d., s. 21). To je teze vsutku klíčová a nikoli jen akademicky psychologická, nýbrž vpravdě esoterní, postihující jeden z nejdůležitějších aspektů výkladu základní teze Smaragdové desky o jednotě hořejšího a dolejšího. Toto nejvyšší a nejhlubší v lidské duši je ve skryté relaci transcendentálních sfér lidské osobnosti. V hlubinách lidské duše je skryta síla k dosažení nejvyššího vývojového stavu, který je obvykle, ne zcela přesně, identifikován s náboženským cítěním nebo vysokou úrovní osobní morálky a který je chápán jako vnitřní vztah člověka k Bohu. C. G. Jung to vyjadřuje pojmem „archetyp obrazu Boha“. Jako duševní činitel zůstává nevědomý, vystupuje však jako obraz Krista, který zůstává „v nitru duše nevyvinut“. Před člověkem, který usiluje o duchovní vývoj, je tak postavena možnost dospět od vnějšího obrazu Krista k jeho vnitřnímu uskutečnění. A jednu z možných cest k dosažení tohoto cíle představuje alchymie. „Křesťanská kultura se prokázala v odstrašující míře jako dutá: je to vnější politura; vnitřní člověk je však nedotčen a proto zůstal i nezměněn. Stav duše neodpovídá vnějšně tomu, co je věřeno... vnějšně stojí vše v obrazu a slově, v církvi a v bibli. Avšak nestojí to uvnitř. V nitru panují archaičtí bohové...“ (Jung, cit. d., s. 24). Podle Junga se nepodařilo kristianizovat duši do té míry, aby jí byly vlastní a samozřejmé nejelementárnější požadavky křesťanské etiky. Člověk je pouze vnějším křesťanem. „Dokud je náboženství jen vírou a vnější formou a náboženská funkce není zkušeností vlastní duše, nestalo se nic podstatného,“ pokračuje Jung. Podle něho pak „mystérium magnum“ je založeno v lidské duši: duše má přirozenou náboženskou funkci. Jung na tomto místě cituje Tertulliana: „Anima naturaliter Christiana“ (duše je svou přirozeností křesťanská). Tato psychická imanence náboženství je funkcí tzv. archetypů, které jsou jakousi analogií instinktů, ale týkají se druhově preformovaných způsobů vnímání a cítění skutečnosti ve formě určitých obrazů - symbolů. Podle Junga jsou archetypy nevědomí empiricky prokazatelné paralely náboženských dogmat, jejich obsah je však kulturně

podmíněn: na Západě je to obraz Krista, na Východě Atman, Buddha atd. Podle Junga v době mystika Jakuba Bóhma, tj. na přelomu 16. a 17. stol. mnoho alchymistů opustilo své retorty a tyglíky a začalo se oddávat hermetické filosofii. „Tehdy se odloučil chemik od hermetika“, chemie se stala přírodní vědou a hermetika, která ztratila půdu empirie, se propadla do oblasti „bezobsažných alegorií a spekulací“, vše neznámé a prázdné bylo naplňováno psychickými projekcemi, uskutečňovalo se oddělování fyzického a mystického. „V alchymickém opusu se nejedná jen o chemické experimenty samé, nýbrž také o něco takového jako jsou psychické pochody, které jsou vyjadřovány pseudochemickou řečí“ (CG. Jung, cit. d., s. 333). To je funkcí projekce, která se děje jaksi automaticky, setká-li se člověk s neznámým: „V temnotě vnějšího nacházím, aniž bych to jako takové poznával, mé vlastní nitro nebo duševno“ (Jung, cit. d., s. 336). Takovou projektivní podstatu má vedle alchymie i astrologie: „... astrologie je podobný prazážitek jako alchymie.“ A tak od nejstarších dob alchymie vystupuje jako dvojí skutečnost: „praktická chemická práce v laboratoři“, ale také „psychický pochod, který byl zčásti vědomě psychický, zčásti nevědomý“ a který je psychickou projekcí do procesů přeměny látek. Jung soudí, že dešifrace těchto projekcí pak umožňuje chápat alchymistickou symboliku jako výraz nevědomé dynamiky určitých archetypů – analogicky asi jako některé sny vyjadřují symbolicky dynamiku osobního a jiné dynamiku kolektivního nevědomí. Pak ovšem, tady si Jung poněkud protirečí, alchymistické alegorie nejsou „bezobsažné“, ale smysluplné obrazy.

CG. Jung nepochybně posunul akademické pojetí alchymie za hranice, které ji byly vymezovány, tj. pokusil se prokázat, že tu nejde o pouhé fantazie, avšak, takříkajíc, nedotáhl její psychologické pojetí až k její esoterické podstatě. Nicméně prokázal, že tu šlo od samého počátku a primárně o přeměnu člověka, nikoli hmotných prvků.

Skutečný esoterní výklad Smaragdové desky – nikoli alchymie vůbec – který patří k nejhlubším ve světové literatuře podal český hermetik vystupující pod pseudonymem Pierre de Lasenic (1936). Odpověď na otázku, zda byl Hermes jedinou osobou nebo několika jedinci žijícími v různých dobách, pokládá za pouhou hypotézu,

avšak: „V každém případě však hermetická filosofie jako celek musí býti pokládána za dílo několika mudrců egyptské kultury, jejichž kolektivum jest označováno jednotným jménem Hermes Trismegistos“ (Lasenic, cit. d., s. 44). Tento Hermes Trismegistos je třetí Hermes: „Nejpravděpodobněji zdá se býti domněnka, že třetí Hermes skutečně existoval v době zajetí Židů v Egyptě, že sebral všechna díla svého předchůdce i nejlepší plody esoterismu egyptského a sestavil tak určitý kodex, jenž byl kvintesencí veškerého tajného učení této země“ (Lasenic). Dokazují to určité historické záznamy, které mimo jiné, pořídil J. Flavius a další dějepisci. Podle Lasenica dále: „V době panství Ptolemajovců vzniká pak nová hermetická literatura, která měla býti jakýmsi pokusem sblížení egyptskou filosofií s řeckou“ (cit. d., s. 46 n.). Avšak spisy z této doby, připisované Hermovi a shrnuté ve sbírce Poimandres mají obsah, v němž již „není možno uspokojivě oddělití původní jádro od pozdějších, jinorodých přídavků a dodatků“. Přímý materiál k hermetismu se nezachoval, avšak „Smaragdová deska – která – ač jest mnohými pokládána na pod vrženou, přece jenom poukazuje na dobu Thotovu“ (Lasenic, cit. d., s. 47). Smaragdová deska se tak stává jediným monumentem staroegyptského esoterismu. Podle P. de Lasenica Deska vymezuje šest „principiálních zákonů“:

1. zákon analogií;
2. zákon universální rovnováhy a jejího působce;
3. zákon indukce;
4. zákon polarity (plození);
5. zákon prajednoty a
6. zákon cirkulace.

První dva z uvedených zákonů byly známy již ónské filosofii v nejstarších dobách Egypta: „Vzhledem k tomu, že zásady, obsažené v textu Smaragdové desky vyskytují se dokazatelně již ve staroegyptském esoterismu, nutno považovati domněnky o apokryfickém vzniku této památky v době alexandrijské za absurdní, nedoložené a neuvážené... Smaragdová deska jest snad jediným textem třetího Herma, jež můžeme pokládati do jisté míry za

autentický“ (cit. d., s. 50). Ne dosti pravděpodobná je i pozdější úprava Desky „s ohledem na její lakonickou přesnost výrazů“, soudí Lasenic. Ve své monografii o Hermu Trismegistovi pak Lasenic (cit. d., s. 55 n.) podal syntézu hermetických zákonů, kterou chápe jako identifikaci deseti příčin a deseti důsledků. Podáváme ji zde in extenso (v plném rozsahu):

Desatero příčin:

1. Počátek je v Prabytí.
2. Prabytí je nehmotná, nepředstavitelná, nezobrazitelná a nespočítatelná Jednota, stojící mimo prostor a čas.
3. Příčina povstala zjevením Jednoty v Prabytí.
4. Bytí povstalo zjevením kladu a záporu v Příčině.
5. Každé bytí má svoji analogii.
6. Klad tvoří zápor a zápor klad: jedno podmiňuje druhé.
7. Dvojpolarita jest podmínkou a příčinou času a života.
8. Každý pól jest sekundárně zdvojený.
9. Dvojnost cílí přes trojnost k jednotě.
10. Čtvernost jest působcem rovnováhy.

Desatero důsledků:

1. Příroda je přímým plodem kosmu.
2. Smrt jest podmínkou života, nebytí jest podmínkou bytí.
3. Smrt není hranicí přírody.
4. Slovo jest živá síla, jež tvoří.
5. Láska má trojí poslání: ploditi, udržovati a křísiti.
6. Osud jest plodem poklesků bytí proti Zákonu.
7. Zánik nebo přeměna osudovosti jest bezprostředně závislá na zániku nebo přeměně bytí.
8. Oběť jest evoluční cestou bytí.
9. Představitelný Bůh jest bytostí podmíněnou lidskou obětí.
10. Zodpovědnost každého bytí jest přímo úměrná jeho vědění.

Z výše uvedených formulací je zřejmé, že tu jde o zákony, které platí „jak nahoře, tak i dole“, tj. v makro- i v mikrokosmu, pro přírodu i pro člověka. A dále, že tyto zákony vyjadřují jakousi skrytou dynamiku bytí, která je jednotou protikladů, vyjadřovaných obvykle pojmy „mužský“ a „ženský“ a symbolicky pak ideogramy Slunce a Luny. Lasenic k formulaci výše uvedených zákonů nepochybně použil poznatky, které získal studiem staroegyptského esoterismu vůbec, zejména tzv. ónského devatera (kosmogonie vytvořená v teologickém středisku města Ón) a pravděpodobně i dalších hermetických spisů – v úvahu připadá zejména spis Kore kosmón (Minerva mundi, Sova světa), kosmogonický spis tvořící součást Hermetického Corpu, který z celého tohoto souboru hermetických spisů pokládal za nejcennější Eliphás Lévi. Výše uvedená desatera jsou tedy již velmi abstraktní derivací Desky.

Velmi konkrétním interpretem Smaragdové desky byl francouzský hermetik markýz Stanislav de Guaita (Had Genese, 2. sv. Klíč k černé magii; orig. 1897, čes. překlad 1921). Uvedené dílo je esoterní studií astrálu, kterou – poplacen svému romantismu – věnoval především vztahu astrálu k fenoménům černé magie. Analyzoval však tohoto „magického působce“ v termínech kabbaly, a proto zde nemůžeme podat širší nástin de Guaitova pojetí tohoto „hada ráje“ („nahaše“), jehož tajemný život je základním činitelem evoluce. Vyslovil pozoruhodnou myšlenku, že ve světě astrálním je „vepsána dynamická genese tvarů“, kterou po více než půl století opakoval termíny moderní vědy anglický botanik R. Sheldrake (1970) ve své teorii „morfogenetického pole“, které – opět v soulase s hermetickým pojetím – chápal, mimo jiné, jako univerzální paměť kosmického dění („akáša“ indického esoterismu). Životodárné i ničící astrální světlo je skutečnou endosmózou (tj. jakýmsi prosakováním) astrální látky do hmoty. Astrální tělo člověka (hebr. „nefeš“) patří „hyperfyzickému světu“, avšak proniká veškerým světem vnímatelným, a to nejen hmotným, ale i světem lidských idejí. „Drak astrálna jest absolutním symbolem světla astrálního, uvažovaného ve svém dvojím kosmickém pohybu a v souboru svých účinků“ (de Guaita cit. d., s. 78); tento „tajný oheň, živoucí a filosofický“ se vyznačuje silou rozpínavou a svírající, plodí a

pohlucuje, oživuje a ničí, je však indiferentní vůči dobru i zlu a „pevná vůle jej může podřídít jednomu nebo druhému“. Podstatné však je, že de Guaita považuje Smaragdovou desku za pramen, v němž je „mistrně popsáno“ toto astrální světlo: jednotlivé teze Desky pak identifikoval jako teze o pohybu a účincích tohoto astrálního světla. První slova Desky „Je pravdivé“ interpretuje de Guaita jako „v principu“; „je jisté“ jako „v teorii“ a „je skutečné“ jako faktické nebo „v aplikaci“. Druhá teze o relaci hořejšího a dolejšího mu vyjadřuje „velký zákon analogie“. A to, co následuje potom, je mu popisem působení astrálu jako „universálního prostředníka“ mezi světem duchovním a fyzickým. Smaragdová deska je mu pak východiskem výkladu o „divech astrálna“ (cit. d., s. 82). Veliké Dílo může být uvažováno v různých rovinách: alchymista hledá zlato pozemské, „adept mistrovství života“ hledá universální lék čili „zlato fyziologické“, magik „zlato thaumaturgické“ čili moc a mystik „zlato morální“ čili svatost, theosof pak „zlato spirituální či ztotožnění lidské inteligence s božskou podstatou; zkrátka absolutní Pravdu, Vědu“ a „všichni chtějí získat světlo v různých aspektech“, chtějí „dobývati čisté z nečistého, dokonalé z nedokonalého“ (cit. d., s. 82 n.). Astrální světlo je vůlí usměrněný proud astrální látky, tedy její zpředmětnění v obsahu této vůle: je „expanzivním spermatem života a zmagnetisovanou nádrží smrti“ (cit. d., s. 84).

Ve třicátých letech, po překonání synkretistických tendencí charakterizovaných zejména spojováním hermetismu s theosofií, které bylo vlastní zejména vlivné Papusově skupině okkultistů a jeho pařížské škole esoterních nauk, dochází ke koncentraci zájmu na klasický hermetismus. Vedle esoteriků se však hermetickou literaturou intenzivně zabývají i psychologové, a to zejména pod vlivem Jungových objevů psychické podstaty alchymie a Jungových mytologických studií. Těmto studiím se spolu s Jungem věnoval i význačný švýcarský mytolog maďarského původu, Karl Kerényi, který, mimo jiné, publikoval významný příspěvek k tématu Herma Trismegista, „Hermes jako vůdce (průvodce) duší“ (Hermes der Seelenführer – 1943), v němž potvrdil, že hermetismus je ve své podstatě určitým druhem velmi praktické metapsychologie. Kerényi vyšel z otázky, jak se Hermes Řekům jevil. Nejjednodušší odpovědí

je, že se jim jevil jako „bůh“, ale to mnoho neříká. Nejevil se jim jen jako jakási mocná osobnost a byl-li chápán jako bůh, pak vystupuje otázka proč a co je obsahem této ideje. Kerényi ve svých úvahách na toto téma cituje dílo o bozích Řecka, které napsal W. F. Otto (1929) a v němž je tato pozoruhodná pasáž: „To, co mohlo být v pradávnu o Hermovi myšleno... to je počátek Hermova tvaru, který Homér znal a pozdější doba podržela“ (Kerényi, cit. d., s. 11). Je to „svět Hermův“, jehož poslední výrazovou a nejvyšší formou je homérská epopej, je to „říše, jejímž božským tvarem je Hermes“, říše, která se vyznačuje zvláštní logikou; je to svět, který Hermes oduševňuje a ovládá. V tomto smyslu je Hermes „duch utváření lidského bytí, který se za nejrůznějších podmínek stále vrací“. Hermes je zde chápán jako ztělesnění určité antropologické konstanty a Kerényi se snaží identifikovat podstatu této konstanty, což není lehký úkol, neboť je zahalena množstvím protikladů a symbolů. Nemůžeme zde reprodukovat celý postup této identifikace postupující světem řeckých bohů a bájí. V posledním zpěvu Homérovy Odysseje jsou tyto verše:²

„Hermes, kyllénský bůh, si volal již z paláce duše pobitých nápadníků, i třimal v božské své ruce krásný zlatý prut, jímž lidem podle své vůle bdícím uspává oči a jiné zas ze spánku budí. Tímto je vyplašiv, vedl je pryč. Šly šustíce za ním.

..... V čele jim kráčel Hermes, ten spasný bůh, a vedl je po dusných cestách.

Podél Leukadské skály a proudů ókeanových,
podél krajiny Snů a podél sluneční brány
kráčeli, brzy pak přišli až k louce asfodelové,
v místa, kde sídlí duše, mdlé obrazy zesnulých lidí.“

V tomto zpěvu vystupuje „průvodce Hermes, do Hádu sváděje duše těch zabitých“, zvaný „kyllénský bůh“, protože se podle báje narodil na hoře Kylléně v Arkadii. V ruce drží hůl, která je symbolem spánku a probuzení. V uvedeném básnickém obraze vystupuje tedy Hermes jako průvodce duší – a to je nyní třeba

² Homér: *Odysseia*, Praha 1956, s. 410 (překlad O. Vaňorný)

zdůraznit – do podsvětí. Avšak toto „podsvětí“, astrál okkultistů, není jen světem mrtvých, je to sféra transcendentna. V tomto smyslu tedy není Hermes jen průvodcem duší mrtvých, ale průvodcem duší vůbec, pokud směřují k onomu transcendentnu. Kerényiho poznámka, že řecké slovo „hermaion“ znamená „šťastný nález“, napovídá mnohé z toho, co zde bude ještě dále uvedeno. Uvedeným slovem byla označována obětina nabízená jako „šťastný nález pro hladovějící poutníky“; Kerényi naznačuje, že slovo znamenalo spíše „společný nález a kořist“. Avšak v řeckých bájích byla Hermovi připisována celá řada dalších vlastností. W. F. Otto klade Herma do vztahu k noci, „matce všech tajemností“, lákající k odpočinku i hrozící, v níž prostor ztrácí svá měřítka, v níž je vše současně daleko a blízko: „Avšak temnota noci, která tak sladce vábí ke spánku, dává také duchu bdělost a jasnost. Činí jej poznávajícím, smělejším, odvážnějším. Poznatek se zablýskne nebo spadne jako hvězda, vzácný, cenný, ano, magický poznatek. Tak je noc, která osamělého léká a může zavést, současně také jeho přítelkyně, jeho pomocnice, jeho rádkyně.“ V hermetickém smyslu – poznamenává k tomu Kerényi – je to „noc psychopompa“, tj. noc průvodce duší, noc plození a umírání, již v sobě nosíme, která je sesterským jevem noci vnější. Otázka, čím byl Řekům Hermes, se dá zodpovědět tak, že jim byl „nadindividuálním zdrojem zvláštního zakoušení a utváření světa“; vyjadřoval zážitek jakéhosi nadvědomí, byl průvodcem v nadsmyslovém. „S Hermem, jako vůdcem v životě – tak nás učí klasická tradice – dostává svět zvláštní aspekt: onen hermetický... Aspekt, který je zcela reálný a setrvává v oblasti přirozeného zakoušení světa. Veškerenstvo jako prostor hermetické hry; náhodné jako hermetická látka; jeho proměna skrze nález a kořist – hermetický pochod – k dílu hermetického umění, které je vždy tak trochu dílem oslnění: v bohatství, lásce, poezii a veškerým druhem východiska ze zúžení a omezení zákony, vztahy, osudy – jako by to byly jen duševní reality? Jsou světem a jsou jeden svět: právě ten, který nám Hermes otevřel. Realita Hermova světa dokazuje přinejmenším přítomnost stanoviště, jímž se stává zjevná, ano, ještě více: plodí něco aktivního, co není pouhým pohledem z onoho bodu, nýbrž co je tu vždy náhle znovu a svět, který pohání k uskutečnění

hermetického díla umění a oslnění. Zdrojem tohoto zakoušení a utváření světa, které se při vyslovení jména Hermes jasně vylévá – a také bez vyslovení jen o něco méně jasně – je Hermes. Musí mít celou šíři hermetického napětí: od falického až k... Zde stojíme stále v jednom bodě, kde nemůžeme pokračovat vhladem. Neboť na základě klasické zvěsti bychom museli rozšířit... až k provázení duší, působení, které rovněž přesahuje život. V tomto bodě nám Hermes zůstal zcela záhadný“ (Kerényi, cit. d., s. 65). Hermes je víc než pouhá idea určitého světa, je také jejím původem, jímž se stala srozumitelnou.

S ideou Herma je úzce spojena mytologická postava Erota, soudí Kerényi: Eros ve své podstatě zahrnuje falické, duševní a duchovní a přesahuje život jedince. Existují pověsti, podle nichž byl Eros synem Herma a jsou to tajné zvěsti (Cicero De nátura deorum III., 23, 60). V horách a jeskyních Attiky pěstovaném kultu nymf byl Hermes brán jako jejich stálý průvodce a znak tajemné plodnosti. Byl tento „prámytologický Hermes“ jednoznačně mužského pohlaví?, ptá se Kerényi. A pokračuje, že pramytologickou bohyní byl Hermes povolán do světa jako „pratyp tajemného milence“. Avšak z této mytologické erotiky je nejvíce hermetickým jevem Hekaté: také ona, jako Hermes, vodí duše a stojí na rozcestích. Jako on chrání brány, ale je symbolem hrubé a nízké erotiky a strašidel. Existuje však zřejmě řecké a před-řecké mytologické pojetí Herma. Mezi četnými zobrazeními Herma a mýtickými obrazy s ním spojovanými má zvláštní význam zobrazování Herma se skopcem, neboť to symbolicky znamená „nově zrozené slunce“ (sluneční bůh Egyptanů, Ammon, byl zobrazován s beraní hlavou). Avšak Hermes jako nosič skopce a jeho otec neznamena totožnost se sluncem; neznamena původ světla, slunce, nýbrž původ tohoto původu. „Jeho svět začíná před východem slunce a on, počátek svého světa, může být jen ten, kdo nechává sám plynout světelný pramen ve výlevech duše“ (Kerényi, cit. d., s. 102). Sluneční aspekt Herma poukazuje na duši a již staří řečtí filosofové věděli, že pramen světla a duše je jeden. „Hermetický nářev, to byla nezapomenutelná melodie řecké mytologie,“ píše Kerényi (cit. d., s. 106 n.) a končí svou obdivuhodnou studií o Hermovi, která potvrzuje esoterně

psychologickou podstatu hermetismu, těmito slovy: „Ten, kdo je připraven nevyhýbat se nebezpečím nejhlubších hlubin a nejnovějším cestám, které je Hermes vždy připraven otevřít, následuj ho a dospěj jako badatel, vykladač, filosof k většímu nálezu, k jistějšímu vlastnictví. Všem, pro něž je život dobrodružstvím – ať dobrodružstvím lásky nebo ducha – je společným vůdcem Koinos Hermes!“. Hermes, hermetismus a hermetika jsou tři aspekty téhož tajemství uloženého v hloubce světa archetypů jako tajemství mystické jednoty makro- a mikrokosmu. Hermetický zákon analogie světa „hořejšího“ a „dolejšího“ poukazující k hlubinám lidské psychiky jako by potvrzoval jednu z nejhlubších filosofických tezí, jejímž autorem byl sám Aristoteles: „Duše je svým způsobem vším“.

Jedním z posledních pokusů interpretovat hermetismus, jehož esencí je Smaragdová deska v rámci analytické psychologie CG. Junga, podnikl L. Müller (1989). Také jemu je Hermespsychopompos (průvodce duší) a v řecké mytologii také, mimo jiné, pán cest a křižovatek, průvodce od Olympu k Hádu, od nebes k podsvětí a zpět, především symbolem psychické transmutace. A v souhlase s tím, co uvedl Kerényi, je Hermes nepřítelem pevného pořádku, vynořuje se všude, kde jde o proměnu a „jeho životním elementem je temnota noci“. Tomu je ovšem třeba rozumět tak, že Hermes je nepřítelem onoho umělého „pořádku“, do něhož lidská kultura zaklela člověka „magickými“ formulkami konvencí a životních stereotypů, aby jej dokonale zbavila jeho skutečné podstaty. Zmíněná „temnota noci“ pak znamená hluboké nevědomí, kde je třeba hledat osvobození člověka z pout jeho neautentického bytí. Müller souhlasí s Jungovou tezí, že alegorie, symboly a procedury alchymistů byly nevědomým, do hmoty promítnutým výrazem hledání a nacházení sebe sama (cit. d., s. 74) a soudí, že: „... v centru alchymistických pojednání stojí figura nepochopitelného Herma-Merkuria.“ Tento Hermes-Merkurius, plný paradoxů, je našemu vědomí nepochopitelný jako celost já, tj. jednota jeho světlé a temné stránky, ženské a mužské složky, jeho tělesnosti a současně duchovosti atd.

Jiný pokus podal polský znalec hermetismu Roman Bugaj (1991), který se však v obsáhlé kapitole o Smaragdové desce v podstatě

omezil jen na analýzu a srovnávání různých názorů na její původ. Přijal tezi J. Rusky (1925) a E. J. Holmyarda (1923), že Deska je zřejmě egyptského původu, její nejstarší dochovaný text je však arabský a v jedné dochované verzi vznikl překladem syrského originálu. Bugaj shledává další historické obsahové souvislosti Desky s různými arabskými díly, jako je *AI Razisuv Kitab*, spis zvaný *Fihrist* a další. Podle Bugaje Holmyardův objev textu Desky v díle arabského alchymisty Gebera (Džabira), který žil v létech 720-813, posunulo datování historického původu Smaragdové desky o 400 let zpět, z XII. do VIII. stol. O skutečném původu Desky to však nic nevyovídá, neboť její arabský, ať už Geberův nebo jiný text, je již převzatý.

Touto stručnou glosou končíme historický přehled interpretací Smaragdové desky, které zahrnovaly relace Desky k hermetickému *Corpu* i k osobnosti Herma Trismegista.

KAPITOLA PÁTÁ

OBSAH SMARAGDOVÉ DESKY

Máme-li nyní naznačit, co obsahuje Smaragdová deska, máme-li se pokusit dešifrovat její esoterní smysl, tj. převést její symboliku do obecně srozumitelného jazyka konvenčních pojmů, musíme zdůraznit, že je to možné jen zčásti. A to, mimo jiné, zejména proto, že slovy konvenčního jazykového systému dorozumívání nejsou v téže hloubce a šíři komunikovatelné symboly, resp. hermetická ideografie vůbec. Řeč hermetismu není primárně kryptografická proto, že by záměrně skrývala, ačkoli má i tento aspekt, nýbrž proto, že to, co sděluje, je možno vyjádřit jen jazykem symbolů, alegorií, metafor atd. Je tu totiž, asi jako pomocí umění, oslovováno něco velmi zvláštního v člověku, co je mimo jeho empiricky podmíněnou komunikativní kompetenci, avšak co je přece jen jeho vnitřní duchovní dispozicí. A to je svět archetypů, dispozic k poznávání transcendentna, který je mu dán jako systém cest k transcendentálnímu sebeurčení jeho ega.

V antropocentrické rovině výkladu Desky, kterou budeme nyní sledovat, jde o přípravu „nebeského Kamene“, tj. o realizaci transcendentálního Já. Jeho předstupněm je křesťanské „následování Krista“ či analyticko-psychologický proces individuace (CG. Jung). Obecně vzato, je to lidsky nejvyšší možná úroveň toho, co je nazýváno *mysterium coniunctionis oppositorum*, vyjadřované tezí „jedno ve všem a vše v jednom“; řečeno jazykem psychologie, dosažení maximální úrovně vnitřní a vnější integrace osobnosti, jejíž tendencí je „*unitas multiplex*“ (jednota růzností), či jednota protikladů. Tento metapsychologický recept je zasazen do rámce esoterního pojetí světového řádu a dění, řádu, který je analogický vnitřnímu řádu lidského bytí. V Desce, která je jakousi esoterní ontologií, její esencí, jde o recept, jak napomoci skrytým silám v člověku k tomu, aby iniciovaly a řídily jeho vývoj k vnitřní dokonalosti, která je předobrazem, nikoli skutečností jeho bytí. Jde tu

o postižení procesu, který alchymie přesně nazývá transmutací, tedy proměnou podstat a který Maria Prophetissa (zvaná též Marie Egyptská, žačka Zosimy z Panapolisu, žijící ve 3.-4. stol.) vyjadřuje touto sentencí: „Jedno stává se dvěma, dvě třemi a z třetího vychází jedno jako čtvrté; tak se stává ze dvou jedno jediné.“ Klasická alchymie to vyjadřuje tezí „Solve et coagula“ (rozpouštěj a zhušťuj, či rozděluj a sceluj). To je Magnum opus spirituální alchymie, zhotovování Filosofického či Nebeského Kamene, proces fermentace živlových sil započatý aplikací principů soli, síry a rtuti, jímž vzniká tajemný alchymický Mercurius jako dílo semene Luny a Slunce.

„Dílo Kamene je hra dítěte a práce ženy“ (Dictionnaire hermetique, Paris 1695, s. 135). Je to dílo vnitřního a vnějšího spojení mužského a ženského, označovaného jako „mystická svatba“ (hieros gamos řeckých mystérií) a vyjádřeného mystériem Osirida a Isidy. V poněkud zjednodušené rovině Jungovy analytické psychologie je toto dílo, či proces, označován jako „rozdělení a scelení duševních protikladů“, avšak esoterní význam slova „duše“ jde daleko nad význam, který je mu konvenčně přisuzován. Nicméně, jak Jung (1955) správně naznačil, tyto protiklady jsou personifikovány Sluncem, Lunou, živly Ohně a Vody, jakož i principy Soli a Síry. Protiklady tělesného a duševního, vitálního a „morálního“ či „nižšího“ a „vyššího“, ale i vědomí a nevědomí, mužského a ženského („denního“ a „nočního“ či solárního a lunárního) jsou fenomenologická fakta, odrážející však jen povrch skutečného řádu. Alchymistická kryptografie se snaží proniknout až k transcendentním kořenům tohoto řádu a ke smyslu jeho dynamiky, vystupující, jak to intuitivně vyjádřil „temný filosof“ Herakleitos z Efesu již v 5.-6. stol. př. Kr.: „... svět nebyl stvořen bohy, je a bude věčně v sobě žijící oheň, který se ve stálém rytmu zažihá a zhasíná... z rozličných tónů povstává nejkrásnější harmonie a vše se děje skrze spor... hranice duše nenajdeš, tak hluboko je její základní zákon.“ Podle Herakleita „vše se děje v protivách“ a „povaha člověka je jeho osudem“. Podle různých svědectví (Diogenes, Plutarchos a jiní) vyjádřil Herakleitos své pojetí světa těmito výroky:³

³ Podle: Zlomky před Sokratovských myslitelů (vybral a přeložil K. Svoboda), Praha 1944, s. 45, 46, 47.

- „Tento svět, týž pro všechny, nevytvořil žádný z bohů ani z lidí, ale vždy byl, jest a bude věčně živým ohněm, rozněcujícím se podle míry a hasnoucím podle míry.“

- „Boj je otcem všeho i králem všeho a jedny činí bohy, druhé lidmi, jedny dělá otroky, druhé svobodnými.“

- „Kráčeje, nenalezl bys hranic duše, i kdyby ses ubíral každou cestou; tak hluboký má smysl (logos).“

Podle Herakleita podstatou věčného a živoucího praohně je „logos“ (světový inteligibilní duch) a v tomto oživujícím a ničícím Ohni věci vznikají a zanikají, a tak se z jednoho stává vše a vše je jedním. Logos je vložen i do lidské duše. J. W. Goethe v jednom ze svých aforismů k přírodním vědám napsal: „Všechno co nalézáme, a co nazýváme odhalením ve vyšším smyslu, je významný výkon a účast pocitu pravdy, který v tichu, dlouho utvářen, nepostřehnut, s rychlostí blesku vede k plodnému poznání. Je to z nitra navenek se vyvíjející zjevení, které člověku ponechává tušit jeho boží blízkost. Je to syntéza světa a ducha, která poskytuje blaženou jistotu věčné harmonie bytí.“ Takové poznání by však nebylo možné, kdyby duše člověka a duše světa nebyly jedno.

Podle Hermových výroků, které ve zlomcích zachytil Stobaeus (na rozhraní 5. až 6. stol. ve své sbírce filosofických výroků Anthologion – zde podle J. D. Chamberse 1882, 1975, s. 100 n.), je duše člověka pužena k pravdě, ale některé její složky ji stahují k zemi. Jsou zde rozlišeny dvě části duše, „logikón“ a „alogon“. Druhá má dvě složky, „thymos“ a „epithymia“ (nižší složky duše vázané na smrtelné tělo, které jsou zdrojem tělesných pocitů); jsou-li tyto nižší složky duše řízeny rozumem, zbavuje se duše zátěže a dostává se do stavu zvaného „sofrosíne“. Nižší složky duše pocházejí z hvězd a jsou podrobeny zvláštní osudovosti („heimarméne“). Nižší tělesnou

duši člověka („pneuma“) reprezentuje krev (Stobaeus I., 391, 8). Dvojjakost lidského duševního života vyjádřil pěkně J. W. Goethe:⁴

„Dvě duši mně, ach, v hrudi přebývá
a od sebe se touží odervati;
ta jedna, lačná chapadla jež má,
drží se, chtíčem rozdychtěna,
světa; ta druhá rve z pout hmoty křídla svá
a k božským otcům v prostor vzlétá.“

Vyšší složce lidské duše (logos, nús), která je složkou světového logu, je imanentní touha po dosažení vnitřní harmonie a touží po opuštění těla projít říší Archontů do krajin věčné blaženosti. V mithraismu stoupá duše hvězdnými sférami a její cesta do nebes je zmíněna v chaldejských orákulích (Oracula chaldaica), v gnózi a jiných spiritualistických systémech. Od všeho tělesného je duše osvobozena po smrti, ale také v některých snech a v extázi a proto extáze byly součástí některých mystérií a kultů (zejména např. dionýzského kultu). J. Kroll (1914, s. 344) analyzující stále vztahy hermetických idejí a různých řeckých filosofických škol – příbuznosti shledává u orfiků, stoiků, zejména Posseidonia a jiných – shrnuje téma duše v těchto systémech těmito slovy: „Tělo má vinu na tom, že je nám vzata možnost čistého poznání, že nemůžeme následovat naše vlastní určení; je vězením, pouty pro duši, které ji ukládá ananke. Jen v neviditelně může dospět k přirozenému stavu. Největší možný odklon od tělesného je proto nejvyšším cílem člověka, po němž touží vší silou; osvobození se od pout těla je nejvyšší odměnou pravého filosofického života. Únik z tohoto smyslového světa vede k připodobnění se Bohu, k homoíosis. Nús vrací k slunečnímu domovu a my poznáváme, osvobození od pošetilosti těla, vše nezkalené, vše pravé.“ Tyto myšlenky, jak poznamenává Kroll, vyslovil také Platon ve svém Faidonu a jinde. Ve zmíněném spise, který má formu dialogu nechává Platon promlouvat Sokrata o filosofickém životě, „co možná vzdáleném od

⁴ Goethe J. W.: *Faust*, Praha 1957, s. 112 (přel. O. Fischer).

těla a obráceném k duši“: „Nuže, kdypak duše dosahuje pravdy? Neboť kdykoli se snaží něco zkoumati spolu s tělem, je patrné, že tehdy jest od něho klamána,“ ptá se Sokrates svého společníka a odpovídá: „Rozumově pak myslí asi nejlépe tehdy, když ji při tom nic z těchhle věcí neobtěžuje, ani sluch, ani zrak, ani žádná bolest, ani libost, nýbrž když je co nejvíce sama se sebou, nechávajíc tělo být a pokud možná bez jeho účasti a bez styku s ním se snaží dosáhnout jsoučna.“⁵ Sokrates pak opakuje tuto tezi: „... tělo vyrušuje a nenechává duši nabytí pravdy a moudrosti, kdykoli je s ním duše ve spolku. Proto,“ pokračuje Sokrates, „chceme-li někdy něco čistě poznati, musíme se od něho odloučiti (rozumí se od těla, pozn. M. N.) a dívati se samou duší na samy věci.“ Co je tím nejvyšším stavem poznání, kdy „duše je sama sebou“, pak jasně řekli neoplatonikové (Plotin a další): je to extáze a její zvláštní rituální forma, teurgie. Za podstatu extáze pokládá Plotin „spočinutí v Bohu“ tj. v transcendentní podstatě věcí a za její předpoklad považuje dokonalou katarzi. Teurgie pak, podle Porfýria, uschopňuje lidskou duši komunikovat s anděly a démony a vidět bohy. O dvojím životě duše píše Jamblich v *Mystériích egyptských* (s. 82 n.):

„Mudrcové učí, že duše vede život dvojitý: jeden je s tělem společný, ale druhý život duše jest ode všeho těla rozdílný a od něho odloučený. Když bdíme ve svém normálním životě, užíváme většinou života duše, který má společný s tělem, vyjma ten případ, když na základě duchovního poznání svými nejčistšími duchovními silami od tělesného z úplná se odvracíme. Když však spíme, býváme jaksi úplně osvobozeni od jistých pout nás svírajících a užíváme života duše, jenž jest mimo zrození a smrt. Pak probudí se v nás náhle a počne účinkovati dle své přirozenosti ona druhá životní forma duše, která je duchovní a božská, ať tvoří již tyto obě formy duše bytost jedinou, neb ať každá z nich jest sama pro sebe. Poněvadž duch přímo nazírá pravé jsoučno, duše pak obsahuje základy všeho, co náleží světu vznikání a zanikání. Jest pochopitelné, že duše poznává z příčiny, obsahující všechnu budoucnost, předem věci budoucí, které ve svých příčinách, je

⁵ **Platon: Faidon, Praha 1935, s. 12 n. (překl. F. Novotný).**

předcházejících, jsou již v určitém pořadí obsaženy.“ Jamblich tu hovoří o věšteckých schopnostech duše, kterých dosahuje pomocí duchovní energie, generované tím, že se oprostí od všech pout a říká dále: „Když spojí, co v ní je duchovní a božské, s bytostmi vyššími, pak budou všechny její vize čistší, ať se vztahují k Bohu, neb k bytostem o sobě netělesným, či, abych to řekl krátce, k jsoucňům, která jakýmkoli způsobem souvisí s pravdou říše inteligibilní. Pozvedne-li duše principy věcí vznikajících a zanikajících, jež jsou v ní obsaženy, k bohům, jako jejich příčinám, dostane se jí moci a schopnosti poznati vše, co bylo a co bude. Přehlédně všechny doby, postřehne všechny události mající se v čase sběhnouti, a dostane se jí údělem, by je uspořádala, by měla nad nimi péči a přiměřeně je zlepšila. Jsou-li těla nemocná, léčí je, dopustili-li se lidé chyb a nepořádků, uvádí vše do dobrého stavu. Nalézá často umění, rozděluje právo a spravedlnost a uštedřuje zařízení zákonná.“

Duše lidská se povznáší k dokonalosti v komunikaci s transcendentem, či, řečeno klíčovým termínem transpersonální psychologie, dosažením rozšířeného vědomí (nadvědomí). Smaragdová deska poodhaluje závoj tohoto transcendentna a podává návod k dosažení rozšířeného vědomí, neboť tím počíná i proces transmutace osobnosti. S tím souvisí idea „znovuzrození“ (rozumí se duchovního), která vystupuje ve všech vyspělých kulturách, jak v kultech a mystériích Isidy, Attise, Dionýza, tak i v křesťanství a jinde. Je to idea věčného sestupu a vzestupu duše a věčného sváru duše a těla, jejího osvobození a otroctví, její imanence a transcendence, vyjádřená v mýtu o Prométheovi a Epimetheovi, spojená s ideou pozemského světa jako obrazu světa věčných idejí (Kosmos noetós). Nejprostším způsobem ji vyjadřuje staroegyptský mýtus o Osiridovi (Usirevovi) a Isidě (Esetě): Set (Typhon – princip sváru) roztrhal Osiridovo tělo (symbol prabytí) na čtyři kusy (elementy), avšak Isis (tj. láska) znovu spojila roztržené části ve tvar viditelného kosmu (Horus). Egypťané, znajíce již princip analogie, propůjčili tomuto mystériu také exoterní význam, protože v něm spatřovali princip věčného koloběhu vznikání a zanikání vůbec.

V egyptském papyru, uchovávaném v pařížském Louvru, lze číst tuto pozoruhodnou pasáž: „Jíš chléb s Bohem na velkém schodišti pána devatera. Procházíš se tam, jsi spojen s Hórem-Služebníkem. Stoupáš nahoru a dolů a nikdo tě nezadrží.“ Peryt Shou (1922, s. 12 n.) interpretuje tuto pasáž takto: schodiště (chout) je astrální místo mezi Vodnářem a Rybami, místo Luny ve znamení Býka, které dává duši podnět k dosažení tohoto transcendentálního místa, kde je „nejvnitřnější sféra kosmického embryonálního světla“; klíčem k pochopení tohoto místa, kde začíná „schodiště“ je velká Isis mystérií. Řečeno jinak: oním momentem osvobození z úžin každodenního bdělého vědomí, jež poutá duši k tělu a ke hmotě, je výstup do astrálu. V IX. kapitole egyptské knihy mrtvých se praví: „Vstupuji branou nebes, abych tě uviděl a poznal, tebe, svého otce Osirise a překonávám noc smrti.“ A proto se v kapitole LXIV. téže knihy říká: „Jsem příčinou všeho toho, co jsem.“ V sobě nesu odvahu k cestě za transcendentnem, k transcendentální identitě svého Já, svým životem se rozhoduji k duchovnímu povznesení nebo k otročení přeludům.

Smaragdová deska obsahuje doktrínu o transmutaci osobnosti a esoterně pojaté podmínky její realizace. Axiomy této transmutace jsou pak následující:

- „Ignis et Azoth tibi sufficiunt“ (Oheň a Azoth ti postačí).
- Vše se zdokonaluje samo v sobě aktivací vnitřních prostředků.
- Východiskem je dosažení prvotního stavu (prima materia) a proces oddělování a scelování (Solve et coagula!).
- Přeměna probíhá vnitřně jako dynamický pohyb živlů za působení tří principů a vnitřně a vnějšně jako „mystická svatba“, tj. jako spojování protikladů.
 - Vše existující lze stimulovat k dokonalejšímu vývoji.
 - Vystupuješ temným schodištěm k větší dokonalosti, abys jako dokonalejší sestoupil.
 - Přeměna se dovršuje ve dvojici, v níž se uzavírá mystérium spojení protikladů.

Celý proces duchovní transmutace, který je v podstatě osvobozením se od neautentického bytí, je založen na návratu k původnímu autentickému bytí a je v tomto smyslu tedy procesem reintegrace. Chceš-li však dosáhnout své transcendentální podstaty, musíš se pro tento svět stát dokonalým bláznem, neboť musíš „zemřít“ ve světě, ve kterém jsi, abys „žil“ ve světě dokonalejšího bytí. V tomto smyslu je transmutace symbolickou smrtí a symbolickým vzkříšením. Neboť odmítneš-li hodnoty tohoto konzumního světa a davu sestupujícího dychtivě na dno propasti, kterou vyhloubila civilizace, staneš se bláznem ve schizofrenní společnosti dneška. Vzpomeň si na slova Erasma Rotterdamského:⁶ „Především je známo, že všechny věci tohoto světa mají – jako ti Alkibiadovi Silénové – dvojí, vzájemně zcela odlišnou tvářnost. Tak například to, co na první pohled je smrt, při hlubším pohledu je vlastně život a opačně, co je život, je smrt; co krása, to ošklivost; co bohatství, to bída; co hanba, to sláva; co učenost, to nevzdělanost; co síla, to slabost; co urozenost, to nízkost; co radost, to žal; co štěstí, to neštěstí; co přátelství, to nepřítelství; co prospěšnost, to ošklivost – zkrátka a dobře, vše rázem dostane opačnou tvář, jakmile otevřeš Siléna... Ostatně, co jiného jest celý lidský život než jakási divadelní hra, v níž každý vystupuje pod jinou maskou a hraje svou roli tak dlouho, dokud ho režisér neodvolá z jeviště? Tento režisér často posílá téhož herce na jeviště v rozličném přestrojení, takže ten, kdo dříve hrál krále v purpurovém hávu, teď hraje ubohého otroka v hadrech. Je to ovšem všechno jakási stínohra – ale tato naše komedie se odehrává právě tak.“

Avšak připomeňme si i slova bible o Boží moudrosti, která je lidem bláznovstvím:

„Slovo o kříži je bláznovstvím těm, kdo jsou na cestě k záhubě; nám, kteří jdeme ke spáse, je mocí Boží. Je psáno: „zahubím moudrost moudrých a rozumnost rozumných zavrhnou“. Kde jsou učenci, kde znalci, kde řečníci tohoto věku? Neučinil Bůh moudrost světa bláznovstvím? Protože svět svou moudrostí nepoznal Boha v jeho moudrém díle, zalíbilo se Bohu spasit ty, kdo věří, bláznovskou

⁶Erasmus Rotterdamský: Chvála bláznivosti, Praha 1966, s. 42, 43.

zvěstí... bláznovství Boží je moudřejší než lidé a slabost Boží je silnější než lidé... ale co je světu bláznovstvím, to vyvolil Bůh, aby zahanbil moudré, a co je slabé, vyvolil Bůh, aby zahanbil silné... Moudrosti sice učíme, ale jen ty, kteří jsou dospělí ve víře – ne ovšem moudrosti tohoto věku či vládců tohoto věku, spějících k záhubě, nýbrž moudrostí Boží, skryté v tajemství, kterou Bůh od věčnosti určil pro naše oslavení. Tu moudrost nikdo z vládců tohoto věku nepoznal; neboť kdyby ji byli poznali, nebyli by ukřižovali Pána slávy.⁷

Rámcem doktríny, kterou podává Smaragdová deska, jak již bylo uvedeno, je esoterní pojetí člověka a světa jako analogických entit. Analogie makro- a mikrokosmu je základní ideou hermetismu, kterou nacházíme také u orfiků, stoiků, gnostiků, Platona, Plotina a dalších. Vše, co jakýmkoliv způsobem je, je utvářeno podle určité praideje a děje se ve formě vibrace svět prostupující síly či látky. Ideje jako praformy a síly jsou věčné a neměnné. Svět idejí i hmoty je naplněn duší, která vším pohybuje podle věčných zákonů. Hmota existuje od prvopočátku, ale jako chaos prvků; tvar a pohyb dostává až božím aktem genese; je tu nejprve jako nebytí, bytím se stává vlivem světové duše z vůle boží, která vyjadřuje nejvyšší inteligenci, „nús“. Tak dostáváme triádu jsoucen: nús, psyche a fysis. Skladba člověka je pak charakterizována takto: „Duše je v těle, nús v duši, logos je v nús, nús je v Bohu, Bůh je otcem jich všech. Logos je obrazem nús, nús Boha, tělo ideje, idea duše“ (Kroll, cit. d., s. 284). Nús se u člověka projevuje jako jeho lidský rozum (logos), u zvířat jako instinkt, tedy jako dvojí druh inteligence. Člověk, malý svět (mikrokosmos) je obraz Boží, který se inkorporizoval, spojil s hmotou (Poimandres) a je ovládán dvěma silami, které se nazývají éros a ananké (síla vitální determinace). Hermetická literatura a s ní ideově spojená řecká filosofie rozeznává dvě determinující síly, dva druhy osudovosti: heimarmene (spis Asklepius 79,4) a ananke (spis Poimandres I., 9): heimarmene zvaná dokonce „druhý bůh“ (spis Asklepios 79,4) vystupuje jako biologická determinace, jíž „je podřízeno vše tělesné“ (Kroll) a která je především spojena s pohyby

⁷Nový zákon: I. List Korintským, 1.

planet. V Poimandrovi (I., 9) se říká, že Bůh stvořiv život a světlo, zplodil slovem tvůrce (druhý bůh, demiurgos), který zas stvořil sedm správců, obklopujících v kruzích smyslový svět (sedm planetárních sfér): „jejich správa je nazývána osud“. Osud a nutnost, jako „Boží dynameis“ (síla) jsou plně subjektem Boží prozřetelnosti (Chambers, cit. d., s. 5, pozn.). Jak je lidská duše trestána, ptá se Tat a Hermes mu odpovídá: „A co je větším trestem pro lidskou duši, než bezbožnost“ (Poimandros X., 20). Nejvyšším principem dění je Boží prozřetelnost („pronoia“) a s ní je spojena „ananke“ jako „nutný důsledek božské prozřetelnosti“, který vládne i člověku (Kroll, cit. d., s. 213). „Avšak protože duše člověka pochází z nebeského regionu nad planetami, ale jen tělo pochází z fysis, může se člověk skrze svou duši osvobodit od osudu, jemuž je podřízen kvůli svému tělu. Je vysloveně zdůrazňováno, že heimarmene nemá žádnou sílu nad asomatos oúsia“ (Kroll, cit. d., s. 215), tj. nad duchem zbaveným pout tělesnosti. Heimarmene má vliv jen na pozemský, sublunární svět. Sami bohové jsou podřízeni určité nutnosti (Stobaeus I., 62,15). Z dalších výroků plyne, že osudovost je spojena s volbou zla, a to v podstatě ve smyslu vytváření karmy, jak ji zná indický esoterismus.

Hermetismus, tak jako celé esoterní myšlení, ovládá princip triády světů: duchovního, psychického a hmotného. Platí to ovšem o makro– i mikrokosmu. A každý z těchto tří světů má opět tři aspekty, jedním z nich je např. „hmotná duše“ (pneuma). Někdy se, vedle ducha (nús), rozlišuje též příroda (fysis) a látka (hylé). „Celé vytvořené universum je věčně existující, jednotný a živoucí organismus a jako takový je obrazem transcendentní skutečnosti“ – to je Paracelsova představa světa hermeticky pojatého, jak ji formuloval C. E. princ zu Hohenlohe-Waldenburg (1959, s. 10), který k tomuto paracelsovskému obrazu světa, v němž vrcholí renesanční hermetismus, dodává: „Celé stvoření vytváří jeden jediný živoucí, neporušený, ve směru ke zduchovnění se vyvíjející organismus.“ Pro vývoj člověka pak platí: je-li nús vtažen do zbožné duše, vede ji ke světlu poznání a k dokonalosti; nús osvobozuje člověka od heimarmene, a to tím víc, čím víc se člověk zbavuje své tělesnosti. Uplatňuje se tu vzájemná závislost: nús osvobozuje a v osvobozujícím se člověku se stále více uplatňuje. Stoikové hlásali, že

lidská duše je odnoží duše světové, a ta opět odnoží božské podstaty. Duše sestupují ze sedmi planetárních sfér, odkud dostávají dobré a špatné vlastnosti (Kore kosmon); v těle je duše uzavřena jako ve vězení (Stobaeus I., 321,29). Nús jev duši přítomen jako potence její cesty ke světlu, a to jako „světélko v temnotách“, tj. v hlubinách nevědomí. Proto světlo (nús) nachází člověk na dně své osobnosti jako zastřený zdroj: to je ono „půlnoční slunce“ hermetiků, které jen slabě prozařuje fantazie, sny a vize, není-li rozsvíceno k plné záři vnitřním ohněm. Někdy se objevuje ztotožňování pojmů „nús“ a „pneuma“ (podle stoiků princip života všeho bytí, spojující individuální lidskou duši se světem, tedy v podstatě to, co je označováno jako astrál). CG. Jung (1944, s. 410) poukazuje na neopythagorejské představy spojené s pojmem „pneuma“: lidská duše je pohlcena hmotou, až na „nús“, který „je jejím démonem“ a funguje jaksi autonomně (pojmy „pneuma“ a „nús“ jsou zde významově ztotožněny); „pneuma“ („nús“) „je v elementech vázaná božská duše“, kterou je nutno osvobodit (Jung 1944, s. 414, podle Berthelota, citujícího starý alchymistický traktát). Zde je vyslovena klíčová teze, která říká, že duchovní osvobození člověka v esoterním smyslu je založeno na práci se živly. Zatímco však Jung rozvíjí toto téma jako problém interpretace „symptomů plných symbolů“ („symbolhafte Symptome“), hermetikové podávají konkrétní postupy pro „práci se živly“ v rovině jejich psychofyzického ovládní a očišťování, aby bylo možno dosáhnout jejich nové syntézy (kabbalistické „přestavování světél“).

Účelem naší práce však není podrobnější popis výše uvedených vztahů a procesů, uplatňujících se v rovině antropologické interpretace Smaragdové desky. Naznačujeme tu jen další možné směry v interpretaci tezí, které Deska obsahuje.

Velmi obecně řečeno, Smaragdová deska obsahuje principy tvořivého bytí astrálního světla a jejich aplikaci na reintegraci lidské osobnosti, jakož i základní vztahy tohoto činitele ve struktuře transcendentna. V tomto smyslu jsou v Desce položeny základy hermeticky pojaté metafysiky a metapsychologie. Pokusíme se nyní formulovat několik obecných tezí vyjadřujících podstatu doktríny, kterou Smaragdová deska přináší.

První teze zdůrazňuje ověřenou skutečnost, že existuje analogie mezi světem vyšším a nižším, tj. mezi vývojově původním a aktuálně existujícím, jakož i mezi makro– a mikrokosmem, mezi světem a člověkem (astrologický princip).

K hermetickému pojetí analogie výstižně poznamenal CG. Jung (1944, s. 481), že pro středověkého člověka je analogie spíše než logickou figurou „tajnou identitou“ – Jung to ovšem v duchu tradičního akademismu pokládá za pozůstatek primitivního myšlení, čímž svou precizní formulaci v zápětí znehodnocuje. V relaci makro– a mikrokosmu, věcí „hořejších“ a „dolejších“ je skryta „podstata podivuhodného“, tj. tajemné interakce mezi věcmi a jevy, na nichž je založena „magia innaturalis“.

Druhá teze Desky říká, že vše jsoucí, tj. vše, co jakýmkoli způsobem je (věc, událost, bytost, myšlenka, cit), je prostoupeno zvláštním činitelem (pneuma, astrál, „duše světa“), jenž jako síla - látka naplňuje pravzory všeho jsoucího („všechny věci zrodily se z této jediné věci přizpůsobením“, tj. vplynutím do apriorních forem bytí, které jsou obvykle nazývány idejemi v platónském smyslu).

Třetí teze identifikuje některé podstatné aspekty této „duše světa“ (astrální síly - látky), především její polarizaci na „mužskou“ a „ženskou“ složku a zdůrazňuje, že získává sílu z toho, co se děje na zemi, přeneseně pak z těl (země jako symbol těla).

Čtvrtá teze stručně říká, že tento činitel (astrál) je činitelem veškerého zdokonalování.

Pátá teze doplňuje třetí a čtvrtou tím, že identifikuje podmínky, kdy je síla astrálu největší, totiž, když byla materializována. V hermetickém pojetí se to děje kombinací imaginace a vůle (emociogenním chtěním).

Šestá teze vyjadřuje symbolicky postup, jímž je uskutečňována práce s astrálem, aby bylo dosaženo – máme-li nyní na mysli rovinu antropologické interpretace – reintegrace, resp. k reintegraci směřující transmutace. Naznačuje se tu, že se jedná primárně o „práci se živly“.

Sedmá teze hovoří o Merkuriovi, který byl východiskem a nyní je již, jako cíl – nešlo tu o vytvoření něčeho, nýbrž o proměnu čehosi

již stávajícího – produktem procesu přeměny, která se uskutečnila jako přeměna fyzická i duchovní.

To je tedy stručný obsah prvních sedmi klíčových tezí Smaragdové desky, který jsme se pokusili formulovat v rámci širších souvislostí, naznačených v klasické hermetické literatuře vůbec.

Osmá teze vyjadřuje zcela jasně nejvyšší cíl celého procesu, který je analogický genesis vesmíru a má povahu „magisteria slunce“, tj. věčného koloběhu v němž se střídají „světlo“ a „tma“, život a smrt. „Veškerá temnota prchne před tebou,“ praví se tu, což znamená dosažení nejvyšší triády hodnot: pravdy, dobra a krásy, neboť všechny jsou různými aspekty Světla, před nímž prchá lež, zlo a ošklivost.

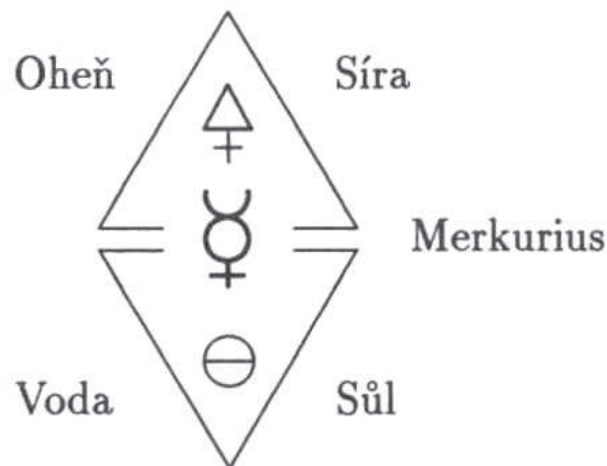
Velmi důležitá je další teze, která, mimo jiné, vyjadřuje jedno z největších arkán alchymie a esoterních systémů vůbec, zvané obecně „mysterium coniunctionis“ (tajemství spojení, naznačené zde symboly Slunce a Měsíce, otcovstvím a mateřstvím). V esoterismu je toto tajemství vyjadřováno „chemickou svatbou“ (rosekruciáni), resp. posvátnou svatbou („hieros gamos“ řeckých mystérií). Vyjadřuje spojení polárních protikladů 6 9, akt generování proměny, duchovní \wedge s duchovním \wedge (O + C): spojení Sofie (moudrosti) a Dynamis (síly) vyjádřené také androgynem (symbolem duchovního prabytí).

Tato „mystická svatba“ či „tajemné spojení“ se odehrává ve dvou rovinách: především jako spojení vnitřních protikladů v harmonickou vnitřní jednotu a dále jako skutečné spojení Krále a Královny, tj. jako sexuální spojení vnitřně osvobozeného muže a vnitřně osvobozené ženy, tj. jako psycho-fyzický vztah dovršující proces reintegrace. Na tomto místě je třeba zdůraznit často opomíjený nebo i zamlčovaný fakt, že reintegrace se dovršuje ve spojení muže a ženy, že to tedy není záležitostí osaměle hledajícího jedince. To je vyjádřeno symbolem hermafrodita, resp. androgyna; v rovině analytické psychologie se zdůrazňuje jako podmínka úspěšného průběhu

procesu individuace u muže psychická integrace jeho nevědomého ženství (anima) a u ženy jejího nevědomého mužství (animus).

Berthelot v prvním svazku své proslulé sbírky textů starých řeckých alchymistů cituje jednoho z nich, Komaria (cit. d., s. 294 n.), který vystihuje podstatu „mystického spojení“ touto symbolickou řečí: „Pohled, uprostřed pohoří pod mužem tam leží jeho družka, s níž se spojuje a z níž se těší. A raduje se příroda v přírodě a nespojuje se s ničím, co je mimo ni... Pohledte, ó vy moudří, a pochopte: zřete naplnění Umění, v němž sezeních a nevěsta spojili a stali se jediným... A když pak duše (psyche) a duch (pneuma) jsou sjednoceni a stali se jediným... budeš mít zlato, které neobsahují pokladnice králů. Pohled, to je mystérium filosofů.“

Symbolicky vyjadřuje toto mystérium coniunctionis následující ideogram:



Jeho centrem je symbol Merkuria, tajemné látky, v níž se proměna osobnosti uskutečňuje a v níž současně vrcholí jako její cíl, jako dokonané Magnum opus alchymie (Velké dílo alchymie).

* * *

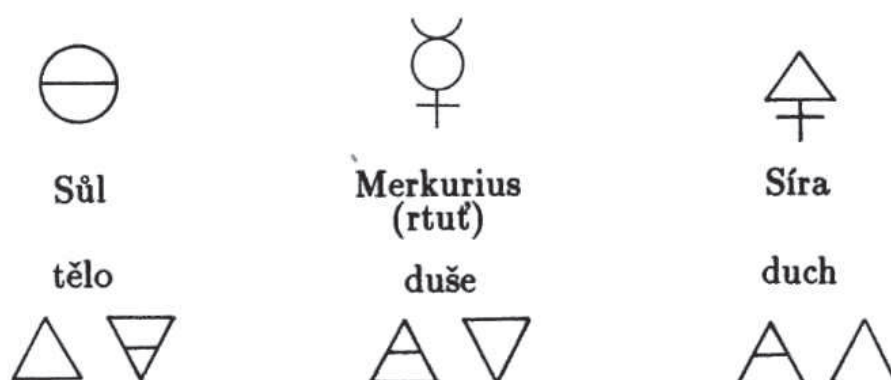
Poznámky:

Základními činiteli, kteří vstupují do procesu transmutace a které také zmiňuje Smaragdová deska, byť většinou nepřímou, jsou živly





jako skladebné prvky (složky) hermeticky pojaté osobnosti a její, dalo by se říci, funkční principy, vyjádřené termíny Soli, Rtuti (Merkuria) a Síry. Nezabýváme se zde jejich podrobnou charakteristikou. Z obsahu naší interpretace však plyne (str. 70 a n.), že transmutace se uskutečňuje také jako práce se živly, jako jejich rozpuštění, očištění a nová syntéza („solve et coagula“ – rozpouštěj a spoj). Proto dále podáváme základní relace mezi živly a jejich korespondence, bez dalšího komentáře, ponechávající na čtenáři, aby dané symboly a ideografy sám doplnil příslušnými obsahy.

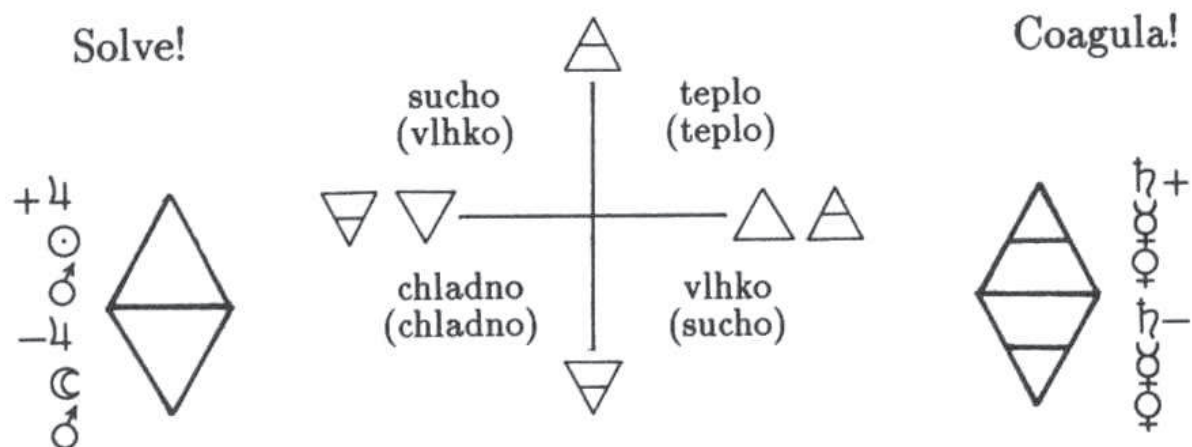
Základní symboly a relace živlů a principů

Symbolika a korespondence principů:



Symbolika a korespondence živlů:

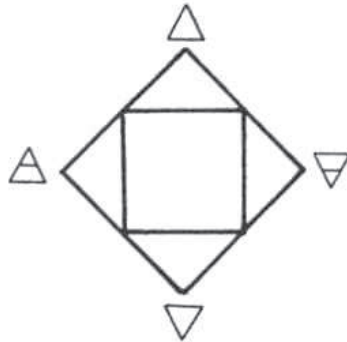
Vzduch  idea východ, jaro ráno	Voda  cit západ, podzim večer	Země  čin sever, zima půlnoc	Oheň  vůle jih, léto poledne
--	---	--	--



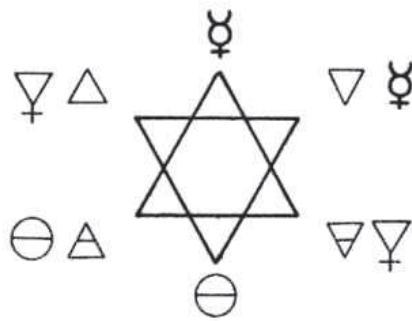
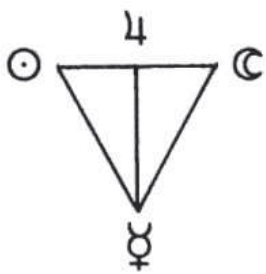
Derivace:



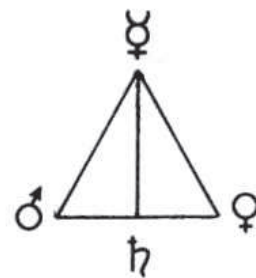
Dvojí čtvěrnost člověka:



Unio opositorum:



(hexagram)



Základním tématem je tu nyní problém dvojí čtvernosti člověka:



tj. psycho-fyzický jedinec
(v empirickém slova smyslu)

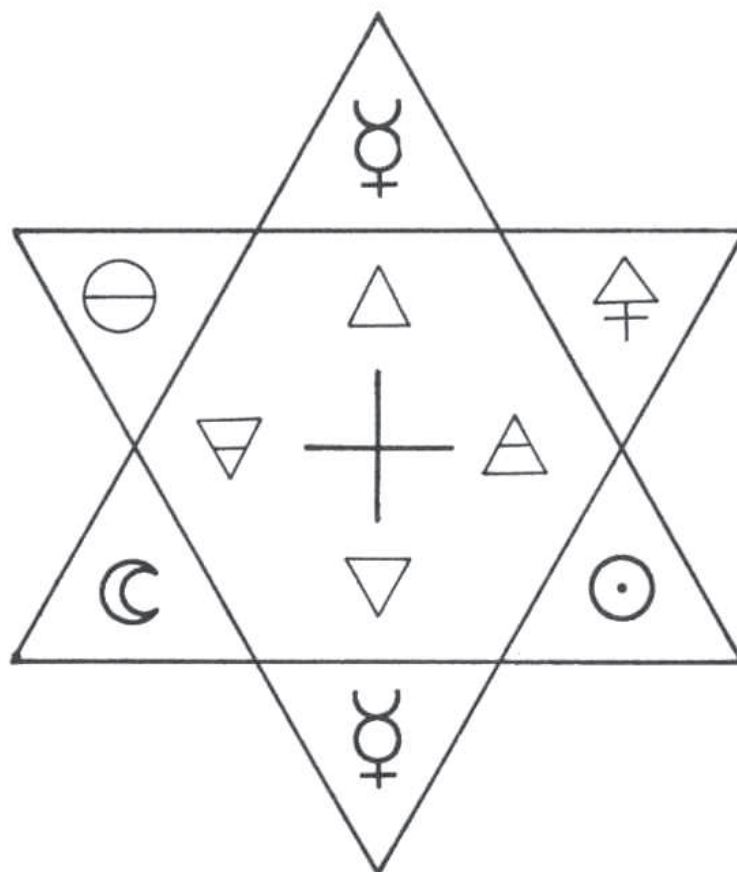


jeho vnitřní podstata

Vepíšeme-li nyní do hořejšího ideogramu kříž, symbol jednoty, dostáváme nyní čtyři kosočtverce, symbolizující dílčí jednotu čtyř živlů:



Máme zde také čtyři vnější trigony a čtyři vnitřní: to odpovídá dělení na vnější (exterius) a vnitřní (interius). Vnitřní podstatou živlu je vždy jeho protiklad (tedy vnitřní podstatou ohně je voda atd.). Další dělení je na hořejší (superius) a dolejší (inferius). Spojíme-li nyní obě tato dělicí kriteria a připojíme-li k živlům principy a póly (mužský a ženský), dostáváme tento celkový obraz:

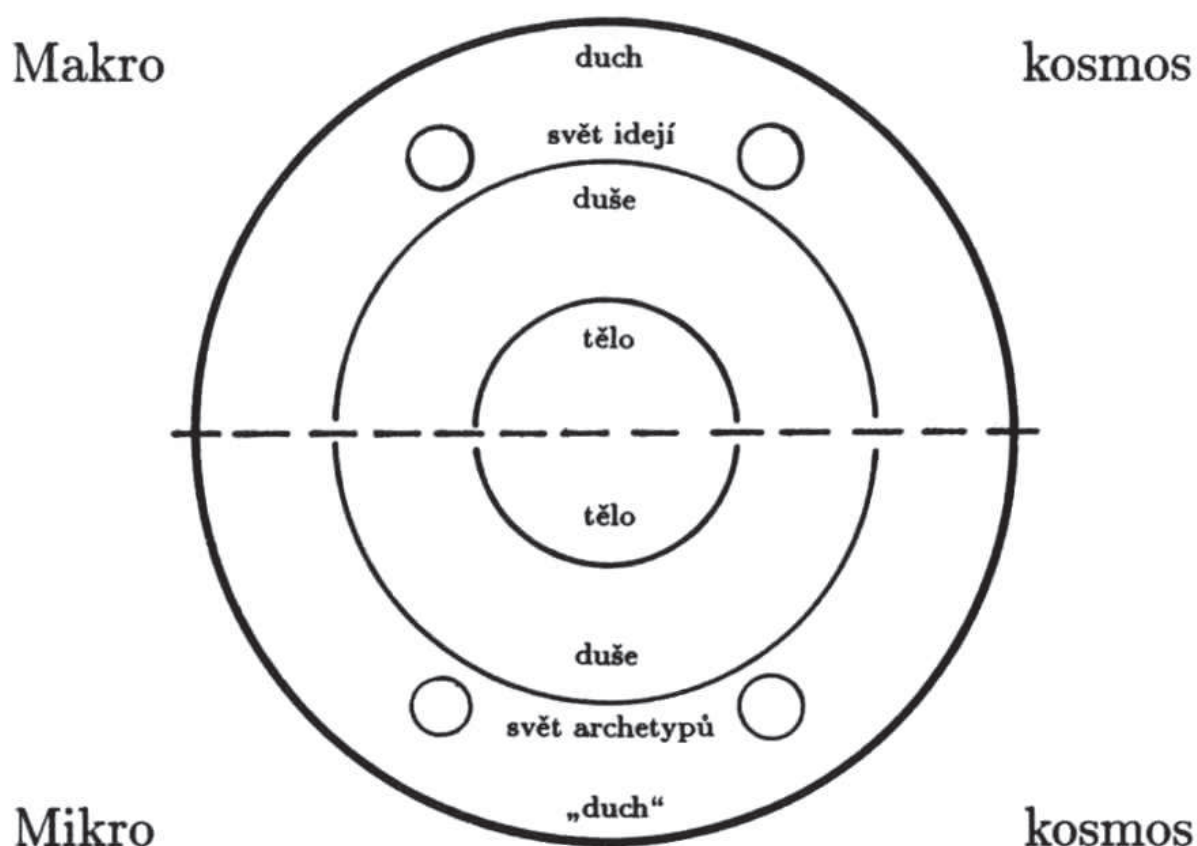


Čtveřice (quaternitas, ogdoas) tvoří celek bytosti, která je současně nebeská a pozemská, duchovní a tělesná, vnitřní a vnější, mužská a ženská (vědomá a nevědomá).

Dvojí čtvernost člověka (vnější a vnitřní) je údělem jeho „sestupu“ (pádu), je to však čtvernost sestávající ze slučitelných triád. Také konfrontace vědomí s nevědomím vede nejprve k „rozpuštění osobnosti“, ale také současně na jejím základě ke sjednocení protikladů, k „sesazení celku“ (CG. Jung 1955, s. 242).

Ve čtveřnosti je tedy obsažena trojnost a potenciálně také jednota. Vnitřní čtvernost reprezentuje prvotní hmotu, která je látkou Velkého díla, znamená „setkání se zvířecí duší“ (Jung), která je předmětem transmutace.

Vztah makrokosmu a mikrokosmu (světa a člověka):



Obrázek schematizuje základní tezi Smaragdové desky, resp. základní hermetický princip analogie „hořejšího“ a „dolejšího“. Znovu zde zdůrazňujeme, že tu jde o analogii, nikoli o totožnost dvou světů, makrokosmu a mikrokosmu (člověka). Ze schématu je patrné, že analogie obojího je založena na zrcadlovém obrazu: mikrokosmos je zrcadlovým obrazem makrokosmu. Nejdůležitějším aspektem uvedeného schématu je odraz světa idejí (duchovních tvůrčích principů, které v podstatě odpovídají platónským idejím a kabbalistickým sefirám) ve světě archetypů, které tvoří dynamické prvky hromadného nevědomí. Oblast tohoto světa archetypů či lidského „ducha“ je tedy oblastí nejhlubších vrstev nevědomí, které jsou v hermetismu obvykle symbolizovány mořem. Souhrnně vytváří to, co je také jinak nazýváno transcendentální subjekt. Pojem lidského „ducha“ tu má tedy jiný význam než v terminologii empirické psychologie, která jím obvykle myslí vývojově vyšší psychické funkce (abstraktní pojmově-logické myšlení, etické city, volní regulaci jednání atd.). Lidský duch je v člověku přítomen jako

potence, která může být aktivizována, aby se stala činitelem transmutace. Připomeňme si ještě, že v hermetismu má svůj specifický význam i pojem „duše“, a to jak individuální, tak světové (pneuma, astrál). Jedním z nejdůležitějších kroků adepta transmutace je průnik vědomí do oblasti „archaických mocností nevědomí“ (Jung), „ponoření se do tmavé hlubiny vod“, v nichž je skryta prima materia Velkého díla.

CG. Jung (1944, s. 424 n.) učinil důležitou poznámku k podstatě tohoto Velkého díla alchymie: „Alchymista se zajímá o osud a o zřejmé vykoupení substance, neboť v látce spočívá uvázaná božská duše a očekává osvobození... Nikoli člověk je v první linii potřebný osvobození, nýbrž v látce ztracená a spící božskost. Teprve v druhé linii ohlašuje svou naději... Jeho pozornost tím není zaměřena na své vlastní osvobození milostí Boží, nýbrž na uvolnění Boha z temnoty hmoty. Tím, že provádí toto dílo zázraku, připadá mu sekundárně jeho léčivý účinek... ví, že jeho vysvobození závisí na výsledku díla, tj. na tom, že uvolní božskou duši. Za tímto účelem potřebuje meditace, pusty a modlitby... Nikoli člověk má být osvobozen, nýbrž látka. Proto také duch, který se v proměně projevuje, není ‚syn člověka‘, nýbrž ‚filius macrokosmi‘ (syn makrokosmu).“ Jung pak pokračuje (cit. d., s. 426): „Látka, která obsahuje božské tajemství, je všude, také v lidském těle. Je jí možno mít levně a najít všude...“ Tato všudypřítomná látka je nepochybně astrál. Tato poznámka zdůrazňuje často přehlížený fakt, že v transmutaci pozemské a zejména posmrtné nejde o „supramentální stav“ individua, nýbrž o „znovuzrození“ či „vzkříšení v duchu“, což znamená na jedné straně dokonalé splnutí s božským „nús“ a na druhé dokonalou ztrátu individuality. Proměna „látek“ je proměna psychofyzického individua v duchovní substanci.

Pro jisté osvětlení mnoha temných míst hermetické symboliky je důležité studium prastarého alchymistického traktátu *Aurora consurgens*, který je připisován sv. Tomáši Akvinskému, ale který pochází zřejmě až z konce XVI. stol. Jeho původní latinský text s německým překladem a obsáhlým komentářem vydal CG. Jung (1957 – jako 3. svazek svého díla *Mysterium coniunctionis*). Je to v podstatě traktát spirituálně alchymistický, který jako takový přináší

základy hermetické metapsychologie. Důležitá je zejména XII. parabola (kapitola) tohoto traktátu nazvaná Rozhovor milujícího s milovaným. Umožňuje totiž nahlédnout do problematiky „posvátné svatby“, jíž je naše kapitola o interpretaci Smaragdové desky ukončena. V řadě pasáží lze u této paraboly shledat podobnost s esoterním, resp. kabbalistickým, výkladem určitých pasáží biblické Písni písní. Parabola začíná proslovem nevěsty, která se představuje jako „černá“ a „volající z hlubin“ o pomoc. Podle Junga (1957, s. 360) je to „anima primae materiae“ (duše prvotní hmoty), totožná s Bohem; alchymisticky ztělesňuje černá žena „temný stín slunce“ (Umbra Solis). Jejím mužským partnerem je, jak dále poznamenává Jung, alchymisticky řečeno, „corpus“, nebo také duch jako corpus. V další pasáži tento temný duch mužského nevědomí říká: „Jsem polní květina a údolní lilie, jsem matkou krásné lásky, poznání a svaté naděje... Jsem onou zemí božského zaslíbení, jíž protéká mléko a med a která ve své době nese nejsladší plody.“ Hovoří se tu o transmutační fázi zvané „nigredo“ (zčernání). Je to barva úvodní fáze Díla, rozpouštění starých forem; další fáze mají barvy bílou, žlutou a posléze červenou.

Jde tu o setkání s „drakem“, který personifikuje pudovou duši, a o proces zvaný „mortificatio“ (umrtvení), jímž je „anima mundi“ osvobozována ze svého zajetí ve hmotě (E. F. Edinger 1990, s. 189). V předmětné parabole je to vyjadřováno řečí erotiky, což ovšem není bez významu, jak to naznačuje naše pasáž o „posvátné svatbě“.

Alchymistickým obrazům „posvátné erotiky“ věnoval zvláštní pozornost É.-Ch. Flamand (Érotique de l'alchimie, Paris 1970), který dokonce hovoří o „explicitním alchymickém pansexualismu“. Erotické interakce heterosexuálních subjektů ve fyzické i emociální rovině jsou totiž jedinečnou analogií procesů transmutace směřujících k dosažení Kamene Mudrců jako cíle Velkého Díla. Erotické symboly má i extatická řeč středověkých mystiků. Erotika má ostatně svou jedinečnou metafysiku.

KAPITOLA ŠESTÁ

MERKURIUS

Obsah Smaragdové desky poukazuje na zdůraznění existence jakéhosi činitele a jakéhosi výsledného stavu, jehož je činností tohoto činitele dosaženo. V Desce není přímo pojmenován, ale první polovina Desky o něm pojednává a označuje ho za otce dokonalosti celého světa a říká o něm, že dosahuje největších účinků, když jeho síla byla proměněna v zemi a nazývá ho silou ze všech sil nejmocnější. Toto tajemné X Smaragdové desky a tím i hermetismu, chápaného v podstatě jako alchymie, je v této tajné vědě o utajovaném nazýváno Mercurius. O. Wirth (1931), jeden z největších novodobých znalců hermetické symboliky, říká, že žádný alchymický znak se svou důležitostí nerovná znaku Merkura: „Celá hermetická nauka se v něm jaksi syntetizuje. Jsme proto velmi blízko odhalení tajemství Velkého Umění, když jsme dospěli k rozšifrování toho, co Filosofové skryli pod symbol, který nejčastěji užívají“ (Wirth 1931, s. 27). Tajemství Merkuria, resp. Merkura, praví dále Wirth, se „neobyčejně objasňuje“, když metodicky rozebereme jeho ideogram, který je tvořen symbolem Venuše 9 a Luny C Symbol Venuše označuje „substanci obsahující jakoby v zárodku životní energii určenou k tomu, aby se rozvinula“. Znak Merkura, uvádí dále Wirth, byl často zaměňován se slovem „Azoth“, které tím, že obsahuje první a poslední písmena latinské, řecké a hebrejské abecedy, naznačuje něco všezahrnujícího. Když je znak Azothu, resp. Merkuria, převrácen připomíná, podle Wirtha, tarotové arkánum Císařovna, či Kamennou sůl korunovanou křížem +, tj. zduchovnělé, sublimované tělo. Wirth pokračuje: „Jde zkrátka již nikoli o Duši

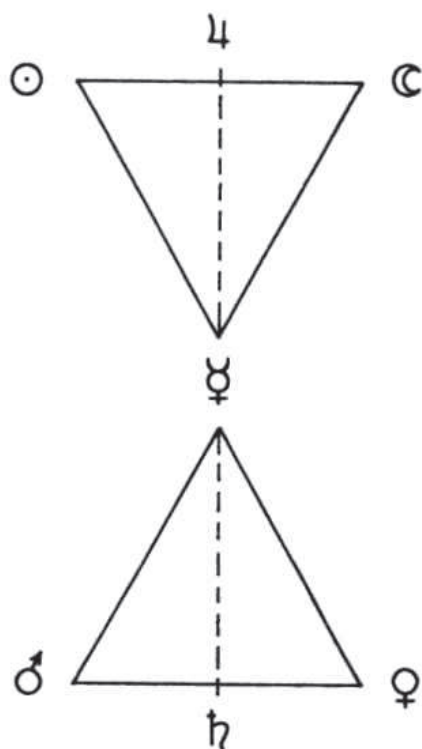


Ideogram Merkura

věcí nebo o všeobecně ztělesňující životnost nýbrž naopak o nebeskou Duši, která má snahu vyprostit nás z hmoty tím, že nás povznáší a zduchovňuje.“ Merkurius vystupuje jako universální prostředník, který se sám osvobozuje.

Avšak Merkurius není jen prostředník, je to také finální stav transmutace; je to výchozí substance (materia prima), ale také konečný produkt transmutace, Kámen Mudrců. V metapsychické rovině je Merkurius chápán jako „autonomní duch archetypické psyche“, jako „paradoxní manifestace transpersonálního jáství“ (E. F. Edinger 1990, s. 112). Merkurius je tedy symbolem prvotní hmoty (substance), uvádí dále Edinger (cit. d., s. 189), což v rovině metapsychické znamená pudovost, vrozený instinktivní základ individua. Podle CG. Junga (1955) pak platí, že „personifikací instinktivní duše“ je drak, symbol, který, jak poznáme ještě dále, má ve spirituální alchymii klíčový význam. Merkurius jako prostředník spojuje, podle Wirtha (cit. d., s. 29), více prvků (viz obrázek na další straně).

To znamená, uvádí dále Wirth, že Merkurius, zaujímající v sedmici planetárních principů centrální polohu, „má podíl na všech kvalitách“ nebo, že „je principem, z něhož se rodí ve



Merkurius jako prostředník

svých rozmanitostech a ve svých protivách“. Proto se podle Wirtha hermetikům hodilo nazvat jejich Azoth Merkuriem, resp. naopak; jeho ideogram je formován znakem Venuše V (smyčkový kříž Egyptanů), nad nímž je ř (Isidin půlměsíc). Wirth pak uzavírá (cit. d., s. 30): „Za těchto okolností Merkur Mudrců představuje hlavně stimulans každé životnosti, univerzální fluidum, které proniká všechny věci a spojuje všechny bytosti pouty tajné sympatie. Jeho prostřednictvím se uskutečňují magické operace a obzvláště zázraky okkultní medicíny.“

Z toho, co bylo dosud o Merkuriovi řečeno, je dostatečně zřejmé, že je symbolem astrálního světla.

Hermetikové však rozlišují čtyři druhy Merkura: Merkura těl, přírody, Merkura filosofů a všeobecného Merkura (J. Helmond 1963, s. 27). Nej vznešenější z nich je Merkur těl (Mercurius corporeus), „svařená, koagulovaná vlhkost kořenů, určitá ohnivě-sirnatá zem“, je to hledaný Lapis Philosophorum (Kámen Filosofů či Mudrců), k němuž je zaměřena celá alchymie – dodejme fyzická i spirituální. Merkur přírody je „vlhkost přírody“, v níž sídlí „oheň přírody“: tato

vlhkost je rozšířena v celém těle, proniká každou jeho částičku, je to „subtilní éterické tělo“ (Helmond), v němž je uzavřena „ohnivá anima“; jestliže pak tato „šťáva kořenů“ se stane nadbytečně vlhkou, je semenem či prvotní hmotou těla a je-li pak silněji „vařena“, stává se z ní Mercurius corporeus. Merkur filosofů je rozpuštěné tělo a zhuštěný duch, a to je mystérium magnum hermetismu (Helmond). Konečně Mercurius universalis je „prchavý drak“, „měsíční voda“, „duch vína filosofů“, činitel, který je alchymisticky upravován destilací v „ohnivou merkuriální vodu“, v alkahest, který činí těla červenými, tj. vzbuzuje v nich spočívající oheň a oduševňuje je (Helmond).

Co je vlastně tento tajemný Mercurius hermetiků, obdařený tolika paradoxy či protiklady, se pokusil poněkud odhalit CG. Jung (1955), analyzuje jeho charakteristiky v reprezentativní alchymistické literatuře: „Podle toho Mercurius teprve vlastně ve své surové formě jako prima materia je Pračlověk rozpuštěný ve fyzickém světě a ve své sublimované formě je jeho znovuzřízená úplnost, celost“ (cit. d., s. 15). Systematicky vyložil CG. Jung své psychologizující pojetí Merkuria na jiném místě, v jednom sborníku ročenky Eranos (1942), která byla věnována tématu hermetického principu v mytologii, gnózi a alchymii. Podle tohoto pramene zde bude nyní podán výklad tohoto problému. Jung ve svém vlastním výkladu vychází ze široce, ale metodicky velmi případně pojatých dvou zdrojů. Z rozšířeného pojetí ducha skrytého v kořenech stromů (víme už, že Mercurius, resp. jedna jeho forma znamená též „vlhkost kořenů“ jako zvláštního činitele, což je ovšem nutno chápat obrazně), – a z pohádky bratří Grimmů, v níž jakýsi sedlák vypouští ducha uzavřeného v láhvi (v jednom alchymistickém traktátu je tato, v tomto vztahu, pozoruhodná pasáž: „Jsem mocný Mercurius, kdo mne vypustí, tomu musím zlomit vaz“). Jung v citovaném prameni (1943, s. 179 n.) uvádí alchymistické charakteristiky Merkuria: spiritus vegetativus (životní princip), duchovní kvintesence zvaná též „merkuriální esence“ atd. V pohádkách jsou poutáni zlí duchové a láhev jako umělý produkt znamená proto pouto nasazené intelektuálním činitelem: „... zlý duch spočívá spoután v kořenech jáství jako v principu individuace skryté tajemství. Není identický se stromem, resp. jeho kořeny, nýbrž

je tam uměle vpraven“ (Jung, cit. d., s. 187). Téma stromu souvisí s animismem, kde určité stromy mají povahu duševněživotného, osobního (např. rozmlouvání se stromy u jistého kmene v africké Nigérii): strom a démon jsou původně jedno a totéž a jejich oddělení je tedy sekundární fenomén.

Na naší úrovni vědomí nemůžeme přijmout, že existují démoni stromu – píše dále Jung – a domníváme se, že primitiv slyší své nevědomí, že halucinuje. Na druhé úrovni se rozlišuje indiferentní objekt stromu a do něho promítnutý nevědomý obsah. Na třetí úrovni od objektu oddělený psychický obsah, jemuž je připisován atribut „zlý“. Čtvrtý stupeň vědomí, náš íoučasný, jde ve vysvětlení, ještě dál, když popírá objektivní existenci ducha a zdůrazňuje, že primitiv vůbec nic neslyšel, nýbrž halucinoval. Pátá úroveň vývoje vědomí, která je chtě nechtě kvintesencí, se podivuje tomuto cyklickému průběhu od počátečního zázraku až k nesmyslnému sebeklamu, ale uznává, že něco se tu stalo a že psychice nelze upřít určitou skutečnost. Přijme-li se však zvláštní existence duše, resp. nevědomého, stává se určitou skutečností také duch a k tomu ještě „zlý duch“. Skutečnost psychická nemá atributy fyzického reálna, ale proto není méně skutečná.

Vraťme se však k pohádce o duchu v láhvi. Také alchymista pečeti a hermeticky uzavírá retortu, žíhá ji ohněm, aby z jejího obsahu něco vyloučil. Avšak alchymisté nebyli pro vyhánění něčeho ze skleněné nádoby, kterou démoni pocítovali jako vězení, byli pro to, aby se toto něco uvnitř uchovalo pro vnitřní přeměnu Merkuria (Jung, cit. d., s. 193). Alchymickou retortou (lahví) je lidské individuum jako psychofyzický celek.

Podle CG. Junga (1943) je v alchymistické literatuře Mercurius charakterizován několika formami jako:

- rtuť, resp. voda (argentum vivum, živé stříbro; aqua vitae, voda života), jako sedmkrát destilovaná „suchá voda“, „kořenná vlhkost“ (humidum radicale), Mercurius stoupá z této vlhkosti jako pára; Basilius Valentinus (1678), Philalethes (tamtéž ve spise Museum Hermeticum 1678) označují Merkuria také jako „Hermovu hůl“

(Mercurii caduceus), což je symbol prvořadě důležitosti, jak ještě uvidíme;

- oheň (ignis elementaris, naturalis, invisibilis, tj. elementární, přirozený, neviditelný oheň), resp. jako „univerzální a jiskřící oheň přirozeného světla, které v sobě nese nebeského ducha“ (Museum Hermeticum 1678, s. 84), jako „pekelný oheň“, který je skladbou nebeských sil, resp. sil horních i dolních, jako „nebeské síly poutané zemí“;

- duch a duše: „filosofický Merkur“, „prchavý otrok“ (servus fugitivus) atd. – podle Junga je to charakteristická projekce nevědomí, která vystupuje, když se „zkoumající rozum při nedostatečné sebekritice zabývá neznámou veličinou“ (cit. d., s. 203); alchymistům neušla psychická podstata jejich arkánové substance a označovali ji jako „ducha“ a „duši“, píše Jung;

- „vzdušný duch“, což souvisí s Thothem, bohem, který mimo jiné činí „duše dýchajícími“; jako „pneuma“ (jemně materiální forma duše); ve spise Rosarium Philosophorum

(1593) je Mercurius označen jako spiritus arens, resp. serenitas area (vzdušný duch, vzdušná jasnost); Paracelsův žák Penotus (Theatrum Chemicum, I. sv. 1602, s. 681) píše, že „není ničím jiným, než v zemi tělem učiněný duch“ („spiritus mundi corporeus in ventre terrae factus“), tedy duch prostupující přírodu, prostředkující substance, media substantia; je to „duch a duše těl“ („spiritus et anima corporum“) – napsal ze všech nejvýstižněji Mylius ve výše uvedeném díle (s. 19);

– jako duše (anima) je Mercurius označován také slovem virgo (panna): duše je spojena s duchem, který má zase kvalitu duše, a proto je nazýván spiritus vegetativus či seminalis (životní duch či duch semene), resp. jako spiritus pythonis (duch delfického hada Pythona), duch makrokosmického a mikrokosmického světa.

Existují ještě další charakteristiky Merkuria, ale z toho, co bylo dosud uvedeno, lze zobecnit, že Mercurius je metafysická substance, jíž je imanentní duch, obsažená ve všech věcech jako éterická látka. Připomeňme si tu hermetický hylozoismus, názor, že vše bytující je svým způsobem živé a že uvedené charakteristiky plně odpovídají tomu, co se nazývá astrální světlo. „Alchymisté sami substanci svého

ar kána pocítovali jako něco, co my dnes označujeme jako psychický fenomén... neúnavně poukazovali na to, že jejich Mercurius je psychické povahy,“ píše Jung (1943, s. 210), ale k tomu je opět nutno dodat, že hermeticky pojaté duševno se více blíží svým významem Aristotelově pojmu entelechie, než akademickému pojetí duševního v současné psychologii. Podle Junga Mercurius jako psychologem je dvojité povahy; alegoricky řečeno: jako drak je létající a bez křídel, jako obvyklý a filosofický sestává ze suchého zemského a vlhkého hustě tekoucího elementu. „Dva elementy jsou v něm aktivní, a to země a voda a dva pasivní, a to vzduch a oheň“ (Rosarium Philosophorum, sv. II. s. 208 – Jung, cit. d., s. 211). Jung pak cituje výraznou charakteristiku Merkura, podanou ve spise Aurelis occulta (in Theatrum Chemicum, sv. IV. 1613, s. 569 – Jung 1943, s. 211 n.), kterou zde téměř v úplnosti reprodukuje:

„Jsem jedem napojený drak, který je všude... Má voda a oheň ničí a spojují, z mého těla vytáhneš zeleného a červeného lva. Avšak jestliže mne přesně neznáš, zničíš si mým ohněm pět smyslů. Rostoucí jed vychází z mých nozder, jenž velmi mnohým přinesl smrt. Proto máš oddělit hrubé od jemného s uměním, nechceš-li se radovat z nejbědnější bídy. Věnuji ti síly mužského a ženského, jakož i síly nebes a země. S odvahou a velkorysostí je třeba zacházet s mystérii mého umění, chceš-li mne překonat silou ohně, přičemž již velmi mnozí přišli ke škodě na majetku a práci. Jsem vejce přírody, které je známo jen moudrým, kteří zbožní a skromní, vydali ze mne mikrokosmos, který je od Boha nejvyššího připraven pro člověka, ale jen nemnohým je dán, zatímco nejvíce lidí po něm marně touží... Filosofy jsem nazýván Mercurius; mým manželem je (filozofické) zlato, jsem starý drak, přítomný všude na zemi, otec a matka, mládenec a stařec, velmi silný a slabý, smrt a znovuzrození, viditelný a neviditelný, tvrdý a měkký, stoupám dolů k zemi a vystupuji k nebi, jsem nejvyšší a nejnižší, nejlehčí a nejtěžší, často je ve mně převrácen pořádek přírody co se týče barvy, čísla, váhy a míry; obsahuji světlo přírody; jsem tmavý a světlý, vycházím z nebes a země; jsem znám a přece vůbec neexistuji; září ve mně všechny barvy...“

Dvojitá povaha Merkuria je symbolizována hermafroditem. Dorneus ho v tomto smyslu charakterizuje jako „pravého hermafroditního Adama“; jeho dvojitou povahu vyjadřuje také caduceus, Hermova hůl, kterou obtáčejí dva hadi, symbolizující dva proudy astrálního světla. Kořeny pojetí Merkuria spočívají ve staré astrologii a z ní odvozeném gnostickém učení o archontech a aeonech (Jung, cit. d., s. 218). Kvůli své poloviční ženské povaze je Mercurius často také identifikován s Lunou a s Venuší, resp. s bohyní lásky jako protipól ithyfallického Herma. V Kratově knize je obraz Afrodity držící nádobu, z níž vylévá rtuť (merkuriální vodu), což připomíná XIV. a XVII. arkánům Tarotu (tj. Mírnost a Hvězdu mágů). Mercurius jako stařec je identický se Saturnem: H. Khunrath (1591) označuje Merkuria za „Saturnovu sůl“ a Saturna za „lva zeleného a červeného“, což jsou symboly procesu transmutace. Důležitý je však zejména Khunrathův výrok, že Mercurius je současně dobrý i zlý: „beneficus cum bonis, maleficus cum malis“ („dobrý s dobrým, zlý se zlým“). To je opět podstatná charakteristika astrálního světla, které je z hlediska morálního jako substance přijímající bytostné tvary indiferentní, lze jej však tvarovat podle úmyslu operátora do forem dobrých i zlých elementálů.

V závěrečných pasážích svého pojednání o Merkuriovi, z něhož zde převážně čerpáme, zmiňuje Jung přímo vztah ke Smaragdové desce, a to když cituje Penota (Theatrum Chemicum, sv. L, s. 681), který komentuje tezi Desky: „On vystupuje od země k nebi a zase znovu sestupuje s nebe na zemi a přijímá sílu věcí hořejších i dolejších“ – jako „syn přírody“ musí být ze země povýšen a očištěn od veškeré pozemskosti, pak jako celek stoupá do vzduchu a proměňuje se v ducha. Jung se domnívá (cit. d., s. 228), že Penotus se zde odchyluje od ducha Desky: zobrazuje tu vzestup Merkuria, který zcela odpovídá „křesťanské proměně hylického v pneumatického člověka“. Nejedná se tu tedy o jediný vzestup k nebi, nýbrž, v protikladu k cestě křesťanského Vykupitele, který přichází shora dolů a odtud se znovu vrací nahoru, začíná syn (filius macrocosmi) svou dráhu dole, stoupá nahoru a obrací se znovu, spojen se silami hořejšího a dolejšího, zpět k zemi; činí tak obrácený pohyb a projevuje tím svou protikladnou povahu ve srovnání s

Kristem (Jung 1943, s. 228). Závěrečné pojednání o Merkuriovi věnuje pak Jung analýze faktu, že Mercurius je prima materia, ale také ultima materia, že je východiskem, ale současně i cílem procesu transmutace. Tento konečný cíl transmutace je vyjadřován takovými výrazy jako homo philosophicus, „druhý Adam“, „analogie Krista“, deus terrestris (bůh země) atd. (podle Junga). Mercurius je však především „salvator omnium corporum imperfectorum“ (léčitel všech nedokonalých těl). Mercurius se však, jak zdůrazňuje Jung, sestává ze všech myslitelných protikladů, je jednotou dvojnosti i trojnosti, je fyzický i duchovní, je „procesem přeměny dolejšího, fyzického v hořejší duchovní a vice versa“; je to však nejen činitel dokonalosti, ale také ďábel, má svou temnou stránku. Je, v Jungově psychologizujícím pojetí, „zážitkem nevědomí“ a je ve své podstatě založen jako systém psychických projekcí do neznámého, které svou povahou tyto projekce provokuje. Ve světle temných alchymistických alegorií se „duše, toto abstraktum bez podstaty našeho racionálního intelektu, nebo ‚ducha‘, tato dvojdimenzionální metafora naší slaměně vyprahlé dialektiky, jeví zde v téměř látkové plasticitě, jako málem hmatatelné dechové tělo a vzpírají se fungovat jako zaměnitelné části našeho racionálního vědomí“ (Jung 1943, s. 233). Je však současně třeba dodat, že duše se ve světle alchymistických alegorií a ikonografií jeví nikoli jako abstraktum, ale jako živoucí útvar přijímající a vydávající působivé ingredience, které jí pohybují v prostoru jakéhosi metafysického pole. „Protože však duše a tělo jsou navzdory umělému rozdělování sjednoceny v tajemství života, tak se spiritus mercurialis nachází, ač uvázan v láhvi, přece v kořenech stromu jako jeho kvintesence a živoucí numeň... Izolován v láhvi odpovídá iluzi já a strastiplného principu individuace. Osvobozen však je spiritus vegetativus veškerého stvoření... nadpersonální Já, které je zobrazeno jako filius macrocosmi, jako Kámen Mudrců (lapis est unus – tj. Jíámen je jediný⁴, pozn. M. N.)“ (Jung 1943, s. 235). Jungovi se fenomén Merkuria jeví jako proces hledání a dosahování vnitřní psychické integrace spojováním protikladů v lidské mysli, zvláště pak těch, které se vynořují z dynamického střetávání nepravého já s aktivizací archetypů hromadného nevědomí, jako proces tzv. individuace. Jung

poukázal na metapsychickou podstatu celého tohoto dění, ale svůj výklad zakotvil v rovině více či méně akademické metapsychologie, ačkoli hermetická interpretace jde ještě dál k určitému systému esoterní metapsychologie, v níž psychické je chápáno jako astrální světlo.

Velký znalec hermetické metapsychologie, holandský badatel G. van Moorsel (1955, s. 25) soudí, že sebepoznání hraje v hermetismu důležitou roli, ale nesouhlasí s francouzským znalcem hermetismu páterem A. J. Festugiérem (1944, 1954), že sebepoznání je podstatným znakem hermeticky pojatého spasení. Poplatní své myšlenkové kultuře, tj. svému intelektualismu, spatřují západní myslitelé problém spasení, tj. problém transmutace osobnosti k obrazu Ježíše Krista, intelektualisticky. Jiní, podle van Moorsela, zdůrazňují vizionářskou podstatu hermetismu (vidění Boha jako poslední cíl, „totální vize“ strhující Isidin závoj z tajemné tváře světa). Tato „vizuální gnóze“ je však jednou z cest, resp. etapou transmutace, která je ve své podstatě psychofyzická, neboť síly, které se v ní uplatňují a jsou symbolizovány čtyřmi živly, jsou činitelé zvláštní materiální povahy. Východiskem je tu – jak už víme – skutečná materia prima a cílem materia ultima; jde tu o transmutaci přírodních sil, akademické vědě namnoze zcela neznámých. Alchymie, jak praví výstižně T. Burckhardt (1981) „nakládá s duší jako se substancí, která má být očištěna, rozpuštěna a překrytalizována v novou“ (Burckhardt, s. 27). Duše je v alchymii, jak poznamenává Burckhardt, „materií ducha“; nejzákladnější substancí duše je materia prima. Ačkoli citovaný autor hovoří o „substanci duše“ spíše obrazně naznačuje-li, že je druhem „materie“, je tato substance skutečně druhem „materie“, neboť je to astrální světlo, které se jako druh hmoty chová. Lze je např. zhušťovat, směřovat jako proud částic apod. Následující Burckhardtova slova opět jasně naznačují, co je touto substancí duše míněno – je to nepochybně astrální světlo. „Materia prima, nejzákladnější substance duše (psyche) je na prvním místě substancí nejen individuálního nebo na ego vázaného vědomí, ale i všech psychických tvarů bez ohledu na jednotlivé bytosti a konečně i celého světa... jestliže by ‚předivo světa‘ nebylo fundamentálně stejné podstaty jako duše, byl by každý

jedinec vězněm svého vlastního snu... I když ve vztahu k neproměnnému duchu je svět ‚snem‘, přesto je tento ‚sen‘ obsažen sám v sobě... Protiklady ‚vnitřku‘ a ‚vnějšku‘, jak světa fyzického tak i světa duše, jsou do tohoto snu vetkány“ (T. Burckhardt, s. 98). Symbolicky vzato, jak tvrdí Burckhardt, se materia prima nachází „dole“, neboť je zcela pasivní a jeví se jako „temná“; je beztvárá a vylučuje proto i projevy inteligence. A tady, podle Burckhardta, vzniká nedorozumění – dodejme, že mezi analyticko-psychologickým jungovským a esoterním hermetickým pojetím – podle citovaného autora založené na záměně alchymické materie primy s „hromadným nevědomím“ moderní psychologie. Burckhardtova interpretace těchto záměn je však psychologická, ve skutečnosti tu ale jde o záměnu dvou substancí: akademicky pojaté psychiky a hermetické „duše světa“, tj. astrám. Nicméně Burckhardt dále uvádí (cit. d., s. 100): „Aby demonstroval, že materia prima má schopnost zaujmout všechny formy vědomí a tím i všechny formy pomíjivého světa, napsal arabský alchymista IX. stol. Abu’l Quasim al-Iraqi: „... materii primu lze nalézt v divokých horách, obsahujících množství nestvořeného. V těchto horách lze nalézt jakýkoli druh moudrosti nacházející se na tomto světě. Neboť není na zemi více znalostí, porozumění, snivosti, mysli, nadání, výkladu, úcty, rozumu, filosofie, geometrie, státnictví, síly, odvahy, odlišnosti, uspokojení, trpělivosti, ukázněnosti, krásy, vynalézavosti, pohybu, přísnosti, vůdcovství, přesnosti, velikosti, příkazování, autority, bohatství, vážnosti, rádcovství a práva než toho, které by nebylo obsaženo také zde. V horách však nenacházíme zášti, škodolibosti, podvodu, nevěry, iluze, tyranie, útlaku, zkaženosti, nevšímavosti, hlouposti, nízkosti, despotismu či přebytku, ale také žádných zpěvů, her na flétnu či lyru, ani svateb, žádných žertů, zbraní či války, žádné krve ani touhy zabít... Hory, ve kterých se nachází materia prima, jsou lidským tělem...“ Ve Smaragdové desce to vyjadřuje tato teze: „Jeho síla je celá, když byla proměněna v zemi“, tj. v tělo, ale toto tělo opět není tím tělem, které zná anatomie a fyziologie, nýbrž tělem astrálním.

Co je prima materia v esoterickém pojetí, formuloval přesně F. Hartmann (1924, s. 160 n.). Je jako „voda“, píše, je tělesná ve své

esenci a současně je netělesná ve vztahu k našemu fyzickému tělu. Je to tedy zvláštní druh látky éterické povahy, v níž jsou obsažena „semena“ všech věcí a všechny potence. Je „duší přírody“ a prostřednictvím magického ohně může být vytažena ze všech věcí a učiněna viditelnou. Je jednotou a současně trojicí Síry, Rtuti a Soli – tyto tři alchymistické symboly vyjadřují její tři aspekty působící jako tři dynamické principy. „Tato pralátka obsahuje síly, které vytvářejí minerálie a kovy, rostliny a zvířata a všechno, co žije. Všechny bytosti jsou ukryty v její hlubině a tím je pravou příčinou nebo počátkem všech věcí... Je klínem věčné přírody, z něhož bylo zrozeno vše jsoící silou v ní působícího ducha. Z její plodné půdy vyrůstají dobré a zlé plody, užitečné a škodlivé rostliny, nevinná a jedovatá zvířata.“ Je to, jak napsal pověstný hermetik, opat J. Trithemius, „... univerzální a živoucí fluidum, rozprostřené v celém vesmíru a pronikající veškeré bytosti. Je nejjemnější ze všech substancí a nejmocnější v důsledku vlastností v ní tkvících, které pronikají všechna těla a přivádějí k životu všechny bytosti, v nichž působí. Svou účinností očišťuje formy od všech nedokonalostí a nečisté činí čistým, nedokonalé dokonalým... Tato substance je nejsubtilnější ze všech věcí, nezničitelná a neproměnlivá ve své esenci...“

Prima materia či Mercurius ve své esenciální formě jsou tedy tím, co se též jinak nazývá astrál či astrální světlo (astrál zformovaný již do určitého živoucího tvaru). To je tedy ona síla, která je „otcem universálního telesmatu celého světa“, vystupující zdola nahoru a vracející se zpět shora dolů, „přijímající sílu věcí hořejších i dolejších“, „síla ze všech sil nejmocnější“. Transmutace substancí fyzických i psychických se děje za zprostředkování této síly všech sil. Jejím symbolem je Merkurova hůl, caduceus (viz obrázek na následující straně).

H. Masson (1970, s. 161) vysvětluje symboliku caducea, tohoto atributu Herma Trismegista a symbolu astrálního světla takto: dva hadi vinoucí se kolmo kolem hole reprezentují dva proudy astrálního světla, pozitivní a negativní, mužský a ženský. Hůl symbolizuje

činitele oddělujícího původní chaos a současně sjednocujícího protiklady. Jeden z hadů symbolizuje též pád a druhý reintegraci, hůl pak „osu světa“. Obecně pak tato hůl v ruce Hermově symbolizuje jeho dvě funkce: posla bohů a průvodce duší (psychopompos). Konečně, uvádí Masson, caduceus symbolizuje prvotní androgynát, „jedinou věc“, která sjednocuje nebe a zemi, Slunce a Lunu. V zednářské symbolice odpovídají oběma hadům Hermovy hole dva sloupy Šalamounova chrámu, Jakin a Boas, v kabbale jim odpovídají dva proudy astrálu, ód a ób, resp. „působce plození



Caduceus

a dárce života“, světlo „jona“ a „síla svíravá, tvary ničící“, temný „hereb“ (S. de Guaita 1921, s. 85). Citovaný hermetik podal ve své trilogii Had genese, ve druhém svazku tohoto velkolepého díla nazvaného Klíč k černé magii, podrobnou analýzu astrálního světla, které bylo vždy také nejvýraznějším magickým agens. S. de Guaita (cit. d., s. 85) zde, mimo jiné, říká: „Astrální světlo jest zkrátka

oživená substance, která se pohybuje ve dvou opačných a doplňujících se směrech v důsledku dvojí polarity, od pólu celosti k pólu rozkladu a vice versa.“ Působí na ně totiž z jedné strany síla „roztaživá“ a z druhé strany síla „svíravá“. Český hermetik publikující pod pseudonymem Tabris (1910 s. 39) uvádí, že okkultismus zdůrazňuje existenci „principu intermediárního, dvojně polarizovaného“; v psychofyziologii je jím tělo astrální, v metafyzice je jím pláň astrální, která tvoří spojnici mezi bytím transcendentním a bytím reálným. Nicméně klasické pojetí astrálu formuloval proslulý Éliphas Lévi a po něm jeho duchovní žák Papus (G. Encausse). É. Lévi (1937, s. 86) nazývá astrál „prostředkujícím plastickým činitelem“ či „plastickým prostředníkem“, který je tvořen „astrálním světlem“ a píše: „Působí-li duše vůlí na toto světlo, může je rozpustiti nebo zhustiti, vyzařovati nebo přitahovati. Jest to zrcadlo obraznosti a snů. Reaguje na nervový systém a vyvolává pohyby těla. Toto světlo může se neomezeně rozpínati a své obrazy na jakoukoli dálku přenášeti, magnetizuje tělesa podřízená činnosti člověka a může je, zhustí-li se, k sobě přitahovati. Může přijmouti všechny formy, jež vyvolá myšlenka, které mohou být zrakem viditelné plynou koagulací své fosforeskující části a dotykům klásti i jistý odpor“ (Lévi, cit. d., s. 87). Citovaný autor, který byl velkým obnovitelem hermetismu, když ze zapomenutých pramenů rekonstruoval znovu jeho ideové základy, nazývá astrál také „velkým magickým činitelem“, který je zároveň podstatou a pohybem, fluidem a neustálým „chvěním“ (vibrací) a který „v člověku tvoří astrální tělo“ (Lévi, cit. d., s. 91). Podle Léviho (cit. d., s. 174) astrál „neúprosně pohlcuje, poněvadž neustále tvoří, a má-li neustále tvořiti, musí neustále pohlcovati“. Z něho pocházejí lidské vášně a je personifikován andělem i d'áblem. Je-li anděl (theurgický génius) jednotou inteligence a harmonie citů, je d'ábel „šíleným šklebem inteligence, zmatené náladami srdce“, je „ideou lži“ a „voláním propasti“.

Jádrem Smaragdové desky je tedy hermetické dogma o bytí a působení astrálního světla, které je činitelem života, všeho co jakýmkoli způsobem je od říše minerálií až po říše idejí a činitelem všech proměn. Deska pak obsahuje identifikaci základních principů,

jimiž je působení astrálního světla ovlivňováno. Je-li použito k transmutaci kovů, nazývali je staří alchymisté Azoth, ale protože i kovy žijí a mají „duši“ ve smyslu hermetického hylozoismu, existuje analogie Azothu i na úrovni transmutace duchovní. Pohyb a působení astrálního světla jsou vyvolávány jeho zhušťováním, tj. vibracemi, které jsou vzbuzovány tím, že je „proměňováno v zemi“, tj. když je koagulováno lidským chtěním, v němž se uplatňuje kombinace silných pocitů a představ. Ve svém Dogmatu a rituálu vysoké magie popsal Lévi astrální světlo jako magického činitele a ve svých Dějinách magie (čes. překl. 1935, s. XXII) podal tuto podstatnou charakteristiku poukazující na relaci tohoto „universálního činitele“ a lidské psychiky: „Astrální světlo magnetisuje, otepluje, svítí, přitahuje, odpuzuje, oživuje, ničí, spojuje, odděluje, láme, seskupuje vše pod tlakem silné vůle.“⁸

Vůle je však vždy vůlí intencionální, je to intencionální stav mysli, v němž se uplatňuje jednota imaginace a emocí, a to ve dvou základních směrech: jako láska či nenávist, jako chtěné dobro či zlo. Lidská vůle (vědomé chtění), ale i nevědomé snahy – podstatnou složkou obojího jsou afekty vytvářející tedy určitou kvalitu astrálního těla a usměrňující jeho prostřednictvím kvalitu lidského bytí. Podstatnou podmínkou Jungova procesu individuace je proto, mimo jiné, konfrontace jedince s jeho Stínem, tj. s temnými stránkami jeho osobnosti (psychiky); ve spirituální alchymii je to „sestup do hlubin“ nevědomí, které bývá symbolizováno mořem. Uroboros, had hryznoucí vlastní ocas, je nejen symbolem věčně se opakujícího dění a nepřetržitosti života, je také symbolem agresivního propojení hořejšího a dolejšího, věčné agrese mezi duchem a tělem (pudy). A teprve, když „oddělíš jemné od hrubého, opatrně a nejvýš moudře“, můžeš vystoupit od země k nebi a zase znovu sestoupit s nebe na zem již jako proměněný jedinec, v němž byla sjednocena „síla věcí hořejších i dolejších“. Spirituální alchymie, jíž byly teze Smaragdové desky nejen hermetickou

⁸Léviho překladatel J. Kefer překládá slovem „magnetizuje“ originální výraz „aimante“ (É. Lévi: *Histoire de la magie*, nové vyd. Paris 1914, s. 19), který je také překládán „otepluje láskou“, což poukazuje na pozitivní vliv lásky na pohyb astrálního světla.

metafysikou, ale i principy konání, pak usilovala o konkretizaci postupů, jichž prostřednictvím byla transmutována kvalita astrálního těla. Neboť v tomto těle „sídlí síla, ze všech sil nejmocnější, která překoná každou jemnou věc a pronikne každou věc pevnou“.

Základní operace s touto silou astrálu, která je pronikána dvěma proudy, symbolizována dvěma hady Hermovy hole a která je označována jako mystérium coniunctionis, byla na úrovni fyzické alchymie označována jako „chymická svatba“, symbolizovaná obvykle kohabitací Krále a Královny a na úrovni spirituální pak řeckým výrazem „hieros pamos“, posvátná svatba (v sanskrtu „devachan“, tj. země bohů, země klidu a blaženosti).

* * *

Poznámka:

Jde-li v první fázi o prosvětlení „temnot duše“ (tenebras animae), aby na jejím dně bylo cosi nalezeno, nejde tu jen o psychickou záležitost, jak se domníval Jung, jde tu o proces rozkládání, po němž následuje integrace rozloženého do nové kvality. Mercurius je koagulující substancí a je to v této fázi Díla „autonomní duch archetypické psyche“ (Edinger 1990, s. 112). Uplatňuje se tu vliv Saturna a Luny, tj. lunárního ženského principu. Luna je jedním z největších mystérií hermetismu a svým esoterním významem doplňuje kvalitu Merkura. Luna je „paní šťáv“ (rozumí se především tělesných): „Luna je šťáva života skrytá v Merkurii“ (Museum Hermeticum, s. 809); z Luny pochází ona rosa, která z těl vytahuje duše nebo jim život a duši propůjčuje. „Spolu s Merkurem polévá Luna rozkouskovaného (zeslabeného) draka svou vlhkostí a znovu jej oživuje“ (Jung 1955, s. 144). Citovaný autor právě v souvislosti s analýzou daného tématu správně podotkl, že k alchymickému dílu patří také emoce, avšak chápe jejich vliv opět jen v rovině akademicky pojaté psychiky. Ve skutečnosti jsou však emoce oním činitelem, který bezprostředně působí na astrál na jedné a – jak je známo z výzkumu stresu – na tělo na druhé straně. Tento emočně-ženský princip je obsažen již v ideogramu Merkura který má dva

následující prvky: 9 a (L Pevné má být rozpuštěno a prchavé fixováno – to je hlavní zásada alchymie, jejíž Dílo vrcholí ve fixaci Merkura ve Filosofickém Kameni. Na tomto místě je nutno znovu připomenout, že Merkurius (Rtuť) jako princip „duše“ vyjadřuje princip činnosti astrálního světla, tj. již účelně formovaného astrálu. Již z tohoto poukazu je patrné, že se alchymie nevyčerpává ve své spirituální rovině psychickými procesy, jak je zná akademická psychologie, i když jsou v procesech alchymických proměn zahrnuty. Východiskem je „nečisté“ astrální tělo, „soma psychikon“ apoštola Pavla, Paracelsova „mumia“, kabbalistický „habal-garmin“ (J. Helmond 1963, s. 160).

EPILOG

V antropologicky akcentovaném výkladu Smaragdové desky byl naznačen její esoterní význam. Smyslem každého esoterního systému je reintegrace člověka, tj. dovedení člověka k jeho původnímu „božskému stavu“. V různých systémech je to vyjadřováno různými termíny a uskutečňováno různými metodami, které vycházejí z rasových, kulturních, resp. ekologických zvláštností. Alchymie vyjadřovala cíl reintegrace termínem transmutace, resp. získáním Filosofického kamene atd. To je spojeno s poznáváním „jiných světů“ a u některých adeptů to může vést a také vedlo k odklonu od původního cíle vlastní proměny. Tak vzniká antropologická deformace esoterních poznatků ve směru lidského egoismu, např. v pěstování magie pro osobní hmotný zisk apod. Nebezpečí takové deviace je velké, neboť, jak už víme, esoterní cesta je cesta do hlubin vlastní osobnosti, k transcendentálnímu subjektu, či jak to výstižně nazývali někteří hermetikové, do oblasti vlastní démonie a v té se serafické stýká se satanickým. Člověk vytvořil již příliš mnoho zla, než aby nebyl vystaven jeho útokům ze sfér, v nichž je tvořil. Papež Pavel VI. (1972) řekl tato pozoruhodná slova: „Zlo není již jen nedostatek (deficienza), nýbrž je to působící moc (efficienza), živoucí spirituální bytost, zkažená a kazící, strašná realita, mysteriózní a zúzkostňující.“ Nebezpečí zla je nebezpečím astrálních egregorů zla, které žijí tím, že pohlcují. Proto „čistá práce“ v astrálu a s astrálem vyžaduje bezpodmínečně ctnost, která je, vedle prostředků magických, přirozenou ochranou. Pozoruhodné „Básni bratří Růže a kříže o Kameni mudrců“ se říká: „Tam, kde spočívá náš chaos, tam vítězí jen síla a ctnost, jež dřímá v hylé. Na pravém místě, kde denně rozkvétá, je jeho černý kořen. To, co z něho extrahujeme, je zelený, šedý, bílý, krvavě rudý a sladký božský nápoj. Toto je největší poklad, nazývaný Solaris, Azoth, Adrop, Saturn nebo živé stříbro mudrců. Saturn řídí zemi, jež má jméno Adam; je to podivuhodné stvoření plné zázraků. Tu se stékají dohromady síly přírody, z nichž pramení všechny věci tohoto světa. Všimněte si s pravou pílí červeného cáru Adama, z něhož se jedině uskutečňuje

dílo mudrců. Tohoto lva usmrť, vezmi mu jeho hustou rudou krev, jež se leskne jako zlato. Pak s porozuměním odděl vodu od země a zemi očisti. V ní skrytě spočívá i vzduch a oheň i s kvintesencí. Potom dej muži jeho ženu. Pojmou se spolu vášnivě. Potom uzavři dveře. Duch rozpustí tělo a tělo zahustí ducha, až sami zčernají, zbělí a nakonec zčervenají. Toto vše způsobuje duch, který poskytuje tvé duši i tělu tak mnohé dobro. Pohleď do temnot, jak tam na všech stranách spolu bojují jednoduché živly a jak voda dosud pokrývá tvář země. Potom se rozzáří jasné stříbrné světlo, voda se uzavírá, země se libě zelená a na konci díla září zlatý lesk Slunce. Tak roste Kámen mudrců ve výhni našeho ohně. Za tento dar milosti budiž Nejvyšší veleben!“

Nebylo by seriózní, kdybychom ponechali tuto pasáž bez vysvětlení s tím, že je to tajemství, neboť nedovedeme převést jazyk této básně do všeobecně komunikovatelných termínů a snad to ani není možné. Víme pouze, že Adam, který tu vystupuje, je pozemský člověk a že báseň popisuje obraznými symboly jeho vnitřní proměnu. Hovoří v symbolech a obrazech, které jsou pro nás již dávno mrtvé, neboť jsme se příliš vzdálili od pramenů života, ale tušíme, že k nám promlouvají staletí a že jejich řeč není ani řečí lhářů či pomatenců, ani řečí imaginace vyprovokované vnitřní nejistotou. Je to řeč již příliš jemná pro naše zhrublé smysly, pro naši potemnělou fantazii i pro náš schematizovaný rozum. Neboť, jak se praví v „Hermově chvalo zpěvu“ v IX. části Hermetického corpusu:

„Tím nejjemnějším z hmoty je vzduch, jemnější než vzduch je duše, jemnější než duše je duch, jemnější než duch je Bůh“

Esoterismus Smaragdové desky tematizuje „božské v člověku“, přítomné v člověku, jako možnost proměny, kterou tuší jen málokterí a temnými symboly vyjadřuje drama této proměny a sil, které člověka poutají k zemi a těch, které jej mohou povznést k nebesům, do výšin, o nichž snil již v dobách svého pádu.

„Otče, je pravda také v zemi?“, ptá se Hermův syn a otec mu odpovídá: „Pravda není ze země, protože nemůže být nikdy zrozená. Může však být zřena několika málo bytostmi, jímž dal Bůh moc zřít sama sebe. Jedině ti mohou zřít pravdu okem srdce.“ Pro mysl

člověka, stvořenou zemí jako součást jeho těla, není nic pravdivého – pokračuje Hermes a jeho syn se ptá, jak může porozumět oněm bytostem, které nazírají pravdu svým srdcem a jak může existovat pravda, není-li na zemi nic pravdivého. A Hermes mu odpovídá: „Pravda je nejdokonalejší ctností a nejvyšším dobrem, které není ničeno hmotou, ani ohraničeno tělem. Pravda je nahá, čistá, neměnitelná, je nádherným a nezaměnitelným statkem. Můj synu, věci nalézající se zde a které můžeme vidět, jsou neschopny tohoto dobra, protože jsou podrobeny zkáze a vášním. Ony jsou proměnlivé, podrobené rozkladu, takže budou časem opět proměněny a zrozeny jako jiné věci... Vše, co je podrobena změně je falešné, poněvadž nezůstává v tom, co vlastně představuje našemu zraku. Toto zevní proměnlivé jeví se nám jinak, než jak ve skutečnosti vypadá... Jako člověk není pravdivým, ó synu! Jedině to je na člověku pravdivé, co je původem jeho složení, neboť je samo o sobě to, co je... Člověk je toliko preludem a těmito našimi smysly vnímatelný obraz je nanejvýš falešný... Vše, co bere svůj původ z pomíjejícího, je falešné a lživé, protože z toho vycházejí stále nové a nové věci, což by nebylo možné, kdyby jedna a táž věc plodila různost. Z toho důvodu jmenujeme je fantazií...“ A tak, dodává Hermes, člověk v naší myslí není člověkem, ale fantazií (Corpus Herm. kn. XVII., Řeč Herma Trismegista o pravdě – upravený překlad P. A. Touška).

Hermetismus v těchto pasážích poukazuje na spirituální podstatu své gnozeologie. Naše praktické „pravdy“ fyzikálních, chemických, psychologických, sociologických a jiných pouček nejsou Pravdou hermetismu, neboť to jsou pracné konstrukce, které nám usnadňují a mnohdy i pomáhají udržet život. Pravda hermetismu je transcendentální zážitek, slovy nesdělitelný pocit jednoty pravdy, dobra a krásy, je to poznání, které je současně dobré a krásné. To zní ovšem uchu realisty jako pustá fráze a hned u něj vybaví otázku po evidenci či objektivitě této pravdy, v níž, jak skepticky připustí, lze jenom věřit. Avšak i „takto byl stvořen vesmír“, abychom pochybovali o pravdách „srdce“, když nás potěšují „pravdy“ pracně promyšlené s ohledem na naše devastované bytí. Nicméně z hermetických pravd, jak slibuje Smaragdová deska, „vzejdou

přizpůsobení podivuhodná, jichž způsob je zde“, tj. v nás. Není nic absurdního, poté co sociobiologie prohlédla různé „lsti evoluce“, věřit tomu, že nejen náš fyzický život je usměřňován jistými programy, že jím se konec konců náš život nevyčerpává a že to nebyla evoluce, ale jakýsi transcendentní duch, který nás „naprogramoval“ též k sebezdokonalování duchovnímu, jež se nevyčerpává jen v technice. A není ani absurdní věřit, že ideje, které ovládají běh světa jako gigantického organismu a nikoli mrtvého mechanismu, ovládají i běh lidského života a jsou v nás přítomny jako archetypické obrazy, tj. že to, co je „nahore“ je jako to, co je „dole“. Neboť „pád“, který pokládáme za vývoj, se uskutečňoval, podle hermetismu, postupnou korporalizací, tj. materializací duchovních forem a naopak „vzestup“, který pokládáme za negaci našich životních stereotypů, se uskutečňuje, opět podle hermetismu, postupným zjemňováním životních forem.

Podstatnou částí obsahu Smaragdové desky je pojednání o zvláštním metafysickém činiteli, který je v hermetismu a okkultismu nazýván astrál. Tento činitel, jehož vlastnosti mají velmi blízko k Aristolově pojmu entelechie, má skryté vlastnosti fyzické i psychické a je působcem všech forem života, který ze sebe vydává a který i pohlcuje. Má povahu zvláštního psycho-fyzického pole, v němž bytují všechny entity jsoucna, v němž tedy žijí bytosti stejně jako ideje a hmotné věci v pozoruhodných skrytých korespondencích. Operacemi spirituální alchymie lze aktivovat skryté schopnosti lidského transcendentálního subjektu a vstoupit na úrovni astrálu do interakcí s bytostmi, které v něm žijí, přičemž těmito bytostmi se opět rozumí všechny entity jsoucna, tj. vše, co jakýmkoliv způsobem je a lidskému subjektu se jeví jako objekt, a to jak přítomný tak i minulý a budoucí. V tomto smyslu je „práce“ s astrálem základem činnosti všech „tajných věd“.

Smaragdová deska však podává především návod ke spirituální alchymii, ke „královskému umění“, které bylo základem tajných nauk staroegyptských zasvěcovacích středisek. Současně je trestí „hermetické filosofie“, jejímiž dvěma sloupy byly staroegyptská antroposofie, tj. esoterismus člověka jako mikrokosmu, a astrosofie,

tj. esoterismus vztahu člověka k silám kosmu, který je reprezentován obrazy hvězdných konstelací. V tomto smyslu jsou ve Smaragdové desce kořeny triády okkultního esoterismu Západu – alchymie, astrologie a magie. Smaragdová deska tento princip hermetické triády plně respektuje, když mezi astrální pláň a astrální tělo člověka staví „velkého hermetického působce“ – alchymistický azoth; jeho podstatu nachází a v účinného působce ji rozvíjí člověk v interakci s astrálem. Smaragdová deska pak tuto interakci, vztahu mikro– a makrokosmu imanentní, symbolickým způsobem popisuje a podává návod k tomu, jak ji učinit obsahem rozšířeného vědomí a předmětem vůle. V souhlase s výše uvedenou triádou rozlišuje německý znalec alchymie M. Retschlag (1934) tři druhy astrálu: hmotu astrálu (siderický člověk či astrální tělo), duši astrálu (tj. metapsychickou schránku transcendentálního subjektu) a ducha astrálu (oživující a smrtící metafysický či transcendentální princip nebo činitel).

Naskýtá se nyní otázka, zda lze tohoto okkultního činitele, který je ústředním tématem Smaragdové desky, také identifikovat v termínech empirického poznání či dokonce empirických věd. Poznamenali jsme zde již, že koncept tzv. „morfogenního pole“ anglického biologa R. Sheldrakea plně odpovídá hermetickému pojetí astrálu. Již před ním zastánci biologického a filosofického vitalismu (H. Driesch, E. S. Russell, u nás F. Mareš) předpokládali, že účelné jevy v přírodě nemohou být chápány mechanisticky, a pro jejich výklad postulovali metafysické řídicí či utvářející „síly organického“ či „vitálního činitele“, který tuto účelnost působí. Svět pak v tomto smyslu není mechanismus, nýbrž organismus, který je vyššími silami naprogramován k určitému životu. R. Sheldrake (1990, 1993) ⁹ zdůrazňuje znovu, že morfogenezi a regeneraci, dva nejnápadnější účelné jevy v přírodě, nelze vysvětlit mechanisticky, a podtitul německého překladu jednoho z jeho posledních děl zní velmi charakteristicky: „Vědecké základy nového chápání životnosti a posvátnosti přírody“. Spiritualistický proud v ekologickém hnutí

⁹Sheldrake R.: *Die Wiedergeburt der Natur: Wissenschaftliche Grundlagen eines neues Verständnisses der Lebendigkeit und Heiligkeit der Natur*, 2. vyd., Bern-München-Wien 1992 (orig.: *The Rebirth of Nature*, 1990).

Gaie pak zdůrazňuje klíčová slova jednoho z největších všestranných vědců současnosti G. Batesona: „Existuje širší mysl a individuální mysl je jen jejím podsystémem“. To je tedy potvrzení pojmu „duše světa“ renesančních hermetiků, duše světa, jejíž součástí jsou individuální duše všeho jsoucího, tedy i duše lidí čekající na své probuzení, tj. uvědomění si této skutečně posvátné souvislosti mikro– a makrokosmu.

Avšak nedostí na tom, také někteří velmi scientisticky orientovaní obhájci parapsychologie, jako např. H. J. Eysenck a C. Sargent (1993)¹⁰, se svým pojetím komplexu vědě dosud ne dostatečně známých, tj. metapsychických schopností lidských subjektů, který nazývají stručně „psi“ (podle řeckého písmene ψ (ψ), kterým začíná slovo psychika), se značně přibližují ke starověkému pojetí astrálu. Jedině konceptem „psi“ lze vysvětlit takové jevy, dnes již zcela evidentní, jako jsou mimo jiné prekognice (předvídání budoucích událostí), psychokineze (psychicky vyvolávaný pohyb fyzických objektů, ale patrně i „pohyb“ v psychice druhých lidí), fenomény „poltergeistu“ („hřmotících duchů“) či tzv. „strašidelné jevy“ a další. Fantastické výkony tzv. prekognitivních snů některých subjektů, které byly podrobeny přísné vědecké kontrole, nasvědčují tomu, že člověk může být v úzkém spojení s transcendentním světem, že jeho osobnost má transcendentální dimenzi a že mezi tím, „co je dole“, a tím, „co je nahoře“, se odehrávají podivuhodné věci.

Věda i filosofie se přibližují k poznání, že „všechny věci byly učiněny z jediného, za prostředkování jediného... zrodily se z této jediné věci přizpůsobením“ a že je tu kdesi „síla ze všech nejmocnější, která překoná každou jemnou věc a pronikne každou věc pevnou“ a že v magické interakci s touto záhadnou silou „vzejdou přizpůsobení podivuhodná“, neboť ona „je otcem transcendentálního telesmatu celého světa“. Smaragdová deska je pak v tomto smyslu podivuhodným, v tajemných symbolech zakódovaným poselstvím starověkého vědění, které sahalo daleko za to, co tak pyšně označujeme za empirické poznání.

¹⁰Eysenck H.J., Sargent C: **Explaining the unexplained: The mysteries of the paranormal**, repr. London, 1993.

Avšak Smaragdová deska tu není proto, aby nám vnucovala své učení, je tu především jako monumentální pomník lidského ducha, který proti vši tíze zemské přitažlivosti vždy věřil, že tajemství nebes je ukryto ve skrytých vztazích věcí této země a že v něm samém je klíč k jejich bráně. Oslovuje věčnou lidskou touhu po transcendenci.

DODATEK

HORTULÁNŮV VÝKLAD SMARAGDOVÉ DESKY

PŘEDMLUVA

Chvála, čest a sláva budiž vám navždy vzdána, ó Pane, všemohoucí Bože, i vašemu drahému Synovi, našemu Spasiteli Ježíši-Kristu, pravému Bohu a jedinému dokonalému člověku, i Duchu Svatému, Těšiteli, Svaté Trojici, která je jediný Bůh, vzdávám chválu Vám, který má znalost věcí pomíjejících tohoto světa. Vaším milosrdenstvím jste mne osvobodil od našeho nepřítele, abych nebyl nakažen jeho klamnými rozkošemi. A jelikož jsem jich viděl několik, těch, kteří se oddávají tomuto umění, kteří nejdou přímou pravou cestou, prosím Vás, ó můj Pane a můj Bože! Kéž se Vám zlíbí, abych mohl od tohoto bludu odvrátit, prostřednictvím Vědy, kterou jste mi dal, mé Drahé a Milované, aby znajíce pravdu, mohli chválit Vaše svaté Jméno, které je posvěceno na věky.

Tedy já, Hortulanus, to jest Zahradník, takto nazývaný pro mořské Zahrady, nehoden být nazýván Žákem Filosofie, dojat přátelstvím, které chovám k mým drahým, chtěl jsem napsat pojednání a vysvětlení k určitým slovům Herma, Otce filosofů, přesto, že jsou tajemná a projevit celou Praktiku opravdového Díla. A zajisté není nic plátno Filosofům chtít skrývat Vědu ve svých spisech, když působí učení Ducha Svatého.

KAPITOLA I.

Umění alchymie je pravdivé a jisté. Filosof říká: je pravda, že umění alchymie nám bylo dáno. Beze lži, říká, aby přesvědčil ty, kteří říkají, že Věda je lživá, to jest falešná. Jisté, to jest vyzkoušené, neboť vše, co je vyzkoušené, je velmi jisté. A velmi pravdivé, neboť Slunce jest stvořeno Uměním.

Říká velmi pravdivé v superlativu, protože Slunce zplozené tímto Uměním předstihuje veškeré slunce přírodní ve všech vlastnostech, jak léčebných, tak i jiných.

KAPITOLA II.

Kámen má být rozdělen na dvě části. Potom se dotkne operace s Kamenem řka: To, co je dole, jest jako to, co jest nahoře. Říká to, protože Kámen jest rozdělen magistrem na dvě hlavní části; totiž na část hořejší, která stoupá nahoru a na část dolejší, která zůstává dole, pevně a jasně. A nicméně na základě toho, tyto obě části se shodují. Proto říká: A to, co je nahoře, je jako to, co je dole. Toto rozdělení jest jistě nutné k vykonání Zázraků věci, totiž Kamene. Neboť část dolejší je Země, která je Živitelkou a kvasem a část hořejší je Duše, která oživuje celý Kámen a křísí jej. A proto učiněno byvše Rozdělení a Spojení, mnoho Zázraků se událo v tajemném Díle přírody.

KAPITOLA III.

Kámen má v sobě čtyři živly. A jako všechny věci byly a přišly, jeden každý z rozkládání jediného. Dává zde příklad řka: Jako všechny věci byly a vyšly z jednoho, a to ze zmateného globu nebo z nejasné hmoty meditací, to jest myšlenkou a stvořením jednoho, to jest Boha Všemohoucího. Takto jsou všechny věci zrozeny. To jest vyšly z této jediné věci, to jest z nejasné Hmoty, přizpůsobením se,

to jest jediným příkázáním a zázrakem Boha. Takto náš Kámen jest narozen a vyšel z nejasné Hmoty, obsahuje v sobě všechny Prvky. Hmota byla stvořena Bohem a jeho zázrakem, náš Kámen z ní vyšel a je zrozen.

KAPITOLA IV.

Kámen má Otce a Matku, kteří jsou Slunce a Měsíc. Jak vidíme, že Živočich plodí přirozeně více jiných živočichů jemu podobných, tak Slunce uměle plodí Slunce silou Rozmnožení Kamene. Z toho plyne, že Slunce je Otcem, to jest zlato Filosofů. A proto pro všechna přírodní vznikání má být vlastní místo k přijetí Semen s některou shodností částečné podoby. Takto je třeba, aby v této umělé genesi Kamene Slunce mělo Hmotu, která by jako lůno byla ve stavu přijmout jeho Semeno a jeho Barvu. A to jest Stříbro Filosofů. Z toho vyplývá, že Měsíc jest jeho matkou.

KAPITOLA V.

Spojením částí jest početí a vznikání Kamene. I když tyto dvě přijmou jedna druhou ve spojení s Kamenem, Kámen se počne v břiše Větru, a to je, co říká potom: Vítr ho nosil ve svém břiše. Ví se, že vítr je Vzduch a Vzduch je život a Život jest Duše, která, jak jsem již řekl výše, oživuje veškerý Kámen. Tedy je nutno, aby Vítr nesl celý Kámen a donesl jej, aby počal Magisterium. A z toho plyne, že musí potom od své Živitelky přijmout potravu, to jest od Země. Také Filosof říká: Země jest jeho Živitelkou. Neboť jako dítě bez potravy, kterou přijímá od své Živitelky, nedojde nikdy do věku, tak ani náš Kámen nedojde nikdy vskutku bez fermentu Země a kvasem jest nazván pokrm. Tímto způsobem plodí Otec ve spojení s Matkou věc, to jest Děti podobné Otcům, které nemají-li dlouhý odvar, budou se podobat Matce a ponechají si váhu Otce.

KAPITOLA VI.

Kámen je dokonalý, je-li Duše připoutána k tělu. Potom z toho vyplývá, že Otec celého telesa Světa jest zde: to jest, že v Díle Kamene je cesta ukončena. A zaznamenejte, že Filosof nazývá Dílo Otcem celého telesa, to znamená celého Tajemství, nebo Poklad celého Světa, to jest celého Kamene; co bylo možno najít v tomto Světě jest zde. Jako kdyby řekl zde je, ukazují ti jej. Potom Filosof říká: Chceš, abych tě naučil, kdy síla Kamene jest konečná a dokonalá? To se stane, když bude obrácena a proměněna ve svou zemi. A proto říká, že jeho síla a moc jest celá, to jest dokonalá a plná, je-li obrácena a proměněna v zem. To jest, jestliže Duše Kamene (o které byla výše uvedena zmínka, že Duše jest nazývána Vítr a Vzduch, ve kterém jest celý život a síla Kamene) je obrácena v zem, totiž v Kámen a že se upevní takovým způsobem, aby celá podstata Kamene byla tak dobře spojena se svou Živitelkou (jíž je Země), aby celý Kámen byl obrácen a proměněn v kvas. A tak, jako se dělá chléb, trocha kvasnic živí a vykvasí velké množství těsta a tímto způsobem se mění celá podstata těsta v kvas, tak Filosof chce, aby náš Kámen byl tak vykvašen, aby posloužil tímto kvasem ke svému vlastnímu rozmnožení.

KAPITOLA VII.

Očištění Kamene. Potom učí, jak se má Kámen rozmnožovat. Avšak především klade důraz na očistu tohoto a na rozdělení částí řka: Oddělíš Zemi od Ohně, Pevné od Prchavého, pomalu s velkou dovedností. Pomalu, to jest pozvolna, ne násilím, ale s rozumem a smyslem, to jest totiž nečistota nebo filosofické hnojiště. Oddělíš, to jest rozpustíš, neboť rozpouštění jest oddělení částí, Zemi od Ohně, Jemné od Hrubého, to jest neřád a nečistotu Ohně, Vzduchu, Vody a veškeré podstaty Kamene, tak, aby zůstal úplně beze špíny.

KAPITOLA VIII.

Neupevněná část Kamene má oddělit část pevnou a vyzdvihnout ji. Takto připravený Kámen se může rozmnožovat. Nyní tedy se může přikročit k Rozmnožení a mluví se o snadném rozředění nebo splynutí tohoto silou, která má být vstupem a vnikáním do Těl tvrdých i měkkých, řka: Stoupá ze Země do Nebes a znovu sestupuje na Zemi. Zde je třeba poznamenat, že ačkoli náš Kámen se ve své první operaci dělí na čtyři Stromy, které jsou čtyřmi Živly, nicméně (jak bylo řečeno výše) jsou v něm dvě hlavní strany: jedna, co stoupá nahoru a nazývá se nestálá, neboli prchavá; druhá, která zůstává dole, stálá, jež je nazývána země, neboli kvas, jak bylo řečeno. Ale je třeba mít velké množství Strany nestálé a dát ji Kameni, když jest velmi jasný a bez nečistoty a jest nutno mu ji dát tolikrát, magisteriem, až celý Kámen jest silou Ducha vynesena nahoru, jemný a vznešený. A to je to, čemu Filozof říká: Stoupá ze Země do Nebes.

KAPITOLA IX.

Prchavý Kámen musí být znovu upevněn. Po tom všem je třeba potřít tentýž Kámen (takto povznesený a vyvýšený, nebo zjemnělý) olejem, který z něho byl vyčerpán při první operaci a který se nazývá Voda Kamene. A je třeba točit jej tak často, vyvyšujíc jej, až silou kvašení Kamene (s Kamenem vyvýšeným nebo zjemnělým) celý Kámen opět sestoupí na Zemi, zůstává pevný a plynulý. A to jest, co říká Filozof: A znovu sestupuje na Zem. A takto dostává sílu věcí vyšších, vznášeje se, a nižších, sestupuje; to jest, co jest tělesné, bude učiněno tělesným v Sestupu nebo když sestoupí Hmota.

KAPITOLA X.

Užitečnost Umění a působivost Kamene. Získáš tímto způsobem slávu celého světa. To jest tímto Kamenem, takto složeným, budeš

mít slávu celého Světa. A proto veškerá temnota od Tebe odejde; to jest veškerá chudoba a nemoc. Toto jest silná síla všech sil. Neboť nelze přirovnat žádné jiné síly v tomto Světě k síle tohoto Kamene. Neboť ona přemůže veškerou věc jemnou a pronikne do každé věci pevné. Přemůže, to jest, vítězíc a vyvyšujíc, změní a obrátí živou Rtuť, zmrazíc ji, která je jemná a měkká a pronikne do jiných kovů, jež jsou tělesa tuhá a pevná.

KAPITOLA XI.

Magisterium napodobuje stvoření Vesmíru. Dále dává Filosof příklad složení Kamene řka: Takto byl stvořen Svět, to jest, že náš Kámen jest stvořen tímtéž způsobem, jako byl stvořen Svět. Neboť první věcí všeho Světa a všeho, co bylo na Světě, byla v první řadě nejasná Hmota a Chaos bez počátku, jak bylo výše řečeno. A potom uměním svrchovaného Stvořitele tato nejasná Hmota, byvši obdivuhodně oddělena a opravena, byla rozdělena na čtyři živly a z důvodu tohoto rozdělení objeví se různé a roztodivné věci. Tak také se mohou učinit různé věci výrobou a uspořádáním našeho Díla, a to rozdělením různých Živlů v různá Těla. Z toho budou a vyjdou obdivuhodná přizpůsobení. To jest, jestliže oddělíš Živly, vzniknou v našem Díle podivuhodné vlastní kompozice, skládající se z našeho Kamene spojením opravených živlů. Obdivuhodné věci jsou tomuto vlastní. Tudíž prostředek k provádění jest zde.

KAPITOLA XII.

Záhadné projevy Hmoty Kamene. Proto jsem byl nazýván Hermes Trismegistos, to jest Merkur třikrát velmi velký. Když Filosof vysvětlil složení Kamene, ukazuje nám zde otevřeně, z čeho se dělá náš Kámen, jmenuje sám sebe. V první řadě, aby jeho žáci, kteří dojdou až k této Vědě, si vždy vzpomněli na jeho jméno. Avšak nicméně se dotýká i toho, z čeho se dělá Kámen, řka potom: Maje tři

části Filosofie celého Světa, proto vše, co jest na Světě, majíc Hmotu a formu, jest složeno ze čtyř Živlů. Tedy ačkoli ve Světě jest nekonečně mnoho věcí, které ho skládají a které jsou jeho částmi, Filosof je rozděljuje a redukuje všechny na tři části: to jest část nerostná, rostlinná a živočišná. Ze všech těchto pak dohromady nebo jednotlivě měl Pravou vědu v operaci Slunce nebo složení Kamene. A proto tedy říká: Maje tři části Filosofie celého Světa, které všechny tři jsou obsaženy v jednom Kameni, totiž v Merkuru Filosofů.

KAPITOLA XIII.

Proč jest Kámen nazýván dokonalým. Tento Kámen se nazývá dokonalým, protože má v sobě podstatu věcí nerostných, rostlinných a živočišných. Proto je nazýván trojnásobný nebo trojjediný, to jest trojnásobný a jediný, maje čtverou povahu, totiž čtyři Živly a tři Barvy: černou, bílou a červenou. Jest také nazýván zrno pšenice, které nezemře-li, zůstane samo a zemře-li (jak bylo řečeno výše, když se spojí, ve spojení) přinese mnohé plody, tudíž, když operace, o nichž jsme mluvili, jsou dokončeny. O Příteli Čtenáři! Znáš-li operaci Kamene, řekl jsem ti Pravdu a neznáš-li ji, neřekl jsem ti nic. To, co jsem řekl o operaci Slunce, jest splněno a dokončeno. To jest, co bylo řečeno o operaci Kamene tří barev a čtyř povah, které jsou věc jediná, tudíž jediný filosofický Merkur jest dokončen a skončen.

LITERATURA

- Allendy R.: La Table d'Émeraude d'Hermès Trismegiste, Paris 1921.

- Atwood M. A.: Hermetic philosophy and alchemy: a suggestive inquiry, repr. New York 1960.

- Berthelot M.: Collection des anciens alchimistes grecs (spol. s C. E. Ruelle), sv. MIL, Paris 1887-1888.

- Biedermann H.: Handlexikon der magische Künste, 3. vyd. sv. I-II, Graz 1986

- Boylan P. M. A.: Thoth the Hermes of Egypt, London, New York 1922.

- Bugaj R.: Hermetyzm, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.

- Burckhardt T.: Alchemy: science of the cosmos, science of the soul, Baltimore Maryland, repr. 1974.

- Dictionnaire Hermétique... A Paris 1695.

- Edinger E. F.: Der Weg der Seele: der psychotherapeutische Prozess im Spiegel der Alchemie, München 1990.

- Festugière A. J., Nock A. D.: Corpus Hermeticum, Paris, sv. I-II 1954, sv. III.– IV., 2. vyd. 1960.

- Festugière A. J.: La révélation d'Hermès Trismegiste, sv. I-IV, Paris 1944-1954.

- Guaita S. de: Klíč k černé magii (část I.), Přerov 1921.
- Hall M. P.: The secret teachings of all ages, 20. vyd. Los Angeles 1975.
- Hartmann F.: Hermetische Philosophie, IN Pansophia: Im Vorhof des Tempels der Weisheit, München 1924.
- Helmond J.: Die entschleierte Alchemie, Bopfingen 1963.
- Hermetisches ABC..., sv. I-IV., repr. Berlín 1921.
- Holmyard E. J.: Alchemy, London 1956.
- Chambers J. D.: The Divine Pymander and other writings of Hermes Trismegistus, repr. New York 1975.
- Jung C. G.: Der Geist Mercurius, IN Fróbe-Kapteyn 0. (vyd.): Das hermetische Prinzip in Mythologie, Gnosis und Alchemie (Eranos-Jahrbuch 1942), Zurich 1943.
- Jung C. G.: Psychologie und Alchemie, Zurich 1944.
- Jung C. G.: Mysterium coniunctionis, sv. I-III, Zurich 1955/1957.
- Kerényi K.: Hermes der Seelenführer (Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung), IN Fróbe-Kapteyn 0. (vyd.): Das hermetische Prinzip in Mythologie, Gnosis und Alchemie (Eranos-Jahrbuch 1942), Zurich 1943.
- Kopp H.: Die Alchemie in älteren und neueren Zeit, sv. I-II. Heidelberg 1886.

- Kroll J.: Die Lehren des Hermes Trismegistos, Munster 1914.
- Lasenic P. de: Hermes Trismegistos a jeho zasvěcení, Praha 1936.
- Latz G.: Alchemie, repr. Wiesbaden b. 1. (1990).
- Lenglet du Frénois: Histoire de la philosophie hermétique, Paris 1742.
- Lévi É.: Klíč k velkým tajemstvím, Praha 1937.
- Lévi É.: Dějiny magie (část I.), Praha 1934.
- Lippmann E. O. von: Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, Berlin 1919.
- Masson H.: Dictionnaire initiatique, Paris 1970
- Mead G. R. S. (ed.): Thrice-Greatest Hermes, London 1906.
- Ménard L.: Hermes Trismégiste: Traduction complète, repr. Paris 1910.
- Moorsel G. van: The mysteries of Hermes Trismegistus, Utrecht 1955.
- Miiller L.: Magie: Tiefenpsychologischer Zugang zu den Geheimwissenschaften, Stuttgart 1989.
- Peryt Shou: Geheimlehre des „Totenbuches“, 2. vyd. BerJinPankow 1922.

- Pietschmann R.: Hermes Trismegistos, nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Überlieferungen, Leipzig 1875.

- Prinz zu Hohenlohe-Waldeburg C. E.: Der biblische Schöpfungsbericht im Lichte der esoterischen Weltanschauung, Buenos Aires 1959.

- Reitzenstein R.: Poimandres..., Leipzig 1904.

- Retschlag M.: Die Alchymie und ihr großes Meisterwerk der Stein der Weisen, Leipzig 1934.

- Rijkenborgh J. van: Die ägyptische Urgnosis und ihr Ruf im ewigen Jetzt, sv. I-II. Haarlem, 2. vyd. 1982, 1983 (celé dílo má čtyři svazky)

- Ruska J.: Tabula Smaragdina: Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur, Heidelberg 1926.

- Schmieder K. Ch.: Geschichte der Alchemie, Halle 1832.

- Silberer H.: Problème der Mystik und ihrer Symbolik, WienLeipzig 1914.

- Tröger K. W.: Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII., Berlin 1971.

- Wirth O.: Le symbolisme hermétique, Paris 1931.

- Zielinski Th.: Hermes und die Hermetik: 1. Das hermetische Corpus, 2. Der Ursprung der Hermetik, IN Archiv für Religionswissenschaft (Leipzig), sv. 8,9/1905,1906.

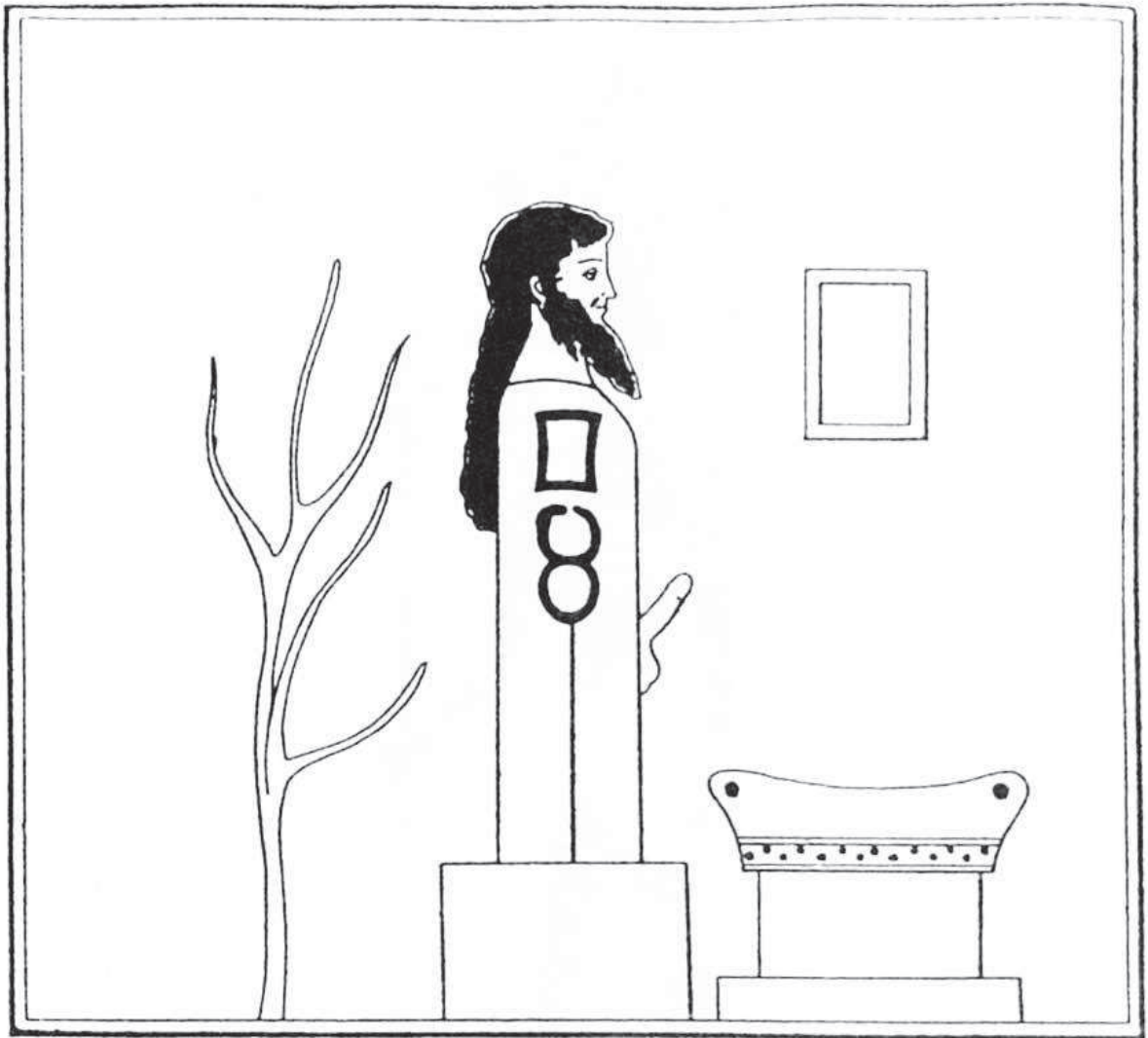
Poznámka:

V seznamu není uvedena speciální literatura, která je citována v textu, stejně jako starověké sborníky řeckých, latinských a arabských alchymistických textů jakož i klasické prameny středověké alchymie uváděné v textu.

Obsah

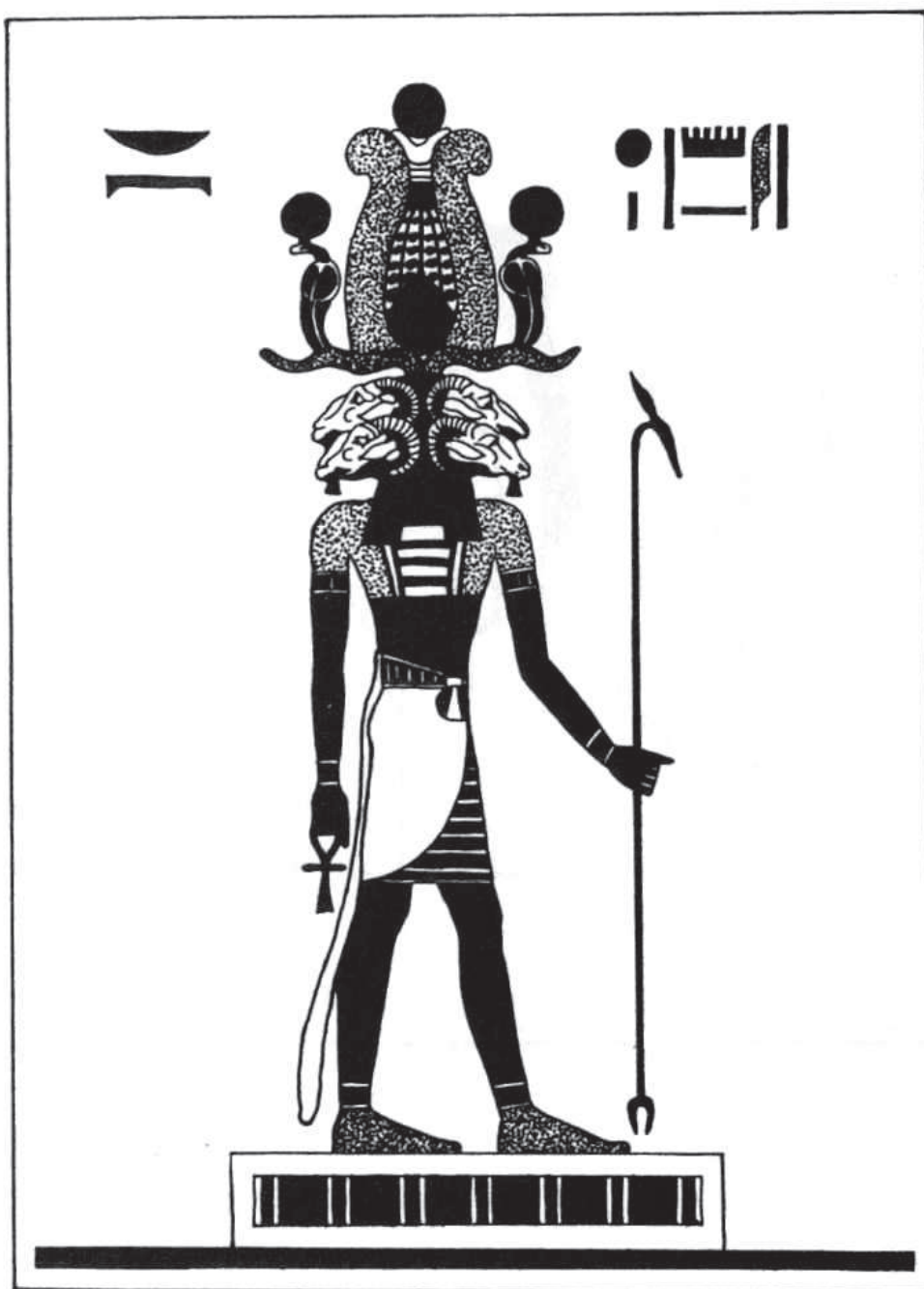
ÚVOD	5
PŮVOD SMARAGDOVÉ DESKY A HERMETICKÁ LITERATURA	9
HERMES TRISMEGISTOS A JEHO DÍLO	21
TEXT SMARAGDOVÉ DESKY.....	27
HISTORICKÝ PŘEHLED	31
INTERPRETACI SMARAGDOVÉ DESKY	31
OBSAH SMARAGDOVÉ DESKY	49
MERKURIUS	71
EPILOG.....	88
DODATEK: HORTULÁNŮV VÝKLAD SMARAGDOVÉ DESKY	95
OBRAZOVÁ ČÁST.....	108

OBRAZOVÁ ČÁST



Hermes

(Řecká malba na skle. Hamiltonova sbírka.)



*Amon-Ra, duch čtyř elementů Egyptanů
(Z obrazového archivu „Ciba-Zeitschrift“, Basel.)*



Maria Prophetissa.

*V pozadí: sjednocení (coniunctio) hořejšího a dolejšího
(Titulní obraz II. knihy Díla „Symbola Aureae Mensae“ M. Majera; Frankfurt
1617, str. 57.)*

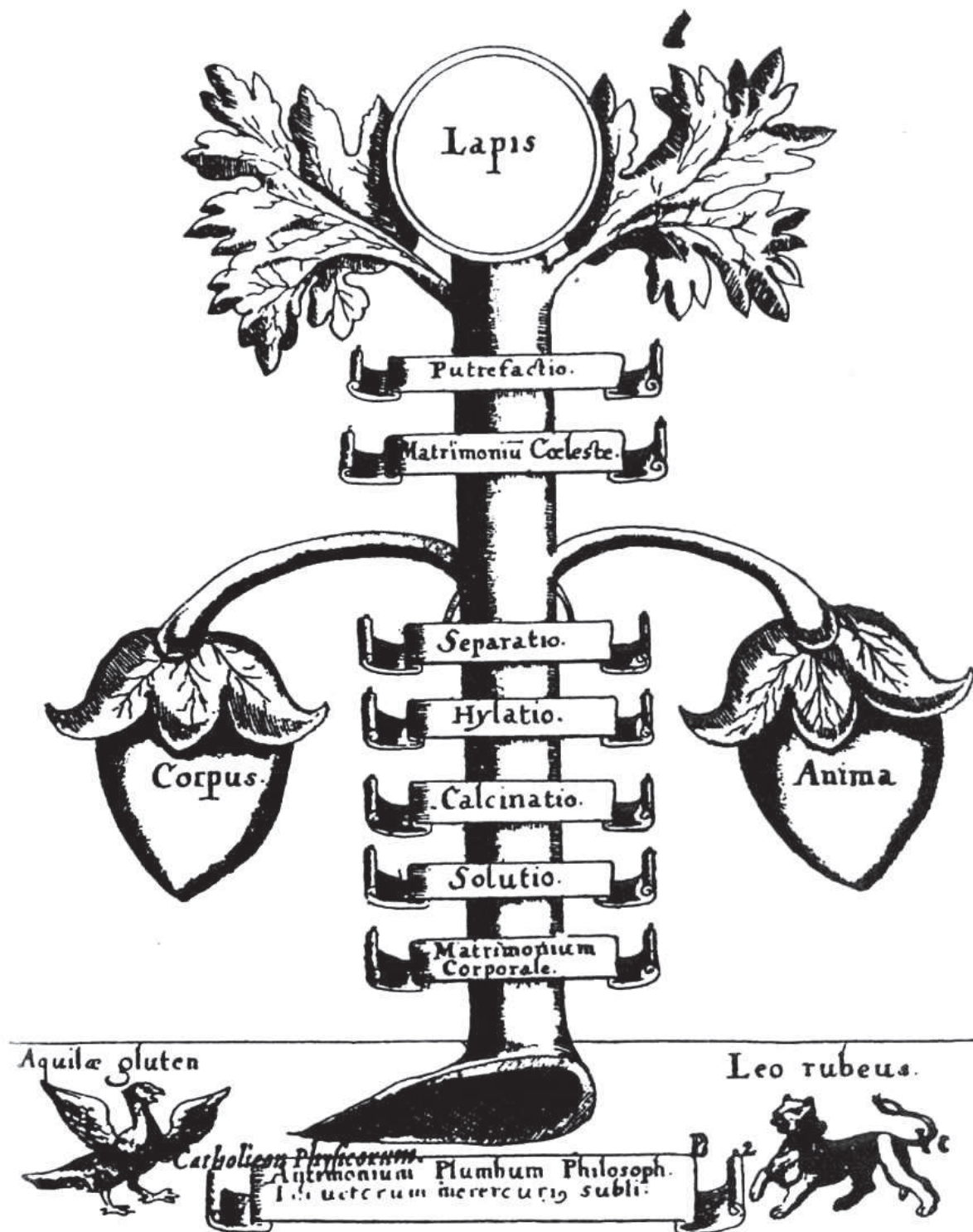


Hermes Trismegistos (Zadiih ben Hamuel
1566.)



*„Vitr je nosil ve svém břiše“
(„Tabula Smaragdina Hermetis Trismegisti“)*

(Emblém ze spisu M. Majera: „Scrutinium Chymicum“; Frankfurt 1687.)



"Arbor philosophica"

Strom jako symbolické zobrazení fází alchymické proměny

(S. Norton 1630.)



Symbol alchymie z chrámu Notre-Dame v Paříži

(Z Fulcanelliho Tajemství katedrál.)

O AUTOROVĚ...



Doc. PhDr. Milan Nakonečný se narodil r. 1932 v Horažďovicích a přednáší v současné době psychologii na filosofické fakultě UK v Praze a na pedagogické fakultě JČU v Českých Budějovicích.

Vystudoval v Praze nejprve obory pedagogika a psychologie na Vysoké škole pedagogické a obor klinické psychologie na filosofické fakultě UK. Působil zpočátku jako psycholog dětského diagnostického ústavu, od r. 1962 pak jako vysokoškolský učitel v Praze. V období tzv. „normalizace“ musel z vysoké školy odejít, ale vrátil se znovu ke své profesi v r. 1989.

Je autorem celé řady knih, vysokoškolských skript, článků, i publicisticky zaměřených, v různých časopisech z oboru psychologie.

V oboru esoteriky publikoval spis Martinismus (1991) a zejména pak Lexikon magie (1994).

V tisku je jeho Novodobý český hermetismus. Je považován za předního znalce okultního esoterismu, zejména magie, a byl prvním předsedou obnovené Universalie, společnosti českých hermetiků.

Je znám šíří svých zájmů, které, vedle jeho profesionálního oboru (psychologie a hermetismu), zahrnují moderní světovou literaturu a výtvarné umění (zejména surrealismus), ale i filosofii a soudobé politické dění.