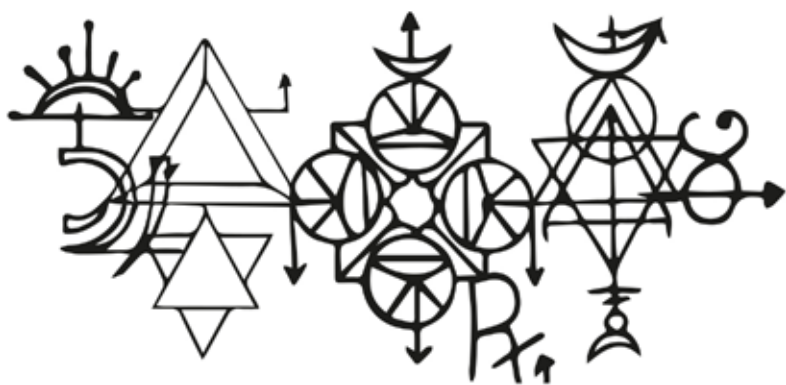


Okultizmus Johna Dee

GYÖRGY E. SZÖNYI



The Czech translation of this book is made possible by permission of the State University of New York Press © 2005, and may be sold only in the Czech Republic.

Z anglického originálu

John Dee's Occultism: Magical Exaltation Through Powerful Signs

vydaného nakladatelstvím State University of New York Press

přeložil Jindřich Veselý

Redakce Terezie Houšková

Odpovědný redaktor Michal Hrubý

Vydalo nakladatelství VOLVOX GLOBATOR,

Bořivojova 99, Praha 3 – Žižkov,

jako 53. svazek edice Alef,

celkově jako svou 1168. publikaci.

Vydání první

Praha 2020

Adresa knihkupectví: VOLVOX GLOBATOR, Štítného 16, Praha 3 – Žižkov

www.volvox.cz

Translation © Jindřich Veselý, 2020

Copyright © Volvox Globator, 2020

ISBN 978-80-7511-524-9 (e-pub)

ISBN 978-80-7511-525-6 (pdf)

ČÁST PRVNÍ: DEFINICE

1. Východiska a vymezení

Výzva esoterického

Mág (někteří by jej mohli nazývat i magik) vstupuje do své laboratoře. Jeho retorty jsou plné vařících, bublajících tekutin; a také jeho mysl vře, živí v sobě sny, vznešenou či šílenou ctižádost dosáhnout vševědoucnosti, všemohoucnosti, věčného života a schopnosti vyrobit zlato či umělý život – slavného homunkula. Když se Velké dílo nedaří, je zapotřebí nadpřirozené pomoci. Mág se nyní obrací k Bohu, aby si vyprosil více síly, anebo se uchýlí k nedovolené pomoci a vyzývá Satana. Často se setká s jinými lidmi, přáteli nebo nepřáteli, laickými starožitníky nebo chamtivými knížaty, kteří na něj hledí s očekáváním či bázní, snaží se jej zastavit nebo jej pobízejí k dalšímu snažení – jistě jej však nemohou následovat na jeho nebezpečné stezce za neznámým a zapovězeným. Téměř vždy je na konci prohra. Mág je potrestán za svou zpupnou domýšlivost nebo Velké dílo překazí rušivé vlivy – retorta vybuchne, případně Adept nedokáže snést přítomnost Dávla – až nakonec bývá mág typicky zabit mezi plameny ve vlastní laboratoři.

Takové vyprávění má kořeny staré jako literatura sama; archetypální příběh o mágovi získal kosmický význam v době renesance a od té doby nepřestal být populární. Čerpá tento příběh ze života, anebo je jen výsledkem tlaku literárních konvencí a požadavků čtenářské veřejnosti? Řídí se logikou vědeckého zkoumání, když směřuje experimentování s nadpřirozenem? Je to celé jen alegorie a podobenství, anebo má tento příběh ještě nějaký jiný, doslovný význam? Mohlo by nás překvapit, že se tento literární rámec dostal dokonce až do románů dvacátého století, a to v podstatě bez toho, aby jím otrásl rozvoj přírodních věd a diskvalifikace magie jako vědecké disciplíny. Měli bychom pak tento

literární fenomén chápat jako reakci proti sebevědomí věd? Existuje vůbec nějaký způsob, jak bychom mohli smířit racionální a vědecké uvažování a magicko-okultní světonázor?

Podobné otázky by mohly zneklidňovat čtenáře, který se chytil do sítí moderních románů zaměřených na téma mága, jako je třeba *Doktor Faustus* Thomase Manna, *Kámen mudrců* Marguerite Yourcenarové, *Krev se nezapře* Robertsona Daviese nebo *Foucaultovo kyvadlo* Umberta Eca. A tento výčet by mohl pokračovat do nekonečna. Když se díváme na tyto romány o esoterismu, můžeme jasně vidět, jak moderní spisovatele fascinuje renesanční kultura a obraz světa, třebaže se zápletky jejich románů někdy odvíjejí v současnosti. Díky přitažlivosti šestnáctého století tyto postavy mágů typicky vypadají buďto jako obměny postavy historického, legendárního Fausta, možná nejslavnějšího černého mága všech dob, anebo jeho současníka, bílého mága a vědce Paracelsa. Hrdina této knihy, anglický mág a matematik John Dee, se vlastně rovněž nabízí jako vhodná předloha takových postav. Nadto existuje stále více moderních románů, v nichž Dee vystupuje jako hlavní, anebo vedlejší, nicméně klíčová postava. Mohli bychom začít s knihou *Anděl západního okna* Gustava Meyrinka (1928) a pokračovat u novějších děl, *Ecova Foucaultova kyvadla* (1987) nebo *Domu dr. Dee* Petera Ackroyda (1993).¹

Tento vzrůstající zájem o Deea coby mága – a měli bychom vzít v úvahu celé spektrum publikací od výše zmíněných fiktivních děl přes nedávno publikované badatelské monografie (jako Sherman 1995 a Harknessová 1999) až po příručky Deeovy henochiánské magie (např. Laycock 1994) nebo zájem o jeho rozpravy s anděly (srv. Fentonovo vydání, Dee 1998) – by doufám mohl ospravedlnit ještě další knihu o Deeově magii, která se tentokrát soustředí na jeho okultismus coby samostatnou disciplínu, jenž nicméně má, jak tvrdí Nicholas Clulee (1988), „mezi vědou a náboženstvím“ své místo.

Se slovem *magie* si obvykle spojujeme rozličné věci, které vzájemně nemívají mnoho společného, snad kromě atmosféry tajemství, jistých

1 David Fenton byl tak laskav a poskytl mi následující seznam současných děl, v nichž se objevuje mág: John Dee: Simon Rees, *The Devil's Looking Glass* (1985); Ian Sinclairův parapsychologický průvodce Londýnem *Lights Out for Territory: Nine Excursions in the Secret History of London* (1997); hra Stephena Lowea *The Alchemical Wedding*; opera Johna Harlea a Davida Pountneyho *Angel Magick*; filmové scénáře Hany Marie Pravdy a filmy Dereka Jarmana (*Angelic Conversations*, *Jubilee*), stejně jako Jarmanovy obrazy.

tajuplných prvků, a především lidské vůle ovládat rozumově nepochopitelnou sféru života a manipulovat jí. Zasahování do nadpřirozených světů se může odehrávat různými způsoby a s různými záměry: za zbožnými či zvrhlými účely, s náboženskou horlivostí nebo vědeckým zájmem, s filosofickým či folklórním pozadím a podle návodu teorie či obřadních knih. Bývaly doby, kdy osvícení učenci mluvili o zániku magických pověr jako o vytouženém výsledku nahromadění poznání a rozvoje věd. Dokonce i antropologové devatenáctého století, jako byli Edward B. Tylor a James Frazer, vytvořili vědecké paradigma předpokládající lineární vývoj od magie přes náboženství k vědě.¹ Tato očekávání však dosud nebyla naplněna a v současné době se již teorie kultury i společenské vědy možná vzdaly naděje. Měli bychom dodat, že rovněž přestalo být obvyklé automatické ztotožňování magie a okultismu s bezvýznamnými pověrami.

Ve snaze zmapovat místo magie ve složitém celku lidské kultury E. M. Butlerová tvrdí, že ji nechce definovat pomocí žádné restriktivní kategorie typu „pseudověda“, „předstírané umění“ nebo „upadlé náboženství“ (1980, 2). Místo toho přistupuje k magii jako k nezávislé, samostatné disciplíně, která přirozeně souvisí s dalšími oblastmi lidské intelektuální aktivity. S takovými východisky se Butlerová dostává do blízkosti těch historiků idejí, kteří se v tomto století krok za krokem rozešli s blahosklonnou pozitivistickou antropologií, jež opatřila magii nálepku zastaralého, iracionálního bludu. Tento vážně zaměřený vědecký zájem o magii představoval nicméně teprve první krok k novému porozumění. Nezpochybnil představy pocházející ze změny paradigmatu v sedmnáctém století, vědecké revoluce, podle které se lidské myšlení může ubírat po dvou nesmiřitelných a oddělených stezkách, diskurzivně-racionalistické cestě vědy, anebo mysticko-iracionální cestě magie.

Zvláště protichůdná hnutí romantismu a pozitivismu zhruba v polovině devatenáctého století zdůrazňovala tento osudový antagonismus. Vědci interpretovali esoterní postoj jako jakousi primitivní fázi vývoje lidstva, která v průběhu intelektuálního pokroku nutně musela ustoupit logickému myšlení a experimentální vědě. Adepti duchovního přístupu naproti tomu vylučovali diskurzivní logiku a historické myšlení

1 Srv. historiografické shrnutí in: Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives* (Londýn: Routledge, 1994), kap. 2.

ze svého pole působnosti. Srovnajme například dva protichůdné názory ze začátku devatenáctého století:

Pokroky, jichž dosáhla přírodní filosofie, postupně přesvědčily osvícenou část lidstva, že hmotný vesmír je jako celek poddaný zákonům, stálý váhou, mírou i trváním, takže je možné o něm provést naprosto přesné výpočty, jež v žádném případě nepřipouštějí změny a výjimky. Kromě toho byla stejně jako hmota poddána neměnným zákonům i mysl; a tak se každý jev a každá událost kolem nás nabízí jako předmět, který lze promyslet s prozíravostí a předvídáním. Takové je krédo, které věda univerzálně předepsala těm z nás, kdo jsou soudní a uvažují.

Jinak tomu bylo v dětství a méně dospělých stadiích lidského poznání. Řetězec příčin dosud nebyl rozpoznán; a stále docházelo k událostem, k nimž žádná prozíravost, jež v té době existovala, nedovedla přiřadit příčiny. Proto lidé mívali ve zvyku přičítat mnoha jevům, s nimiž byli obeznámeni, působení neviditelných inteligencí. (Godwin 1834, 1–2)

Zhruba ve stejné době, kdy William Godwin hlásal scientismus, již Mary Atwoodová pracovala na svém objemném shrnutí esoterické filosofie, které nakonec vyšlo anonymně roku 1850. Z důvodu náboženského zjevení a mravního zděšení později začala svou knihu pokládat za příliš nebezpečnou, než aby se směla dostat do rukou veřejnosti, a vyvinula velké úsilí, aby jejímu vydání zabránila. Text nicméně přežil a nabízí nám pozoruhodný vhled do způsobu myšlení, jenž jako by se podle všeho změnil od Herma Trismegista přes Paracelsa, Jakoba Boehma, Swedenborga až po samu Atwoodovou, Rudolfa Steinera, Madame Blavatskou, a jistě až po mnoho našich současníků podivuhodně málo. Když hovořila o alchymii, tvrdila Atwoodová o její realitě toto: „Mnohé však věci tohoto druhu byly pokládány za nemožné, které vzrůstající poznání prokázalo jako pravdivé...“ To by mohlo znít skoro jako scientismus, avšak druhá část věty se dotýká tématu, které je společně veškerému esoterickému myšlení:

... a dalším věcem, které se takzvanému zdravému rozumu zdají smyšlené, se věřilo v minulosti, kdy byla víra osvícenější a sféra

vidění byla otevřená výjimečnému působení. Denní pozorování nás dokonce i dnes varuje, abychom nechtěli přírodu omezovat. [...] Filosofie moderní doby, a zvláště filosofie současná, spočívá na experimentu a na takových vědeckých zkoumáních, která by mohla zlepšovat stav naší společnosti, anebo jinak být užitečná v tom, že přispějí k usnadnění a užívání života; avšak v původním pojetí měla filosofie úplně jiný smysl: znamenala Lásku k Moudrosti. (Atwood 1918, v–vii)

V závislosti na svých protivědeckých a iracionálních zásadách nechápala jako příliš užitečné používat pro studium a objasňování hermetické filosofie systematický historický přístup. Její následující tvrzení jasně ukazuje romantickou nechuť k tehdy rovněž módnímu nesoustavnému pozitivismu:

Možná nic není méně hodno nebo více vymyšleno k tomu, aby rozptylovalo mysl od věcí skutečně významných, než právě tato otázka časového původu, která, když jsme vyvinuli veškerou snahu, abychom ji uspokojili a měli ji na paměti, nás ve skutečnosti nedělá o nic moudřejšími, než jsme byli předtím. (Atwood 1918, 3)

Když se ohlédneme po devatenáctém století, můžeme si všimnout, že čím více hlásali pozitivističtí nadšenci vědecké a průmyslové revoluce představu lineárního pokroku a ohlašovali vítězství člověka nad přírodou, tím více se adepti a mystikové oddávali svému hledání zapomenutého, hermetického vědění.

Od dějin vědy ke kulturní antropologii

Hned na začátku bych rád jasně řekl, že na rozdíl od Mary Atwoodové opravdu pokládám za stěžejní situovat diskurz historicky. Z toho plyne, že když píšu knihu o intelektuálních vzorcích renesanční magie a jejího představitele Johna Dee, pokládám za důležité zohlednit historiografii tohoto předmětu tím, že přihlédnu k intertextuálně propojenému řetězci interpretací, které nabízí devatenácté a dvacáté století. Moderní metadisciplíny v humanitních, ale také v přírodních vědách vyjadřují stále silnější podezření ve vztahu k nárokům na absolutní platnost. V teorii kultury zazněly závažné argumenty, které podkopaly někdejší badatelskou sebejistotu. Pro začátek poststrukturalismus

jako celek (od hermeneutiky přes dekonstruktivismus, teorii čtenářské odezvy a nový historismus, ať už je idealistický nebo marxistický) odmítl základní předpoklad starého historismu, že minulost je možné a žádoucí věrně rekonstruovat. Tyto tendence rovněž stále více braly v úvahu interpretaci historických „faktů“ jako jakýchsi fikcionalizovaných vyprávění, diskurzu, jenž se konstruuje na poli mezi tradicemi, které jsou vlastní vypravěči, na straně jedné a častokrát protikladnými zájmy jednotlivce a společnosti na straně druhé. Ve světle tvrzení Thomase Kuhna se stává zvláště zajímavým vidět důsledky výše zmíněných interpretačních strategií v dějinách vědy. Současná tvrzení teorie společenských věd nás naučila řídit se následující zásadou: každý fakt či fenomén má rozličné strany a aspekty a též předmět zkoumaný z různých hledisek bude mít pokaždé odlišné rysy. Problém spočívá v tom, že i kdybychom měli nějakou teorii, nepomůže nám to najít definitivní správnou interpretaci. Místo abychom našemu předmětu vnucovali výběr a hierarchii, zdá se vhodné zpřítomnit polaritu hledisek, která vezme v úvahu *polyvalenci* a *polysémii* každého historického „faktu“.¹

Historiografie deevského bádání věrně odráží změnu paradigmatu teorie historie a kultury. Ve své době byl John Dee uznávaný učenec, a třebaže byl někdy obviňován, že je „čaroděj“, ještě půlstoletí po jeho smrti si jej lidé pamatovali jako „moudrého doktora“. Když však Meric

1 Mezi rozličné trendy postmoderní kritiky historismu v teorii kultury a literatury mě ovlivnil raný Foucault, zvláště jeho *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1973; česky jako *Slova a věci*, Brno 2007); Clifford Geertz a jeho interpretativní antropologie v knihách *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973) a *Local Knowledge* (New York: Basic Books, 1983); a velmi provokativní přístup k literárně rétorickým motorům historického diskurzu Hayden Whitea (*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973; *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore: Johns Hopkins, 1978; a *The Content of the Form*, Baltimore: Johns Hopkins, 1987). Kromě těchto děl bych se měl zmínit ještě o několika dalších vlivných příspěvcích k literární kritice, jako jsou knihy: Frank Lentricchia, *After the New Criticism*; Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning* (obě vydalo nakladatelství University of Chicago Press, 1980). Tyto práce zůstaly mou pozornost na diskusi o novém historismu během posledních patnácti let, a co jsem shledal na tomto „subjektivně materialistickém“ přístupu (jak jej nazývám) k teorii interpretace jsem se pokusil korigovat pomocí děl autorů nové hermeneutiky (Gadamer, Ricoeur, Jauss, Iser). Bez ohledu na to, jak hluboce mě ovlivnil poststrukturalismus, se stále cítím hluboce zavázán velké generaci historiků umění a myšlení, kteří náleželi k warburgské škole, jako byli Gombrich, Kristeller, Panofsky, Walker, Wind a Frances Yatesová. Na díla, která představují odlišné přístupy k historii vědy, budu odkazovat na přírodních místech svého pojednání.

Casaubon roku 1659 vydal jeho duchovní deníky, postupně to podkopalo, zvláště ve světle nedůvěřivé předmluvy vydavatele, jeho pověst, a pokud se o něm v době osvícenství vůbec uvažovalo, pak jako o ubohém, důvěřivém a oklamáném filosofovi, který sedl na lep manipulacím svého šarlatánského alchymisty Edwarda Kellyho.¹

O Deem není mnoho zmínek až do devatenáctého století, kdy někteří historikové objevili jeho deníky a dopisy a jako část pozitivistické historické rekonstrukce alžbětinské doby je vydali (srv. Dee 1841, 1842, 1843, 1851, 1854 a 1880). S těmito materiály se zacházelo jako s významnými dokumenty doby jejich vzniku, avšak hodnocení jejich autora se nezměnilo a k popisu díla se častokrát používaly výrazy jako „pověra“, „klam“ a „obskurní magie“. Rovněž se věcné líčení jeho života mísilo s anekdotami pochybného původu.

Teprve roku 1909 se objevila první biografie Johna Dee, kterou napsala Charlotte Fell Smithová. Na základě této knihy si bylo možné udělat o tomto učenci obecnou představu, nicméně autorka nebyla profesionální historička, a tím méně historička vědy, takže Deeovy badatelské aktivity nebyly vylíčeny do podrobností a nedošlo k téměř žádné interpretaci jeho magie.

V té době měla historie vědy teleologický přístup a uznávaly se jen ty úspěchy, které poukazovaly k budoucímu vývoji vědy. Vše ostatní se odmítalo jako neúspěch nebo slepá ulička. S takovou mentalitou byla nejbezpečnějším polem, ze kterého bylo možné zhodnotit Deeovo bádání, geografie, takže se mu dostalo významného místa v knize E. G. R. Taylora *Tudorovská geografie* (Tudor Geography, 1930) a některých velkorysých zmínek v díle F. R. Johnsona *Astronomické myšlení v renesanční Anglii* (Astronomical Thought in Renaissance England, 1937), zvláště se o něm hovořilo jako o někom, kdo ve své *Matematické předmluvě* užitečně přispěl k vytvoření matematického slovníku v angličtině.

Situace se velice změnila v polovině století, kdy zvláště díky bádání Warburgské školy (Franz Saxl, Paul Oskar Kristeller, Erwin Panofsky,

1 Nemohu zde odolat, abych ve stopách Cluleeho a Shermana (1995) neshrnul historiografii deeoovských studií, jak ji vidím. Pro Deeovu bibliografii viz hutné a přesné „anály“ in: Roberts, Watson 1990, 77–78. Nedávno Edward Fenton (in: Dee 1998) nabídl uspořádaný výběr Deeových deníků s komentáři, které rovněž nabízejí úplné vyličení Deeova života, ačkoli až od roku 1577. Méně obsažné, avšak podrobnější zkoumání rozličných částí jeho kariéry lze nalézt v nemalém množství odborné literatury, zabývající se rozličnými aspekty jeho díla.

Edgar Wind a další) došlo k radikálnímu přehodnocení intelektuálního ovzduší renesance. Tento nový přístup uznával význam magického obrazu světa v „předpokoji osvícenství“. Badatelé pracující na této interpretaci se primárně zaměřovali na vzkříšení novoplatonismu ve Ficinově florentské akademii a na jeho vliv po celé Evropě v první polovině šestnáctého století. Typickým ovocem tohoto přístupu byla monografie D. P. Walkera *Duchovní a démonická magie od Ficina po Campanellu* (Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella, 1958), která sledovala vývoj novoplatónské magie v dílech Ficina, Pica della Mirandoly, Agrippy, Giordana Bruna a dalších. Walker patřil k Warburské škole; vlastně byl členem Warburského institutu v Londýně, stejně jako jeho slavná kolegyně, paní Frances Yatesová. Yatesová byla badatelka velice nadaná imaginací a vzdělaná; přijala novou interpretaci renesance a rozvinula ji do přitažlivé a strhující vize, jež měla brzy vejít ve známost jako „teze Yatesové“. Pokud bychom se chtěli pokusit shrnout její tezi v několika větách, objeví se následující model. Jak již tvrdil Ernst Cassirer ve své průlomové studii o renesanci (*The Individual and the Cosmos*, 1963 [1927]), nejdůležitější filosofickou inovací této doby byla nová definice místa člověka ve vesmíru. Základní rámec – velký řetěz bytí – zůstal více méně stejný až do konce sedmnáctého století, avšak místo člověka přestalo být chápáno jako pevné. Namísto toho začal být člověk chápán jako bytost, která je schopná pohybovat se po řetězu bytí, ať už tak, že se povznáší a pozvedá na úroveň Boha, nebo že upadá a spojuje se s tupými zvířaty. Následujíc Cassirera, Kristellera a další, dospěla Yatesová k závěru, že novoplatonští filosofové renesance rozvinuli myšlenku povznesení člověka nejen na základě děl Platóna a helénských novoplatoniků, ale také, a vlastně primárně, z hermetických textů připisovaných „třikrát velkému“ Hermu Trismegistovi. Teze Yatesové rovněž předpokládala, že renesanční mág byl přímým předchůdcem moderního přírodovědce, protože – jak naznačuje *Corpus Hermeticum* – mág může opětovně získat schopnost vládnout nad přírodou, kterou první člověk ztratil Pádem. Mágové patnáctého a šestnáctého století bývali zpravidla jednotliví badatelé, avšak jejich následovníci v sedmnáctém století podle Yatesové připadli na myšlenku kolektivní práce a začali vytvářet tajné společnosti, jako byli rosekručníci.

Nějaký čas se zdálo, že tyto myšlenky znamenaly revoluci v tom, jak rozumíme počátkům moderní doby a zrodu moderní vědy. V takovém

kontextu se začalo zdát, že magické ideje, jež historikové idejí předtím znevažovali, byly ve skutečnosti důležitými přísadami lidské ctižádostivé snahy porozumět přírodě a podrobit si ji.

Změny v pojetí renesance měly vliv také na to, jak byl přijímán John Dee. Již roku 1952 napsal historik I. R. F. Calder disertaci, ve které uváděl Deeeovu magii do souvislostí jako novoplatónskou teorii. Jeho disertace se sice nedočkala vydání (dnes je však dostupná na internetu), avšak inspirovala Yatesovou, aby Deea jako klíčovou postavu zařadila do svého vyprávění o novoplatónsko-hermetické renesanci, a skutečně hrál Dee roli jako její nejoblíbenější postava ve všech jejích pozdějších knihách (1964, 1972, 1979). Vyvrcholení tohoto trendu nastalo, když roku 1972 Peter French, student Frances Yatesové, sepsal standardní monografii věnovanou čistě Deeeovi, kde charakterizoval anglického doktora jako prototyp renesančního mága.

Bez ohledu na to, jak přesvědčivě teze Yatesové působila a jak výmluvně ji představovala její autorka, od poloviny sedmdesátých let začalo být slyšet také kritiku a odmítnutí. V debatě zaznívaly otázky ohledně filologické přesnosti; badatelé se například nemohli shodnout na tom, do jaké míry hermetické texty ovlivnily mágy šestnáctého století anebo nakolik je možné ověřit domněnky Frances Yatesové ohledně humanistů a tajných politických souvislostí mezi jistými anglickými intelektuály a německými rosekruciány. Měli bychom mít na paměti, že v těchto letech začal poststrukturalismus navrhopvat závažné revize teoretického rámce bádání o historii idejí, a možná právě tento obrat v konceptualizaci toho pro novou interpretaci Johna Dee vykonal nejvíce.¹

Poststrukturalističtí historikové začali kritizovat historiky idejí za to, že se pokoušeli zjednodušit historii na velké, všeobslhlé vzorce, aniž by přitom dbali na rozpory a odlišnosti, které přehlíželi ve prospěch soudržnosti „velkých vyprávění“. Yatesovou rovněž podezírali z toho, že renesanční mágy redukovala na neproblematické zastánce hermetického novoplatonismu, zatímco ve skutečnosti lze u nich zachytit složitější, a častokrát i protikladné intelektuální vzorce. Ve vztahu k Deeeovi

1 Viz takzvanou diskusi o hermetismu. Pro Yatesovou: Burke 1974; Copenhaver 1978; Debus 1978; Metaxopoulos 1982; Tannier 1984. Proti Yatesové: Garin 1977; McGurie 1977; Rosen 1970; Rossi 1975; Schmitt 1978; Trinkaus 1970; Vickers 1979; Vickers 1984 [Introduction]; Westman 1977. Zvláště vyvážené pozdější názory: Clulee 1988, 128–29; Copenhaver 1990; Curry 1985; a zatím poslední Hanegraaff 2001.

se právě Nicholas Clulee roku 1988 pustil do psaní s cílem předvést celé spektrum vlivů a programů, které v průběhu kariéry našeho doktora hrály roli. Clulee kritizoval sdílenou představu Warburské školy a Yatesové následovně:

Těmto pracím je společně to, že přistupují k Deeovi jako k problému nalezení správné intelektuální tradice, do které by se mohl hodit, a to jednak jako způsobu, jak porozumět jeho disparátním a častokrát obtížně srozumitelným dílům a aktivitám, a jednak jako způsobu, jak potvrdit jeho význam tím, že jej spojíme s intelektuálním kontextem, který má nezpochybnitelný význam pro šestnácté století a pozdější intelektuální vývoj. (1988, 3)

Cluleemu se v jeho prezentaci podařilo vytvořit dynamický obraz oproti dřívější, spíše statické představě o hermetikovi a mágovi. Rovněž rozlišil různá období v Deeově kariéře, během níž se měnil jak jeho intelektuální postoj, tak zaměření jeho pozornosti. Clulee zvláště zdůraznil vliv středověkých autorů, jako byli Al-Kindí a Roger Bacon, v pozadí Deeových magických experimentů.

Význam interpretací Yatesové a francouzských autorů spočívá v jejich uznání magie za předmět hodný bádání historie vědy. Tím legitimizovali zájem o téma, které bylo předtím pokládáno za obskurní. Clulee na tomto uznání magie jako legitimního tématu výzkumu začal stavět a zdůraznil diachronní reorientaci během Deeovy dráhy a vnesl do diskuse středověké kořeny magie a vědy šestnáctého století, které zastínilo yatesovské nadšení novoplatonským hermetismem.¹ Další fázi v průběhu deeovského bádání ohlásila monografie Williama Shermana z roku 1995 nazvaná *Politika čtení a psaní v anglické renesanci* (*The Politics of Reading and Writing in the English Renaissance*), ve které autor odhalil současnou rozmanitost Deeových rozličných zájmů a aktivit. Pokud bychom chtěli vyhmátnout rozdílnosti posledních tří významných názorů na Deea v rámci moderního bádání – pozice Yatesové/Francouzů, Cluleeho a Shermanovy – vidíme, že každá z nich přispěla přinejmenším jedním významným podnětem k našemu porozumění renesanční magii a jejímu slavnému anglickému představiteli.

1 Středověké kontexty nedávno prozkoumal Stephen Clucas ve svých článkách mapujících Deeův zájem o rukopisnou literaturu *Umění Šalomounova* (1998; 200?).

Při pohledu na tuto historiografickou linii vidíme, jak se badatelská pozornost přesunuje od v jistém smyslu statické a zjednodušující interpretace „Deea jako anglického mága“ ke komplexnější kontextualizaci v intelektuální historii, v níž se začal klást důraz na prvky diskontinuity a v níž původně navrhované „velké vyprávění“ začaly podkopávat stále častěji si odporující a rozporuplné podtexty.

Je zajímavé si všimnout, do jaké míry rozličná zaměření bádání určovala dokonce i možný rozsah otázek a předmětných oblastí, jimiž se práce o Deeovi mohla zabývat. Je dobře známo, že v raných fázích své kariéry byl doktor Dee zaměřený humanisticky a soustředil se na matematiku, ale od osmdesátých let šestnáctého století se vzdal svých snah a téměř bezvýhradně se začal věnovat andělské magii, anebo jeho vlastní terminologií „rozpravám s anděly“. Badatele tento zdánlivě nenadálý obrat, v němž došlo k proměně úctyhodného vědce v excentrického blouznivce, vyváděl z míry. Pro přístupy z hlediska dějin vědy – které až donedávna představovaly většinu deeovského bádání – bylo podle všeho obtížné tento fenomén přenést přes srdce, a v nejlepším případě se dospívalo k povrchním vysvětlením, podle kterých humanista dospěl ke zklamání racionálními principy a vědeckou logikou a – nikoli nepodoben doktoru Faustovi, třebaže se vyhnul přímému kontaktu se Satanem – dokázal si představit dosažení svých intelektuálních cílů jen s pomocí nadpřirozených sil.¹ Jen zřídka se projevovala i snaha pojmout jak Deeovy vědecké experimenty, tak jeho andělskou magii jako celek a ve vzájemné souvislosti, zvláště vzhledem k tomu, že takové zkoumání se zdálo slibovat historikům vědy jen malý prospěch. Až donedávna se interpreti Deeovy magie snažili podtrhnout význam magie jako významného předpokladu vzniku vědecké revoluce, a Yatesová, majíc tuto myšlenku na paměti, vynalezla termín „rosekruciánské osvícenství“ (srv. Yates 1968 a 1972).

Jak jsem se již zmínil, tezi Yatesové historikové vědy kritizovali, a třebaže Clulee (1988) a Sherman (1995) do jisté míry úspěšně pro Deea obnovili nárok na místo ve společnosti významných postav dějin vědy, toto obnovení jen stěží zahrnuje i jeho magii. Já bych navrhol

1 Typický příklad takové argumentace lze najít v úvodní esaji J. L. Heilbronna k *Pro-paedeumata Aphoristica* (Dee 1978, 12). Lynn Thorndike zaujímá na svou dobu výjimečné stanovisko: „Deeovy pokusy o komunikaci s anděly byly v souladu s tím, že přisuzoval významnější díla duši než tělu a s jeho zpola duchovním pohledem na přírodu“ (1924–1958, 6: 392).

přesunout ohnisko zájmu z dějin vědy ke kulturní antropologii a historii mentality a obrátit obvyklou otázku – „které prvky Deeových spleťtých a z velké části nevědeckých myšlenek přispěly k rozvoji moderní vědy?“ –; zeptal bych se raději „jakým způsobem Deeova vědecká aktivita inspirovala jeho vizionářský a okultní program?“ Vyhledávat společnost andělů se může v očích osvíceného badatele zdát jako výstřední monománie; a skutečně, někteří historikové dokonce naznačili, že Dee duševně onemocněl (srv. Heilbronn, in: Dee 1978, 15 a 43). Naproti tomu antropologové a historikové mentality zjistili, jak hluboké kořeny mělo okultní uvažování v obraze světa šestnáctého století.¹ Z nejnovějších příspěvků k deeovskému bádání právě přístup Debory Harknessové jako by spojoval historický a antropologický zájem, a tak je její interpretace dosti blízká té mojí. S její knihou z roku 1999 jsem se seznámil teprve ve stadiu, kdy byla má monografie téměř hotová, nicméně v následující diskusi budu brát její názory v úvahu.

Když se zabýváme vztahem vědy a magie v počátcích moderní doby, bylo by zjednodušením tvrdit po vzoru Frances Yatesové, že renesanční novoplatónská magie, nebo dokonce hermetismus, přímo podporovala vědeckou revoluci šestnáctého a sedmnáctého století. Na druhou stranu je možné říci, že v dílech (stejně jako myslích) Deea a jeho kolegů vědců/mágů spokojeně koexistovaly vrstvy diskurzivní logiky a iracionalismu, vědeckého myšlení a okultismu, a to rozličnými způsoby, které by bylo riskantní zobecňovat. Ke každému případu bychom měli přistupovat jednotlivě: někteří brali v úvahu magické představy, jež doplňovaly jejich vědecké myšlení (Giordano Bruno, Francis Bacon); u jiných se projevovala téměř naprostá diskontinuita těchto dvou orientací (Johannes Kepler, Isaac Newton); ještě v dalších případech docházelo k mísení vědy a magie do poněkud neuspořádané směsice (Paracelsus); a v případě Deea se zdá, že magické ideje zcela pohltily jeho vědeckou orientaci, třebaže v prostřední fázi jeho dráhy můžeme v jeho myšlení stále ještě vidět nezávisle na sobě působící subsystemy (například jeho zájem o geografii nebo myšlenky týkající se popularizace vědy). Pokud se chceme s takovou složitostí idejí vypořádat, je zapotřebí analyzovat intelektuální a psychologickou konstituci zkoumaného předmětu, stejně jako filosofické a společenské kontexty, v nichž je situován. Mám za

1 Srv. eseje v následujících sbornících z nedávné doby: Bergier 1988; Buck 1992; Lindberg a Westman 1990; Merkel a Debus 1988; Neusner 1989; Porter a Teich 1992.

to, že v současné době mohou nejlodnější metodologie na zvládnutí tohoto úkolu nabídnout historická antropologie a poststrukturalistická ikonologie.

Postkomunistická perspektiva

Co může roku 2000 badatel, pocházející z východní Evropy, nabídnout? Možná by na tomto místě bylo vhodné krátce pohovořit o pozadí mého deeeovského bádání. Jak jsem již upozornil, příkládám velkou důležitost historiografickým aspektům, a to zvláště chceme-li sledovat přechody, jež vedly od negativního postoje pozitivistů devatenáctého století až ke znalostem dnešních historiků. Pro obyvatele střední a východní Evropy je tento proces zvláště významný, neboť zavedení oficiálně vnucované marxistické teorie po 2. světové válce nás učinilo zvláště citlivými na nuance teoretického pozadí. Státem podporovaný marxismus se téměř výhradně zajímal o ekonomickou a společenskou historii s důrazem na třídní boj a typologické předobrazy budoucích revolucí, takže během padesátých a šedesátých let dvacátého století bylo historické bádání v několika oblastech odříznuté od hlavních proudů západního myšlení. K tomu došlo zvláště v dějinách idejí, ale rovněž v historii mentality a historické antropologii. Zkoumání oblastí, které by mohlo svědčit o tom, že by „pověřivé“, mylné názory, jako je magie, mohly hrát významnou roli v „pokrokové“ době jako renesance, mírně řečeno nebylo podporováno v centrech historického výzkumu a v učebních osnovách vyššího vzdělávání, které kladly důraz na témata významnější pro režimní agendu – jako byl boj utlačovaných za lepší život a osvobození z ideologické manipulace –, než byla tvrdošíjná vytrvalost předmoderních představ. Je pozoruhodné, že tento monotónní marxismus potlačoval dokonce i recepci alternativních marxistických pojetí. Proto nezůstávala mimo obzor našich historiků jen intelektuální historie a analýza kulturní symbolizace, ale rovněž díla radikálních spisovatelů, jako byl raný Foucault, jejichž díla by jinak byla dostupná už od šedesátých let.

Bádání o renesanci bylo v Maďarsku sice méně ovlivněno oficiální stranickou ideologií než bádání o jiných, současnějších oblastech dějin, nicméně odstraňování zmíněných bílých míst mohlo začít teprve v polovině sedmdesátých let, a to jen po malých krůčcích. Badatelé jako pozdní Tibor Klaniczay vykonali mnohé, aby pojetí dějinných období zbavily nálepek jako „pokrokové“ nebo „reakční“ a tak umožnili

například větší vyváženost ve zkoumání baroka obecně nebo bádání o stinných stránkách renesance pod hlavičkou manýrismu (srv. Klaniczay 1977). V tomto snažení byla tvrzení školy Yatesové více než vítaná a velkou měrou občerstvila jak témata, tak slovník našeho bádání o renesanci. Bylo by na místě poznamenat, že se nově objevená intelektuální historie ve střední a východní Evropě nestala jen tématem výzkumu a teoretickou orientací, ale rovněž nástrojem ideologického odporu proti bezútešné oficiální stranické linii. Maje na mysli tuto motivaci, pustil jsem se do bádání o Johnu Dee a renesanci.

Od počátku osmdesátých let jsem žádal o stipendia na Západě se záměrem dozvědět se více nejen o faktech, která nebyla pohotově dostupná v Maďarsku, ale také o metodách a teoriích, které se zdály ve srovnání s těmi, jež jsme užívali doma, velmi vyvážené, objektivní a obsažné. Bylo samozřejmě obtížné takové stipendium obdržet, aniž bych byl členem strany. Po krátké návštěvě v roce 1984 jsem konečně dostal Fulbrightův grant, který mi roku 1986 otevřel přístup ke zdrojům v knihovnách ve Folgeru a Huntingtonu.

Dovedete si představit mé nadšení, když jsem dorazil do těchto svatyní učeni, o nichž jsem tolik slyšel, a rovněž mé ohromení, když jsem si uvědomil, že přístup, pro který jsem se rozhodl, právě vycházel z módy. Stačilo koupit si knihu Ramana Seldena *Čtenářův průvodce současnou literární teorií* (*The Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*), abych pochopil, že oproti osmadvaceti stranám věnovaným marxistickým teoriím (knihka má 149 stran) nebyla ani jedna (pod)kapitola věnovaná žádné podobě intelektuální historie. V předmluvě se vysvětlovalo: „Nepokoušel jsem se podat soustavný obraz moderní kritické teorie. Například jsem pominul kritiku mýtu, která má dlouhou a rozmanitou historii a patří do ní díla autorů jako Gilbert Murray, James Frazer, Carl Jung a Northrop Frye. Připadalo mi, že se tato kritika nestala součástí hlavního proudu akademické či populární kultury a nepředstavovala výzvu přijímaným představám.“¹ Pohled na programy debat a seminářů v knihovnách, kde jsem trávil čas, mě varoval, že v době ofenzivy nového historismu a feminismu jsem mohl jen stěží doufat v sympatizující podporu svých zájmů. Byl jsem svědkem ohromné neshody mezi množstvím knih, jež byly v těchto knihovnách

1 Raman Selden, *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory* (Lexington: The University Press of Kentucky, 1985), 4–5.

dostupné, a intelektuálními debatami, s nimiž jsem se setkal na chodbách nebo během přestávek na kávu.¹

Tuto nenadálou změnu paradigmatu v literárním bádání lze dobře ilustrovat slovy Normana Rabkina, která se sice týkají shakespearovské kritiky, ale lze je snadno použít v souvislosti s většinou zkoumaných autorů a literárních období:

Ještě včera se obecně předpokládalo, že práce kritika spočívá ve výkladu smyslu literárních děl. Dnes je tento konsensus vinou neobyčejně prudkého útoku na mnoha frontách v troskách. Teorie čtenářské odezvy rozličnými způsoby podporované argumentací autorů jako Stanley Fish a Norman Holland zpochybňují moc imaginativní práce vyvolat u posluchačů uniformní odezvu; Jacques Derrida a jeho dekonstruktivní spojenci chápou jazyk a umění jako tak nepoddajně sebereflexivní, že nelze analyzovat jejich význam; Harold Bloom turdí, že každá interpretace je desinterpretace, že člověk čte dobře, jen aby našel sám sebe v zrcadle.²

Od doby svého vydání Rabkinovy příklady v kontextu současné poststrukturalistické módy zastaraly, avšak jeho diagnóza má dosud zneklidňující platnost. Problém není „proč existuje tolik špatného kriticismu“, ale mnohem spíše: „proč je mnohé z toho nejlepšího kriticismu tak zranitelné vůči útokům nových kritických trendů, takže ty druhy odmítnutí kritického studia, o nichž jsme se na začátku zmínili, mohly nalézt tak ochotné publikum?“ (Rabkin 1981, 4).

Od roku 1986 až do současnosti jsem usiloval o to porozumět velkému množství otázek, které poststrukturalismus vznesl vůči tradiční kritice, zvláště proti tzv. „close reading“ a dějinám idejí. Sám jsem si uvědomil nebezpečí redukcionismu, které číhá ve vysvětlování kulturních fenoménů na základě ustáleného ideologického rámce, třebaže jsem (stejně jako další badatelé z východní Evropy) více než od takzvaných „buržoazně idealistických“ nebo „humanistických“ přístupů trpěl

1 Musím dodat, že mnozí kolegové skutečně sympatizovali s mými osobními dilematy ohledně metodologie a doktrín. Například Richard Helgerson a Michael O'Connell v Huntington Library mi velmi pomohli v orientaci v proměnách americké kulturní a literární teorie.

2 Norman Rabkin, *Shakespeare and the Problem of Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 1.

marxistickým redukcionismem. Skutečně jsem zjistil, že nový historismus lze dobře použít jako zbraň proti strnulým přístupům, které se měly ve východním bloku změnit kolem roku 1990. A rovněž jsem se naučil, že jednou ze silných stránek poststrukturalistických přístupů je, že mohou úspěšně odhalit politiku interpretace. Coby outsider těžící z tohoto vhledu bych rád navrhl opětovně prozkoumat pole některých historiografických bitev.

Mohlo by to vypadat překvapivě, ale v tomto bodě, po výše vypsaném historiografickém a teoretickém exkurzu, bych se rád přimluvil za jakýsi opatrný návrat k yatesovskému „velkému vyprávění“, třebaže s jistými obměnami. Výše popsaná diverzifikace historického chápání Deea mě učinila citlivým k jemným odstínům předmětu našeho bádání, kromě toho jsem však dospěl k přesvědčení, že hlavní cíl Deeových filosofických zkoumání se postupem času měnil jen málo nebo vůbec. Vzdor rozličným aktivitám a rozmanitým teoretickým přístupům, které používal, vidím stálý a neměnný rys, kterým se vyznačují všechna jeho díla i jeho činy. Byla to vášnivá touha po vševědoucnosti za účelem porozumění božskému plánu stvoření a Božích záměrů s kosmem a člověkem. Jeho ambicí bylo použít toto poznání k tomu, aby se povznesl na úroveň Boha a tak naplnil potenciál, který zaručuje Geneze: „I řekl Bůh: ‚Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují (...) nad celou zemí (...). Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím. (Genesis 1:26–27). K popisu této ambice používám pojem exaltace (*exaltatio*), jak vysvětlím v následujících úvodních kapitolách. Paralelně s mým hlediskem použila Deborah Harknessová jinou, podobnou metaforu, kterou rovněž najdeme v bibli: přirovnala orientaci Deeovy přírodní filosofie k výstupu po Jákobově žebříku. Tento mytologický obraz podporoval ideologii, podle které je možná komunikace mezi nebem a zemí, a jak poznamenává Harknessová, „Dee společně s mnoha svými současníky prozkoumal rozličná autoritativní pojednání, aby získal informaci o tom, jak vystoupit po ‚Jákobově žebříku‘ a dozvědět se tak tajemství kosmu, a potom sestoupit, aby mohl sdílet tuto informaci se světem, který na ni čeká.“ (1999, 60).

V následujícím proto budu přistupovat k Deeovi jako „mágovi“, který měl podivuhodně širokou škálu zájmů, avšak rovněž se stále větší měrou vyznačoval urputnou posedlostí vlastním magickým programem, a to ne nutně kvůli vylepšení věd v zájmu přípravy na vědeckou

revoluci, ale spíše aby našel alternativní systém vědění. Dee jasně rozlišoval mezi vědou po Pádu a primordiální moudrostí („radikální pravdou“, jak ji nazýval), takže musíme vzít vážně skutečnost, že zde opravdu hovoříme o *alternativních* systémech poznání. Jeho cílem bylo obnovit adamitskou či henochiánskou moudrost zlatého věku, kterou jsme ztratili Pádem a jež není kompatibilní s metodami a prostředky padlé vědy, spoléhající na diskurzivní logiku. Deeův program nebyl v rámci intelektuálního spektra pozdní renesance v žádném případě výjimkou, avšak ve své ucelenosti – a zároveň rozmanitosti – nepochybně představuje pozoruhodný jev.

Zkoumání magie je významné i v naší době. Tento úkol představuje výzvu, ale je také zneklidňující; je třeba zhodnotit, jak naše frustrovaná civilizace se svými relativistickými názory pohlíží na systém vědění, který od nástupu racionalismu sám sebe prohlašuje za alternativu analytického myšlení. Zároveň stojí za povšimnutí, do jaké míry měl tento alternativní systém fundamentální a ortodoxní povahu, která zůstávala v podstatě beze změny po celá staletí. Nicméně vzdor svým rigidním doktrínám propůjčuje světu mnohost významů, která se jak pro ty, kdo v něj věří, tak pro ty, kdo jej zkoumají, zdá nevyčerpatelná. Budu zkoumat paradoxní vztah literatury, kultury, vědy a okultismu a soustředím se přitom na období renesance, v níž došlo ke krystalizaci esoterické filosofie paralelní se zrodem karteziánské logiky a moderní experimentální vědy.

Je zajímavé zkoumat paralelní vznik dvou takto protikladných obrazů světa, mezi kterými můžeme sledovat pokračující vzájemné oplodňování. Tvrdím, že okultní filosofie a magie do nějaké míry posloužily jako katalyzátory rozvoje experimentálních věd – a zároveň podporovaly podvrtný přístup, který skutečně zabránil definitivnímu vítězství logicko-racionálního obrazu světa. S jistým patosem by bylo možné říct, že tím přispěl k přežití symbolického jazyka a k ustavičnému obrozování poesie. Právě díky tomuto působení podnikám výzkum ideologie a ikonografie okultní filosofie.

2. *Mysticismus, okultismus a magická exaltace*

Pád a znovuzrození

V úvodních větách jsem se zmiňoval o mnoha oblastech a aspektech magie, kterými se v jejich úplnosti nemůžeme v této knize zabývat. Zajímá mě určitá ambice magie, která má za cíl vytvořit úplný explanační systém světa a od počátků moderní doby se nabízí jako alternativa toho, čemu dnes říkáme vědecký způsob výkladu. Hledám vzájemně související texty, dokumenty tohoto primárně teologicko-filosofického programu, jehož kořeny sahají až do starověku a jenž se rozličnými způsoby projevoval v renesančním umění, vědě, a rovněž v rozmanitých společenských praktikách. Budu se soustředit na ty prvky, které z klasických a židokřesťanských zdrojů vstřebala evropská vysoká kultura, třebaže – jak uvidíme – se budu muset dotknout i některých aspektů populárních kulturních programů, jakož i černé magie a čarodějnictví.

V následujících zkoumáních se budu snažit analyzovat okultní filosofii a její projevy v různých symbolických systémech – náboženství, magii a umění –, takže se zdá být přirozené a nezbytné začít tím, že poněkud objasním, jak chápu klíčové pojmy mysticismus, okultismus a magie. Všechny tyto pojmy uvádím do vztahu s lidskou ambicí a tužbou dosáhnout povznesení a sjednocení s božstvem. Možná bude příhodné začít tím, že si připomeneme starobylou, archetypální zkušenost lidstva ohledně Pádu, jenž přivodil jakýsi prvotní hřích, ztrátu Edenu nebo Zlatého věku. Toto téma můžeme bez větších změn najít ve všech náboženstvích a mytologiích (srv. Např. Barr 1992; Delumeau 1995; Eliade 1968 a 1992). Tuto negativní zkušenost nicméně vždy vyvažovala pradávna ambice člověka znovu získat ztracenou harmonii, případně

dojít k zbožštění a opětovně nalézt své místo vedle Boha. Maďarský kulturní historik a sociolog Elemer Hankiss tyto zkušenosti a snahy se s nimi vypořádat charakterizoval jako prométheovské a apollónské strategie lidstva. První jmenované tvoří technickou stránku civilizace, jež se primárně zaměřuje na to, jak vymezit lidský *Lebensraum* proti nezvladatelnému a chaotickému univerzu pomocí plotů, zdí, elektronických paprsků a nesčetných dalších zařízení, která pomáhají ohraničit ty sféry, v nichž lidské bytosti panují a vládnou. Apollónská strategie znamená duchovní vyznačení či oplocení: symbolizaci – vytváření sféry mýtů, iluzí, obrazů a uměleckých děl.¹ Program *exaltace* lze uvést do souvislosti s touto druhou strategií.

Jako pozorný čtenář bible Dee přirozeně dobře věděl o těchto zlomcích informací v posvátné knize, které zajímaly mnohé renesanční filozofy. Především byla mezi těmito tématy nauka, podle které byla Adamovi v ráji vlastní důstojnost a s ní spojená vševědoucí intelektuální kapacita, která byla člověku před Pádem dána. Zvláštními známkami této výjimečné moci a poznání byly Adamovy lingvistické vlastnosti, konkrétně že mohl přímo rozmlouvat s Bohem a byl mu svěřen úkol pojmenovat v ráji tvorstvo světa. Jak můžeme číst v Genezi:

Když vytvořil Hospodin Bůh ze země všechnu polní zvěř a všechno nebeské ptactvo, přivedl je k člověku, aby viděl, jak je nazve. Každý živý tvor se měl jmenovat podle toho, jak jej nazve. (2:19)

Základem tohoto privilegia samozřejmě byl původní Boží záměr při stvoření člověka:

I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí (...). Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem. (Gen., 1:26–27)

Tento blažený stav spojený s vysokou důstojností byl ukončen, jak víme, neposlušností našeho praotce. Přece však celé generace renesančních myslitelů okouzlovala tato slova, která jim dodávala odvalu, aby

1 Srv. Hankiss 1998. Jak známo, Ernst Cassirer byl první, kdo se pustil do obsáhlého studia těchto symbolických systémů (*The Philosophy of Symbolic Forms*, 1996 [1953]).

se pokusili dosáhnout nemožného: opětovně získat ztracenou důstojnost a navrátit se do Boží náruče.¹ Pátrali po dalších nadějných biblických příkladech, které by mohly dosvědčovat možnost občasné magické exaltace. Některé žalmové verše naznačovaly, že člověk má (bezmála) stejná privilegia všemohoucnosti jako andělé:

*Co je člověk, že na něho pamatuješ, syn člověka, že se ho ujímáš?
Jen maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu, korunuješ ho slávou
a důstojností.*

*Svěřuješ mu vládu nad dílem svých rukou, všechno pod nohy mu
kladeš...*

(Ž 8,5-7)

A v *Moudrosti Šalomounově* se můžeme dočíst, že mocný král přímo obdržel vševědoucnost od Stvořitele:

*Kéž mi dá Bůh mluvit uvážlivě a smýšlet podle toho, co mi bylo
dáno. Neboť on sám je průvodcem k moudrosti a usměrňuje moudré.
[...] On mi dal pravé poznání toho, co je, abych znal uspořádání
vesmíru a působení živlů, počátek, konec a střed časů, střídání
slunovratů a proměny ročních dob (...) Poznal jsem věci skryté
i zjevné.*

(Mdr. 7,15–21)

Tento biblický rámec přirozeně dodával renesančním učencům odvahy, aby hledali paralely a další argumenty u klasických autorit, jichž si vysoce cenili. U řeckých autorů najdeme takové představy v nejčistší podobě v dílech Platónových. Podle jeho poeticky líčené mytologie se vozataj ze *Symposia* a *Faidra*, duše uvězněná v těle, může, když jí štěstí přeje, upamatovat na svět idejí, což v člověku vzbuzuje touhu, aby se povznosl nad tělesnou existenci a otevřel komunikační kanál s transcendentním světem, božstvím.

1 Pozoruhodné a inspirativní vyličení ztráty ráje a lidské ambice dosáhnout sebezbožštění představuje *Das verlorene Paradies* Edgara Dacquae (München – Berlin: Oldenbourg, 1940). Ze spíše odborné literatury, kterou jsem s prospěchem používal pro lepší pochopení tohoto myto-psychického jevu a jeho kulturní sublimace, bych měl zmínit následující: Frick 1973; Trinkaus 1970; a Wind 1968.

Zachází-li pak muž správně s takovýmito vzpomínkami a je stále zasvěcován dokonalými způsoby zasvěcování, stává se vskutku dokonalým, on jediný; protože se však straní lidských zájmů a stýká se s tím, co je božské, je kárán od lidí, jako by byl pomatený, ale lidem je skryto, že má v sobě boha. (Faidros 249c–d).

Platón rozlišuje čtyři takové kanály, či jak je nazývá druhy posvátného nadšení či šílenství. Protože žádná z těchto forem komunikace s transcendentí není logicky pochopitelná zkušenost, mohli bychom je nazývat mystickým pochopením. Mezi nimi první dvě (náboženské nadšení a prorocké šílenství) mají spíše pasivní charakter. Člověku se přihodí, bez aktivní spolupráce média, které je znenadání osvětleno zjevující epifanií. Druhé dvě – erotické a básnické šílenství – jsou aktivnější a inspirují individuální jednání, a vedou dokonce k tvůrčímu procesu. Člověk se tak stává napodobitelem, a nadto také podílníkem transcendentní zkušenosti. V tomto bodě Platón jasně rozlišuje mezi neužitečností napodobujícího básníka, který tvoří bez posvátného povznesení, a vynikajícími výtvary inspirovaného pěvce. Toto rozlišení si můžeme zapamatovat, když si osvojíme notoricky známé Platónovy výroky odsuzující malíře a básníky:

Třetí pak je posedlost a šílenost pocházející od mús; ta zachvacuje duši něžnou a nepřístupnou všednosti, probouzí ji a do vytržení uvádí pro písňe i jiné básnické tvoření... [...] kdokoli však přijde ke dveřím básnickým bez šílení od mús, jsa přesvědčen, že bude dobrým básníkem již pouhou znalostí umění, je sám nedokonalý, a také básnické dílo rozumného zanikne před dílem šilících. (Faidros 245a)

Je zjevné, že taková mystická zkušenost nemůže být klasifikována jako část běžného lidského poznání, které se běžně odvozuje z diskurzivní logiky. Přece to však stále je jistý druh poznání; podle mé definice jde o okultní poznání, tedy tajné učení, které je vyhrazeno vyvoleným jedincům nadaným hypersenzitivitou.

Na tomto místě by mohlo být vhodné připomenout rozlišení Edgara Winda mezi třemi významy slova mystérium. Podle něj odkazuje k rituálům, obraznému porozumění a magickým praktikám (1968, 6 a celá první kapitola). Tyto tři fáze přirozené nelze nikdy striktně oddělovat

od sebe navzájem; nicméně jejich vzájemná spjatost rovněž utvářela cosi na způsob lidské evoluce. Původně „mystéria“ znamenala kolektivní rituální praktiky, jako byly eleusinské obřady, na které se starověcí filosofové (jako byli Diogenés Laertius, Hérakleitos, Anaxagoras a další) dívali s nedůvěrou a bez úcty; podle nich se hodila jen pro prostý dav. Platónovo mínění bylo nicméně dvojnásobnější. Na jedné straně hovořil s ironií ohledně možnosti takové hierofanie, podle jeho slavného výroku: „Mnoho těch, kteří nosí narthex, ale pravých bakchů je málo.“¹ Na druhé straně však sám zdůrazňoval, že konečným cílem moudrosti je očištění duše od bláhovostí těla a že skutečným zájmem filosofů je „odlučovati co nejvíce duši od těla“ (*Faidón* 67d). K takovému oddělení sice přirozeně dochází v okamžiku smrti, avšak moudrý muž by se měl pokoušet toho dosáhnout, dokud je ještě naživu. Pro Platóna bylo cvičení rozumu, dialektika, schůdnou alternativní cestou k očištění duše a dosažení společenství s transcendencí (světem „Za“, „Beyond“, řečeno Windovým slovem). V tomto smyslu se má ve filosofii „mystériu“ rozumět obrazně.

Jeden z Platónových hlavních následovníků Plótinos byl ohledně možnosti synkretického přístupu k filosofii a náboženství shovívavější. Sice tvrdil, že „bohové musí přijít ke mně, ne já k nim“,² ale rovněž připustil význam zjevných symbolů pro ty, kdo jsou stále vně, ale touží vstoupit.

Sám Platón se o magii nijak zvlášť nestaral, ale její obroda v helénistické době vycházela z vnitřní logiky jeho teorie různých typů nadšení. Kromě čtyř posvátných druhů šílenství se nevyhnutelně musel přidat ještě pátý kanál, jímž bylo možné dospět ke kontaktu s transcendentem. Pokud bylo možné básnickou inspirací definovat jako „literární mystérium“ (Festugière 1932, 116ff.), muselo být možné dosáhnout mystické exaltace rovněž prostřednictvím inkantací, používáním posvátných jmen a čísel a dalšími magickými a rituálními postupy. Plótinos, a zvláště jeho žáci, helénističtí „platonici“ (Porfyrios, Jamblichos, Proklos a Synesius) vytvořili komplexní program synkretismu, jehož výsledkem byla skutečnost, že magie začala být stále větší měrou uznávána jako služka filosofie, a jak jízlivě poznamenal Wind, „brzy se z ní stala její paní“ (6). V tomto kontextu by magii bylo možné definovat

1 *Faidón* 69d.

2 Porphyry, *Life of Plotinus*, 10 (cit. in: Wind 1968, 5).

jako ten typ lidského jednání, které využívá okultní poznání, tím spojuje lidský intelekt s nadpřirozeným a prostřednictvím tohoto spojení se člověk snaží uplatňovat v duchovním světě svou vůli.

Je dobře známo, do jaké míry toto synkretické, teologické pochopení magie renesanční novoplatónské filosofy uhranulo, zvláště když neviděli nepřeklenutelný rozpor mezi tímto helénistickými dědicstvím a křesťanskou naukou. Konečný cíl zůstával týž: zbožštění člověka, program, jež podpíralo biblické učení, podle kterého byl člověk stvořen k obrazu Božímu a měl podíl na všech Božích vlastnostech. Nejdůležitější z těchto charakteristik byla vševědoucnost a všemohoucnost, po nichž všichni mágové prahli. Zdá se, že křesťanská magie následovala logiku Platónova *Faidóna*, konkrétně že sjednocení s božstvím může člověk běžně očekávat až po smrti; magie se pokoušela existenční omezení lidského rodu překonat a povznést individuální duši do světa idejí již v průběhu pozemského života. Nic nevyjadřovalo tento záměr lépe než vášnivá slova Pica della Mirandoly v jeho *De hominis dignitate* (*O důstojnosti člověka*):

Kdo by netoužil po zasvěcení do tak svatých kultů? Kdo z těch, kteří za sebou zanechávají vše lidské, kdo pohrdají statky štěstěny a necení si vlastního těla, by netoužil stát se již za svého pozemského života spolustolovníkem bohů a v opojení nektarem věčnosti přijmout jako smrtelná bytost dar nesmrtelnosti?
(odd. 16, Pico 1948, 233)

Takový byl program, jímž byli posedlí renesanční mágové, a to se stalo také celoživotní aspirací anglického matematika Johna Dee.

Pokusme se shrnout soubor definic, které jsme zatím stanovili: za prvé, mystické zkušenosti tvoří nejširší kategorii, v níž najdeme okultní poznání, poněkud systematictější soubor nauk rozvinutý na základě mystických zkušeností. Okultní poznání je tak syntetický amalgám tradičně předávaných nauk a jejich filosoficky uspořádané objasnění. Můžeme s jistotou tvrdit, že jedině užšímu okruhu příjemců mystických zkušeností se dostalo okultní moudrosti, a ještě menší okruh mezi nimi se pokoušel uplatňovat aktivní, magickou vůli. V závislosti na magickém programu a silách, jež mág vyvolává, je tak možné rozlišit mezi bílou a černou magií.

Organický model světa

Po předběžných definicích bychom měli identifikovat intelektuální rámec, který poskytuje teoretický základ pro magicky orientovanou přírodní filosofii. Nejprve a především se jedná o hierarchický obraz světa, neboť v uniformním kosmu neexistuje žádná transcendentní sféra. Dalším nezbytným předpokladem je víra v organické, nebo dokonce okultní, mystické korespondence mezi prvky tohoto hierarchického univerza. Typické systémy takových korespondencí představují astrologie a alchymie. Alchymie má významnou odnož, duchovní alchymii, která interpretuje transmutaci kovů na alegoricko-emblematické rovině a má za cíl očistu lidské duše.

Mohli bychom rovněž dodat, že bez spekulativní řecko-helénské filosofie by se evropská magická tradice nikdy nemohla rozvinout do takové složitosti. Veškeré pokřesťanstvené magické myšlení lze zpětně vysledovat až k původu v platonismu nebo u Plótína a jeho učení o emanacích. Nechci podrobně popisovat organický obraz světa; postačí odkázat na klasická díla, která přispěla k našemu porozumění tomuto modelu světa, jenž je velmi odlišný od našeho, založeného na karteziánském kosmu a úspěších vědecké revoluce. Arthur O. Lovejoy roku 1936 jako první použil v kulturní historii pojem „velký řetěz bytí“, který se stal populárním v kontroverzním díle E. M. W. Tillyarda *Alžbětinský obraz světa* (*The Elizabethan World Picture*, 1946) a byl dále objasňován ve spoustě badatelských monografií včetně důležitých knih S. K. Heningera (1974 a 1977). Pojem velkého řetězu bytí – protože naznačoval velké vyprávění nebo univerzální formuli a badatelé doufali, že se jim takto podaří vydestilovat esenci předmoderního obrazu světa – byl v poslední době kritizován, avšak podle mého mínění je s dostatečnými vylepšeními dosud použitelný, jak se ukazuje v současné vlivné teorii Jurije Lotmana, který svou kulturní sémiotiku odvozuje z typologie modelů světa a odlišuje středověký vertikální a moderní horizontální model.¹ Místo abych opakoval již známé charakteristiky tohoto předmoderního obrazu světa, rád bych zde raději připomněl, jak se vyvíjely způsoby, jakými si jej lidé představovali a vizualizovali v průběhu staletí až do velké změny paradigmatu v sedmáctém století.

1 Srv. Jurii Lotman, *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture* (Londýn: Tauris, 1990). Postrukturalistickou recepci Lotmana nabízí Attila Kiss in: *The Semiotics of Revenge. Subjectivity and Abjection in English Renaissance Tragedy* (Szeged: JATEPress, 1995, Papers in English and American Studies 5).

Ústřední ideu a metaforu shrnul Cicero ve svém komentáři ke *Scipionově snu* následovně:

Ze Surchovaného Boha povstává Mysl, z Mysli Duše, která zase tvoří všechny další věci a naplňuje je životem a toto jediné vyzařování osvěcuje vše a odráží se v každé věci, tak jako se jediná tvář může odrážet v mnoha zrcadlech umístěných v řadě; a všechny věci následují v souvislém pořadí a postupně upadají až na samý konec řady, takže pozorný pozorovatel objeví spojení částí od Surchovaného Boha dolů až k těm nejposlednějším věcem, a to vše je bez přerušení vzájemně spjato. A to je Homérův zlatý řetěz, který Bůh, jak praví, nechal viset dolů z nebe na zemi.¹

Metafora řetězu zjevně rekapituluje Plótínův pojem emanací; nicméně rovněž spoléhá na Aristotelovu přírodní filosofii, protože právě z ní vzešel graficky uchopitelný obraz struktury univerza tím, že se vesmír rozdělil na sublunární a supralunární sféry.²

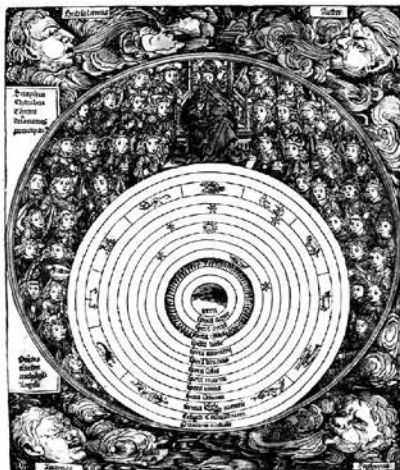
Ciceronova vizuální metafora byla dále rozvinuta a pokřesťanštěna u Pseudo-Dionysia Areopagity, který do řetězu začlenil řády andělů. Areopagita byl ve značné úctě během celého středověku a jeho systému se dostalo nejpropracovanější podoby v Tomášově scholastické teologii. Od doby scholastiky se plán velkého řetězu bytí snažilo vysvětlit a dále rozvinout více a více specializovaných prací, což vyvrcholilo v přírodní filosofii renesance včetně myslitelů, jako byli Agrippa, Paracelsus, Fludd – a John Dee. Tyto „vědecké“ popisy není pro moderního čtenáře snadné sledovat, ale naštěstí máme rovněž literárně-umělecké vize, stejně jako grafická znázornění, na kterých se ukazuje, jak se až do sedmnáctého století v zásadě neměnnému modelu světa dostávalo stále jemnějších objasnění a reprezentací.

Líčení pozdně středověkého světa od Hartmanna Schedela nabízí naivně „realistické“ schéma světových hierarchií, a tento přístup se používal dál až do prvních desetiletí knihtisku, jak můžeme vidět na ilustraci z vydání z roku 1493 (obr. 2.1).³ Sféry stvořeného světa

1 *Comment. in Somnium Scipionis*, I, 14, 15. Viz podrobnou analýzu in: Lovejoy 1960, 63.
2 Srv. *Enneady* 3.2–3, 4.8, 5.2, 6.6, a Aristotelovu *Metafyziku*, zvl. knihy 7 a 12 o látce, bytosti a kosmu.

3 Heningerova antologie *The Cosmographical Glass* (1977) je krásně ilustrovaná kniha, díky které se čtenář může seznámit s touto evolucí vizuální imaginace.

obklopují hierarchie duchů a andělů a celou strukturu kosmu drží na místě čtyři hlavní větry.



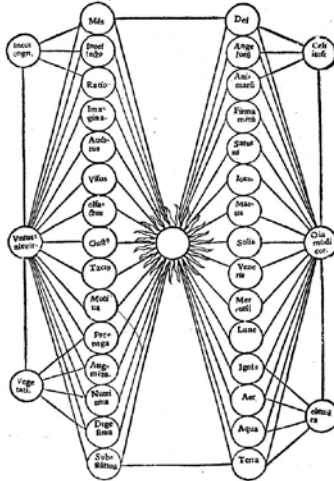
Obr. 2.1 Pozdně středověký obraz sedmého dne stvoření, jehož výsledkem byl velký řetěz bytí. Hartmann Schedel, *Weltchronik* (Nurnberg, 1493), fol. 5v. Somogyi Library, Szeged [Inc 10].

V díle Charlese de Bouellese *Liber de intellectu* (1510) najdeme přesnější tabulku: řetězovitá struktura zaznamenává hierarchie a vyhýbá se zobrazování realistických předmětů. Diagram vlastně obsahuje dva paralelní sloupce; jeden z nich představuje velký řetěz bytí – tedy makrokosmos – a druhý ukazuje odpovídající roviny poznávání a vnímání – tedy funkce mikrokosmu (obr. 2.2).

Bouelles, známý okultní filosof počátku šestnáctého století a jedna z hlavní autorit na číselnou symboliku, korespondoval s lidmi, jako byli Jacques Lefevre d'Étaples, Germain Ganay, Trithemius a další. Měli bychom si povšimnout, že jeho knihy o tajemství čísel, mystické geometrii a sedmi stadiích světa – včetně té, z níž pochází náš obrázek – měl John Dee v knihovně v sedmi vydáních, latinsky i francouzsky.¹

1 Odkazy na katalog Robertse a Watsona (1990) se budou v následujícím textu objevovat v následujícím formátu: R&W 311, 583, 689, 871, 2031, B227, B302. Deeovy kopie vydání knihy *De intellectu* z r. 1510 je R&W 311. Ohledně Bouellese viz Thorndike 1923–1958, 6:38–43.

Renesanční magie přirozeně vycházela z myšlenky velkého řetězu bytí a jeho korespondencí. Není náhodou, že renesanční mágové často hovořili o systému, jako například Agrippa ve svém úvodu ke knize *Okultní filosofie (De occulta philosophia)*:

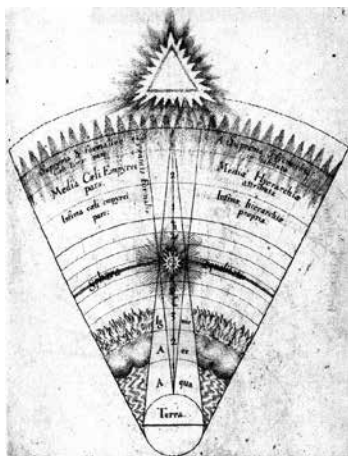


Obr. 2.2 Obráz „velkého řetězu bytí“ z Charles de Bouelles, *Liber de intellectu* (Paříž, 1510), 42v. Herzog August Bibliothek, Wolfenbuttel [E 391 Helmst 2o].

Poněvadž svět je trojí: hmotný, nebeský a duchovní, a všechno nižší podléhá vyššímu, jsouc jeho silami řízeno, - takže sám Archetyp a Nejvyšší Stvořitel prostřednictvím andělů, nebe, hvězd, prvků, živočichů, bylin, kovů a kamenů vylévá síly Svoji Všemohoucnosti na nás, k jichž službám všechno upravit a stvořil... (1.1; Agrippa 1997, 3)

Netřeba zdůrazňovat, že Agrippa byl jednou z největších inspirací pro Deeův obrat k okultní filosofii. Anglický doktor však nemohl vědět, že po jeho smrti přijde ještě poslední vzlet magické filosofie dalšího z exaltovaných, který měl vytvořit nejvíce fascinující a nejkrásnější ilustrace, jež udržely naživu lesk jeho intelektuálního úsilí ještě dlouho poté, co bylo jinak znehodnoceno velkou změnou paradigmatu, již zapříčinila vědecká revoluce. Deeův krajan Robert Fludd byl jedním z posledních renesančních okultních filosofů a v prvních desetiletích sedmnáctého století ještě zjemnil organický model světa a vytvořil

následující úchvatný diagram (obr. 2.3). U paty schématu nalézáme Zemi jako základ hmotné existence a na vrcholu nejsvětější Trojici, představující čirý intelekt. Bůh a země jsou spojeni obrácenou „pyramidou forem“, která svědčí o ubývajícím podílu inteligence, jak řetěz klesá. Zatímco „forma“ (ve smyslu čistě konceptuální platónské ideje) ubývá, druhá pyramida představuje materialitu, která je nejširší na zemi a zužuje se až k nule ve sféře čisté spirituality. Jak poznamenává Heninger, přítomnost matérie a přítomnost formy jsou dvě základní paradigmatata existence a strukturují kosmos v symetrickém rámci (1977, 28).



Obr. 2.3 Pyramida „forem“ a „matérie“, z nichž se skládá vesmír. Robert Fludd, *Utriusque cosmi ... historia* (Oppenheim, 1617–1619), 1:89. Somogyi Library, Szeged [E.d. 1949].

Tyto představy byly tak mocné, že přežily středověk a dále převládaly ve vědeckých představách renesance. Filosofové jako Ficino věnovali dlouhé pasáže popisům andělských hierarchií a jejich vztahům s materiálním světem:

Serafové patří na řád a prozřetelnost Boží.

Cherubové patří na esenci a formu Boží.

Trůny se rovněž oddávají patření, avšak někteří sestupují k dílům.

Panstva jako architekti navrhují, co ostatní provádějí.

Mocnosti vykonávají a pohybují nebesy a účastní se na vykonávání zázraků jako Boží nástroje.

Síly dávají pozor, aby řád božské vlády nebyl narušován, a některé z nich sestupují a zasahují do lidských záležitostí.

Knížata se starají o veřejné záležitosti, národy, knížata, úřady.

Archandělé řídí božský kult a dohlížejí na posvátné věci.

Andělé se starají o menší záležitosti a mají na starosti jednotlivce jako jejich strážní andělé.¹

Navíc, jak víme od Lovejoye, metafora řetězu bytí nezmizela bezprostředně poté, co ztratily vážnost její vědecké základy. Estetická krása symetrie a božského řádu upoutávala imaginaci básníků od doby Danteho až po osvícenství. Ve věku rozumu Alexander Pope oslavuje hierarchii bytostí následovně:

Nesmírný řetěz bytí! Jenž z Boha vychází

Ěterné přirozenosti, člověk, anděl,

Zvíře, pták, ryba, hmyz, který žádné oko nespatri,

Žádné brýle nedostihnou! Od nekonečna až k tobě

Od tebe až do nicoty...

Esej o člověku (1733), cit. in: Abrams et al. 1986, 1:2269.

Z pojmu řetězu bytí vychází další významný předmoderní model světa, tedy jeho předpokládaný organický charakter. Oproti paradigmatu sedmnáctého století, ve kterém se svět připodobňoval ke stroji nebo hodinám, které natáhnul a spustil Bůh, v pozdní renesanci se kosmos přirovnával k žijícímu organismu ovládanému a uváděnému do pohybu sympatiemi, poháněnému podobnostmi a analogiemi.² *Spiritus mundi* zcela zaplňoval svět, v němž se každá rovina hierarchie zrcadlila v další, podobně fungující vrstvě. Řády andělů se zračily v nebeských a planetárních hierarchiích, které zase vládly sféram elementů

1 Ficino, *De christiana religione*, kap. 14 (in: Ficino 1576, 19). Viz rovněž komentář o Ficinových zdrojích od Searse Jaynea, kde upozorňuje na to, že jeho argumenty vycházejí z Tomáše Akvinského a dalších středověkých autorit (Jayne 1985, 5–7).

2 Vickers (1984) je užitečná antologie studií pojednávajících o tomto vývoji. Je však třeba mít na paměti, že editorova vlastní studie v tomto svazku – *Analogy Versus Identity: The Rejection of Occult Symbolism, 1580–1680* – nabízí příliš zjednodušenou typologii a byla podrobena kritice poststrukturalistických historiků idejí.

hmotného světa. Tento spleťitý systém korespondencí byl velice starý. Existoval již dlouho před Aristotelem, a předcházela dokonce i platónskou a pythagorejskou matematickou teologii. Jeho kořeny sahaly až do starého Egypta a dalších východních filosofii. Korespondencemi se vyznačovaly magické a astrologické spekulace od počátků, jak je patrné ze starodávného textu *Smaragdové desky*:

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.¹

Tato zhuštěná maxima jmenuje sféry nahoře a dole, ale rovněž odkazuje ke korespondencím mezi dvěma světy, velkým a malým, tedy mezi makrokosmem a mikrokosmem, přičemž mikrokosmos je člověk, který byl chápán jako miniaturní model vesmíru. Nejdůležitější prvky tohoto pojetí lze nejlépe vidět na soudobých diagramech a ilustracích. Jak klasické, tak biblické zdroje hovoří o dvojí přirozenosti člověka, tedy že se skládá z hmotného a intelektuálního světa.

Jeho mikrokosmos je spojený s makrokosmem prostřednictvím čtyř živlů, stejně jako skrze inteligence. Okultní stránka korespondencí byla zjevná v představách astrologického determinismu, který předpokládal jednotu a organickou povahu světa.

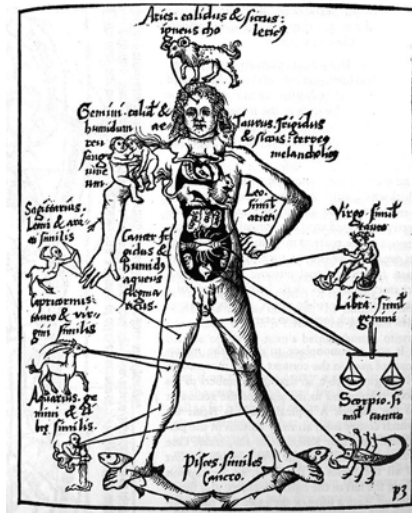
Jednu z nejužších reprezentací těchto korespondencí obsahuje vydání Isidora ze Sevilly z roku 1472. Klíčová slova umístěná v kruhovém diagramu – *Mundus–Annus–Homo* – podtrhují jednotu kosmu a člověka existující v čase. Kombinace prvků a kvalit s časovým cyklem, ročními obdobími uvnitř geometrického útvaru je tak dokonalá, že slavný Warburgský institut vybral tento emblém jako svůj znak. Protože je tento diagram tak dobře známý, vybral jsem jinou, působivě vypracovanou verzi z roku 1555 z jedné z knih, které rovněž vlastnil John Dee. Jeho osobní přítel Oronce Fine, francouzský matematik, tento obraz navrhl pro své dílo *De mundi sphaera, sive Cosmographia* (Obr. 2.4). Tak jako Isidor na svém diagramu i Fine představuje čtyři živly a čtyři kvality, avšak spojuje je podle spleťitého systému korespondencí ukazujícího síly svorné (*convenientes*), protikladné (*contrario*) a odporující

1 Klasické kritické vydání *Tabula smaragdina* je z Ruska 1926.

si (repugnantes), a celek shrnuje následovně: „Figura elementarium, primarumque qualitatum, tam convenientium quam discordantium ad invicem.“¹



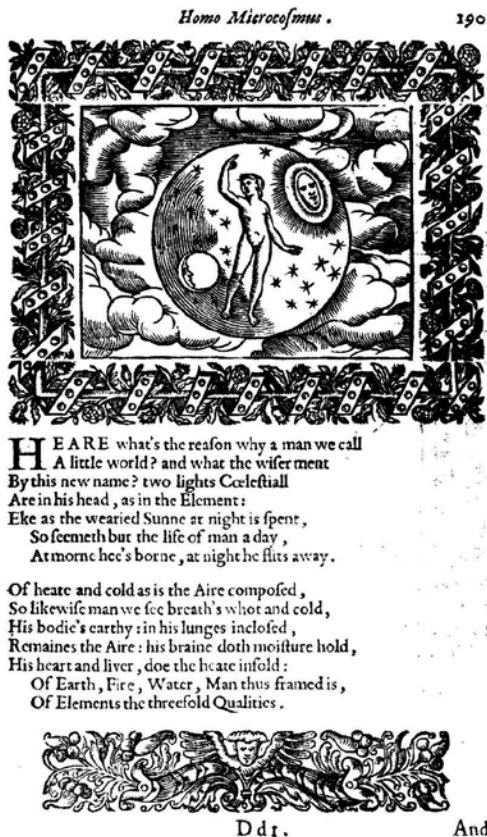
Obr. 2.4 Rozšířená tetráda živlů a kvalit. Oronce Fine, *De mundi sphaera, sive cosmographia* (Paříž: Vascosanus, 1555), 2r. Herzog August Bibliothek, Wolfenbuttel [13.8 Astron /2/].



Obr. 2.5 Korespondence mezi zvěrokruhem a lidským tělem. Gregor Reisch, *Margaritha philosophica nova* (Strassbourg, 1504), 165v. Herzog August Bibliothek, Wolfenbuttel [Li 5881].

1 *De mundi sphaera, sive cosmographia* (Paříž: Vascosanus, 1555), 2r. Dee vlastnil tři kopie této knihy: R&W 66, 326, B305a.

Isidorovy a Fineovy diagramy poskytují teoretický rámec pro rozšíření okultních korespondencí a další středověká ilustrace nás přivádí k jedné z jejich konkrétních aplikací: působení astrologických vlivů na lidské tělo. (Obr. 2.5: Gregor Reisch, *Margarita philosophica nova*, Strassbourg, 1504). Je důležité, že představivost Johna Dee nepochybně oplodňovaly tyto ilustrace, neboť nejen vlastnil Fineovo pojednání, ale také výjimečně krásné vydání Reische (R&W 1385); a co se týče Isidorových děl, měl tři cenné rukopisy (R&W M94a, M114k, M119).



Obr. 2.6 *Homo microcosmus*. Henry Peachem, *Minerva Britanna* (Londýn, 1612), 190. Reprodukováno z: Heninger 1977, 153.



Obr. 2.8 Zvířetníkový člověk. Athanasius Kircher, *Ars magna, lucis & umbrae* (Roma, 1646), 396. Somogyi Library, Szeged [E.b. 1].

Na této konkrétní ilustraci dvě části těla, náležející dni a noci, drží pohromadě *spiritus mundi*, jež představuje monochord. Na něm v souladu s proporcemi zlatého řezu lze vidět stadia sestupu a výstupu duše. Makrokosmos i mikrokosmos jsou rozděleny na tři říše: říši živlů, éteru a empyrea.

Části těla odpovídají těmto řádům.¹ Kircherův zvířetníkový člověk je důležitý, protože podle odborné literatury tento autor jako poslední nabízel takové spekulativní diagramy v čistě vědecky zaměřené monografii (Godwin 1979b, 92).

Věřím, že i na základě takto zjednodušeného úvodu můžeme dojít k závěru, že teoretický rámec okultní a magické přírodní filosofie poskytovaly principy velkého řetězu bytí, pojetí korespondencí a analogická interpretace makro- a mikrokosmu. Je pravda, že nikoli všichni teoretikové organického obrazu světa se začali zabývat magií, ale obráceně to lze říct s jistotou: nelze si představit žádnou magii bez organického modelu světa.

1 Podrobnou analýzu tohoto diagramu lze najít v: Godwin 1979a, 46, a Heninger 1977, 152. Více o teorii mikrokosmu a makrokosmu viz Corvin - Krasinski 1960; Garin 1983, 49–56; Hall 1972, 55–69; Muller-Jahncke 1985, 135–44; Schipperges 1962.