

Corpus Hermeticum Scientiae

Zdeněk Neubauer

Pro „ekologii idejí“ vyvstává řada znepokojujících problémů. Předně : Jak se to slučuje s renesančním impulzem, který vedl spíše ke znovuzbožštění světa ? Navíc : náboženská, duchovní, mystická podoba renesanční vědy nemá s její současnou podobou a s jejím sebepochopením na první pohled takřka nic společného, přestože je jejím předchůdcem a prototypem. Renesanční vědec byl hermetickým zasvěcencem - mágem, astrologem, alchymistou, kabalistou, mystikem, usilujícím prostřednictvím posvátných talismanů, symbolických obrazců, tajných obřadů, kouzelných vzorců a čarodějných formulí vyvolávat skryté přírodní síly - duchy, démony a mocnosti, stýkat se s anděly - lhostejno, zda s nebeskými či s padlými - využívat jejich poučení a služeb, pod jejich vedením a za jejich přispění věštit a konat zázraky, tj. rozumět pozemským a nebeským znamením a podílet se na tvůrčí moci a svrchovanosti Boží. Renesanční věda se tak jeví jako výlupek všeho toho, co dnešní vědec spojuje právě s nevědeckostí, tmářstvím, iracionalitou, pověrou, pavědou atp., čím se současná věda cítí popírána, ohrožena, diskreditována, a pro co žabí perspektiva současného scientisty nenalézá jiné vysvětlení než klam, podvod, hloupost, neinformovanost, pomatenost, zralost pro psychiatrii.

Jak je možné se dočíst ve všech učebnicích historie, čarodějnictví bylo až do druhé poloviny XX.století nazýváno vědou. [...] Zdá se, že všichni kouzelníci kromě několika nenapravitelných cikánů, přešli během osvícenectví do podzemí a provozovali své reje jako vědu.

Evelyn E.Smith : Marťan a kouzelník
([Poznámka1](#)) In : Vlák do pekla.
Výbor z anglo-amerických sci-fi
povídek. Edice Karavana sv.91
Albatros Praha 1976 pp.72-75, p.78;
The Martian and the Magician. cBetter
Publications přel. Oldřich Černý.)

Z duchovního vzmachu XVI.-XVII.století, který nazýváme Velkou renesancí, či prostě „renesancí“ jsme si zvykli odvozovat snad všechny rozměry naší novodobé kultury a vzdělanosti : civilizační vymoženosti, humanitní a demokratické ideály občanské společnosti a zvláště vědy postavené na zásadách racionality, empirie a objektivit.

Vše prý začalo návratem k řecké vzdělanosti, který obnovil důvěru ve smyslovou zkušenost a zájem o tělesnou, hmotnou, přírodní skutečnost, kterou křesťanská kultura středověku se svým zásvětnickým zaměřením, asketickými ideály, mysticismem a spekulativní, scholastickou učeností zaměřenou na theologické a metafysické otázky uvedla v zapomnutí. Antický duch dal popud k vědeckému, pojmovému a praktickému poznání a ztvárnění přírody. To vše vedlo ke známému rozkvětu věd a umění.

Na pozadí tohoto učebnicového schématu se vynořuje řada otázek. Především : řecká vzdělanost nevybudovala ani vědu ani techniku v našem slova smyslu; zájem o přírodu v antice nápadně chybí. To, že v některých jevech, zvláště z dob pozdního helenismu lze vidět

zárodky naší vědy, je dáno naší zpětnou perspektivou. Optický klam „přerušeného těhotenství“ „jedem z Judeji“ (řečeno s Macharem) vzniká tím, že v usazenině, které po sobě zanechalo „prolínání světů“ řeckého, římského a hebrejského, živeného mohutnými proudy jiných, zejména východních kultur, lze rozpoznat snad všechna témata a schémata, typy a tropy, představy a pojmy, kategorie a operace, kterými disponujeme a považovat je za „zárodky“. Při troše vzdělání, mohou vědci zahájit jakékoli sdělení či pojednání okřídleným „Již staří Řekové...“.

Pro věřící či nábožensky orientované vědce vystoupí s nemenší zřetelností témata biblická, věroučná a teologická. Těm, kterým na tom záleží a kteří jsou alespoň poněkud obeznámeni s minulostí své vědy, je snadné dokazovat, že motivace renesančních předchůdců, tvůrců a klasiků naší vědy byly především a veskrze náboženské : duchovní, mystické, věroučné a eschatologické. Křesťané si navíc mohou „přihřát vlastní polívčičku“ otřelou apologetickou fintou, že novověkou vědu umožnila právě biblická a křesťanská tzv. „denumenizace“ neboli odbožštění přírody, jež umožnila její důslednou objektivizaci, díky níž se příroda mohla stát předmětem vědeckého poznání. Ještě donedávna se křesťané horlivě hlásili k odpovědnosti za novověké zvěcnění (reifikaci) a zpředmětnění (objektivizaci) přírody, činíce si zásluhu za tento svůj příspěvek k lidskému pokroku. Oproti ideologickým pomluvám ateistických a materialistických nactiutřačů - dědiců protinábožensky a proticírkevně zaměřeného osvícenectví - lze poměrně snadno vykouzlit podobiznu vědy ne jako ztělesnění Rozumu a Pravdy vítězící nad náboženským tmářstvím, nýbrž jako výsostnou podobu křesťanství. Pro toho, kdo o věci jen něco málo ví, nemůže být sporu o tom, že vědecký obraz světa mohl vzniknout jedině v kontextu západního křesťanství : barvy, způsob jejich nanášení, syžety, styl, skladba vědeckého obrazu světa jsou čerpány z téže tradice, jako osnova a útek plátna, na němž je tento obraz vyveden; i rám, do něhož je zasazen, je rámcem křesťanské civilizace !

Pro „ekologii idejí“ vyvstává řada znepokojujících problémů. Předně : Jak se to slučuje s renesančním impulzem, který vedl spíše ke znovuzbožštění světa ? Navíc : náboženská, duchovní, mystická podoba renesanční vědy nemá s její současnou podobou a s jejím sebepochopením na první pohled takřka nic společného, přestože je jejím předchůdcem a prototypem. Renesanční vědec byl hermetickým zasvěcencem - mágem, astrologem, alchymistou, kabalistou, mystikem, usilujícím prostřednictvím posvátných talismanů, symbolických obrazců, tajných obřadů, kouzelných vzorců a čarodějných formulí vyvolávat skryté přírodní síly - duchy, demony a mocnosti, stýkat se s anděly - lhostejno, zda s nebeskými či s padlými - využívat jejich poučení a služeb, pod jejich vedením a za jejich přispění věštit a konat zázraky, tj. rozumět pozemským a nebeským znamením a podílet se na tvůrčí moci a svrchovanosti Boží.

Renesanční věda se tak jeví jako výlupek všeho toho, co dnešní vědec spojuje právě s nevědeckostí, tmářstvím, iracionalitou, pověrou, pavědou atp., čím se současná věda cítí popírána, ohrožena, diskreditována, a pro co žabí perspektiva současného scientisty nenalézá jiné vysvětlení než klam, podvod, hloupost, neinformovanost, pomatenost, zralost pro psychiatrii.

Podobné rozhořčení nad přežívajícími formami renesanční vědy však musí pociťit i věřící křesťan : renesanční hermetismus mu musí připadat spíše jako černokněžnictví a satanismus než jako náboženství : zdá se být v příkrém rozporu s křesťanskou věroukou, spiritualitou, zbožností, etikou. Postoje a praktiky předchůdců dnešních badatelů nesou všechny znaky toho, co víra vnímá jako rouhavé, troufalé, zpupné, bezbožné, zavrženíhodné, co je od věků zatracováno a vede k věčnému zatracení. Renesanční vědec je z rodu faustů,

nikoliv z řad vědeckých pracovníků ! To činí značně problematickými zásluhy, které si křesťanství za vznik vědy přisvojuje.

Rozpaky jsou tak pocíťovány na obou stranách. Pohodlné klíše, dle něhož třeba rozlišovat racionální, objektivní, zdravé jádro v myšlení a poznání renesančních předchůdců vědy od dobových omylů a náboženských předsudků či dokonce od pozůstatků středověkého tmářství, z nichž se tvůrci renesance nebyli s to vymanit, je in concreto naprosto nepoužitelné. Všechny pokusy vyčistit zrna od plev jsou odsouzeny k neúspěchu. Schematické třídění zpátečnických okultistů, šarlatánů a čarodějů na straně jedné od „pokrokových postav minulosti“ na straně druhé se při bližším pohledu nakonec ukáže stejně nahodilé a svévolné, jako kupříkladu dělení řeckých myslitelů na filosofy a lyriky ([Poznámka2](#)).

Na tento paradox narazila britská historička Francis A. Yatesová. Jejím původním záměrem bylo přeložit Cena dei Ceneri, slavné to dílo Giordana Bruna - hrdinného mučedníka vědy, horlivého zastánce kopernikovského heliocentrismu a duchovního otce moderní kosmologie, jehož nespoutané duchovní vzepětí neváhalo domyslit Kopernikovu nauku tak, kam se sám Kopernik neodvážil : troufal si rozbořit zdi vězení, jež dosud svíralo svět v poutech konečnosti, zrušit „sféru stálíc“ a rozevřít vesmír do prostoru bez hranic ! Pro tuto odvahu, s níž hájil svobodu ducha a právo rozumu proti středověkému církevnímu tmářství byl tento předchůdce novověké kosmologie nespočetných slunečních soustav - světů rozsetých nekonečnem propastí prostoru a věčností času inkvizicí odsouzen a upálen...

S těmito představami se jala Yatesová překládat Brunův dialog Cena dei Ceneri (Popeleční večere), vykládající a obhajující Kopernikovu teorii. Četla, překládala, nechápala, žasla a ptala se : o čem jde řeč ? jedná se vůbec o Kopernikovu soustavu ? Zaujata paradoxem, Yatesová studovala další Brunova díla; výpisky a poznámky se hromadily - a stále nerozuměla : Nic nedávalo smysl ! Bylo zřejmé, že scházel nějaký zásadní klíč - „some major clue was missing,“ vzpomíná ve své Předmluvě k monografii o Giordanu Brunovi, jež byla výsledkem dlouholeté snahy přijít na kloub celé záhadě ([Poznámka3](#)).

Tímto klíčem byl Corpus Hermeticum (dále CH) - soubor textů, připisovaných dávnému božskému egyptskému knězi, věštci a mudrci Hermovi Trismegistovi - třikrát velikému Hermovi (latinsky Mercurius Termaximus). Prvotní Boží nauku (prisca theologia), odpočátku Stvořitelem vloženou do srdce prvního člověka, tlumočil Hermes přímo Mojžíšovi, dokud tento dlel na faraonově dvoře, a snad též Pythagorovi, jehož prostřednictvím, či prostřednictvím egyptských mystérií se této prvotní moudrosti (pristina sapientia) dostalo řeckým myslitelům, v nejvyšší míře pak samotnému božskému Platónovi. Hermetické spisy, společný pramen jak biblického Zjevení (mojžíšské nauky) tak řecké moudrosti (platónské filosofie), se ukázaly být oním hledaným, chybějícím klíčem k záhadě osobnosti a díla Giordana Bruna.

Bruno byl zosobněním renesančního ideálu vzdělance jakožto „egyptského mága“, za něhož se považoval. Rozhodněji než ostatní tvůrci renesance hlásal návrat k egyptskému magickému náboženství, uctívajícího Boha ve skrytých silách bytostí :

Rozmanité živé věci - vysvětluje Bruno - představují rozmanité duchy a mocnosti, které mimo svou vlastní absolutní bytnost přijímají bytí propůjčované všem věcem podle jejich obsažnosti a míry. Takto je Bůh jako celek přítomen ve všech věcech - ne však v každé plně, nýbrž v jedné více, v jiné méně výborně. Vždyť Mars je více účinně přítomen v přírodních podobách a stopách - ve zmiji nebo ve štíru, ba i v cibuli či v česneku - než v neživém obraze či soše. [...] A takto je třeba uvažovat o každém bohu skrze každý druh,

seskupený v různé rody jsoucna (ens). Neboť tak, jako božstvo sestupuje jistým způsobem a sděluje se přírodě, tak dochází k výstupu [p.212] božství skrze přírodu. Spolu i my stoupáme díky světlu vyzařujícímu z přírodních jsoucnen k životu, který jimi vládne.

Tímto způsobem získali mudrci schopnost sblížit se s přírodními bohy, přesvědčit je a zdomácnět, takže skrze hlasy vycházející z jejich soch poskytovali rady, nauky, věštby a nadlidské poznatky. Takto prostřednictvím božských obřadů vystupovali na vrchol božství - po těchže stupních, jimiž božství sestupuje k těm nejmenším věcem, aby se na nich podílelo. [...]] [p.213] Chápete nyní, jak jedno jednoduché božství, které je ve všem, jediná plodná příroda, matka a udržovatelka vesmíru, vyzařuje z rozmanitých bytostí, a nabývá různých jmen, podle rozmanitosti způsobů svého podílnictví (comunicazione) ? K onomu Jednomu je proto třeba vystoupit tak, že se budeme podílet na různých náležitých darech : vždyť by bylo marno pokoušet se chytat vodu sítí či miskou rybu ! Proto v obou tělesech, které jsou nejbližší naší kulaté a božské matce, ze slunce a z měsíce, počínají bytosti život, který utváří věci podle těchto dvou základních příčin. Dále pochopí život podle sedmi ostatních příčin, rozdělených mezi sedm bludných hvězd.

A tak jako ono Jedno, které je ve všem, a nespočetnými způsoby se sděluje, tak též musí být totéž Jedno bezpočtem cest a způsobů přiměřené každé věci hledáno a nespočetnými obřady ctěno a "kultivováno" (=zušlechťováno, pěstováno). K tomu je třeba moudrosti, rozumu, úvahy, umění a důmyslu, které jsou světu zječovány rozumným sluncem, jednou silněji, jindy méně. A toto umění je zvané magie, jež je božská, je-li zaměřena k nadpřirozeným principům, obrací-li se k nazírání přírody a k odhalování jejich tajemství, je zvaná přírodní, a konečně je zvaná magií prostřední čili matematickou, záleží-li v rozumové činnosti duše, která je styčným obzorem mezi tělesným a duchovním, duchovním a intelektuálním.

Bezdůvodně se pomatení a hloupí modláři vysmívají magickému a božskému kultu Egyptanů, kteří ve všech věcech a působnostech - podle vnitřní logiky vlastní každé z nich - zřeli k božství (contemplato la divinità); a věděli jak skrze druhy (specie, i.e. vzhledy, ideje) skryté v lůně přírody, získávat ta dobrodiní, které od ní očekávali. [...] Proto božství v moři zvali Neptunem, v Slunci Apollem, v zemi Cererou, na pustinách Dianou, a odlišně v jiných družích, kterré, tak jako odlišné ideje, byly různými božství v přírodě, [p.214] jež všechny odkazovaly k jedinému božství božstev a k studnici idejí nad přírodou. (G.Bruno, Spaccio della bestia trionfante dial.3, (Dial.ital. pp. 780-782; Yates : Bruno pp.211-214)

Celý tento obsáhlý úsek uvádíme proto, neboť pasáž, parafrázující některé texty CH, zejména tzv. Asklepiea, vystihuje jak hermetické pojetí skutečnosti renesanční vědy, tak její magickou povahu. Navíc při zmínkách o slunci, měsíci a planetách se snadno vžíváme ve vyděšené pochybnosti F.A.Yatesové nad tím, zda to, co Bruno hlásá, má vůbec co činit s Kopernikovým heliocentrismem !

Posláním citovaného místa je výklad a chvála egyptského náboženství, jak se s ním v CH setkáváme. Protokoly z Brunova procesu se nezachovaly. (Byly součástí archivů převeznených na Napoleonův příkaz do Paříže, kde byly postupně rozprodány jako surovina pro výrobu kartonů !). Vzpomínky svědků Brunovy popravy zachytily z předčítaného výčtu odsouzených bludů, tvrzení, že existuje bezpočet světů, že magie je dobrá a přípustná, že Duch svatý je Anima Mundi (Duše světa), že Mojžíš konal zázraky magií - mocnější nad magii egyptských čarodějů, že Kristus byl mágem apod., chybí však svědectví o tom, že by součástí obžaloby byl vůbec pohyb Země ! A pokud, pak ve smyslu XII. hermetického spisu „O společné mysli“ (17-18) :

Tat : *Tobě se, otče, ani Země nezdá nehybná ?*

Hermés : *Ne, synu; ale je jediná, která se mnohými pohyby hýbe, a přesto je stabilní (STASIMÉ). Copak by nebylo směšné, kdyby právě živitelka všeho, která vše plodí a rodí, byla nehybná ? Co se ovšem hýbe, to také žije. Kosmos, synu, je neměnný jako jeden celek, ale všechny jeho části jsou proměnlivé. (Poznámka4)*

Jak vůbec přišel Bruno ke Kopernikovi ? Doslova jako slepý k houslím ! Vykládal Kopernikův planetární diagram jako hermetickou pečeť - šifru božských tajemství. Dokonce jej špatně pochopil : považoval zakreslenou Zemi za bod způsobený kružítkem opisujícím dráhu Země i Luny, které se dle Brunovy interpretace, pohybují po tomtéž epicyklu... A přesto to byl Bruno - a nikoliv Kopernik - kdo otevřel brány novověké kosmologie dokořán ! A to díky „drobnému omylu“ !

Klíčem k této bráně je Velký Omyl : samotné CH, jež je vlastním klíčem k mystériu Novověku, k modernímu přístupu ke světu, jehož se právě Bruno stal hlasatelem, pokládaje jej za egyptskou magii. Ta je dle Bruna jediným, skutečným, pravým kosmickým náboženstvím, na jehož univerzálním základě by bylo možno reformovat katolické křesťanství a smířit je s ostatními reformačními naukami. Tento vesmír je přímým zjevením božím v nekonečnu věcí skládajících bezpočet světů. Ale ve všech světech jakož i v jedné každé věci je přítomno - způsobem jí vlastním - jedno a totéž božství, to jest : tentýž princip bytí. Nahlédneme-li tento způsob, budeme patřit na univerzální skutečnost prismatem specifčnosti dané skutečnosti. Tím, že je vyhmátneme, zobrazíme-li ji odpovídajícím obrazem (dnes bychom řekli : „modelem“), přistoupíme k ní vhodným „obřadem“ (tedy „postupem“), vyvoláme příslušný božský projev a zakusíme jeho mocný účinek, a třeba i vhodným způsobem zaměříme („ovládneme“, „regulujeme“ a využijeme („aplikujeme“).

Takto renesanční „egyptské náboženství“ - na první pohled tolik pověřené, animistické, iracionální, vši vědeckosti vzdálené a protkladné - představuje samu podstatu novověkého pohledu na svět. Přesvědčení o reálné přítomnosti zdroje, původu a podstaty veškerenstva v jednotlivinách dává zájmu o jedinečné a poznání jednotlivého - vůbec smysl a vědě o přírodě - navzdory její mnohotvárnosti, rozmanitosti, pohyblivosti a proměnlivosti - „hemživosti“ dle Zdeňka Kratochvíla (Poznámka5). Věda dodnes vidí v jednotlivostech projev universálních přírodních sil a zákonů, dodnes hledá vhodné názvy (terminologii), nabízí představy, vytváří modely, sestavuje a odvozuje vzorce a formule, objevuje postupy (metodiky) a vypracovává experimentální přístupy odpovídající přirozenosti věcí a napodobující jejich povahu. Díky tomuto zobrazení, této imitaci („reprodukcí“) a inscenaci („stanovení definovaných pokusných podmínek“, „přesného určení experimentálního uspořádání“ - a jak jsme se to zvykli nazývat) vyvolala příslušný jev a poznala tím, že uskutečnila tak poznávané. Vědecká pravda proto spočívá ve „verifikovatelnosti“ (tj. učinění pravdivým : verum facere), reprodukovatelnosti, tj. v opakované „produkci“ - tedy předvádění či dokonce výrobě poznávaného. K tomu sestavujeme nejrozmanitější, často nesmírně nákladná zařízení - laboratoře, observatoře, registrační, výpočetní a zobrazovací techniku a tomu příslušející budovy, ústavy a závody, vybudované, ustanovné a zavedené na to, aby zachycovaly, sledovaly, zesilovaly, měřily, zaměřovaly, vyladily, zpřesňovaly a vhodně využívaly předpokládané, očekávané, požadované vlivy a účinky.

To vše je dědictvím renesančního hermetismu. Experimentální věda, její racionalita a formalizace opakuje stále tentýž „magický trik“ : poznává tak, že uskutečňuje skrze nápodobu. To může fungovat jen v rámci takového pohledu na skutečnost, který kdysi nabídl

CH. Jejimi chrámy, sochami, talismany a formulkami jsou urychlovače, stroje, tištěné obvody, matematické a chemické vzorce a rovnice... Ani řecká racionalita, ani křesťansko-židovské odbožštění světa samy o sobě nestačily pro vznik vědeckého zájmu o přírodu. Teprve hermetické učení o jednotě mikrokosmu a makrokosmu - dle něhož nejen člověk, nýbrž každé jednotlivé jsoucno je mikrokosmem, tj. vypovídá o kosmickém řádu jako celku - mohlo probudit obecný, teoretický, universitní a instituční zájem o poznávání jednotlivostí - dát vznik experimentální, tj. umělé vědecké empirii, spočívající v imitaci, inscenaci, projekci postavené na teorii, tj. vhléd do příslušných, náležitých kosmických souvislostí.

Analogie mikrokosmos/makrokosmos, tj. přesvědčení, že člověk je „svět v malém“, přesněji, že reprezentuje světový řád (KOSMOS), a to jak v tom smyslu, že jej svým věděním zastupuje, tak v tom, že jej uvnitř světa fakticky zpřítomňuje, je prastarého, mýtického a patrně všelidského původu a žila v povědomí západní vzdělanosti nepřetržitě : jako mravní maxima, závazek a výzva, jako duchovní a metafyzický princip analogiae entis. Avšak teprve za renesance inspirované CH se toto „slovo stalo tělem“ : člověk jakožto konkrétní tělesná bytost, tedy jako součást vnímatelného tělesného světa je mikrokosmem. CH legitimující pohanskou - „egyptskou“ - úctu k obrazům, interpretovalo tuto analogii jako obraz - EIKÓN, imago. A ježto je člověk stvořen „k obrazu Božímu“ (Gn 1.26-27), mohl být v duchu tohoto univerza vzájemného zobrazování zahrnut i Bůh. Cornelius Agrippa, ve svém traktátu O skryté filosofii neboli magii“ , která byla Brunovou „biblí“, shrnuje tuto renesanční hermetickou představu „světa v obrazech“ grandiózním shrnutím :

Prima autem dei imago, mundus : mundi homo, hominis animal, animalis zoophytum, illius vero planta, plantae autem metalla, & horum lapides similitudines imaginationesque repraesentant. Rursus in spiritualibus convenit planta cum bruto vegetatione, brutum cum homine sensu, hic cum daemone intellectu, illi cum deo immortalitate iunguntur : divinitas menti, mens intellectui, hic intentioni, haec imagini, illa sensationi, ea sensibus, ipsi tandem rebus. Et enim est naturae colligantia & continuitas, ut omnis virtus superior per singula inferiora longa & continua serie radios suos dispartiendo usque ad ultima fluat, & interiora per singula sua superiora ad suprema perveniant. Sic enim inferiora ad superiora invicem connexa sunt, ut influxus ab eorum capite prima causa tamquam chorda quaedam tensa usque ad infima procedat : cuius si unum extremum tangatur, tota subito tremat, & tactus eiusmodi usque ad alterum extremum resonet, ac moto uno inferiori, moveatur et superius, cui illud correspondet, sicut nervi in cythara bene concordata. (I.xxxvii. p.xliii : Prvním obrazem božím je svět, světa člověk, člověka zvíře, zvířeti zoofyt , jemu pak rostlina, rostlině kovy, jejichž zpodobnění a zobrazení představují kameny. Podobně na duchovní úrovni se rostlina se zvířetem shoduje v růstu, zvíře s člověkem ve vnímavosti, ten je spojen s démonem rozumem, oni pak s bohem nesmrtností : božství myslí, mysl rozumu, ten záměru, ten představě , ona vjemu, ten smyslům, ty pak věcem. Přírodě náleží provázanost a spojitost, takže každá vyšší síla rozptylujíc se dlouhou a spojitou řadou svých paprsků proniká k posledním, a nejnižší skrze své jedinečné vyšší dosahuje nejvyšších. Nejnižší s nejvyššími jsou takovým způsobem propojena asi jako napjatá struna prochází od hlavy k spodku : kdykoliv se dotkneme jednoho jejího konce, celá se najednou rozezní a tento dotek stejným způsobem zní k druhému konci, takže jediným spodním pohybem, je pohybována i nahore, jemuž odpovídá jako struny na dobře sladěné ceteře. ([Poznámka6](#))

Proto říká, že „z takových případů je patrné, jak určitými zařízeními (praeparamentis - „preparáty“), přirozenými či umělými, můžeme některé nebeské dary přijímat shůry. V jistém smyslu toto líčení navozuje souvislosti se současnou vědou : nejen představu kosmických strun a teorii superstrun, ale srovnávací genetiku, anatomii, neurofyzilogii, etologii a sociobiologii, přesvědčení, že živé procesy mají základ v chemii, že pozemský chemismus

je výsledkem vývoje planety spolu se sluneční soustavou a ta zas, že souvisí s vývojem kosmu... K tomu všemu dalo CH popud.

A zde jsme u největší Záhady, kterou Yatesová formuluje a na níž nezná či alespoň nedává odpověď. To vše - veškerý onen intelektuální, duchovní, kulturní vzmach a jas a kvas - který nazýváme renesancí, a na který jsme tak pyšní, je založen na „fatálním omylu v dataci“, rozumí se v mylném přesvědčení o velikém stáří CH. To, co Marsilio Ficino - překladatel hermetických spisů - považoval za fons et origo (zdroj a původ) vší moudrosti, který k nám proniknul ze samotného úsvitu dějin, nebylo zdaleka tak staré ! Z historického, literárně-kritického hlediska jde o sbírku značně nesourodých spisů pocházejících z prvních dvou století našeho letopočtu !

Historikovi zůstává rozum stát nad onou podivnou, bláznivou shodou okolností : V souvislosti s Florentským koncilem, na němž byl učiněn poslední marný pokus zachránit překlenou velké schizma a zachránit Cařihrad před dobytím Turky (1453), došlo k velkému přílivu byzantských učenců na Západ. Spolu s nimi se před užaslymi zraky západních vzdělanců poprvé objeví řecké originály antických myslitelů, mezi nimi i Platón, dosud na Západě známý většinou jen z první části Ciceronova překladu Timaia ! Cosimo Medici pověřuje Marsilia Ficina překladem Platónových spisů. Ficinovi leží originály na stole, už už připravené k překladu, když tu - kde se vzaly tu se vzaly, prý odkudsi z Makedonie - r.1463 se objeví spisy Hermovy, tzv. Poimandres (lat. „Pimander“). Ficino dostává příkaz nejprve přeložit „Pimandra“ a teprve poté Platóna : „Mercurium primum, mox Platonem interpretandum“. Což se také do roka stalo - ještě před Cosimovou smrtí.

Vypadá to jako absurdní divadlo, nebo špatný vtip. Marsilio Ficino, snad nejvzdělanější muž své doby, odloží autentického Platóna, aby napřel svůj um k průhlednému podvrhu, pozdně neoplatonské synkretické slátanině, naukově nesoustavné a myšlenkově nesourodé směsi spekulací, dobových náboženských představ a pověr - psané navíc v gramaticky špatné a stylisticky upadlé pozdní řečtině - KOINÉ. Souvislost s Biblií a Platónem není příznakem původnosti, nýbrž naopak výrazem textové závislosti : biblické a platónské motivy jsou parafrázemi- mnohdy přímo doslovnými citáty - z Písma a z Platóna ! A přesto není Ficino jat podezřením. Neujímá se nového úkolu z poslušnosti, nýbrž s opravdovostí a bezmezným nadšením, jak o tom výmluvně svědčí závěr jeho průvodního textu k překladu - tzv. Argumentum :

Divino itaque opus est lumine, ut solis luce solem ipsum intueamur [...] Mercurius modo sensus, & phantasiae caligines exuit, in aditum mentis se revocans : mox Pimander, id est mens divina, in hunc influit, unde ordinem rerum omnium, & in Deo existentium, & ex Deo manantium, contemplanur. Je to dílo světla, abychom ve slunečním světle patřili na samo světlo. [...] Hermes rozptyluje temnoty smyslů a představ jej volá ke vstupu Mysli ; v zápětí do něj vtéká Poimandres, to jest, Božská Mysl, abychom zřeli řád všech věcí, jak v Bohu existujících tak z Boha vycházejících. ([Poznámka7](#))

Je vůbec možné, že muž tak vzdělaný, jakým byl Ficino, a ani žádný z ostatních renesančních velikánů - vpravdě gigantů vědění a učenosti - Pico Mirandola, Campanella, Dee, Patrizi, Agrippa, Trithemius, Bruno (abychom jmenovali alespoň některé představitele tehdejší vzdělanosti, o jejíž šíři, hloubce a kvalitě si dnes nedovedeme učinit ani představu !) spolu s tolika dalšími nebyli s to rozpoznat pravou povahu CH, očividnou i průměrnému vzdělanci dob pozdějších ? Jistě, byla zde autoritativní svědectví Církevních Otců - Clementa, Lactantia, Augustina; jakkoliv se jednotliví světci lišili co do hodnoty a pravověrnosti dotčených spisů, tj., zdali jde o nauky d'ábelské či pravověrné, na jejich pradávnm původu

se shodovali - v souladu s dobrozdáním mimokřesťanských helenistických zdrojů. S nimi byly za jedno rovněž středověké autority. Roger Bacon (1214-1294) nazývá Herma přímo „Otcem filosofů“.

Od svého prvním zveřejnění r.1471 doznal Ficinův „Pimander“ nesmírného rozšíření : známe šestnáct dalších samostatných vydání, nepočítaje ty, dy vyšlo spolu s jinými spisy ! Vliv CH byl tudíž obrovský : v jeho optice byly čteny Platónovy, Plotinovy a ostatní antické spisy, podle nich byla vykládána Bible, na jejich základě byl vytvářen renesanční obraz světa, ony posléze určily i duchovní podobu reformace.

To vše ještě více vyostřuje celý paradox. Jak je možné, že na na tak vratkém základě pouhého omylu, trapném přehmatu, neznalosti, neinformovanosti mohla povstát a stát podivuhodná budova renesanční vzdělanosti - a ještě porodit náš novověký svět, jemuž přičítáme tak spolehlivé vědění, že máme dojem posuzovat názory minulosti ve světle poznané pravdy. (Jak patrně, tento postoj náleží rovněž k dědictví hermetického zavěšení !) Yatesová si s tím neví rady : uvažuje o zaslepeném nadšení, nekritické naivitě, přežívající středověké účtě k tradici a autoritám apod. Odkud se však v nás bere onen odporný, povýšeně shovívavý sklon považovat velikány minulosti, klasiky vzdělanosti, tvůrce dějin, spolu s účtou, kterou jim prokazujeme, a významem, který jim připisujeme, takřka jedním dechem za nedospělé naivky, zaslepence, primitivy - za hlupáky ?

Klíč k záhadě poskytuje výše citovaný Ficinův průvodní páián. Všimněme si příznačného obratu : „Pimander, to jest Boží Mysl“, který přinejmenším podbízí představu, že text CH sám je Božskou Myslí, vlévající se ve čtenářovu duši ! (Jde přitom o elegantní dvojsmysl, neboť Poimandres - první, stylově z celku vybočující spis, z něhož se odvozuje tradiční označení celého CH - vystupuje též jako hypostáze bytí, jež ke Božské mysli nejbližší.) Překladatel tak podává svědectví o tom, že se Božská Mysl přelila do jeho vlastní mysli. Pro Ficina je totiž CH iniciačním textem - zasvěcovací, posvátnou řečí, pod jejíž oslňujícím účinkem se neptáme na způsob, jakým je vyvolán. Ani my bychom přece nehodnotili nalezený poklad podle toho, kde a jak jsme k němu přišli, poté, co jsme se přesvědčili o jeho nesmírné ceně. Pozornému čtenáři snad neušlo, že kladného hodnocení se Hermovi dostalo ještě od R.Bacona - významného představitele tzv. Oxfordské školy františkánské mystiky, skutečného proroka a předchůdce experimentální vědy a připravovat cesty k renesanci. To mj. dokazuje, že CH bylo po celý středověk více méně známé a dosažitelné. Doslova světoborný dopad hermetických spisů tedy nezpůsobilo jejich objevení : rozhodujícím byla zřejmě sama událost překladu - oním zasvěcením byla Ficinova hermeneutická zkušenost ! Ta je dle našeho názoru skutečným klíčem k záhadě.

Zde mohu přispět osobním svědectvím. Před časem mi bylo dopřáno podílet se - byť jen v samotných počátcích, nepravidelně a okrajově - na překládání CH, jemuž se na Katedře filosofie Přírodovědecké fakulty věnuje škola Z. Kratochvíla. Mohu Ficinovo svědectví potvrdit - totiž onen závrtný zážitek vnitřní, „merkuriální“ proměny, pravidelně vyvolaný delším úsilím hledat ve vlastním jazyce ne snad příslušné slovní protějšky, které obvykle chybí, nýbrž přiměřená vyjádření smyslu sděleného. Tehdy se v duši interpreta probouzejí archetypy : obsahy hermetických výroků, zbavené slov a hledající - jakoby v bardu sémantického meze světa - své nové jazykové vtělení, objevují v zrcadle věci samé sama sebe. Takový zážitek hluboce proměňuje povahu a osobnost překladatelů, kteří v sobě, na dně vlastních duší, nacházejí, objevují, oživují, zpřítomňují to, o čem ony texty mluví, jako vlastní zkušenost : umlčené, zapomenuté, zasuté vědění, kterak nyní, v posvátné chvíli „anamnézis“, hledající slova samo „přichází ke slovu“. To je něco, k čemu při běžném, informativním čtení

či účelovém studiu nmedochází - a snad ani dojít nemůže. Přirozeně, že jsem již dříve na úryvky hermetických textů narážel; vždy však vyvolávaly nanejvýš pocit uctivé nudy !

Teprve pravidelným soustavným úsilím - „z hojného společného zkoumání té věci a ze soužití najednou, jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se již samo živí“, jak to vyjádřil v slavné pasáži svého sedmého listu Platón (341C-D). Právě tohoto textu využil Radek Chlup - současný hlavní překladatel a komentátor CH - aby vyjádřil patrně obdobnou zkušenost, a zároveň šťastně vystihl tradičně kontroverzní, nepřístupný, nezařaditelný a obtížný smysl textů shrnutých v CH. [\(Poznámka8\)](#) . Využil přitom bezprostředně následující slavné Platonovo vypočítávání rozměrů filosofického poznání, náležejících ke každé věci (7.list 342B) : „Z těch věcí jedna jest název (ONOMA), druhá pojem (LOGOS), třetí představa (EIDOLON), čtvrtá pak vědění (EPISTÉMÉ).“

„Zde bychom mohli docela dobře čekat, že výčet skončí“, komentuje R.Chlup - „vždyť co jiného je třeba u onoho kruhu pravého vědění než právě jeho pochopení v myšlení a duši ? Platón se však s něčím takovým nespokojí - ba co víc, odváží se tvrdit, že tvář v tvář té páté a nejhlubší rovině vědění je onen čtvrtý aspekt stejně tak nedosatačující, jako ty tři před tím.“ (p.58)

Dle Chlupa „v onom křehkém vztahu mezi čtvrtým a pátým spočívá celé tajemství Platónovy filosofie.“ (p.59). Tento vztah ztotožňuje s tajemným vztahem mezi poznáním a bytím, který přirovnává k hermeneutickému kruhu : „Abychom něco opravdu poznali, musíme tím napřed sami být a abychom mohli opravdu být, musíme je prve poznat.“ (p.58) Právě v tomto kruhu se však dle naší zkušenosti octne překladatel - subjekt interpretace. Může to být kruh bludný. Kdo však obstojí a projde „zkouškou labyrintu“ stává se adeptem. A interpretace - HERMENEIA - je výsostnou doménou hermetismu - oblastí mystérií a zasvěcení.

Překlad iniciačního textu představuje proto vždy velkou duchovní událostí, mystickým dílem proměny. Dobře to vědí v Tibetu, kde uctívají vedle asketického Milarepy jeho - vpravdě renesančně rozmařilého leč neméně renesančně učeného Marpu Locávu - Marpu Překladatele, který přinesl z Indie posvátné knihy a přeložil je do tibetštiny. (Také západ má svého světce-překladatele : svatého Jeronima, au-tora tzv. Vulgaty - kanonického překladu Bible do latiny, který měl pro kulturu evropského středověku nejméně stejný význam jako Marpovo dílo pro Tibet a - dodejme - jako Ficinovo dílo pro západní novověk ! (Jeronym však - na rozdíl od Marpy - nebyl uznán za svatého pro svůj literární počin.) Marpa je však uctíván jakožto locáva; překladatelství jej činí světcem - DŽEBCUN, do-slova : „ctihodným“, přestože na jeho chování žádnou nápad-nou účtyhodnost či dokonce svatost nepozorujeme. Marpa není překladatelem jakožto znalec cizích jazyků, odborník na správné a přesné převody textů z jednoho jazyka do jazyka jiného. Nejde totiž vůbec o přesnost a správnost podepřenou důkladnými zna-lostmi reálií, lexika a gramatiky, ale v Zprostředkovatelství, jež vlilo moc tajných nauk do jiného kulturního prostředí, do sémantického kontextu. A to též souvisí s Hermem - jehož doménou je převádění (traductio), výklad (exegesis) a interpretace (hermeneusis).

Skrze Ficinova Pimandra se Slovo tajných nauk stalo Tělem, ba přímo oním Slovem, skrze něž „všechno je stvořeno“ - celý svět Novověku, celý Kosmos : vše viditelné i - ba právě a zejména ! - vše neviditelné, tj. nepřístupné pojmovému uchopení. V tomto smyslu lze říci - a využijme k tomu opět výstižného obratu R.Chlupa, dospívajícího k témuž závěru - „jsou hermetika paradoxně archaičtější filosofií než Platón“ (p.64). Dáváme tím zapravdu „naivnímu bájení“ Ficina a spol. Zakusíme-li na sobě okouzlení a závrat, kterou vyvolá

studium CH - rozbor, výklad, překlad, dáme zastáncům dávného, božského původu hermetik zapravdu : CH je vskutku původním zdrojem moudrosti, předpokladem jakéhokoliv vědění a porozumění světu, skutečnosti, kosmu. Toliko místo „starší“ dnes říkáme „hlubší“, a místo „původní“ „archetypální“, a místo „egyptský“ - „nevědomý“, „od nepaměti“.

„Absurdní scénář“, který Yatesová na začátku své knihy o Brunovi předkládá, ztrácí v tomto světle svou absurditu. Platónovy texty dosud leží nepřeloženy - a Platón je dosud chápán především jako přírodovědec - kosmolog. Ocítáme se v době, kdy středověký svět stojí před zánikem, a svět, který přichází, teprve hledá svou kosmologii ! Právě tu však hermetické spisy nabízejí : to, co se z pohledu humanistického krasoducha může jevit jako synkretický, eklektický, epigonský blábol - pokleslý pohrobek vrcholných podob myslitelské tradice, jejímž nepřekonatelným vzorem byl právě Platón. To se Ficinovým počinem změnil v pramen vody živé, po níž žízň horoucí, vyprahlá duše hledajících - přesycená dokonalostí scholastického pojmoslovného formalismu a metafysické učenosti. Neboť v CH co se dostává ke slovu, je právě FYSIS - příroda spolu s přirozeností duše, jež je živa ne jmény, představami, pojmy a vědění nýbrž tím, co skutečně jest - vlastní skutečností ! Texty CH nepoužívají slov umných, pojmů vybraných a myšlenek vybroušených, zato však výroků účinných a mocných, schopných navodit takové rozpoložení, stav a pohyb duše či mysli, že zaujme přiměřený tvar : tato nápodoba Boží mysli na základě pokynů textu vyvolá ztotožnění se skutečností : „vylití Boží mysli do mysli naší“.

Hermetismus se tím ocitá ve svém vlastním živlu : vyjadřuje, probouzí a přivádí ke slovu právě tyto vrstvy psychiky, předlogické rozměry religiozity a kosmicity lidského založení. Probuzenou, oživenou imaginací se obrozuje lidská přirozenost (FYSIS) a s ní sama příroda (FYSIS), otevírá se svět povstávání a proměnlivosti tělesných tvarů, s nímž je právě obrazotvornost sourodá a proto kompetentní. Poznání přírody je intimní : děje se zevnitř, v eidetickém prostoru podob, mezi nimiž se uplatňují vztahy podílu, podobnosti, nápodoby, korespondence. Vztah podobnosti však není jednoznačný - není řádu vykazatelného, závazného vědění. Pojem „hermetický“ vyjadřuje i tuto skrytost a intimitu vědění. Hermetické vědění nejde přednášet, teoreticky předávat jako jiné tradiční, scholastické (školské) nauky typu MATHESIS. CH obvykle mluví o povaze skutečnosti světa : je svým obsahem kosmologické/kosmogonické, čímž vede adepta ke ztotožnění s oním „druhým bohem“ - se skutečností světa, do něhož jsou Tat případně Asklepius, Hermem neustále a opakovaně zasvěcováni !

Cestu k přijetí CH připravila již zmíněná františkánská mystika Oxfordské školy, jež jako první probudila důvěru v sounáležitost člověka se stvořením, lidské obrazotvornosti s tvůrčí mohutností přírody. A tato korespondence duše se světem je hlavním a téměř jediným tématem hermetických textů. Toto thema cum variationibus je probíráno ve všech aspektech a prožitkových naladěních : Bůh, Jednota, Božská mysl, Duše světa, duch a hmota, tělo a mysl v jejich sounáležitosti i protikladnosti. Tato kosmologie analogií, podobností, resonancí, symetrií a korespondencí je v obrazotvornosti adepta hroužícího se do těchto textů zpřítomňována a nabízena v nejrozmanitějších podobách myšlení, smýšlení, přemýšlení a nazírání. Není proto divu, že zde nenacházíme názorovou jednotnost a myšlenkovou ucelenost hodnou soustavného myslitele. To, čeho je dosahováno, je spíš organická sounáležitost, a to nejen různých způsobů nazírání, nýbrž rozmanitých kvalit prožívání : jak těch tzv. „optimistických“, v nichž je radostně, extaticky prožívána jednota duše s tělem, s hmotným světem a s viditelnou skutečností, tak těch, jež jsou řazeny mezi tzv. „pesimistické“, zakoušející cizotu, upadlost viditelného světa, nicotnost a strastiplnost existence a touhu duše po očištění a vysvobození od všeho tělesného a smyslového.

Právě o zvládnutí, přijetí, integraci této podivuhodné promíšenosti a dramatické protikladnosti, která ke skutečnosti zcela přirozeně náleží, člověku hledajícímu Boha a sebe sama přece jde - a to právě ve světle kosmických souvislostí a božských aspirací. Extatické sjednocení se skutečností samotnou je vlastním cílem filosofovy lásky k moudrosti - skutečným smyslem poznání. Totéž paradoxní snoubení „optimismu“ a „pesimismu“ bylo rovněž příznačné právě pro františkánskou spiritualitu : dětinská radost z existence v lásce ke stvoření s odříkavým, zřikajícím se, téměř masochistickým odvracením se od všech vezdejších hodnot a tělesných radostí. Světu založenému v této tradici pomohlo CH probuzenou zkušenost reflektovat a poskytnout jí názvy, příměry, výměry a podoby vědění čerpané z téhož zdroje, z něhož kdysi povstal svět rozpadající se, odcházející svět antiky.

CH tak poskytlo oporu a dojem kontinuity. Bylo mysterijním zasvěcením do minulého, křesťanského světa, a tím se stalo jeho, tj. našim vykoupením, jež umožnilo povstat novému světovému řádu - řádu novověku. Cosimos a Ficino měli proto pravdu dokonce i v tom, že CH bylo předpokladem autentického porozumění řeckému dědictví : jejich studium vyvolalo právě takové obrazy a představy, s nimiž zacházela, k nimž hleděla, o které se opírala spiritualita, religiozita a mentalita lidí z počátku křesťanství, jehož dědici a nositeli renesanční vzdělanci pochopitelně byli. Mohlo působit jako iniciace - zasvěcení do vlastních počátků (initia) : uvést duši současníků v soulad se „synkretismem“ pozdního starověku, s jeho zralou moudrostí. Vpravdě : „Mercurium primum, mox Platonem interpretandum“. Hermes, jako zosobněná moc interpretace, je též božským vládcem „synkretismu“ - ve kterém neprávem slyšíme odsudek, pohrdání a nadávku za nekritické míšení nesourodých prvků, proudů, soustav. Ve skutečnost SYNKRÉTISMOS - od KRÉS = Krétan - byl výrazem pro emergentní jev kolektivní politické součinnosti a soudržnosti propukající u jinak neustále rozhádaných Krétanů. Synkretismus tak vyjadřuje smysl příslušné historické doby pro vnitřní sounáležitost toho, co je navenek nesmířitelné. Latinský protějšek zní conspiratio, což opět chápeme záporně jako „spiknutí“; ve skutečnosti však jde o „společné vanutí“, kolektivní vnuknutí, svrchovaný projev „ducha doby“. Duch hermetických spisů byl týž, jenž kdysi přijal radostnou zvěst jako sourodou s antickou vzdělaností, „v němž totiž žijeme, pohybujeme se a jsme, jak to pověděli i někteří z vašich básníků : Jeho jsme totiž rod.“ (srv. Sk 17.28). Vpravdě : „Mercurium primum, mox Platonem interpretandum“.

A neříkejme, že to je všechno sice pěkné, že to však nic nemění na skutečnosti, že datace CH zůstává omylem ! Je třeba si především uvědomit, že ono pojetí historického času, v němž se renesance v určení stáří CH mýlila, dějinnosti v současném slova smyslu, tehdy de facto neexistovalo. Historiografická podoba časovosti, kterou dnes považujeme za samozřejmost, tehdy ještě neexistovala - musela být teprve konstituována. To se stalo zásluhou jiné, humanistické větve renesance, kterou lze označit za filologickou či historickou, a již nutno od oné hermetické či mystické - představovaný jmény Pertrarca a Erasmus - ostře odlišovat. Dědictvím první je moderní racionalita, věda, matematika, mechanika. Ta druhá nám odkázala humanitní vzdělanost. První je zaníceně náboženská, zaujatá, praktická, druhá skeptická, kritická, estetická. První na středověkou zkušenost navázala, ta druhá ji odmítla, popřela, zavrhlá - označila za dobu temna, nevědomosti, barbarství. To ona pro středověk vynalezla pohrdlivé označení „gótika“ - od babarského kmene Gótů, kteří přivedli římskou civilizaci a řeckou vzdělanost k pádu a nahradili je iracionálními pověrami, magickými praktikami a židovskými smyšlenkami.

Humanisté zavrhlí „upadlou“ latinu středověkou a pokusili se obnovit vrcholnou, klasickou latinu Vergilovu a Ciceronovu. Tím však zahájili proces zániku latiny jako lingua franca západního světa. To na jedné straně vedlo k rozvoji národních jazyků a ke kulturní

pestrosti, za níž humanistům jistě náleží zásluha, stejně jako za ideály snášenlivosti, úcty k jednotlivci a svobodě názoru a přesvědčení. Cenou, již bylo nutno zaplatit, bylo dodnes trávající babylonské zmatení jazyků a náboženské vlažnost hraničící s lhostejností.

Humanisté tím, že oddělili kreativitu, fantasii, myšlení, tvorbu od řádu pravdy, uvolnili nesmírný tvůrčí potenciál lidské psychiky. Založili novověkou mnohotvárnou kulturnost, kult vzdělanosti, objevili kulturní dějiny a jejich pluralitní povahu. Tyto přínosy humanismu nelze přehlížet. Není vhodné ji však směřovat s hermetickým substrátem té renesance, ve kterém tkví magické a mystické kořeny vědy, techniky a formální racionality, s jejími universálními nároky. V hermetické renesanci je třeba vidět původ moderní, technické civilizace, a ovšem i všech totalit a ideologií. Ona též položila základy novověké kosmologie. Hermetická tradice zrodila novověký svět - Třetí říši Ducha, předpověděnou Ioachimem da Fiore. To však by bylo jiné povídání.

Humanistický kriticismus učinil konec mýtu Tříkrát velkého Herma. Roku 1614 jistý Isaac Casaubon (*1559 v Ženevě, +1614 Westminster) vynikající klasický vzdělanec, považovaný za nejvzdělanějšího muže v Evropě, ukázal nade vší pochybnost, že CH vůbec neobsahuje dávné egyptské nauky, není zdrojem biblického zjevení a řecké vzdělanosti, nýbrž - dle Casaubona - pozdní kompilací Platónova Timaiosa, biblické Genese, Žalmů, Janova Evangelia, Pavlovy epištoly Římanům, prvokřesťanských liturgických hymnů, církevních otců a východních teologů psanou pozdní řečtinou nevalných kvalit. Casaubon byl dokonce názoru, že se jedná o záměrný podvrh ze strany křesťanů a kruhů blízkých křesťanství. (Dnes se naopak o přímých křesťanských vlivech na CH spíše pochybuje !).

Po Casaubonově odhalení prestiž k CH rychle upadla, a s ní i hermetické období vědy. Rozvoj vědeckých poznatků, jejich matematické formalizace a technické aplikace způsobily, že mystické a náboženské spekulace a magické fantazie ustoupily střízlivé karteziánské racionalitě. Ta poskytla zrodě se vědě skutečně spolehlivé, realistické základy. - Tak alespoň se dalo očekávat, a tak by se mohlo zdát, jak ze zpětného pohledu tak z nepozorné četby závěrů brunovské monografie F.A.Yatesové. Poctivost historičky však přiměla autorku připustit, že tento scénář zdaleka neodpovídal skutečnosti. Nejenže mýtus Herma Trismegista měl tuhý kořínek - a "reakční hermetici" jako Robert Fludd či jezuita Athanasius Kircher Casaubonovu demythologizaci zcela ignorovali, nýbrž „hermetismus“ a jeho pojetí světa se navíc emancipoval od závislosti na „egyptských starožitnostech“ a od víry v původní, pradávnu moudrost. Hermetické pojetí světa dále přežívalo u Rosenkruciánů, kteří si vytvořili vlastní zakládací mýtus a pokračuje u jejich dědiců - svobodných zednářů - pro něž astrologie, magie, alchymie a kabala nadále zůstávají základem vědění. Avšak závěr knihy přece jen vyznívá spíše v tom smyslu, že se jedná o okrajový, spíše kuriózní ohlas. Další rozvoj vědeckého poznání údajně očistil novověkou vědu od balastu magického a kabalistického hermetismu a uvolnil cestu ke skutečně modernímu poznání : Newtonův Bůh už není mágem, ale mechanikem a matematikem.

Jenže - přiznává na závěr Yatesová - zrod této skutečné vědy - s její metodou a racionalitou zůstává zahalen v hermetickém šatě. Baconovou Novou Atlantis, rajskou vizí vědecké společnosti, vane tentýž duch jako Slunečním státem Campanellovým řízeným Mágy dle moudrosti dáných „Egyptských mystérií. A Bailletově popisu Descartova zjevení o svatomartinské noci r.1619 jsme zcela ponořeni do atmosféry hermetického transu, (p.452). A tak si Yatesová - poté, co ukáže, jak celý ten „omyl“ neslavně skončil, nakonec přece jen klade otázku : „Nebyl intenzivní výcvik v hermetické obrazotvornosti nutný k přípravě cesty k překročení své vlastní, vnitřní hranice ?“

Ve své následující knize - Rosenkruciánské osvícenectví ([Poznámka9](#)) poskytla Yatesová materiál k tomu, že to, co vypadalo jako přechodná fáze, omyl části renesančních vzdělců, mělo též svůj dějinný, politický protějšek. Renesanční vzmach založený na omylu a mysticko-magickém blouznění, nevplynul do kataklysmatu 30-leté války bezprostředně. Stačil zrodit legitimní potomky v podobě alžbětinské a rudolfínské renesance, kteří se posléze spojili skrze Palatinát Friedricha Falckého v Protestantskou protihabsburskou ligu. Leč ani bělohorská porážka neznamenalala konec hermetického světa, zrodilvího se z Velkého Třesku italské renesance, nýbrž toliko jeho „inflační fázi“. Během ní byla mladistvá tvář Novověku sice zastřena a zapomenuta - jeho hermetická povaha však nikoliv.

Přesto se má dosud za to, že se z chaosu 30-leté války se vynořila skutečně moderní podoba vědy, pevně postavené na spolehlivých matematických a mechanických základech kartezánské filosofie, která zaručuje její objektivitu a činí jakékoliv míšení vědeckého diskursu s mystikou, náboženstvím a magií nepřipustným. Převládá přesvědčení, že věda a hermetismus se navždy rozešly.

Je tomu tak skutečně ? Víme, že první vědecké společnosti byly přímými potomky rosenkruciánských kolegií a jiných hermetických společenství. Víme rovněž, že Newton se zabýval nejen biblickou exegezí, ale i alchymií, čímž vědomě a záměrně navázal na rosenkruciánský program a hermetický odkaz Královské vědecké společnosti. Sklon k hermetickému mysticismu lze ostatně kontatovat u většiny velikánů vědy, a ačkoliv oficiální dějprava má sklon to přehlížet či svádět na osobní libůstky či lidské slabosti vědců, jež nemají žádný vliv na platnost a pravdivost jejich výkonů, přesto se nelze ubránit dojmu, že hermetismus zůstává zdrojem vědecké inspirace.

Naskytá se otázka, zda se na celou věc nelze podívat opačně : přestat hledět na hermetickou a magickou tradici jako na pouhý přežitek, nýbrž jako na vlastní - tajemný, „hermetický“ - substrát vědy, jejíž proměnlivá podoba daná změnami paradigmatických či opakovanými „falsifikacemi“ jejích teorií nepředstavuje jen různé racionální masky skrývající její magickou přirozenost ? Nasvědčovala by tomu právě matematická povaha vědy a důraz na technické aplikace vědeckých poznatků - které se právě v současném triumfálním nástupu věku informatiky, komunikace, odhmotněné a odtělesněné virtuální reality nápadně podobá vizím dávných mágů. K přirozené magii - tzv. magia naturalis - matematika a na ní založená mechanická dovednost neoddělitelně náležela. Uvedme na závěr ještě jednu pasáž z Brunovy „bible“ De occulta Philosophia, kde tento klasik renesanční „přírodní magie“, jehož první kapitola druhé knihy „O nutnosti matematických oborů a o mnoha úžasných dílech, která fungují výlučně na matematických principech“, jež by právem měla být pokládána za klasický text výpočetní techniky : pojednává totiž o schopnostech automatů, robotů a myslících zařízeních, „tak úžasných, že prostý lid má za to, že se tak děje pomocí démonů, zatímco na vysvětlení stačí matematické umění“. Přitom podotýká, že „toho lze dosáhnout i v neušlechtilé hmotě.“ Proti tomu líčí možnosti hmoty zušlechtněné, a to způsobem, který zní jako předzvěst silikonového krystalu - základu polovodičů. Zní natolik neuvěřitelně, a vskutku tak „okultně“, že je nutné uvést jej v původním znění [6] :

Qui ergo eligere noverit materiam dispositam & patiendi paratissimam, agensque fortissimum, hic indubios potentioresque producet effectus. Est enim Pythagoreorum generalis sententia, sicut mathematica sunt formaliora Physicis, ita esse actualiora : & sicut in suo esse minus dependent, ita etiam in suo operari (II.1 p.C : Kdo by však dokázal vybrat látku vhodnou a co nejpoddajnější a zároveň mocné činidlo, ten by dosáhl mocných a bezchybných účinků. Existuje totiž obecný názor Pytagorejců, že tak jako je matematika formálnější než fyzika, , tak jsou i skutečnější : a jako jsou méně závislá ve svém bytí, tak i ve svém působení.

Zní to nesmírně střízlivě a moderně - a přesto poslední věta vyjadřuje samou esenci magie : matematické jsoucno je skutečnější než přirozené. To však je právě deviza vědeckosti. Umělé uspořádání, průmět, obraz, ideální konstrukce a formální nápodoba jsou skutečnější než přirozenost, tělesná skutečnost, smyslová danost. To je též vlastní poselství Descartova zasvěcení, k němuž vedou jeho Meditace. Na doklad toho, že toto pojetí není nikterak cizí renesančnímu „duchu doby“ uvedme pasáž z Leonarda da Vinciho ([Poznámka10](#)).

[p.268] Malířství je větším rozjímáním duševním a větším uměním a větším divem nežli sochařství, protože úkol sám nutí malíře, aby svoji mysl změnil v mysl přírody samé, a byl tlumočníkem mezi onou Přírodou a Uměním, vykládaje svým dílem příčiny jejích jevů závislých od zákonů jejích, [...] obsahuje a uzavírá v sobě všechny viditelné věci [...] znázorňuje věci průsvitné [...]

A pokud jde o údajnou Descartovu racionalitu ? Čteme-li podrobně a bez předsudků její „rukověť“ - Descartovy Meditationes de prima philosophia (Úvahy o první filosofii) - zjistíme, že se zdaleka nejedná o učený traktát, za který je po staletí vydáván, nýbrž že se jedná o skutečné meditace, tedy rozjímání - duchovní cvičení, jež vedou skrze počáteční očistu a zbavení se všech jistot, ke ztotožnění se s předmětem adepta rozjímání a posléze - k spatření Boha. Descartova počáteční radikální skepse - argument spojitého snu - není metodickým trikem skeptika. Zaposlouchejme se do svědectví, které podává na začátku druhého dne ze svého počátečního zážitku :

in profundum gurgitem ex improviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim imo pedem figere, nec enatare ad summum. [...] upadnuv nečekaně do propastného víru, jsem tak otřesen (rozechvěn, zmitán), že ani dole nemohu opřít nohu (dosl. upevnit vespod), ani vyplout vzhůru.“ (II.24).

Poté, co upře adeptovu pozornost na něco tak solidně a objektivně, nepochybně jsoucího, jako je vosk, vystaví tento působení ohně a hledaje v jeho proměnách něco, co zakládá jeho bytí, nalezne extensum quid - „cosi rozprostraněného“. (II.31)

Načež vpravdě magickou operací přehodí slovosled : Quid extensum ? - Co [je to] rozprostraněné ? což lze číst i “Cosi rozprostraněného ?“ A přivádí adepta k náhledu :

eius perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio jeho (totiž vosku) poznání není ani viděním, ani dotykem ani představou, aniž (jimi) kdy bylo, leč vzhledem jediné mysli, (nebo : „hledění na samotnou mysl“) - II.31

Připomíná to zajisté Augustinovo vystižení času jako distentio animi - rozpětí ducha (Conf. XI.26 [33] p.260), s tzv. „descartovským dualismem“ to však nemá nic společného. Jde o tajemnou jednotu světa a ducha, přesně v duchu mystického hermetismu.

Podobně se to má se slavným a posměchu a odmítání vystaveným tzv. „důkaz Boží existence“, mnohými velkými duchy novověku (Locke, Leibniz, Holbach) ba i moderní doby (Gilson, Maritain, Jaspers, Heidegger - Weissmann) dokonce považovaný za bezvýznamný ideologický ústupek ! ([Poznámka11](#)). I zde při podrobném projití s úžasem zjistíme, že nejde o důkaz, nýbrž o pokyny, jež mají adepta přivést ke zření. Je na něm, zda Boha spatří či nikoliv. Rozhodně však, kdyby se vskutku jednalo o důkaz nárokový si obecné uznání a platnost, očekávali bychom suché q.e.d. Místo toho uslyšíme mystagogovu výzvu :

Sed priusquam hoc diligentius examinem [...] placet hic aliquandu in ipsius Dei contemplatione immorari, [...] et immensi huius luminis pulchritudinem [...] intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplatione summam alterius vitae felicitatem consistere fide credimus, ita etiam ex eadem, licet multo minus perfecta, maximam, cujus in hac vita capaces simus, voluptatem perfici posse experimur. Ale dříve, než to budu pilněji zkoumat [...] jest dobré (tj. těši) setrvat v patření samotného Boha [...], a krásu jeho nesmírného světla zřít, obdivovat, uctívat. Tak jako nás víra učí (dosl. vírou věříme), že nejvyšší blaženost věčného (dosl. druhého) života spočívá toliko ve zření (kontemplaci) božské vznešenosti, podobně zakoušíme již nyní skrze totéž (dosl. „z téže“ tj. kontemplace, jakkoliv daleko méně dokonalé, že můžeme dosáhnout prožívání nejvyšší rozkoše, jaké jsme za tohoto života schopni.

Descartova Rozprava o Metodě, v náznacích uvádějící autorovo svědectví o mystickém osvětlení, byla původně psána jako úvod k jeho pracem optickým - dioptrice a katoptrice - tedy k pojednáním o zákonech lomu světla v čočkách a odrazu v zrcadle. Také John Dee používal skleněných koulí a zrcadel - přesto je, na rozdíl od Descarta řazen mezi čaroděje - ne-li blouznivce a podvodníky ! Také John Dee se zabýval především matematikou. Zdá se, že jeho Úvod k Eukleidovým Základům - a nikoliv až Descartova Méthode - položily základy exaktní matematické přírodovědy. Matematika se tak stala nástrojem účinné konstrukce - teoretické či technické, která je prohlašována za vlastní skutečnost. Celá racionalita experimentální metody moderní vědy je postavena na zásadně magickém východisku : imitace, konstrukce a projekce nezastupuje, nýbrž zpřítomňuje samu skutečnost.

Zajisté : mezi hermetismem antickým či renesančním a hermetismem novověkým existuje nápadný rozdíl, odrážející vývoj, který by bylo možno označit za „spiritualizaci“ či „éterizaci“. Zrcadlí se v něm změny v pojetí skutečnosti : Byl-li základem klasicky antické skutečnosti příběh - narativita, dějová kontingence, společenství smyslu - „genidentita“, základem středověké skutečnosti je kontinuita : materiální, biologická, právní - vzpomeňme ostatků, dynastických sporů, apoštolské posloupnosti. Naproti tomu v základě hermetického vidění světa je podoba, vztah podbnosti : korespondence, zrcadlení, imitace, projekce, analogie. Postupnou logizací a geometrizací se vztah větší či menší podobnosti měnil v požadavek dokonalé podobnosti - založené na totožnosti a rozdílu, příznačné pro podobnost formální - matematickou, nepřipouštějící žádné „více“ či „méně“ Základem tohoto pojetí světa more geometrico je rozdíl : nápodoba zde smí být toliko přesná, dokonalá - přesnější než jakákoliv představa, zobrazení, reprodukce. Absolutní podobnost znamená totožnost - ne však již materiální nýbrž duchovní. V oblasti ducha pak platí parmenidovský náhled, že „myslit a být je totéž“ (B3). Co platilo pro hvězdy platí pro veškerenstvo. Vpravdě : jak nahoře tak i dole... Co více si renesanční mágové - vyvolávači duchů, a rosenkruciánní mystici - ctitelé andělů a jejich služeb - mohli přát ?

Zatímco těžištěm středověké skutečnosti je tělo, hmota, paměť, je místem renesanční zkušenosti duše, smysly, obrazotvornost, základem novověkého myšlení pak duch, logika a intelekt.

Literatura

- [1] Evelyn E. Smith : Mart'an a kouzelník. In : Vlak do pekla. Výbor z anglo-amerických sci-fi povídek. Edice Karavana sv.91 Albatros Praha 1976 pp.72-75, p.78; The Martian and the Magician. cBetter .Publications přel. Oldřich Černý.)
- [2] Jan Bouzek, Zdeněk Kratochvíl : Řeč o umění a archaická filosofie. Hermann & synové Praha 1995
- [3] Frances A. Yates : Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. The University Chicago Press c1964, Midway reprint 1979. Pbk 1991 ISBN 0-226-95007-7 466p, Preface, p.ix}.
- [4] Corpus Hermeticum. Překlad Radek Chlup a Zdeněk Kratochvíl. Vydání řeckého textu, úvodní studie a komentáře Radek Chlup Praha 1966, manuskript 239p., pp.202-217,
- [5] Zdeněk Kratochvíl : Filosofie živé přírody. Hermann & synové Pha 1994, 222p.
- [6] Henricus Cornelius Agrippa ab Nettesheym : De Occulta Philosophia sive de magia libri tres Sine Loco 1533. Faksimile des ältesten Kölner Drucks. In : Henricus Cornelius Agrippa ab Nettesheym : De Occulta Philosophia. ed. Karl Anton Nowotny. Akademischer Druck u.Verlagsanstalt, Graz Austria 1967; pp.55-56
- [7] Argumentum Marsilii Ficini Florentini, in librum Mercurii Trismegisti, ad Cosmum Medicem, patriae patrem.}
- [8] Radek Chlup : Hermetismus - filosofie na rozhraní. viz [4] I.1.4, pp.58-59
- [9] Frances A. Yates : The Rosicrucian Enlightenment. Shambhala Publications Inc Boulder Colorado 1978 0-394-73568-4 269p; c1972 Routledge & Kegan Paul Ltd London and Boston ISBN 0-87773-120-9
- [10] Lionardo da Vinci : Úvahy o malířství (Trattato della pittura). přel. F.Topinka. Žikešův špalíček o umění - sv.I. řada A - Umění výtvarná. Žikeš Praha 336p - O Vědě pravé (výňatky z Paragone) - p.268
- [11] William T.Bluhm : (Descartes“) Political Theory and Ethics. In : René Descartes : Discourse on the Method and Meditations on First Philosophy. Edt. David Weissman. series : Rethinking the Western Tradition. Yale Univ.Press New Haven & London c1996 ISBN 0-300-06773-9 Essay 6, pp.306-329, p.308