

***Divadlo věčné Moudrosti a teosofická alchymie Heinricha Khunratha.* Přel. Jakub Hlaváček, komentáře Vladimír Karpenko, Ivo Purš, Martin Žemla, Trigon, Praha 2017.**

Heinrich Khunrath (1560–1605) byl renesanční lékař a alchymista, který se nejvíce proslavil svým dílem *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, které vyšlo poprvé v roce 1595. Podruhé, v upravené a rozšířené verzi, bylo vydáno až po Khunrathově smrti v roce 1609. Dílo obsahuje působivé rytiny, kvůli kterým bývá řazeno mezi nejkrásnější renesanční tisky a především mezi ikonická díla renesanční alchymie. České vydání Khunrathova díla nyní představilo nakladatelství Trigon.

Khunrathovo *Divadlo věčné moudrosti* je velká kniha – a to zejména svým rozměrem, který napodobuje renesanční a novověké foliové svazky. Kniha má rozměry 33 cm (výška) x 28 cm (šířka). Když ji čtenář otevře, má před sebou víc než půl metru textu. Kniha je to také objemná. Má 453 stran, jež jsou (opět po vzoru renesančních tisků) rozděleny vždy do dvou sloupců, z nichž každý vydá za jednu stranu v „normální“ knize. Myslím si tedy, že se dá bez obav říci, že kniha má ve skutečnosti kolem 900 stran. Text je vytištěn na křídovém papíře, takže kniha je také poměrně dost těžká. Uvedeným fyzickým vlastnostem pak odpovídá i cena, která u různých knihkupců kolísá mezi 800–900 korunami. Snad také mohu prozradit, že v posteli se půlmetrová pětikilová kniha nečte úplně pohodlně. Za luxus se vždy něčím platí.

Samotný text Khunrathova *Divadla* není příliš objemný. Zabírá asi jen třetinu všech stran (1–160) vydané publikace a jeho překlad z latiny pořídil Jakub Hlaváček. Dalších 300 stran tvoří vysvětlující komentáře k dílu. Napsali je známí čeští znalci alchymie, resp. renesančních okultních věd a teologie. Ivo Purš napsal oddíl nazvaný *Heinrich Khunrath v zrcadle svého divadla* (s. 161–318). Za ním následuje text Martina Žemly *Heinrich Khunrath: teosof mezi renesancí a reformací* (319–369). Posledním textem je stať Vladimíra Karpenka věnovaná chemickým aspektům Khunrathovy alchymie *Alchymické a chemické aspekty Khunrathova díla Von hylealischen Chaos* (350–408). Následuje podrobný seznam literatury, přehledný rejstřík a rozsáhlé shrnutí v angličtině.

Zvláštní fyziognomie knihy je zapříčiněna především působivými a velkými rytinami, které bylo třeba reprodukovat v náležitě kvalitě a v dobrém rozlišení. Rytin je celkem osm a navzdory velikosti knihy se nacházejí na listech, které se ještě dál musí rozložit na celkovou šířku 37 cm. (Na internetu jsou pro rychlé nahlédnutí k dispozici například zde <https://blogs.ethz.ch/digital-collections/en/2011/02/09/stoff-fur-einen-kriminalroman-heinrich-khunraths-amphitheatrum-sapientiae-aeternae-hanau-1609/>) Pro pochopení celého díla jsou ilustrace klíčové, ba dokonce se zdá, že zvláště v prvním vydání byl původní text knihy v zásadě jen komentářem k sofistikovaným rytinám. Khunrathovy komentáře k ilustracím i jeho vlastní text v mnoha ohledech sledují komunikační standard renesančních alchymistů – „neházet perly sviním“, a proto jsou psány jazykem, stylem a v pojmech, které byly obtížné již pro dobového čtenáře. Pro dnešního čtenáře jsou pak samy o sobě, domnívám se, nepochopitelné. Celkem přirozeně si proto překlad takového textu vyžádal poměrně rozsáhlé doprovodné a vysvětlující texty, které umožňují dnešním čtenářům alespoň částečně pochopit smysl a význam tohoto alchymistického a teosofického díla. Ivo Purš ve svém dlouhém textu poskytuje přehled o Khunrathově životě a díle a také

o intelektuálním a kulturním kontextu, který spoluutvářel jeho myšlení. Purš tedy vysvětluje základní předpoklady teosofie a alchymie, jak se objevují v dobovém myšlení a v Khunrathově díle. Obsah *Divadla* Purš podrobně představuje a vykládá. Největší pozornost věnuje přirozeně alchymistické ikonografii *Divadla* (221–318). Velmi zevrubně představuje tradici naučných diagramů, používání rytin jako ikonotextů a obsah jednotlivých rytin, které jsou doslova „přeplněny významy“ (205, 235). Martin Žemla vysvětluje pojem teosofie a zasazuje Khunrathovo myšlení do dobového filosofického a teologického kontextu. Poukazuje na shodné rysy Khunrathova díla s renesanční platónskou metafyzikou světla, s magií, kabalou a alchymii. Poukazuje na příbuznosti s myšlením Paracelsa a Weigela a vůbec s tradicí německé mystiky, mezi jejíž přední znalce u nás Žemla patří. Vladimír Karpenko se věnuje speciálním alchymisticko-chemickým aspektům Khunrathova díla. Samotné *Divadlo* se laboratorní alchymie týká vlastně jen okrajově, takže se Karpenko soustředí spíše na Khunrathovo dílo *Von hylealischen Chaos*. Karpenko vysvětluje základní alchymistické pojmy, teorie a praktické postupy, které alchymista prováděl v laboratoriu. Zvláštní pozornost pak věnuje podvodným technikám renesančních alchymistů, které Khunrath kritizoval.

A co je vlastně obsahem samotného Khunrathova textu? Především je třeba říci, že text nepojednává ani tak o samotné alchymii, jako spíše o jejích duchovních, náboženských, metafyzických a antropologických předpokladech. Proto se také v této souvislosti hovoří o mystické alchymii nebo také o „teo-alchymickém systému“ (Žemla, 319a). Východiskem celého díla je tzv. teosofie, což bylo značně různorodé, německé myšlenkové hnutí 16. a 17. století. Žemla uvádí, že jako teosofické „se označují proklamovaně ‚inspirované‘ spekulace o Bohu, člověku a přírodě v jejich vzájemných vztazích, které svědčí o hluboké, bytostné analogii. Teosofie vidí duchovní a tělesné jako dva aspekty téhož, proto i božství a svět vidí ve vzájemné dynamické jednotě, svět chápe jako tělesné rozvinutí božské skutečnosti, jehož poznávání pak zpětně vede k poznání Boha. Nástrojem teosofických spekulací je osobitá, imaginativní hermeneutika Bible...“ (Žemla, 320a). Khunrathův text je tedy bytostně náboženský. Je to filosoficko-mystická spekulace o Bohu a jeho stvoření, která má záměrně mnoho významových vrstev tak, aby se stala hermeneutickou výzvou, jejíž naplňování má vést k duchovní proměně. Cílem teosofie je totiž, jak podotýká Žemla, „transformace člověka“ (369b).

Smyslem Khunrathova díla tedy není poskytnout alchymistický návod, ani představit nějakou teorii přírodního či jakéhokoli jiného světa – text má v zásadě jen mizivý epistemický obsah a nárok. Jeho smyslem je spustit v člověku proces duchovní přeměny (Purš 205b), která ho přivede k mystickému sjednocení s Bohem, k přechodu „v samotného Boha, jenž sídlí v člověku“ (67b). Proto také větší část Khunrathova textu (*Prolog*) sestává z 365 biblických citátů, jež jsou doplněny teosoficko-alchymistickými komentáři. Na rozdíl od dnešního rychločtení Khunrath počítal s velmi pomalou četbou – citátů je 365 stejně jako dnů v roce a jsou určené pro každodenní duchovní usebrání. Čtenář se má nechat unášet textem a rytinami spisu a čerpat z něj inspirace a instrukce pro to, jak dosáhnout božské „Moudrosti“, a nakonec: jak dosáhnout spásy. Teprve po komentovaných biblických citátech (20–143), přichází relativně krátká *Isagogé* (143–156), v níž Khunrath tajnosnubně hovoří o alchymii – přesněji řečeno o filosofickém kameni (*lapis philosophorum*) a jeho alchymistickém a mystickém významu.

Kvůli své spekulativnosti, bibličnosti, mnohovýznamovosti a záměrné nesrozumitelnosti představuje Khunrathův text pro moderního čtenáře těžký úkol – pro analytického filosofa pak noční můru. A bezesporu se nabízí otázka, proč takovou knihu vlastně číst. První důvod

může být čistě historický: Jsou čtenáři, které prostě tato problematika zajímá a se zarputilým zalíbením se budou prodírat sémantickou přebujelostí Khunrathova textu a rytin. Pro takové čtenáře je dílo „až do dnešních dnů živé a inspirativní“ (Purš, 203a). Druhý důvod je také historický, ale nesouvisí už se zájmem o renesanční myšlení. Domnívám se, že Khunrathovo dílo je velmi zajímavé pro každého, kdo se snaží pochopit, jak se vlastně utvářelo moderní myšlení – tedy pro každého, kdo je ochoten si přiznat a uvědomit, že způsob, jakým přemýšlíme o přírodním světě, není samozřejmý, ale je výsledkem partikulárních procesů ve specifickém (zejm. západoevropském) kontextu. Jinými slovy, Khunrathova kniha je zajímavá pro každého, kdo se zajímá o původ moderní vědy. *Divadlo věčné moudrosti* jakožto suma a důstojný reprezentant renesančního způsobu myšlení ukazuje, jak vzdálená byla renesanční filosofie a alchymie od moderní filosofie a vědy. Pokusím se to ukázat na několika příkladech.

Za prvé, jde o samotný cíl textu. Jeho smyslem není předat poučení o světě nebo o čemkoli jiném. Jeho smyslem je vyvolat ve čtenáři vnitřní proměnu, která ho skutečně způsobilým pro přijetí Boží moudrosti. V tom se samozřejmě projevuje dědictví antického myšlení, které chápalo filosofii jako způsob života a cestu k blaženosti (viz práce P. Hadota). K tomu se přidává mystický aspekt: Vědění má vyvolat morální zdokonalení, jehož odměnou je obdržení neměnné a věčné božské moudrosti. Taková představa je modernímu vědění pochopitelně cizí, protože věda založená na empiristické metodologii nepracuje s představou, že na povahu vědění má vliv morální dokonalost poznávajícího subjektu. Descartes píše hned na začátku *Rozpravy o metodě*, že zdravý rozum je věc ze všeho na světě nejlépe rozdělená – všichni lidé ho mají stejně. Jde jen o to umět ho používat, nikoli o mravní vyspělost vědce.

Za druhé, podle Khunratha se skutečné vědění, tj. moudrost, nezískává lidským úsilím, ale osvícením. Khunrath například píše, že zprvu nechápal slova okultních filosofů, „a teprve později, když ze mne byl ve vhodnou dobu Duchem Moudrosti sňat závoj nevědomosti (bezpochyby z Boží milosti), jsem ve čtvrthodince, ba v okamžení pochopil víc než předtím za celý rok (z popudu mého dobrého génia [tj. anděla – D. Š.] a milosti Boha stojícího při mně“ (95b). Taková mentalita je pochopitelně moderní filosofii a vědě cizí, protože se zakládá na představě vědění jako daru. Zatímco Khunrath byl přesvědčen, že byl díky svým kvalitám a boží milosti osvícen, karteziáni věří v univerzalitu lidského rozumu a jeho epistemickou výkonnost za předpokladu užívání správné metody. Pro moderní vědu a filosofii člověk získává poznání sám za sebe, autonomně, aniž by musel být – Bohu – za cokoli vděčný.

Za třetí, Khunrath v zásadě předpokládá, že zbožnému a ctnostnému mudrci bude dáno poznání celého světa: „Přitom člověku bylo dáno poznat celou věčnost a šíři, výšku a hloubku veškerého uspořádání světa...“ (62b). Moudrost je konečná, úplná a neměnná. Je to uzavřený soubor poznatků, který se předává jako dar, ale nerozšiřuje se, protože obsahuje v zásadě kompletní pochopení světa, tak jak je to pro konečnou bytost možné. Taková představa se od moderní vědy odlišuje ve dvou ohledech: Moderní věda se stala úspěšnou právě proto, že rezignovala na ideál absolutního poznání (podstat nebo substancí nebo věčných pravd etc.) a místo toho se soustředila na prozatímní a hypotetické poznání usilující o predikce, nikoli o věčnou pravdivost. S tím souvisí i to, že věda byla pochopena jako progresivní. To kromě jiného zahrnovalo přesvědčení, že nevědomost je dočasná. Postoj epistemické rezignace tak byl kompenzován tím, že byl temporalizován. Hranice známého a neznámého není striktně vytyčená pro věčnost, ale proměňuje se s tím, jak lidé – sami za sebe – dokážou zdokonalovat své poznatky. Khunrath si moudrost představoval jako souhrn

vědění, který člověk získává osvícením „ve čtvrtodince, ba v okamžení“. Věda 17. století si je vědoma své neúplnosti a pomalosti: Ale právě to svědčí o jejím lidském původu, a tedy také o autonomii lidského vědění.

Novověká věda se často vykládá tím nejbanálnějším způsobem, tedy jako nahrazení aristotelských teorií novými teoriemi a principy, které se týkaly pádu těles či oběhů planet. Ve skutečnosti teoretické úspěchy nové vědy 17. století plynuly z toho, že se naprosto zásadně změnily metateoretické předpoklady zkoumání přírody, z nichž některé jdou dobře popsat právě při srovnání se starším, renesančním chápáním vědění, jak jsem se o to právě stručně pokusil v několika bodech. Moderní věda se zásadně odlišuje od renesančního pojetí vědění. Tím také přecházím k výhradám vůči některým myšlenkám v doprovodných textech ke Khunrathovu *Divadlu*. Mám silné pochybnosti o tom, zda Khunrath a další teosofové a alchymisté mohou být označováni jako „přírodovědci“ (Purš, 182a). Netuším, jak mohl Khunrath přistupovat k Písmu svatému „i jako přírodovědec“ (Purš, 184b). Jedním z definičních rysů raně novověké vědy bylo právě to, že odmítala uznat autoritu bible jako zdroje poznání a že rezignovala na její výklad v duchu nových poznatků (výjimkou byl Galileo, který za to také zaplatil). Výrazy „mystický orientovaný přírodovědec“ (Purš, 161b) nebo „mystická přírodověda“ (Purš, 318a) považuji za oxymorón. Jejich užívání svědčí o jakémisi netriviálním užívání pojmu přírodověda, kterému nerozumím. Přitom Khunrathův text i samotný výklad Iva Purše a jeho kolegů jednoznačně ukazuje, že Khunrathovo dílo bylo něčím zcela jiným než vědou. Na tom není nic špatného; spíš je pro mě záhadou, proč komentátoři naznačují opak. Pokud chápou pojem přírodověda jinak, měli by to podle mého soudu srozumitelně vysvětlit. Místo toho jsem v knize našel jen několik tajnosnubných a náznakovitých výpovědí, podobných textu samotného Khunratha (Purš, 318b; Žemla, 319b).

Moje rozpaky patrně plynou z odlišného pojetí geneze novověkého myšlení, jeho legitimacy a jeho vztahu k předchozí tradici a asi spíše představují námět pro širší obdobnou debatu. Neměly by však zakrýt fakt, že české vydání *Khunrathova divadla* představuje naprosto ojedinělý badatelský i vydavatelský počín, jehož završení si muselo vyžádat enormní úsilí všech zúčastněných. Už samotný překlad Khunrathovy latiny byl bezesporu velice náročný. Pochopení jednotlivých rytin je podle mého soudu na hranici hermeneutického šílenství a jejich systematický výklad od Ivo Purše prozrazuje obdivuhodnou erudici, která je doprovázena interpretační střízlivostí. Žemlovo zasazení Khunrathova myšlení do širších souvislostí dalších proudů renesančního myšlení je opět provedeno srozumitelně a s velikou znalostí věci. Vydaná kniha ukazuje, že české bádání v oblasti intelektuálních dějin, historie filosofie a vědy je na vysoké úrovni a bezpochyby snese srovnání s mezinárodním výzkumem a v některých ohledech ho i překonává. Khunrathova kniha je díky úsilí překladatele, editorů a vydavatele dostupná českému čtenáři, který se díky ní může seznámit s myšlenkovým světem pozdní renesance. To nemusí být úplně samoúčelné. David Wootton na úplném konci své obsáhlé monografie *The Invention of Science: A New History of the Scientific Revolution* (2015) píše, že vědecká revoluce 17. století se stala téměř nepostřehnutelnou právě proto, že byla tak obdivuhodně úspěšná. Jen obtížně jsme si my, moderní čtenáři žijící v technicko-vědecké civilizaci, schopni představit, že náš způsob myšlení není samozřejmý. Četba Khunrathova díla může přispět k takovému poznání. A schopnost uvědomit si, že způsob, jakým myslím, není samozřejmý, může vést k pochopení, že způsoby, jakými myslí a mluví ostatní, rovněž nejsou samozřejmé, i když se tak mohou tvářit. A proto není třeba jim ochotně přitakávat.

Daniel Špelda
Katedra filosofie FF MU
Brno, Česká republika
spelda@phil.muni.cz