

IMAGINACE ANEB NEVIDITELNÉ TĚLO ALCHYMIE

Laskavý čtenáři. Jednalo-li by se o virtuální, tedy internetový sborník, pak by zde stálo: podstatná část mé přednášky se nachází tady... a bylo by. Jelikož editorům tohoto sborníku ať už ze starosvětskosti, či jiných pohnutek, záleží na tom, aby byl k dispozici i ve své masivní a hmatatelné podobě, pak věz, že podstatná část přednášky pronesené v rámci tohoto magického kolokvia se nachází zde;¹ čímž se čtenářstvu mírně komplikuje situace. Jelikož „vinu“ za „přesměrování“ tohoto textu nesu já, pokusím se alespoň trochu napravit vzniklou újmu; a to nikoli novou rekonstrukcí proneseného textu, nýbrž jinou úvahou na podobné téma.

Zatímco v přednášce (a výše zmíněném textu) jsem se snažil popsat, jakým způsobem lze k alchymii přistupovat dnes, abychom alespoň trochu dostáli nárokům jí bytostně vlastním, a zauvažovat nad dialektikou zakrývání a odhalování, touto úvahou se pokusím představit roli imaginace v alchymii (v renesanční přírodní filosofii byla ostatně imaginace považována za základní nástroj magie,² jejíž podobu ve svých dílech rozvinuli zejména Marsilio Ficino, Cornelius Agrippa, Pietro Pomponazzi a Giordano Bruno).³ Co je ostatně na alchymii i pro zcela neznalého člověka ne-li přitažlivé, tak zcela jistě alespoň mocně působivé, je její obrazivost, ať již se podává ve formě emblematických ilustrací či zapsaných příběhů, snů a vizí. Právě tato důvěra v moc a působnost obrazů, jež přenesla mytologický substrát „pohanského“ myšlení i do křesťanství, které jej nejen nikdy nezavrhl, ale naopak mu umožnilo nový rozkvět, se stala v posledních desetiletích předmětem jak mnoha odborných studií, tak i poněkud více zobecňujících prací, které v tomto esoterním křesťanském proudu spatřují kontrast k takovému pojetí Boha a světa, jež údajně nastartovalo jak proces sekularizace, tak i novověké vědy, a sice takovému, jež akcentuje dokonalou odtrženost, nepřístupnost a transcendentálnost skrytého boha, *dei absconditi*, a kterému odpovídá *kenosis*, dokonalé rozpuštění a vyprázdnění Boha ve světě, a tedy jeho definitivní smrt.

Podle Giegericha⁴ je předobrazem tohoto pojetí Mojžíšovo rozprášení zlatého idolu, jímž odmítl pohanskou víru v idoly, a tím i v obrazy. Tímto odmítnutím skutečnosti „božského projevení“, jež lze zakoušet jak v látce, tj. v nějakém smyslu „aesteticky“, tak i v obrazech, imaginativně či „imaginálně“, prý Mojžíš nastartoval dosud trvajících obecnou nedůvěru naší civilizace vůči jevům. Možné propojení obou nesouměřitelných sfér (transcendentální božské a pozemské a pomíjivé lidské) sestupem Logu do těla (látky), ztroskotalo podle něj na dogmatické interpretaci tohoto sestupu, jež přinesla namísto ztělesnění božství důslednou logizaci světa. Bůh coby čirý duch, jenž je plně sebou samým a ničím jiným, a k němuž se dá vztahovat pouze a výhradně pomocí víry a nikoli pomocí poznávacích mohutností jakéhokoli druhu, se tak stal předobrazem „novověkého abstraktního pojetí objektivní reality“, jež je dokonce považována ve shodě s novoplatónskou ontotheologickou hierarchií za jedinou realitu skutečně jsoucí.⁵

Filosofie se dnes znovu vrací k opuštěným a zdánlivě přežitým motivům a tématům, jež byly centrální pro hermetické myšlení, odkud vyvěraly a sytily jak filosofii, tak rodící se vědu: šlo zejména o roli imaginace, myšlení v analogiích, vztah makrokosmu a mikrokosmu a pojetí člověka jako

svorníku veškerenstva a obrazu Božího, a to nejen coby vládce či podmanitele přírody, ale zvláště jako toho, jenž již svým bytím ve světě svět jistým způsobem rozvrhuje: jeho odpovědnost za sebe je zároveň odpovědností za svět a naopak.

Roli imaginace se zajisté dostala zasloužená pozornost jak v romantismu, tak i v teoriích symbolistického okruhu; Coleridge, představující jeden z vrcholů romantické teorie imaginace, rozeznává ve svém díle *Biographia Literaria*⁶ dva stupně imaginace: první je ten, jenž nás spojuje s Tvůrcem a představuje základ lidského vnímání a který je v podstatě „v omezené lidské mysli opakovaním věčného aktu stvoření v neomezeném *jsem*“ a druhý „stupeň“ představuje zdroj lidské tvorby a je pouze odrazem stupně prvního. První představuje intuitivní a druhý diskursivní schopnost mysli. Pro toto tvrzení nachází mimo jiné podporu u Milтона,⁷ podle něhož intuitivní mysl převyšuje mysl diskursivní stejně jako mysl andělů převyšuje mysl lidskou. (Ve středověkém univerzu představují andělé nejen prostředníky mezi Bohem a lidmi, představují též v novoplatónském pojetí první výron Božské mysli, a odpovídají tak idejím.)

Toto oddělení diskursivní a intuitivní schopnosti mysli pochází nejspíše z novoplatónské tradice, kdy právě oproštění se od veškerých inteligibilních forem je posledním krokem na cestě k nejvyšší ideji Dobra.⁸ Byl to A. J. Festugière, kdo jako jeden z prvních badatelů upozornil na to, že rys nepoznatelnosti spolu s „extatickým zřením“ nejvyššího Jedna se vyskytuje již u Platóna, přestože na něj ještě není kladen takový důraz jako v novoplatónismu přibližně od druhého století. Již dlouho se vedl mezi učenici spor o to, zda tzv. *agnostos theos*, nepoznatelný bůh, je import z východu (Norden), či jde o autochtonní antickou tradici (Festugière). Endre von Ivánka pak ukázal, že tento novoplatónický důraz na extatické a nepojmové nazírání nejvyššího Boha diskursivně nepoznatelného spolu s koncepcí postupné emanace a vyzařování nejvyššího principu je vlastně naroubování platónismu na stoické (a původně čistě „materialistické“) ontologické schéma vycházející z emanace světa z nepochopitelného prapřincipu beztvarého ohně.

Odtud pak může pocházet důraz na tradici extatického zření básníka, jež bývá dávána do protikladu s chladnou a neinspirovanou „nápodobou nápodoby“. Jako příklad tohoto pojetí uveďme formulaci Strabóna z Amaseie (64 př. n. l.–16 n. l.): „Uvolnění odvádí intelekt od lidských zaměstnání, zatímco pravý intelekt přivádí k božství..., zdá se, že vytržení má v sobě jakousi božskou inspiraci.“⁹ Diskursivním rozumem sice nemůže nazírat nejvyššího Boha, ale přivede nás k bodu, kdy jej můžeme nahlížet, a právě zde přistupuje imaginace. Tato tendence pak vyvrcholí u Jamblicha, podle něhož je astrální tělo příjemkyní božské obrazotvorné mohutnosti, již popisuje takto: „Obrazotvorná mohutnost duše podléhá však božské inspiraci, jestiž ne sama ze sebe, nýbrž od bohů povzbuzována, produkovati různé formy fantasmie, a to zcela odlišně od obyčejného způsobu lidského.“¹⁰

Pravděpodobně základním významem slova *imago* je obraz, podoba; dalšími pak *vzor*, *ideál*, *myšlenka*, *představa*, *vidina*, *přelud*.¹¹ Je příbuzné se slovesem *imitor*, napodobovat, jež postupně v novověku nabylo spíše pejorativního charakteru. (Jiným latinským ekvivalentem „vytváření obrazu“ je výraz *figuratio*, jenž právě v pozdní antice může sloužit coby silný příklad lidské tvorby, neboť se jím také označovala výroba soch, které byly oživovány „božským duchem“.)¹²

Latinskému *imaginatio* odpovídá řecké *eikasia* či *fantasia*; první výraz znamená „zobrazení“ či „vytváření obrazu“ (*eikón*). Výraz *fantasia* (utvořen z řeckého *fainó*, „ukázat“, „objasnit“, až druhotně též „jevit se“, „zdát se“), má za sebou dlouhou filosofickou tradici. Pro Platóna výraz označující „jevení“ (*fantasia*) setrvává na úrovni pouhého mínění (*doxa*) a vnímání (*aisthésis*),¹³ nespadá tedy do oblasti skutečně jsoucího, k níž směřuje poznání (*epistémé*). Toto odtržení oblasti jevů od bytí, jež zásadně ovlivní celou následující řeckou filosofickou tradici, je však v pozdní antice pozvolna nahrazováno výrazně kladným zhodnocením jak jevové oblasti, tak imaginace a děje se tak ve jménu užšího spojení filosofie s náboženstvím a uměleckými hledisky (nejlépe to lze explicitně vysledovat právě na literatuře novoplatónské či hermetické). Ostatně i Platóna můžeme nalézt alespoň v jistém smyslu kladné zhodnocení jevového světa, a to v proslulé pasáži dialogu *Symposion*,¹⁴ kdy Platón ústy kněžky Diotimy popisuje jak člověk prostřednictvím zjevování krásy stoupá vzhůru až k nejvyšší stálé a neměnné Kráse, na níž ostatní jednotlivé „krásy“ participují.

Výrazně pozitivní pojetí tvořivé fantazie bychom našli v sedmém Augustinově listě, kde sv. Augustin považuje fantazii za orgán modifikace našich vjemů.¹⁵ Kladné hodnocení tvůrčí fantazie, které není právě typické pro klasickou antiku, začíná nabírat na vážnosti již u římských autorů a zvláště u novoplatoniků, z nichž posléze čerpá i sám Augustin. Kladné zhodnocení fantazie dále nalezneme v Pseudolonginově traktátu *O vznešenu*,¹⁶ v Quintillianovi (6,2,29), ale i ve Filostratově spise *Život Apolloniův* (6, 19). U Prokla je schopnost obrazotvornosti či fantazie vlastní všem duším pobývajícím na tomto světě a díky ní je také nutno vyživovat duši mýty.

Metafyzický novoplatónský symbolismus spolu s představou světa odrážejícího jako v zrcadle jedinou tvář božstva, pak ve středověku předá a přizpůsobí zvláště Pseudodionysios Areopagita a Jan Scotus Eriugena;¹⁷ v pokud jde o schopnost aktivního působení imaginativní síly na těla, pak se středověcí autoři nejčastěji odvolávají na tvrzení arabských autorů, z nichž přední místa zauímají Avicenna, al-Kindí a al-Ghazzálí.

Zatímco novověká západní věda postavila své poznání proti tvůrčí činnosti a pojmy (a formální stránku jazyka) proti představám, v čemž následovala Platónovo odsouzení umění coby „nápodoby nápodoby“, od pozdní antiky zvolna nabývala básnická představivost vysoké hodnoty, neboť imaginace tím, že převádí vzor do jiného způsobu či řádu bytí, je tvůrčím činem zcela analogickým ke tvorbě „Stvořitele“. Tím, že poznávané zobrazuje v jiné přirozenosti, skutečnost rozvíjí (explikuje) a obohacuje (původně skryté zpřístupňuje a aktualizuje).

Budeme zde hovořit o takovém pojetí imaginace, které spočívá na určitém pochopení symbolu, jež Umberto Eco¹⁸ nazývá *cum grano salis* „romantickým“ a které rozlišuje jednak mezi symbolem a alegorií, tak i mezi symbolem a syntématem. Toto rozlišení, které navrhoval již Frege, nám oddělí oblast všech konvenčních znaků, zahrnutých pod pojem syntéma (od *syndesmeó* – spojit dohromady) a užívaných převážně v matematicko-logických vědách. Symbol naproti tomu neoznačuje nic z toho, co by bylo vzhledem k něčemu předem určené. Syntematické znaky spočívají na konvenci a konstituují se v rámci společenského života, kdežto symbol (například při hře dětí) může být symbolem i pouze pro jednoho člověka.

K syntémátům lze přistupovat neomezeně komparativně, kdežto symboly, jejichž jádro je dle tohoto pojetí zjevené, je možno sdílet pouze v rámci té které nábožensko-kulturní tradice. Považujme tedy symbol podle „obecně antropologické“ definice R. Alleaua za „akumulační a soustředující ohnisko obrazů s jejich afektivními a emocionálními náboji, vektor analogického směřování intuice a pole antropologicky, kosmologicky a theologicky evokovaných podobností“.¹⁹ Jako má každá věda své axiomy, ze kterých vychází, tak i „věda symbolů“, jak ji chtěl založit René Alleau, stojí na dvou základních předpokladech. Prvním je přítomnost řádu ve vesmíru a druhým pak pravděpodobnost analogie či homologie struktur mezi dílčím a celkovým řádem. Zatímco první axiom je společný všem vědám, druhý je podle tohoto autora typický právě pro „vědu o symbolech“, které stojí na „logice analogie“ spíše než na „logice identity“.

Jak upozorňuje R. Alleau, samotný pojem symbol minimálně od 15. století velmi často splývá s alegorií. Pokud jde o jeho etymologii, uvádí se, že latinské *symbolum* vzniklo z řeckého *symballein*, tedy svést dohromady, spojit. Rozmanité významy tohoto slova postihuje DuCange: v množném čísle je uvádí jako překlad za řecké *agapai*, veřejné hostiny; dále uvádí, že označuje ciborium, tedy schránu na uchovávání hostií, dále též označuje souhrn katolické víry nebo „kolace“, a konečně uvádí jeho význam zástavy nebo korouhve (*vexillum*). U Pausania (8,53)²⁰ má výraz *symbola* význam topologický, označuje místo „nahromadění vody“, místo spojování vodních toků.

Podle Alleau výraz *symbola* u Řeků označoval také „centrální část ráhna, jehož dvě poloviny spojené v jedno jsou svázány na vrcholu stěžně“. Sloveso *symballein* má celou šíři významů od shromáždit, „postavit někoho proti někomu“, až po „vyložit věštbu“ (*symballein manteian*) v Platónově dialogu *Kratylos*. Substantivum *symbolon* často nacházíme ve významu „rozpoznávací znamení“. V praxi to fungovalo nejčastěji tak, že jeden předmět byl rozdělen na dvě poloviny, jejichž přiložením se identifikovaly dvě odloučené osoby. René Alleau pak připomíná důležitou amplifikaci tohoto základního významu dohody, jež umožňuje identifikovat vzájemné pouto spojením odpovídajících si částí. Poukazuje na to, že symbolický aspekt se zdvojuje a získává čistě symbolický význam v té míře, že už neukazuje na pouhé rozdělené předměty, ale označuje to, co subjektům dovoluje, aby se shromáždily okolo znamení víry nebo hodnoty, jež jsou spíše posvátnou aliancí než společenskou smlouvou. Dále uvádí různé příklady a aspekty posvátné přítomnosti magické korouhve, která opět ve své sociální dimenzi může být považována za znak neboli syntéma, kdežto na úrovni „posvátné či magické interpretace“ musí být považována za symbol.

Klíčovým pro pojetí symbolu, tak jak přechází z religionistiky a antropologie do ostatních humanistických věd, je právě důraz na „posvátnou“ dimenzi symbolu zakládající jeho dynamiku. Alleau se ve zmíněné knize *Věda symbolů* vyjadřuje zhruba tak, že symbolická funkce je neoddelitelně spjata s posvátnou orientací nebo se svým hierofanickým zaměřením k numinózním nebo „ne-lidským silám“, které mýty a rituály opět spojují s lidským bytím, a skrze symbol se tak znovu spojuje člověk se světem, neboť symbol „znovu uvádí“ konkrétní danosti oddělené v různých úrovních skutečnosti do jejich dřívějšího stavu, který je umožňuje znovu jednotit v jejich prvotním prýštění. Symbol představuje člověku svět ve „stavu zrodu“, v pohybu, dynamickém působení, které je aktuálně nepřístupné myšlení...

Toto pojetí symbolů umožňuje nové zhodnocení symbolického univerza, jehož mýtotočrná síla se vlila do křesťanského étosu a přešla do středověké kultury. I takový Umberto Eco má tendenci hovořit o jistém „primitivismu“ a „lidovém útěku od skutečnosti“ či jej zhodnocuje jako „imaginativní reakci na pocit krize“.²¹ Alleauova teorie symbolu naproti tomu nevykládá symbolickou imaginaci extrémně nízkým prahem schopnosti rozlišovat mezi jednotlivými věcmi či jakýmsi „útěkem z reality“, nýbrž ji umožňuje chápat jako specifický způsob uchopování světa, akcentující jeho numinózní kvalitu a umožňující metafyzické obnovování člověka v jeho jednotě s celkem inteligibilního kosmu.

Pokud jde o roli imaginace v alchymických teoriích, velmi případného pochopení se jí dostalo ze strany Henryho Corbina, který představil své pojetí imaginace coby specifického nástroje poznávání světa v několika svých dílech věnovaných šíitské a perské mystice. V eseji *Mundus imaginalis*²² popisuje imaginální svět (tímto výrazem jej chce odlišit od „imaginárního“ coby neskutečného v jeho běžném, mírně pejorativním chápání; jeho arabský název *‘alam al-mithál*, můžeme být přeložen i jako *mundus archetypus*, svět předobrazů) jako prostředníka mezi světem jevovým, přístupným smyslům (skládajícím se ze světa pozemského, ovládaného dušemi lidí, a světa nebeského, ovládaného Dušemi Sféry) a světem andělských Inteligencí. Těmto třem světům tradičně odpovídají tři orgány poznání: smysly, představivost a intelekt, odpovídající antropologické triádě: tělo – duše – duch. Sohrevardí situuje imaginální svět do oblasti, již nazývá *Ná-kodžá-Abád*, což lze přeložit jako „místo ne-kde“ (tj. mimo jakoukoli situovanost).

Místopisně je upřesněno, že tato oblast začíná na „vypouklé straně“ deváté Sféry, tedy Sféry Sfér, která objímá celý kosmos. To znamená, že začíná přesně tehdy, kdy opouštíme nejvyšší Sféru, která určuje veškerou možnou orientaci v našem světě (...) Je zřejmé, že jakmile překročíme tuto hranici, otázka kde? (*ubi?*, *kodžá?*) ztrácí význam, přinejmenším ten význam, jímž je obdařena v univerzu naší smyslové zkušenosti. Odtud název *Ná-kodžá-abád*: místo mimo místa, „místo“, které není obsaženo v žádném místě, v žádném *topos*, umožňujícím odpovědět na otázku kde? gestem ruky.²³

Na takové místo samozřejmě nelze vstoupit pomocí fyzického pohybu; jde o obrat k nitru při němž dochází ke zvratu, to, co bylo předtím uvnitř, je nyní vně zahrnuje nyní to, co bylo zpočátku vnější a viditelné. Podle svědectví mnoha mystiků je naopak duchovní skutečnost tím, co obklopuje, zahrnuje a obsahuje takzvanou hmotnou skutečnost. Velmi názornou charakteristiku tohoto světa podává Swedenborg:

Jakkoliv vše vypadá stejně jako na tomto světě, na místě a v prostoru, stále platí, že Andělé nemají žádný pojem prostoru“. Z toho plyne, že „veškerý pohyb v duchovním světě se děje změnami vnitřního stavu, respektive že pohyb není nic jiného než změna vnitřního stavu... Ti, kteří jsou v podobném stavu, jsou jeden druhému blízko a ti, jejichž stavy jsou odlišné, jsou od sebe vzdáleni. Místa a prostory v Nebi nejsou nic jiného, než vnější stavy, odpovídající stavům vnitřním. Jednotlivá Nebe se mezi sebou liší. Když se někdo přesouvá z jednoho místa do druhého... dorazí dříve, pokud

si to přeje, a později, pokud si to nepřeje; samotná cesta se prodlužuje a zkracuje podle touhy... To jsem viděl často a byl jsem tím překvapen. Znovu to potvrzuje, že vzdálenost, a v závislosti na ní sám prostor, jsou u Andělů naprosto provázány s vnitřními stavy, a že, je-li tomu tak, nemůže se v jejich mysli objevit pojem prostoru, natož vědomí jeho povahy, přestože u nich prostor existuje stejně jako ve světě.²⁴

Imaginální svět rozhodně není něco podobného kolektivnímu nevědomí, jeho obrazy se stejným způsobem nedávají komukoli, naopak: je vždy osobní a jedinečný. Není ani čistě látkové povahy, ani nemá nehmotný, intelektuální charakter; má totiž svůj zvláštní rozměr a prostor²⁵ (který je, jak to trefně říká Corbin, funkcí lidské touhy), zkrátka je – řekněme to zneužívané slovo – jemnohmotný.²⁶ Bývá popisován jako svět „jemných těles“ či „zavěšených obrazů“ a jeho výsostná úloha spočívá v tom, že je prostředníkem mezi hrubou látkou a duchem, a aktivní imaginace, skrze niž tento svět vystává a díky níž je poznáván, má proto tak důležité místo, že umožňuje převádět svět duchovní na svět jevový a zajišťovat jejich komunikaci. Tato poznávací funkce imaginace tak dle Corbina umožňuje analogické poznávání, jež neupadá do banálního racionalismu, který v neřešitelném dilematu marně osciluje mezi „hmotou“ a „duchem“, jemuž na společenské úrovni odpovídá propast mezi historií a mýtem.

Počátek úpadku imaginativní funkce duše na Západě Corbin spatřuje v Averroově odmítnutí avicennovské kosmologie s její zprostředkující andělskou hierarchií *Animae* neboli *Angeli caelestes*. S popřením a odchodem tohoto zprostředkovatelského andělského světa začala imaginativní funkce ztrácet své postavení a hodnotu a cesta k duchovnímu světu se začala hroutit a deviovat. Zcela případně pak zaznívalo volání alchymistů k obratu k pravé imaginaci (*imaginatio vera*) a zároveň jejich varování před zbloudilou fantazií, tímto „úhelným kamenem šílenství“.²⁷

Právě díky přiznání ontologické skutečnosti imaginálnímu světu a její klíčové úloze coby zprostředkovatele lze dle Corbina

vzít vážně platnost vyprávění, referujících o „událostech v Nebesích“, tak platnost snů a symbolických rituálů, reálnost míst, utvářených intenzivní meditací, tou, která plodí inspirované vize, kosmogonie a teogonie; a konečně, záleží na něm sama věrohodnost duchovního významu, spatřeného v imaginativních informacích prorockých zjevení.²⁸

Jednu z nejpracovanějších teorií imaginace v západní evropské alchymické tradici lze bezpochyby nalézt u Paracelsa.²⁹ Na Paracelsovy – do značné míry nesystematické - úvahy navázal (a částečně je zesystematizoval) jeho následovník Oswald Croll, jehož nejslavnější dílo *Pojednání o signaturách* se opírá o kosmologický a antropologický rozvrh, jež zpracoval v díle *Basilica Chymica*. Podle této nauky se člověk skládá z vnějšího, smrtelného těla složeného z třech principů, hvězdného ducha nebes, jenž sídlí v těle a konečně z mysli, čili intelektivní části duše, již nazývá také éterným či astrálním vozem a která pochází z dechu života (Gen. 2,7) a jejím sídlem v člověku je duše. Těmto třem základním lidským mohutnostem odpovídají tři základní rozměry

světa: tělo odpovídá smyslově vnímatelnému světu jevů, hvězdný duch v člověku, jež Croll nazývá také neviditelným tělem či rozumovou duší (*anima rationalis*) odpovídá světu andělskému, a konečně svět mysli odpovídá božskému světu archetypů.³⁰ Největší pozornost věnuje Croll právě onomu zprostředkujícímu „hvězdnému duchu“ člověka, neboť jím se povznášíme k božskému světu³¹ a díky němu můžeme číst „signatury“, tj. stopy, jimiž se v jevovém světě projevují božské vtisky, archetypy.

Tento Hvězdný, Vnitřní, Olympský a Netělesný Člověk neboli Kabalista (Gabalus) je totožný s Hvězdným Firmamentem (...). Tato druhá část člověka, toto hvězdné tělo, se nazývá lidským Geniem, neboť pochází z Firmamentu, dále Penátem, neboť je při nás (penes nos) a s námi přichází na svět, stínem viditelného těla, domácím Lárem, stínovým Člověkem, Homunkulem známým Mudrcům, Daimonem či dobrým géniem, vnitřním Adechem Paracelsa, Zrcadlem, Světlem přírody, předvídavým a věštným Evestrem v Člověku. Nazývá se také Imaginací, jež v sobě shrnuje všechny Hvězdy a sama je všemi Hvězdami a spolu s nebem má stejný Běh, Přírozenost a Moc. Hvězdy (nemluvím teď o sedmi viditelných planoucích hvězdách (*Carbonibus*), totiž Hvězdných tělesech, nýbrž o neviditelném a nevnímatelném těle všech Věcí neboli o Hvězdném duchu) nejsou ničím jiným, než Andělskými silami (*virtutes*).²⁷

Průběh působení této imaginace je tradičně přirovnáván k působení magnetu:

Tento Hvězdný Duch vrozený z Hvězd Člověku (...) je Magnetem a magnetickou přirozeností v Člověku. Jako je Pozemský Magnet pokud jde o jeho tělo duchem a přitahuje [věci] k sobě, tak také k sobě přitahují [věci] tělo a duch ve viditelném lidském těle, tj. Mikrokosmický magnet. Hvězdné tělo a duch k sobě totiž přitahují síly Hvězd, jak to můžeme pozorovat u Náměsíčných lidí, u nichž se projevují shodné věci, vlastnosti a přitažlivosti těch magnetických sil, jež mají hvězdné tělo a Duch společné s Hvězdami. Tento čtvrtý druh přirozené magie (...) s pomocí umění vykonává na neviditelné a duchovní úrovni vše to, co je jinak příroda schopná učinit bez jakékoli pomoci umění viditelně a tělesně. Dům jakoby byl neživý, avšak [jeho] Obyvatel, věčně se pohybující duch neviditelné Přírody, neboli magnetická jiskérka duše světa, žije a účinně působí. Ve hvězdách Firmamentu se skrývá veškerá živá moudrost, práce, umění, nauky a poznání všech věcí. Nic není ve Světě tak skryté, aby to nebylo předznačené ve Hvězdách a navíc všechny Hvězdy Firmamentu, jež představují Tinkтуру zkoumání našeho ducha, mohou pomocí imaginace ze své vrozené moci z nezjevných věcí tvořit věci tělesné a viditelné, jako když se z jasného nebe záhy vytvoří velká mračna a z nich deště, rybníky, sníh, rosa, hromy a kroupy, jež byt' byly před stvoření ničím, přeci z těchto neviditelných věcí vznikla velká těla. (...) Protože Člověk přijímá své hvězdné tělo od z Hvězd Firmamentu, závisí na Těchto Hvězdách i celá lidská Imaginace a dokonce s nimi je a zůstává totožná. Firmament má totiž nutně Imaginaci, avšak bez Rozumu. Člověk, potomek Světa, ji vlastní spolu s Rozumem. Člověk zraňuje druhého údery a střelami

s Rozumem; kopřiva a Oheň pálí bez Rozumu. Kromě toho, protože je Člověk Pátou Bytností většího světa, pak také může nebesa nejenom napodobovat, ale také je může, pokud chce, řídit svými pokyny a ovládat je. Všechny věci jsou přirozeně poslušny duši a nutně se pohybují a působí tam, kam si přeje Duše, pokud je její touha silná. Všechny síly a díla Přírodních věcí Duši poslouchají, když je nesena mocným vytržením své touhy: Do našeho područí shromažďuje universální síly světa, poté co mocí našich děl přitáhla sílu ze samotného Archetypu. Když k němu vystoupíme, musí nás poslouchat veškeré Stvoření a následovat nás celý Nebeský sbor. Pomocí Vrozené Přirozené víry, již se rovnáme samotným duchům, se vykonávají všechny magické operace a zázraky, pokud přistoupí Imaginace. Imaginace působí v Člověku podobně jako Slunce: Jako působí tělesné Slunce bez nástroje na předmět tak, že jej mění v uhlíky a popel, tak neviditelná obraznost člověka působí v subjektu duchem stejně jako viditelným nástrojem. Neviditelné tělo působí totéž, co viditelné, hvězdný Člověk může druhému člověku způsobit újmu. Lidská Imaginace je magnet, jehož přitažlivost působí přes tisíc mil. Chce-li, přitahuje k sobě ve svém Povýšení cokoli ze Čtyř živlů. Imaginace působí tak, že nejprve zamýšlenou věc přitáhne svou přitažlivou silou, aby ze sebe vydala jakoby vrozeného ducha, původce imaginace. Poté se takto jakoby obtěžkaná imaginace vtiskává, a třebaže je nehmatatelná, přeci je tělesná podobně jako vítr. Proto pravý Mág či Mudrc může do obrazu, kamenů či kovů přitáhnout působnost Hvězd, aby tak působily stejnou silou jako Hvězdy. Příkladem budiž zápalné Zrcadlo, jímž jsou teplé Sluneční paprsky sváděny k nám. Cokoli pozorujeme ve větším světě, to také může Imaginace vytvořit.

Imaginace je Crollem představena jako vlastní nástroj magie; je poutem zajišťujícím vnitřní propojenost světa. Zatímco v přírodě působí „přirozeně“, člověk, který je nadán rozumem a vlastní vůlí, ji může použít dle svého uvážení; může ji obrátit k zlému či naopak se s její pomocí stát „chrámem božím“.

Přes toto „nezbytné“ nebezpečí vyplývající ze svobodné lidské vůle, je to právě imaginace, výsostný nástroj umožňující vnímání nezjevného (avšak podle mystické tradice o to skutečnějšího a více individualizovaného světa), co zabraňuje ustrnutí v dogmatickém či fundamentálním čtení ať už Písma či Knihy světa.³² Imaginace akcentuje vlastní zkušenost; viděné se dává ve tvaru přizpůsobeném vnitřnímu naladění a připravenosti zřícího, podobné se nahlíží podobným. Imaginace je tou silou duše, která uchvacuje, dává prožít, ochutnat, obrozuje, osmysluje, proměňuje a oživuje. Působí jako živé stříbro, bez níž by síra vyhořela a ustrnula. Alchymie má v tomto ohledu blízko k té dimenzi náboženství knihy, jež je typická pro islám a která neodděluje posvátné a profánní a klade maximální důraz na roli zjevení; člověk, který se neotevře vnitřní realitě, neodevzdá andělské řeči obrazů, nedokáže sám nalézt cestu k sobě a jeho potence zanikne v hlušinách slepé historie.

Není třeba zdůrazňovat, že byť naše současná civilizace stojí na moci obrazů, z jejíhož všudypřítomného vlivu se téměř nelze vymanit, tento nátlak má na schopnost imaginace naopak destruuující vliv; udržuje vědomí ve stavu neustálého podlidského transu, v tlumeném polobdění vegetativního přežívání, které si pro svou prolongaci náruživě požaduje neustálý přísun nových zpráv, reklam, historek, filmů, zkrátka jakýchkoli informací... Chceme-li získat prostor pro rozvoj skutečné vnitřní a aktivní imaginace v tradičním slova smyslu, je třeba nejprve odtáhnout svou pozornost z tohoto neustálého šumu, vymanit se z těchto magických pout a převrátit působení; z pasivního příjemce se stát zdrojem obrazů, jejichž prožívání novým způsobem rozvrhuje svět a vede nás po cestě vlastní individuace k nezbadatelné boží tváři. Nejprve ovšem musíme zkrotit vnitřní zvěfinec (jak jej popisuje nejen Oswald Croll) a uvědomit si, které zvíře se v nás nejvíce vykrmuje bez našeho vědomí; pak jej teprve můžeme osedlat a využít ve směru naší skutečné touhy, jejíž skomírající plamen musíme nejprve nechat rozhořet. Vždyť co jiného je vozem imaginace, než touha, jež je podle alchymie a západního hermetismu oním nepřirodním, proměňujícím ohněm, jehož péči stojí za to obětovat vše?³³ Básník René Daumal to v jednom dopise své ženě vyjádřil zcela prostě:

*Jsem mrtev, neboť nemám touhu.
Nemám touhu, neboť se domnívám, že mám.
Myslím, že mám, neboť nezkouším dávat.
Zkoušeje dávat, vidím, že nemám co.
Vidím-li, že nemám co, snažím se dávat sebe.
Ve snaze se dávat vidím, že není co.
Vidím-li, že není co, toužím se stát.
Toužím-li se stát, žiji.*

¹ Jakub Hlaváček: Hledání materie spirituality. Spirituality z pohledu tradiční alchymie neboli řeč alchymie dnes. In: *Spiritualita (Fenomén spirituality z pohledu filozofie, religionistiky, teologie...)*, Masarykova univerzita, 2006.

² Robert Fludd předkládá ve své rosekruciánské apologii *Summum Bonum* následující rozdělení magie: Magie neboli Moudrost je všeobecně buď:

1. Znalost Dobra, což je pravá Moudrost a je jedna jediná.

Skládá se z Teosofie, což je:

Poznání Božího Slova a život podle jeho ustanovení.

Poznání Božského řízení skrze anděly, které Písmo svaté nazývá strážci a porozumění tajemství andělů.

a Antroposofie, což je

Znalost přírody a zázraků v ní obsažených, tedy přírodní Filosofie.

Moudrost v lidských záležitostech, což je předmět morální filosofie a Politiky.

2. Znalost Zla, tedy „pseudomoudrost“, tedy ona lidská moudrost, která je falešná a lstivá. Ta je pak dvojí:

Kakosofie:

Pohrdání Božím Slovem a následování vůle Ďábla.

Neznalost Božského řízení skrze Anděly.

Pohrdání andělskou ochranou a spolčení s ďábly.

Idolatrie (uctívání model) a Ateismus (popírání boha).

Kakodaemonie: jež důmyslně užívá prostředků ke zkáze lidského rodu a má tyto druhy:

Veneficium (příprava jedů): tedy používání lékařských směsí a filtrů pro lidskou záhubu.

Nekromantie: tedy obcování s bezpočtem duchů, pomocí rituálů založených na bezbožné zvědavosti a zakázaných písní a přímlov.

Teurgie: ta se zdá být spravována dobrými anděly a božskými mocnostmi, přeci se však pod jmény andělů a boha podvodně skrývají zlí démoni.

Kejklířství: čili znalosti jimiž mágové vyvolávají přeludy a způsobují mnoho jiných zázraků pomocí vykuřovadel, světel, filtrů, prstenů, obrazů a zrcadel, k nimž se připojují nekromantická zařikávání, zaklínání a jiná šalebné démonické prostředky.

³ Viz přehledné zpracování aktivní imaginace v teosofických proudech západního myšlení in: Antoine Faivre: *Accès de l'ésoterisme occidental*, Gallimard, 1996, vol. II, pp. 171-260. Dále viz např. Lynn Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*, New York, 1923-1958, vol. I, s. 643n.

⁴ Wolfgang Giegerich: *Das Begräbnis der Seele in die technische Zivilisation*. In: *Eranos Jahrbuch*, Vol. 52, s. 211-276.

⁵ Ibid; k těmto úvahám viz např. Zdeněk Neubauer: *O čem je věda?*, Praha, Malvern, 2008; Tom Cheetham: *Within This Darkness: Incarnation, Theophany and the Primordial Revelation*, In: *Esoterica*, vol. 4 (2002), s. 61-95; Theodor Rozsak: *Kde končí pustina*, Praha, Prostor 2005.

⁶ T. S. Coleridge: *Biographia Literaria*, ed. G. Watson, London, Dent 1965, s. 167.

⁷ *Paradise Lost* V, 485–495, in: *The Works of John Milton*, Wordsworth Editions Ltd. 1994.

⁸ Viz např. F. Karfík: *Plótínova metafyzika svobody*, Praha, OIKOYMENH 2002.

⁹ Strabón, *Geogr.* X, 3, 9.

¹⁰ Jamblichos z Chalkidy: *O mysteriích egyptských*, překlad Jaroslav Matoušek, Sfinx, Praha 1922.

¹¹ Biblické použití jeho význam naopak zesílilo, neboť člověk „byl stvořen k obrazu božímu“.

¹² „Ale podoby bohů, které zpodobuje člověk, jsou učiněny ze dvou přirozeností; z božské, která je čistší a mnohem božštější, a z té, která je v lidech, to jest z látky, ze které byli lidé utvořeni. A tito bohové jsou utvářeni nejen jako pouhé hlavy, nýbrž se všemi údy a s celým tělem. Takto lidstvo, pamětlivo své přirozenosti a původu, setrvává v napodobování božství. Stejně tak jako Otec a Pán stvořil věčné bohy, aby se mu podobali, tak i lidstvo utvářelo vlastní bohy dle podoby své tváře.“

„Mluvíš o sochách, Tříkrát Největší?“

„O sochách, Asklépie. Vidíš, jak i ty jsi nedůvěřivý?“

Mluvím o sochách oduševněných co do vnímání a naplněných duchem, které konají tolik velikých věcí, o sochách znalých budoucnosti a předpovídajících ji z losů, věštných znamení, ze snů a z mnoha jiných věcí, o sochách způsobujících lidem nemoci a léčících je, přinášejících jim smutek a radost podle jejich zásluh.“ Asclepius, in: *Corpus Hermeticum*, ed. J. Festugière, A. D. Nock., Paris, Les belles lettres 1945–1954, vol. II, s. 326.

¹³ Viz *Sofisté* 264a a *Theaitétos* 152b-c.

¹⁴ *Symposion* 210e-211b.

¹⁵ Viz Karel Svoboda: *Estetika sv. Augustina a její zdroje*, překlad Petr Osolsobě, Praha, Karolinum 2000, s. 96–97.

¹⁶ „K důstojnosti, vznešenosti a síle nemálo též, jinochu, přispívají představy. Někteří je nazývají eidolopoiie (pomyslné zobrazování). Obecně se zve obrazem jakákoli představa na mysl přicházející, z níž může vzejít slovo. Avšak význam onoho názvu jest ustálen hlavně pro ten případ, kdykoli účinkem nadšení a citového vzrušení se ti zdá, že zříš, co mluvíš, a posluchačům to kladeš před oči.“ *Dionysiův neb Longinův spis „O vznešenu“*, překlad Václav Sládek, společnost přátel antické literatury sv. 6, Praha 1931, s. 34.

¹⁷ *Nihil enim visibillum rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet.* (Domnívám se, že neexistuje žádná taková viditelná či tělesná věc, která by neoznačovala něco netělesného a inteligibilního.) J. S. Eriugena: *De divisione naturae*, V, 3, col. 865–866.

¹⁸ Podle Eco jsou symboly „paradigmaticky otevřeny různým významům, syntagmaticky, tj. textově, jsou otevřeny pouze neurčené, nikoli nekonečné, interpretaci umožněné kontextem“. Umberto Eco: *Meze interpretace*, překlad Ladislav Nagy, Praha, Karolinum 2004, s. 28.

¹⁹ René Alleau: *La science des symboles. Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*, Paris, Éditions Payot et Rivages 1996, s. 57.

²⁰ Pausaniás: *Cesta po Řecku*, překlad Hana Businská, Praha, Svoboda 1974, díl II, s. 178.

²¹ Umberto Eco: *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha, Argo 1998, s. 77.

²² Henri Corbin: *Mundus imaginalis aneb imaginární a imaginální*, Praha, Malvern 2007.

²³ Op. cit., s. 16–17.

²⁴ E. Swedenborg: *Nebe a peklo*, Praha 1932, s. 130–131 (překlad upraven).

²⁵ Corbin upřesňuje: „Duchovní tělesa či entity se nenacházejí ve světě, a už vůbec ne ve svém světě, způsobem, jakým se hmotný předmět nachází na svém místě nebo je obsažen v jiném hmotném předmětu. To jejich svět je v nich. Proto takzvaná Aristotelova *Theologie*, arabská verze posledních tří Plótinových *Ennead*, komentovaná Avicennou a studovaná všemi našimi mysliteli, vysvětluje, že každá duchovní entita leží ‚v celku Sféry svého Nebe‘; každá existuje nezávisle na ostatních, ale přitom všechny existují zároveň a jsou obsaženy ve všech ostatních. Bylo by naprosto chybné představovat si tento jiný svět jako beztvaré a nerozlišené Nebe. Je zde rozmanitost, ale relace duchovního světa se liší od relací světa pod hvězdným Nebem, stejně jako se ‚být obsažen v jiném tělese‘ liší od ‚být v celku svého Nebe‘. Proto můžeme říct, že ‚za tímto světem je Nebe, Země, moře, zvířata, rostliny a lidé; ale každá bytost zde je nebeská; duchovní entity zde odpovídají lidským bytostem, ale není zde nic pozemského.“ Op. cit., s. 27-30.

²⁶ Viz. např. G. Bruno: „Proto správně soudí Basileios a Órigenés, že andělé nejsou zcela netělesní, ale že jsou duchovními substancemi, a žijí tedy ve velmi jemném těle...“ G. Bruno: *Omagii*, In: *Magie, pouta a dialog renesančního filosofa*, Praha, Argo 2007, s. 33.

²⁷ Imaginace ostatně byla základním noetickým principem alchymie už od své řecko-alexandrijské kolébky.

²⁸ Corbin, Op. cit., s. 25.

²⁹ Definice imaginace, jež se objevuje ve většině alchymických lexikonů 16. a 17. století (např. Dorn, Rulandus): *imaginace je hvězda v člověku, nebeské a nadnebeské tělo*, vychází právě z jeho nauky.

³⁰ Tělesnou čili pomíjivou částí přírody nese Člověk obraz smyslově vnímatelného a časného Makrokosmu. Duševní čili nesmrtelnou částí Přírody nese obraz archetypálního světa, tj. nesmrtelné Moudrosti samotného Boha. Proto jsou v něm obsaženy všechny vlastnosti zvířat, rostlin a minerálů, a nadto je mu vdechnuta živá duše. Bůh je vším ze sebe sama, Člověk pak je vším stvořen Bohem. Je stvořen jako poslední, aby skrze něj bylo vidět završení a dokonání všech věcí. Člověk je spojením, poutem, uzlem, vazbou a svazkem všeho Stvoření. Pokud Člověk žije svou vlastní či přivlastněnou vůlí a následuje Maso a Krev a řídí se pouze smysly, pak je Zvířetem a podle Biblických přídomků se rozeznává Pes, liška, Vlk, Ovce, Prase či potomek Hada, jak to podrobněji popisují dále v Pojednání o signaturách a bylo by zbytečné toto pojednání zdvojit. Pokud Člověk žije podle rozumu, pak je skutečně Člověkem a vládne zvířatům ve svém těle. Pokud Člověk bedlivě zachovává vlastnosti Božího obrazu a žije dle Božského Ducha ze Stromu života, či dle Nadání a Pokladu, jež mu byl svěřen a udělen v hliněné nádobě, pak ovládá Hvězdy a vše. (Croll, *Basílica Chymica*, Frankfurt, 1609.)

³¹ Proto poznání Člověka musí čerpat z obou Světél; syn se totiž nemůže poznat pouze ze sebe sama, ale z otce a člověk má otce dva: Věčného, jehož obraz nese a Smrtelného, jenž je celým světem se vším Stvořením, tj. Hlínou země čili nejvzácnějším Arkánem a Bytím všeho Stvoření, určeným ke zkoumání a pozorování všem Filosofům, Lékařům, Astronomům a Theologům. V Člověku, malém světě, není žádná část, jež by neodpovídala nějakému Živlu, planetě či Inteligenci, Míře nebo Počtu v Archetypu. Viditelné tělo, vhodné jako oděv a příbytek pro duši má člověk od Živlů. Neviditelné tělo, Hvězdný, Éterný a Astrální vůz duše (jímž je spojena intelektivní Duše a Pozemské tělo, jako uzlem či lepem spojujícím oba konce či poutem smlouvy; tímto třetím prostředníkem majícím účast na obou částech jsou obě sjednoceny a spojeny do jednoho celku Člověka), má Člověk z Nebe či Firmamentu. Jeho prostřednictvím se nejprve ono Éterné tělo, intelektivní Duše na příkaz Boha, jenž je středem velkého světa, s pomocí Inteligencí, totiž Božích Duchů, vlévá a sestupuje doprostřed Srdce, jež je středem malého světa (tj. Lidského těla) a poté se šíří do všech částí a údů těla, podle toho, jak se vůz spojí s přirozeným teplem, skrze teplo s duchem pocházejícím ze srdce, skrze ducha se noří do krve, skrze niž se dostává do údů a tak je duše všem těmto částem stejně blízko. A protože zmíněné Éterné tělo má účast na Nebi, má i stejný běh s během Nebes, jehož síly přitahuje zvláštní magnetickou silou stejně, jako přitahuje viditelné tělo účinek Živlů. Op. cit.

³² H. Corbin staví svou Abrahámskou harmonii, tj. soulad abrahámských náboženství, právě na rozdíl mezi výrazy dogma a dokéma. Proti ustrnulému dogmatu staví „dokétický“, teofanický modus vnímání, který je otevřený proměnám. Viz H. Corbin: *Harmonia Abrahamica*, In: *L. Cirillo: Évangile de Barnabé: Recherches sur la composition et l'origine*, Paris, ed. Beauchesne 1977.

³³ Podle Jacoba Böhma je třeba obnovit touhu, kterou měl člověk ještě před pádem. Tato touha byla před pádem neoddělitelně spojena s imaginací; pádem Člověka se skrze nesprávně zaměřenou imaginaci vychýlila i touha.

Prevzato www.grimoar.cz