

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Renesanční filozofie, magie a medicína

Michaela Hušková

Plzeň 2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Renesanční filozofie, magie a medicína

Michaela Hušková

Vedoucí práce:

PhDr. Jana Černá

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2013

.....

Ráda bych na tomto místě poděkovala vedoucí diplomové práce PhDr. Janě Černé, Ph. D. za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

Obsah

Úvod	1
1. Vztah renesanční filozofie, magie a medicíny	3
2. Antické prameny renesanční medicíny a magie	11
2. 1. Hippokrates	14
2. 2. Galénos	16
2. 3. Hermes Trismegistos	18
2. 4. Návrat antické vzdělanosti do Evropy	19
2. 4. 1. Ibn Sínova filozofie a jeho význam	22
3. Zaalpská renesanční magie a medicína	26
3.1. Theophrastus Bombastus von Hohenheim	26
3.1.1. Paracelsovo lékařství	31
3.1.2. Paracelsova magie	38
3.1.3. Paracelsova alchymie	52
Kovy jako předmět renesanční alchymie	53
3. 2. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim	55
3.2.1. Okultní filozofie	58
3. 2.2. Přírodní magie	66
6. Recepce antické magie a medicíny v kontextu renesančního myšlení ...	82
6. 1. Vliv antické magie a medicíny na renesanční autory	84
7. Komparace Paracelsa a Agrippy	89

Závěr.....	92
Seznam literatury.....	95
Resumé	100
Přílohy.....	102

Úvod

Předmětem práce je analýza zaalpské renesanční filozofie, magie a medicíny, a to především na základě děl Paracelsa a Agrippy. Tato analýza bude založena na odkryvání antických vlivů v rámci renesanční magie a medicíny. Záměrem je též kriticky reflektovat vlivy tradičního antického vědění na magické a medicínské koncepce výše uvedených autorů a ukázat, do jaké míry byly jejich myšlenky původní a specifické a nakolik těžily z tradičního vědění. Cílem této práce je poukázat na vybrané originální myšlenky, kterými přispěli renesanční autoři zaalpské oblasti k rozvoji magie a medicíny a jaká byla specifika jejich uvažování.

První kapitola této práce ilustruje spojitost mezi renesanční filozofií, magií a medicínou. Tyto tři oblasti renesančního vědění jsou zkoumány jako celek. Způsob reflexe daných oblastí vědění je inspirován myšlením Marsilia Ficina. Magie a medicína mají společné kořeny v přírodní filozofii, proto je není možné chápat odděleně. V počáteční fázi renesance byla magie přijímána některými autory na základě středověké tradice negativně, především v důsledku odmítavého postoje církve. Cílem renesančních myslitelů se tedy stává návrat k antickým kořenům magie a medicíny, tak aby dokázali jejich společný počátek a očistili magii od negativních konotací.

Proto je práce částečně věnována antickým pramenům a významným představitelům antické medicíny a magie, jmenovitě Hippokratovi, Galénovi a Hermu Trismegistovi. Práce sleduje nejen analogie, které budou později popsány v renesanci, v dílech a myšlení těchto antických autorů, ale také rozdíly v jejich uvažování. Především se v této práci jedná o odkaz myšlení těchto antických autorů v rámci děl renesančních autorů. V rámci uvedené problematiky upozorním také na vliv arabských myslitelů, především

Avicenny, na interpretaci antických pramenů a jejich návrat na evropský kontinent.

Autory, kterým bude věnována stěžejní pozornost, jsou Paracelsus a Agrippa. Autoři zabývající se lékařstvím a magií v období renesance byli zvoleni na základě několika kritérií. V kontrastu se zájmem, který je věnován zkoumání renesančního myšlení v Itálii, jsem se rozhodla zaměřit tuto práci na zaalpskou oblast a autory, kteří jsou jednoznačně spjati se střední Evropou a je jim tradičně věnováno méně pozornosti než italským autorům. Paracelsus je autorem, který je i z dnešního pohledu kontroverzní osobností období renesance. Poutá pozornost svým kritickým hodnocením starověkých autorů, přičemž budeme sledovat, zda byl sám inspirován svými předchůdci. Paracelsus je známý nejen kritikou antiky, ale také univerzitního vzdělání, lékařské praxe a církve. Tyto skutečnosti poskytují podnět k analýze Paracelsova kritického postoje v kontextu doby, ve které žil.

Názory na osobnost Agrippy s Nettesheimu nejsou natolik sporné, jako je tomu v případě Paracelsa. Agrippa nevzdoruje podmínkám studia a práce své doby, výroky formuluje s opatrností, přesto se v některých bodech s Paracelsem shoduje. Pro výklad Agrippova díla je nutné zmínit vliv Tritheima ze Spontheimu a analogii mezi myšlením Agrippy a již zmíněného Marsilia Ficina.

Nečiním si v této práci nárok na komplexní postižení dané problematiky, mým záměrem je dílčí přispění k diskuzím, které jsou vedeny o konstituování a proměnách renesančního vědění ve vztahu k vědění antickému.

1. Vztah renesanční filozofie, magie a medicíny

Při zkoumání renesanční magie, medicíny, filozofie a jakékoli další oblasti lidského vědění je třeba mít na paměti, že se renesance vyznačuje intenzivní touhou po návratu do „zlatého věku“, pokud o renesanci čteme dnes, bývá toto období označováno jako doba všeobecného rozkvětu a obrody umění, pravé filozofie a oslavy člověka. „Minulost byla vždy lepší než přítomnost a pokrok znamenal obnovení, znovuzrození, renesanci starověku.“¹ V případě magie se renesančním autorům v touze po návratu k zlatým dobám nedařilo čerpat z hlubokého dávnověku, ale jednalo se o díla z 2. - 3. století našeho letopočtu. Hovoří se o návratu k „pohanskému podloží raného křesťanství, k onomu náboženství světa, tolik zbarvenému magií a orientálními vlivy, jež bylo pro gnostickou verzi řecké filozofie a útočištěm pohanů, kteří hledali jiné odpovědi na otázky života, než jaké nabízeli jejich současníci, prvotní křesťané.“²

Na počátku 20. století píše Emanuel Hauner, že vše, co je v rámci dnešní oblasti vědění označováno mystérii a kulty, je ve skutečnosti pouze snaha o obnovení známého a doplnění či shrnutí tradičních pravd.³ Ovšem antičtí myslitelé se necítili být součástí zlatého věku a obraceli se ke staršímu vědění, podobně tomu bylo v renesanci, kdy se myslitelé jako Pico domnívali, že pouze podkryli původní pravou filozofii, ale nepřesáhli ji.

1 YATES, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 15.

2 YATES, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 16.

3 HAUNER, E., *Kabala – pojednání o židovské mystice*, s. 10.

Osobností, která ztělesňuje velmi úzký vztah mezi renesanční filozofií, magií a medicínou, a která se také s úctou čerpá z odkazu starověku je Marsilio Ficino. Na základě informací o tomto renesančním mysliteli můžeme doložit, jak jsou tyto tři oblasti vědění významně propojeny.

V otázkách magie označuje Copenhaver Ficina za žáka platoniků. Aristotelskou fyziku přizpůsobil tento myslitel potřebám novoplatonismu. Ficino se snažil přiblížit přirozeným entitám – lidem, živočichům, rostlinám a kamenům. Velmi zjednodušeně lze říci, že Ficino lze pokládat především za lékaře. Proto bylo jeho zájmem využít zmíněné přirozené entity jako prostředky léčby. Ficino chápal magii „jako svého druhu medicínu“.⁴ Velká část Ficinova pojednání o lidském zdraví je věnována léčbě založené na tradici kontroly tělesných šťáv, tak jak ji známe již z díla Hippokrata, ale právě důraz na magii se vymykal dobovým konvencím. „Jeho medicína je ale principiálně přírodní, a magie v ní zahrnutá proto právě tak. Ficinova magická medicína je *physica*: je to umění a věda lékaře, *physicus*, pro jehož praxi najdeme objasnění ve filozofii přírody.“⁵ Magie v rámci medicíny tedy působí na hmotu, na látku, a její výkony jsou dle Ficina fyzikální, nikoli rituální a náboženské povahy. „Pacient jakožto lidský jedinec je sice složen z duše a těla, nicméně magické léčení začíná u těla, tělo pak prostřednictvím ducha (*spiritus*) působí na duši a mysl.“⁶

Ficino slouží jako příklad renesančního myslitele, který svou, pro renesanci příznačnou, touhu po poznání antické moudrosti projevil zejména v oblasti přírodní filozofie, magie a medicíny. Osobnosti, které jsou pro tuto

4 „Není proto překvapivé, že myrobalany tvoří v III. knize ingredienci magických léčiv.“ COPENHAVER in Hankins, „Jak provádět magii a proč: filozofické předpisy“, *Renesanční filozofie*, s. 189.

5 COPENHAVER in Hankins, „Jak provádět magii a proč: filozofické předpisy“, *Renesanční filozofie*, s. 190.

6 COPENHAVER in Hankins, „Jak provádět magii a proč: filozofické předpisy“, *Renesanční filozofie*, s. 191.

práci stěžejní, tedy Paracelsus a Agrippa z Nettesheimu, jsou v jistém ohledu Ficinovými nástupci. Zejména v případě Agrippy bude níže podrobněji poukázáno na podobnosti mezi ním a Ficinem.

Medicína je jednou z oblastí vědění, kde se starověk a renesance shoduje v teleologickém přístupu k lidské anatomii a fyziologii. Podle Nejeschleby existuje návaznost renesanční teleologie na antickou, která měla různé podoby. „Bud' je spojována s přírodou jako imanentním a neosobním principem jako u Aristotela, nebo se pro stoiky stává svědectvím božské prozřetelnosti, nebo je teleologie výrazem vědomého a účelného rozvrhu božského tvůrce, jako je tomu u Galéna.“⁷ Pro antickou i renesanční přírodní filozofii i lékařství bylo důležité osvětlit účelnost stavby lidského těla nebo jeho částí. Někteří renesanční autoři, jako například Vesalius (1514 - 1564), se snažili ospravedlnit anatomii jako „oslavu Boha nebo přírody prostřednictvím přesného výkladu lidského těla“⁸, ale v rámci dobrého jména anatomie bylo třeba poukázat na chybné závěry a vžitá nepřesné postupy a tvrzení antické přírodní filozofie a medicíny. Vesalius byl jedním z lékařů, kteří intenzivně pracovali v rámci univerzit a šířili své znalosti mezi další studenty. Renesanční medicína ovšem nebyla v první řadě vědou, které se učilo na univerzitách, ale především uměním člověka oplývajícího přirozenými vědomostmi a schopnostmi, který je byl schopen aplikovat v praxi.⁹ Vystudovaným lékařům byl, přes občasou skepsi obyčejných lidí, proječován respekt, někdy navzdory zvláštním léčebným postupům, které byly pro lidi praktikující lidové léčitelství směšné.¹⁰

7 NEJESCHLEBA, T., *Jan Jessenius*, s. 122.

8 NEJESCHLEBA, T., *Jan Jessenius*, s. 122-123.

9 SHAPIN, S., „The medical Man“ in: *Cambridge History of Science*, s. 186.

10 SHAPIN, S., „The medical Man“ in: *Cambridge History of Science*, s. 187.

V rámci renesanční medicíny hovoříme o snaze oprostit se od chybných závěrů starověkých autorů a předložit antické vědění v bezchybné podobě, která umožní jeho rozvoj během renesance. V medicíně se událo mnoho změn v představách o lidské anatomii, tato oblast byla jednou z často diskutovaných, ale nejen zde došlo k vyvrácení některých omylů. Pro stávající i budoucí lékaře měly velký význam kresby malířů, kteří se snažili věrně zachytit strukturu lidského těla. Člověk a lidské tělo se dostává v období renesance do centra zájmu. Také proto panovala touha po oslavě jedinečnosti člověka, tak jak ji můžeme pozorovat ve filozofii.

Ve filozofii lze nezpochybnitelný obrat k člověku spatřit v díle Pica della Mirandoly *Řeči o důstojnosti člověka*. Cassirer o Picovi hovoří jako o mysliteli, který se nechtěl stát originálním a vymezit se vůči minulým pojetím člověka. Pico chápe filozofii jako *philosophia perennis*, zjevenou pravdu, jejíž základní prvky jsou zcela neměnné. Tato pravda, řekněme v tomto případě pravda o přirozenosti člověka, se Picovi nemusela zdát původní.¹¹ Člověk byl, dle Pika, stvořen Bohem, jakožto obdivovatel jeho díla. Ale jako poslední stvořený nemohl člověk již dostat žádnou jemu vlastní podobu, místo pro život, či typickou schopnost. Bůh mu tedy, ve své nekonečné moudrosti, uložil podíl náležitý každému jednomu stvoření.¹² Člověk je bytostí podobající se chameleonovi, který oplývá těmi nejrůznějšími barvami.¹³

11 CASSIRER, E., "Giovanni Pico Della Mirandola", *A Study in the History of Renaissance Ideas*, Renaissance Essays: From the Journal of the History of Ideas. University of Rochestres Press: Rochestr, New York, 1992. s. 12.

12 PICO, della Mirandola, *O důstojnosti člověka*, s. 57.

13 „Man is a true chameleon, a being in a sense iridescent with every color. But from this circumstance Pico does not draw the same conclusion which Platonism or the medieval ascetic world - view had drawn. He dares to affirm just what they had denied.“ CASSIRER, E., "Giovanni Pico Della Mirandola", *A Study in the*

Přínosnou je zde předmluva k *Pražské anatomii*¹⁴, ve které Jan Jesenius navazuje na Juana Luise Viveše¹⁵ (1493 - 1540) předložením antické báje o Jupiterovi. Jupiter měl uspořádat oslavu své manželce Junoně, „vystavěl prý tento svět jako divadlo, na kterém před zúčastněnými bohy hrály jednotlivé postavy v maskách své role“¹⁶. Nejlepším hercem na tomto světě je podle bájných bohů právě člověk. „Podle vzoru nejmocnějšího a největšího z bohů se totiž prý i sám člověk, ten mim, proměňoval postupně v různé podoby a tvary: tu byl spatřen v podobě rostliny, brzy zase byl přetvořen do nesčetných podob zvířat.“¹⁷ Nejen Nejeschleba zde spatřuje klíčový moment Mirandolovy představy o člověku „jako stvoření neurčité přirozenosti“. Na rozdíl od Mirandoly, u něhož si člověk svou přirozenost volí, se Jessenius v báji vyjadřuje k tématu lidské přirozenosti takto: „člověk byl pozván k bohům, kde jim ukázal svou pravou přirozenost, jež se skrývala pod maskou“¹⁸. Pravá původní přirozenost měla být skrytá v těle, které bylo maskou. Podle Nejeschleby je cílem této metafory zdůvodnění anatomického zkoumání těla. Jesseniovo zdůvodnění založené na antické báji ovšem pravděpodobně nemělo kladný ohlas v

History of Renaissance Ideas, Renaissance Essays: From the Journal of the History of Ideas. University of Rochestres Press: Rochestr, New York, 1992.

14 Jesenský vydal o pitvě spis ve Wittenbergu s názvem *Johannis Jessenii á Jessen, Anatomiae Pragae, Anno MDC ab se solemniter administratae historia* (Jana Jesenského z Jeseného historie o pitvě provedené v Praze roku 1600).

15 V díle *Introductio ad sapientiam* Vives nabádá k poznání sebe sama a tělo je ve Vivesově díle chápáno jako mancipium animi – otrok duše. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/vives/>

16 NEJESCHLEBA, T., *Jan Jessenius*, s. 120.

17 NEJESCHLEBA, T., *Jan Jessenius*, s. 121.

18 JESENSKÝ, J., „Průběh pražské pitvy“, in: Nejeschleba, *Jan Jessenius*, s. 242.

církevních kruzích, ač je dokladem renesanční tendence aplikovat antické myšlenky na dobovou situaci a problémy, v tomto případě v oblasti studia anatomie. Antické filozofické myšlení bylo podnětem pro renesanční lékaře, kteří se svou snahou v rámci anatomie snažili odkrýt podstatu – přirozenost člověka.

Představa „renesančního člověka“, kterému je Bohem dán talent a schopnost pro nejrůznější formy vědění, je zásadní stejně jako lidská přirozenost, která je předmětem mnoha filozofických děl. K tématu lidské důstojnosti se vyjadřuje též G. Manetti. Podle tohoto autora obdařil Bůh člověka božským určením, zatímco ostatní živí tvorové dosáhli pouze určení pozemského. Zásadní ovšem je, že Bůh se rozhodl člověka obdařit rozumem a postavit ho na nohy. Tím dostal člověk možnost hledět k nebi a věřit v nesmrtelnost.¹⁹ Člověk má v Manettiho pojetí jedinečnou možnost skrze rozum poznávat nadpozemské, přibližovat se Bohu a sférám, které jsou nízkým bytostem zapovězeny. Ovšem člověku je tímto darem rozumu dána i povinnost zdokonalovat své rozumové schopnosti. V renesanci se tato touha po zdokonalení do určité míry rovná touze po vzdělání.²⁰

Křesťanská tradice upřednostňuje lidskou duši, proto církevní autority převážně souhlasily se starými teleologickými názory, například

19 MANETTI, G., *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, s. 14.

20 S rozvíjejícím se zájmem o poznání zajisté souvisí i rozvoj univerzit. Univerzity získaly na významu poté, co se arabské texty začaly překládat do latiny, tím se dostalo řecké vědění opět na evropskou půdu. Tyto překlady ovšem nebyly bezchybné a později se staly předmětem sporů. Období, kdy se dostaly řecké spisy do arabských zemí a později opět zpět do Evropy, lze považovat za podstatné, proto mu bude níže věnován prostor. Univerzity byly organizovány různým způsobem, ale zásadní bylo vzdělání, výzkum a diskuze mezi profesory a učiteli, kteří pocházeli často různých koutů země, někdy dokonce z celé Evropy. NULAND, S. B., tamtéž, s. 106.

Galénovými.²¹ Zajímavé je, že církev nezakročila v otázce zkoumání lidského těla, tedy především pitev, rezolutně. Důvodem bylo ospravedlnění takového konání zkoumáním člověka, jakožto božího díla, které přiblíží poznání Boha samého. V některých případech přímo schválila pitvy v rámci výuky na univerzitách, jindy přenechala rozhodnutí o provedení pitev na místním kléru. Jsou popisovány případy, kdy klér povolil provedení pitev výměnou za služby přítomných umělců, kteří pitvu dokumentovali. Tito umělci pak zvelebili majetek, především nemovitosti místní církve.²²

Dále je také potřeba poukázat na provázanost oblasti medicíny, která se snažila prohloubit co nejvíce znalost lidského těla, s oblastí magie, která měla samozřejmě společné hluboké kořeny ve starověku a v období renesance prošla jistými změnami. V období renesance se znalosti starověké magie stávaly pro některé tehdejší myslitele téměř neobhajitelné. Mezi významné zastánce řecké, perské a egyptské magie patřil právě Marsilio Ficino, který se snažil starověkou magii „povznést“. Bylo třeba dokázat, že přírodní prostředky mohou být člověku a Ficinovým současníkům přínosem, právě jejich užitím magickou formou. Copenhaver uvádí, že Ficinova magie měla lidem přinést sílu, kterou odvozoval ze znalostí platonského učení.²³

Z předešlého textu vyplývá, že magie může být vnímána jako součást přírodní filozofie. Je třeba uvést, že ve středověké Evropě byly rozlišovány dva typy magie: přírodní a démonická.²⁴ Přírodní magie je tou, která

21 NULAND, S. B., *Lékařství v průběhu staletí*, s. 107.

22 NULAND, S. B., *tamtéž*, s. 108.

23 COPENHAVER, B. P., „How to do magic, and why. Philosophical prescriptions“ in: *Cambridge Companion of Renaissance Philosophy*, s. 137.

24 KIECKHEFER, R., *Magie ve středověku*, s. 25.

pochází z přírodní filozofie, tak jak bylo uvedeno u Ficina a Pica. V tomto případě se jednalo o vědění, která se zabývá tajnými, okultními silami v přírodě, naopak tzv. démonická magie má spíše náboženskou formu. Tato magie bývá považována za transformované náboženství, které se „odvrátilo od Boha k démonům pro pomoc v lidských záležitostech“²⁵.

Magii lze považovat za zdroj poznání přírody, který poskytuje návod jak správně vykládat přírodní elementy, symboly a síly. Debus specifikuje magii na základě myšlenky Gianbaptista della Porta (1540-1615), který magii chápe jako hledání moudrosti, založené na odhalení koloběhu přírody. Agrippa magii označuje za největší a nejdokonalejší vědění. Paracelsus slibuje skrze magii poznání přírody a také možnost přiblížení se poznání Stvořitele.²⁶

25 KIECKHEFER, R., tamtéž, s. 25.

26 DEBUS, A. G., *Man and Nature in the Renaissance*, s. 13.

2. Antické prameny renesanční medicíny a magie

Renesanci lze označit jako období obnoveného zájmu o přírodní mystiku a její zkoumání. Příčinou je dostupnost a zájem o spisy platoniků, neoplatoniků a spisy hermetické. U renesančních myslitelů se tato tendence nejprve objevuje v kontextu matematických studií a později v rámci přírodní magie. Helenistická filozofie měla velký význam v rámci křesťanské tradice vnímání jednoty přírody, Boha, člověka a pozemského světa. Člověk byl stvořen jako obraz dokonalého světa Bohem a z této skutečnosti lze vyvodit koncepci mikro a makrokosmu.²⁷

Léčitelské praktiky a magie spolu existují již od pravěku v jednotě, která byla základem pro identifikaci a léčbu každého onemocnění. Právě v pravěku hovoříme o tzv. magicko-animistických koncepcích. Tyto koncepce obsahují jedno společné specifikum. Jakákoli nemoc byla chápána jako důsledek „překročení sociálních nebo náboženských tabu a následnou posedlostí zlým duchem“²⁸. Je zřetelné, že již od pravěku v Evropě hovoříme o nemocích démonického původu, magických léčitelských praktikách a nejrůznějších rituálech. Zajímavé je, že v klasických starověkých civilizacích existoval patrný rozdíl mezi rolí léčebnou, jejímž představitelem byl lékař, a náboženskou, jejímž představitelem byl kněz. Toto dělení ovšem nelze sledovat i ve střední Evropě. Společným znakem pro střední a jižní Evropu je používání amuletů a léčebných rituálů, ty nejznámější byly spojovány především s počítáním a porodem.

Řecké lékařství bylo dle Aul Cornelia Celsa (25 př. n. l. – 50) považováno zpočátku za součást filozofie. Celsus považoval za zásadní

²⁷ DEBUS, A. G., tamtéž, s. 12.

²⁸ SVOBODNÝ, P., *Dějiny lékařství v Českých zemích*, s. 17.

postavu v otázce oddělení medicíny a filozofie Hippokrata z Kóu (460 př. n. l. – 377 př. n. l.). „Mnozí z těch prvních filozofů byli zároveň lékaři anebo alespoň teoretici lékařství, základní otázky lékařství se často překrývaly se zájmy badatelů o přírodě a přirozenosti (*hoi fisiologi*).“²⁹ Mezi základní otázky, které byly v tehdejší době předmětem zkoumání, patřily především ty, které se týkaly lidské přirozenosti, zdraví a nemoci. Na přelomu archaické a klasické doby nebyl tolik patrný rozdíl mezi filozofem a lékařem - teoretikem. Na konci antického období lze sledovat tendence označit medicínu za tzv. „druhou filozofii“, která již rozlišuje mezi lékařstvím a filozofií, ale v žádném případě nepopírá, že medicína byla z filozofie odvozena.³⁰ Pokud tedy chceme hovořit o pramenech renesanční medicíny, je třeba mít na paměti, že jejím hlavním zdrojem bylo antické lékařství, které se zrodilo z filozofie.

Oddělení lékařství a filozofie je přisuzováno Hippokratovi. Pokud hovoříme o tzv. „*Hippokratovském korpusu*“, tedy shrnutí veškerých Hippokratových myšlenek, jedná se o dílo anonymních autorů, nikoli dílo samotného Hippokrata. Korpus byl tvořen spisy Hippokratových žáků a pokračovatelů, ale i dalších nezávislých autorů.

Hippokrates v díle *De carnibus* považuje za obecný počátek, který nás dovede k problematice nemocí a zdraví člověka, živly. „Dle mínění mého to, co nazýváme teplo, je nesmrtelné, jež poznává, vidí, slyší a zná vše, co jest i co bude, z tohoto tepla tedy vznesla se většina, dokud vše bylo ještě v nepořádku, do vyšších pásem a právě to zdá se mi, že nazývali staří *aithér*. Druhý díl oddělil se dolů a nazývá se zemí, jež je chladná a suchá a

29 BARTOŠ, H., *Medicína v kontextu západního myšlení*, s. 17.

30 BARTOŠ, H., *tamtéž*, s. 17.

podléhá mnohým změnám, je v ní však obsaženo mnoho tepla. Díl třetí je vzduch, jenž nejtěsněji k zemi přiléhá, je nejvlhčí a nejhustší.“³¹

Znalost podstaty, původu a síly živlů přechází v oblasti lékařství do pozadí a v rámci Hippokratova díla je zřetelný obrat k tělesným šťávám. Přírodní filozofové se svým zájmem o živly jsou poté v bádání vlastní cestou. V lékařství se projevuje léčba na základě principu *alopatie*³². Hippokrates se k tomuto způsobu léčby vyjadřuje v díle *De natura hominis*. „Nemoci, které povstávají z přeplnění, hojí se vyprázdněním, nemoci vzniklé z lačnosti, že hojí se hojným jídlem, nemoci vzniklé z namáhání hojí se klidem.“³³ Je potřeba říci, že učení o živlech se z oblasti magie a medicíny v této době neztrácí, jak bude uvedeno v dalších kapitolách, renesanční autoři se k elementům opět vrátí.

Jak již bylo řečeno, přírodní filozofie měla k medicíně velmi blízko a do jisté doby byla nejen jejím pramenem, ale neoddělitelnou součástí. Vliv medicíny na antickou filozofii pozorujeme například v díle Platóna. „Platón si lékařství zjevně vážil, vnímal je jako samostatné umění, kterého lze nabýt učením a které má vlastní osvědčené metody a cíle.“³⁴ Podobně jako u Hippokrata na kterého se Platón odvolává, Platón hovoří o harmonii a směsi, souladu mezi teplem a chladem, suchem a vlhkem například v díle *Filébos*.³⁵

31 HIPPOKRATÉS in Bartoš, tamtéž, s. 20

32 Alopacie – léčba protikladem a snaha vyvažování přirozeně a nepřirozeně vzniklých humorálních výkyvů. (Bartoš, tamtéž, s. 21)

33 HIPPOKRATÉS in Bartoš, tamtéž, s. 21.

34 BARTOŠ, H., tamtéž, s. 23.

³⁵ PLATON, *Filébos*, s. 13

2. 1. Hippokrates

Hippokrates je všeobecně vnímaný jako zakladatel či „otec lékařství“. O jeho životě je známo jen velmi málo. Dílo, které bylo zmíněno výše, tzv. „*Corpus Hippocraticus*“ je v rozporu s tradicí, dnes zcela s jistotou označován jako soubor spisů z per jeho žáků i dalších autorů. „Stejně jako v případě Bible byla Hippokratova díla napsána v různou dobu a s cílem natrvalo zaznamenat ústně tradovanou víru, znalosti, praktiky a postupy.“³⁶ *Corpus Hippocraticus* může být v tomto ohledu, podle Nulanda, srovnáván s Biblií. Obě tyto knihy vypovídají o vztahu člověka k člověku a člověka k jakési vyšší mocnosti. U Hippokrata je touto mocností pouze sama příroda. „Pravděpodobně největším přínosem Hippokratovy školy byl příkaz nepřipustit možnost zásahu božstev nebo jiných nadpřirozených sil v případech nemoci a jejich léčby.“³⁷

Podobně odmítavě se hippokratovští autoři stavěli k aplikaci „filozofických spekulací na obor lékařství“.³⁸ „Lékařské umění nepotřebuje nové základy, hypotézy, jak tomu bývá u věcí nezjevných a věcí, jež jsou předmětem pochyb, u kterých je nezbytné, když o nich někdo mluví, vyslovit předpoklad – například o tom, co je na nebi nebo pod zemí.“³⁹ Není možné

36 NULAND, S. B., *Lékařství v průběhu staletí*, s. 20.

37 NULAND, S. B., tamtéž, s. 20.

38 BARTOŠ, H., *Antická medicína: Medicina sekunda philosophia. Medicína v kontextu západního myšlení*, s. 21.

39 HIPPOKRATÉS in Bartoš, tamtéž, s. 21.

o takových věcech vypovídat s jistotou, neexistují kritéria pro posouzení podobných tvrzení. Naopak lékařství má od dávných dob své jasné metody, postupy a nástroje.

V Hippokratově díle je možné sledovat revoluční postoj, který předpokládá, že lékař je schopen porozumět jakékoli příčině nemoci. Dalším specifickým bodem je u Hippokrata tendence sledovat především tuto příčinu nemoci a nejen léčbu nemoci, jakožto důsledek.⁴⁰ Hippokrates se blíže příčinám věnuje například ve spise o „tajemných“ nemocech. Zde říká, že nemoci, jejichž příčiny nejsou zřejmé, viditelné okem nebo popsitelné na základě předešlých zkušeností nejsou o nic víc tajemné než nemoci známé. Tato onemocnění mají stejnou přirozenou příčinu třeba jim věnovat nepřiměřenou pozornost. Hippokrates, zde upozorňuje, že ne vše, co nejsme schopni pochopit rozumem, lze označit za nadpřirozené – božské, tento postoj brání rozvíjení poznání.⁴¹

Podle některých autorů se právě Hippokrates a jeho následovníci zasloužili o podobu medicíny, kterou známe dnes. Lékaři se soustředili na pozorování životních procesů. „Věrní kodexu etických zásad, který deklaroval lékařovy primární povinnosti vůči jeho pacientům, vytvořili základní konstrukci medicínského myšlení, jež se stala vodítkem pro jeho další rozvoj.“⁴² Tento rozvoj byl podle Galéna poznamenán odmítáním logiky, která byla považována v rámci medicíny za neúčinnou. „Pokud se

40 NULAND, S. B., *Lékařství v průběhu staletí*, s. 21.

⁴¹ HIPPOCRATES, *On the Sacred Disease*. [10. 1. 2013] Dostupné z: <http://web.archive.org/classics.mit.edu/Hippocrates/sacred.html>

42 NULAND, S. B., *Lékařství v průběhu staletí*, s. 26.

lékaři neobeznámí s filozofií, nemohou ani rozumět Hippokratovým spisům – pokud je vůbec čtou.“⁴³

2. 2. Galénos

Galénos byl starořeckým lékařem, žijícím v druhém století našeho letopočtu. Díky jeho tendenci vkládat do svých spisů autobiografické prvky máme o Galénově životě dostatek informací.⁴⁴ Pro mnohé autory je Galénos člověkem, který byl typický především svými protichůdnými názory. „Je zrovna tak tvůrcem experimentálních metod v medicínských vyšetřovacích technikách, jako brzdící silou, která po jeho smrti zmrazila rozvoj medicíny na jeden a půl tisíciletí.“⁴⁵

Zde vychází historikové medicíny z faktu, že Galénos si velmi zakládal na anatomické přesnosti, byl zastáncem přímého pozorování a pokusů. Faktem, který je třeba ve spojení s Galénem zmínit, je především jeho tendence vracet se do dob před Hippokratem, která bývá některými historiky přijímána negativně. Je třeba tuto problematiku nahlížet v kontextu doby a se znalostí podnětů, které na lékaře dané doby působily. Bartoš uvádí fakta, která vedla ke konfliktům mezi Galénem a jeho současníky, kteří sice uznávali Hippokratovo učení, ale odmítali filozofické vzdělání, „které bylo podle Galéna Hippokratovi vlastní a bylo hodné obdivu a

43 GALÉNOS in Bartoš, „Optimus medicus etiam philosophus“, *Antická medicína: Medicina sekunda philosophia*, Medicína v kontextu západního myšlení, s. 22.

44 BRAIN, P., *Galen on Bloodletting: A Study of the Origins, Development and Validity of his opinions*. s. 1.

45 NULAND, S. B., *Lékařství v průběhu staletí*, s. 60.

následování“⁴⁶. Sám Galénos se lékařské praxi věnoval s maximálním nasazením, které lze pozorovat v obsáhlých záznamech o pacientech, kteří měli posloužit pro dostatečně podrobný výzkum.⁴⁷

Galénos dbal na provádění pokusů, které přesně zaznamenal, ale vyváděl z těchto pozorování často chybné úsudky. Zkušenosti a hledání příčin byly pro Galéna nepostradatelnými pro získání skutečných znalostí. K chybným úsudkům Galéna pravděpodobně vedl jeho systém, kdy nejprve odhadl možnou příčinu, někdy dokonce jen hádal a tím bylo celé vyšetření a zkoumání daného problému, tzv. vlastní zkušenost, do značné míry ovlivněno.⁴⁸ Dalším důležitým bodem, budeme-li jeho způsob uvažování chápat s ohledem na předchozí výklad Hippokratova učení, je Galénův důraz na mocnosti, kterými jsou Bůh a Stvořitel, kteří jsou v jeho díle jmenováni. Zatímco Hippokrates oprostil medicínu od „božských zásahů a příčin“, jakoby se Galénos v nejranějším období rozmachu křesťanství k těmto náboženským entitám navracel. Galénos uznával především přírodní zákony, které měl věřící objevit, kriticky zhodnotit a nepřijímat nic na základě pouhé víry.⁴⁹ „Hippokratovští lékaři zavrhli nadpřirozené síly, aby mohli studovat zákony přírody. Galén studoval přírodu, aby se dozvěděl o velkolepých záměrech svého stvořitele.“⁵⁰

46 BARTOŠ, H., *Antická medicína: Medicina sekunda philosophia*, Medicína v kontextu západního myšlení, s. 22.

47 BRAIN, P. *Galen on Bloodletting: A Study of the Origins, Development and Validity of his opinions*. s. 1.

48 EIJK, P. J. „Galen’s use of the concept of qualified experience in his dietetic and pharmacological works“ in: *Galen on pharmacology*. s. 36

49 NULAND, S. B., *Lékařství v průběhu staletí*, s. 62.

50 NULAND, S. B., *tamtéž*, s. 63.

Ve spojitosti s Hippokratem je třeba o Galénovi říci, že od svého předchůdce převzal metodologii a využil ji pro tvorbu svých vlastních pokusů a teorií. Bez ohledu na určité odlišné názory chtěl být údajně Galénos přesto vnímán jako největší znalec svého předchůdce a to nepochybně svědčí o velké úctě, kterou k němu choval. Galénův postoj je odrazem jeho touhy podnítit všechny budoucí lékaře ve studiu Hippokrata, který je měl naučit nejen lékařské praxi, ale také životním hodnotám.⁵¹

2. 3. Hermes Trismegistos

V díle přisuzovaném Hermu Trismegistovi, především v díle *Asclepius* a *Corpus Hermeticum*, můžeme pozorovat vliv filozofie. Díla obsahují řeckou filozofii, „směs platonismu a stoicismu kombinovanou s některými židovskými a pravděpodobně i perskými motivy“⁵². Je třeba si uvědomit, že díla, která jsou považována za výsledek práce egyptských kněží, tak jak je chápali renesanční myslitelé, ve skutečnosti byla řeckého původu s příměsí egyptského mystéria.

Důvodem, proč se myslitelé 2. století tolik zajímali o magii a okultní vědy, je pravděpodobně touha zodpovědět otázky, na které jim tehdejší filozofie nemohla poskytnout odpověď. Významnou roli ve vědění získala intuice. „Filozofie přestala být chápána jako cvičení v dialektice, nýbrž měla se stát prostředkem k dosažení intuitivního poznání božského a smyslu

51 DRIZIS, T. J., *Medical ethics in a writing of Galen*, Acta med-hist Adriat 2008;6(2); s. 336.

52 YATES, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 16.

světa, tedy *gnoše*, na niž se člověk připravuje asketickou disciplínou a zbožným způsobem života.“⁵³

2. 4. Návrat antické vzdělanosti do Evropy

Antická vzdělanost prošla „arabskou fází“, kdy byly antické spisy přijaty a zpracovány arabskými vzdělanci. Tito východní myslitelé si antickou filozofii a vědu vyložili svým způsobem a přejaté myšlenky upravili podle vlastních potřeb. V některých oblastech původní znalosti významně rozšířili, popsali nové nemoci a jejich příčiny. Také proto byl později žádoucí návrat původní evropské vzdělanosti zpět na starý kontinent.

Historie arabské vědy je s antickou tradicí prokazatelně provázaná, ovšem nebyla ovlivněna pouze starověkým Řeckem. „Arabská věda však nevznikla z ničeho, navázala na starší vědecké tradice, které se v této době (8. století) dělily zhruba do tří skupin: věda čínská na dálném východě, věda indická a zvláště věda oblasti Středoziemního moře, skládající se z vědy egyptské, assyrsko-babylonské, řecké a římské.“⁵⁴

Ze středozemní oblasti arabská civilizace nejvíce čerpala z řecké filozofie, z Egypta pocházely poznatky v oblasti medicíny a matematiky. Z řecké vědy byla pro arabský svět největším přínosem také matematika a astronomie. V astronomii vycházeli především z četby Ptolemaia. V medicíně navazovali Arabové zejména na Galéna, ale věnovali se i vědě, kterou nyní zveřejníme farmakologií a botanice. Z filozofie vybrali především Aristotela, tak jak ho předkládala novoplatonská tradice.

53 YATES, F., tamtéž, s. 18.

54 PETRÁČEK, K., *Avicenna* (Z díla), s. 73.

Základní teze a texty, které islámská vědecká medicína z řeckého prostředí převzala, byly především Hippokratova teorie o existenci čtyř tělesných tekutin, Galénovy anatomické poznatky a jeho pojetí „diety“ v rámci medicíny.⁵⁵ Islámská věda reagovala na „objevy alexandrijských lékařů ovlivněných stoickou teorií *pneumatu*, kteří zkoumali a popsali činnost srdce, mozku, krevního oběhu a pulsu.“⁵⁶

Po dobytí Syrie a Íránu Araby došlo k překládání syrských a řeckých textů do arabštiny. Nejdříve byla překládána díla lékařská, teprve poté došlo na díla filozofická. Neznámějším překladatelem medicínské literatury je Theophilus z Esessy, zatímco představitelem nejstarší větve lékařského rodu je Džirdžís ibn al Bitríka. Mezi nejlepší překladaatele patřil také Hunajn ibn Ishák, který přeložil nespočet řeckých a syrských textů, kromě toho psal také medicínská díla. Hunajn byl vůdcem překladatelské školy, která „odevzdala řeckou vědu Arabům“.⁵⁷

Středověké překlady arabských autorů bývaly označovány za nespolehlivé. Arabským autorům bylo vytýkáno, že neumí řecky, a proto vycházely z arabských překladů řeckých děl.⁵⁸ Další výtka byla směřována k údajně velmi nízké míře originality arabských děl.⁵⁹ Ve středověku nebylo pro Evropu dostatečným zdrojem k obnově a pokroku vědy, to co zbylo v kláštorech z latinských spisů. Již v té době se Evropa dostávala do styku

55 RUKRIGLOVÁ, D., *Arabská a židovská medicína středověku: filozofie jako medicina mentis*, Medicína v kontextu západního myšlení, s. 30.

56 RUKRIGLOVÁ, D., tamtéž, s. 30.

57 PETRÁČEK, K., *Avicenna* (Z díla), s. 77.

58 HASSE upozorňuje na Ficinovy výčitky vůči Averroovi, který měl Aristotela číst v arabských překladech.

59 HASSE in Hankins, „Arabská filozofie a averroismus“, *Renesanční filozofie*, s. 181.

s arabskou kulturou, která byla přes zmíněné výtky mnohem bohatším zdrojem informací. „Infiltrace arabského vědeckého myšlení byla patrná již v desátém století v lékařské škole salernské. Když se pak navázal trvalý styk s arabským světem, vznikly tři cesty, kudy se arabská věda dostávala do Evropy: první vedla cestou křížových výprav, druhá před Sicílii a třetí přes Iberský poloostrov.“⁶⁰

Podle Hasse hnutí překladů z arabštiny do latiny započalo v Itálii v 11. století, „tempo nabralo ve Španělsku ve 12. století a až na počátku 13. století se dále rozvíjelo na sicilském dvoře Fridricha II. Hohenstaufena“⁶¹. Evropané byli pro arabský svět hrozbou a nepřítelem, proto nedostali západní vědci šanci příliš studovat arabskou vědu. Jednu z výjimek tvoří Adelard z Bath, který se v polovině 12. století nejen seznámil s arabskou vědou, ale několika překlady ji uvedl v Evropě. Nejvíce patrné předání arabského vědění Evropě ovšem proběhlo a zmíněném Iberském poloostrově. Střetávala se zde kultura muslimů, židů i křesťanů. Jedním z významných originálních myslitelů zde byl Arnoldus Villanovanus (1235 – 1311), který sepsal knihy medicínské, knihy zabývající se astrologií, alchymii i theologií.⁶²

Počátkem 15. století se západní autoři přiblížili byzantské tradici díky nástupu Chrysolora. „Zprvce se po Chrysolorově nástupu řada západních myslitelů odebrala na Východ, naučila se v Byzanci řecky a vrátila se domů obtěžkána řeckými rukopisy.“⁶³ Podobnou roli sehrál i ferrarsko-florentský

60 PETRÁČEK, K., tamtéž, s. 98.

61 HASSE in Hankins, „Arabská filozofie a averroismus“, *Renesanční filozofie*, s. 157.

62 PETRÁČEK, K., *Avicenna (Z díla)*, s. 100.

63 CELENZA in Hankins, „Renesance Platónovy filozofie“, *Renesanční filozofie*, s. 114.

koncil v letech 1438-1439, kde proběhl pokus o sjednocení východořímské a západorímské církve. Celenza uvádí, že právě díky koncilu vzbudil platonismus zájem mezi západními mysliteli. Hasse upozorňuje, že styčné body sváru mezi humanistickým hnutím a arabskou filozofickou tradicí jsou často přeceňovány. Mnozí humanisté se naopak snažili odkaz arabské filozofie zachránit. „Aristokratičtí mecenáči nových překladů z arabštiny či hebrejštiny do latiny – Giovanni Pico della Mirandola, pozdější kardinál Domenico Grimani a pozdější biskup Ercole Gonzaga – byli spjati s filozofickým klimatem Padovské univerzity a zároveň sdíleli četné ideály humanistů.“⁶⁴

2. 4. 1. Ibn Sínova filozofie a jeho význam

Ibn Sína bývá označován za největšího arabského systematika, myslitele, který nejen rozvíjel staré vědění, ale snažil se hledět do budoucnosti. „Do rámce aristotelovské filozofie o přírodě zařazuje i nauky, které mají význam jen s theologicky pozitivního hlediska a které zároveň patří do oblasti pověry. Tak do fyziky zařadil výklad snů, teurgii, alchymii, přírodní magii, nauku o talismanech a jiné.“⁶⁵

Andaluský komentátor Aristotela Averroes (1198) zatím Avicennovi odchylky od Aristotela vytýkal. Přesto se Avicennovo dílo *Prima philosophia*, řadí mezi nejdůležitější spisy, které byly později překládány. Dalším Avicennovým významným dílem je pojednání *De anima*. Dílo *De anima* je výjimečné tím, že zde renesanční překladatelé vycházeli z originálního

64 HASSE in Hankins, „Arabská filozofie a averrosimus“, *Renesanční filozofie*, s. 182.

65 PETRÁČEK, K., *Avicenna (Z díla)*, s. 107.

arabského textu, překladatelem byl Andrea Alpago. Většina dalších arabských děl byla překládána s hebrejštiny, kdy překladateli byli především Židé s lékařskou profesí.⁶⁶ Některé z překládaných arabských spisů, včetně výše jmenovaných, se staly součástí mnoha scholastických sporů po nástupu Alberta Velikého.⁶⁷ „Když bylo kolem roku 1160 do latiny přeloženo avicennovi pojení De anima, psychologický podíl jeho filozofické sumy al-Šifá (Kniha léčení), ocitl se svět západní scholastiky před filozofickou teorií duše, která byla zformulována s využitím nástrojů peripatetické tradice.“⁶⁸

Avicenna je přesvědčen o fyzických vlivech duše na objekty vnějšího světa. Marsilio Ficino ve spise *Theologia platonica* také zmiňuje dálkové působení duše, které je údajně přejato od Avicenny, ač na něj přímo neodkazuje. „Ficino od Avicenny přejímá základní princip, že duše může ovlivnit látku vlastního těla a právě tak i látku těla druhého člověka.“⁶⁹ Avicenna vidí jasnou spojitost mezi duševním životem, silou duše a přírodními silami.⁷⁰ Rozdílem v díle Avicenny a Ficina je Ficinův důraz na Boží přičinění, které způsobí, že rozumová duše vyvolá zázračný účinek. Hasse upozorňuje na ostrou kritiku, které se dostalo avicennovské tradici ve Ficinově podání od theologa Thomase Erasta. V díle *Disputationum de*

66 HASSE in Hankins, „Arabská filozofie a averrosimus“, *Renesanční filozofie*, s. 159.

67 HASSE in Hankins, *tamtéž*, s. 157.

68 HASSE in Hankins, *tamtéž*, s. 169.

69 HASSE in Hankins, *tamtéž*, s. 171.

70 PETRÁČEK, K., *Avicenna (Z díla)*, s. 107.

medicina nova Philippi Paracelsi pars primav kritizuje Avicennovu teorii proroctví⁷¹.

V úvahách o lidském vědomí rozlišuje mezi lékařskou a filozofickou oblastí. Duše má pro Avicenu zásadní význam, je totiž hybatelem všeho živého a navíc je příčinou lidské schopnosti vnímat, protože právě duše disponuje vnímajícími sílami. „Říkáme, že živé tělo je složené fyzické tělo, které se odlišuje od neživého svou duší, nikoli svým tělem, a vykonává živočišné pohyby svou duší, nikoli svým tělem. Jeho duše je v něm, a co je v něčem takovým způsobem, tj. jeho formou. Je tedy duše formou.“⁷²

Největšího ohlasu dosáhl Avicenna v medicíně. Avicennova medicína vycházela z učení Galéna, zabývala se především Galénem bez ohledu na jiné poznatky řecké medicíny. Protože v Islámu není dovoleno provádět pitvu a lékařskou autoskopii, nebylo prakticky možné, aby se zdejší lékaři uchýlili k experimentálním postupům a chirurgie zde neměla šanci dosáhnout velkého pokroku. Významným přínosem arabské medicíny byly objevy mnoha nových nemocí. Známým Avicennovým dílem je především *Kánon medicíny*, který tvoří „kostru jeho vědění“. Kánon je rozdělen do pěti knih, kde první obsahuje obecnou lékařskou nauku, předmět medicíny, učení o humorech a temperamentech, anatomii, poučení o nemocech a o jejich léčení a o uchování zdraví. Druhá kniha pojednává o farmakologii a terapeutice. Třetí kniha je speciální patologie, kniha čtvrtá pojednává o horečce, zraněních a jejich léčbě.⁷³

71 HASSE, D. N. In Hankins, „Arabská filozofie a averrosimus“, *Renesanční filozofie*, s. 174. Dále viz Paracelsus.

72 PETRÁČEK, K., *Avicenna (Z díla)*, s. 108.

73 PETRÁČEK, K., tamtéž, s. 109-110.

Mezi další Avicennovy objevy patří především učení o souvislosti mezi nemocemi a fyziologickými stavy, rozlišení temperamentů u lidí, pojednání o fyziologii spánku, o klimatologických vlivech na zdraví a nemoc. Je třeba také uvést jeho nauku o dietě a hydroterapii. Velký důraz přisuzoval praxi a zkušenosti. Nejen, že byl velkým teoretikem, především byl vynikajícím praktikem. Právě z praxe čerpal své teoretické znalosti a závěry. Kánon medicíny se stal zásadním dílem pro středověkou medicínu.⁷⁴

⁷⁴ PETRÁČEK, K., tamtéž, s. 110.

3. Zaalpská renesanční magie a medicína

3.1. Theophrastus Bombastus von Hohenheim

Theophrastus Bombastus von Hohenheim zvaný Paracelsus se narodil na přelomu let 1493 – 1494 v Maria Eiseldeln v dnešním Švýcarsku. Paracelsovým otcem byl Wilhelm Bombast von Hohenheim. Rod Hohenheimů patřil mezi tzv. nižší šlechtu. Jméno rodu je možno sledovat již kolem roku 1100, od roku 1270 je doplněno přídomkem „Bombast“.⁷⁵ Otec je důležitou postavou v životě Paracelsa, protože on sám pracoval ve špitálních zařízeních. Paracelsus se již v dětství dostával do kontaktu s nemocnými a praktickou léčbou. Od mládí sledoval jisté sociální rozdíly ve svém okolí. Jak známo, Paracelsus se později bránil učeným rozhovorům, nikdy nebyl dobrým řečníkem. Je možné říci, že si již v dětství vybudoval negativní postoj vůči vrstvě intelektuálů, se kterými se nikdy neztotožňoval. Právě zde je také možné hledat důvod jeho příklonu k tradiční lidové léčbě, ale také magii, které byly zprostředkovány obyčejnými lidmi a ne vzdělanci. „Tihle takzvaní doktoři jsou prachobyčejní heretici a bezvěrci. Chtějí svými léky zvítězit nad přírodou a nevědí, že příroda sama léčí, nejvyšším a jediným úkolem lékaře je pomáhat jí v jejím boji proti nemoci, být spojencem života, ne jeho pánem.“⁷⁶

Nelze opomenout Paracelsův problematický postoj vůči církvi a víře. Zde se názory různých autorů liší. Koyré pokládá otázku, zda byl Paracelsus hluboce křesťanský muž toužící po náboženství bez přidaných

75 KERSENBRÖCK, F., *Paracelsus*, s. 23. - 26.

76 PARACELUS in KOYRÉ, *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu*, s. 77.

dogmat a obřadů, nebo byl křesťanem, který byl věrný své katolické církvi a nikdy se nepřiklonil novým protestantským církvím.⁷⁷ „Tím, co člověka zachraňuje, je víra. Nicméně tato víra má pramálo společného s vírou lutherskou a Paracelsův Bůh ani zdaleka není Bohem lutherským.“⁷⁸ Paracelsus představuje svou snahu chápat svět v Bohu a Boha ve světě, kde člověk je součástí Boha i světa. Vztah člověka k přírodě, chápe Paracelsus jako vztah člověka k ideji vývoje – proměny. Svět není neměnný a trvalý, je to božská skutečnost, která se neustále vyvíjí. Pro Paracelsa není Bůh něčím „od věčnosti“, pro Paracelsa je jen věčné dění a člověk je součástí tohoto dění. „Co člověk tvoří, to je tím, jak člověk tvoří, původní stvoření. Máme – li je nazývat božským, můžeme tak činit pouze ve smyslu, v jakém je lidským stvořením.“⁷⁹

Paracelsus je známý svým komplikovaným postojem k tradici nejen v rámci víry, ale také vůči tradičnímu univerzitnímu lékařství. Nikdy nebyl příliš nakloněn svým předchůdcům, nenáležel k jeho současníkům, kteří často bezvýhradně přejímali učení Galéna a Hippokrata. Paracelsova studia neměla příliš dlouhého trvání, protože on sám neuznával status univerzit, profesorů a z něj samého, původně nadšeného studenta, se stal velký kritik. „Při bližším zkoumání medicíny tehdejší doby došel k závěru, že jde pouze o nekvalitně zpracované antické fragmenty a pouhou pověřčivost.“⁸⁰ Tento postoj možná plyne z jeho pobytu ve Ferrare, která byla po určitou dobu

77 KOYRÉ, A., tamtéž, s. 72.

78 KOYRÉ, A., tamtéž, s. 116.

79 STEINER, R., *Mystika na úsvitu novodobého duchovního myšlení*, s. 57.

80 KERSSENBROCK, F., *Paracelsus*, s. 42 – 43.

centrem obnovy právě i v oblasti lékařství.⁸¹ Když opustil univerzitní vzdělání a jistý čas se účastnil válečných tažení jako zdravotník, začal se soustředit především na lidové léčitelství. Později se učil od obyčejných rolníků. „Cítil se lépe s prostým lidem, jeho jazyk byl proti němu často používán jako doklad jeho obhroublé osobnosti.“⁸² Mezi lidovými čarodějnicemi a lazebníky se učil účinné léčbě, která byla neoddělitelně spjata s přírodou, s přírodními léčivy. Učil se především praxí a zde nebylo třeba latiny. Lidové léčitelství si vystačilo s německým jazykem.⁸³ Paracelsus známý jako „člověk, kterému chybí několik vlastností, které by mu usnadnily přežít: oportunistická pokora před mocnými, trpělivost se slabomyslnými povýšenci, klanění se bohu mamonu, upravenost a módní oblek“⁸⁴, nenaplňoval tak svým postojem, hodnotami ani vzezřením obraz lékaře své doby.

Za některými znalostmi byl Paracelsus nucen vycestovat. První z jeho cest z rodného Eindelselnu vedla do Villachu. Toto hornické město Paracelsovi zprostředkovalo kontakt s nerostným bohatstvím. Ve Villachu se těžilo olovo, zinek, železná ruda a další barevné kovy. Zde se Paracelsus dostal ke vzdělávání v oboru mineralogie, také zde zkoumal vodu, ale především onemocnění zdejších horníků.⁸⁵

81 Viz. DEBUS, A. G., *Man and Nature in the Renaissance*, s. 20. „Paracelsus visited many universities and may have received a medical degree at Ferrara, but if so, he was willing to work in the far less prestigious position of surgeon with the armies that were ever in the move throughour Europe.“

82 KERSENBRÖCK, F., *Paracelsus*, s. 32.

83 KOYRÉ, A., *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu*, s. 75.

84 RIPPE, *Paracelsovo lékařství*, s. 15.

85 KERSENBRÖCK, *Paracelsus*, s. 38.

Podle Paracelsa nejsou kovy tzv. mrtvé. Díky metalurgické praxi byla známa možnost transformace rudy v čisté a lesklé kovy, možnost vytvoření slitiny s odlišnými vlastnostmi, byl pozorován „růst“ kovů v horách.⁸⁶ V jeho podání jsou právě tyto látky udržovateli lidského života. Látky obsažené v lécích musí být nutně živé, aby dokázaly člověku pomoci od nemocí. „Směle tvrdím, že kovy, kořeny, kameny, bylina a plodiny jsou nadány vlastní živoucí silou, kterou my můžeme zvýšit, připravíme-li neb zpracujeme-li je ve vhodné době, která jim dodává síly a působnosti.“⁸⁷ Paracelsus uvádí, že smícháme-li 7 známých kovů v jednu sloučeninu zvanou *electrum*, bude tato sloučenina nabízet vlastnosti všech sedmi kovů. Nejsilnějším kovem je jednoznačně zlato, které může, dle Paracelsa, vyléčit kupříkladu lepru.⁸⁸ K léčbě pomocí kovů nejsou tyto používány v prvotní formě, ale jako oleje, soli, balzámy, *quintessence*⁸⁹ a tinktury daných kovů. Zmíněné *electrum* disponuje jakousi „sympatií k člověku“, ta se projevuje fyzickou reakcí na lidský dotek a předměty stvořené z této sloučeniny mění barvu. *Electrum* má také podle Paracelsa nezpochybnitelné léčebné účinky, například v podobě šperku může pacientovi pomoci od nejrůznějších nemocí a zároveň působit jako prevence.⁹⁰ Každá z tělesných šťáv je spojena s určitým kovem, kterým může být ovlivněna a léčena.⁹¹

86 KOYRÉ, A., *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu*, s. 101.

87 PARACELUS, *Archidoxa*, s. 8.

88 PARACELUS, *Archidoxa*, s. 63 - 64.

89 Quintessence – čistá látka, extrakt, také dokonalý „příklad“ svého druhu.

90 PARACELUS, *Archidoxa*, s. 64 – 65.

91 PAGEL, W., *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, s. 261.

Právě znalost kovů a práce s nimi náleží do další speciální oblasti, které bude věnován prostor později, a to do oblasti alchymie. Přesto je třeba již zde poznamenat, že Paracelsus se od hledání zlata a určování další kovů dostává k využití kovů v rámci léčiv (viz. výše). Zde můžeme nalézt také jeden z momentů, kdy se Paracelsus vymezuje vůči Galénovi a jeho úpravě tělesných šťáv a přichází s novými postupy na základě léčiv z přírodních zdrojů. Léčiv se zajisté užívalo od nepaměti, ale jak uvádí Ball, Paracelsus se pokusil předvést léčiva, jako přírodní prostředek k léčbě u kterého nehrozí žádná újma a bude opravdu účinný, jestliže bude správně zvolen a používán. Kvůli špatné pověsti lékárníků, na kterou upozorňoval i Agrippa, se Paracelsus pokusil prosadit opatření, které by zajistilo kontrolu lékáren tak, aby zde nebylo proslé zboží a vše bylo v odpovídající kvalitě. Lékárníci byli často obviňováni, že jsou spolčení s doktory a nasazují ceny léčiv, která jsou lékaři doporučována.⁹²

Paracelsus se věnoval alchymické praxi kvůli prohloubení znalostí ve výrobě anorganických léčiv. „Položil základy iatrochemii, resp. chemiatrii a tím i novým vědám lékařské a farmaceutické chemii (farmakochemii).“⁹³ Paracelsem kritizovaní lékárníci byli nuceni ke studiu výroby nových léčiv soli arsenu, olova, antimonu, rtuti, železa, mědi, zlata a dalších. Dále bylo nutné upravit laboratoře k těmto účelům. „Extračními metodami, které Paracelsus považoval za metody chemické, vyráběli elixíry, kvintesence atd. tedy tzv. přípravky spagyrické (chemické).“⁹⁴ Paracelsus měl představu, že „látky obsahují pro určitou nemoc specificky účinné „*arcantum*“. Umění

92 BALL, P., *Ďáblův doktor*, s. 200.

93 DOČKAL, *Historie lékáren, lékárníků, farmacie*. Dostupné z: <http://mobilni.apatykar.info/historie/clanek-28/>

94 DOČKAL, P., *tamtéž*.

vyrobit léčivo či léčivý přípravek obsahující takové arcanum nazýval „ars spagyrica“, tj. umění chemického rozkladu a syntézy.“⁹⁵

3.1.1. Paracelsovo lékařství

Paracelsovy myšlenky se objevují v tištěné formě krátce po jeho smrti v roce 1541. Debus Paracelsa vnímá jako významného myslitele renesanční vědy.⁹⁶ Úroveň lékařské praxe na přelomu 15. a 16. století se od předešlých středověkých lékařských praktik zlepšila. Došlo k proměně v rámci motivaci lékaře, kdy bylo na prvním místě především dobro a zdraví pacienta.⁹⁷ Jistě nemůžeme hovořit o ideálním způsobu léčby, ale význam pojmu hygiena apod. nebyl v té době dostatečně známý. Proto se lidé pokoušeli potlačit, často drastickým způsobem, projevy nejrůznějších onemocnění, ale příčinám nebyla věnována pozornost.

Některé z horečnatých stavů, které bývají popisovány, lze připsat způsobu stravování. Monotónnost výživy způsobovala často výkyvy nálad a celkové zeslábnutí organismu. Lidé jedli především pšenici, žito, ječmen, oves a proso, čerstvé maso bylo velmi vzácné, mléčné výrobky, cukr a sůl pro změnu drahé. Jak dokládají některé malby období renesance, lidé holdovali alkoholu, především pivu a vínu.⁹⁸ K alkoholu nalézali cestu stejně mladí i

95 DOČKAL, P., tamtéž.

96 DEBUS, A. G., *Man and Nature in the Renaissance*, s. 14. -15. „Paracelsus may be view as a herald of the Scientific Revolution. Paracelsus himself was typical of the Renaissance in his willingness to borrow freely from the very texts and authors he rejected in print.“

97 BALL, P., *Ďáblův doktor*, s. 63.

98 Např. dílo Petera Brueghla – Svatební hostina, Venkovský tanec, Vesnická svatební slavnost atd.

staří, často i děti, ale je důležité poznamenat, že tato „závislost“ na alkoholu plynula z nedostatku pitné a nezávadné vody.⁹⁹

„Ve světě ohrožovaném bolestí a smrtí byly nutností příběhy o zázračných léčitelích, protože alternativou byla pouze ničím nemírněná hrůza a zoufalství. Paracelsa možná považovali za člověka, který umí dělat zázraky, a on sám se asi příliš nesnažil takovéto představy popírat, v jeho vlastní mysli však bylo lékařské umění čistě racionální záležitostí. Zatímco tradiční lékaři používali metod uváděných již ve starověku, jež vyčetli z knih, Paracelsova medicína čerpala z okultních sil přírody a byla založena na praktických zkušenostech.“¹⁰⁰ Pacient by měl být knihou, ze které se lékař učí, protože ty pravé vědomosti není možné vyčíst z knih. Umění léčit pochází z přírody, tam musí každý lékař začít, protože „život a příroda, to jsou dvě velká témata paracelsovské filozofie, jakož i renesanční filozofie vůbec, život a příroda, nebo spíš živoucí příroda – neboť příroda je život a život je nejhlubší podstatou přírody“¹⁰¹. Paracelsus podle jiného autora považuje „život“ za *virtue*, současně ale také za neviditelný, přesto konkrétní balzám, který je vzdušné povahy a propůjčuje věcem život.¹⁰²

Paracelsův kritický postoj k tehdejší medicíně logicky vyústil v jeho zájem o ranhojičství.¹⁰³ Zde nebyl prostor pro diskuze na vysoké úrovni, ale bylo zapotřebí řešit „přízemní“, ale opravdová zranění a onemocnění. Jedním z typických léčitelských receptů, které byly pro ranhojičskou praxi

99 BALL, P., *Ďáblův doktor*, s. 63.

100 BALL, P., *tamtéž*, s. 63.

101 KOYRÉ, A., *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu*, s. 77.

102 PAGEL, W., *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine on the Era of the Renaissance*, s. 117.

103 Viz PARACELSUS, *Velké ranhojičství*.

nezbytné, byly recepty vedoucí k usnutí pacienta a jeho následnému probuzení. Z lidové tradice pochází recept, který měl pacienta uspat, a byl tvořen šťávou z černého máku, blínu, mandragory a lýkovce. Takto vypadala cesta k narkóze. Pro probuzení byla užívána směs fenyklu, octa a rostlinného oleje. Obě látky byly podávány k nosu pacienta, který tyto látky vdechoval.¹⁰⁴ Své znalosti čerpal od obyčejných lidí, nejčastěji rolníků. Právě od nich získal tzv. sympatetické zásady léčení, kdy jsou k léčbě vybírány byliny na základě podobnosti s nemocným orgánem či jinou částí těla. Byl naprosto přesvědčen o pozitivních výsledcích této metody.¹⁰⁵

Je třeba uvést, že byl významný pro oblast homeopatie, spagyrie, velkým přínosem byl také pro moderní farmacii a chemii. „Na jedné straně chtěl coby mystik pochopit skutečnou přirozenost člověka a jeho vztah ke kosmu, na druhé straně bádala coby přírodovědec po způsobu přípravy skutečně hojivých léků, jež nazýval *arcana* a s jejichž pomocí chtěl dosáhnout harmonie kosmických sil v člověku.“¹⁰⁶ Zájem o alchymické zpracování přírodních látek se u Paracelsa dostavil kolem roku 1524, kdy založil v Salcburku svou laboratoř. Zabýval se především zpracováním přírodních látek k výrobě léků, tedy tzv. *iatrochemií* (viz výše).¹⁰⁷

Je třeba říci, že osobní zkušenost měla pro Paracelsa velký význam. Nejenže cestoval, aby se naučil novým způsobům léčení, poznal nové léčebné prostředky, rostliny a minerály, ale dále se také účastnil výroby léků. Proto tzv. paracelsiáni později pokračovali v podobném duchu. Jedním z

104 KERSENBRÖCK, F., *Paracelsus*, s. 45.

105 RIPPE, O., *Paracelsovo lékařství*, s. 9 – 10.

106 RIPPE, O., *tamtéž*, s. 7.

107 RIPPE, O., *tamtéž*, s. 12

nich byl i Peter Severinus (1540-1602), který svým žákům údajně nařídil spálit všechny knihy a spisy, zapomenout vše co se již naučili a vydat se na cesty, kde i oni sami osobně poznají pozorováním rostlin, zvířat a minerálů vše potřebné. Jen tak mohou nabýt skutečného poznání věcí a ty poté uplatnit v léčbě.¹⁰⁸

Paracelsův postup při léčbě spočívá v několika bodech. Je třeba zjistit, kdy se u pacienta nemoc projevila, kterou planetou je daná hodina ovlivněna a ve kterém znamení a stupni stála Luna. Poté je také třeba rozlišit, zda se jedná o léčbu muže nebo ženy. Takto například popisuje léčbu padoucnice, kdy po předchozích bodech přichází čas pro medikaci, které opět podléhá postavení planet.¹⁰⁹

Paracelsovo léčitelství má několik ústředních prvků. Je to nauka o kvintesenciálním charakteru očištění materie, již lze vytvořit ze čtyř elementů. Dále je to nauka o čtyřech pilířích léčebného umění: filozofii, astrologii, alchymii a ctnosti. Další nauka se týká pěti entíí: pěti příčin onemocnění, pěti způsobech léčby a pěti typech lékařů. Za zmínku stojí také Paracelsův dvojí způsob léčení, tzv. antipatický a sympatetický.¹¹⁰

V antice byla jako příčina sympatie a antipatie v přírodě nazírán Bůh. Někteří starověcí autoři přičítali vznik těchto vztahů idejím. Jiní autoři vztahovali hlavní příčinu k božským atributům „jejichž působnost prostřednictvím inteligencí a síly nebeských těles vlévá do všech jsoucen a nedovolí žádné stvořené věci, aby se toho neúčastnila“.¹¹¹ Antipatie a

108 DEBUS, A. G., *Man and Nature in the Renaissance*, s. 21.

109 PARACELSUS, *Archidoxa*, s. 14.

110 RIPPE, O., tamtéž, s. 18 – 19.

111 JESSENIUS in Nejeschleba, „O příčinách sympatie a antipatie v přírodě“, *Jan Jessenius*, s. 225.

sympatie také mohli někteří myslitelé v antice odvodit z inteligencí a vyšších zákonitostí, které ovládaly ty nižší. „Všechna tělesa považovali za plná nebe, proto také počátek připsali nebi, avšak popsali to velmi nedokonale, protože to nijak konkrétně nezdůvodnili.“¹¹²

Jan Jesenius, podobně jako Paracelsus, ve svém pojednání o příčinách sympatie a antipatie připisuje sympatetické a antipatické vlastnosti a účinky planetám, jejichž působení pokládá za nekonečné, shledává nemožným dosáhnout dokonalého vědění o všech shodách a neshodách a tím upozorňuje na nepřesnosti u starých filozofů, kteří se v pojednání o sympatiích a antipatiích neřídili zkušenostmi.¹¹³

Sympatie a antipatie v přírodě představuje u Paracelsa velmi výrazný prvek v oblasti medicíny i magie. Dále bude této problematice věnován prostor v rámci Paracelsovy teorie entíí, které tvoří jakýsi návod k léčbě rozličných druhů onemocnění, kdy jsou k léčbě na základě sympatetické magie voleny odpovídající léčebné prostředky.

V Paracelsově nauce o entích vede k zamyšlení skutečnost, že nemoc dává člověku pocítit vlastní nedostatečnost, proto je bolestivější než stáří a smrt. „Příčina nemoci tkvěla v rozporu mezi lidským úsilím a božskými silami.“¹¹⁴ Později nastal čas lékařů – filozofů, kteří se na nemoc začali dívat „logicky a modelově“. Příčiny nemocí byly hledány ve vnitřním kosmu člověka a léčení bylo prostředkem k urovnání narušených energií v těle, jež měly navíc „tajnou souvislost“ s neviditelnými kosmickými silami. Odtud plyne provázanost mezi léčitelskou praxí a magií. Snaha o urovnání

112 JESSENIUS in Nejeschleba, tamtéž, s. 225.

113 JESSENIUS in Nejeschleba, tamtéž, s. 235.

114 RIPPE, O., *Paracelsovo lékařství*, s. 21.

energií v těle člověka probíhalo, jak jsem zmínila výše prostřednictvím tělesných šťáv, se kterými pracoval Galénos i Hippokrates. Jak uvidíme později, podle Paracelsa ovšem tato východiska nejsou správná. Nerovnováha zmíněných šťáv, ani infekce nejsou příčinou, ale důsledkem. „Podle Paracelsa byl každý fenomén a tím i každá nemoc metafyzicky podmíněny.“¹¹⁵ Podle Paracelsa je dokonce šílenstvím domnívat se, že věci „stojící mimo člověka“ nemají vliv na jeho zdraví, je tomu právě naopak.¹¹⁶ Vychází z předpokladu, že existuje pět možných příčin, kdy každá z nich je schopna vyvolat všechny existující nemoci.

Entiemy označuje Paracelsus pět sil, které tvoří pentagram člověka, jejichž harmonický soulad vytváří zdraví, nesoulad je poté příčinou nemoci. Tyto entie se dělí do dvou skupin. První skupina zahrnuje tři příčiny nemocí, působící na vše somatické, jsou jimi *ens astrale*, tedy síla a povaha hvězd vládnoucích nad tělem (okolní faktory – klima, geologické vlivy, paprsky, radioaktivita), *ens veneni* - zde k nemoci vede způsob našeho života a každodenní kontakt se škodlivými látkami, potřebné orgány ochabují ve svých funkcích a *ens naturele*¹¹⁷. Zde je samo naše tělo, jež se ocitá ve vlastním zmatku a poškozuje samo sebe, příčinou nemocí jsou zde genetické konstituce a z ní vyplývající dispozice. S touto první skupinou souvisí Paracelsovo chápání člověka, jakožto bytosti složené ze dvou částí. První část „pochází od Adama“, zde má Paracelsus na mysli lidské tělo. Druhou částí, která „nepochází od Adama“ Paracelsus míní vše, čeho člověk dosáhne vývojem během života a zároveň to, co zdědil.¹¹⁸

115 RIPPE, O., tamtéž, s. 21.

116 PARACELUS, *Archidoxa*, s. 11.

117 RIPPE, O., tamtéž, s. 22 – 23

118 STEINER, R., *Mystika na úsvitu novodobého duchovního života*, s. 57.

Druhou skupinu tvoří entie zahrnující dvě příčiny nemoci působící na ducha – *ens spirituale* a *ens dei*¹¹⁹. V prvním případě je třeba upozornit na působení magie, na kterou zde Paracelsus pamatoval. *Ens spirituale* jsou duchové, kteří tělo přináší nemoci, psychosociální a psychosomatické vlivy na zdraví. Paracelsus ve spojitosti s duchy a nemocemi, které čarodějové skrze duchy způsobují, upozorňuje, že lékař nemá v takovém případě užívat přirozených prostředků léčby, ale také nemá každou nemoc či neduh, na který nenalezne vhodný lék, označit za nadpřirozený a způsobený duchy, často se jedná o pouhou neznalost.¹²⁰ Pro Paracelsa bylo, čarodějnictví a magie v tomto ohledu nepopíratelnou realitou. Tyto entie označoval Paracelsus jako pohanské, ne proto, že by čarodějnictví bylo projevem pohanství, ale proto, že se na tyto entie zaměřují lidé všech vyznání.¹²¹ *Ens dei* je křesťanská entie, nemoc je zde očištěním, který tříbí duši. Zde je patrný rozdíl ve srovnání s dobou předešlou, kdy bylo jedinou příčinou nemocí vnímáno špatné mísení šťáv, tedy *diskrezie*.

U entie *ens astrale* vycházel Paracelsus ze znalosti imunitní léčby, poskytoval pacientovi posilující terapii s užitím tonik a stimulantů. V případě léčby *ens veneni* užíval léky na trávení a terapii odstranění jedu.¹²² *Ens naturele* byly léčeny pomocí kovů, znalosti elementů a homeopatie. Kovy musí být pro účel léčby upraveny, v jednoduché formě nemají takový účinek, jaký jim byl uložen Bohem.¹²³ Duchovní entie mají i léčbu založenou na

119 RIPPE, O., *Paracelsovo lékařství*, s. 23.

¹²⁰ PARACELSUS, *Okulní filozofie*, s. 53.

121 RIPPE, O., *Paracelsovo lékařství*, s. 23

122 Odstranění jedu - diaforetiky (pocením), diuretiky (močí), laxativy (stolicí), chalvy a choleritiky (žlučí), emmenaogy (menstruací), resolventy (rozpuštědly), antidyskratiky (napravují šťávy), pouštění žilou.

123 PARACELSUS, *Archidoxa Magica*, s. 63.

duchovní bázi, kdy *ens spirituale* podléhá terapii sugescí, hypnóze, protikouzlu, uhrančivými bylinkami, amulety. Nemoci, které jsou způsobeny magií či kouzlem mohou být zažehnány opět magií a kouzlem. „Tj. příčina toho, proč tolik posedlých a kouzlem zasažených lidí bylo od nezkušených lékařů, kteří toto neznali, přímo zabita.“¹²⁴ *Ens dei* je zvláštním případem, kdy může dojít pouze k zázračnému vyléčení pacienta.¹²⁵

3.1.2. Paracelsova magie

Intelektuálové v Evropě rozeznávali, jak již bylo řečeno, dva druhy magie: přírodní a démonickou. „Přírodní magie nebyla oddělena od vědy, spíše představovala její odvětví. Šlo o vědění, které se zabývá tajnými, okultními silami v přírodě.“¹²⁶ Na rozdíl od démonické magie, která se podle autora nelišila od náboženství. „Bylo to náboženství, které se odvrátilo od Boha k démonům pro pomoc v lidských záležitostech.“¹²⁷

Ve 13. století nastaly, ve spojitosti s magií, dvě velké změny. Nejprve se objevili myslitelé, kteří začali chápat přírodní magii jako alternativu k démonické formě, dále se pak začal termín magie používat pro podstatné činnosti v rámci léčby a věštění. Ve středověku byla magie odsunuta a

124 PARACELTUS, *Okultní filozofie*, s. 17.

125 RIPPE, O., *Paracelsovo lékařství*, s. 24.

126 KIECKHEFER, R., *Magie ve středověku*, s. 25.

127 KIECKHEFER, R., *tamtéž*, s. 25.

provozována jen tajně. Jednalo se o tzv. černou magii, která s renesanční magií neměla nic společného. Díky spisům, které do renesanční Evropy putovali z Byzance, díky mnohým překladům starověkých autorů, získala magie status reformovaného vědění. „Rodokmen pradávne moudrosti, který Ficino tak vehementně šířil, navíc přispěl k oživení zájmu o magii, neboť mnozí *prisci theologi* byli ve skutečnosti *prisci magi* a spisy, které potvrzovaly jejich učení, rovněž pocházely z okultistických prvních století po Kristu.“¹²⁸

Magie se stala společným „zájmem“ pro některé mnichy, faráře, lékaře, ranhojiče, porodní báby, ale i lidové léčitele. Právě ve znalostech těchto lidí se setkala znalost starověké magie s lidovým typem magie. Vzdělaní faráři a mniši o svých praktikách zanechali údajně několik písemných odkazů, ale i v životě obyčejných lidí měla magie své důležité místo. „Všechno svědčí proto, že mniši získali znalosti o léčivých a kouzelných bylinách od obyčejných lidí stejně jako antických autorů, že laikové se naučili léčivým zaklínadlům od mnichů a farářů a že předtím, než se medicína stala univerzitní disciplínou, existovalo jen málo rozdílů mezi lékařem a lidovým léčitelem.“¹²⁹

Paracelsus, ač univerzitně vzdělán, cítil být spíše lidovým léčitelem. Magie byla vedle astrologie a alchymie pro Paracelsa zásadní. „V Paracelsově době byl ostatně svět ještě veskrze divuplný: tehdy si byl ještě každý vědom bezprostřední blízkosti temných přírodních mocností.“¹³⁰ Podle Junga byl člověk této doby ještě naprosto svázán s přírodou, resp. s magickou silou přírody. Amulety, talismany, zaříkávání a astrologie,

128 YATES, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 29.

129 KIECKHEFER, R., *tamtéž*, s. 76.

130 JUNG, C. G., *Paracelsica*, s. 43

propojena s astronomií, byly součástí života. „Člověk lačnicí po věděni tak jako Paracelsus nemohl jinak, než se všemi těmito věcmi se důvěrně seznámit, aby zjistil, že tyto praktiky vedou k neobyčejným a podivuhodným výsledkům.“¹³¹ Symboly a značky, které měly skýtat zvláštní moc, Paracelsus nepřijímal bezvýhradně, musely pocházet z důvěryhodných zdrojů a být dříve několikrát prakticky vyzkoušeny.¹³²

„Mezi lékaři, napsal učený Rhazes, jsou moudří ti, kdo souhlasí, že vše, co souvisí s dobami, vzduchy, vodami, konstitucemi a chorobami, se mění vlivem pohybu planet.“¹³³ Paracelsus i přes některé své „moderní“ názory a postupy někdy čtenáře jeho děl názorně přesvědčí, že se zcela neoprostil od lidových názorů, od lidové magie a chápání přírody. Z podobných lidových tradic vychází i Paracelsův způsob léčby zranění skrze předměty, které jej způsobily. Vytvořil speciální druh masti, které byla aplikována na hrot meče či hlaveň zbraně a tím mělo být zranění vyléčeno. Jediným přínosem tohoto způsobu léčby byl fakt, že tak lékař svým zásahem a například špatně zvolenými bylinami stav pacientovy rány ještě nezhoršil.¹³⁴

Vysvětlení tohoto způsobu léčby lze interpretovat naprosto racionálně a mechanicky: „mast pomáhala životním duchům v krvi na ostří spojit se s duchem v těle oběti“, podobně jako magnetismus by měl tento způsob fungovat i na větší vzdálenosti, a také proto byl v 17. století hojně

131 JUNG, C. G., tamtéž, s. 43.

¹³² PARACELSUS, *Okultní filozofie*, s. 14.

133 HASSE, D. N. In Hankins, „Arabská filozofie a averroismus“, *Renesanční filozofie*, s. 194.

134 BALL, P., *Ďáblův doktor*, s. 97.

diskutován. Ball poznamenává, že si Paracelsus s oblibou osvojil určitou lidovou tradici a pak se jí pokusil filozoficky podložit.¹³⁵

Lidová magie vs. církve

Církev jen těžko snášela vliv magie na „prosté lidi“, kteří se často obraceli na vědmy a čarodějnice. Přicházela tím o zdroje z odpuštěk, které jim ušly vždy, když se člověk místo na duchovního obrátil se svými problémy právě na místního mága.¹³⁶ Pro prostého člověka byla volba, zda si vybere mága či duchovního, jasná. Duchovní si prosbu vyslechne a postoupí ji Bohu, který jí může přijmout a vyhovět, nebo také nemusí. Mág je osoba, které má ovšem zaručený recept na splnění každého přání, ať byl člověk zbožný nebo hříšný. Magie má názor na vše, má vždy „správné řešení“ a má „dokonalé vysvětlení“ i pro vlastní selhání.

„Tváří v tvář magickým představám a úkonům byla evangelická církev bezmocná, i když se jí v dlouhodobé perspektivě podařilo odstranit je z církevního prostoru.“¹³⁷ Přesto je třeba říci, že ačkoliv se člověk nemohl vyhnout tlaku církve a jakkoli byl jeho život ovlivňován religiózním myšlením, umožňovala právě reformace novou „nevíru a heterodoxii“, jak uvádí Dülmen. Podle tohoto autora směřoval evangelický boj s katolicismem proti magickému myšlení v církvi a proti profánním zvykům. „Při praktikování víry neexistovaly jak v oblasti lidové magie, tak především ve vztahu k čarodějnictví jednoznačné hranice.“¹³⁸ Dále ovšem v rozporu

135 BALL, P., tamtéž, s. 98.

136 BALL, P., tamtéž, s. 98.

137 DÜLMAN, R., *Kultura a každodenní život*, s. 55.

138 DÜLMAN, tamtéž, s. 55

s renesančními autory Dülmen uvádí, že přetrvávání lidové magie se dá tedy považovat za nezbytný sebeklam. Tváří v tvář tolika nejistotám, strádání a ve většině Evropy i hrozící nebo skutečné válce a lupičství skýtala magie určitou naději, jak ten okolní chaos zvládnout. Poskytovala protilék, i když iluzorní, na bezmocnost.¹³⁹

Po předchozím střízlivém vyjádření k původu magie a jejímu pojetí v rámci reformační Evropy předkládám pojetí magie a její definice podle Paracelsa. „Magie sama o sobě jest nejskrytější umění, moudrost a znalost nejvyšších věcí, na zemi pokládaných za nadpřirozené.“¹⁴⁰ Paracelsus považuje právě magii za umění, které člověku vysvětlí všechny nadpřirozené jevy, které předtím nebyl schopný pojmut rozumem. „Magie jest skrytou moudrostí tam, kde rozum selhává.“¹⁴¹ Autor nabádá zástupce církve, aby se věnovali poznání této vědy, aby se takto vyhnuli jejímu souzení, když právě magie je zdrojem poznání tajemství, které je možné nalézt v Písmu svatém, tajemství, které není možné poznat rozumem. Na tomto místě se v díle *Okultní filozofie* dopouští něčeho, co mohla církev snadno odsoudit jako rouhání. Paracelsus obviňuje klérus za neznalost Písma, ale i za to, že nechápe a neumí zacházet s vírou, kterou tak oslavuje.

Paracelsus předkládá, pravděpodobně díky výtkám církve, několik bodů, které mají magii odlišit od čarodějnictví, ke kterému bývá magie často přirovnávána. „Nepoužívá ceremonií, zaklínání, posvěcování, zažehnávání, zlořečení, nýbrž jedině víry, o které Kristus praví, že přenáší hory a do moře

139 BALL, P., *Ďáblův doktor*, s. 99.

140 PARACELSUS, *Okultní filozofie*, s. 49.

141 PARACELSUS, *tamtéž*, s. 49.

se vrhá, rozkazuje, ovládá a krotí veškeré duchy.“¹⁴² Sám Paracelsus ovšem upozorňuje na to, aby nebyla magie formována a praktikována ve spojitosti s pověrami. Zajímavé je, že některé části Paracelsova učení a myšlenek se opírají právě o lidové pověry, které sbíral na svých cestách. Nejruznější léčebné praktiky a léčiva jsou právě původem z lidových vyprávění a příběhů, které Paracelsus přijal za své. Autor zde pravděpodobně varuje před zneužitím magie, kdy se dostane do rukou šarlatánů, kteří vytvoří o magii falešnou představu.

Když se magie dostane do nesprávných rukou, stává se pouhým čarodějnictvím, které Paracelsus odsuzuje. Čarodějnictví je schopné způsobit člověku mnoho duševní i fyzické bolesti. Avicenna tuto schopnost neoznačoval jako čarodějnictví, ale typ prorocké schopnosti. Prorok oplývající speciálními duševními schopnostmi, který vládne velkou silou vůle je schopen u Avicenny ovlivnit i hmotnou podobu světa. „V epoše renesance byl ale vlivný především proroctví zajišťované silou vůle. Avicennova teorie se opírá o zjištění, že lidská duše je schopna působit na vlastní tělo, ale také na těla druhých lidí.“¹⁴³

Obrana zde podle Paracelsa spočívá ve využití stejné síly, kterou byla bolest způsobena, ochranou pak může být např. *azoth* - Paracelsus míní tímto slovem univerzální lék, kámen filozofů, jehož přípravu zná jen zasvěcenec. Čaroděj k těmto útokům užívá duchů. Paracelsus upozorňuje na podstatný fakt, že lékař musí být schopen rozeznat příčinu onemocnění, či bolesti. Pakliže je nemoc způsobena nadpřirozenými silami, tedy těmito zmíněnými duchy, potom nemůže léčba přirozenými prostředky fungovat. Zde lze poukázat na vazbu mezi magií a medicínou. Léčba je, tedy alespoň

142 PARACELSUS, tamtéž, s. 50.

143 HASSE, D. N. In Hankins, „Arabská filozofie a averroismus“, *Renesanční filozofie*, s. 170.

podle Paracelsa, řízena podle druhu její příčiny. Při léčbě má tedy lékař studovat čím byla nemoc způsobena, pokud zde neexistuje přirozená příčina, musí se ptát pacienta dál (kupříkladu po možném nepříteli, který se zabývá magií či čarodějnictvím).¹⁴⁴

Paracelsus dále hovoří o tendenci lékařů, hledat adekvátní způsob léčby u autorit, kterými byl Galénos nebo Avicenna. Ti ale podle Paracelsa o způsobu léčby nemocí, které byly způsobeny nadpřirozenou silou, neměli žádné znalosti.¹⁴⁵ Proto předkládá svůj vlastní způsob léčby: „Zhotov úd podobný tomu, který churaví, ať již jest to ruka, noha či jiná část těla, aneb dokonalou sošku, kterou místo člověka ošetřuj. Tímto lékem zaženou se bolesti, rány, otekliny a vše podobné.“¹⁴⁶ Pokud ovšem hrozí podstatnější ublížení na zdraví, je třeba zhotovit sošku pacienta z vosku, které je po provedené imaginaci spálena.

O Paracelsově způsobu léčby, které je zde popsán, dle jeho slov, mnozí pochybovali a upozorňovali, že takovýto způsob léčby není vyučován na žádné ze známých univerzit. Zde však Paracelsus říká, že je zapotřebí nejen studovat na univerzitách, ale jak jsem již uvedla, také naslouchat „vědmám, cikánům, potulným kejklířům, starým rolníkům a jiným zkušeným lidem“¹⁴⁷. Paracelsus byl přesvědčen, že právě mezi „obyčejnými lidmi“ se

144 PARACELSUS, *Okultní filozofie*, s. 53 – 54.

145 Viz Paracelsus in DEBUS, A. G., *Man and Nature in the Renaissance*, s. 20. „I need not don a coat of mail or a buckler against you, for you are not learned or experienced enough to refute even one word of mine... you defend your kongdom with belly-crawling and flattery. How long do you thing will last?....Let me tell you this: every little hair on my neck knows more than you and all your scribes, and my shoe-buckles are more learned than your Galen and Avicenna, and my beard has more experience than all your high colleges.“

146 PARACELSU, *Okultní filozofie*, s. 54.

147 PARACELSUS, *Okultní filozofie*, s. 55.

shromažďuje to největší vědění, mnohem obsáhlejší a vyzkoušené oproti znalostem, které mohl lékař získat na univerzitě.

Paracelsova *Okultní filozofie* hovoří o tzv. *magické střele*, kterou byl schopen mág či čaroděj zasáhnout člověka na velkou vzdálenost takovým způsobem, že neexistovalo žádné vnější poranění ani znamení, ale střela způsobila nepozorovaně vnitřní zranění. Proto se Paracelsus zaměřil na léčbu těchto zranění, přičemž odmítl učení jeho předchůdců, kteří vnitřní zranění léčili operativně. Tato forma je podle Paracelsa zbytečně bolestivá a zdoluhavá, protože lékař dlouho hledá skutečné místo působení bolesti a často tak pacienta trápí v takové míře, že ten nakonec často nemoci a způsobené bolesti podlehne.¹⁴⁸

Paracelsův postup má být bezpečnější. „Vyjmeme-li určitou část oné látky v ráně tkvící, a zakopáme-li neb jednou zastrčíme-li ji pod dub směrem k východu, nemusíme se o nemoc více starati. Zakopaná neb zastrčená část, zbytek, který v otoku zůstane, ihned vytáhne, takže nemoc bez jiného léku sama od sebe zmizí.“¹⁴⁹

Ať již Paracelsus přichází s lidovými znalostmi a zavrhuje univerzitní vzdělání a své antické předchůdce, je třeba poukázat na význam, který přiznává víře. „Víra vše činí trvalým, vše upevňuje a zachovává, vše zmůže a nad vším vítězí.“¹⁵⁰ Hovoří zde o čisté, individuální víře v náboženském smyslu, která není nijak ovlivněna církví, křesťanskou tradicí. Závisí jen na člověku, jestli pro něj bude víra v Boha (bez hrozeb a přikázání) tak všeobjímající, stálou a mocnou jako tomu bylo u Paracelsa.

148 PARACELSUS, *Okultní filozofie*, s. 55.

149 PARACELSUS, *Okultní filozofie*, s. 56

150 PARACELSUS, *Okultní filozofie*, s. 57.

K hlavním předpokladům ovládní magie bezesporu patří, jak již bylo uvedeno, znalost astrologie a astronomie. V 16. století se striktně nerozlišovalo mezi astronomií a astrologií, ti samí lidé, kteří se věnovali pohybu vesmírných těles, dle nich také usuzovali o vlivu jejich pohybu na život. Hvězdy byly i pro Paracelsa zdrojem poznání, jejich pohybu a působení přizpůsobil léčebné postupy, přetváření kovů na léčiva v různých formách. „V knize *Labyrinthus medicorum* říká Paracelsus, že hvězdy na nebi je třeba spráhnout a lékař musí z toho vyčíst *sentenci firmamentu*¹⁵¹.“ Zde i Jung upozorňuje na to, jakou roli hrálo pro Paracelsa nebe v magii a léčbě. Bez znalostí astrologie je lékař pouhý „pseudomedicus“.¹⁵²

„V hermetické astrologii, jsou planety vše pronikajícími kosmickými sférami, které nelze vykládat prostorově ani časově.“¹⁵³ Každá z planet má nezastupitelnou úlohu, některé si odpovídají v podobě vlastních protikladů. Rippe upozorňuje na zvláštní roli Saturnu. Pro magii má zásadní význam a poskytuje nejvyšší stupeň zasvěcení. Poznání saturnské dimenze zprostředkuje nadzemské poznání, spolu se Sluncem a měsícem tvoří Saturn trojici světla.¹⁵⁴ „Jako Slunce nechodí samo na to či ono místo, stejně tak ani hvězdy nevcházejí do člověka a jejich paprsky mu nic nedávají.“¹⁵⁵ Přesto jsou hvězdy jednou z možných příčin nemocí. Lze se setkat s přesvědčením, že některé nemoci nebo poruchy vyvolává např. postavení Měsíce nebo změny počasí. U Paracelsa se nejedná pouze o

151 Firmament – corpus, jenž je částí či obsahem viditelného lidského těla (viz Jung, *Paracelsica*, s. 20)

152 JUNG, C. G., *Paracelsica*, s. 20.

153 RIPPE, O. *Paracelsovo lékařství*, str. 29.

154 RIPPE, O. *Paracelsovo lékařství*, str. 30.

155 PARACELSUS in Jung, *Paracelsica*, s. 24.

fenomén počasí. Na člověka působí i další kosmické síly. V úvahu zde přichází především Slunce, Měsíc, pět oběžníků a komety, které nazýval Paracelsus nebeskými střelami.¹⁵⁶

„Všechna infekce začíná ve hvězdách a z hvězd přechází do člověka. Takže podle toho, jak je to s nebem, tak si počíná i člověk.“¹⁵⁷ Člověk má následovat hvězdy v něm samém, které jsou uspořádány Bohem. Zde Paracelsus jasně odkazuje na pojetí člověka jako mikrokosmu, když říká, že co se děje na nebi zevně, musí se nutně dít i v člověku. „Paracelsus byl toho názoru, že pokud se úsilí člověka nezakládá na moudrosti, může vyvinout takovou negativní sílu, že rozhněvá a zažhne hvězdy na obloze. Nemoci, které v nás tak vzniknou, je třeba chápat jako výchovný prostředek a postih nebeských těles.“¹⁵⁸

Podle Junga je třeba i názvy nemocí chápat v souvislosti s astrologií. Konstatuje, že Paracelsus chápal kupříkladu anatomii jako astrofyzilogickou strukturu člověka, na rozdíl od jeho současníka Vesalia. „*Antomey* znamená pro Paracelsa cosi jako analýzu. Antomie je pro něj také cosi jako vzpomínka na původní, vrozené vědění člověka, jež se zjevuje skrze *lumen naturae*.“¹⁵⁹

Názvy nemocí mají být podle Paracelsa voleny dle zodiaku a planet. Jung upozorňuje, že i sám Paracelsus se ale tohoto požadavku nedržel a často

156 RIPPE, O., *Paracelsovo lékařství*, str. 38.

157 PARACELSUS in JUNG, *Paracelsica*, s. 23.

158 RIPPE, O. *Paracelsovo lékařství*. str. 39.

159 JUNG, C. G., *Paracelsica*, s. 25.

zapomněl určité věci vůbec pojmenovat.¹⁶⁰ Můžeme tedy říci, že veškeré oblasti spojené s medicínou jako je diagnóza, prognóza, terapie, terminologie jsou úzce provázány s astrologií, z toho lze odvodit, že bezprostředně souvisí s magií. Důkazem je například pojednání *O pečetích planet*, kde Paracelsus právě planetám přiřkládá dokonce moc nad vůlí člověka, ale především upozorňuje na provázanost planet a kovů, kamenů a bylin, do nichž planety „vrývají“ svou sílu.¹⁶¹

Paracelsus tedy předpokládá, že nemoci mají původ ve hvězdách a teprve skrze ně se dostávají k člověku. Zde je předeslána teorie člověka jako mikrokosmu, tedy obrazu vesmíru, makrokosmu. To co se odehrává na nebi v podobě drobného souhvězdí, které je Bohem vloženo do člověka, se odehrává přesně stejně v této mikrokosmické podobě.

„Hvězdná znamení odpovídají našemu vnějšímu obalu a planety zase našim orgánům i s jejich funkcemi.“¹⁶² Hvězdy tvoří i udržují život a tuto sílu označuje Paracelsus slovem *meteoron*. *Meteoron* je z podstaty pozitivní a harmonický, ale stejně jako vše ostatní může změnit svou kvalitu za určitých podmínek působit škodlivě. I hvězdám nejsou odepřeny tradičně lidské city a vlastnosti, jako je láska, svár, žárlivost apod. Právě tyto jsou také příčinou možné změny podstaty těchto planet. Důležité je také postavení planety, tzv. *exaltace*, jestliže se nenachází v dobrém postavení, může planeta opět člověku spíše škodit.¹⁶³

160 JUNG, C. G., *Paracelsica*, s. 26.

161 PARACELSUS, *Archidoxa Magica*, s. 71.

162 RIPPE, O. *Paracelsovo lékařství*, str. 39.

163 RIPPE, O. *Paracelsovo lékařství*, s. 40.

Pakliže lékař usoudí, že onemocnění má bezprostřední spojitost s hvězdami, je třeba využít léků, které „vykazují korespondence s děním na obloze“. Pro tyto případy volil Paracelsus mezi léky, které se skládaly z tzv. „planetárních kovů“, které v sobě mají nejznatelnější sílu kosmu. Tento postup označuje Paracelsus jako *transplantaci*, tedy přeměnu negativní planetární síly v příznivou za pomoci *arkán*.¹⁶⁴ „Jestliže však zapřičiňuje nemoc vliv nebe, pak nepomáhají léky ani z rostlin, kovů, nerostů, nýbrž nutno při léčení použítí vlivů astronomických.“¹⁶⁵

Hovořili jsme o magii, která je založená na astrologii, ovšem nelze opomenout lékařskou magii, ve které je užíváno rostlin a zvířat. Texty, které popisují léčebné účinky magických či okultních obřadů, rostlin a také zvířat, se nevyjadřují s určitostí o spojení mezi medicínou a magií, ale jejich autoři byli pravděpodobně přesvědčeni o léčivé moci, která byla prokázána zkušenostmi (viz. Paracelsus i Agrippa). Zde uvádí Kieckhefer příklad léčby na základě metody pokus – omyl. „Když například tvrdili, že kočičí výkaly mohou vyléčit plešatost nebo zimnici.“ Toto tvrzení by podle autora lékaři nemohli podložit teoretickým zdůvodněním, ale pouze vlastní zkušeností.¹⁶⁶

Činnost lékařů nesla několik prvků magie. Podle Kieckhefera to bylo například dodržování některých tabu, ta byla důležitá pro zachování čistoty léčivé substance nebo pro zvýšení moci léčitele. Příkladem může být popel ze spálených havranů, který měl údajně působit proti dně a epilepsii. Tomuto tématu bude věnován prostor v kapitole pojednávající o Agrippovi z Nettesheimu, který ve svém díle *Okultní filozofie* předkládá nespočet podobných příkladů. Dalším projevem magie je volba léčivých ingrediencí,

164 RIPPE, O. *Paracelsovo lékařství*, s. 43.

165 PARACELSUS, *Okultní filozofie*, s. 16.

166 KIECKHEFER, R., *Magie ve středověku*, s. 86.

které byly u Paracelsa voleny na základě sympatetické magie.¹⁶⁷ I zde je třeba zmínit význam astrologie a tajný jazyk, který podpořil víru v tajuplnou moc a sílu léčebného procesu.

Paracelsus nacházel tedy vztahy mezi lidskými orgány, rostlinami, kovy nebo kameny, ale nejen díky nim se daly podle něj léčit různá onemocnění. Dalším významným prvkem je léčba za pomoci předmětů, rostlin, kamenů atp., které napodobují přímo danou nemoc. Paracelsus se řídil homeopatickým principem „*similia similibus curentur*“, kdy je nemoc léčena léky, které se jí podobají.¹⁶⁸ Jak uvádí Rippe, jedná se zde o pozorování shody mezi anatomii nemoci (resp. anatomii nemocného orgánu) a anatomii léku (například stavby rostliny, tvaru kamene atd.). Paracelsus sám si klade otázku, jak je možné hledat spojitost mezi „plody nemoci“ a plody stromů nebo bylin. „K tomu lze podotknout, že vnější svět a člověk jsou spřízněni, tj. jsou spolu spojeni. Anatomie učí znalce přírody, co se k sobě hodí.“¹⁶⁹ Rippe uvádí příklad, kdy byly bodné rány ošetřování třezalkou tečkovanou, protože listy této rostliny jako by byly propíchnuty jehlami.¹⁷⁰

Právě ve spojitosti s léčebnými účinky této rostliny uvádím jeden z Paracelsových receptů jako prezentaci přeměny byliny v léčebný prostředek. „Semena třezalky se ve stejném množství smíchají s pryskyřicí modřínu, načež se směs zalije červeným vínem a hodinu se povaří na malém ohni. Potom přidáme poloviční množství olivového oleje a opět to

167 KIECKHEFER, R., *Magie ve středověku*, s. 87.

168 RIPPE, O., *Paracelsovo lékařství*, s. 208.

169 PARACELSUS in Rippe, *Paracelsovo lékařství*, s. 209.

170 RIPPE, s. 211.

celé hodinu povaříme na malém ohni. Nyní sklenici úplně zaplníme květy třezalky, opět přidáme víno a ještě jednou 6 hodin povaříme na malém ohni, dokud se víno nevyvaří a nezůstane jen olej. Pak se sklenice na měsíc vystaví slunci.“¹⁷¹

Signaturou může být kromě tvaru, barvy, vůně přírodnin také místo výskytu. Je totiž možné předpokládat, že tam, kde se vyskytuje nemoc, tam se také nalézá lék. Nemoc i lék pochází „ze stejného podloží“ a podléhají stejnému vlivu prostředí.¹⁷² Znak, který jsou spojnicí mezi rostlinami a kupříkladu různými orgány lidského těla, vytvořila podle Paracelsa příroda. Proto již zmíněné staré národy věděly, jak rostlin užívat k léčbě. K této nauce je třeba využívat především smyslů, které tyto znaky rozpoznají. Podle Paracelsovy nauky o signaturách lze v přírodě snadno odlišit lék od jedu, protože lék bude svou vůní, tvarem či barvou přirozeně lákat člověka či zvíře, zatímco jed bude na smysly působit negativně nebo vůbec.¹⁷³ Opět je třeba poznamenat, že lékař podle Paracelsa musí zkoumat příčinu a původ, který nemoc má. „Vznikne-li ze špatných pokrmů, neb nápojů, neb rostlin a plodů země pak možno ji zahnat vlastnostmi bylin a kořenů.“¹⁷⁴

V době Paracelsova života byla Evropa zmítána mnoha druhy nemocí, které byly původem ze vzdálených exotických krajů. Ale nejen nemoci si našly cestu do Evropy, stejně tak různé byliny a koření, proto Paracelsus k léčbě

171 RIPPE, s. 141.

172 RIPPE, s. 218.

173 RIPPE, O., *Paracelsovo lékařství*, s. 157.

174 PARACELSUS, *Okultní filozofie*, s. 16.

nemocí ze vzdálených krajů volil především exotická léčiva, kterými byly například galgán, muškátový oříšek nebo šafrán.¹⁷⁵

3.1.3. Paracelsova alchymie

Jung uvádí, že alchymie již od nejstarších dob obsahuje učení o arkánech nebo jím přímo je. Hlavní postavou je v této problematice Hermés se svým dvojitým pojetím rtuti a světové duše. „Alchymická operace spočívala v podstatě v rozdělení *prima materia*, tzv. chaosu, na aktivní a pasivní složku, totiž duši a hmotu.“¹⁷⁶ U Paracelsa můžeme alchymii sledovat ve „zjednodušené formě“, kdy se prostřednictvím alchymie snažil získat léčebné prostředky. „Alchymie je pro něj vědomě znalostí *materia medica* a chemickým postupem při výrobě léků, především oblíbených arkán.“¹⁷⁷ Debus uvádí, že alchymie také nabízí Paracelsovi porozumění čtyřem elementům. Alchymie může být podle Paracelsa použita jako klíč ke kosmu, a to prostřednictvím experimentu nebo analogie.¹⁷⁸

Paracelsovo dílo je vhodné pro analýzu alchymie v kontextu renesanční filozofie. V rámci renesance se myslitelé nejen navracely k antické a středověké tradici, ale jevili zájem o hermetismus a novoplatonismus (viz

175 RIPPE, O., *Paracelsovo lékařství*, s. 219.

176 JUNG, C. G., *Paracelsica*, s. 47.

177 JUNG, C. G., *Paracelsica*, s. 48.

178 DEBUS, A. G., *Man and Nature in the Renaissance*, s. 23. „For Paracelsus alchemy had offered an "adequate explanation of all the four elements", and this meant literally that alchemy and chemistry might be used as key to the cosmos either through direct experiment or through analogy. Paracelsus explained the Creation itself as a chemical unfolding of nature.“

Ficino). „Jakkoli v renesanční alchymii stále hrály důležitou roli antické i středověké nauky, jejím podstatným znakem je propojení s novoplatonskou kosmologií.“¹⁷⁹ Tato kosmologie poskytuje alternativu Aristotelovi přírodní filozofie. Podle Paracelsa je filozofie prostředkem poznání neviditelné přirozenosti věcí. Poskytuje pochopení netělesným esencím, které jsou součástí celého kosmu.¹⁸⁰

Kovy jako předmět renesanční alchymie

„Alchymisté i horníci vycházeli na počátku 16. století ze znalostí sedmi kovů: zlata, stříbra, mědi, železa, cínu, rtuti a olova. Někteří však začínali mít podezření, že je kovů více. Jeden nový kov se poprvé objevuje v tištěných spisech roku 1558 v opraveném vydání Agricolovy knihy *Bermannus*: je nazýván *zinám*, text však uvádí, že je zinek minerál (tedy chemická sloučenina) a nikoliv kov. Nejstarší vlastní použití tohoto slova se obvykle připisuje samotnému Paracelsovi, který je uvádí ve své knize *De mineralibus*. (1570):

Často se Paracelsovi přičítá také první použití samotného jména pro amalgám dvou kovů, zinku a mědi, který zinek trochu připomíná. To by se mu však již připisovalo příliš mnoho, protože slovo *zinken* se již zjevně té době v Korutanech běžně používalo. V moderní katalánštině a španělštině

¹⁷⁹ PRIESNER, C., FIGALA, K., *Alchymie, lexikon hermetických věd*. s. 30.

¹⁸⁰ PRIESNER, C., FIGALA, K., *Alchymie, lexikon hermetických věd*. s. 30.

se objevuje slovo cinc, označující zinek, už v textech z konce 14. století, vztahuje se ovšem k mosazi.¹⁸¹

Zinkové náhrdelníky byly nalezeny v řeckých ruinách města Cameros, pocházejících z doby před rokem 500 po Kr. a kov se našel i v Evropských vykopávkách římského období (zinek se zde vytvořil sám a byl dále zpracován). Strabon (64 př. Kr. – 24 n. l.) odkazuje na „napodobeninu stříbra“, jíž by mohl být právě zinek. V 16. století byl dovezen z Indie a Dálného východu ještě před tím, než byl v Evropě více znám: někdy se nazýval indickým cínem.¹⁸²

Je zřejmé, že v označování rud a kovů panoval značný zmatek. To může jen těžko překvapit, protože zinek, kobalt a arzén se často objevují ve směsích, někdy i s mědí či s jinými „novými kovy“, jako niklem a vizmutem. Některé z těchto látek, jako kobalt a arzén, získaly svá jména ještě před tím, než byly poznány a izolovány v elementární formě. Agricola, Paracelsus a jejich současníci také často zmiňují antimon, latinsky stibium, ačkoli jej znali pouze ve formě jeho nerostného sirníku. Paracelsus udělal mnoho pro propagaci jeho domnělých výhodných vlastností v lékařství.

„Vznikne-li nemoc z nerostů a kovů, dlužno ji odstraňovati vlastnostmi těchto, neboť léky z rostlin připravené se v tomto případě neosvědčují.“¹⁸³
Je zřejmé, že právě zkušenosti s životem horníků, které zažil ve Villachu a nemoci, které u nich pozoroval, vedly Paracelsa k podrobnému zkoumání nemocí, které byly způsobeny právě kontaktem s různými kovy a nerosty.

181 BALL, P., *Ďáblův doktor*, s. 49 - 50

182 BALL, P., *tamtéž*, s. 50.

183 PARACELSUS, *Okultní filozofie*, s. 16.

Některé nové prvky, jako zinek a vizmut, se daly připravit v čisté formě, ačkoli byly často omylem považovány za jiné látky.¹⁸⁴ Vizmut, měkký šedý kov, byl pravděpodobně poprvé připraven kolem roku 1400 a koncem 15. století se používal kovodělníky, kteří v Německu dokonce vytvořili svůj vlastní cech jeho zpracovatelů. Často se však zaměňoval za olovo, a ačkoli Agricola argumentoval, že to jsou dva různé kovy, neměl pro toto své tvrzené důkaz.

Kovy a jejich minerály byly ústřední složkou magie. Pro alchymisty to byly suroviny a pro lékaře znamenaly základní ingredience léků. To je příčinou Paracelsova zájmu o bohatství skrytého v podzemí. Jeho postoj je však také postojem člověka, který přírodě důvěřoval jí pro ni samu a snažil se ji jako takovou pochopit.

3. 2. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim

Agrippovo narození a život můžeme s jistotou, zakládající se na velkém množství zachované korespondence, datovat. Narodil se v Kolíně nad Rýnem roku 1486, zde se později věnoval studiu na místní univerzitě, kde byl údajně podnícen jeho zájem o okultní filozofii. Nauert uvádí, že právě tato univerzita v Kolíně nad Rýnem je známá svým negativním postojem vůči humanistickým vlivům. Agrippův zájem o přírodní filozofii plynul pravděpodobně především ze studia Plinia Staršího (23 - 79) a

184 BALL, P., *Ďáblův doktor*, s. 50.

Ramóna Lulla (1232 – 1315).¹⁸⁵ Pokud budeme hovořit o díle, které mělo na Agrippu prokazatelný vliv, jednalo se především o *Corpus Hermeticum*, které je připisováno Hermu Trismegistovi.

Agrippovo univerzitní vzdělání bylo dovršeno doktorátem, podobně jako tomu bylo u Paracelsa. Nejpřesvědčivější důkaz o jeho praktických lékařských dovednostech tvoří udělené licence nutné pro lékařskou praxi, které získal hned v několika městech. Přibližným datem dokončení studií je rok 1502 a dalším záznamem je rok 1511, kdy se Agrippa přesouvá do Itálie. V uvedeném mezidobí se údajně seznámil v Paříži s lidmi, kteří rovněž jevíli zájem o okultní vědy, byli jimi například Germain de Gany (1520), Charles de Bouelles (1479) a Symphorien Champier (1472).¹⁸⁶

Na přelomu let 1509 a 1510 se Agrippa setkává s člověkem, který byl pro něj, ale také pro Paracelsa, zásadní. Ve městě Würzburg dostal příležitost diskutovat o okultní problematice se zmíněným opatem Trithemiem ze Spontheimu (1462 - 1516). Tritheim je příkladem renesančního spojení křesťanství, hermetické filozofie a souvisejících věd, kterými jsou magie, astrologie a alchymie. Systém magie tohoto autora závisí na „sympatii a harmonii mezi světy materie, světem nebeským a andělským – ideálním“.¹⁸⁷

185 NAUERT, Charles, "Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), [cit. 10. 2. 2013] Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/agrippa-nettesheim/>>.

186 NAUERT, Charles, "Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), [cit. 10. 2. 2013] Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/agrippa-nettesheim/>>.

187 WARMOCK. Ch., "Johannes Trithemius", *Renaissance astrology*. [cit. 10. 2. 2013] Dostupné z: <<http://www.renaissanceastrology.com/trithemius.html>>.

Agrippa na toto významné setkání s Trithemem vzpomíná ve svém díle *Okultní filozofie*. Úvodní kapitulu knihy *Přírodní magie* tvoří dopis určený právě jmenovanému Johannu Tritheimovi. V dopise řeší především otázku postavení magie, která stála v popředí veškerého vědění starých autorů. Po založení katolické církve se podle Agrippy dostala magie v nemilost působením teologů a konáním koncilů, kde byla proti ní vedena mnohá jednání.¹⁸⁸ Důvodem je, že magie byla pošpiněna „šarlatány“, kteří s ní zacházeli nevhodně nebo ku vlastnímu prospěchu. Proto už k magii lidé nechovali důvěru jako dříve. Jak uvidíme později, špatné jméno si magie vysloužila především démonickými konotacemi, které jí byly přisuzovány během středověku. Agrippa cítí potřebu obhájit a povznést magii na její právoplatné místo „posvátné vědy“, jak ji on sám nazývá. Kritizuje „samozvané učitele magie“, kterými podle něj byli například Roger Bacon (1214 - 1294) a Albertus Teutonicus (1200 - 1280).¹⁸⁹ Podstatným pramenem renesanční magie, který Agrippa uznává je *Picatrix*. *Picatrix*¹⁹⁰ je označován jako klíč k pochopení astrologie i magie. Do západního světa se dostal přes Španělsko z arabského světa, kde se jeho studiu věnoval Ibn Khaldun, který se pomocí něj pokoušel podrobit kritice rituální magii a

188 AGRIPPA, H. C., *Přírodní magie*, s. 19.

189 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, s. 6-7.

190 STIEGLER, S., *The astral magic of the renaissance*: "The Picatrix is the perfect mage's handbook and constitutes one of the greatest and most comprehensive treatises on magic. It reveals all sorts of formulae, such as: "How to destroy a city with the Ray of Silence" or "how to influence men from a distance..." [cit. 10. 2. 2013] Dostupné z: <<http://www.demagia.net/pica.htm>>

talismany koncem 14. století.¹⁹¹ Podle Yatesové se *Okulní filozofie* důrazem na praktické užití magie *Picatrixu* nápadně podobá.¹⁹²

Rozmluvy se zmíněným Tritheimem vedly u Agrippy k myšlence obnovy magie „vědy mudrců“, magie bez příkras a se zachovanými tradičními zásadami, tak jak ji popisuje v díle *Okulní filozofie*.

3.2.1. Okulní filozofie

Důkazem vlivu Tritheima ze Spontheimu na myšlení a dílo Agrippy je učení o trojjedinosti světa, který sestává z materiálního, duchovního a nebeského. „Sám Archetyp a Nejvyšší Stvořitel prostřednictvím andělů, nebe, hvězd, prvků, živočichů, bylin, kamenů a kovů vylévá síly Svoji Všemohoucnosti na nás, k jejichž službám všechno upravil a stvořil.“¹⁹³ Obrazem světa se v díle Agrippy stává právě *Okulní filozofie*, kterou tvoří tři knihy, *Magie přírodní*, *Magie nebeská* a *Magie obřadní*. Tato tripartita je zásadní pro pochopení Agrippova uvažování. Duchovní, nebeský a materiální svět jsou bezprostředně spojeny působením Boha, který působí nejprve na čistě duchovní anděly, kteří tvoří nejvyšší úroveň nejbližší Bohu, dále postupuje božské působení nebeskými tělesy, zejména planetami.

191 GARIN, E., *Astrology in the Renaissance*, [cit. 10. 2. 2013] Dostupné z: <<http://www.renaissanceastrology.com/picatrixgarin.html>>

192 YATESOVÁ, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 151.

193 AGRIPPA, H. C., *Okulní filozofie*, s. 17.

Nejnižší úroveň poté tvoří bytosti, jak živé tak neživé.¹⁹⁴ Mágové se domnívali, že podobně jako Bůh působí silou směrem dolů k zemi, jsou oni schopni působit směrem nahoru a „přitáhnout k sobě síly vyššího světa manipulací s věcmi nižšími“¹⁹⁵ V materiálním – hmotném univerzu spočívá harmonie mezi čtyřmi elementy, stejně jako tomu je u harmonie lidských *humores* - šťáv v galenickém lékařství.

V díle *Kabala* hovoří Agrippa o tzv. triádě jako o posvátném čísle. „Číslo dokonalosti, nejmocnější číslo, neboť jsou tři osoby v Bohu, tři jsou teologické síly v náboženství. Proto jest toto číslo při obřadech bohů a náboženství nejvýš významné, jakož i pro jeho účinnost bývají molitby a oběti třikrát opakovány.“¹⁹⁶ Číslo samotné má v magii velký význam, který může být odvozen od Pythagora, který říká, že číslo je skutečnější než věci v přírodě, takový způsob uvažování poté vede k hypotéze, že magie matematická (magie obsahující prvky kabalistického učení – především rozborů čísel a jejich význam) je od dob Pythagora nadřazena magii přirozené. S čísly souvisí i Agrippovo pojetí harmonie, která se projevuje ve vztahu hvězd a duše člověka. Hudba je spojnicí mezi harmonií kosmu a harmonií lidské duše.¹⁹⁷

Agrippova magie obsahuje nejrůznější symboly jako písmena, slova, čísla a obrazy, které používá k vyjádření vztahu mezi zmíněnými třemi světy. Díky studiu těchto symbolů má být mág schopen ovlivnit procesy v

194 NAUERT, Ch., "Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), [cit. 10. 2. 2013] Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/agrippa-nettesheim/>>.

195 YATESOVÁ, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 142.

196 AGRIPPA, H. C., *Kabala*, s. 55.

197 YATESOVÁ, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 145.

přírodním světě. Agrippa uvádí, že ti mágové, kteří ovládají umění působení sil vyšších na nižší a správně odhadnou příznivé nebeské vlivy, mohou pomocí nebes získat nebeské demony, průvodce hvězd. Proto lze tedy dosáhnout nejen „nebeských a životadárných darů“, ale i těch duchovních a božských.¹⁹⁸ Existence a vyvolávání démonických duchů, „dobrých démonů“, byla pro Agrippovu dobu problematická. Agrippova přírodní magie byla závislá na „démonických látkách“, tedy na přírodních prostředcích, kterými je dosaženo kontaktu s těmito demony. Andělé, o kterých Agrippa hovoří v *Okultní filozofii*, jsou právě dobrými demony, kteří mágovi mohou pomoci, pokud jsou další části jeho práce pečlivě připraveny, pokud má dobré úmysly.¹⁹⁹ Zlé demony lze podle Agrippy přivolat „ohavným a svatokrádežným uměním“.²⁰⁰

Nejen mezi duchovní, nebeskou a materiální sférou nalezneme určité vztahy. Jednotlivci také podléhají andělským a astrálním vlivům. Agrippa je přesvědčen, že pouhý lidský rozum nemůže toto působení odhalit, zde je třeba vycházet ze zkušeností, které popisují mágové minulosti. „Tvar a síla věcí prýští nejdříve z idejí, v druhé řadě z vůdčích a řídících inteligencí, posléze z nebeských aspektů a konečně z živlů odpovídajících daným vlivům, kterými jsou uschopňovány.“²⁰¹ Tak Agrippa spojuje myšlenky Platona, Avicenny i Herma. Platon a jeho ideje, Avicenna a nekonečné

198 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, s. 105.

199 NAURT, Ch., "Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), [cit. 10. 2. 2013] Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/agrippa-nettesheim/>>.

200 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 107. Agrippa zde hovoří o gnostických naukách a magii prováděné Templáři.

201 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, s. 53.

inteligence a Hermes se svými planetami, to vše Agrippa uznává, ovšem upozorňuje, že nejzákladnější entitou zůstává Bůh, který v sobě skýtá všechny zmíněné ideje, inteligenci, nebeskou sféru.²⁰²

Magie v sobě podle Agrippy obsahuje podstatu, moc, jakost, hmotu a sílu veškeré přírody. Je to nejdokonalejší věda, která má za úkol vhodně kombinovat a harmonizovat prvky tak, aby byly ovlivňovány stále vyššími silami. Magie se dělí dle Agrippy na fyziku, matematiku a teologii. „Fyzika vysvětluje povahu toho, co je ve světě hmotném, příčiny, následky, čas, místa, způsoby, výsledky celku i jeho částí.“²⁰³ Matematika spolu s astrologií náleží do tzv. nebeské sféry.²⁰⁴ „Matematika nás však učí poznávat přírodu rozdělenou do tří rozměrů a vnímat pohyb nebeských těles.“²⁰⁵ Matematika je pro magii zásadní, protože vše, co může mág vykonat pomocí přírodních sil, podléhá číslu, váze a míře. Matematika je prostředkem, který dává možnost napodobení jakékoli přírodní síly.²⁰⁶ Teologie zatím „sama však učí, co jest Bůh, mysl, co inteligence, co anděl, konečně i co ďábel, duše, náboženství, posvátná ustanovení, obřady, tajemství a svatá mystéria.“²⁰⁷

²⁰² AGRIPPA, H. C., *Okulní filozofie*, s. 21.

²⁰³ AGRIPPA, H. C., *Okulní filozofie*, s. 18.

²⁰⁴ NAUERT, Ch., "Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), [cit. 10. 2. 2013] Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/agrippa-nettesheim/>>.

²⁰⁵ AGRIPPA, H. C., *Okulní filozofie*, s. 19.

²⁰⁶ YATESOVÁ, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 144. „S matematickou magií lze vytvořit živoucí sochy, které mají stejné vlastnosti, jako by byly setrojeny za pomoci okultních přírodních sil, jak je popsáno v Asclepiovi, kterého Agrippa cituje.“

²⁰⁷ AGRIPPA, H. C., *Okulní filozofie*, s. 21.

Náboženství je předmětem III. knihy *Okultní filozofie*. Agrippův důraz na magii, která člověka učí poznávat zákony náboženství, vychází z přesvědčení, že pokud duch a mysl nejsou v souladu, nemůže být v pořádku ani tělo. V této otázce společně s dalšími mágy své doby vychází opět z Herma Trimegista.²⁰⁸ Ve třetí knize, podobně jako je tomu u knihy první s rozvedením Ficinových myšlenek, Agrippa rozvíjí Pikovo pojetí duchovního světa. Yatesová upozorňuje na Agrippovy výhrady vůči náboženství starých mágů – Chaldejců, Egyptanů a Peršanů. Jeho postoj na první pohled neodpovídá avizovanému obdivu náležící egyptským a perským pramenům, ale Agrippovi šlo především o důkladnou práci s těmito prameny, o oddělení pravdivých a lživých aspektů těchto starých spisů.²⁰⁹

Každá ze složek magie, tak je chápal Agrippa, je jsoucnem, které spadá do hierarchie vyšších a nižších jsoucen, kdy vyšší ovládají nižší jsoucná. Mezi jsoucný jsou analogické vztahy s těmi, které můžeme vidět například v pojetí mikrokosmu a makrokosmu. Člověk jako mikrokosmos tvoří obraz uspořádaného makrokosmu – univerza. Podobně je tomu i ve vztahu člověka a postavení hvězd, kdy nám astrologie umožňuje spatřit člověka jako obraz dění na nebesích, jak bylo popsáno u Paracelsa.

„Uspořádání vesmíru je navzájem propojeno tak, že věci nebeské se na zemi vyskytují v pozemském stavu a věci pozemské se zase vyskytují na nebesích na nebeské úrovni.“²¹⁰ Ficino říká, že není důvod pochybovat o schopnosti navázání vztahu mezi člověkem a zmíněnou nebeskou úrovní, protože člověk a věci, které ho obklopují, pocházejí z nebes a jsou jimi stále

208 YATESOVÁ, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 148. „Svatost náboženství očišťuje mysl a uvádí ji do božského stavu.“

209 YATESOVÁ, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 148. - 149.

210 HANKINS, J., *Renesanční filozofie*, s. 203.

ovládány.²¹¹ Takto Ficino vyjadřuje vztah mezi pozemským a nebeským inspirován Proklovým traktátem o magii. V těchto zdánlivě neškodných analogiích jsou ovšem skryté jisté potíže. Agrippa i Ficino byli křesťanskými mysliteli, pro které bylo problémem chápat nebeský a pozemský svět jako jedno, tak jako vztah člověka, přírody a nebe (nadpřirozeného světa) chápali antičtí autoři. Magie, která byla prostředkem působení člověka na přírodu, zasahovala do božské sféry. Hankins konstatuje, že mág svým uměním ovládat přirozené entity odhaluje božské síly, ale nemůže s nimi nakládat. Ovšem křesťanský pohled je takový, že mágovým cílem je „uvést božské síly do světa smrtelníků“ a tím porušuje desatero.²¹² Ficino se v této otázce obrací k Plotínovi, jehož analogii mezi hmotnými věcmi tvoří výklad o působení magie. „Božské je všude, ale jeho přítomnost se nejprospěšněji projevuje pro smrtelníky, kteří připraví náležitě nádoby pro přijetí, například sochy, jež na způsob zrcadel odrážejí obrazy božského. Každá hmotná věc je de facto materiální obraz nižší formy, ve které se zase odráží vyšší forma: a vůbec všechny přírodní objekty se tedy stávají materiálem pro mága, který je skládá tak, aby shůry obdržel božské dary.“²¹³ V *Apologii*, která je součástí Ficinova díla *De vita libri tres*, se Ficino brání vůči výhradám církve k počínání lékařů a mágů. Ti se za pomoci různých prostředků, např. znalosti astrologie, bylin, kamenů a živlů možná přibližují tzv. božské síle,

211 FICINO, M., *Three books of life*, s. 249. „No one should doubt that we ourselves and things which are around us can, by way of certain preparations, lay claim to celestial things. For these lower things were made by the heavens, are ruled continually by them, and were prepared from up there for celestial things in the first place.“

212 COPENHAVER, B. P. in HANKINS, „Jak provádět magii a proč: filozofické předpoklady“, *Renesanční filozofie*, s. 204.

213 COPENHAVER, B. P. in HANKINS, „Jak provádět magii a proč, filozofická stanoviska“, *Renesanční filozofie*, s. 205.

ale jen z vůle Boha. Když při léčbě a jiných rituálech nestačila slova, Bůh poskytl další prostředky vhodné pro daný účel.²¹⁴

Jedním z nejvýraznějších rysů Ficinova myšlení je podle Celenza ontologická hierarchie. Existují různé stupně bytí od nejnižších po nejvyšší, ke kterým má přístup zkušený metafyzik. Prvním principem je pro Ficina Bůh. V rámci tradice, ve které je křesťanství propojeno s platonismem, se dostává k myšlence, že velikost Boží nejsou lidé schopni poznat, ale mohou poznat čím není.²¹⁵

Agrippa se s tímto rozporem vyrovnává přiznáním jisté dokonalosti nebeskému – duchovnímu světu. „Akademikové zároveň s Trismegistem a brahmín Jarchas a hebrejští Mekubalové praví, že vše, co jest na tomto pozemském podměsíčním světě podřízeno vzniku a zániku, nalézá se i ve světě nebeském, ale v podstatě nebeské, a také i v světě duchovním, ovšem ve způsobu dokonalejším a konečně i jako dokonalá forma v archetypu.“²¹⁶ Agrippa tedy nezůstává jen u Ficinovy přirozené magie, která využívá okultních (skrytých) sil k nakládání se živly. Agrippa se nevyhýbá démonické stránce magie (Ficino se distancuje od tohoto označení, ale podstata démonické magie je u Ficina a Agrippy téměř shodná), protože se nebrání využívání tzv. „nadhvězdných sil“. Obrací se na zavrhanou démonickou magii, protože je přesvědčen, že čistý duch je schopen přivolat nad planetami sídlící anděly. Tímto způsobem se Agrippa

214 FICINO, M., *Three books of life*. s. 397.

215 Počátky této tradice můžeme pozorovat již v epištolách sv. Pavla. Její podobu ovlivnilo Augustinovo dílo *O pojetí Boží všemohoucnosti*, dále také spis *O božích jménech* Dionysia Areopagity. Kusánský říká: nejvyšším stavem lidské moudrosti je „učená nevědomost“. CELENZA in Hankins, „Renesance Platónovy filozofie“, *Renesanční filozofie*, s. 124.

216 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, kniha třetí, 2004, s. 101.

přibližuje božské síle, bez rizik, která démonická magie skýtá. Agrippa možnosti démonické magie odvozuje od díla Augustina, který ovšem tuto formu magie odmítá.²¹⁷

Jedna z Agrippových kapitol knihy *Okultní filozofie* nese název *Poznání pravého Boha je mágu nutné. Představy starých magiků a filozofů o Bohu*. Agrippa připisuje Bohu výsostné postavení, veškeré bytí a síla všech věcí je odvozena právě od Boha a nižších nebeských bytostí, „jimž byla pro půjčena také moc tvořiti a působiti, nikoliv však v principu, nýbrž jen jako nástrojům v moci prvního Stvořitele“²¹⁸. Mág musí nutně znát Boha a porozumět Bohu, nižším božským bytostem, protože pokud tomu tak není, nikdy nedosáhne v rámci magie žádného úspěchu. Agrippova úcta k Bohu samozřejmě plyne z jeho víry, ovšem to, že božské entitě přikládají zásadní postavení i autoři jako Apulejus a Orfeus má také svůj význam.²¹⁹ Ficinův Bůh je na vrcholu ontologické hierarchie. „Bůh je velkorysý a pečující. Nám lidem poskytl fyzikální, přírodní svět k tomu, abychom se z něj zvědavě učili, nakonec dosáhli poznání a využili jej k prospěchu svému i druhých.“²²⁰

Působení Boha dle Agrippy závisí na mnohotvárných silách, označovaných v Písmě jako božské údy. Roucha a ozdoby Boha jsou cestami, směry, emanacemi nebo kanály, jimiž se tyto síly vlévají. Podle Ficina se Bůh v „emanaci rozlil do následné úrovně“, kterou Ficino nazval

217 YATESOVÁ, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 142.

218 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, kniha třetí, 1996, s. 21.

219 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, kniha třetí, 1996, s. 24.

220 CELENZA in Hankins, „Renesance Platónovy filozofie“, *Renesanční filozofie*, s. 125.

„andělským duchem“. Ten se dále rozlil do úrovně rozumové duše, na které se podílí i lidé, proces dále postupuje až do úrovně hmoty.²²¹

Inspirován židovskými kabalisty Agrippa uvádí, že když člověk nějakou část svého těla očistí od hříchů, stává se sídlem skrytých božských sil. Tento úd se stává obrazem božského údu, a když bude při rituálu provoláváno jméno Boha, ten skrze lidský úd, například rukou při požehnání, udělí požehnání sám. „Poněvadž tedy všemohoucí Bůh nás stvořil dle svého obrazu, vytvořil naše údy a mnohotvárná ústrojí dle podobenství svých skrytých sil, zároveň jako znamení téhož řádu a téhož poměru.“²²²

Rozpor v mysli věřícího člověka, který se zajímá o přírodní filozofii a magii způsobuje, že tento je nucen ospravedlňovat své uvažování, často znevažovat své závěry. Yatesová se ke vztahu mezi Ficinovým a Agrippovým myšlením vyjadřuje odvážně: „jak daleko nechal za sebou Agrippa zbožného a nesmělého Ficina, kterému šlo pouze o přirozenou magii ve světě živelů, doplněnou o pouhý náznak magie nebeské s několika málo planetárními talismani“²²³. Dle Yatesové se Agrippa snaží nejen dosáhnout všech tří zmiňovaných světů, ale také chce získat podíl na božské tvůrčí moci.

3. 2.2. Přírodní magie

221 CELENZA in Hankins, „Renesance Platónovy filozofie“, *Renesanční filozofie*, s. 125.

222 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, kniha třetí, 1996, s. 43.

223 YATESOVÁ, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 146.

Agrippa se v této knize zabývá předměty magie. Pozornost je věnována základním elementům, povaze nebe i země a také všem dalším přírodním silám. Existují čtyři základní elementy: oheň, země, voda a vzduch. Všechny nám známé věci jsou tvořeny úzkým propojením těchto prvků. Pokud dochází k rozkladu věci, opět vznikají původní základní elementy, které ovšem nikdy nejsou, dle Agrippy, dokonale čisté. „Rozředěné bláto dává vodu, ve stavu zhuštěném je však zemí.“²²⁴ Každý element – živel má dvě specifické vlastnosti, kdy jedna z vlastností patří pouze jemu, ovšem druhá vlastnost souvisí převážně s následujícím živlem. „Oheň je teplý a suchý, země je suchá a studená, voda studená a vlhká, vzduch vlhký a teplý.“²²⁵ „Čtyři živly přírody jsou smyslové módy projevení božství. Vyrůstají z božského kořene, ale rozdělují se ve svých vzájemných protikladech a proplétají se v kolotání světa, čímž vstupují do smrtelnosti bytostí a věcí, i když samy jsou nesmrtelné.“²²⁶

Když proti sobě stojí živly s protichůdnými vlastnostmi, nabývají tyto živly protichůdné povahy, jako je tomu například u ohně a vody. V dalším typu protichůdnosti se Agrippa obrací na stoiky, kteří rozlišovali živly na činné a trpné, neboli aktivní a pasivní a také na Platona. Pokud je člověk vzdělán v Platonově klasifikaci živelů a jejich vlastností, kdy jsou zásadní poměry daných vlastností, poznává podle Agrippy „kořen a základ všech věcí, jejich složení, síly podivuhodných účinků“²²⁷, může podle autora „vykonat mnoho zázračného a úžasného, neboť je dokonalým mistrem v

224 AGRIPPA, H. C., *Přírodní magie*, s. 29.

225 AGRIPPA, H. C., *Přírodní magie*, s. 29.

226 KRATOCHVÍL, Z. *Čtyři živly a ten pátý*. [cit. 12. 2. 2013] Dostupné z: <<http://www.fysis.cz/Texty/aither.htm>>.

227 AGRIPPA, H. C., *Přírodní magie*, s. 30.

přírodní magii²²⁸. Platon rozlišuje prvky na základě tří vlastností, například oheň je jasný, jemný a pohyblivý, zatímco země je temná, hustá a klidná, proto jsou tyto dva živly podle Platona opačné. U Platona můžeme hovořit i o živlové podmíněnosti druhů, a to podle převahy živlu v těle (nebo podle životního prostředí). Je tedy určeno jen tolik obecných rodů, kolik je živlů. Toto dělení je ovšem vztaženo na druhy „obecně přirozené“, božské bytosti, nebeská tělesa a bohy. Zásadní je ovšem jeho dělení přirozených bytostí. V *Timaiovi* dělí živočichy na létající, vodní a suchozemské, opomíjí zde ovšem sporné živočichy a rostliny. Platon usuzoval v klasifikaci živých organismů na základě pozorování – prostředí, ve kterém se živočich nacházel. Platon se podrobně zabývá geometrickou povahou živlů. „Platon dokázal k živlům či jejich kombinacím přiřadit jakoukoli látku. Zároveň je zřejmé, ale také vzhledem k době pochopitelné, že rozdělení vychází z určitých pozorovaných vlastností a nikoli z určení vnitřní struktury.“²²⁹

Agrippa patřil mezi skupinu renesančních myslitelů, kteří se přikláněli k obnově platonismu. Kardinál Bessarion viděl v Platónovi myslitele, který měl nejbližší ke křesťanské pravdě²³⁰, je tedy možné předpokládat, s ohledem na Agrippovy přímé odkazy na Platonovy myšlenky, že Agrippa sdílel Bessarionův názor na Platona a jeho myšlení s úctou prezentoval ve svém díle *Okultní filozofie*.

Dále se Agrippa v *Přírodní magii* věnuje povaze nebe a země, které jsou neoddělitelně spjaty s živly, především s ohněm. Vychází z Pythagorejců, když živlům a hvězdám přiřazuje posvátná čísla. Ohni

228 AGRIPPA, H. C., tamtéž.

229 PETRŽELKA, J. „Platon bez idejí“, *Platon o uspořádání kosmu*. [cit. 12. 2. 2013] Dostupné z: <https://is.muni.cz/www/256158/pbi/tema1_B_a.html>. viz PLATON, *Timaios*, s. 30 (IV, 32a)

230 CELENZA in Hankins, „*Renesance Platónovy filozofie*“, *Renesanční filozofie*, s. 110.

například připisuje čtyřku. „Čtyřka patří Slunci, jež týmž číslem určuje světové strany a řídí roční období.“²³¹ Ohněm jsou živena všechna zvířata, živoucí bytosti a všechny rostliny. Agrippa rozlišuje mezi horním a dolním ohněm. „Horní oheň je teplem vše oplozujícím a světlem budícím ve všem život. Oheň dolní naproti tomu svojí palčivostí všechno stravuje a naplňuje neplodnou temnotou.“²³² Pokud je oheň, založený člověkem, obrazem horního ohně, stává se nebeským světlým ohněm, který zahání zlé demony. Proto bylo od nepaměti podle Agrippy zapotřebí při náboženských rituálech zapálit množství svíček. V křesťanské tradici je role ohně nezpochybnitelná. „Oheň je symbolem přítomnosti a činnosti Ducha svatého, který nás očišťuje, posvěcuje, naplňuje láskou, volá spolu s námi „Abba“ k Otci, dává účinnost naším modlitbám, je znamením Boží přítomnosti v liturgii.“²³³

Základem všech prvků i ohně je ovšem země. „Ta je objektem, subjektem i uchovatelkou nebeských paprsků a vlivů, v ní jsou zárodky a zárodečné díly všech věcí, proto se nazývá živočišnou, rostlinou a nerostnou.“²³⁴ Země oplozená ostatními prvky a nebem (hvězdami) poté rodí vše sama ze sebe.

Živly podle Agrippy nespočívají jen v našem hmotném světě, ale jsou součástí nebe, hvězd, ale také ve Stvořiteli a Prapůvodci všech věcí. Příroda je stejně jako člověk Božím dílem, proto by znalost přírody a symbolů, které příroda obsahuje, měla pomoci člověku přiblížit se tajemství Boha, které je lidskému rozumu skryto. „Kristus mluvil často v

231 AGRIPPA, H. C., *Kabala*, s. 94.

232 AGRIPPA, H. C., *Přírodní magie*, s. 32.

233 ČERNÝ, M. *Přírodní prvky v liturgii*. [cit. 12. 2. 2013] Dostupné z: <http://www.christnet.cz/clanky/3950/prirodni_prvky_v_liturgii.url>.

234 AGRIPPA, H. C., *Přírodní magie*, s. 33.

podobností, protože si byl vědom toho, že člověk nemůže Boha pochopit, dokonale vstoupit do jeho tajemství.²³⁵ Živly v nebeské sféře jsou o poznání přirozenější, jemnější než ty, které jsou upnuté k zemi. Podobně jako zvířata nebo části rostlin i planety mají rozličnou podstatu podle toho, jaký živel v nich převažuje. Spojením planet a znamení se živly vznikají všechna těla.²³⁶

Agrippa dále rozvádí povahu přírodních sil, které jsou bezprostředně odvozeny od živelů. „Určité síly přírodní jsou elementární, jako oteplení, ochlazení, zvlhčení a vysušení, a zvou se ději neboli vlastnostmi prvotními dle svého účinku. Tyto vlastnosti samy sebou proměňují veškerou podstatu, což nečiní žádná z ostatních vlastností. Jiné pak jsou vlastnostmi věcí ze živelů složených. Tyto následují za vlastnostmi prvotními a jsou to: zrání, zažívání, rozpouštění, změkčování, tvrdnutí, stahování, čištění, leptání, otevírání, vypařování, posilování, utišování ... a jiné.“²³⁷ Druhotné jsou takové vlastnosti, které jsou řízeny dominantní prvotní vlastností. Například zrání je způsobeno činností přirozeného tepla. Druhotné účinky lze pozorovat v určitých lidských údech, kde se tvoří kupříkladu moč nebo mléko, které jsou tzv. vlastnosti třetího druhu. Agrippa říká, že právě jimi lze přivodit nebo vyléčit mnoho nemocí.

Kromě známých elementárních sil existují i další, které Agrippa označuje jako skryté.²³⁸ V pojednání o skrytých silách „proudících od idejí

235 ČERNÝ, M. *Přírodní prvky v liturgii*. [cit. 12. 2. 2013] Dostupné z: <http://www.christnet.cz/clanky/3950/prirodni_prvky_v_liturgii.url>.

236 AGRIPPA, H. C., *Okulní filozofie*, 2004, s. 40-41.

237 AGRIPPA, H. C., *Okulní filozofie*, 2004, s. 43.

238 Many occult effects are the result of the “world spirit” (*spiritus mundi*), or quintessence (the fifth element), which permeates the universe and contains generative power that reason cannot understand.

věcí pomocí světové duše a paprsků hvězd“ je Agrippa inspirován Ficinovým textem *De vita coelitus comparanda*.²³⁹ Síly, které nemůžeme pochopit rozumem a jejichž povaha je nám skrytá označuje Agrippa jako okultní. Příkladem síly, kterou Agrippa označuje jako okultní, je například jím popsaná funkce žaludečních enzymů, které přetvářejí potravu na jinou formu. Pro Agrippu a jeho současníky byly právě tyto enzymy zvláštní silou, kterou nemohli odhalit, věděli, že proměnu nezpůsobuje teplo, protože by k proměně došlo již během úpravy pokrmu, musela zde být jiná formující síla, která zapříčiní zjevnou změnu. Tím ukazuje, že mimo živelných vlastností existují i další, přírodou vrozené vlastnosti.²⁴⁰

Agrippa vykládá pomocí příkladů o „prameni skrytých sil“. „Je známo, že magnet²⁴¹ přitahuje železo a že diamant svojí přítomností ruší sílu magnetu. Štítonoš zastavuje lodi. Rebarbora²⁴² zahání žloutenku. Na hranici spálená játra chameleona vyvolávají bouři s deštěm. Anachit vyvolává

This fifth element is the force used by alchemists in transmutations. Agrippa's correspondence shows that he was an active alchemist, setting up alchemical laboratories almost everywhere he lived. Surprisingly, however, he gives very limited attention to alchemy in *De occulta philosophia*. NAUERT, Charles, "Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/agrippa-nettesheim/>>.

239 YATESOVÁ, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 142.

240 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 45.

241 MATTHIOLI, P. O., *Herbář*, s. 194. O přátelství a nepřátelství mezi mnohými věcmi píše v předmluvě Hájek z Háku: „Magnet železo táhne, ale když jej česnekem potřeš, potratí takovou moc.“ „A mnoho jest ve všech věcech předivných mocí těm podobných, kdož by toliko jich pilně šetřil a vyhledával. Já pro příklad toliko některé jsem tuto přidvésti a před oči předložiti chtěl, abych tudy mnohým žádost a chtíč k takovým předivným věcem od Pána Boha stvořených zbudil.“ s. 19. - 20.

242 Matthioliho herbář přisuzuje rebarboře také schopnost léčit žloutenku, ale také čistit krev, omezovat plynatost. MATTHIOLI, P. O., *Herbář*, s. 194.

prorocké sny atp.²⁴³ Agrippa se zde obrací k pověsti vyprávějící o Apulejovi (123 -160). Božstvo mu prý údajně zjevilo mnoho druhů rostlin a kamenů, které mohou být člověku ku prospěchu, mohou prodloužit jeho život. On sám, ale usoudil, že není správné lidem takové znalosti sdělovat, protože lidé za svůj krátký život stačí napáchat tolik zla, že by se již neštíteli žádného zločinu.

Ani Hermes, Orfeus, Thebit, Zoroaster a další, neznali původ skrytých sil, ale všichni věřili v sílu kamenů a bylin. Platon přiřknul síly ideám věcí, Avicenna odvozuje skryté síly z inteligencí²⁴⁴, které byly na základě studia Avicenny a Augustina někdy ztotožňovány s Bohem. Hermes sílu věcí vyvozoval především z hvězd, které vedle Boha poskytují živoucí sílu.²⁴⁵ Agrippa říká, že se tyto myslitelé v podstatě shodují. „Bůh je počátek i konec všech sil. Odevzdává pečeť idejí svým služebným duchům, kteří jako věrní vykonavatelé boží vůle vtiskují tuto ideální sílu jim svěřeným věcem, zatímco nebe a hvězdy jako nástroje připravují hmotu k přijetí oněch tvarů skrytých.“²⁴⁶

Výsledkem je Agrippovo přesvědčení, že síla a působnost jsou v každé bylině i kameni, zákon hierarchie sil platí i zde a silnější působení

243 AGRIPPA, H. C., *Přírodní magie*, s. 50-51.

244 „Typical for Arabic intellect theory is the distinction between several degrees or levels of intellect, from an entirely potential intellect up to a perpetually active intellect, and the assumption, taken over from later Greek philosophers, that the active intellect is an entity separate from the human being.“ Hasse, D. N., "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/arabic-islamic-influence/>>.

245 Viz *Centiloquium Hermes Trismegista*. Dostupné z: <<http://www.skyscript.co.uk/centiloquium2.html>>.

246 AGRIPPA, H. C., *Přírodní magie*, s. 52.

pochází od hvězd, dále od inteligencí a nejmocnější je vůdčí příčina – tedy ta božská. Můžeme tedy uvést, že okultní vlastnosti jsou našemu rozumu převážně skryté a pocházejí z nebe. Tyto skryté elementární síly mají zvláštní schopnost „uchvátit“ věci a organismy jim blízké a přeměnit je. „Je-li něco se solí, stává se to solí.“²⁴⁷ Tato znalost je pro člověka přínosem, pokud si uvědomí, že může disponovat téměř jakoukoli silou nacházející se v přírodě. Tyto síly jsou nejčastěji původem od zvířat či věcí, které oplývají nadbytkem žádané síly. Jako příklad uvádí Agrippa holuby, kteří oplývají láskou natolik, že je můžeme využít k probuzení tohoto citu. Zde nepostačí jen výběr zvířete, ale z něj je poté nutno využít jeho část, která danou vlastností oplývá nejzřetelněji, tedy například jeho srdce. Podobných příkladů je v knize uvedeno více. V případě léčby mnohých onemocnění se v tomto duchu obrací Agrippa k antipatiím, k přirozenému protikladu, který způsobuje, že jedna věc uniká před druhou. „Odpor vyvolává rebarbora vůči choleře, theriak proti jedu, safír proti morovým hlízám, jaspis proti krvetokům, ametyst proti opilosti atp.“²⁴⁸ „Všeobecný předpis jest, aby vše čeho použijeme ze zvířat, jako kaménky, údy, výpotky, vlasy, lejno, drápy, bylo odňato zvířatům ještě žijícím takovým způsobem, aby pokud možno zůstala naživu.“²⁴⁹ Agrippa k tomuto závěru došel pravděpodobně studiem Demokrita, ten často využíval zvířecí údy k léčbě chorob.

Lidské tělo dále podléhá vlivům hvězd. Podrobněji se problematice planetárních vlivů věnuje v *Kabale*. Od svých předchůdců přejímá tzv. svaté tabulky planet. „Jsou číselným vyjádřením poměru, přiřčeného duší světa nebeským tělesům podle idejí božského rozumu a velkolepé harmonie

247 AGRIPPA, H. C., *Přírodní magie*, s. 52.

248 AGRIPPA, H. C., *Přírodní magie*, s. 62.

249 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 71.

paprsků, vycházejících z těchto nebeských těles.²⁵⁰ K charakterizaci těchto tabulek jako příklad poslouží sedmá tabulka, tabulka Měsíce. Pokud je Měsíc v žádaném postavení, má být tato tabulka vryta do stříbra a poté působí prospěšně. Za nepříznivého postavení Měsíce, je nutné tuto tabulku vyrýt do desky olovněné a tu poté zakopat. Místo, kde bude tabulka zakopána, je poté místem prokletým, přináší smůlu lidem, stavbám, obchodu. „Tomu, proti němuž je dle předpisu zhotovena, přináší neštěstí, v jeho příbytku jsou zakopána, vyžene ho z něho a z vlasti, a stejně překáží lékařům, řečníkům a všem ve vykonávání jejich povolání.“²⁵¹

Kabala je jedním ze základních prvků *Okultní filozofie*. Podle Yatesové byla v tomto díle Pikova kabala rozvinuta v mocnou náboženskou magii, která plynule navazuje na magii žvlů a magii nebeskou.²⁵² Magie žvlů a nebes, která je popisována v *Okultní filozofii*, svým předmětem souvisí s přírodovědou, ale je třeba říci, že Agrippa hledal svou přírodní magii v rámci přírody a duchovno pouze v duchu. V Arippově době bylo zvykem pokládat magii za něco nadpřirozeného, přesahujícího přírodu samotnou, tím se lidé podle Agrippy dopouštěli chyb, protože hledali duchovno v rámci smyslového, jimi poznatelného, světa. Protože tento pohled na přírodní magii sdílel s Tritheimem ze Spontheimu, byl jím varován, aby tento postoj sděloval jako tajnou nauku jen vyvoleným.²⁵³

Agrippa upozorňuje na vliv postavení hvězd a souhvězdí na jednání a mravy lidí. „I na nebesích existují věci pozemské, ovšem v nebeské

250 AGRIPPA, H. C., *Kabala*, s. 96.

251 AGRIPPA, H. C., *Kabala*, s. 99.

252 YATESOVÁ, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 150.

253 STEINER, R. *Mystika na úsvitu novodobého duchovního života*, s. 53.

příčinnosti a způsobu, a naopak i na zemi jsou obsaženy věci nebeské, ovšem způsobem pozemským, tj. dle svých účinků, jak říkáme, že některé věci jsou povahy sluneční, jiné opět měsíční, neboť Slunce a Luna jsou v nich obsaženy některými svými silami.“²⁵⁴ Věci pocházející od Slunce nacházíme především v srdci. Podle arabské tradice podléhají Slunci mozek, srdce, stehna, mozek, pravé oko a životní duch. Potom například Merkur vládne všem smyslovým údům a podobně každé z planet náleží nějaká část, úd lidského těla.²⁵⁵ Podobně jako je tomu s planetami a jejich sounáležitostí s určitými údy a orgány, je tomu tak i se znameními, které také odpovídají určitým údům a orgánům. „Tak Skopec vládne hlavě a obličejí, Býk krku, Panna ochraňuje vnitřnosti.“²⁵⁶

Vždy v trojicích jsou spolu dle Agrippy spojeny orgány a údy. Např. nachlazení nohou působí bolest břicha a prsou, odpovídají si opět tzv. triplicitou. To znamená, že léčíme-li jednu, prospívá to i ostatním. Při léčbě je nutné brát zřetel na tělesnou konstituci, pro kterou jsou zásadní tělesné šťávy. Pohyby tělesných šťáv je možné přirovnat podle Agrippy k pohybům šťáv v některých bylinách. „Podobně jako u čemeřice, trháme-li totiž při sbírání této byliny její listy zdola nahoru aneb shora dolů, zapříčiňujeme tímto pohybem vystupování neb klesání šťáv.“²⁵⁷

Agrippa klade důraz na to, aby byla k léčbě určitého orgánu využívána rostlina, které podléhá planetě, která odpovídá danému orgánu. „Z toho plyne, že pivoňka, karafiát, citronová kůra, majorán, bílý jetel, skořice,

254 AGRIPPA, H. C., *Okulní filozofie*, 2004, s. 74.

255 AGRIPPA, H. C., *Okulní filozofie*, 2004, s. 74.

256 AGRIPPA, H. C., *Okulní filozofie*, 2004, s. 75.

257 AGRIPPA, H. C., *Okulní filozofie*, s. 83.

šafrán, dřevo aloe, kadidlo, ambra, pižmo a částečně i myrrha léčí hlavu a srdce na základě vlivu Slunce, Skopce a Lva.²⁵⁸ Jiní autoři vybírali, na rozdíl od Agrippy, byliny podle jejich příslušnosti k určitému živlu po vzoru Galéna. Příkladem může být léčba za pomoci rostlin uvedená v Matthioliho *Herbáři*. Tadeáš Hájek z Hájku zde ve svém úvodu *Herbáře* naznačuje rozdělení rostlin, které závisí na živlech a jejich vlastnostech, které se projevují u bylin. Podle těchto vlastní jsou pak voleny k léčbě určitých nemocí, jejichž podstata je opět odvozena od živlů (např. horečnatost, nebo naopak zimnice). Bylina má tedy vždy jednu hlavní funkci, může chladit, zahřát, sušit nebo vlhčit. Každé z těchto čtyř vlastností ovšem skýtá spektrum dalších, které bude daná rostlin splňovat, například „studené“ byliny mají schopnost „zacpati, zahušťovati, odrážeti, krev zastavovati, tvrditi, zužovati, dřímotu za sen uvozovati atp.“²⁵⁹ Hájek ovšem také píše, že lék, který má například schopnost odvrátit sílu jedu, má svou moc právě z nebe a hvězd, takže ve shodě s Agrippou přikládá význam také astrálním prvkům.

Špatné postavení hvězd poskytovalo lékařům často vysvětlení nesčetných onemocnění. „Astrologie představuje svého druhu věštění a lékařská prognóza právě tak, přičemž v úvahu se zde berou zejména obecnější vlivy klimatu a ročních dob, ale také osobní horoskopy a chronologie konkrétní choroby.“²⁶⁰ K astrologickým výkladům se po vzoru autorit přiklání i Ficino, který věnuje pozornost přípravě léků anebo životosprávě. Opírá se o již zmíněnou analogii mezi makro a mikrokosmem. K astrologii má Ficino blízko při pojednání o plození, kdy Venuše tělesného

258 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 76.

259 HÁJEK z Hájku, T., in Matthioli, *Herbář* – předmluva, s. 16.

260 COPENHAVER, B. P. in HANKINS, „Jak provádět magii a proč: filozofické předpoklady“, *Renesanční filozofie*, s. 195.

ducha rozptyluje a Saturn ho dusí. Nad Venuší a Saturnem ovšem stojí Merkur.

Agrippa Venuši přisuzuje „vzduch, vodu, dále sperma, sladkost, jemnost, chutnost, z kovů stříbro a měď, z kamenů smaragd, safír, karneol, korály, z rostlin fialka, ženský vlas, kozlík, tymián, ambra, pižmo, santalové dřevo, hrušky, fíky, granátová jablka atp. Především jsou jí zasvěceny růže jako jitřence a mysta jako večernici, ze zvířat bujná a svéhlavá např. štěňata, kočata, králíci, bahnice, kozy atp.“ a Saturnu: „z živlů je saturnská země a voda, ze šťáv vlhká černá žluč, ať již vrozená či získaná, z chutí kyselá, ostrá a odporná, z kovů olovo a i zlato pro svoji váhu a zlatiský markazit. Z kamenů onyx, ziazaa, kamoin, safír, hnědý jaspis, chalcedon, magnetovec. Z bylin a stromů asfodel, hadinec, routa, kmín, čemeřice, ozant smrdutý, mandragora, opium a ty, které omamují a jsou neplodné. Neplodí, ale rodí černé bobule.“²⁶¹ Jsou i zvířata, která z podstaty náleží Saturnovi, jako např. plazi, zvířata samotářská, noční, smutná, rozjímavá aneb hloupá, lakomá a svá mláďata požírající. Speciálně sem patří krtek, osel, vlk, zajíc, mezek, kocour, velbloud.²⁶²

Podle Ficina je nutné se v některých případech vydat „střední cestou a nastolit terapeutickou souvislost se Sluncem a Jupiterem, kteří jsou nad Venuší, ale pod Saturnem“²⁶³. „Veškeré hvězdy mají svou vlastní přirozenost, vlastnosti a podmínky, jichž znamení a charakter vtiskují svými paprsky i do světa pozemského, do živlů, kamenů, rostlin, zvířat a jejich

261 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 83.

262 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 83.

263 COPENHAVER, B. P. in HANKINS, „Jak provádět magii a proč: filozofické předpoklady“, *Renesanční filozofie*, s. 197.

údů.²⁶⁴ Tedy uspořádání každé věci, její harmonie, odkazuje na její nadřazenou hvězdu. Od své hvězdy přejímá znak a charakter, podle druhu se pak liší síla a způsob daného charakteru. Agrippa například uvádí příklad rostlin jako je slunečnice, lotos a vavřík, které mají na svých kořenech a kolínkách zobrazen charakter Slunce, stejně je tomu i u zvířat a kamenů.²⁶⁵ Pakliže chceme využít daný charakter, je třeba zvolit jednu z věcí, rostlin nebo živočichů, které podléhají hvězdě s daným charakterem. Volíme poté vždy ty věci, které oplývají větší silou kvůli rychlému účinku.

Každé věci se dostává nebeské síly – tzv. kvintesence, to je světová duše nebo také střední přirozenost. Každou věc na zemi lze spojit s určitou hvězdou. Podstatou veškeré magie, dle Agrippy je ovšem najít společnou inteligenci a archetyp. Magií již Egypťané označovali sílu přírody přitahovat podobné podobným a vhodné vhodným.

V rámci přírodní magie se kromě astrologie a vlivů vesmíru věnuje Agrippa také kouzlům. Kouzla jsou bezprostředně spojena s hvězdami, rostlinami a nerosty. „Kouzla mají prý takovou moc, že mohou zkaziti, oslabiti, ochromiti a pozměniti: dle víry mnohých všechny nižší věci, jak dí Vergilius.“²⁶⁶

Důkazem existence kouzel jsou vyprávění antických a středověkých autorů, kteří barvitě popisují o čarodějné praktiky, kterým byli svědky. Ač se k „čarodějnictví“ Agrippa v díle *Okultní filozofie* nestaví pozitivně, tak tato vyprávění svých předchůdců předkládá a důvěrou, že jsou pravdivá. Tedy účinek těchto sil nezpochybňuje, ale neuznává jej.²⁶⁷

264 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 94

265 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 95.

266 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 109.

267 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, s. 107.

S prováděním kouzelných – čarodějných rituálů měla co dočinění různá kuřidla. Kuřidel se užívá k rozvinutí fantazie během věštění, uschopňují prý člověka k přijetí „božské inspirace“. Příkladem může být například kouř z lněných a blešňkových semen a z kořenů fialky a miříku, budící dar jasnozření a věštecký.²⁶⁸ Porfyrius prý uváděl, že správně zvolenými kuřidly lze přivábit vzdušné duchy, hřmění, blýskání a podobné věci. Kromě kuřidel se v léčbě užívaly masti. „Masti obsahující síly věcí přírodních a nebeských mají také přiměřený vztah k našemu duchu, kterého mohou rozmanitým způsobem posilovati, pozměňovati a proměňovati. Mohou i přenášet jeho vlastní schopnosti, takže nepůsobí pouze na své tělo, ale i na tělo svého bližního, jemuž může sdělit vlastnost podobnou paprsky zrakovými, očaroványi či dotknutými.“²⁶⁹

Nejen masti, kuřidla a další přípravky mají vliv na magické konání. Důležitým aspektem je podle Agrippy i místo. Určité místo, popřípadě hmota, která z něj pochází, má jedinečné vlastnosti. Například uvádí, že posypeme-li tělo prachem, ve kterém se válel mezek, zmírníme žár lásky.²⁷⁰

Mimo kuřidla, masti, místa jsou tu také činy a úkony. Zde přichází ke slovu očarování. „Očarování je upoutání vycházející z ducha čarodějova, které pronikajíc očima očarovaného, dochází až k jeho srdci. Nástrojem očarování je duch, tj. jakýsi čistý, jasný a jemný, ze srdečního tepla a čistší krve vytvořený výpar, očima stále vyzařující podobné paprsky. Tyto paprsky berou sebou fluidický výpar, tento pak krev, jak patrně u krvavých a červených očí, ze kterých paprsek vyslaný do očí druhého bere sebou zároveň i fluidum zkažené krve a nakazuje podobně toho, jehož

268 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 117.

269 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 122.

270 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 129.

zastihne.“²⁷¹ Nejedná se zde o středověké čarodějnictví, Agrippa se v rámci renesanční magie, inspirován Ficinem, pokouší propojit magii *Asclepia* a soudobou mystiku. „Skutečnost, že praktická kabala dokáže zaklínače přivést do přímého kontaktu s anděly či duchovním světem, ukazuje zcela jasně, že se jedná o magii kněžskou a mág ve své nejvyšší důstojnosti je nahlížen jako kněz, který vykonává náboženské obřady a zázraky.“²⁷²

Agrippovo pojednání o možnosti očarování, zaříkávání duchů, jeho pojednání o nadpřirozených silách a jevech je do jisté míry pouze duchovními prvky přibarvené přírodní dění. Někteří autoři se zabývají odkrytím přírodních dějů, které jsou skryty v Agrippových zaklínadlech, kdy se nezřídka stává, že pod odstranění pojmů nadpřirozeného charakteru, zůstává opravdu jen popis přírodního děje. Pravděpodobně se Agrippa snažil do jisté míry vyhovět tehdejší tradici, kdy v rámci „vědy“ byly pozorovány duchovní a prorocké úkazy.²⁷³

Mezi druhy věštění patří ty, které jsou závislé na přírodních příčinách. O takovém typu věštění psal Aristoteles ve *Knize o časech*. Mezi těmito druhy věštevství zaujímaly první místo *auspicie* a *augurie*. V tomto umění byli podle Agrippy mistři Etruskové. O druzích a původu věštění odvozených od Etrusků píše Cicero v díle *O věštění*²⁷⁴.

271 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 135-136.

272 YATESOVÁ, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 151.

273 STEINER, R., *Mystika na úsvitu novodobého duchovního života*, s. 53.

274 CICERO, *On Divination*, „In the first place, according to tradition, Romulus, the father of this City, not only founded it in obedience to the auspices, but was himself a most skilful augur. Next, the other Roman kings employed augurs; and, again, after the expulsion of the kings, no public business was ever transacted at home or abroad without first taking the auspices. [3. 1. 2013] Dostupné z: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cicero/de_Divinatione/1*.html>.

Agrippa rozlišuje několik druhů věštění, podle předmětů, které jsou při něm využívány. Geomantie je věštění z pohybů, hluku, dmutí, chvění, trhlin, otvorů a jiných podobných úkazů. Odkrývá různé značky na zemi a pracuje s energií v daném prostoru. Tento druh věštění byl využíván zejména pro určení ideálního místa výstavby domu. Dalším typem věštění je *hydromantie*, která věští z vody, proudu, přibývání a ubývání, rozvlnění, zabarvení a podobně. *Aeromantie* čerpá ze vzduchu, vanutí větru, z duhy, kruhů kolem měsíce a slunce, z mlhy a mraků a jejich obrazců. Posledním typem je *pyromantie*, která věští z povahy ohně, vlasatic, ohnivých barev a ze zjevů a obrazů v ohni.²⁷⁵

Agrippa vychází z faktu, že lidská duše je nesmrtelná, proto je přesvědčen, že ti, kteří oplývají duší vyšších kvalit – tedy i mágové, jsou schopni vrátit duše nižší zpět do těl, ze kterých se po smrti oddělily. K tomuto procesu je ovšem potřeba bylin a magických přípravků. Připravovaly se například z popelu Fénixe a ze svlečené hadí kůže. Agrippa popírá nádech vyprávěných historek o těchto zázracích tvrzením, že byly v dějinách několikrát úspěšně provedeny. Dokládá příběhy u Plinia. Měl zemřít a znovu obživit i Ezop, synové Jupitera a Thalie. Mnohé vzkřísili i magové a lékaři, tradiční je mýtus o vzkříšení provedené Asklepiem.²⁷⁶

Agrippova *Okultní filozofie* byla dokončena v roce 1510, ale vydána byla až roku 1533. V roce 1530 vydává Agrippa knihu *De vanitate scientiarum*, kde píše, že všechny vědy jsou naprosto marné. Yatesová uvádí, že k sepsání takto orientované knihy, která se staví negativně vůči všem vědám, a to i okultním, vedla Agrippu snaha pojistit se vůči

275 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 165 – 166.

276 AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*, 2004, s. 168.

teologickým útokům proti jeho Okultní filozofii.²⁷⁷ Nejen Agrippa jednoduše sepsal před kontroverzním dílem jiné, na které se později mohl odvolávat a obhajovat se vlastními, s teologií souznícími, názory.

6. Recepce antické magie a medicíny v kontextu renesančního myšlení

Velmi zjednodušeně lze říci, že antika, stejně jako později někteří renesanční autoři, měla zato, že co je staré, je ryzí a svaté. Yatesová píše, že se myslitelé obou těchto období shodovali v představě, že jejich předchůdci byli vždy o něco blíže pravdě a bohům. Řekové se snažili čerpat moudrost z egyptské tradice, navštěvovali Egypt a doufali, že je zdejší kněží zasvětili do tajů tamějšího mystéria. Renesanční myslitelé ve snaze o přiblížení se egyptskému vědění oslavovali Herma Trismegista, jako egyptského kněze, který je pravým autorem magických textů a receptů. Tato víra ve skutečnou postavu Herma plyne podle Yatesové především z přesvědčení Lactancia a Augustina.²⁷⁸ Renesanční překlady Herma Trismegista měl na starost samotný Ficino. Ficino se díky svým překladům dostal ke studiu původních platonských textů, ale také gnósi, která vycházela z egyptské moudrosti.

Pohledy na úlohu renesančního vědění se různí, někteří oslavují inovativní postupy, objevy a originální přístupy renesančních myslitelů a umělců, jiní, kupříkladu Peter Burke ve shodě s Yatesovou tvrdí, že

277 YATESOVÁ, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 141.

278 YATES, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 20.

renesance si nekladla za cíl vytvořit něco nového, ale oživit a obrodit starší, antickou tradici. Jak je zřejmé z předchozích kapitol, cíl renesančních autorů byl jasný, snažili se oprostit antické vědění od myšlenek scholastických filozofů a teologů.²⁷⁹ Příkladem může být dílo Galéna, které bylo na univerzitách sice přijímáno kladně, ale stále více se objevovaly výhrady vůči nepřesným překladům, které vznikaly ve středověku. Právě z těchto nepřesností, na které upozorňoval například Leoniceno (1428 - 1524)²⁸⁰ také plynula část kritiky Galénových myšlenek.

Dále se po vzoru antických myslitelů renesance pokusila odhalit tajemství Egypta a Persie²⁸¹. Především Patrizi, Ficino a Mirandola se snažili odhalit theosofickou moudrost starého Egypta, Persie i Izraele.²⁸² V touze po obnově čisté antické filozofie, magie i medicíny se objevil podnět pro vznik tzv. akademií, která tvořila protipól konzervativních scholastických univerzit, které si stály za svou středověkou podobou antického myšlení. Mimo univerzitní scénu se rychlým tempem odhaloval odkaz starověké pohanské filosofie a theologie. Tento odkaz rekonstruoval a propagoval řadu alternativních filozofických stanovisek: antický platonismus, skepticismus, epikúrejství či stoicismus.²⁸³ Paracelsus a Agrippa patřili mezi osobnosti, které se vymezovaly vůči univerzitám, především v případě Paracelsa se jednalo o naprosté odmítnutí univerzitního vzdělání. Paracelsus dal po relativně krátkém studiu přednost samostudiu, cestování a čerpání poznatků

279 BURKE, P., *Společnost a vědění*, s. 53.

280 GRENDLER, P. F. "Ancient learning, criticism, schools and universities", *Interpretations of Renaissance humanism*. s. 83.

281 Viz. kapitola o Paracelsovi – otázka původu magie.

282 HANKINS, J., *Renesanční filozofie*, s. 449.

283 HANKINS, J., *Renesanční filozofie*, s. 449.

z lidové léčby. Agrippa upřednostnil získávání znalostí na základě vlastních zkušeností, které mu poskytovala lékařská praxe v několika německých městech. V případě budoucích lékařů ze zřejmých důvodů převážila touha po praxi, kterou jim nenabízela v dostatečné míře ani univerzita, ani akademická půda.

Přesto, že měli Paracelsus i Agrippa výhrady ke způsobu vzdělávání, přejímali mnohé z antické a arabské medicíny. V případě magie a okultních věd se nechali inspirovat antikou, ale i starším věděním. Na Herma Trismegistu zřetelně odkazuje Agrippa, který z díla, které je Trismegistovi připisováno, čerpá například informace o vlivu planet. Podle Yatesové je Hermes Trismegistos pro renesanční znovuzkříšení nejdůležitější postavou. Hermes byl v renesanci spojen především s platónskou filozofií, tím se zbavil negativního světla, které na něj vrhl Augustin, pro údajnou „démonickou magii“ demonstrovanou v díle *Asclepia*.

Paracelsus se v oblasti magie nechal raději inspirovat lidovou magií. Okultní vědy, o kterých četl v knihách, se mu zdály přespříliš prodchnuty pověrami. Magie byla ve středověku chápána jako soubor démonických schopností, které byly přijímány všeobecně negativně. V rámci obnovy se bylo tedy nutné vrátit ke kořenům a obnovit zašlou slávu tohoto vědění, které ať bylo čerpáno ze Starého Egypta nebo lidových léčitelů, mělo poskytnout informace o vztahu mezi Bohem, nebem, pozemským materiálním světem, ale také popsat živly, kosmické síly a přírodní prostředky, kterými byly minerály, rostliny, kovy.

6. 1. Vliv antické magie a medicíny na renesanční autory

Počátek medicíny je spojován s Hippokratem. Jeho postoj vůči Bohu – bohům v oblasti léčby, kdy nakládání s čistou přírodou nezávisí na božské

entitě je v dané době inovativní. Medicína má jasná kritéria a postupy, které je třeba dodržovat, z tohoto důvodu Hippokrates i jeho žáci zároveň odmítají v této oblasti různé filozofickou formu uvažování. Naopak Hippokratův následovník Galénos byl přesvědčen, že bez jistých filozofických znalostí, především logiky, není možné pochopit Hippokratovo uvažování a způsoby léčby.

Hlavním představitel arabské medicíny je Avicenna, který rozvíjel Hippokratovo učení o humorech, temperamentech a dále Galénovu anatomii. Arabská medicína také přispěla rozšířením znalosti spektra nemocí. Významné bylo například označení různých onemocnění srdce, nebezpečí vysokého krevního tlaku, ale také popsání otřesu mozku. V Avicennově díle je kladen důraz na vliv klimatu, spánku, diety. Tyto oblasti jsou patrné v Paracelsově nauce o entích, podobně jako tomu je u tzv. hydroterapie. Arabská medicína také nepodceňovala hygienu a roli sportu v životě člověka, jako prevenci i součást léčby. Podobně jako Galénos i Avicenna stavěl své vědomosti na vlastní praxi a zkušenosti. Avicenna pravděpodobně do jisté míry inspiroval Ficinovu představu o fyzických vlivech duše na další předměty. Duševní život a síla duše tvoří u Avicenny jednotu společně s přírodními silami.

Antická a arabská medicína měla na renesanční medicínu nemalý vliv, resp. tvořila stále základ léčby a především Galénova medicína měla během středověku jistou pozici, která se zdála být neotřesitelnou. V období renesance byly korigovány některé teoretické informace o lidském těle, ale na medicínskou praxi to nemělo výrazný vliv. Galenická humorální teorie stále dominovala, avšak právě díky překladům arabských textů se začaly objevovat důležité poznatky.²⁸⁴ Touha po rozvoji nových myšlenek a postupů

284 HUNT, J., *The Renaissance*, s. 78.

na základě zkušenosti, kterou renesanční myslitelé zdědili po svých antických předchůdcích, ovšem vedla k odhalení některých chyb a nejasností.

Mezi kritiky antické medicíny patřil především Paracelsus. Nedůvěřoval fragmentům antické medicíny, z hlediska pochybného původu či překladu antických textů. Paracelsova nedůvěra ovšem vycházela především z vlastní zkušenosti s univerzitním vzděláváním a lidovou léčbou. Přesto, že mu byli antičtí myslitelé v čele s Galénem zprotiveni při studiích a někdy zavrhoval jejich závěry, určité aspekty léčby s nimi částečně sdílí. Paracelsus podobně jako Galénos využíval znalost tělesných šťáv. Ty byly v Paracelsově podání upravovány jiným způsobem a byly spojeny s dalšími prostředky léčby (kovy, minerály, bylinami atd.), které byly pro Paracelsa nositeli životní síly. Narozdíl od Hippokrata se Paracelsus dostatečně nevěnoval příčinám nemocí, ale byl přesvědčen, že *diskrezie* není jedinou a hlavní příčinou nemoci jako tomu bylo u Hippokrata a Galéna. Paracelsův postoj ke Galénovi byl negativní ve více ohledech. Kdyby byl býval Paracelsus odhlédl od Galénových chyb, podobně jako tomu učinil například Vesalius²⁸⁵, mohl své postupy a teorie obohatit a zdokonalit se zejména v otázce příčin nemocí, která není v jeho díle dostatečně rozpracována. Paracelsus také v rozporu s Galénovým přesvědčením o nutnosti rozvíjení znalostí anatomie upřednostňoval závěry plynoucí z pozorování vztahu mezi makro a mikrokosmem.²⁸⁶

Paracelsova léčba často vychází z principu podobnosti. Podobnosti mezi orgánem a bylinou, minerálem apod. V tomto ohledu se se svými

285 GRENDLER, P. F. "Ancient learning, criticism, schools and universities", *Interpretations of Renaissance humanism*, s. 86.

286 DEWALD, J. *Europe 1450 – 1789*, s. 265.

předchůdci Galénem a Avicenou neshoduje do takové míry jako v případě léčby na základě znalosti kosmických vlivů. U Paracelsa můžeme pozorovat, pro renesanci obvyklý, vztah mezi mikro a makrokosmem. Kosmické síly náležící makrokosmu ovlivňují mikrokosmos – člověka, resp. nesrovnalosti v „kosmu“ lidského těla. Planety je třeba také brát v úvahu při pojmenování nově popsaných nemocí, a to na základě aktuálního postavení planet a Zodiaku.

Paracelsus odmítá nerovnováhu tělesných šťáv jako jedinou příčinu nemoci, jako tomu bylo u Hippokrata a Galéna, ale podobně jako Avicenna v rámci své nauky o entích popisuje například vliv klimatu na lidské zdraví. V rámci této nauky také popisuje vliv různých geologických prvků a škodlivých látek v okolí, dokonce nezapomíná ani na genetickou dispozici pacienta. Podobně jako Avicenna také popisuje psychosomatické a psychosociální vlivy.

Magie byla, podle některých autorů, schopna vysvětlit nejrůznější zdánlivě nepochopitelné přírodní jevy, podobně mohlo praktikování magie, okultních sil a kouzel dokázat vysvětlit příčinu nemocí, které nebylo v dané době možné odhalit a léčit jiným způsobem. Léčba pomocí magie je podle Paracelsa možná, ale je třeba se zdržet pověr, sám ovšem v díle popisuje „pochybné“ magické rituály, které vychází z lidového léčitelství. Varuje před lidmi, kteří praktikují magii nepoctivě nebo se špatnými úmysly. V tomto případě se totiž jedná o čarodějnictví, které může člověku přinést jen bolest fyzického i psychického původu. Proto jsou v některých případech, kdy není poznána příčina obtíží, využita k léčbě protikouzla. Paracelsus tedy sdílí přesvědčení, že člověk je schopen působit na dálku na další osoby či předměty, jako tomu je například u Avicenny.

Paracelsus byl o magických schopnostech přesvědčen především na základě zkušeností s lidovou léčbou. Další z renesančních lékařů, Agrippa z

Nettesheimu, vyvozoval svůj zájem o okultní vědy ze setkání s různými učenci a především ze setkání s Trithemem ze Spontheimu. Po vzoru Trithema se v Agrippově díle objevuje vedle pozemského materiálního světa a nebeského světa i tzv. svět andělů. Do tohoto světa andělů náleží Bůh a nižší nebeské bytosti označované jako andělé. Jak bylo řečeno u Paracelsa, otázka víry je komplikovaná, ale dovolím si tvrdit, že Paracelsus podobně jako Hippokrates klade důraz především na víru v Boha, proto nepotřeboval identifikovat třetí sféru (nadřazenou sféře nebes), jako tomu bylo u Agrippy. Agrippa byl přesvědčen, že mág je schopen odhalit vyšší síly jmenovaných sfér přírody a na základě jejich znalostí léčit. Je přesvědčen, že člověk podléhá vlivům astrálním i nadřazeným, andělským. Zde je zřejmá pokora vůči Agrippovým předchůdcům, protože je přesvědčen, že k pochopení zákonitostí těchto sfér je třeba číst spisy starých mágů, například Avicenu a Herma. On sám vychází ze znalosti těchto autorů a Platóna, ale přidává podobně jako Ficino první princip, kterým je Bůh. S Ficinem, ale také Paracelsem, sdílí dále představu o vztahu mikro a makrokosmu.²⁸⁷

Co se týká postoje Agrippy vůči antické léčbě, uznává galenickou léčbu na základě harmonie lidských šťáv, rozvíjí také představy o antipatických a sympatických vztazích na základě náležitosti k určitým elementům. Podobně jako Paracelsus se snaží popsat určité jevy, které není možné vysvětlit známými přírodními zákony. Pro Agrippu se stávají řešením tzv. skryté síly, které odvozuje od Apuleja. Podobné řešení vysvětlení nejrůznějších jevů a příčin předkládají před Agrippou i Hermes, Platón a Avicenna, kteří skryté síly přiřkli hvězdám, idejím a inteligencím. Agrippa ani v problematice skrytých sil nezapomíná na zásadní postavení Boha. Skryté síly jsou pro Agrippu dostatečnou příčinou nemocí, proto příliš

²⁸⁷ Viz s. 47.

neuznává kouzla a jejich vliv na zdraví a celkový stav člověka. Na základě četby starých autorů o jejich existenci nepochybuje, ale nepřikládá jim velký význam.

7. Komparace Paracelsa a Agrippy

Jako první rozdíl mezi těmito autory označím jejich ústřední zájem v rámci jejich vlastního studia. Zatímco Paracelsus pocházel z poměrů, které vybízely ke studiu lékařství a léčiv, proto se tato praktická oblast vědění stala pro Paracelsa zásadní, Agrippa pod vlivem studia starověkých spisů toužil po vzdělání, které bude komplexně pojímat celou oblast přírodní filozofie.

Rozdílný je také postoj vůči samotnému univerzitnímu vzdělání. Paracelsus odmítal přijímat spisy svých předchůdců a spoléhat se na jejich pravdivost, raději se učil z vlastních zkušeností, proto upřednostňoval samostudium v rámci lidového léčitelství. Paracelsus měl na rozdíl od Agrippy problémy s autoritami, s církví a užíval hovorový jazyk. Agrippa byl ve svých vyjádřeních konzervativnější, pokud se rozhodl vyjádřit k zapovězeným tématům, tak volil formu, která bude pro církev přijatelná.

Paracelsus se od Agrippy liší záměrem své práce. Paracelsus se snažil pochopit skutečnou přirozenost člověka, vycházející z lidského fyzična a jeho vztahu ke kosmu, ale zároveň hledal způsob přípravy účinných léků na přírodní bázi, pohyboval se tedy zároveň v oblasti přírodovědy. Agrippova touha po poznání tkvěla ve snaze přesáhnout poznání přírodní sféry a za pomocí vyšších jsoucen dospět k Bohu a jeho tvůrčí moci.

Člověka jako předmět zkoumání, který je pro období renesance tolik příznačný, popisuje Paracelsus v rámci svého pojetí harmonie mezi

přírodou a Bohem, kdy člověk je nepopíratelně součástí přírody a získává takto podíl na božské sféře. V této oblasti je Agrippa preciznější. Od Tritheima Agrippa přejímá učení o trojjedinosti světa, který se podle něj skládá ze světa duchovního, materiálního, ale také nebeského. Tyto tři světy podléhají hierarchii vyšších a nižších jsoucen a všechny tři jsou propojeny působením Boha.

Hierarchie vyšších a nižších jsoucen se projevuje také v magii. Agrippa magii přisuzuje schopnost kombinovat a harmonizovat prvky tak, aby byly ovlivňovány stále vyššími silami. Pro Agrippu se magie stala cestou k Bohu a dosažení nejvyššího stupně poznání, které si vytyčil. Podle Agrippy je potřeba studovat magii, která je jediným prostředkem pochopení nadpřirozeného. Paracelsus vykládal magii jako nejskrytější umění, moudrost a znalost nejvyšších věcí, které jsou shodně s Agrippou označovány jako nadpřirozené.

Magie disponuje prostředky pocházejícími z přírody, za jejichž pomoci je mág schopen pracovat s přírodními silami, léčit, ale také pracovat s lidským vědomím. Podle Paracelsa magické prostředky, kterými byly rostliny, nerosty, zvířata, ale také živly a hvězdy, disponují tzv. „živoucí silou“, která může být vhodně aplikována na základě komplexních znalostí v rámci magie. U Agrippy je tato síla magických prostředků zvána „skrytou silou“. Agrippa přisuzuje přírodninám sílu, která vysvětluje procesy (například v rámci lidského organismu), které nebyl člověk v rámci renesance schopen popsat a vysvětlit na základě pozorování.

Agrippovým cílem bylo také očistit a povznést magii na místo, které jí náleželo podle učení starověkých autorů. Paracelsus byl ve svém užívání a studiu magie především praktikem, kdy magie byla nepostradatelným prostředkem léčby. Podobně jako tomu bylo v oblasti medicíny, nepřiznával svým starověkým předchůdcům dostatečný význam.

Nezpochybnitelný vliv měl ovšem na Paracelsa i Agrippu samotný Bůh. Bůh byl tím, který podle Paracelsa uspořádal vnitřní kosmos každého člověka. Harmonie, která mu náleží, by měla být kontrolována a sladěna s makrokosmem. Agrippa se také netajil nekonečnou úctou k Bohu a také v jeho díle je zdatná nauka o vzájemných vlivech mikro a makrokosmu.

Znalost těchto vztahů byla zásadní v oblasti léčby, protože každý orgán, ale také každá rostlina podléhá podle Agrippy určité planetě. Volba léčebných prostředků je tedy zásadně ovlivněna astrálními silami. Paracelsova léčba je vystavěna systematictěji, ale se stejnými základy. Nejprve se zaměřil na první projev nemoci, ale poté bylo potřeba zaznamenat postavení Luny a určit planetu, která působila v daný okamžik. Dále i určení medikace podléhalo vlivu planet.

V Paracelsově i Agrippově díle se projevuje učení o sympatetických a antipatických vztazích mezi jsoucnými, živými, planetami atd. Pro Paracelsa je právě Bůh původcem těchto vztahů. U Agrippy se s touto problematikou setkáváme především ve výkladu vztahů mezi elementy. Pro Agrippu je na rozdíl od Paracelsa příznačný názor, že přírodní magie náleží přírodě a duchovno se nachází pouze v duchu. Paracelsovo učení o entitách se stává konkrétním důkazem o propojení duchovních entit a vlivů v rámci „přírodních procesů“.

Závěr

Tato práce na základě analýzy myšlenek vybraných renesančních autorů dokazuje, jak úzce byly v renesanci svázány filozofie, magie a medicína. Společné kořeny těchto tří oblastí lidského vědění sahají do starověku, do oblasti přírodní filozofie. Proto se stává antika a její představitelé východiskem pro studium renesanční filozofie, magie a medicíny. Renaissance se vyznačuje obecným příklonem k přírodním entitám, ale především k člověku samému. Člověk a jeho bytí se stává předmětem myšlení renesančních filozofů, podobně je tomu u lékařů.

V avizovaném obratu ke člověku se renesanční myslitelé vrátili k antice, která jim měla poskytnout důvody k oslavě lidské důstojnosti a jedinečnosti. Antika také byla po staletí zdrojem lékařského a magického umění. Renaissance, která bývá často zjednodušeně a chybně vnímána jako bezvýhradná oslava antiky, se ovšem snažila „očistit“ antické prameny od středověkých výkladů a leckdy je podrobovala i ostré kritice. Důvodem byla touha navrátit magii její postavení, které jí náleží od starověku, ale také snaha rozvinout lékařskou praxi, která se již neměla zakládat na pochybných překladech antických textů, ale měla klást důraz především na člověka – pacienta.

V oblasti magie renesance přijala nespočet informací pramenících ze studia přírodních jevů. Zásadními jsou především astrální vlivy a také existence a charakteristika pěti základních elementů. Tyto přírodní prvky jsou poté dále po vzoru antiky využívány v medicíně.

Hippokrates a Galénos zanechali svým nástupcům metodologii a poznatky z oblasti lékařství. V renesanci se některé aspekty jejich učení staly předmětem kritiky, zejména Galénos je dosud vnímán rozporuplně.

Největším kritikem galenovské léčby byl Paracelsus. Shledával v Galénově práci jisté nedostatky, které většinou spočívaly v chybných závěrech jeho pokusů a léčby. Paracelsus ovšem Galénovi nepřiznává jeho přínos v rámci studia lidského těla tak, jak se mu oprávněně připisuje v rámci arabské a středověké tradice.

Paracelsus se díky kritickému postoji vůči antickým pramenům přibližuje lidové medicíně a magii. Právě odtud čerpá základy své sympatetické léčby. Odmítnutí univerzitního vzdělávání a upřednostnění vlastní zkušenosti Paracelsovi poskytlo příležitost, které vedly k prohloubení jeho znalosti alchymie, kterou využil mimo jiné také k výrobě léčiv. Otázkou ovšem zůstává, zda byl Paracelsův kritický postoj k antickým autorům objektivní. Ze studia Paracelsových knih vyplývá, že v některých bodech se s Hippokratem a Galénem shoduje. Tuto shodu můžeme sledovat především v jeho učení o entích.

V otázce magie je Paracelsus jejím jednoznačným zastáncem. Vybízí církev, aby nejprve prostudovala tolik zatracované vědění, které je dokonce rozpoznatelné v Písmu, přičemž tato spojitost církvi staletí uniká. Podobně je tomu u Agrippy, který pod vlivem Tritheima volá po návratu k mágům minulosti, který je nutný pro pochopení věcí přesahujících náš rozum. Agrippa při své oslavě magie ovšem klade důraz na výsostné postavení Boha. Agrippova víra v Boha byla nezpochybnitelná, ale z obav před církví raději předem své výroky odvolává. Agrippův postoj k antice, jak již bylo nastíněno, byl kladný. V jeho díle můžeme spatřit inspiraci v nauce o elementech, astrálních prvcích a jejich spojitostí s orgány lidského těla. Agrippa v *Okultní filozofii* jmenovitě odkazuje na antické myslitele a jeho pokora vůči antice je naprosto zřejmá.

Tato práce měla poskytnout odpověď na otázku, do jaké míry je renesanční oblast medicíny a magie inovativní. Na základě uvedených

informací můžeme říci, že autoři, kteří se otevřeně odvolávali na antický odkaz a s obdivem psali o antických myslitelích, vycházeli z těchto pramenů téměř ve stejné míře jako ti, kteří se inspiraci antickým věděním celý život bránili. K tomuto závěru vede právě studium Paracelsa a Agrippy. Tito autoři se snažili různými způsoby rozvinout lékařské vědění ku prospěchu člověka. Paracelsus zvolil cestu lidového jazyka, léčby a magie, přesto jsou v jeho dílech patrné odkazy a myšlenky, kterých nabyl během univerzitního studia. Obohacení tedy můžeme hledat především v propojení znalostí získaných studiem a praxí v rámci lidového léčitelství. Agrippův největší přínos shledávám v rozvinutí Ficinových myšlenek, které aplikoval v rámci vlastních magických teorií a tím tedy i v léčbě popisované v *Okultní filozofii*.

Seznam literatury

Primární zdroje:

AGRIPPA, H. C., *Kabala*. Praha : Trigon, 1990. 120 s. ISBN: 80-900077-2-4.

AGRIPPA, H. C., *Okultní filozofie*. Praha : Trigon, 2004. 637 s. ISBN: 80-86159-56-6.

AGRIPPA, H. C., *Přírodní magie*. Olomouc : Fontána, 2003. 189 s. ISBN: 80-7336-020-9.

AVICENNA, *Avicenna (Z díla)*. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954. 211 s.

FICINO, M., *Three books of life*. Arizona : Tempe, 2002. 507 s. ISBN: 0-86698-041-5.

MANETTI, G. *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*. Hamburg : Felix Meiner Verlag.

PARACELSUS, *Archidoxa*. Praha : Trigon, 1991. 97 s. ISBN: 80-85320-19-3.

PARACELSUS, *Okultní filosofie*. Praha : Trigon, 1990. 60 s. ISBN: 80-85320-05-3 .

PICO DELLA MIRANDOLA, G., *O důstojnosti člověka*. Praha : Oikoymenh, 2005. 135 s. ISBN 80-7298-164-1.

Sekundární zdroje:

ALLEN, M. J. B., *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Köln: Brill, 2001. 493 s. ISBN: 90-04-11855-1.

- BALL, P., *Ďáblův doktor : Paracelsus a svět renesanční magie a vědy*. Praha : Academia, 2009. 487 s. ISBN: 978-80-200-1676-8 .
- BARTOŠ, H., *Medicína v kontextu západního myšlení*. Praha : Galén, 2008. 247 s. ISBN: 978-80-246-1532-5 .
- BRAIN, P. *Galen on Bloodletting: A Study of the Origins, Development and Validity of his opinions*. Cambridge : Cambridge University Press, 1986. 189 s. ISBN: 0 521 320852.
- BURKE, P., *Společnost a vědění*. Praha : Karolinum, 2007. 304 s. ISBN: 978-80-246-1319-2.
- CASSIRER, E., "Giovanni Pico Della Mirandola", *A Study in the History of Renaissance Ideas*, Renaissance Essays: From the Journal of the History of Ideas. University of Rochestres Press : Rochestr, New York, 1992. s. 12.
- CELENZA, CH. S. In Hankins, „Renesance Platónovy filozofie“, *Renesanční filozofie*. Praha : OIKOYMENH, 2011. 547 s. ISBN: 978-80-7298-418-3.
- COPENHAVER, B. P., „How to do magic, and why. Philosophical prescriptions“, *Cambridge Companion of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 400 s. ISBN: 978-521-84648-6.
- DEBUS, A. G., *Man and Nature in the Renaissance*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. 159 s. ISBN: 0 5210293228-6.
- DEWALD, J., *Europe 1450 – 1789*. New York : The Gale group, 2004., 733 s. ISBN: 0-684-31201-8.
- DRIZIS, T., J. *Medical ethics in a writing of Galen*, Acta med-hist Adriat 2008;6(2); s. 336.
- DÜLMAN, R., *Kultura a každodenní život v raném novověku*. Praha : Argo, 1999. 338 s. ISBN 80-7203-116-3.
- EIJK, P. J. „Galen´s use of the concept of qualified experience in his dietetic and pharmacological works“, *Galen on pharmacology*. Köln : Brill, 1997. 336 s. ISBN: 90 04 104038.

- GORFUNKEL, A. Ch., *Renesanční filozofie*. Praha : Svoboda, 1987. 377 s.
- GRENDLER, O. F., "Ancient learning, criticism, schools and universities", *Interpretations of Renaissance humanism*. Köln: Brill, 2006. 332 s. ISBN: 9789004152441 .
- HANKINS, J., *Renesanční filozofie*. Praha : OIKOYMENH, 2011. 547 s. ISBN: 978-80-7298-418-3.
- HASSE, D. N. In Hankins, „Arabic philosophy and Averroism“, *Renesanční filozofie*. Praha : OIKOYMENH, 2011. 547 s. ISBN: 978-80-7298-418-3.
- HUNT, J., *The Renaissance*. London: Routledge, 1999., 133 s. ISBN: 0-203-98177-4.
- JUNG, K. G., *Paracelsica*. Praha : Vyšehrad, 2002. 131 s. ISBN: 80-7021-548-8 .
- KERSSENBROCK, F., *Paracelsus*. Praha : Ikar, 2008. 237 s. ISBN: 978-80-249-1090-1 .
- KIECKHEFER, R., *Magie ve středověku*. Praha : Argo, 2005. 252 s. ISBN: 80-7203-660-2 .
- KOYRÉ, A., *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu. Příbram : Malvern, 2006. 175 s. ISBN: 80-86702-16-2.*
- MATTHIOLI, P. O., *Herbář*. Praha : Odeon, 1982. 332 s. ISBN: 01-018-82-01.
- NEJESCHLEBA, T., *Jan Jessenius*, Praha : Vyšehrad, 2008. 289 s. ISBN: 978-80-7021-909-6 .
- NULAND, S. B., *Lékařství v průběhu staletí*. Praha : Knižní klub, 2000. 720 s. ISBN: 80-242-0205-0 .
- PAGEL, W., *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*. Basel: Karger, 1982. 368 s. ISBN: 3-8055-3518-X.
- PRIESNER, C., FIGALA, K., *Alchymie, lexikon hermetických věd*. Praha : Vyšehrad, 2006. 342 s. ISBN: 8070218150 .
- RIPPE, O., *Paracelsovo lékařství*. Praha : Volvox Globator, 2004. 419 s.

ISBN. 80-7207-558-6 .

RUKRIGLOVÁ, D., „Arabská a židovská medicína středověku: filozofie jako medicina mentis“, *Medicína v kontextu západního myšlení*. Praha : Galén, 2008. 247 s. ISBN: 978-80-246-1532-5.

SHAPIN, S., „The medical Man“, *Cambridge History of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 865 s. ISBN: 0-521-59442-1.

STEINER, R., *Mystika na úsvitu novodobého duchovního myšlení*. Prada: Grada Publishing, 2009. 79 s. ISBN: 8024731800.

SVOBODNÝ, P., *Dějiny lékařství v Českých zemích*. Praha : Triton, 2004. 247 s. ISBN: 80-7254-424-1 .

YATES, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, Praha : Vyšehrad, 2009. 529 s. ISBN: 978-80-7021-908-9.

Internetové zdroje:

ČERNÝ, M., *Přírodní prvky v liturgii*. [cit. 12. 2. 2013] Dostupné z: <http://www.christnet.cz/clanky/3950/prirodni_prvky_v_liturgii.url>.

GARIN, E., *Astrology in the Renaissance*. [cit. 10. 2. 2013] Dostupné z: <<http://www.renaissanceastrology.com/picatrixgarin.html>>.

KRATOCHVÍL, Z., *Čtyři živly a ten pátý*. [cit. 12. 2. 2013] Dostupné z: <<http://www.fysis.cz/Texty/aither.htm>>.

NAUERT, Ch., "*Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [cit. 10. 2. 2013] Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/agrippa-nettesheim/>>.

PETRŽELKA, J., "Platon bez idejí", *Platon o uspořádání kosmu*. [cit. 12. 2. 2013] Dostupné z: <https://is.muni.cz/www/256158/pbi/tema1_B_a.html>.

STIEGLER, S., *The astral magic of the renaissance*. [cit. 10. 2. 2013]
Dostupné z: <<http://www.demagia.net/pica.htm>>.

WARMOCK. Ch., "Johannes Trithemius", *Renaissance astrology*. [cit. 10. 2. 2013] Dostupné z: <<http://www.renaissanceastrology.com/trithemius.html>>

Centiloquium Hermes Trismegista. Dostupné z:
<<http://www.skyscript.co.uk/centiloquium2.html>>.

Resumé

This diploma thesis demonstrates the connection between Renaissance philosophy, magic and medicine. On the example of two famous personalities of Renaissance magic and medicine will be possible to monitor the development of ancient magic and medical ideas.

An important part of this work is the chapter devoted to the ancient authors, especially Hippocrates, Galenos, Trismegistos and Hermes. Common roots of magic and medicine in natural philosophy can be found in the ancient. Therefore it is not possible to understand these areas of knowledge separately, once were seen as a unity, as well as in the Renaissance in works, which were written by Paracelsus and Agrippa.

Paracelsus is controversial representative of renaissance combination of magic and medicine. He denies the dependence on ancient thinkers, specially Galenos is unacceptable for him . But when we read his books, we can find much in common between him and ancient predecessors.

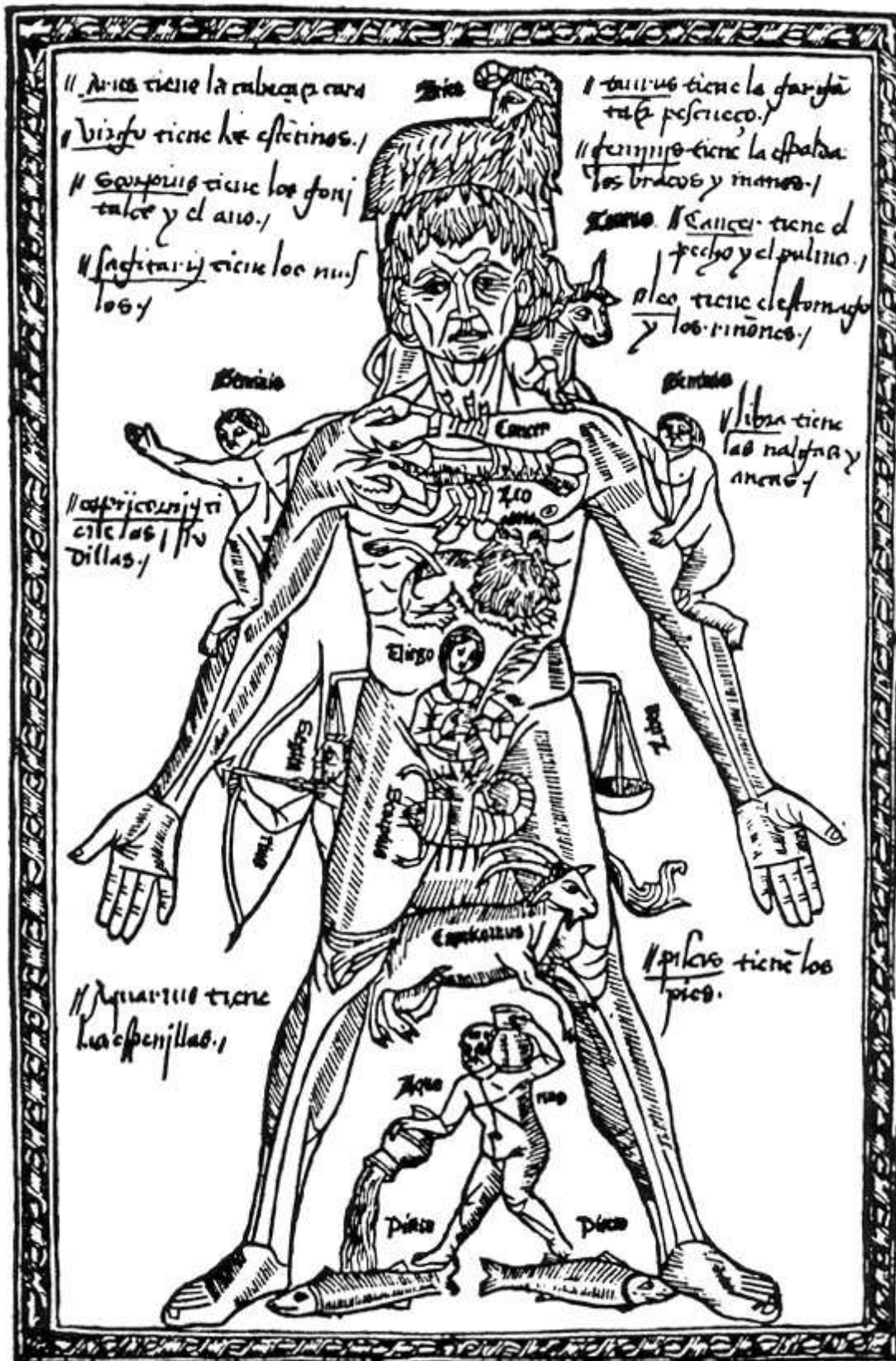
Agrippa refers to his ancient predecessor and pays tribute to them, specially areas of magic according to him is dependent on ancient heritage. His most famous work is called *Occult philosophy*, we can find in this work examples of magical rituals and examples of treatment. This book also describes the author's attitude toward God and faith. The question of faith is in the study of of the renaissance magic and medicine essential. Thinking of the renaissance magicians and doctors was conditional believing in God. Some authors, like Paracelsus, were in this area too brave. Others, like Agrippa, rather in the fear of the Church cleverly adapted their ideas.

Marsilio Ficino is the predecessor and inspirer of these two authors. In Ficino's work we can find the answer to the question of the connection between magic and medicine. Renaissance doctor must know all magic items - astral objects, plants, minerals, animals and the elements, if he wants to be good in his work.

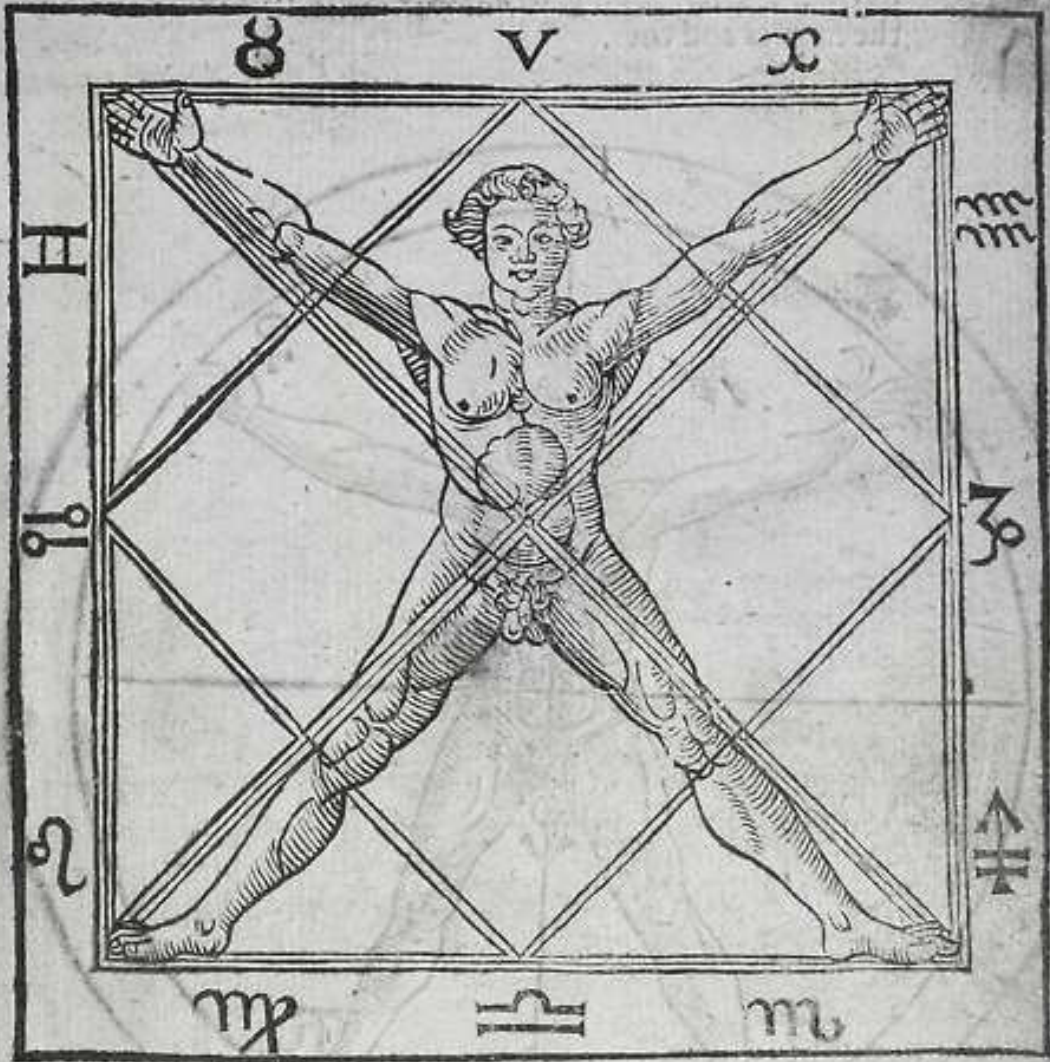
Ficino's idea of the unity of magic and medicine was unquestionable. The aim of exploration of Renaissance medicine and magic is finding new linkages and relationships between these two areas of knowledge. The aim was of the renaissance, understanding and development of ancient natural philosophy.

Přílohy

1. Paracelsus – Zodiacman in *Astronomia Magna* (1537)
2. Agrippa – Zodiac in Book II. in *Occult Philosophy*



But if the Heels being unmoved, the feet be stretched forth on both sides to the right and left, and the hands lifted up to the line of the head, then the ends of the fingers and Toes do make a square of equall sides, whose center is on the navile, in the girdling of the body.



But