

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

**TRINUS LIBER DEI: KOMENSKÉHO MÍSTO V DĚJINÁCH METAFORIKY
„KNIHY PŘÍRODY“**

Mgr. Petr Pavlas

Plzeň

2015

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická
Katedra filozofie
Studijní program Humanitní studia
Studijní obor Teorie a dějiny vědy a techniky

Disertační práce

TRINUS LIBER DEI: KOMENSKÉHO MÍSTO V DĚJINÁCH METAFORIKY

„KNIHY PŘÍRODY“

Mgr. Petr Pavlas

Školitel:

Doc. PhDr. Daniel Špelda, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2015

Tuto disertační práci jsem zpracoval samostatně a vyznačil jsem použité prameny tak, jak je to ve vědecké práci obvyklé.

V Plzni dne 18. 2. 2015

.....

Petr Pavlas

Poděkování

V první řadě patří díky mému školiteli Danielu Špeldovi za to, že mne nejen zasvětil do metodologie historickofilosofické práce, ale také ustavičně podporoval v mých dílčích pokrocích na tomto tématu.

Děkuji Michalu Tejčkovi za lekce latiny a korekturu latinských překladů, Stefanii Dach za pomoc s němčinou, Štěpánu Špádovi za pomoc s angličtinou a italštinou, Petře Klímové za spoluorganizování tematicky příbuzných mezinárodních konferencí. Děkuji svým učitelům, recenzentům, konzultantům i kolegům doktorandům, jejichž jmenný výčet by byl velmi dlouhý, za užitečné podněty pro mou práci.

Zvláštní poděkování patří Německé akademické výměnné službě (*DAAD – Deutscher Akademischer Austausch Dienst*), která mi udělením výzkumného stipendia pro doktorandy a mladé vědce umožnila studovat po dobu 9 měsíců na *Freie Universität Berlin* pod vedením mentora Wilhelma Schmidt-Biggemanna. Tamní stáž mi umožnila získat prameny, bez nichž by tato disertační práce v předkládané podobě nikdy nespátřila světlo světa.

Děkuji Fakultě filozofické ZČU v Plzni (zvláště Katedře filozofie) za to, že mi umožnila pracovat na tomto tématu.

V neposlední řadě náleží velký dík mé rodině – obzvláště manželce Janě, dceři Karolíně, rodičům Evě a Petrovi a kmotru Svatoplukovi – za nedocenitelnou všestrannou podporu při tvorbě této práce.

Obsah

Motta.....	6
1. Úvod	7
1.1 Vymezení tématu	7
1.2 Metodologie práce.....	9
1.3 Současný stav bádání	15
2. Předkřesťanské kořeny metafory „kniha přírody“	21
2.1 Babylónská říše	21
2.2 Antické Řecko a Řím	24
2.3 Exkurs: kreacionistický argument písmen	28
2.4 Starý zákon a židovská tradice.....	31
3. Křesťanská kniha přírody	33
3.1 Zrod metafory u církevních Otců.....	33
3.2 Augustin a kniha přírody.....	37
3.3 Slepá ulička? Nautova kritka Blumenberga.....	41
4. Obě knihy: Písmo a kniha přírody	43
4.1 Kniha přírody jako Bible negramotných laiků a pohanů	44
4.2 Písmo a kniha přírody: konkurence autorit	52
4.3 Písmo a kniha přírody: komplementarita výkladu	61
5. Svět všeobecně čitelný a svět šifrovaný	66
5.1 Všeobecná čitelnost světa	66
5.2 Podmíněná čitelnost světa.....	68
5.3 Zašifrovanost světa.....	75
6. Skladba knihy přírody: tvorové jako písmena, slova, věty... ..	79
6.1 Tvorové jako písmena	80
6.2 Tvorové jako slova, věty, stránky a listy	84
6.3 Chvála cestování	87
7. <i>Trinus liber Dei</i> : Komenského knižní metaforika	91

7.1 Zrod metafory „trojí knihy Boží“ u Komenského	91
7.2 Komenského trojí Boží kniha pod drobnohledem	96
7.3 Vidoucí srdce: několik poznámek ke Komenského emblému.....	100
8. Proti všem: kniha přírody versus lidské knihy	104
8.1 Antiknihomolský typ knižní metaforiky	104
8.2 Komenský proti knihám.....	109
8.3 Obrácená metafora	113
9. Žánr knihy přírody.....	116
9.1 Poetický model knihy přírody.....	116
9.2 Kniha přírody a další žánry	120
9.3 Knihovna přírody	123
10. Závěr.....	127
10.1 Shrnutí dosažených výsledků zkoumání: osm tezí	127
10.2 Revize dosavadních historických interpretací: osm antitezí.....	129
10.3 Perspektivy dalšího bádání.....	131
Seznam literatury.....	135
Primární literatura – zkratky	135
Primární literatura	137
Sekundární literatura	143
Summary.....	153
Zusammenfassung	155

Motta

„Knihou nechť je ti Boží Písmo, abys to slyšel. Knihou buď ti svět, abys to viděl. V oněch knihách čtou jen ti, kteří znají písmena; v celém světě nechť čtou i negramotní.“¹ (Augustinus Aurelius)

„Filosofie je napsána v této velké knize vesmíru, která je ustavičně otevřena našemu pohledu. Ale člověk nemůže této knize porozumět, pokud se nejprve nenaučí chápat její jazyk a číst písmena, jimiž je napsána. Je napsána jazykem matematiky a jejími písmeny jsou trojúhelníky, kružnice a další geometrické útvary, bez nichž je lidsky nemožné porozumět jejímu jedinému slovu. Bez nich člověk bloudí temným labyrintem.“² (Galileo Galilei)

„Nedělám a neudělám nic jiného, než že ze tří Božích knih, knihy přírody, knihy Písma a knihy vědomí, přepíši věci tohoto a budoucího věku na svou tabulku prostě tak, jak přijdou.“³ (Jan Amos Komenský)

¹ Augustin, *Enarratio in Psalmum XLV* 7, in: PL 36, s. 518: “Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota.”

² G. Galilei, *Il Saggiatore*, in: GG 6, s. 232: „La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l' universo), ma non si può intendere se prima non s' impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.”

³ J. A. Komenský, *Pansophiae praeludium* 115, in: DJAK 15/II, s. 50: „Nihil aliud agimus a gemusque, nisi quod è codice Dei trino, naturae, Scripturae, conscientiae, in tabulam nostram transscribemus res huius et futuri seculi, simpliciter, prout obvenient.“ Překlad M. Klosová, in: J. A. Komenský, *Předehra pansofie*, s. 105, pozměnil P. P.

1. Úvod

1.1 Vymezení tématu

Představa světa či jeho částí jako čitelného textu je v evropské kultuře hluboce zakořeněná. Prvním předpokladem této představy je alfabetismus a kulturní idea knihy,⁴ druhým pak nahlížení světa jako smysluplného a koherentního celku, jehož části nesou význam a jsou ve vzájemných vztazích: mají „sémantiku“ a „syntax“. Začít hledět na svět jako na řád znaků ale následně znamená ptát se: Jakým písmem a jazykem je napsán? Lze jej vůbec přečíst? Kdo jej napsal? Proč? Lze tento text měnit, přepisovat?

Problém vědomé změny a záměrného přepisování textu přírody je fenoménem moderní vědy, které se s pomocí genového inženýrství otevřela možnost měnit genetický kód, a to včetně všech bioetických dilemat i velkých nadějí, jež se s touto technikou pojí. Avšak otázka po (většinou neuvědomovaném) předpokladu této techniky, totiž pojetí světa či jeho částí jako textu kódujícího a reprezentujícího něco jiného – v tomto případě fenotyp – je otázkou dosud jen málo prozkoumanou. Tato práce chce přispět k historiografii metafory „knihy přírody“ a „čitelnosti světa“, této takzvané absolutní metafory. Absolutní metaforu chápe zakladatel metaforologie Hans Blumenberg jako výraz, jehož metaforičnost si ještě nebo již neuvědomujeme. Má mýtotvornou a preskriptivní funkci. Jde o jazykový obraz, „který v sobě zahrnuje sémantické obsahy, jež přesahují vyjadřovací možnosti pojmového a objektivizujícího jazyka filosofie a vědy“.⁵

⁴ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 10.

⁵ B. Horyna, *Teorie metafory: metaforologie Hanse Blumenberga*, s. 21.

Termín „metafora“ v jazykovědě a literární vědě podle *Spisovného slovníku jazyka českého* znamená „přenesení pojmenování jedné věci na druhou na základě shodnosti některých znaků“. Termín „metaforika“ pak znamená jednoduše „způsob užívání metafor“. V tomto zkoumání si chci povšimnout způsobu užívání těch metafor, ve kterých se přenáší pojmenování pro dílo textové povahy (tabulka, svitek, kodex, kniha, knihovna, báseň, epos, zákoník apod.) na svět či jeho část. Všímám si však také obrácených metafor, kdy se pojmenování pro univerzum přenáší na knihu (viz kap. 8.3).

Problematika knižní metaforiky z historického hlediska je tématem nesmírně rozsáhlým. I při omezení pouze na metaforu „knihy přírody“ je historický materiál, kde ji lze v té či oné formě nalézt, nepřeborný. Z toho důvodu je nejen vhodné, ale přímo nezbytné být metodicky střídmy a stanovit si jistá tematická omezení, která umožní zpracovat dílo z hlediska obsahového kompaktní a ucelené, z hlediska rozsahového pak přiměřené a únosné. Tato tematická omezení nesmějí být libovolná, nýbrž měla by vyplynout ze samotného tématu: předmět sám by měl autora směřovat ke způsobu svého zpracování.

V mém případě mne předmět, tedy dějiny metaforiky „knihy přírody“, dovedl k následujícím vymezením původního rámcového tématu:

1. V první řadě zkoumám dějiny metaforiky „knihy přírody“ obecně. Zajímá mne její původ, vývoj a proměny. Protože tyto dějiny nelze obsáhnout v úplnosti, zaměřuji se především na kanonické postavy dějin filosofie, vědy, literatury a teologie, které doplňuji některými méně známými uživateli této metaforiky.

2. Sekundárně je předmětem mého zkoumání knižní metaforika ve filosofickém díle J. A. Komenského. V jejím základu, jímž je ontologická i epistemologická triáda „kniha přírody – kniha mysli – kniha Písma“, spatřuji totiž zčásti tradiční

a zčásti originální myšlenkovou konstrukci, jejíž prozkoumání vede k novým a zajímavým zjištěním v oblasti komeniologie.

3. V třetí řadě pak zkoumám renesanční a raně novověkou metaforiku „knihy přírody“. Protože Komenský netvořil v myšlenkovém vakuu, zabývám se možnými zdroji této metaforiky v jeho díle. Avšak nejen analýza Komenského zdrojů, ale také srovnávání, hledání a nacházení analogií („synkrize“) je při historické práci nezbytná. Proto nezkoumám pouze možné a více či méně pravděpodobné zdroje a vlivy, ale také srovnávám.

Kostrou či nosnou konstrukcí mé práce je zkoumání stejných a podobných myšlenkových schémat či jazykových obrazů v dějinách této metaforiky. U historických textů, které v práci zkoumám, se neomezují pouze na přírodní vědu. Zaměřuji svou pozornost i na filosofii, teologii, mystiku, krásnou literaturu. Současná diachronní metodologie dějin vědy takový postup nejen umožňuje, nýbrž přímo vyžaduje.⁶ A právě v případě Komenského, který usiluje o syntetické poznání a vědu chápe velmi široce, je tento kontextuální přístup nesmírně plodný.

1.2 Metodologie práce

Metaforiku „knihy přírody“ lze klasifikovat, roztrždit na její jednotlivé druhy. Slavista a komeniolog Dmytro Čyževskýj ve své stati *Das Buch als Symbol des Kosmos* po stručném vyličení slovanských dějin knižní metaforiky poznamenal, že je třeba sestavit její typologii, avšak pokus o takovou typologii bude „vypadat

⁶ Srov. D. Špelda, *Proměny historiografie vědy*, s. 91-96 et passim.

lépe, pokud se neomezíme pouze na slovanské básnictví.⁷ Z toho důvodu ponechává řešení tohoto úkolu pro jinou příležitost.

Vytvářím proto jakousi *ad hoc* typologii, která je neúplnou a dílčí typologií vytvořenou pro účely této práce a nedělá si nárok na univerzální aplikaci. Tato typologie umožňuje podat průřez dějinami jednotlivých druhů metaforiky „knihy přírody“, které se mi podařilo vysledovat a které i přes mnoho vzájemných propojení tvoří relativně samostatné a rozlišitelné typy. Zároveň usiluji o to, abych v některých případech vystopoval předchůdce, současníky i následovníky Komenského v užívání těchto variací literárních figur a především těchto myšlenkových a jazykových obrazů. Domnívám se, že stejně jako v Komenského světelné metaforice není pojmenování rozumu jako vnitřního světla pouhým přirovnáním, ale – slovy Jana Patočky – „společenským podstaty“,⁸ situace v Komenského knižní metaforice je obdobná. Podstatou Bible je pro Komenského fakt, že je zdrojem poznání, a tuto podstatu sdílí s knihou velkého světa (makrokosmu), tedy přírodou, i s knihou malého světa (mikrokosmu), tedy lidskou myslí.

Na základě sběru dat jsem pro účely této práce sestavil následující typologii:

- a) Kniha přírody ve vztahu ke knize Písma (kap. 4)
- b) Kniha přírody ve vztahu k lidským knihám (kap. 8)
- c) Čitelnost světa (kap. 5)
- d) Skladba knihy přírody (kap. 6)
- e) Žánr knihy přírody (kap. 9)

⁷ D. Čyževskýj, „Das Buch als Symbol des Kosmos“, in: D. Čyževskýj (ed.), *Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, s. 114.

⁸ J. Patočka, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, s. 365 n.

Tato typologie není náhodná, neboť pokrývá většinu základních rysů zkoumané metaforiky: vymezení knihy přírody vůči Bibli a lidským knihám; problém všeobecné či podmíněné čitelnosti knihy přírody; problematiku skladby a žánru knihy přírody. Pouze komplexní zpracování problému písma a jazyka knihy přírody práce záměrně nechává stranou, a to z toho důvodu, že jde o příliš složitý fenomén, který by si zasloužil samostatné zkoumání.

Celá řada filosofů evropské historie totiž nepovažovala jazyk knihy přírody za metaforu, nýbrž za fakt. Do tohoto tématu nevyhnutelně spadá celá problematika přirozeného a dokonalého jazyka. Tou se v dějinách filosofie zabývalo nepřeborné množství myslitelů, přičemž ji pojímali mnoha rozličnými způsoby. Dosud zřejmě nejucelenější historicko-systematické zpracování tohoto tématu přinesl Umberto Eco svou knihou *Hledání dokonalého jazyka*. Já jsem se ve svých dosavadních publikacích omezil pouze na problematiku Komenského koncepce přirozeného jazyka, který je jím samotným nazýván jazykem věčným (*lingua realis*),⁹ a srovnal jsem ji s pojetím přirozené hebrejské abecedy vlámského filosofa Francisca Mercuria van Helmonta.¹⁰ V této disertační práci však z rozsahových důvodů tuto problematiku vědomě a záměrně pomíjím.

Vedle výše uvedené typologie má práce také svou čistě historickou část, která se zabývá těmito tématy:

- a) Předkřesťanské kořeny knižní metaforiky (kap. 2)
- b) Vznik metafory „knihy přírody“ v křesťanském prostředí (kap. 3)

Vrcholným oddílem mé práce by měla být její část komeniologická, která se zabývá Komenského metaforikou „trojí Boží knihy“ (kap. 7). Komeniologická

⁹ Viz P. Pavlas, „Boží knihy, kniha přírody a věčný jazyk u J. A. Komenského“, in: *Acta Faculty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*, 2012, no. 4, s. 17-40.

¹⁰ Viz P. Pavlas, „Idea dokonalého jazyka u F. M. van Helmonta a J. A. Komenského“, in: *Studia Comeniana et Historica*, 2013, vol. 43, no. 89-90, s. 286-305.

témata jsou však organicky včleněna i do historických a typologických částí této práce, náležejí-li tam svou povahou.

Tato disertační práce se zabývá dějinami vědy a filosofie. Vědu však nechápe esencialisticky jako nadčasový neměnný fenomén. V souladu s moderními metodologickými standardy historie vědy, která prošla historizací a profesionalizací, rozumí vědě kontextuálně. Uznává, že obsah i rozsah toho, co je považováno za vědu a požívá autority s ní spojené, je dobově podmíněn.

Historiografické přístupy ke zkoumání dějinnovědné problematiky se v průběhu 20. století značně proměnily. Od původního anachronního přístupu, který přísně odděloval vědu (jíž se mínilo jednoduše to myšlení, které za vědecké považuje pozitivistická vědecká komunita) od ne-vědy (tedy filosofie, umění, náboženství, sociokulturních fenoménů) a pavědy (mystiky a ezoteriky), se metodologie historickovědního výzkumu posunula k přístupu diachronnímu. Ten již nepovažuje filosofické, náboženské, umělecké, mystické a ezoterické elementy v pracích velkých vědců minulosti za cizorodé prvky či roztomilé atavismy, nýbrž za nedílnou a důležitou součást jejich myšlení. Nezřídka v historiografii vědy platí, že to, co bylo v době jednoho z otců zakladatelů této disciplíny George Sartona považováno za ctnost, je dnes největším hříchem a naopak.¹¹

Moje práce usiluje o diachronní přístup a interdisciplinaritu. Vychází sice ze zkoumání dějin vědy, překračuje je však směrem k dějinám idejí obecně: nevyhýbá se dějinám literatury, dějinám filosofie ani dějinám náboženství. Spolu s Jamesem Josephem Bonem se domnívám, že je třeba neoddělovat vědu od literatury, abychom jí porozuměli. Vědecký jazyk je totiž proniknut

¹¹ K metodologii historie vědy blíže viz D. Špelda, *Proměny historiografie vědy*.

metaforickým a konkrétně knižní metaforika spojuje diskursy teorie jazyka, vědy a náboženství.¹²

Dílčí specifickou metodologií, v jejíchž intencích pracuji, je metaforologie (*Metaphorologie*) Hanse Blumenberga. Blumenberg v knize *Die Lesbarkeit der Welt* (1981) vytvořil základ pro moji práci nejen z hlediska specifické metodologie výzkumu, ale také z hlediska interpretace historického materiálu. Nesnažím se jeho práci nijak překonávat, ale spíše přinést k ní svébytný příspěvek. Vedle toho zohledňuji také dějiny metafor (*Metapherngeschichte*) Ericha Rothackera, jednoho z představitelů známé německé tradice „konceptuální historie“ (*Begriffsgeschichte*).

Rothacker v posmrtně publikované knize *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte* (1979), kterou podle Rothackerových poznámek zpracoval a vydal Wilhelm Perpeet v podobě torza zamýšleného díla, poskytuje – spolu s nasbíraným historickým materiálem – především metodologický základ pro zkoumání dějin metafor. Jako nástin dané problematiky, metodická příručka a též bohatý materiál pro budoucí badatele je to počín nedocenitelného významu a před vydáním *Die Lesbarkeit der Welt* se s ním stačil seznámit i Hans Blumenberg.¹³

Rothackerovy metodologické zásady ke studiu dějin knižní metaforiky zní:¹⁴

1. Metafora knihy přírody se nesmí oddělovat ze souvislosti s metaforou „jazyka přírody“.¹⁵ Pokud je to možné, neměla by se ale vytrhovat z celého kontextu

¹² J. J. Bono, *The Word of God and the Languages of Man: Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine*, s. 8-10.

¹³ K Blumenbergově mírně kritickému postoji vůči Rothackerovi viz: H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 12-16.

¹⁴ Srov. E. Rothacker, *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, s. 40-41.

¹⁵ Tuto zásadu v práci neporušuji, byť se tématu „jazyka přírody“ z rozsahových důvodů nevěnuji jako samostatnému typu.

„myšlenkových komplexů“, především z kontextu „přírodní fyziognomie“, jíž míní především nauku o signaturách, pojetí přírody jako Boží stopy a svátosti, Božího zjevení a odlesku, zahaleného či zrcadlového obrazu, písma psaného Boží rukou, systému šifer či hieroglyfů atd.

2. Nesmí jít o dějiny slov, ale o dějiny významů. Není účelem podat výčet všech míst, na kterých se vyskytuje knižní metaforika, ale vyložit myšlenkový obsah metafor.

3. Je třeba rozlišit mezi nahodilým vynořením nějaké formule na jedné straně (např. *tabula rasa* u Tomáše Akvinského, který tento tropus přebírá od Aristotela) a událostí, která založí mocné duchovní hnutí na straně druhé (např. *tabula rasa* u Locka). I když odhlédneme od změny významu, je nebetyčný rozdíl mezi pouhými dějinami slov a dějinami myšlení (*Geistesgeschichte*).

Podle Rothackera se kromě toho „jednotlivé metafory, jako například metafora ‚knihy přírody‘, šifrovacího nebo hieroglyfického písma [...], jakožto izolované rétorické fráze vznášejí ve vzduchu, jestliže nejsou postoupeny pod exegetická, dějinněvýznamová a duchovnědějinná [*geistesgeschichtlichen*] hlediska“.¹⁶ Těmito metodologickými zásadami se v práci snažím řídit. Nemá jít o seznam nalezených použití dané metafory v dějinách myšlení, nýbrž o výklad této metaforiky, vytvoření její typologie a ukázání využití těchto typů mimo jiné i J. A. Komenským.

Holandští historikové Arjo Vanderjagt a Klaas van Berkel upozorňují na jiný metodologický problém. Lze rozlišit dva přístupy ke zkoumání metafory „knihy přírody“: buďto lze zkoumat pouze explicitní výskyt dané metafory v historických textech, anebo je možné zahrnout do pole zkoumání i všechny

¹⁶ E. Rothacker, *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, s. 30.

texty, které implikují, že „příroda poskytuje vhledy do moci a moudrosti svého Stvořitele“.¹⁷ V prvním případě podle nich hrozí fragmentarizace dějin této metaforiky a pomnutí jejích skutečně zásadních proměn. V druhém případě je zde riziko ztráty specifčnosti knižní metaforiky: pole zkoumání by se natolik rozrostlo, že by zahrnulo většinu teologických výkladů přírody.

Domnívám se, že jde do značné míry o pseudoproblém. Rozhodně nelze zahrnout do tohoto zkoumání veškeré přirozeněteologické myšlení. Explicitní knižní metaforika je však mnohdy sterilní: opakuje se u mnoha autorů podle stejné šablony. Často se jedná o pouhý zbožný básnický chvalozpěv, který obsahově mnoho nevyovídá. Někdy je tedy skutečně zajímavější knižní metaforika implicitní, a pak je tvořivým interpretačním úkolem badatele zdůvodnit, proč daný případ do pole zkoumání náleží. Je na soudnosti autora této práce (i jejího čtenáře) rozhodnout, kde se ještě o knižní metaforiku jedná, a kde nikoli.

1.3 Současný stav bádání

Moje práce není zdaleka prvním počinem zabývajícím se knižní metaforikou. Průkopnickou prací, a pokud je mi známo vůbec první vědeckou studií zabývajícím se přímo a v první řadě dějinami knižní metaforiky, je studie Ernsta Roberta Curtia *Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur* z roku 1942.¹⁸

¹⁷ A. Vanderjagt – K. van Berkel, „Introduction“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel, (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, s. x-xi.

¹⁸ E. R. Curtius, „Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1942, no. 20, s. 359-411. Mírně zkrácená a na několika místech doplněná vyšla tato stať jako 16. kapitola („Das Buch als Symbol“) díla *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, s. 306 nn. Pro český překlad viz E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 326 nn.

Curtius sám vycházel z filologické práce Gustava Gröbera¹⁹ a především Maxe Manitia.²⁰

Zajímavé je, že vydavatel časopisu *Deutsche Vierteljahresschrift*, v němž Curtius svou práci publikoval, vůbec nebyl spokojen s tím, jak Curtius ve svém zkoumání s knižní metaforikou pracoval. Tímto vydavatelem byl právě Erich Rothacker. V Curtiově stati jsou dle něj podivuhodné mezery a jde pouze o dějiny a filologii slov, nikoli významů, idejí a myšlení. Curtius se údajně příliš zaměřil na technickou stránku knižní metaforiky. „Je to, jako kdyby práce byla napsána k výročí nějaké tiskárny nebo továrny na plnicí pera,“ píše Rothacker,²¹ přičemž sám však následně ve svém textu, který byl, jak jsem již uvedl, publikován až posmrtně (1979), vychází velmi často právě z historického materiálu, který široké odborné i laické veřejnosti představil Curtius. Hansi Blumenbergovi později právem připadají Rothackerova slova nemístná, uvážíme-li, že Rothackerův sběr relativně izolovaných citátů z rozličných autorů se od Curtiova přístupu ve svém výsledku příliš neliší. Je však třeba vzít v úvahu, že Rothacker své dílo nepovažoval za hotové, což byl důvod, proč jej nepublikoval. Blumenbergova *Die Lesbarkeit der Welt* z roku 1981 svou hloubkou a filosofickou erudicí Curtia i Rothackera překonává.

V německém prostředí stojí za zmínku ještě fenomenologicko-hermeneutický příspěvek ke zkoumání metaforiky „knihy přírody“ od Dietricha Böhlera z roku 1981,²² který tváří v tvář ekologické krizi usiluje o překonání galileovské

¹⁹ G. Gröber, (ed.), *Grundriß der romanischen Philologie II*.

²⁰ M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I–III*.

²¹ E. Rothacker, *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, s. 40-41.

²² D. Böhler, „Naturverstehen und Sinnverstehen: Traditionskritische Thesen zur Entwicklung und zur konstruktivistisch-szientistischen Umdeutung des Topos vom Buch der Natur“, in: F. Rapp (ed.), *Naturverständnis und Naturbeherrschung: Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext*, s. 70-95. Z hermeneutického hlediska se

reinterpretace toposu „knihy přírody“, která má technokratické implikace, a návratu k rozumějícímu přístupu k přírodě jako biosystému. Ve stejném roce se objevil příspěvek k bonaventurovským studiím knižní metaforiky v podobě statě *Language as Metaphysics in Bonaventure* Ewerta Cousinse,²³ navazující mimo jiné na o dvacet let starší teologický rozbor pojmu „kniha“ u Bonaventury, která jej lze najít v rozsáhlé publikaci Winthira Raucha.²⁴

Právě zkoumání, která se zabývají metaforikou „knihy přírody“ a zároveň jejím konkrétním významným uživatelem, ať už je jím Bonaventura, Campanella,²⁵ Bacon²⁶ či Scheuchzer,²⁷ mne přirozeně eminentně zajímají, a to ze dvou důvodů: (I) obsahově jako zdroj informací pro dané téma, (II) svou formou jako inspirace pro moji práci. Tato zkoumání by měla spojovat důkladnou znalost konkrétní realizace knižní metaforiky u daného autora se znalostí kontextu, kterým jsou obecné dějiny metaforiky „knihy přírody“. Právě výklad obecných dějin této metaforiky však u uvedených zkoumání často zcela chybí. Této chyby se snaží moje práce vyvarovat.

Existují také publikace, které se zabývají metaforikou „knihy přírody“ nikoli pouze u jednoho myslitele, ale u celé národní (např. nizozemské či polské) tradice určitého období.²⁸ Mezi těmito studii má pro mne zvláštní význam již

v současnosti věnuje toposu „knihy přírody“ také D. Vessey, „Philosophical Hermeneutics and the Liber Naturae“, in: *Philosophy Today*, 2014, vol 58, no. 1, s. 85-95.

²³ E. Cousins, „Language as Metaphysics in Bonaventure“, in: J. Beckmann et al. (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*.

²⁴ W. Rauch, *Das Buch Gottes: Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*.

²⁵ G. Ernst, *Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature*.

²⁶ G. Giglioni, „Learning to Read Nature: Francis Bacon’s Notion of Experiential Literacy (Experientia Literata)“, in: *Early Science and Medicine*, 2013, vol. 18, no. 4-5, s. 405-434.

²⁷ P. Michel, „Das Buch der Natur bei Johann Jakob Scheuchzer (1672-1733)“, in: W. Haubrichs et al. (eds.), *Vox Sermo Res. Beiträge zur Sprachreflexion, Literatur- und Sprachgeschichte vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, s. 169-193.

²⁸ Viz např. E. Jorink, *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age, 1575–1715*; K. van Berkel, *Citaten uit het boek der natuur Opstellen over Nederlandse*

zmíněná stať slavisty Dmytra Čyževského *Das Buch als Symbol des Kosmos*.²⁹ Také Čyževskýj vědomě navazuje na Curtia, o jehož studii „Kniha jako symbol“³⁰ píše: „Nemůže nás překvapit, že přitom ke slovu přijdou ti největší: Dante, Shakespeare, Goethe. Neudivuje nás ale ani to, že Slované [...] úplně chybějí: dosud platí princip ‚slavica non leguntur‘ (dalo by se také říci ‚slavistica non leguntur‘, neboť ani slavistická zpřístupnění ve známých evropských jazycích nejsou obecně ve vědecké literatuře zohledňována, dokonce ani v příručkách).“³¹ Čyževskýj toto opomenutí proto Curtiovi nevyčítá a chce jej doplnit.

Čyževského již téměř půlstoletí starý počin se věnuje dějinám slovanské tradice knižní metaforiky a je vydatným zdrojem informací i s ohledem na Komenského, přestože v některých dílčích výkladech, jako je například Čyževského výklad emblému z *Oculus Fidei* (1661), byl již revidován,³² byť podle mého názoru nedostatečně. Dokončit tuto revizi se pokouším v kap. 7.3 této práce. Čyževskýj, jak známo, proslul v komeniologii především objevem rukopisu *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* v knihovně sirotčince v Halle/Saale roku 1934.

Vedle Čyževského statě z 50. let minulého století je velmi relevantním a aktuálním komeniologickým dílem, které se věnuje přímo mému tématu, nedokončená habilitace předčasně zesnulého česko-švýcarského teologa Daniela

wetenschapsgeschiedenis; A. Maciocha, „Najważniejsza księga – Topos księgy natury w czasopismach drugiej połowy XVIII wieku“, in: *Przegląd Humanistyczny*, 2009, no. 1, s. 53-70.

²⁹ D. Čyževskýj, „Das Buch als Symbol des Kosmos“, in: D. Čyževskýj (ed.), *Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, s. 85-114.

³⁰ E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 326-377.

³¹ D. Čyževskýj, „Das Buch als Symbol des Kosmos“, in: D. Čyževskýj (ed.), *Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, s. 86

³² Srov. E. Schadel, *Sehendes Herz (cor oculatum) – zu einem Emblem des späten Comenius*, s. 32.

Alexandera Nevala s názvem *Comenius' Pansophie: Die dreifache Offenbarung Gottes in Schrift, Natur und Vernunft*, posmrtně vydaná Pierrem Bühlerem. Tato velice slibně vyhlížející, ale kvůli autorově tragické smrti bohužel nedokončená práce, je jediným dílem, jehož téma se z velké části kryje s tématem mé práce, byť v jeho záběru není pouze Komenského knižní metaforika, ale Komenského pansofie z širší perspektivy. Přesto je část knihy věnována knižní metaforice, přičemž je učiněn i pokus zasadit Komenského do obecných dějin metaforiky „knihy přírody“. Tuto knihu je třeba považovat za jediný zdroj, který obsahuje současný stav zkoumané problematiky, tedy Komenského místa v dějinách metaforiky „knihy přírody“. Cílem mé práce je na tuto nedokončenou habilitaci v těchto jejích intencích navázat a doplnit ji.

Kromě německé či německy psané literatury zabývající se historiografií metaforiky „knihy přírody“³³ existuje také anglosaská sekundární literatura k tomuto tématu. Mezi tyto tituly patří vynikající publikace historiků Petera Harrisona, Jamese Josepha Bona, Kennetha Howella, Daniela Selcera, Fredericka Kiefera a dalších.³⁴ Specifickým evropským příspěvkem jsou potom

³³ K literatuře německé provenience viz ještě např.: R. Groh, „Theologische und philosophische Voraussetzungen der Rede vom Buch der Natur“, in: A. Assmann et al. (ed.), *Zwischen Literatur und Anthropologie. Diskurse, Medien, Performanzen*, s. 139-146; D. Groh, „Die Entstehung der Schöpfungstheologie und der Lehre vom Buch der Natur bei den frühen Kirchenvätern in Ost und West bis zu Augustin“, in: A. Assmann et al. (ed.), *Zwischen Literatur und Anthropologie. Diskurse, Medien, Performanzen*, s. 147-162.

³⁴ Viz např. P. Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*; J. J. Bono, *The Word of God and the Languages of Man: Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine*; K. Howell, *God's Two Books: Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science*; D. Selcer, *Philosophy and the Book: Early Modern Figures of Material Inscription*; F. Kiefer, *Writing on the Renaissance Stage: Written Words, Printed Pages, Metaphoric Books*; K. Killeen – P. Forshaw (eds.), *The Word and the World: Biblical Exegesis and Early Modern Science*.

sice anglicky psané, ale nizozemskými autory či editory vydané historiografické publikace věnující se knize přírody, jejímu výkladu a vztahu ke knize Písma.³⁵

Nechci v žádném případě tvrdit, že kromě německé, nizozemské a anglosaské historiografie metaforiky „knihy přírody“ nelze najít mnoho dalších sekundárních zdrojů k tomuto tématu. Za všechny zmiňme také anglicky psané knihy dánského historika astronomie Olafa Pedersena.³⁶ Zdrojů je skutečně nepřeborné množství, nicméně mé omezení se především na anglicky a německy psanou historiografickou tradici je dáno: (I) mojí nedostatečnou jazykovou kompetencí v ostatních jazycích, (II) faktem, že prvotřídní a originální výzkumy tohoto předmětu jsem v jiných jazycích téměř nenalezl, až na některé italské výzkumy Germany Ernstové, Umberta Eca aj. To může být přirozeně způsobeno mojí nedokonalou rešeršní činností. Může však také jít o skutečnost zapříčiněnou sociokulturními faktory: v německém prostředí vzniklá tradice *Begriffsgeschichte* vytvořila vhodnou niku pro zkoumání tohoto druhu. Tato zkoumání se postupně rozšířila na mezinárodní pole, jehož *lingua franca* je bezesporu angličtina. Nizozemští autoři píšou většinou přímo v angličtině, italští mnohdy také,³⁷ ostatní italská díla, jsou-li prvotřídní, bývají obvykle do angličtiny přeložena.³⁸

³⁵ Viz A. Vanderjagt – K. van Berkel, (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*; A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*; J. van der Meer – S. Mandelbrote (eds.), *Nature and Scripture in Abrahamic Religions*, 2 sv.; E. Jorink, *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age, 1575–1715*.

³⁶ Viz O. Pedersen, *The Book of Nature*; O. Pedersen, *The Two Books: Historical Notes on Some Interactions Between Natural Science and Theology*.

³⁷ G. Tanzella-Nitti, „The Two Books Prior to the Scientific Revolution“, in: *Annales Theologici*, 2004, no. 18, s. 51-83.

³⁸ Existují však i specializované kratší italské texty o metaforice „knihy přírody“, které v angličtině k dispozici nejsou. Viz např. M. Palumbo, „libri; libro della natura“, in: E. Canone – G. Ernst (eds.), *Enciclopedia bruniana e campanelliana I*, s. 257-265; P. Rossi, „La nuova scienza e il simbolo del ‚libro‘“, in: E. Garin (ed.), *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, s. 452-465.

Po přiblížení metodologie této práce a současného stavu bádání lze nyní začít s výkladem dějin metaforiky „knihy přírody“.

2. Předkřesťanské kořeny metafory „knihy přírody“

„Je tudíž třeba se zeptat: kde a kdy platila kniha za něco posvátného? Musíme se vrátit zpátky přes svaté knihy křesťanství, islámu, židovství až do starého Orientu...“³⁹ (Ernst Robert Curtius)

2.1 Babylónská říše

„Metafora knihy přírody je přinejmenším tak stará jako Babylóňané,⁴⁰ domnívá se William Mills na základě Curtiovy poznámky, že tito „nazývali hvězdy ‚písmem nebe‘“.⁴¹ Uvedené tvrzení je očividně nepravdivé, protože zaměňuje představu čitelnosti světa, se kterou se skutečně ve starověké Babylónii setkáváme poprvé (alespoň podle informací daných textovou evidencí), s metaforou „knihy přírody“, která vzniká až spolu s tzv. náboženstvími knihy. Avšak kořeny knižní metaforiky skutečně nacházíme v Babylónské říši, této kolébce pozdější západní astrologie i astronomie.

Dodnes dochované zlomky náboženských a věšteckých textů, zaznamenaných na hliněných tabulkách klínovým písmem, nám umožňují nahlédnout, že pro staré Babylóňany „všechny fyzické fenomény vyskytující se na zemi či na nebi,

³⁹ E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 327.

⁴⁰ W. Mills, „Metaphorical Vision: Changes in Western Attitudes to the Environment“, in: *Annals of the Association of American Geographers*, 1982, vol. 72, no. 2, s. 239.

⁴¹ E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 327.

včetně chování nebeských jevů, zvířat, ptáků a lidských bytostí, byly potenciálními znaky oznamujícími budoucí světové události, jak o nich rozhodli bohové.⁴² Raný korpus babylónských textů (1800-600 př. n. l.) obsahuje popis mnoha osudových znamení (*omen*), které mají formu „pokud nastane A, pak bude následovat B“. Tato znamení jsou dvojího druhu. První jsou založená na neinvazivním pozorování – jako právě astrologické a (proto)astronomické predikce. Druhá jsou vyprovokována samotným věštcem, například při věštění z jater obětovaného zvířete.

Před věštěním z jater pronášel věštec zvaný *haruspex* modlitby a zařikávadla, jejichž znění se nám dochovala. Tyto výroky oslovují boha Šamaše a vyjadřují víru, že popsal orgány obětovaného tvora smysluplnými oznámeními o věcech budoucích: „Ty píšeš na maso uvnitř ovce, ty stanovuješ prorocké rozhodnutí.“⁴³ Vedle věštění z jater byla běžná lekanomantie (věštění z olejových skvrn ve vodě), libanomantie (věštění z kadidlového kouře) a další věštecké praktiky – všechny tyto aktivity, na rozdíl od extatických či halucinačních stavů, byly považovány za úkon rozumu. Školený věštec-interpret byl označován jednoduše jako „písař“ či „literát“.

Nevyprovokovaná znamení se dělila na šest druhů, které trochu připomínají dnes již klasickou Borgesovu neuspořádanou klasifikaci:⁴⁴ znamení všedního dne, snová znamení, fyziognomická znamení, lékařskodiagnostická znamení,

⁴² F. Rochberg, „Natural Knowledge in Ancient Mesopotamia“, in: P. Harrison – R. Numbers – M. Shank (eds.), *Wrestling with Nature: From Omens to Science*, s. 14.

⁴³ Cit. tamtéž. Viz W. Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen Gebetsbeschwörungen*, s. 505.

⁴⁴ J. L. Borges, *Spisy III: Další pátrání. Dějiny věčnosti*, s. 146-147: „zvířata se dělí na a) náležející císaři, b) balzamovaná c) ochočená, d) podsvinčata, e) sirény, f) bájná, g) toulavé psy, h) zahrnutá do této klasifikace, i) ta, jež sebou bláznivě mlátí, j) nespočitatelná, k) nakreslená tenoučkým štětcem z velbloudí srsti, l) ostatní, m) ta, co právě rozbila džbán, n) ta, jež zdálky připomínají mouchy.“ Překlad M. Machová, M. Mašínová, F. Vrhel a K. Uhlíř.

znamení znetvořených zárodků a nebeská znamení.⁴⁵ Z hlediska dějin vědy jsou nejzajímavější posledně jmenovaná, jejichž zdrojem je především soubor tabulek zvaný *Enūma Anu Enlil*. V tomto souboru se nejčastěji předpovídají zemědělské a politické události na základě nebeských úkazů: zatmění měsíce například věští smrt krále. A protože smrt krále je událost nejvyššího společenského významu, vznikala u Babylóňanů zájem o astronomické predikce. Bylo totiž nutné vědět, kdy zatmění měsíce nastane, aby bylo možné se na hrozbu připravit. Je tak třeba si uvědomit, že věštecké metody spíše stimulovaly zájem o aktivity, které dnes nazýváme jako vědecké, než aby je brzdily.

Podle Francescy Rochbergové bylo základním přesvědčením Babylóňanů, že „obloha mohla být ‚čtena‘ jako symbolický systém a vykládána jako relevantní pro říši člověka“.⁴⁶ Bylo to dáno samotnou kosmologií vyloženou v *Enūma Eliš*: „Jako součást stvoření bylo stanoveno, že fyzické fenomény jsou znaky zamýšlené jako předzvěsti budoucnosti lidstva.“⁴⁷ Tyto znaky ustavili bohové naprosto arbitrárně a nebyly zcela nevyhnutelné, neboť mohly být odvráceny magickými rituály. Již zde, v kolébce budoucí evropské astrologie, tedy byl popřen astrologický determinismus: hvězdy a další fyzické fenomény jsou pouze znaky, nikoli příčiny událostí, a nejsou vševládne, protože těmto jimi značeným událostem lze předejít.

Ve starověké Babylónii lze tedy najít první psané doklady o představě čitelnosti světa – o představě světa jako řádu osudových znamení zapsaných nejen na obloze, ale v celé přírodě. K metafoře „knihy přírody“ je zde však ještě daleko. Není nicméně bez zajímavosti, že pozdější zastřešující pojem pro křesťanské svaté knihy – *biblos* (βίβλος) – má svůj původ v jiné kultuře starověku,

⁴⁵ F. Rochberg, „Natural Knowledge in Ancient Mesopotamia“, in: P. Harrison – R. Numbers – M. Shank (eds.), *Wrestling with Nature: From Omens to Science*, s. 15.

⁴⁶ Tamtéž, s. 20.

⁴⁷ Tamtéž, s. 24.

v Egyptě. Oklikou přes řečtinu se tento výraz stal synonymem pro Písmo svaté. A tento „kolektivní singulár [...] je jazykovým předpokladem všeho pozdějšího: knihy jako metafory totality, ať už je jí kniha přírody nebo kniha dějin,“⁴⁸ domnívá se Hans Blumenberg. Předtím, než vyložím, kterak se v křesťanství zrodila metafora „knihy přírody“, je třeba zkoumat, proč nevznikla již v antickém Řecku.

2.2 Antické Řecko a Řím

V řecky mluvícím světě by před helénismem, kdy vznikla *Septuaginta*, byla metafora „knihy přírody“ naprosto nesrozumitelná. To se alespoň domnívá Johannes van Ophuijsen⁴⁹ a zdůvodňuje to tím, že klasické Řecko neznalo Knihu knih, ale pouze Autora autorů, Homéra. Avšak jeho eposy byly v době Sókrata, Platóna a Aristotela tradovány především ústně. V klasickém Řecku nebyl splněn základní předpoklad vzniku této metafory, totiž posvátnost knihy.⁵⁰ Chybělo i písíci kněžstvo, které bylo přítomné v Babylónii. Přes neadekvátnost mluvy o knize přírody před helénismem píše v 18. století n. l. britský cestovatel a politik Robert Wood: „Homér měl k pročítání pouze velkou knihu přírody a byl tedy originální jak z nutnosti, tak pro svého génia.“⁵¹ Jde o básnickou licenci, jejíž anachronismus je zřejmý.

⁴⁸ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 23.

⁴⁹ J. van Ophuijsen, „The Twofold Action of Mind in Aristotle’s Proto-Book of Nature“, in: A. Vanderjagt –K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, s. 1.

⁵⁰ E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 328.

⁵¹ R. Wood, *An essay on the original genius and writings of Homer*, s. 35: „Homer therefore had only the great book of Nature to peruse, and was original from necessity, as well as by genius.“

Dalším důvodem, proč metafora „knihy přírody“ nenalezla ještě v antickém Řecku živnou půdu, byla platónská kosmogonie. Svět podle *Timaiia* demiurgos tvoří tak, že „stále hledí na neproměnné jsoucno a takového užívá jaksi za vzor“.⁵² Nahlíží tedy čisté formy, ideje, které věčně preexistují časnému světu. Svět v platónském umělém mýtu vzniká nazíráním, nikoli slovem. Demiurgos pohlíží na pravzory. Nevyslovuje žádný imperativ: neříká, co se má stát. V řecké kosmogonii se nemluví.

Této skutečnosti si poprvé povšiml Hans Blumenberg, podle nějž platónský kosmos je „všechno jiné než kniha“ a vztah k němu „všechno jiné než postoj a úkon na způsob čtení“.⁵³ Je to svět věčných obrazů, nikoli časných znaků. Je to také svět zcela inteligibilní a jeho racionalita může být člověkem v principu nahlédnuta. Proto je platónská kosmogonie později pro formující se křesťanskou dogmatiku nepřijatelná, a to ze dvou důvodů: 1) platónské vzory ohrožují autonomii a naprostou svobodu všemocného Stvořitele, 2) transparentní inteligibilita kosmu ohrožuje tajemnost a nezbadatelnost Božích úradků se světem.

Jak tvrdí dále Blumenberg, ani Platónův Sókratés před svou „konverzí“ od přírodní filosofie k *logoi* nestuduje přírodu samotnou, nečte v knize přírody: „Také přírodní filosof Sókratés nedělal nic jiného než to, že četl v knihách, a nikoli v přírodě. Pro tuto metaforu tak nebyl žádný základ.“⁵⁴ Sókratés četl v knihách filosofů, zvláště Anaxagory, kterými byl však posléze zklamán, protože zjistil, že tento myslitel sice udělal z *nús* (νοῦς) princip věcí, ale sám jej nepoužíval.

⁵² Platón, *Timaios*, 28a. Překlad F. Novotný, in: Platón, *Timaios. Kritias*, s. 24.

⁵³ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 22.

⁵⁴ Tamtéž, s. 40.

Přestože Řekům je cizí metafora „knihy přírody“, lze u nich najít představu světa, jehož základními stavebními kameny jsou písmena. Tkví již v samotné etymologii pojmu *stoicheion* (στοιχεῖον), který „označuje původně hlásku a písmeno jako nesamostatné části jedné spojitosti“,⁵⁵ dále pak také základy důkazu a poslední obecné pojmy vědy, jaké známe od Eukleida. Lucretius poprvé přeložil *stoicheion* do latiny jako *elementum*, přičemž jím mínil atom. A právě analogii atomů a písmen nacházíme v hexametrech Lucretiovy monumentální básně *De rerum natura*.

V první knize se lze dočíst, že „je tedy hodnější víry, že v mnohosti věcí / jsou prvky společné všemu jak písmena slovům, / nežli že něco by mohlo bez prvků povstat. [...] U těchto tělísek velice záleží na tom, / s kterými prvky se v jaké poloze spojí / a jaký pohyb si navzájem sdělí či přejmou. / Nebe i moře a země i řeky i slunce / jsou z jedněch a týchž co zvířata, stromy a plody; / jen spoje a pohyby prvků jsou pokaždé jiné. / Vždyť i v těch našich verších je napořád vidět / rozličná písmena společná přemnoha slovům, / ačkoli nelze popřít, že slova i verše / smyslem i líbezným zvukem se navzájem liší. / Pouhou proměnou sledu to dokáží hlásky; / leč tělíška hmoty, ta mohou přibírat další, / s kterými dovedou vytvořit všemožné věci. [...] Chápeš už tedy, co stojí o kousek výše, / jak pro prvky jedny a tytéž je předůležité, / s kterými druhy se v jaké poloze spolčí / a jaký pohyb si navzájem sdělí či přejmou? / Jedny a tytéž ti sestaví dřevo i oheň, / maličko přeskupeny. I slova se stejně / navzájem liší jen drobnou záměnou hlásek, / nazvu-li plamen a poleno různými jmény.“⁵⁶

⁵⁵ Tamtéž, s. 37. Blumenberg k této etymologii odkazuje na: A. Lumpe, „Elementum“, in: J. Ritter et al. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie: D-F*, sv. 2, s. 439-441. H. Diels, *Elementum*, s. 5 nn., 13 nn., 83 nn.

⁵⁶ T. Lucretius Carus, *De rerum natura I* (197-199, 817-829, 906-913), s. 47-48, 142-143 a 154-155: „Ut potius multis communia corpora rebus / Multa putes esse, ut verbis elementa videmus, / Quam sine principiis ullam rem existere posse. [...] „Atque eadem magni refert primordia saepe / Cum quibus, et quali positurâ, contineantur; / Et quos inter se dent motus, adcipiantque. / Namque eadem coelum, mare, terras, flumina, solem, / Constituunt; eadem

Ve druhé knize Lucretius opakuje již řečené a dodává, že atomy jsou věčné a jejich funkce, podobně jako funkce písmen, je dána jejich místem v dané struktuře (smím-li užít tento termín): „Ne abys myslil, že s věčnými semínky hmoty / je tomu tak jako s tím, co se povrchem věcí / míhá a chvílemi vzniká a najednou hyne! / Vždyť i v těch našich verších jde napořád o to, / co se napíše k čemu a na které místo. / Pro nebe, moře i zemi, pro řeky, slunce / jsou tytéž značky co pro zvěř, stromy a plody; / ne-li všecka, pak jistě většina písmen / je stejných a obsah se liší jen uspořádáním. / Tak i v souhrnu světa: když samotných prvků / podoba, poloha, pořádek, pohyby, srážky / se promění nějak, i věci se nezbytně mění.“⁵⁷

Základní prvky vesmíru, atomy, tedy jsou pro Lucretia tím, čím jsou v textu písmena. Klasický řecký atomismus i lucretiovský epikureismus tak podle Blumenberga splnily analytickou podmínku metafory „knihy přírody“, tedy rozklad světa na jeho základní prvky. Dovedly „hláskovat svět“, ale „syntetický výkon znázornění jednoty smyslu“, který plně rozvinutý představuje až právě

fruges, arbusta, animanteis; / Verum, aliis alioque modo conmixta, moventur. / Quin etiam passim nostris in versibus ipsis / Multa elementa vides, multis communia verbis; / Quom tamen inter se versus, ac verba, necesse est / Confiteare, et re, et sonitu distare sonanti; / Tantum elementa queunt, permutato ordine solo! / At, rerum quae sunt primordia, plura adhibere / Possunt, unde queant variae res quaeque creari. [...] Jamne vides igitur, paullo quod diximus ante, / Permagni referre, eadem primordial saepe / Cum quibus, et quali positurâ, contingantur; / Et quos inter se dent motus, adcipiantque? / Atque eadem, paullo inter se mutata, creare / Igneis e lignis? quo pacto verba quoque ipsa / Inter se paullo mutatis sunt elementis, / Quom ligna atque igneis distinctâ voce notemus.“ Překlad J. Nováková, in: T. Lucretius Carus, *O přírodě*, s. 17, 37 a 40.

⁵⁷ T. Lucretius Carus, *De rerum natura II* (1009-1021), s. 356-357: „Neve putes aeterna parum residere potesse / Corpora prima, quod in summis fluitare videmus / Rebus, et interdum nasci, subitoque perire. / Quin etiam refert, nostris in versibus ipsis, / Cum quibus, et quali sint ordine quaeque locata. / Namque eadem coelum, mare, terras, flumina, solem, / Significant; eadem fruges, arbusta, animanteis. / Si non omnia sint, at multo maxuma pars est / Consimilis; verum positurâ discrepitant res; / Sic ipsis in rebus item jam materiai / Intervals, viae, connexus, pondera, plagae, / Concursus, motus, ordo, positura, figurae / Quom permutantur, mutari res quoque debent.“ Překlad J. Nováková, in: T. Lucretius Carus, *O přírodě*, s. 80.

kniha přírody, neuskutečnily. Zůstaly fixovány „na úkon analýzy, na přeměnu jazykového hláskového kontinua v optické diskkrétum“.⁵⁸

Podmínkou této analýzy bylo alfabetské písmo. To Řekové sice nevynalezli, ale „zobecnili v něm zasutý princip“.⁵⁹ Podmínkou syntézy pak byla jednota svaté knihy. Až v prostředí náboženství knihy mohla vzniknout metafora pro totalitu zakoušené skutečnosti, metafora „knihy přírody“. Avšak než budeme zkoumat náboženství knihy, povšimneme si, že již v antické římské filosofii lze nalézt předobraz onoho „syntetického výkonu znázornění jednoty smyslu“, o němž hovoří Blumenberg.

2.3 Exkurs: kreacionistický argument písmen

Marcus Tullius Cicero obrací atomisticko-epikureistické podobenství písmen proti jeho autorům a zakládá tak jakousi kreacionistickou tradici, na kterou navazují mnozí další filosofové včetně Komenského. V *De natura deorum* vkládá do úst stoika Quinta Lucilia Balba tato slova: „A tu bych se neměl diviti, je-li někdo přesvědčen, že jakási pevná a nedělitelná tělíska jsou unášena svou silou a váhou a vytvářejí svým nahodilým shlukováním nejzdočnější a nejkrásnější svět? Nechápu, proč by se člověk, který pokládá něco takového za možné, nemohl domnívati, že by z otisků nesčíslného počtu zlatých nebo jiných 21 písmen někde na zem vysypaných mohly vzniknouti letopisy Enniovy, aby mohly býti znovu čteny; sotva při jediném verši by náhoda tolik dokázala.“⁶⁰

⁵⁸ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 37

⁵⁹ Tamtéž, s. 36.

⁶⁰ M. T. Cicero, *De natura deorum* II 37, s. 212: „Hic ego non mirer esse quemquam qui sibi persuadeat corpora quaedam solida atque individua vi et gravitate ferri mundumque effici ornatissimum et pulcherrimum ex eorum corporum concursione fortuita? Hoc qui existimat fieri potuisse, non intellego cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae

Podnikněme nyní krátký exkurs z antiky do novověku a podívejme se, která se tento kreacionistický argument v historii knižní metaforiky opakuje. U Komenského jej nalézáme v následující podobě: „Tento důsledný řád světa učí, že existuje Bůh, neboť řád nemůže pocházet z nějaké náhody. Neboť si představ: Kdybys měl připravena písmena této knihy a kdybys je rozmetal a naházel zase na hromadu, tisíckrát a tisíckrát a zase tisíckrát a nekonečně častěji, přece nikdy nevznikne taková kniha, jakou jednou složilo umění. Jak tedy mohl svět, tak uspořádaná soustava, vzejít náhodou?“⁶¹

Komenský se zjevně neinspiroval přímo Ciceronem. Mnohem pravděpodobnější je, že toto podobenství převzal od Tommasa Campanelly, z nějž český filosof, jak ukázal Ján Kvačala,⁶² mnohdy opisoval celé pasáže týkající se fyziky. V Campanellově *De sensu rerum et magia* se dočítáme: „I když rozmetáš písmena této knihy nekonečněkrát (abych zůstal u Lucretiova příkladu), nemůže být náhodou, že se spojí tak, aby složila tuto knihu. Vpravdě ji jednou skládá umění. Nesmí být tudíž světu propůjčena neuspořádanější stavba jinak než prvotním uměním, kterým je Bůh.“⁶³ Podobnost s výše citovanou Komenského pasáží je značná (včetně užívání podobného lexika). Dovoluji si tvrdit, že Campanella je pro Komenského v tomto ohledu přímým zdrojem.

litterarum vel aureae vel qualeslibet aliquo coiciantur, posse ex iis in terram excussis annales Ennii ut deinceps legi possint effici; quod nescio an ne in uno quidem versu possit tantum valere fortuna.“ Překlad A. Kolář, in: M. T. Cicero, *O přirozenosti bohů*, s. 96.

⁶¹ J. A. Komenský, *Pansophiae gradus IV: Mundus materialis*, in: CC 1, s. 381: „Ordo iste Mundi constans Deum esse docet, utpote qui à Casu esse non possit. Cogita enim si libri hujus characteres paratos haberes, disjiceresque et jaceres rursus in cumulum, millies et millies, et iterum millies et infinities saepiùs, talis tamen Liber nunquam prodibit, quem tamen ars composuit semel. Et quomodo ergò Mundus tam ordinatum Systema à casu prodire potuit?“ Překlad J. Hendrich a M. Klosová, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 496. Pozměnil P. P.

⁶² Srov. J. Kvačala, *Über J. A. Comenius' Philosophie insbesondere Physik*.

⁶³ T. Campanella, *De sensu rerum et magia*, s. 8: „Casum vero non posse, quomuis infinitis vicibus literas huius libri iaceres (ut in Lucretii exemplo persistam) ita eas copulare, ut hunc librum componant. Ars vero semel ipsum componit. Ita non esse tribuendam mundi fabricam ordinatissimam, nisi arti primae, quae Deus est.“

Hermann Samuel Reimarus používá v 18. století též podobenství písmen. Odkazuje přitom na Cicerona, přičemž sám používá jako analogii k přírodě Vergiliův epos *Aeneis*.⁶⁴ Přibližně v téže době pojímá tento kreacionistický argument poeticky Daniel Wilhelm Triller v básni o opičím tiskaři a poustevníkovi.⁶⁵ Eremita v ní poučuje opici, která se snaží náhodným sypáním písmen vytvořit knihu, že ani za sto let nenapíše „jediné chytré slovo“. Hans Blumenberg vystihuje celý problém kreacionistického argumentu takto: „Poustevník [...] opici, která tiskne knihu, chce dát jen 100 let, aby vedle spousty bezcenného vytvořila také něco čitelného. Neměl by také jí přiznat tu věčnost, kterou dává k dispozici svému Bohu, aby navrhnul svět?“⁶⁶ To koneckonců odmítají učinit i současní kreacionisté, kteří do svého argumentačního arzenálu podobenství písmen převzali.⁶⁷

Ukončeme zde náš exkurs, jenž ukázal, kterak bylo původně atomisticko-epikureistické přirovnání přetaveno v kreacionistický argument, a vraťme se do předkřesťanské knižní metaforiky. Prozkoumejme, jak s ní pracuje židovství.

⁶⁴ Srov. H. S. Reimarus, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, s. 115 nn.

⁶⁵ D. W. Triller, *Der Affe, ein seltsamer Buchdrucker, und ein Eremit*, s. 1-4: „Ein Affe war einst ungefähr / in eine Druckerei gekommen, / nachdem er nun, was drucken wär, / nach Möglichkeit in Acht genommen, / trug er viel Lettern mit sich fort / und stieg auf einen hohen Ort, / legt unten hin viel weiße Bogen / und warf, ohn' allen Witz und Sinn, / die Lettern aufs Papier dahin, / so wie er sie herausgezogen. / Ein Eremit ging da vorbei: / ‚Was‘, rief er, ‚machst Du hier, mein Affe?‘ / ‚Hier hab ich ein Druckerei, / daß ich der Welt viel Nutzen schaffe‘, / war dessen Antwort, ‚sieh nur an, / ob ich nicht sauber setzen kann / und wie ich hier mit großem Glücke / und leichter Mühe Bücher drucke.‘ / ‚Jawohl! Jawohl! Mit leichter Müh‘, / versetzte jener ihm dagegen; / ‚allein komm auch herab und sieh, / wieviel an Deinem Fleiß gelegen / und ob auf diesem ganzen Blatt / ein Wort nur Sinn und Meinung hat? / Soll dieses Bücher drucken heißen? / Soll so Dein Werk vonstatten gehen? / Die Lettern aufs Papier zu schmeißen, / macht nicht, daß Bücher draus entstehen. / Wo nicht Verstand die Hände leitet, / wird kein gelehrtes Buch bereitet: / wirf hundert Jahr und weiter fort / und doch entspringt kein kluges Wort.‘ / Starke Geister, welche meinen, / daß durch Zufall sich die Welt / selbst in Ordnung hergestellt, / dürfen gleichfalls nicht verneinen, / daß die kluge Druckerei / unseres Affen möglich sei. / Wenn man von dem Druck des Affen / einst ein kluges Buch erhält, / glaub ich auch, daß sich die Welt / ungefähr von selbst erschaffen.“

⁶⁶ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 131.

⁶⁷ Srov. např. J. Potoček, *Evoluční teorie - věda nebo náboženství?*

2.4 Starý zákon a židovská tradice

Ve Starém zákoně Bůh tvoří slovem a toto slovo je v podobě imperativu: „I řekl Bůh: ‚Bud’ světlo!‘ A bylo světlo.“ (Gn 1:3) Rozkaz je okamžitě a samozřejmě uposlechnut: mluvní akt Boží znamená okamžitou realizaci záměru. I díky tomu má slovo v hebrejské tradici takovou moc: *davar* (דבר) znamená zároveň „slovo“ i „věc“. Moc má slovo napsané i vyřčené. Odtud pochází velká úcta židů ke každému fyzickému exempláři Tóry stejně jako posvátná bázeň před nemístným vyslovením Božího jména – tetragrammatonu JHWH (יהוה).

Blumenberg k tomu uvádí: „Vztah mezi svatým textem a světem se stává víc než metaforickým, stává se magickým. Co se kvůli pečlivosti či nedbalosti tradentů stává textu, stává se světu, nikoli naopak. Rabbi Jehuda vypráví, jak přišel k rabbimu Jischmaelovi a on se ho zeptal na jeho zaměstnání. Odvětil, že je písař Tóry. Na to mu on řekl: ‚Můj synu, buď při své práci obezřetný, neboť je to práce Boží; když jen jediné písmeno vynecháš nebo jedno písmeno napíšeš navíc, kaziš celý svět.‘ Kontingence světa je vyjádřena jako vztah k oné jedné knize: jeho existence závisí na existenci této knihy. Na základě této knihy a kvůli této knize svět existuje. A ztrácí své právo být, když neplní svou funkci. Touto funkcí není nic jiného než onu knihu střežit a zachovávat nepoškozenou, a od té doby, co původní dokument přišel při zničení prvního chrámu nazmar, zachovávat ji nepoškozenou v každém jejím exempláři.“⁶⁸

Starý zákon zná metaforiku „knihy života“ a „knihy lidského srdce“, nikoli však metaforu „knihy přírody“. Nicméně poznání Boha skrze přírodu, které jde s touto metaforou ruku v ruce, má kořeny právě zde. Přírodní objekty mluví mezi sebou: „Nebesa vypravují o Boží slávě, obloha hovoří o díle jeho rukou. Svoji řeč předává jeden druhému, noc noci sděluje poznatky.“ (Ž 19:2-3) Jindy

⁶⁸ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 28. Blumenberg cituje babylonský talmud.

mluví živočichové i rostliny k člověku, táže-li se jich: „Avšak dobytka se zeptej, poučí tě, nebeského ptactva, ono ti to poví, poučí tě i křoviska země, mořské ryby vyprávět ti budou.“ (Jb 12:7-8) Úkolem člověka je poslouchat řeč přírody a nalézat poučení o Bohu. Tyto biblické pasáže justifikují přirozenou teologii, tedy poznání Boha skrze stvořenou přírodu.

Podle Blumenberga však náboženství knihy, jakým je židovství, dělá z přírody pouhou kulisu, pouhé jeviště, na němž se odehrává to podstatné: dějiny vyvoleného národa Izraele. Prostřednictvím orální a především písemné tradice chce náboženství knihy svět uchovat, ale nikoli poznat.⁶⁹ V tom je zásadní odlišnost „konzervativní“ židovské tradice oproti řeckému analytickému myšlení.

Pozdější středověká kabalistická mystika a magie je však již myšlenkově mnohem odvážnější. Je-li svět stvořen slovem, domnívají se kabalisté, vznikl z různých kombinací 22 hebrejských konsonantů. Ta máme k dispozici, proto je v principu možné – s pomocí speciálních interpretačních technik temury, gematrie a notarikonu – nejen pochopit tajný smysl slov Písma, ale dokonce napodobit Boží dílo stvoření. V křesťanském prostředí kabalu později zpopularizují renesanční filosofové jako Pico della Mirandola či Johann Reuchlin.

⁶⁹ Srov. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 28.

3. Křesťanská kniha přírody

„Kdo v Božím stvoření, v té knize, moudře čítá, / věř, tomu zjeví se i jsoucnost Boha skrytá.“⁷⁰ (Angelus Silesius)

3.1 Zrod metafory u církevních Otců

V Babylonii se představa světa jako textu zrodila. V antickém Řecku a Římě vznikla koncepce analyzovatelnosti tohoto textu a podobenství písmen. Judaismus přispěl svou ideou jednotné svaté knihy. Teprve v křesťanství však kniha přírody dostala své explicitní vyjádření, svůj výraz. Je to poměrně překvapivé, uvážíme-li, že právě historické zjevení Boha zaznamenané do jediné svaté knihy podle Blumenberga „dementuje možnost, že se Bůh může vyslovit dostatečně srozumitelně a přesvědčivě již v přírodě“.⁷¹ Význam přírody je podle něj upozaděn právě existencí svaté knihy, která mluví o stvoření jako padlém a vyžadujícím spásu. Proti tomuto tvrzení však lze podle mého názoru postavit vedle již citovaných starozákonních pasáží i například Pavlův výrok v epištole Římanům, který – v době, kdy ještě přirozeně neexistuje novozákonní kánon – vyzdvihuje přírodu jako základní zdroj poznání Boha: „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.“ (Ř 1:20)

Dieter Groh upozorňuje, že v Písmu existují dvě zprávy o stvoření: první (Gn 1:1-2:4a), napsaná tzv. autorem kněžského kodexu, považuje stvořený svět za

⁷⁰ Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* V 86, s. 163: „Die Schöpfung ist ein Buch: wer's weislich lesen kann, / Dem wird darin gar fein der Schöpfer kund gethan.“ Překlad M. Matouš, in: Angelus Silesius, *Cherubský poutník*, s. 53

⁷¹ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 34.

dobrý, druhá, kterou napsal tzv. jahvista (Gn 2:4b-3:24), vnímá svět pesimisticky jako *natura lapsa*. Na základě těchto dvou přístupů se rozvinula pozitivní a negativní kosmologie a antropologie.⁷² Když Blumenberg tvrdí, že v raném křesťanství „absolutismus knihy zabraňuje, aby byla metaforicky používána pro svět“, a že přírodní dění představuje pouhou kulisu a jeviště,⁷³ na němž se odehrávají dějiny spásy, zjevně akcentuje onen negativní, pesimistický náhled na přírodu v raném křesťanství, který ve své vyhocené heretické variantě vedl až ke gnostickému odmítnutí hmotného světa.

A právě v kontextu boje s gnosticizmem se nakonec kniha jako metafora pro svět proslavila a rozšířila: u Augustina. Stalo se však často opakovaným omylem, že Augustin tuto metaforu vynalezl a poprvé použil. Není tomu tak.

Současní badatelé se vesměs shodují, že teologickou bází pro metaforiku „dvou knih Božího zjevení“ poskytl Origenes.⁷⁴ Jeho pojem *oikonomia* (οἰκονομία), do latiny překládaný *dispositio*, vyjadřuje paralelu biblického textu i stvořeného světa: obojí je skladba, v níž je každý jednotlivý detail významný a spásný. Origenes zastává pozitivní pohled na přírodu a proti gnostikům tvrdí, že příroda je nástroj spásy, a tudíž dobrá.

Explicitně se o přírodě či spíše přirozenosti jako knize vyjadřuje poprvé otec mnišství a poustevník Antonín Veliký, alespoň podle tradice, kterou zachytil Evagrius Pontský v díle *Praktikos*: „Jeden z mudrců té doby přišel

⁷² D. Groh, „The Emergence of Creation Theology. The Doctrine of the Book of Nature in the Early Church Fathers in the East and the West up to Augustine“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, s. 21.

⁷³ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 34.

⁷⁴ Srov. P. Blowers, „Entering ‚this sublime and blessed amphitheatre‘: Contemplation of Nature and Interpretation of the Bible in the Patristic Period“, in: J. van der Meer – S. Mandelbrote (eds.), *Nature and Scripture in Abrahamic Religions* 1, s. 153; R. Benjamins, „The Analogy between Creation and the Biblical Text in Origen of Alexandria“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, s. 13-20.

k spravedlivému Antonínovi a řekl mu: „Jak můžete, otče, vydržet bez útěchy knih?“ On mu odpověděl: „Mou knihou, filosofe, je příroda, která se nachází přede mnou, kdykoli si přeji číst Boží slova.“⁷⁵ Tuto historku opakuje Sókratés Scholastikos v *Historia Ecclesiastica*.⁷⁶ Mnohem později v raném novověku ji připomínají Guillaume Du Vair⁷⁷, Johann Heinrich Alsted⁷⁸ i Henry John Bolingbroke.⁷⁹ A roku 1830 Fjodor Glinka užívá paralelního motivu: v jeho básni mnich poustevník dosáhl „vyšších stupňů duchovního života a bavil se s přírodou jako s otevřenou knihou“.⁸⁰

U Antonína Velikého se setkáváme – na samotném prahu metaforiky „knihy přírody“ – se situací, kdy jsou člověkem psané knihy postaveny do přímého protikladu k přírodě či přirozenosti. Jedná se o antiknihomolský typ metaforiky, kterému se budu věnovat později a ukáži i jeho přítomnost u Jana Amose Komenského.

Evagrius Pontský kromě toho píše v *Dopise Melanii*: „Bůh ze své lásky ustanovil stvoření jako prostředníka: je jako písmena [...]. Stejně jako někdo, kdo čte písmena, cítí z jejich krásy moc a dovednost ruky a prstu, který je psal, spolu se záměrem pisatele, tak i ten, kdo hledí na stvoření s pochopením, vnímá

⁷⁵ Evagrius Ponticus, *Praktikos* 92, in: SC 171, s. 694. Cit. v P. Blowers, „Entering ‚this sublime and blessed amphitheatre‘: Contemplation of Nature and Interpretation of the Bible in the Patristic Period“, in: J. van der Meer – S. Mandelbrote (eds.), *Nature and Scripture in Abrahamic Religions* 1, s. 154.

⁷⁶ Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* IV 23, in: PG 67, s. 518: „Ad justum Antonium quidam ejus temporis philosophus accedens: Quomodo, inquit, pater, potes vivere, librorum solatio destitutus? Cui ille: Meus ait, liber, o philosophe, est natura rerum: quae quidem praesto est, quoties Dei verba legere voluero.“

⁷⁷ G. Du Vair, *De la sainte philosophie. Philosophie morale des stoïques*, s. 54.

⁷⁸ J. H. Alsted, *Theologia naturalis*, Pars II, s. 245.

⁷⁹ H. J. Bolingbroke, *The philosophical works*, s. 99-100.

⁸⁰ Cit. v D. Čyževskýj, „Das Buch als Symbol des Kosmos“, in: D. Čyževskýj (ed.), *Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, s. 99.

ruku a prst jeho stvořitele, stejně jako jeho záměr, tedy jeho lásku.“⁸¹ U Evagria má tak své kořeny metaforika „ruky a prstu Božího“, jež se vyskytuje v souvislosti s metaforou „knihy přírody“ také velmi často. Implikuje bezprostřední božské autorství „knihy přírody“ – v protikladu nejen k lidským knihám, ale také k Písmu svatému, které přece nepíše Bůh vlastní rukou a prstem, ale prostřednictvím inspirace svatopisců. I metaforiku „ruky Boží“ nalezneme u Jana Amose Komenského.

Velmi časté zdůrazňování antropomorfní metafory „ruky a prstu Božího“ v dějinách této metafory má, jak se domnívám, oslabit fakt, že kniha přírody je v raném křesťanství pouhou náhražkou pravé skutečnosti, náhradou za *visio beatifica*, která je dostupná svatým a andělům. Hans Blumenberg soudí, že „kniha je náhražka: čte se o něčem, protože to člověk sám nemůže mít a nahlédnout. Potud se knižní metafora hodí do křesťanského okolí, neboť implikuje předběžnost. Teprve v podmínkách novověké subjektivity čtení přestává být něčím předběžným a už nestojí namísto bezprostředního a definitivního nebo s ohledem a v přípravě na něj.“⁸²

Knižní metaforika se vyskytuje i ve spisech dalších raných církevních Otců. Podle *Contra gentes* Athanasia z Alexandrie stvoření, „jako kdyby bylo v písemné podobě, ukazuje a zvěstuje svého Pána a Tvůrce“. Efrém Syrský píše o „knize stvoření“.⁸³ A Jan Zlatoústý zakládá tradici mluvy o knize přírody jako Bibli negramotných: „Avšak z viditelných věcí je jediné vnímání, nikoli

⁸¹ M. Parmentier, „Evagrius of Pontus’ Letter to Melania“, in: *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie*, 1985, no. 46, s. 8 nn. Cit. v D. Groh, „The Emergence of Creation Theology. The Doctrine of the Book of Nature in the Early Church Fathers in the East and the West up to Augustine“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, s. 32.

⁸² H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 38.

⁸³ P. Blowers, „Entering ‚this sublime and blessed amphitheatre‘: Contemplation of Nature and Interpretation of the Bible in the Patristic Period“, in: J. van der Meer – S. Mandelbrote (eds.), *Nature and Scripture in Abrahamic Religions 1*, s. 154.

rozdílné jako u jazyků. Tuto knihu může stejnou měrou zkoumat neučený i moudrý, chudý i bohatý, a komukoli se naskytne příležitost hledět vzhůru na nebe, dostane z tohoto pohledu dostatečné poučení.“⁸⁴

3.2 Augustin a kniha přírody

Přesto je to Augustin, kdo z knihy přírody učinil všeobecně známý topos. Kombinace slov *liber* a *natura* se u něj přitom vyskytuje pouze jednou,⁸⁵ a to v textu *Contra Faustum Manichaeum*: „Avšak pokud bys nejprve rozjímal celé stvoření tak, že bys jakoby čtením jakési velké knihy přírodních věcí poznal Boha jako autora, a pokud bys spíše věřil, že když tě tam něco pohoršuje, může být tobě jako člověku skryta příčina, než aby ses odvážil nějak kritizovat Boží díla, nikdy bys neupadl do takových svatokrádežných pošetilostí a rouhavých rozmarů, v nichž, nechápaje odkud pochází zlo, se jej pokoušíš přiřknout všechno Bohu.“⁸⁶

Podle Hanse Blumenberga, vznikla-li by kniha přírody v platonismu, mohla by být jedinečnou obrázkovou knihou. Až v křesťanské kosmogonii „svět vznikl myšlením, nikoli nazíráním. Na tom spočívá skutečnost, že přírodu lze

⁸⁴ Jan Zlatoústý, *Homilia de statuis IX*, in: PG 49, s. 106.

⁸⁵ V. H. Drecoll, „Quasi legens magnum quendam librum naturae rerum“ (Augustinus, C. Faust. 32:20). The Origin of the Combination Liber Naturae in Augustine and Chrysostomus“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, s. 35.

⁸⁶ Augustin, *Contra Faustum Manichaeum XXXII 20*, in: PL 42, s. 509: „At si universam creaturam ita prius aspiceres, ut auctori Deo tribueres, quasi legens magnum quendam librum naturae rerum; atque ita si quid ibi te offenderet, causam te tanquam hominem latere posse potius crederes, quam in operibus Dei quidquam reprehendere auderes; nunquam incidisses in sacrilegas nugas et blasphema figmenta, quibus, non intelligens unde sit malum, Deum implere conaris omnibus malis.“

vystihnout metaforikou knihy, takže není pochopitelná nazíráním, nýbrž myšlením. Může být totiž čtena.⁸⁷

Blumenberg dále poprvé poukázal na to, že metafora „knihy přírody“ je u Augustina spojena s bojem proti gnostickému dualismu a ospravedlněním stvoření, což dokládá výše uvedená citace. Mýlí se však, když spolu s dalšími autory⁸⁸ považuje jiný Augustinův antignostický spis *De Genesi ad litteram*, konkrétně jeho 5. knihu, za další případ knižní metaforiky. Jak ukázal Constant Mews, tamní výraz *liber creaturae caeli et terrae*, jenž se v tomto Augustinově díle vyskytuje celkem čtyřikrát,⁸⁹ je citace Písma, a to dle nejstaršího latinského biblického překladu *Vetus latina*.⁹⁰ Český ekumenický překlad jej překládá jako „rodopis nebe a země“ (Gn 2:4a). Tento výraz tedy nemá nic společného s knižní metaforikou, neboť označuje druhou, jahvistickou zprávu o stvoření v knize Genesis.

Augustin, zdá se, využívá i motiv přírody jako Bible negramotných, se kterým jsme se již setkali u Jana Zlatoústého: „Knihou nechť je ti Boží Písmo, abys to slyšel. Knihou buď ti svět, abys to viděl. V oněch knihách čtou jen ti, kteří znají písmena; v celém světě nechť čtou i negramotní.“⁹¹ Blumenberg však poukazuje na to, že tak se může jevit tento citát pouze izolovaný od svého okolního kontextu. Ve skutečnosti Augustin v tomto svém komentáři k jednomu z žalmů

⁸⁷ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 48.

⁸⁸ Srov. např. H. Nobis, „Buch der Natur“, in: J. Ritter et al. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie: A-C*, sv. 1, s. 958-959. Nobisovo slovníkové heslo Blumenberg cituje. Srov. také H. Herkommer, „Buch der Schrift und Buch der Natur im Mittelalter, mit einem Ausblick auf ihren Wandel in der Neuzeit“, in: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte*, 1986, vol. 43, no. 1, s. 167-178.

⁸⁹ Srov. Augustin, *De Genesi ad litteram* V 3-23, in: PL 34, s. 322-338.

⁹⁰ C. Mews, „The World as Text“, in: T. Heffernan – T. Burman (eds.), *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, s. 102.

⁹¹ Augustin, *Enarratio in Psalmum XLV 7*, in: PL 36, s. 518: „Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota.“

(především k verši Ž 46:3, kde jde o to, aby se věřící nebál, „byť se převrátila země a základy hor se pohnuly v srdci moří“), hovoří o eschatologickém dění, kdy hory Boží, jejichž vrcholem je Kristus, budou v mořích tohoto věku nad všechny hory světa, jejichž vrcholem je ďábel. Není to „podívaná každodenní přírody, která se skýtá negramotným, ale apokalyptický pohyb, který zachvacuje přírodu a nenechá na pochybách nikoho, kdo nebyl schopen či ochoten číst v knize zjevení“.⁹²

Třetí Augustinovo užití metafory „knihy přírody“ se nachází v jednom z jeho dopisů: „Naše větší kniha je svět; v ní čtu splněné to, co v Písmu čtu přislíbené.“⁹³ Zde se objevuje explicitně deklarovaný program, který Peter Harrison nazval „integrovanou hermeneutickou praxí“:⁹⁴ Písmo a příroda jsou od pozdní křesťanské antiky po celý středověk dva základní komplementární zdroje poznání. Jak poznamenal Isaac Miller, u raných církevních Otců „byla vzájemná exegetická propojení mezi Písmem a přírodou tak hluboká, že možná ani nedává smysl kategorizovat ‚knihu přírody‘ jako metaforu. Konceptualizovat přírodu jako knihu bylo pro Augustina spíše známkou ‚doslovného‘ než figurativního významu přírody. [...] Když Galileo odkazoval k přírodě jako ke knize napsané jazykem matematiky, bylo mnohem jasnější, že on na rozdíl od Augustina měl na mysli ‚knihu‘ ve figurativním smyslu.“⁹⁵

Kniha přírody je v Augustinově myšlení v podřízené roli. Písmo determinuje význam přírody a příroda sama je čitelná právě jen jakožto systém Božích znaků, které jsou předznamenány a dány Písmem. Písmo je tak hermeneutický klíč ke světu: je co do důležitosti první, základní knihou Boží. Příroda má pouze

⁹² H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 49.

⁹³ Augustin, *Epistolae* XLIII 9.25, in: PL 33, s. 172: „Major liber noster orbis terrarum est; in eo lego completum quod in Libro Dei lego promissum.“

⁹⁴ P. Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, s. 3-4 et passim.

⁹⁵ I. Miller, „Cosmos and Exegesis in Late Antiquity“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, s. 68-69.

sekundární úlohu dokládat a potvrzovat slova Písma svatého. Písmo vysvětluje přírodu. Avšak v jistém smyslu je to také poznání přírody, které umožňuje pochopení některých pasáží Písma, jak ještě uvidíme (kap. 4.3).

Poslední výskyt této metafory u Augustina nacházím v jedné z jeho řečí (*Sermones*):⁹⁶ „Jiní čtou knihu, aby poznali Boha. Samotné stvoření je však velkou knihou. Hleď nahoru i dolů, dávej pozor, čti. Bůh, kterého odtud poznáváš, neudělal písmena inkoustem; umístil před tvé oči samo to, co stvořil.“ Jedná se zde o antiknihomolský typ knižní metaforiky a ocenění stvořeného světa jako té nejlepší knihy, Písmo svaté samozřejmě vyjímaje.

Pokud lze v Augustinově knižní metaforice vysledovat nějaký dominantní rys, je jím, jak jsem již uvedl, boj s gnózí. Kniha přírody vznikla jako zbraň v tomto boji proti dualistickým kosmologickým fikcím, která se však ukázala být dvojsečnou. Jak tvrdí Hans Blumenberg, vyostření této metafory totiž znamená upadnout do jiné hereze – pelagianismu. Nebezpečí heterodoxie při užívání této metafory vzniká přílišným upřednostňováním přírody (*revelatio generalis*) na úkor milosti a zvláštního zjevení (*revelatio specialis*) v Písmu. To nakonec ve své nejvyhrocenější podobě podle Blumenberga dokonce vede až k panteismu a nakonec k sebezničení metafory: „Jakmile obrana proti dualismu přestala být tématem a příroda ve svém sebesdělování začala vstřebávat velikost božství, byla odsouzena stát se protikřesťanskou, a tou se skutečně stala. Každý pelagianismus tíhne k tomu, [...] aby se bezmezně zvyšoval majestát stvoření, a tím také k panteismu, jakým byl panteismus Brunův či Spinozův. Zde se zajisté musí metafora znovu rozpustit. Není již, co číst, pokud se význam a zamenané

⁹⁶ Augustin, *Sermones* 68.6, in: PLS 2, s. 505: „Alius, ut inveniat Deum, librum legit. Est quidam magnus liber ipsa species creaturae: superiorem et inferiorem contuere, attende, lege. Non Deus, unde eum cognosceres, de atramento litteras fecit: ante oculos tuos posuit haec ipsa quae fecit.“

[*Bedeutetes*] stávají tímž.‘‘⁹⁷ Kniha přírody a Bůh se stávají totožnými. V panteismu není pro knihu přírody místo.

3.3 Slepá ulička? Nautova kritka Blumenberga

Zatímco v patristice knižní metaforika vykvetla, ve scholastice podle Blumenberga nastává její krize. Scholastická dogmatická systematizace, nauka o substanciálních formách a konečně aristotelská doktrína o věčnosti světa – to vše překáží metafoře „knihy přírody“. Pojímáním platónských idejí jako stvořených jsoucen (substanciálních forem) se tento svět stal jediným možným. Stvořitel (autor) tím ztratil svou suverénní autonomii a akt stvoření (psaní) svou jedinečnost. Křesťanské dogma bylo racionalizováno za poměrně vysokou cenu: svět se stal deterministickým. Blumenberg proto nazývá scholastiku slepou uličkou dějin metafory „knihy přírody“.⁹⁸

Lodi Nauta Blumenbergovy vývody kritizuje. Blumenberg podle něj zapomíná na silnou tradici scholastického nominalismu a její rozlišení mezi *potentia Dei absoluta* a *potentia Dei ordinata*. Podle nominalistů je svět radikálně kontingentní a to, že Bůh zvolil pro existující svět právě ta pravidla a zákony, které zvolil, bylo pouze jeho svobodnou vůlí (teologický voluntarismus). „Proto tvrzení, že scholastické myšlení přivazuje Boha k jeho vlastnímu stvoření, neplatí pro scholastické myšlení zcela,‘‘⁹⁹ upozorňuje Nauta.

⁹⁷ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 35.

⁹⁸ Tamtéž, s. 56.

⁹⁹ L. Nauta, „A Weak Chapter in the Book of Nature. Hans Blumenberg on Medieval Thought“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, s. 147-148. Nauta si dále všímá, že v jiné Blumenbergově knize, *Die Legitimität der Neuzeit*, hraje rozlišení mezi *potentia Dei absoluta* a *potentia Dei ordinata* důležitou roli. Tamní Blumenbergův výklad však také kritizuje: Bůh nominalistických voluntaristů je podle

Podle Blumenberga je pochopitelné, proč nemá u Tomáše Akvinského tato metafora místo – je to kvůli tomu, že důkazem Boha je trvání a pohyb přírody. Naproti tomu označit přírodu za knihu či dokonce vytvářet trinitární analogie, což je tak typické pro myslitele platónsko-augustinovské tradice včetně Komenského, jak ještě ukáží, by znamenalo „rozmočit sílu argumentační systematiky“.¹⁰⁰

Podle Nauty pět cest Tomáše Akvinského je zcela v intencích přirozené teologie a rozhodně se nedá říci, že by bylo vůči metafoře „knihy přírody“ v protikladu. Neexistuje textová evidence, domnívá se Nauta na základě svého výzkumu, na podporu Blumenbergových tezí, které se dokonce někdy jeví jako kontradiktorické, jako když tvrdí o platonismu, že jde proti knize přírody, a zároveň nemůže popřít, že právě v kontextu křesťanského platonismu metafora vznikla a rozšířila se. Celkově jeho kniha prý „svírá dějiny do svěrací kazajky apriorní historiografie“.¹⁰¹

Neshoda Nauty s Blumenbergem je v posledku na metodologické úrovni. Podle Nauty totiž nelze metaforu „knihy přírody“ vůbec považovat za barometr změny přístupu k přírodnímu světu, protože náleží do přirozené teologie, a nikoli do přírodní filosofie. Ti, které Nauta považuje za středověké přírodní filosofy, tuto metaforu nepoužívali. Jedná se o tzv. školu z Chartres. Domnívám se, že se Nauta dopouští anachronismu, když takto omezuje středověkou přírodní filosofii, a to na základě vágního kritéria, že filosofové z Chartres používali termíny jako *ordo naturae*, *lex naturae*, *opus naturae* a mluvili o silách, prvcích

Nauty sice skrytý, ale nikoli mrtvý či nadbytečný. Epistemologicky rozlišit pravou jistotu a podvrh ještě neznamená považovat Boha za rozmarného.

¹⁰⁰ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 56-57.

¹⁰¹ L. Nauta, „A Weak Chapter in the Book of Nature. Hans Blumenberg on Medieval Thought“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, s. 150.

a příčinách.¹⁰² Je to evidentní projekce novověkého chápání vědy do minulosti. Pojmy jako síla, prvek či příčina kromě toho ve 12. století ani nebyly vynalezeny, ani nenabýly svého speciálněvědního významu.

Nautovu kritiku proto odmítám a souhlasím i nadále s Blumenbergovým předpokladem, že metaforu „knihy přírody“ lze považovat za barometr změny v přístupu ke světu. To mi umožní neukončit zde svůj výklad jako ve slepé uličce a přistoupit konečně k historickým dokladům jednotlivých typů metaforiky „knihy přírody“.

4. Obě knihy: Písmo a kniha přírody

„Obraz ‚knihy přírody‘ pokročil povážlivě dále než alternativní metafory, které vyjadřovaly jednotu kosmu, protože z něj především vyplývalo, že příroda má být čtena, vykládána, zkoumána; že ta přepečlivá práce dosud vynakládaná na metodické zkoumání oné druhé knihy může být nyní zaměřena na přírodní svět. Ti, kdo vykládali knihu přírody, měli vskutku přenést na jejich nový předmět myšlenkové návyky a techniky, které dosud rozvíjeli při zkoumání Písma. Stejně důležitý byl důsledek vyplývající z této metafory, že svět stejně jako Písmo je místo Božího zjevení a potenciální zdroj poznání Boha i prostředek usmíření s ním.“¹⁰³ (Peter Harrison)

¹⁰² Tamtéž, s. 146.

¹⁰³ P. Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, s. 45.

4.1 Kniha přírody jako Bible negramotných laiků a pohanů

Motiv „knihy přírody jako Bible negramotných“ je, jak jsme viděli, zhruba stejně starý jako metafora sama: jeho historie sahá až k Janu Zlatoústému a Augustinovi (byť u Augustina plní specifickou eschatologickou funkci). Nemá tedy rozhodně pravdu Erich Rothacker, když se domnívá, že v až 15. století přichází jakýsi mezník v dějinách myšlení, kdy se emancipuje kniha přírody jako všem srozumitelný zdroj poznání Boha a začíná v tomto ohledu konkurovat Písmu. „Nyní vychází poznání Boha z knihy přírody přístupné i laikům, ve které každý tvor je Bohem napsaným písmenem, a vede tím k světonázorové krizi, která má zcela jinou váhu než čistě v rétorické oblasti probíhající sekularizace původně teologického řečnického obratu. To je více než ‚přehnutí metafory‘. To je mezník v dějinách myšlení,“ tvrdí Rothacker pateticky o období 15. století.¹⁰⁴

Je s podivem, že Rothacker na podporu svého tvrzení o „mezníku v dějinách myšlení“ cituje Galileiho dopis Fortuniovi Licetimu z roku 1641, neboť u něj se lze dočíst, že kniha přírody „nemůže být čtena každým“ (*non può esser da tutti letto*).¹⁰⁵ Není přístupná negramotným laikům, protože jejími znaky jsou geometrické útvary, a nikoli znaky našeho písma.

Blumenberg Galileiho poznámku komentuje následovně: „Leonardo Olschki [...] viděl právem v tomto [Galileiho] posledním užití metafory knihy světa odmítnutí dřívější iluze: prosazování poznání přírody jako všem přístupné: ‚Zde však, několik měsíců před smrtí, přiznává exkluzivní charakter přírodního výzkumu a luštění světa. Jen nemnozí se hodí k tomu, aby četli v rozevřené knize přírody a rozuměli jejímu jazyku... Toto pozdní přesvědčení znamená

¹⁰⁴ E. Rothacker, *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, s. 15.

¹⁰⁵ G. Galilei, *Dopis Fortuniovi Licetimu 1641*, in: GG 18, s. 295.

rozpoznání zhroucení jeho vědecké publicistiky, která pamatovala na obecnou srozumitelnost.¹⁰⁶

Rothackerova teze je tak vyvrácena z obou stran: nejenže kniha přírody jako Bible negramotných a laiků je mnohem starším motivem, než se domnívá, ale mimo to i v 17. století se např. u Galileiho, jednoho z předních představitelů novověké přírodní vědy, vyskytuje motiv knihy přírody jako negramotným a laikům nepřístupné.

Rothackerova teze se však nejeví zcela neopodstatněná, když si uvědomíme, že v období mezi Janem Zlatoústým a Augustinem na jedné straně a Raimundem ze Sabundy a Mikulášem Kusánským v 15. století na straně druhé metaforu „Bible negramotných“ nenacházíme. Je to zřejmě způsobeno středověkým monopolem na vzdělání, které bylo výsadou řeholníků a kněží. V 15. století se však začíná emancipovat měšťanský stav. Nově oceňovaná moudrost laiků je předmětem knižní metaforiky ve spise Mikuláše Kusánského *Idiota de sapientia*: „Řečník: Jakým způsobem můžeš být doveden ke své vědě nevědomosti, když jsi negramotný? / Laik: Ne z tvých, ale z Božích knih. / Řečník: Které to jsou? / Laik: Ty, které napsal vlastním prstem. / Řečník: Kde se nacházejí? / Laik: Všude.“¹⁰⁷

Vedle opět zmiňovaného „Božího prstu“ zdůrazňujícího bezprostřednost a autenticitu stvoření stojí v tomto dialogickém výňatku za povšimnutí také zmnožení knih. Svět je pro Kusánského spíše knihovnou postavenou do protikladu ke knihovnám humanistů. Svět jako knihovna – to je poměrně častý typ knižní metaforiky, kterému se budu věnovat později (kap. 9.3).

¹⁰⁶ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 76-77.

¹⁰⁷ M. Kusánský, *Idiota de sapientia I*, in: CUSA 5, s. 5: „Orator. Quomodo ductus esse potes ad scientiam ignorantiae tuae, cum sis idiota? Idiota. Non ex tuis, sed ex Dei libris. Orator. Qui sunt illi? Idiota. Quos suo digito scripsit. Orator. Ubi reperiuntur? Idiota. Ubique.”

Metaforika přírody jako alternativní Bible je odvážná proto, že v silné verzi představuje riziko pro křesťanskou ortodoxii: je-li příroda sama srovnatelná s Bibli, k čemu je pak vlastně ještě potřeba Písmo? Mikuláš Kusánský však nešel tak daleko. Na rozdíl od Raimunda ze Sabundy, jehož dílo *Theologia naturalis seu Liber creaturarum* Mikuláš prokazatelně vlastnil v rukopisné podobě. Z poznámek na okraji textu je zřejmé, že jej četl.

Raimund napsal a později na Tridentuském koncilu byl odsouzen za tato slova: „První kniha, kniha přírody, nemůže být zfalšována, zničena ani špatně vyložena. Proto ji kacíři nemohou špatně pochopit, ani se v ní nikdo kacířem nemůže stát. Ale druhá kniha může být zfalšována, špatně vyložena a zle pochopena.“¹⁰⁸ Kniha přírody je nám soupřirozená (*connaturalis*), zatímco kniha Písma nadpřirozená (*supernaturalis*), tvrdí dále Raimund.

I Jan Amos Komenský, když přepracovává a roku 1661 v Amsterdamu vydává Raimundovo dílo pod názvem *Oculus Fidei*, má k tomuto prohlášení výhrady: „Proč by také první kniha, kniha přírody, nemohla být falšována? Tolik pomatených a falešných filosofii to ukazuje. Takže je třeba mít se před klamy na pozoru všude.“¹⁰⁹

Problematické se může zdát i Raimundovo postavení knihy přírody na první místo, tedy před Písmo. Činí tak však v nekontroverzním smyslu: kniha přírody je první zkrátka proto, že byla Bohem dána jako první. Jde o časovou předchůdnost, nikoli prioritu co do důležitosti. Druhá kniha je kniha nápravná, protože člověk se Pádem stal slepým a přestal umět v první knize číst. Sabundus

¹⁰⁸ R. Sabundus, *Theologia naturalis seu Liber Creaturarum*, s. 36-37: „Primus liber, naturae, non potest falsificari, nec deleri, nec false interpretari. Ideo haeretici non possunt eum false intelligere; nec aliquis potest fieri in eo haereticus. Sed secundus potest falsificari et false interpretari et male intelligi.“

¹⁰⁹ J. A. Komenský, (*Oculus Fidei*) *Theologia naturalis sive Liber creaturarum*, Annotata ad Prologum, s. 10: „Quidnî primus qvoqve Liber, Naturae, falsificari possit? Tot pravae falsaeqve Philosophiae id ostendunt. Ubique igitur deceptiones cavendae.“

dodává: „První kniha, kniha stvoření, je všem společná; ale kniha Písma všem společná není, protože v ní umějí číst pouze kněží.“¹¹⁰ Kniha přírody je tedy dle Raimunda jakási Bible laiků.

Na to opět reaguje Komenský jako správný syn Reformace: „Tak se tehdy vskutku v římské církvi myslelo. Zdalipak to však odpovídá myslí Boží? Nesvěřil snad Bůh svůj zákon skrze Mojžíše jak mužům, tak také ženám, dětem a cizincům? (Dt 31:12) Neblahoslaví snad skrze Davida každého, kdo dnem i nocí přemýšlí o Božím zákoně? (Ž 1:2)“¹¹¹

Raimundova *Theologia naturalis* obsahuje – vezmeme-li v úvahu, že vznikla v první polovině 15. století – další velmi odvážné a dle mého názoru silně heterodoxní výroky, což je o to překvapivější, že tuto knihu přepracoval belgický kartuzián Petr Dorlandt pod názvem *Viola animae* a v této podobě měla sloužit katolické církvi v boji s hugenotskou propagandou namísto dosud chybějícího katechismu. Podle Sabunda například pohanští filosofové také četli knihu přírody a odvodili z ní (a pouze z ní) nějakou moudrost. „Avšak pravou moudrost, která vede k věčnému životu, přestože v ní byla zapsána, číst nedovedli.“¹¹² Je-li spasitelná moudrost napsána již v knize přírody, k čemu je člověku ještě Písmo? Raimund by zjevně odpověděl podobně jako Bonaventura: kvůli Pádu nedokážeme knihu přírody číst správně a tuto spasitelnou moudrost z ní extrahovat. Přesto však u Raimunda má podle všeho Písmo jen jakousi

¹¹⁰ R. Sabundus, *Theologia naturalis seu Liber Creaturarum*, s. 36: „Sed tamen primus liber, creaturarum, est omnibus communis; sed liber Scripturae non est omnibus communis, quia solum clerici sciunt legere in eo.“

¹¹¹ J. A. Komenský, (*Oculus Fidei*) *Theologia naturalis sive Liber creaturarum*, Annotata ad Prologum, s. 9: „Ita quidem tùm, in Ecclesia Romana, putabant; sed num ad mentem Dei? Annon Deus per Mosem tam Viris quàm mulieribus, parvulisqve, et advenis, Legem suam commendat? (Deut. 31.12.) Annon per Davidem quisqvis in Lege Dei die ac nocte meditatur beatum praedicat? Psal. 1.2.“

¹¹² R. Sabundus, *Theologia naturalis seu Liber Creaturarum*, s. 38: „Sed veram sapientiam, quae ducit ad vitam aeternam, quamvis esset in eo scripta, legere non poterunt.“

pomocnou funkci. Sabundova metaforika „knihy přírody“ je smělá a předznamenává krizi autority Písma v následujících staletích.

V podobném vyznění píše Raimund i v kapitole 212, že kniha tvorů čili přírody podává na způsob zkoušky (*per modum probationis*) to, co Písmo učí na způsob předpisu, příkazu a nabádání (*per modum praecepti et mandati et exhortationis*): „Že každý člověk se má Boha bát, má ho chválit, ctít a oslavovat, jemu samému sloužit, věřit, jeho poslouchat a jen jemu důvěřovat.“¹¹³ Opět nezbývá než se zeptat: nač ještě Písma, učí-li obě knihy totéž, jen jiným způsobem? Tento logický důsledek jen mírně oslabuje následné tvrzení, že kniha tvorů slouží knize Písma.

Že se v 17. století metaforika „knihy přírody jako alternativní Bible“ stává všeobecně rozšířenou, ukazuje i fakt, že Komenského tyto Sabundovy výroky již nijak nepobuňují ani nepohoršují. Naopak dílo tohoto španělského lékaře velice chválí a ordinuje jej svému protivníkovi, lékaři Danielu Zwickerovi, jako protilátku vůči sociniánským bludům. Už fakt, že se Komenský rozhodl dílo přepracovat a vydat, svědčí o hluboké víře, že tento protijed bude vůči šířící se antitrinitární herezi účinný. Následuje pak rozčarování v *Unum necessarium*, kde konstatuje, že „jeho“ práce je v knihkupectvích „ležákem“.¹¹⁴ Roku 1707 je *Oculus Fidei* zařazen na seznam zakázaných knih Diega Sarmienta y Valladares.

Naopak bestsellerem se stala kniha *Religio Medici* Thomase Browna, publikovaná poprvé roku 1643 a o dva roky později zařazená na papežský seznam zakázaných knih. Toto dílo hovoří o přírodě jako o Písmu pohanů: „Jsou tedy dvě knihy, z nichž čerpám svou teologii. Kromě té napsané Bohem ještě ta, kterou napsala jeho služebnice příroda, onen všeobecný a veřejný rukopis, který

¹¹³ Tamtéž, s. 314: „Et quod omnis homo debet timere Deum, laudare et honorare et glorificare, et illi soli servire, credere, obedire, et in eo solo confidere.”

¹¹⁴ J. A. Komenský, *Unum necessarium* VI 24, in: DJAK 18, s. 108.

se rozprostírá před očima všech. Ti, kteří jej nikdy nespátřili v první knize, jej objevili v té druhé. Ona byla Písmem a teologií pohanů. [...] Pohané věděli lépe, jak spojit a číst tato mystická písmena, než my křesťané, kteří hledíme na tyto obecné hieroglyfy lhostejněji a pohrdáme sáním božství z květů přírody.“¹¹⁵

Browne již nemá Sabundovy zábrany. Z přírody, ač podřízené Bohu, činí autorku písící sebe samu. A pohany nahlíží jako lepší a pozornější čtenáře této knihy. Je zřejmé, jakou transformací tato metaforika prošla. Autorita Písma začíná být v 17. století problematizována, naopak autorita knihy přírody roste. Blumenberg to komentuje: „Myšlenka Augustinova, že Zjevení přináší ty nejdůležitější poznatky pro porozumění Stvoření, je zapomenuta. Browne pochopitelně pátrá po důvodu, proč vznikající věda jeho století přišla s tak velikými objevy tak dlouho po druhém Božím Zjevení. Tuto myšlenku Augustin a středověk vzhledem ke stagnaci přírodního poznání od antiky řešit nepotřebuje. Naopak se zdá, že Browne přičítá vlastnictví zvláštního Zjevení to, že činí křesťany lhostejnými vůči zjevení obecnému.“¹¹⁶

Browne není jediný, kdo v 17. století používá motivu „pohanské Bible“. Německý matematik a geograf Adam Olearius, přestože svá slova obklopuje zbožnými proklamacemi, smýšlí obdobně: „Že náš Bůh je veliký Bůh, se učíme mimo jiné z velké knihy přírody, této rozumné pohanské Bible.“¹¹⁷ Také teoretik a praktik zahradnictví Ralph Austen píše v polovině 17. století, že v ovocných

¹¹⁵ T. Browne, *Religio Medici and Digby's Observations*, s. 30-31: „Thus there are two Bookes from whence I collect my Divinity; besides that written one of God, another of his servant Nature, that universall and publike Manuscript, that lies expans'd unto the eyes of all; those that never saw him in the one, have discovered him in the other: This was the Scripture and Theology of the Heathens; [...] surely the Heathens knew better how to joyne and reade these mysticall letters, than wee Christians, who cast a more carelesse eye on these common Hieroglyphicks, and disdain to suck Divinity from the flowers of nature.“

¹¹⁶ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 97.

¹¹⁷ A. Olearius, *Neue orientalische Reisebeschreibung*, in: DNL 28, s. 229: „Daß unser Gott ein grosser Gott ist, erlernen wir unter Andern auß dem Buche der Natur, der vernünfftigen Heyden Bibel.“

stromech „můžeme zřetelně číst a vidět Boží vlastnosti, jeho moc, moudrost, dobrotu atd.“ a můžeme jimi „být ponaučováni a vyučováni našim povinnostem k němu“. Dokonce i „ti, kdo neumějí přečíst ani řádku v jakékoli tištěné knize, si mohou přečíst mnoho dobrých poučení v knize tvorů.“¹¹⁸ V podobných intencích uvažují na britských ostrovech i další myslitelé 17. století, mezi jinými William Derham nebo John Donne, který vědomě rozvíjí myšlenky Raimunda ze Sabundy.¹¹⁹

Volnomyšlenkářství spojené s tímto typem metaforiky je rozšířené i ve Francii. Guillaume du Bartas v 16. století ve své básni vyzdvihuje tu velkou výhodu knihy přírody, že pro její pochopení člověk nepotřebuje znát hebrejštinu, řečtinu ani jiné jazyky. A jak se domnívá Noël Antoine Pluche v 18. století, přírodní scenérie je druhem lidové teologie, kde se každý může naučit ty pravdy, které jsou pro něj důležité. Je přitom prosta omylů, sporů a předsudků.¹²⁰

Kniha přírody je nejen všem dostupná a snadno čitelná, ale je také na rozdíl od Písma interpretačně nekontroverzní. Tato představa, kterou Raimundus Sabundus poprvé zformuloval, se v 17. století stává obecně sdíleným *locus communis* a hlásí se k ní i Galileo Galilei.¹²¹ To přirozeně neznamená, že autorita Písma je popřena, ale signalizuje, nakolik se autorita knihy přírody na jeho úkor zvyšuje.

¹¹⁸ R. Austen, *Spiritual Use of an Orchard or Garden of Fruit Trees*, A Preface to the Reader, s. VII-VIII: „The world is a great library, and fruit trees are some of the books wherein we may read and see plainly the attributes of God, his power, wisdom, goodness etc. and be instructed and taught our duty towards him in many things, even from fruit trees [...]. They who cannot read a line in any printed book, may read many good lessons in the book of the creatures.“

¹¹⁹ P. Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, s. 196.

¹²⁰ Cit. tamtéž, s. 196-197.

¹²¹ Srov. tamtéž, s. 197.

George Berkeley prohlašuje, že „písemné znaky božství jsou pro člověka prostého smyslu a běžného chápání velké a čitelné v celém stvoření“.¹²² Pro puritánského teologa Richarda Baxtera se kniha přírody stává devocionální literaturou: „Jak vynikající knihou je viditelný svět pro denní studium svaté duše!“¹²³ Holandský polyhistor Casper Barlaeus tvrdí, že v knize světa lze číst Boha (*Deum legere*), podobně jako jeho krajan Adriaan Heereboord, podle nějž tak lze činit dokonce i bez znalosti Písma.¹²⁴ Změněnou atmosféru dobře ilustruje i vznik nového výrazu: Bible přírody. Ten se zrodil zřejmě v Nizozemsku, když byla apologetická kniha Philippa Du Plessis Mornaye *De la vérité de la religion chrétienne* přeložena do holandštiny jako *De Bybel der Natuure*.¹²⁵ Toto slovní spojení se dále objevuje u britského teologa Johna Edwardse¹²⁶ a jeho vůbec nejznámější použití představuje bilingvní latinsko-holandské vydání entomologických textů Jana Swammerdama Hermanem Boerhaavem v roce 1738 pod názvem *Biblia Naturae sive historia insectorum/Bybel der Natuure of historie der insecten*. Swammerdam oceňuje, „kolik vynalézavosti a neslýchaných divů ukryl vševidoucí Architekt do Bible svých děl“.¹²⁷

Z výše uvedeného vysvítá, jak může být metamorfóza zpočátku zdánlivě věroučně neškodné metafory „Bible negramotných“ ukazatelem proměny

¹²² G. Berkeley, *The Theory of Vision or Visual Language shewing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained*, in: WGB I, odst. 7: „the characters of divinity are large and legible throughout the whole creation to men of plain sense and common understanding [...]“

¹²³ R. Baxter, *A Christian Directory*, s. 377.

¹²⁴ E. Jorink, „Reading the Book of Nature in the Seventeenth-Century Dutch Republic“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 48 a 56.

¹²⁵ Tamtéž, s. 47-48.

¹²⁶ P. Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, s. 199.

¹²⁷ J. Swammerdam, *Biblia Naturae sive historia insectorum/Bybel der Natuure of historie der insecten*. s. 172: „Ut adeo vel inde solum luce meridiana clarius innotescat, quanta artificia, et inaudita miracula, Oculatissimus iste Architectus in Bibliis suorū Operum recondiderit.“

myšlenkového ovzduší mezi středověkem a novověkem. Klíčovým obdobím se ukazuje být 15. až 17. století, kdy dochází postupně ke stále větší emancipaci knihy přírody a oslabování svrchované autority Písma svatého. Konkurenci autorit obou „knih“ se budu nyní věnovat hlouběji.

4.2 Písmo a kniha přírody: konkurence autorit

Popírání primátu Písma a přenesení jeho privilegií na přírodu či zkušenost je podle Blumenberga až „fenomémem pozdní kultury“.¹²⁸ V raném novověku podle něj stojí „primárně kniha vedle knihy, sekundárně kniha proti knize“.¹²⁹ Jakmile se totiž v 16. a 17. století díky astronomickým objevům začalo zdát, že obě knihy si odporují, reakcí protireformace – přestože Tridentický koncil si přál nalezení a znovunastolení rovnováhy přirozenosti a milosti proti všem dobovým tendencím k pelagianismu i gnosticismu – bylo odmítnutí rovnocennosti knihy přírody a knihy Písma ve prospěch biblismu.

To neznamenal přijetí teorie dvojí pravdy. Že Boží knihy spolu souhlasí, jak píše na obranu Galileiho Campanella,¹³⁰ magisterium nikdy nijak nepopřelo. Nesouhlasilo však s Campanellovým a Galileiho stanoviskem, že problém je v chybné exegezi Písma. S nadsázkou řečeno, exegeze Písma založená na aristotelské filosofii měla předepisovat světu, jak se má otáčet. Přírodní filosofové a astronomové neměli mluvit teologům do řemesla a zároveň měli

¹²⁸ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 11. Opět nelze než ukázat na v první polovině 15. století nezvyklou smělost výroků Raimunda ze Sabundy, podle nějž nejjistější poznání je poznání zkušenostní: „Nulla autem certior cognitio, quam per experientiam, et maxime per experientiam cuiuslibet intra se ipsum.“ (R. Sabundus, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, s. 33.) Toto tvrzení Komenský v *Oculus Fidei* raději vypustil.

¹²⁹ Tamtéž, s. 19.

¹³⁰ T. Campanella, *Apologia pro Galileo*, s. 17: „Concordant enim codices Dei vtrique alter alteri.“

uznat podřízenost svých speciálních disciplín „královně věd“, tedy teologii. Proti Campanellovu pokornému uznání služebnosti filosofie¹³¹ již Komenský poměrně moderně zdůrazňuje, že filosofie a teologie jsou sestry.¹³²

Jiný Komenského vydatný zdroj, Francis Bacon, ačkoli nepopírá vyšší autoritu Písma,¹³³ odděluje Písmo a přírodu podle toho, jaký obsah člověku sdělují. Příroda podle něj zjevuje Boží moc, Písmo jeho vůli.¹³⁴ Obě knihy mají své funkce: Písmo učí víře a mravům, kniha přírody je zdrojem vědeckého poznání. Chtít čerpat víru a mravy z jiných zdrojů než ze Zjevení a učení církve je neřestná *curiositas*, zatímco od idolů osvobozené poznání přírody vede k znalosti pravých jmen věcí a v důsledku toho k obnovení Adamova rajského panství nad přírodou. To je naším úkolem a povinností.

Daniel Špelda k tomu uvádí: „Baconovo chápání knihy přírody ale představuje zásadní změnu tradiční metafory, poněvadž na základě biblické autority (Ř 1:20) se běžně soudilo, že v knize přírody jsou vyjádřeny tři atributy křesťanského Boha: moc, moudrost a dobrotivost. Bacon redukuje význam těchto atributů proto, že odmítá jakoukoli snahu o nalezení Boha prostřednictvím zkoumání přírody. Důrazně varuje před zkoumáním smyslově přístupných věcí, jehož cílem by bylo vědění o podstatě a vůli Boha, protože Bůh sice ustanovil, že

¹³¹ Tamtéž, s. 33: „philosophia, quae sumitur ex mundo Dei libro, ancilletur theologiae et contestetur...”

¹³² J. A. Komenský, *Panorthosia* XI, in: CC 2, s. 285: „Qvò si res deducta fuerit, Philosophia non erit dicenda (utí hactenus) Theologiae ancilla, sed germana soror...”

¹³³ S. Matthews, „Reading the Two Books with Francis Bacon: Interpreting God’s Will and Power“, in: K. Killeen – P. Forshaw (eds.), *The Word and the World: Biblical Exegesis and Early Modern Science*, s. 69-70: „Bacon, co se týče čtení těchto dvou knih, zastává rigidní hierarchii vědění stejně jako jeho středověcí předchůdci: Písmo je výše než příroda, protože je jednak Božím přímým zjevením způsobu spásy a za druhé je *norma normans* čili vodítkem k mezím a správnému čtení knihy přírody.“

¹³⁴ F. Bacon, *Valerius Terminus*, in: WFB 3, s. 221: „for, saith our Saviour, ‚You err, not knowing the Scriptures nor the power of God‘; laying before us two books or volumes to study if we will be secured from error; first the Scriptures revealing the will of God, and then the creatures expressing his power; for that latter book will certify us that nothing which the first teacheth shall be thought impossible.“

cílem pozorování (*contemplatio*) stvoření je vědění, ale o podstatě Boha nelze získat žádné vědění. [...] Bůh je tedy empirickým zkoumáním nepoznatelný a jeho dílo v nás může jenom vyvolávat obdiv.¹³⁵

Baconovo omezení přirozené teologie na pouhý obdiv k Stvořitelově moci je skutečně něco, s čím jsme se dosud v dějinách naší metafory nesetkali. Nabízí se možnost vnímat jej jako ortodoxní reakci na přílišné (pelagiánské) zdůrazňování knihy přírody jako Bible laiků a pohanů, které jsem popsal v předchozí kapitole. Bacon na jiném místě však uvádí, že vedle moci je to i moudrost Boha, která je poznatelná ze stvoření: „Proto jako všechna díla ukazují moc a dovednost řemeslníka, a ne jeho obraz, je tomu tak i s díly Božími, které ukazují všemohoucnost a moudrost tvůrce, ale ne jeho obraz.“¹³⁶ V tom se právě mýlí pohané, tvrdí dále Bacon, pro něž je svět obrazem Boha a člověk obrazem světa. V Písmu však podle Bacona nelze najít podporu pro tento názor.¹³⁷

Komenský nesouhlasí s Baconovým názorem, že z knihy přírody lze poznat pouze všemohoucnost a moudrost Tvůrce, nikoliv však jeho vůli, podstatu a obraz. Podle Bacona je obrazem Božím pouze člověk, nikoli svět. Komenskému je Božím obrazem i svět, což vyplývá z tradiční platónské a v renesanci všeobecně přijímané představy mikrokosmu a makrokosmu: je-li totiž svět obrazem člověka a člověk obrazem Boha, potom i svět je obrazem Boha.

¹³⁵ D. Špelda, „Baconovo pojetí problému teoretické zvědavosti“, in: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická = Studia philosophica*, 2005, vol. 54, no. B52, s. 49-50.

¹³⁶ F. Bacon, *The Advancement of Learning* II, in: WFB 3, s. 349-350: „For as all works do shew forth the power and skill of the workman, and not his image; so it is of the works of God; which do shew the omnipotency and wisdom of the maker, but not his image.“

¹³⁷ Současná protestantská teologie však o člověku jako o *imago mundi* hovoří. Srov. J. Moltmann, *Bůh ve stvoření: Ekologická nauka o stvoření*, s. 48 et passim.

Komenský přímo uvádí, že svět je obrazem Boží moci, moudrosti a dobroty.¹³⁸ Kniha přírody a na ní založená *theognosia naturalis* nám v jeho pojetí vyjevuje mnohem více vlastností Božích, než je tomu v pojetí Baconově: kromě samotné existence a triády transcendentálií (*unum, bonum, verum*) jsou to vlastnosti trojjedinosti, maximality, nekonečnosti, svrchované dokonalosti, života, vševědoucnosti. Z přírody lze také poznat, že Bůh je pán, původce a udržovatel všech věcí.¹³⁹

Zatímco pro Bacona je autorita Písma omezena na věrouku a morálku, Komenský je zastáncem tzv. mosaické fyziky a Písmo považuje za autoritu, kterou lze argumentovat i v přírodovědeckých otázkách. Překvapivě je to ale právě Komenský, a nikoli Bacon, který, jak uvidíme, knihu přírody a Písmo činí přinejmenším rovnocennými zdroji poznání.

Kniha přírody je pro křesťany z chronologického hlediska první knihou, která Písmu časově předchází. Na tomto tvrzení není zdánlivě nic kontroverzního, dokud se přijímá, že Písmo nejenže s „první knihou“ souhlasí, ale navíc dodává přidanou hodnotu: spásu. Již Tertullian v době, kdy se biblický kánon teprve formoval, napsal: „Bůh musí být nejprve poznán v přírodě a poté potvrzen naukou: v přírodě z jeho děl, naukou z jeho oznámení.“¹⁴⁰ Galileo Galilei Tertulliana v 17. století na podporu svého pojetí vztahu obou knih cituje a Ralph Austen píše podobně, že „Bůh nám poslal knihu přírody dříve než knihu Písma.

¹³⁸ J. A. Komenský, *Panaugia* IV.10, in: CC 1, s. 107: „Mundus qvippe nihil nisi occultae Potentiae, Sapientiae, Bontitatisque expressa imago est...“

¹³⁹ Srov. J. A. Komenský, *Pansophiae gradus IV: Mundus materialis*, in: CC 1, s. 395-399.

¹⁴⁰ Tertullian, *Adversus Marcionem* I.18, in: PL 2, s. 266: „Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum: natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus.“

Boží lid byl na počátku světa po mnoho let bez Písma a dočetl se mnoha věcem v knize tvorů.¹⁴¹

Hieronymus Zanchius také hovoří o přírodě jako o první knize: „Existují dvě Boží knihy, jimiž Bůh uznal za vhodné vyjádřit svou věčnou podstatu a dokonalou přirozenost a sdělit svou nejlepší vůli a nejvyšší lásku k nám. První můžeme nazvat knihou stvoření či děl; druhou knihou Písma svatého čili slova Božího. Pokud je trochu porovnáš, uvidíš, že přestože jsou odlišné, mají tento společný charakter: ukázat a spolupracovat za účelem poznání Boha a našeho štěstí.“¹⁴² Kniha Písma vyniká podle Zanchia dokonalostí, jasností a důstojností, kniha přírody je však univerzální a starší. Thomas Sprat ve své *History of Royal Society* označil přírodu za „nejstarobylějšího autora ze všech“¹⁴³ a podobně jako před ním Thomas Browne tím povýšil přírodu na původkyni svého vlastního textu.

Fakt, že kniha přírody je člověku k dispozici dříve než Písmo, lze však domýšlet také jiným směrem: pro deisty typu Herberta z Cherbury na konci 17. století je již kniha přírody spolu s rozumem dostatečný prostředek spásy. Bible se pro ně stává zbytnou a nadbytečnou. I Johannes Kepler považoval sebe a všechny

¹⁴¹ R. Austen, *Spiritual Use of an Orchard or Garden of Fruit Trees*, A Preface to the Reader, s. XIV: „[One of the ancients observes, that] God sent us the booke of nature, before he sent us the book of the Scriptures. The people of God in the beginning of the world were without the Scriptures for many yeares, and they read many things in the book of the creatures.“

¹⁴² H. Zanchius, *De operibus Dei*, Epistola dedicatoria: „Hi sunt diuini illi libri, iique duum generum in quibus Deus Opt. Max. nos alloqui dignatus est, deque sua tum aeterna essentia, perfectissimaque natura, tum optima voluntate, summoque erga nos amore, certiores facere voluit: quorum vnum Librum Creaturarum seu Operum: alterum sacrarum literarum, seu verbi Dei, possumus appellare. Quos si paulum comparare libeat, videas eos, tametsi diuersos, egregie tamen id, de quo quaeritur praestare, siue in finem illum, cognitionis Dei, ac beatitudinis nostrae conspirare.“

¹⁴³ T. Sprat, *The History of the Royal-Society of London*, s. 47-48: „we follow the most antient Author of all others, even Nature it self.“

astronomy za „kněze nejvyššího Boha ve vztahu ke knize přírody“.¹⁴⁴ Zkoumáním stránek knihy přírody a nebe podle něj „činíme jasnějším hlas Boží“.¹⁴⁵ Jinde jako by téměř protireagoval na Baconova slova, když píše, že Bůh stvořitel v knize přírody vyobrazil svou podstatu a vůli.¹⁴⁶

Ačkoli se o Baconově motivaci lze jen dohadovat, je nyní již pochopitelnější jeho odpor vůči přirozené teologii, neboť je nasnadě, kam z hlediska ortodoxie její vyhrocená podoba vede: k popření exkluzivity Písma a křesťanského náboženství. Nizozemský lékař Cornelius Bontekoe v tomto kontextu metaforu „knihy přírody“ zesměšňuje, když tvrdí, že „dokonce i naši faráři odkazují ke knize přírody, jako by jim Písmo nestačilo“, a dodává nepřeložitelnou slovní hříčku, že „het boek der Nature“ se podobá „het boek van turelure“: kniha přírody je knihou bláznů.¹⁴⁷

Nebezpečí, že kniha přírody nabyde vyšší autority než Písmo, si byli dobře vědomi i reformátoři jako Martin Luther či Jan Kalvín a varovali před tím.¹⁴⁸ Dokonce i liberálně naladěni latitudinariáni v anglikánské církvi zdůrazňovali potřebnost Písma pro spásu proti deistům, a to tvrzením o špatné čitelnosti knihy přírody: „Velký svazek Stvoření, kde Bůh popsal tolik své moudrosti a moci, je příliš temný a nejasný, příliš krátký a nedokonalý, aby nám vytyčil cestu vedoucí k věčnému štěstí.“¹⁴⁹ A švýcarský přírodovědec Salomon Hottinger

¹⁴⁴ J. Kepler, *Dopis Herwartovi von Hohenburg*, in: KGW 13, s. 193: „Ego verò sic censeo, cum Astronomj, sacerdotes dej altissimj ex parte libry naturae simus.“

¹⁴⁵ J. Kepler, *Mysterium cosmographicum*, in: KGW 1, s. 6: „Quam vocem, coelis et naturae rerum dum aperimus his pagellis, clarioremque efficit.“

¹⁴⁶ J. Kepler, *Epitome Astronomiae Copernicanae* I, in: KGW 7, s. 25.

¹⁴⁷ Cit. v E. Jorink, „Reading the Book of Nature in the Seventeenth-Century Dutch Republic“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 57.

¹⁴⁸ Srov. P. Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, s. 201.

¹⁴⁹ E. Stillingfleet, *Origines sacrae*, s. 602: „The large volume of the Creation, wherein God hath described so much of his wisdom and power, is yet too dark and obscure, too short and imperfect to set forth to us the way which leads to eternal happiness.“

napsal: „Písmo svaté je primárním předmětem; přirozenou moudrost nelze nabýt pouze z knihy přírody.“¹⁵⁰

Počátky emancipace přírody vůči Písmu podle mého názoru nacházíme u Raimunda ze Sabundy, který mj. píše o přirozené teologii, že „s ohledem na nás Písmo svaté předchází“.¹⁵¹ Proto Sabundus ve své knize necituje žádné Učitele ani Písmo svaté: chce ukázat soběstačnost knihy přírody, která ovšem člověka připravuje k pevnější víře Písmu. Písmo knihu přírody předpokládá: „Nikdo nemůže věřit a přilnout ke slovům Písma svatého, pokud nejdříve nepoznal, že Bůh je, že je pravdomluvný a nemůže klamat, protože kdo nemá ponětí o Bohu, nemůže poznat, zda je Bible Boží kniha.“¹⁵² Komenský v *Oculus Fidei* Raimundovy výroky zkracuje, ale také doplňuje: „Pokud někdo tohoto úsudku z tvorů nenabyl, přistupuje k Písmu s neumytýma rukama a nezná jej proto ani odlišit od jiných knih, ani mu porozumět. Tak může být kniha tvorů označena jako cesta, příprava, uvedení, předsálí a brána ke knize Písma svatého a musí se jí tak také rozumět.“¹⁵³

Komenského úcta k Písmu je neoddiskutovatelná a argumenty *ad Scripturam* jsou v jeho díle všudypřítomné. Přesto je u něj kniha přírody Písmu přinejmenším rovnocenným partnerem, spolu s tzv. knihou mysli. Ve *Via lucis* píše: „První a největší knihou Boží je viditelný svět, popsáný tolika písmeny,

¹⁵⁰ Cit. v M. Kempe, „Sermons in Stone: Johann Jacob Scheuchzer’s Concept of the Book of Nature and the Physics of the Bible“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 112.

¹⁵¹ R. Sabundus, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, s. 35: „Haec scientia [...] ideo praecedat Scripturam sacram quoad nos.“

¹⁵² Tamtéž, s. 311: „Sequitur, quod nullus potest credere et adhaerere verbis sacrae Bibliae, nisi primo cognoscat Deum esse, et cognoscat ipsum esse veracem, et non posse mentiri, quia qui non habet notitiam de Deo, non potest cognoscere, utrum Biblia sit liber Dei.“

¹⁵³ J. A. Komenský, (*Oculus Fidei*) *Theologia naturalis sive Liber creaturarum* 211.9-10, s. 209: „Qvam notitiam nisi quis è Creaturis sibi comparaverit, veniet in Scripturas illotis manibus, eas nec rectè ab aliis Libris discernere, aut intelligere, gnarus. Ideò Creaturarum liber ad S. Scripturae librum et via, et praeparatorium, et introductorium, vestibulumqve et janua, dici potest, haberiqve debet.“

kolik je v něm vidět Božích výtvorů.¹⁵⁴ V *Consultatio* opakuje totéž¹⁵⁵ a dokonce píše, že „svět, tato Boží kniha (jež je jakoby pokladnicí všech knih), je tak dokonalý, že štědře postačuje k tomu, abychom z něho čerpali veškeré poznání, které je pro člověka na tomto světě nezbytné“.¹⁵⁶ A v *Oculus fidei* píše v podobných intencích, že „celý svět je Boží knihou, v níž je nám dáno před oči viditelnými písmeny k dispozici vše, co je na něm neviditelné. Kdyby člověk chtěl tato písmena číst, pokud by je poznal a rozeznal, mohl by díky této jediné knize vystoupit jako vševědouce.“¹⁵⁷

Vidíme zde přesně ty tendence k emancipaci a osamostatnění knihy přírody, které jsou pro myšlení 17. století v Evropě typické: příroda je první, největší, a dokonce dostačující knihou. Komenský se v tomto ohledu ukazuje být skutečným Raimundovým následovníkem. O něco dále v *Panaugii* pak následuje jeho biblická kritika: Bible „nebyla vybudována tak naráz a hned na začátku jako dvě předešlé knihy (kniha světa a kniha mysli) jakožto jednotný a úplný systém, jehož části do sebe zapadají“.¹⁵⁸ Avšak přestože nevykazuje systematickou harmonii jako ostatní dvě Boží knihy, vykazuje harmonii vnitřní.

¹⁵⁴ J. A. Komenský, *Via lucis*, in: DJAK 14, s. 294: „Primus et maximus liber Dei mundus est visibilis, tot characteribus, quot in illo creaturae Dei visuntur, descriptus.“ Překlad J. Kopecký et al., in: J. A. Komenský, *Cesta světla*, s. 35.

¹⁵⁵ J. A. Komenský, *Panaugia* IV.8, in: CC 1, s. 107: „Qvorum primus et maximus, Mundi Liber, descriptus est infinitis Sapientiae Dei characatribus, intùs et extrà.“

¹⁵⁶ J. A. Komenský, *Panaugia* V.9, in: CC 1, s. 110: „seqvitur Librum hunc Dei, Mundum (veluti omnium Librorum thesaurum) tam perfectum esse, ut ad hauriendam inde omnem, qvae Homini sub coelo necessaria est cognitionem, abunde sufficiat.“ Překlad J. Hejlek, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 152.

¹⁵⁷ J. A. Komenský, (*Oculus Fidei*) *Theologia naturalis sive Liber creaturarum*, Praefatio 4, bez paginace: „Testatur enim Deus, primò, Totum visibilem Mundum volumen esse Dei, in qvo omnia invisibilia sua visibilibus expressa characteribus ob oculos nobis posuit: qvos characteres si legere vellet, disceret, sciret, Homo, ex unico hoc divino Codice ceu omniscius evadere potest.“

¹⁵⁸ J. A. Komenský, *Panaugia* VII.35, in: CC 1, s. 122-123: „De qvo hoc obiter observandum: non ista simul, et mox ab initio, ut priores duo Libri (Mundi et Mentis) tanqvam unum, plenum, undiqve sibi cohaerens Systema, constructum esse...“ Překlad J. Hejlek, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 166.

V *Pampaedii* Komenský tvrdí, že na rozdíl od knihy světa a myslí není Bible zatím univerzální, a proto by o ní „bylo možné pochybovat, neboť ji nemají všichni. Ani ti, kteří ji mají, nečtou ji všichni. Také je mnoho těch, kteří ani nevědí, že taková kniha je na světě.“¹⁵⁹

Připomeňme ještě, že Komenského emancipace knihy přírody mohla být – vedle mnoha nepřímých vlivů a změněné dobové atmosféry – přímo inspirována nejen Sabundem, ale také Campanellou. Podle kalábrijského dominikána je kniha Písma sice pro nás kvůli prvotnímu hříchu přiměřenější, ale kniha přírody je lepší, jen v ní nedokážeme správně číst. Je napsána živými písmeny – věcmi, a nikoli mrtvými znaky. I Boží trojjedinost je podle něj zřejmější v přírodě než v Písmu a zázraky přírody jsou větší než ty biblické.¹⁶⁰ Campanellovo řešení problému obou knih např. v *Apologia pro Galileo* se podle Johna Headleyho v porovnání s Galileim „jeví agresivnější a ambicióznější, přestože se nachází v rámci tradičního, konzervativního, středověce-renesančního kontextu.“ Headley Campanellovo pojetí označuje jako „všezahrnující monismus“, ve kterém hrozí „pohlčení Písma přírodou“.¹⁶¹

Všechny výše popsané proměny důrazu, které máme sklon z dnešního pohledu nepovažovat za zásadní, ale které významně otřásly do té doby neproblematickou autoritou Písma a zvýšily autoritu (ve středověku ne snad úplně opomíjené, ale v služebné funkci se nacházející) knihy přírody, se udály v období mezi 15. a 17. stoletím. Na dějinách metafor, zde konkrétně na dějinách metafory „knihy přírody“, se tak předznamenává sekularizace evropského myšlení a prudkého rozvoje novověké přírodní vědy.

¹⁵⁹ J. A. Komenský, *Pampaedia* II.17, in: CC 2, s. 20: „De Libro Revelationum Scripturâ Sacrâ comprehensorum dubitari possit; quia hunc non Omnes habent: nec qui habent, legunt Omnes: multi etiam esse aliquem talem Librum ignorant.“ Překlad J. Hendrich, J. Přívratská a V. Přívratský, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 3, s. 20.

¹⁶⁰ T. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, s. 169.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 177.

4.3 Písmo a kniha přírody: komplementarita výkladu

Nejen konkurence, ale také vzájemná potřebnost charakterizuje v dějinách evropského myšlení vztah obou knih. Obě knihy se vzájemně vysvětlují, jsou klíčem jedna k druhé. Zaměřme svou pozornost nejprve na intuitivnější představu, že Písmo vysvětluje přírodu.

Podle Petera Harrisona byl ve středověku, Augustinem počínaje, „přírodní svět sám o sobě redukován na katalog holých znaků, jejichž pravý význam poskytovalo Písmo“.¹⁶² Bonaventura zcela v intencích tohoto paradigmatu v *Collationes in Hexaëmeron* doplňuje, že kniha světa musela být po Pádu napravena a obnovena Písmem, které ji vysvětlí: „Proto tato kniha světatačka odumřela a byla zničena a byla nutná jiná kniha, skrze niž by první kniha byla osvícena, aby přijala smysl věcí. To však je kniha Písma, která vysvětluje podobnosti, zvláštnosti a smysl věcí, jak stojí psány v knize světa. Kniha Písma tedy obnovuje celý svět k tomu, aby poznával, chválil a miloval Boha.“¹⁶³

V *De mysterio Trinitatis* hovoří Bonaventura o tom, že před Pádem byla nejsvětější Trojice poznatelná z přírody, nyní však již potřebujeme k jejímu poznání Písmo: „Toto dvojí svědectví knihy přírody o existenci nejsvětější Trojice bylo účinné ve stavu neporušené přirozenosti, když tato kniha nebyla zatemněna a když lidský zrak nebyl zakalen. Kvůli hříchu se ale lidský zrak

¹⁶² P. Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, s. 30.

¹⁶³ Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron* XIII 12, in: BON 5, s. 390: „Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum.“

zakalil a zrcadlo se zatemnilo a stalo se těžko srozumitelným [...]. Proto Boží prozřetelnost poskytla svědectví jiné knihy, tedy knihy Písma.¹⁶⁴

Konečně v díle *Breviloquium* Bonaventura vysvětluje své pojetí vztahu obou knih blíže: „První Původce se nám činí poznatelným prostřednictvím Písma a prostřednictvím stvoření. Prostřednictvím knihy stvoření se projevuje jako Původce účinný, prostřednictvím knihy Písma zase jako Původce nápravný.“¹⁶⁵ Písmo však pojednává nejen o Kristu (Původci nápravném), jak dodává Bonaventura, ale i o Bohu stvořiteli (Původci účinném) – proto do určité míry, která dostačuje k poznání Stvořitele, hovoří i o stvoření. Písmo tedy přírodu vysvětluje, ale pouze v nezbytné míře – nepojednává o astronomii, fyzice apod.

Právě tento názor však o tři století později již neplatí. Kalvinistický teolog Lambert Daneau ve *Physice christiana* tvrdí, že Písmo učí obecné přírodní filosofii. Nizozemský lékař Levinus Lemnius je přesvědčen o tom, že svatopisci byli vybaveni úplnou znalostí všech přírodních věd.¹⁶⁶ Dokonce i Francis Bacon, u kterého bychom to nejméně čekali, píše o „vynikající knize Jób“, která je „plná a překypující přírodní filosofí“.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Bonaventura, *De mysterio Trinitatis* I 2, in: BON 5, s. 55: „Hoc autem geminum testimonium libri naturae efficax erat in statu naturae conditae, quando nec liber obscurus erat, nec oculus hominis caligaverat. Cum vero per peccatum hominis oculus caligavit, speculum illud factum est aenigmaticum et obscurum [...]. Et ideo divina providentia dispensative providit testimonium alterius libri, scilicet libri Scripturae...“ Překlad C. V. Pospíšil, in: Bonaventura, *Putování mysli do Boha*, s. 79, pozn. 127.

¹⁶⁵ Bonaventura, *Breviloquium* II V.2, in: BON 5, s. 222: „Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium reddat se nobis cognoscibile et per Scripturam et per creaturam, per librum creaturae se manifestat ut principium effectivum, per librum Scripturae ut principium reparativum...“ Překlad C. V. Pospíšil, in: Bonaventura, *Breviloquium: Kompendium scholastické teologie*, s. 118.

¹⁶⁶ P. Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, s. 138.

¹⁶⁷ F. Bacon, *The Advancement of Learning* I, in: WFB 3, s. 298: „So likewise in that excellent book of Job, if it be revolved with diligence, it will be found pregnant and swelling with natural philosophy...“

Renesanční tradice hledání *prisca sapientia*, vůči které je Bacon v ostré opozici, podnítila mimo jiné představu, že Adam, Mojžíš či Šalamoun věděli o přírodě vše: v Písmu se však zapsalo jen něco, protože sdělení muselo být za účelem srozumitelnosti akomodováno: *scriptura humane loquitur*. Zbytek se buď ztratil, anebo byl předán ústně či kabalisticky zakódován. Podle Petera Harrisona na základě toho dochází v 16. a 17. století k posunu: objevy v knize přírody mají nyní vrhat světlo na opomíjené vědecké poklady svatého textu.¹⁶⁸ Tak se z přírody Písmem vysvětlované stává příroda Písmo vysvětlující.

Že poznání přírody umožňuje pochopení figurativních pasáží Písma, tvrdil už Augustin: „Nevědomost o věcech zatemňuje figurativní vyjádření, neznáme-li přirozenosti zvířat, kamenů, rostlin či dalších věcí, které jsou často užívány v Písmu za účelem vytváření srovnání.“¹⁶⁹ V podobném smyslu hovoří o poznávání přírody k biblickým účelům také Komenský: „Ale jednotliví tvorové ukáží pravý smysl jednotlivých míst Písma (kde pod obalem jsou vykládána tajemství), např. že si Bůh ve Starém zákoně přál, aby to, co se mu podává jako oběť, se spálilo ohněm. Proč to? Zkoumej přirozenost ohně a pochopíš, kam směřuje Boží příkaz. [...] Nechtěl rovněž Bůh, aby se mu obětovalo bez soli. Proč to? Jestliže znáš přirozené vlastnosti soli, nemůže ti uniknout tajný smysl. [...] Podobných věcí je Písmo plno.“¹⁷⁰

¹⁶⁸ P. Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, s. 137-138.

¹⁶⁹ Augustin, *De doctrina christiana* II 16.24, in: PL 34, s. 47: „Rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus vel animantium, vel lapidum, vel herbarum naturas, aliarumve rerum, quae plerumque in Scripturis similitudinibus alicujus gratia ponuntur.“ Srov. *De doctrina christiana* II 39.59, in: PL 34, s. 62.

¹⁷⁰ J. A. Komenský, *Via lucis*, in: DJAK 14, s. 332: „sed creaturae particulares particularium Scripturae locorum (ubi sub involucris proponuntur mysteria) sensum detegunt verum. Ex. gr. quòd quicquid Deus in Veteri testamento sacrificiis offeri voluit, igne cremari voluit, quid hoc? Examina ignis naturam, et quòd mandati Dei tendat intelliges. [...] Noluit item Deus sacrificia offeri sine sale; quid hoc? Salis proprietates naturales si scias, sensus mysticus fugere te non poterit. [...] Similium plena est Scriptura.“ Překlad J. Kopecký et al., in: J. A. Komenský, *Cesta světla*, s. 102.

Již zmíněný Levinus Lemnius vytvořil pro Bibli dokonce herbář, který se zabýval „srovnáními, podobenstvími a metaforami Starého a Nového zákona, jak jsou vypůjčeny a převzaty z bylin, rostlin, stromů, ovoce a léčivek“. William Westmacott se v díle *Historia vegetabilium sacra* věnuje témuž tématu. Edward Topsel v *Historie of Foure-Footed Beasts* chce především přiblížit čtenáři zvířata, o nichž hovoří Písmo svaté. Wolfgang Franzius v *Animalium historia sacra* usiluje o to, aby byl nápomocen teologům při interpretaci Písma.¹⁷¹ Nelze tak říci, že v 16. a 17. století nastává v tomto smyslu nějaký přerýv. Naopak, je zde kontinuita augustinovské tradice založené na předpokladu, že – jak to ve zkratce vyjádřil Bacon – kniha přírody je klíčem ke knize Písma.¹⁷²

Novinkou jsou však v raném novověku ty přístupy, které volají po čtení knihy přírody nezávisle na Písmu. Balthassar Bekker, holandský duchovní sympatizující s karteziánstvím, odmítal, že by měla být kniha přírody čtena výhradně z hlediska „knihy milosti“, tj. Písma.¹⁷³ V raném novověku však lze nalézt ještě smělejší pojetí vztahu obou knih u popularizátora Newtonovy nauky Whiliama Whistona, který přírodě přisuzuje roli arbitra pravdy Písma. Je podle něj třeba „porovnat tyto dva božské svazky“, protože „pokud jsou věci obsažené v Písmu pravdivé a skutečně pocházejí od autora přírody, najdeme je v patřičných případech potvrzeny systémem světa“. Zde už není řeč o komplementaritě, zde je kniha přírody suverénem, který posuzuje pravdivost Bible. A připouští se, že Písmo by mohlo být nepravdivé: „Avšak pokud ona tvrzení obsažená v Písmu jsou nepravdivá a nepocházejí ve skutečnosti od Boha, zjistíme, že rámeček přírody, jemuž nyní rozumíme mnohem lépe než za dnů

¹⁷¹ Cit. v P. Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, s. 75-76.

¹⁷² F. Bacon, *The Advancement of Learning* I, in: WFB 3, s. 301: „the later [the book of creatures] is a key unto the former [the book of Scriptures]“.

¹⁷³ E. Jorink, „Reading the Book of Nature in the Seventeenth-Century Dutch Republic“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 60.

oněch starobylých autorů, jim často odporuje, a tak odhalíme jejich podvrženost a zabráníme jejich dalšímu uvalování na lidstvo.“¹⁷⁴

Koncepce nezávislosti obou knih nebo dokonce podřízení Písma přírodě jsou Komenskému cizí. Boží knihy podle něj mají být čteny společně, a to v následujícím pořadí: příroda, člověk, Písmo.¹⁷⁵ V tomto pořadí je totiž Bůh daroval člověku – Písmo mu dal až jako poslední: „Přidal pak Bůh do jeho ruky třetí knihu jako komentář knihy vnějšího světa, jako vodítko vnitřního světa, svědomí – Písmo svaté. Jím zde i tam osvětluje některé skryté věci a vysvětluje pravé cíle a užitek všech věcí.“¹⁷⁶

¹⁷⁴ W. Whiston, *Astronomical Principles of Religion* VII, s. 133-134: „It cannot be now improper, to compare these two Divine Volumes. [...] For if those Things contained in Scripture be true, and really deriv'd from the Author of Nature, we shall find them, in proper Cases, confirm'd by the Systém of the World [...]. But if those Points contain'd in Scripture be false, and did not really come from God, we shall find the Frame of Nature, which is now much better understood than in the Days of those Antient Writers, frequently to contradict them, and so to detect their Forgery, and prevent their further Imposition upon Mankind.“

¹⁷⁵ J. A. Komenský, *Via lucis*, in: DJAK 14, s. 289: „necesse est noc bene versatos in schola prima (creaturarum) fieri creaturam bene sensatam; in secunda schola (hominis) creaturam creaturarum dominam et reatricem; in tertia schola (Dei) creaturam Creatori similem...“

¹⁷⁶ J. A. Komenský, *Via lucis*, in: DJAK 14, s. 295: „Addidit tamen Deus in manum ei librum tertium, veluti exterioris mundi libri commentarium, interioris autem libri, conscientiae, directorium, Scripturas sacras, quibus illic et istic occultiora quaedam illustrat omniumque rerum fines et usus veros docet.“ Překlad J. Kopecký et al., in: J. A. Komenský, *Cesta světla*, s. 36.

5. Svět všeobecně čitelný a svět šifrovaný

„Každý ví, že číst autora jen proto, abych jej mohl odmítnout, není správný způsob, jak mu porozumět; a číst knihu přírody s přesvědčením, že je celá iluzí, vede k porozumění stejně těžko.“¹⁷⁷ (Bertrand Russell)

5.1 Všeobecná čitelnost světa

Tuto kapitolu jsem si dovolil uvést citátem z Russellova eseje *Mysticism and logic* nejen proto, aby bylo zřejmější, že topos knihy přírody se vyskytuje i u těch moderních autorů, u kterých bychom to nepříliš očekávali. Russellův výrok především ilustruje základní předpoklad, se kterým uživatelé knižní metaforiky pracují: kniha přírody je v principu pochopitelná a srozumitelná. Alespoň potenciálně. Může být obtížně čitelná, přístupná pouze zasvěceným či zašifrovaná, ale přinejmenším někteří z lidí ji jsou s to pochopit. Kniha přírody není metaforou agnosticizmu, a pokud ano, jako je tomu v případě Davida Huma, pouze se tak ukazuje její neadekvátnost pro tento účel, jak uvidíme.

Neplatí však ani opačný extrém. Ruth Grohová nemá pravdu, když tvrdí, že charakteristickou vlastností metafory „knihy přírody“ je univerzalismus: přesvědčení, že zjevení Boha v přírodě může být pochopeno všemi lidmi.¹⁷⁸ Podle mého zjištění lze rozlišit v zásadě tři přístupy: I) kniha přírody je všeobecně čitelná; II) kniha přírody je podmíněně čitelná; III) kniha přírody je

¹⁷⁷ B. Russell, *Mysticism and logic and other essays*, s. 20: „Everyone knows that to read an author simply in order to refute him is not the way to understand him; and to read the book of Nature with a conviction that it is all illusion is just as unlikely to lead to understanding.“

¹⁷⁸ R. Groh, „Theological and Philosophical Prerequisites for the Teaching of the Book of Nature“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, s. 50.

špatně čitelná až téměř nečitelná. Do prvního přístupu spadá i již vyložená tropika přírody jako Bible negramotných. Doplňme ji zde dalšími příklady.

V předpisech (*Praescriptiones*) slavné italské vědecké instituce zvané *Accademia dei Lincei*, jejímž váženým členem byl i Galileo Galilei, se dočteme o knize přírody, která se nachází „vždy po ruce“.¹⁷⁹ Přísně vzato to neznámá, že by vše, co je neustále po ruce, bylo zároveň snadno čitelné každým – a na příkladu Galileiho knižní metaforiky uvidíme, že on tak neuvažuje. Je to spíše jistá manifestace výhody knihy přírody oproti tištěným knihám, které jsou k dispozici pouze v knihovnách: její dostupnosti.

V optimismu, co se týče přístupnosti knihy přírody lidskému zkoumání, a zřejmě také pouze v něm, lze porovnat italskou vědeckou publicistiku tohoto typu dokonce i s českým barokním básnictvím: „Každý zde čísti může, / což jsou dost drobné některý, / dána kniha do kůže, / zřetelné dost jsou litery. / Boží je ruka píše, / když nebes světla rejsuje, / pérem spěšným než tíše / ty litery popisuje.“¹⁸⁰ Bedřich Bridel v básni *Rozjímání o nebi v noci na jitřní Božího narození* rozvíjí obraz nebe jako knihy a využívá opět oblíbený motiv píšící ruky Boží. Zhruba o 200 let později český básník Boleslav Jablonský vybízí k vyvíjení úsilí při čtení knihy přírody, která je napsaná obtížným písmem, přesto je čitelná: „Čítej pilně v knize této, / máš-li srdce citelné; / písmo její jesti těžké, / ale přece čitelné.“¹⁸¹

¹⁷⁹ Cit. v S. Drake, „The Accademia dei Lincei“, in: *Science*, 1966, vol. 151, no. 3715, s. 1195.

¹⁸⁰ B. Bridel, *Rozjímání o nebi v noci na jitřní Božího narození* 38-39, in: *Jesličky: staré nové písničky*, s. 32.

¹⁸¹ B. Jablonský, *Básně*, s. 46.

5.2 Podmíněná čitelnost světa

Podle Galileiho však kniha vesmíru, přestože ji máme neustále k dispozici, nemůže být čtena každým. Je totiž napsána jazykem matematiky, kterým ne každý vládne: „Filosofie je napsána v této velké knize vesmíru, která je ustavičně otevřena našemu pohledu. Ale člověk nemůže této knize porozumět, pokud se nejprve nenaučí chápat její jazyk a číst písmena, jimiž je napsána. Je napsána jazykem matematiky a jejími písmeny jsou trojúhelníky, kružnice a další geometrické útvary, bez nichž je lidsky nemožné porozumět jejímu jedinému slovu. Bez nich člověk bloudí temným labyrintem.“¹⁸²

Matematika však pro Galileiho není šifra, kterou by Bůh záměrně chtěl před člověkem skrýt pravdu. Blumenberg celý problém komentuje následovně: „Galilei nikdy nechtěl říci, že vyhotovení knihy přírody v matematických znacích a figurách slouží (díky odchýlení od každodenního a přístupného jazyka) k umělému zahalování nebo dokonce klamání. Spíše je pro něj matematický jazyk právě a výlučně tím, čím se člověk dostává do stavu, kdy má podíl na jistotě Boha. Tato jistota je založená na prostředcích samotného Boha...“¹⁸³ A zmíněné prostředky ztělesňuje matematický aparát, přesněji geometrie. Galilei je v souladu se svým kolegou a korespondentem Johannesem Keplerem, podle nějž Bůh, když stvořil vesmír, geometrizoval. Stránky přírody jsou psány božským písařem v jazyce geometrie.¹⁸⁴ Představa knihy přírody

¹⁸² G. Galilei, *Il Saggiatore*, in: GG 6, s. 232: „La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l' universo), ma non si può intendere se prima non s' impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.“

¹⁸³ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 94.

¹⁸⁴ Srov. K. Howell, *God's Two Books: Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science*, s. 113.

napsané jazykem matematiky je podložena i biblicky – v deuterokanonické Knize moudrosti: „Ale ty jsi všechno uspořádal s mírou, počtem a váhou.“ (Mdr 11:20b)

Galilei na jiných místech doplňuje, že příroda se nepřizpůsobuje našemu porozumění a nezajímá ji, jestli je její řád člověkem pochopen. A v *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* dodává, že „příroda nejprve vytvořila věci po svém, a potom uschopnila lidský rozum, aby byl schopen, ale pouze po tvrdé práci, pochopit část jejích tajemství“.¹⁸⁵

„Kniha přírody, která se již nedá přečíst? Zde došlo k převratné změně, kterou si uvědomilo jen několik jedinců,“ komentuje Ernst Robert Curtius Galileiho chápání knihy přírody.¹⁸⁶ Stejně jako Ericha Rothackera je třeba i Ernsta Roberta Curtia poopravit v jeho sklonu vidět převratné změny tam, kde fakticky nejsou. Skutečností totiž je, že lidskou nedostatečnost vůči Božímu dílu si uvědomil už Bonaventura – člověk kvůli Pádu není schopen knihu stvoření správně číst (viz kap. 4.3). V *Collationes in Hexaëmeron* k tomu píše: „Jako se laik neznající písmena nestará o knihu, kterou drží, tak i pro nás byla tato kniha stvořena jako řecká, barbarská a hebrejská a zcela neznámá, co do svého zdroje.“¹⁸⁷

Přirovnání neučeného laika – který neví, co si počít s knihou psanou neznámým písmem – k člověku neschopnému vyčíst to podstatné (tedy Boha a jeho vlastnosti) z knihy přírody, najdeme později také v *Řečích besedních* Tomáše ze Štítného:

¹⁸⁵ Cit. v C. R. Palmerino, „The Mathematical Characters of Galileo’s Book of Nature“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 29.

¹⁸⁶ E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 349.

¹⁸⁷ Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron* II.20, in: BON 5, s. 340: „Et tamen nos non invenimus eam, sicut laicus nesciens litteras et tenens librum non curat de eo; sic nos; unde haec scriptura facta est nobis Graeca, barbara et Hebraea et penitus ignota in suo fonte.“

„Svět tento jest jako obecné všem kniehy kakés, ješto sú psány boží rukú, t. mocí boží a múdrostí. A každé stvořenie oblášť jest jako slovce těch kněh, ješto jsú k ukázání moci jeho a múdrosti. A jakož bývá, ež neučený uzře knihy vidí slovce psána, ale nerozumie, co které miení, takež člověk nemúdrý, ješto jen jde podlé obyčeje hlúpe zvěři a myslí k bohu nepřiloží, vidí vnější postavu v zřejmém stvoření, ale co j' proč, tomu nerozumie. Ale duchovní člověk, ješto vše móž rozsúdití v té sličnosti, ješto j' v stvoření zřejma, vnitř sezří, kak jest divna a velika múdrost božie, ješto j' vše to tak ozdobně zpořiedila. Protož všemť jsú divni skutci boží: nemúdrí divie sě jen vnější kráse a sličnosti stvořenie krásného a tú k tomu milostí velnú; a kto j' múdrý, skrze to, ješto vně vidí, hluboce obmyslí božskou múdrost, jakož v jedněch týchž kněhách jeden chválí, že jsú pěkné, dobře připravené, druhý, ež jest v nich dobré písmo, třetí chválí vnitřní rozum, ješto j' v tom písmu.“¹⁸⁸

Text však není původně od Tomáše ze Štítného, jak upozornil poprvé František Stejskal.¹⁸⁹ Jedná se o přímý překlad textu o více než dvě století staršího autora Hugona ze svatého Viktora.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Tomáš ze Štítného, *Řeči besední* IX.22-36, s. 32.

¹⁸⁹ Srov. D. Čyževskýj, „Das Buch als Symbol des Kosmos“, in: D. Čyževskýj (ed.), *Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, s. 88.

¹⁹⁰ H. de sancto Victore, *Eruditio didascalicon* VII.4, in: PL 176, s. 814 B: „Universum enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilium Dei sapientiam. Quemadmodum autem si illiteratus quis apertum librum videat, figuras aspicit, litteras non cognoscit: ita stultus et ‚animalis homo‘, qui ‚non percipit ea quae Dei sunt‘ (1K 2), in visibilibus istis creaturis foris videt speciem, sed intus non intelligit rationem. Qui autem spiritualis est et omnia dijudicare potest, in eo quidem quod foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit quam miranda sit sapientia Creatoris. Et ideo nemo est cui opera Dei mirabilia non sint, dum insipiens in eis solam miratur speciem; sapiens autem per id quod foris videt profundam rimatur divinae sapientiae cogitationem, velut si in una eademque Scriptura alter colorem seu formationem figurarum commendat; alter vero laudet sensum et significationem.“ Překlad L. Karfíková, in: Hugo ze svatého Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 57-59.

Přesuňme však nyní pozornost do raného novověku. Podle Johanna Alfonse Borelliho jsou sice všichni lidé povoláni ke čtení knihy přírody, ne všichni jsou však schopni číst novou fyziologii. Joseph Butler v 18. století v *Analogy of Religion* tvrdí, že Bůh je temný autor, a tato temnost je stylový příznak společný knize Písma i přírody.¹⁹¹ A dle Daniela Georga Morhofa je kniha přírody zjevně příliš rozsáhlá, potřebujeme totiž její výtah, který „nám může být dán k dispozici v podobě muzea přírodnin“.¹⁹² Komenský smýšlí obdobně ve sféře věd, které dnes nazýváme humanitní: jeho *Pansofia*, *Pampaedia* a *Panglottia* mají být „výtahy z knih Božích“ (*Librorum Dei epitomae*).¹⁹³

Do bonaventurovské tradice, která považuje prvotní hřích za důvod, proč není člověk schopen číst knihu přírody adekvátně, náležejí i renesanční a novověcí autoři jako Jakob Böhme, Thomas Tymme, Thomas Traherne¹⁹⁴ či Constantijn Huygens.¹⁹⁵ A na základě možná Böhmova – ale samozřejmě především Sabundova – vlivu tvrdí totéž v *Oculus Fidei* i Komenský: „Druhá kniha [Bible] byla dána potom, kvůli vynahrazení nedostatků první knihy [stvoření]. Neboť člověk, jenž byl krátce poté oslepen, neuměl už v oné první knize číst. Bůh se tedy snížil k tomu, že oslovil slepého. Počal zpravovat namísto očí uši; přitom

¹⁹¹ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 98-100.

¹⁹² D. G. Morhof, *Polyhistor philosophicus et practicus* II.1, s. 132: „Quemadmodum in scientiis addiscendis libris opus habemus, ita in scientia naturali experimentalis uno hoc Volumine opus habemus, cujus Epitomen exhibere nobis potest instructum aliquod rerum naturalium Museum.“ Pro Petra Hondia je obrazem knihy přírody jeho zahrada s kabinetem kuriozit a podle Jana Zoeta je samotný kabinet kuriozit knihou, kde Bůh popsál sám sebe. Srov. E. Jorink, „Reading the Book of Nature in the Seventeenth-Century Dutch Republic“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 50.

¹⁹³ J. A. Komenský, *Panaugia* XIV.34, in: CC 1, s. 153.

¹⁹⁴ Srov. P. Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, s. 202 a 254.

¹⁹⁵ Srov. E. Jorink, „Reading the Book of Nature in the Seventeenth-Century Dutch Republic“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 49-50.

mu rozkázal věřit tomu, co již nemohl vidět.¹⁹⁶ A dodává: „Ačkoli je tato kniha neustále otevřená, může v ní číst jen ten, kdo byl osvícen Bohem a očištěn od dědičného hříchu.“¹⁹⁷

Lze namítnout, že Komenský zde nemluví za sebe, ale pouze stylisticky obměňuje Sabundova slova, aniž by jakkoli bylo možné zjistit, zda se s nimi ztotožňuje, či nikoliv. Není to pravda ze dvou důvodů. Za prvé, Komenský v Sabundově textu činí změny nad rámec stylistiky a doplňuje jej i obsahově. A za druhé, jeho vlastní názor vyjadřují jeho poznámky k Sabundově předmluvě (*Annotata ad Prologum*), kde Komenský píše: „Každopádně nikdo, kdo nebyl znovuzrozen a Bohem osvícen, nemůže číst knihu přírody tak, aby ji pochopil. Osvícený je však schopen ji číst a pochopit.“¹⁹⁸ Opakuje zde tedy znovu to, co předtím vyjádřil spolu s Raimundem.

Ale nejen znalost matematiky nebo božská iluminace, také znalost signatur rostlin může být podmínkou správného čtení knihy přírody. Německý luteránský teolog Johann Arndt píše ve svém devocionálním díle *Vier Bücher vom wahren Christentum*, že „v Boží knize jsou živá písmena, která jsou všem lidem, velkým i malým, učeným i neučeným, postavena před oči: avšak nemohou být správně čtena všemi, protože všichni neznají krásnou, nádhernou signaturu a kresbu bylin. Tu musí člověk napřed znát; pak lze tato nádherná, krásná, živá písmena přečíst a složit dohromady.“¹⁹⁹

¹⁹⁶ J. A. Komenský, (*Oculus Fidei*) *Theologia naturalis sive Liber creaturarum*, Prologus 23, s. 6: „Secundus Liber datus est postea, in pensationem defectûs Libri primi: qvia Homo, brevi pòst excaecatus, priorem illum legere nescivit. Deus ergò caecum alloqvi dignatus, oculorum loco aures informare coepit, credere jubens qvae videre jam non poterat.“

¹⁹⁷ Taméž, Prologus 28, s. 6-7: „Legere tamen illum, tametsi semper apertum, nemo potest nisi à Deo illuminatus, et à peccato originali mundatus.“

¹⁹⁸ Tamtéž, *Annotata ad Prologum*, s. 8: „Nemo utiqve irrogenitus, divinitus non illuminatus, Librum naturae ita legere, ut intelligat, potest: potest illuminatus, et legere et intelligere.“

¹⁹⁹ J. Arndt, *Vier Bücher vom wahren Christentum* IV.1.3.13, s. 447: „[...] in Gottes Buch sind lebendige Buchstaben, welche allen Menschen, großen und kleinen, gelehrten und

Pro Roberta Boyla jsou klíčem ke čtení knihy přírody nikoli signatury, ale experiment, jehož prostřednictvím je filosof schopen „číst těsnopis Boží vševědoucí ruky“.²⁰⁰ Uvádí také metaforu textu neznámého písma, kterou použili již Hugo ze svatého Viktora, Bonaventura a Tomáš ze Štítného: „Kniha přírody je pro obyčejného pozorovatele a pro přírodopisce tím, čím je vzácná kniha hieroglyfů pro dítě a pro filosofa: jeden je dostatečně potěšen zvláštností a rozličností zajímavých obrazů, které ji zdobí, zatímco druhý není pouze potěšen těmito vnějšími předměty, které uspokojují jeho smysly, ale dostává se mu mnohem vyššího potěšení, když obdivuje autorovo vědění a objevuje a obohacuje se o těžko pochopitelné a skryté pravdy, které jsou v nich naznačeny.“²⁰¹

David Hume je příkladem agnostického a skeptického použití metafory „knihy přírody“. V *Dialogues Concerning Natural Religion* píše: „Když čtu knihu, nořím se do mysli autora a jeho úmyslů. Jakoby se jím na chvíli stávám a bezprostředně cítím a pojmám ty ideje, které se honily v jeho představách, když dílo psal. K božstvu se však jistě nemůžeme dostat tak blízko. Jeho způsoby nejsou našimi způsoby. Jeho atributy jsou dokonalé, leč nepochopitelné. Svazek přírody spíše než srozumitelné výklady a úsudky obsahuje velkou, nerozřešitelnou hádanku.“²⁰²

ungelehrten vor Augen gestellet werden: allein, daß sie nicht von jedermann recht gelesen werden können, darum, daß sie die schöne herrliche Signatur und Zeichnung der Kräuter nicht kennen. Dieselbe muß man zuvor wissen; so kann man diese herrliche, schöne, lebendige Buchstaben lesen und zusammen setzen.“

²⁰⁰ R. Boyle, *Usefulness of Natural Philosophy*, in: WRB 2, s. 62-63.

²⁰¹ Tamtéž, s. 6: „For the Book of Nature is to an ordinary gazer, and a naturalist, like a rare book of hieroglyphicks to a child, and a philosopher: the one is sufficiently pleased with the oddness and variety of the curious pictures that adorn it; whereas the other, is not only delighted with those outward objects, that gratify his sense, but receives a much higher satisfaction, in admiring the knowledge of the author, and in finding out and enriching himself with those abstruse and veiled truths dexterously hinted in them.“

²⁰² D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* III, in: WDH 2, s. 404: „When I read a volume, I enter into the mind and intention of the author: I become him, in a manner, for the

Hume využívá tuto metaforu, aby ukázal její nemístnost: Bůh a jeho stvoření nejsou ve stejném vzahu jako autor a jeho kniha. Z knihy lze usuzovat na myšlení jejího autora, ze stvoření však nelze usuzovat na myšlení Boha. Jedná se o radikální odmítnutí inteligibility nejen Božích vlastností, ale celého stvoření. To je myšlenka oblíbená u naturalistů: podle básníka přelomu 19. a 20. století (náležitího do tradice *nature writing*) Johna Burroughse je příroda „nanejvýš nejasný text“ (*most obscure text*).²⁰³ Naopak preromantikové jsou optimističtější. Podle Herdera jsou díla Boží v přírodě „svatou knihou“, v jejichž písmenech je sice „méně než učedníkem“, která však zatím přinejmenším věrně hláskoval a hláskovat bude i nadále.²⁰⁴ Johann Wolfgang Goethe píše roku 1774 v *Sendschreiben*: „Hled', příroda je živá kniha, nechápaná, leč ne nepochopitelná...“²⁰⁵ A v dopise Charlottě von Stein z června 1786 se vyznává: „Nedokáži Ti vyjádřit, jak se mi zcítelňuje kniha přírody, mé dlouhé slabikování mi pomohlo, nyní se najednou posunuje a má tichá radost je nevýslovná.“²⁰⁶ Nemá tedy, jak vidno, zcela pravdu Pierre Hadot, když interpretuje Goetha tak, že podle něj písmo přírody „pro nás navždy zůstane hádankou, za niž se nikdy

instant; and have an immediate feeling and conception of those ideas which revolved in his imagination while employed in that composition. But so near an approach we never surely can make to the Deity. His ways are not our ways. His attributes are perfect, but incomprehensible. And this volume of nature contains a great and inexplicable riddle, more than any intelligible discourse or reasoning.“ Překlad T. Marvan, in: D. Hume, *Dialogy o přirozeném náboženství*, s. 80.

²⁰³ Cit. v Ch. Z. Walker, „Reading the ‚Fine Print‘ in the Cat Skills: John Burroughs Reinterprets the Book of Nature“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 216.

²⁰⁴ J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* I, Vorrede, in: HSW 13, s. 9: „Gang Gottes in der Natur, die Gedanken, die der Ewige uns in der Reihe seiner Werke tätlich dargelegt hat: sie sind das heilige Buch, an dessen Charakteren ich zwar minder als Lehrling, aber wenigstens mit Treue und Eifer buchstabiert habe und buchstabieren werden.“

²⁰⁵ Cit. v E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 350: „Sieh, so ist Natur ein Buch lebendig, / Unverstanden, doch nicht unverständlich...“

²⁰⁶ Cit. v. E. Rothacker, *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, s. 50: „Wie lesbar mir das Buch der Natur wird kann ich dir nicht ausdrücken, mein langes Buchstabieren hat mir geholfen, jetzt rückts auf einmal, und meine stille Freude ist unaussprechlich.“

nedostaneme, nikdy ji nerozluštíme, když plni bázně staneme tváří v tvář majestátnosti a mlčení přírody“.²⁰⁷

5.3 Zašifrovanost světa

Specifickou představou podmíněné čitelnosti světa je idea světa jako šifry. Za pojem „šifra“ vděčí evropská kultura islámskošpanělské kultuře – jeho etymologie se odvozuje z arabského slova *sifr*, které znamená „prázdný“ a v arabské matematice označuje nulu. Od poloviny 12. století se toto slovo objevuje v latině (*cifra*, *cifrus*) a později v románských jazycích. Souvislost metafory šifrovaného, hieroglyfického a emblematického písma knihy přírody odvozuje Curtius od faktu, že obrazová část emblému se ve Španělsku označovala jako *cifra* a emblém jako celek potom *jeroglifico*. Ze španělského baroka pronikla tato souvislost do německého preromantismu a romantismu, jehož představitelé později hýří metaforikou „šifrovaného a hieroglyfického písma“ knihy přírody.²⁰⁸ Za všechny uveďme příklad Ludwiga Tiecka, německého romantického básníka, podle nějž „v každém mechu, v každé hornině je skryta tajná šifra, kterou nelze nikdy napsat ani plně uhodnout, o které se ale domníváme, že ji stále vnímáme“.²⁰⁹

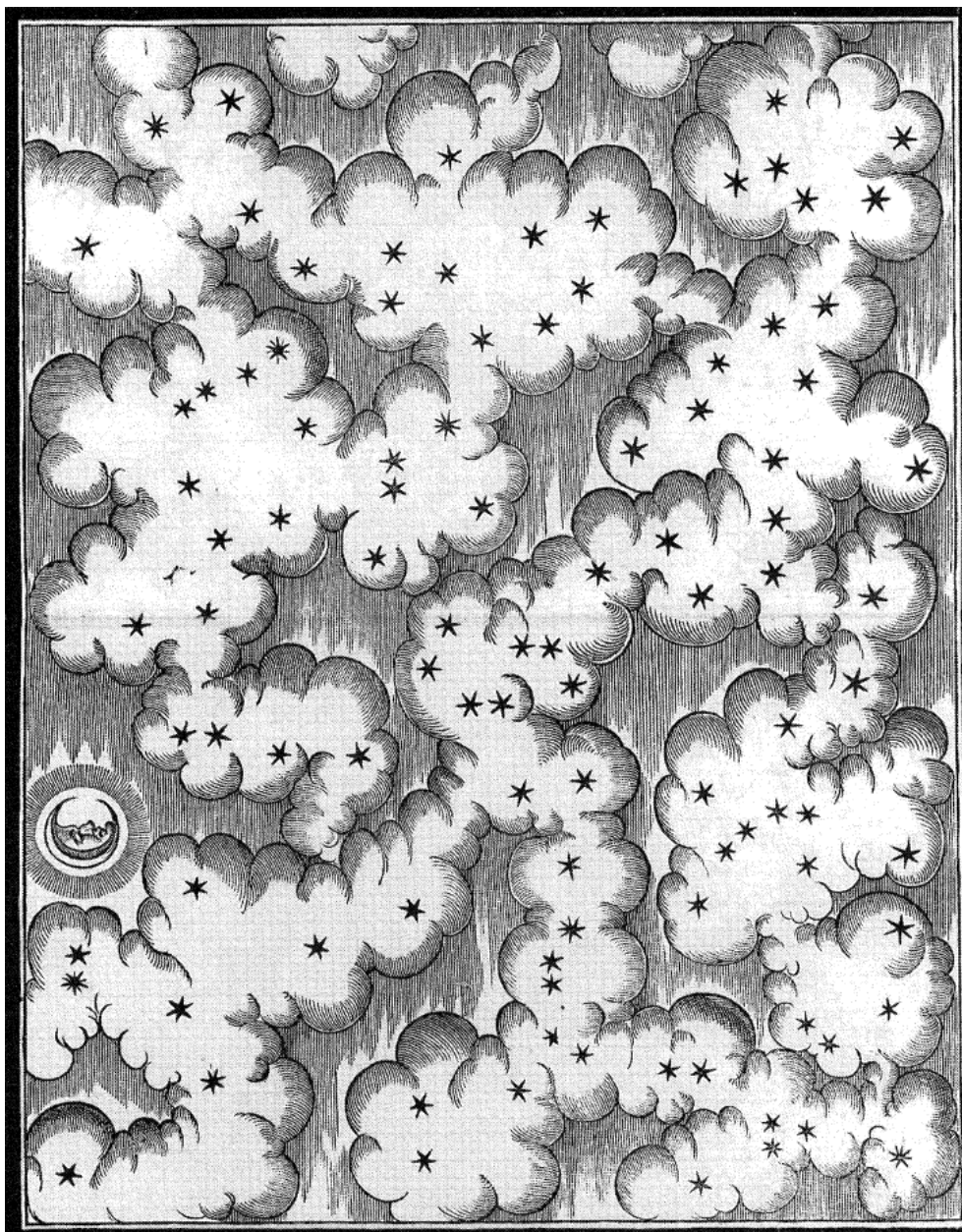
I pro francouzského kryptologa Blaise de Vigenèra byla celá příroda šifra. Na jeho obrázku hvězdného nebe v díle *Traicté des chiffres* z roku 1586 lze najít

²⁰⁷ P. Hadot, *Závoj Isidin*, s. 197. Srov. tamtéž, s. 242-243.

²⁰⁸ E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 375-376.

²⁰⁹ L. Tieck, *Franz Sternbalds Wanderungen* III 6, in: LTS 16, s. 277: „in jedem Moose, in jeglichem Gestein ist eine geheime Ziffer verborgen, die sich nie hinschreiben, nie völlig erraten läßt, die wir aber beständig wahrzunehmen glauben.““

zakódovaný první verš Žalmu 19 ve francouzštině.²¹⁰ Pro dekódování je třeba přiložit na obrázek mřížku o 320 čtvercích a písmeno následně vždy zvolit podle toho, zda se hvězda nachází v rohu nebo ve středu čtverce:²¹¹



²¹⁰ Podle ČEP verš zní: „Nebesa vypravují o Boží slávě, obloha hovoří o díle jeho rukou.“ (Ž 19:1)

²¹¹ P. Pesic, *Secrets, Symbols, and Systems: Parallels between Cryptanalysis and Algebra, 1580-1700*, s. 686. Obrázek tamtéž.

René Descartes na konci svých *Principů filosofie* přichází s metaforou světa jako zašifrovaného dopisu, s jejíž pomocí brání svůj mechanický výklad světa před výtkou, že je nahodilý a neodpovídá absolutní moci Boží (*potentia Dei absoluta*), která přece mohla text přírody zašifrovat i jiným klíčem než tím, který zrovna použil Descartes:

„Tak např. když někdo chce číst dopis, napsaný latinskými písmeny, která však nejsou rozmístěna v pravém významu, objeví, že jsou z nich složena některá latinská slova, když si domyslí, že kdekoli je v listě A, tam je třeba číst B, kde B, číst C a tak za každé písmeno dosadit [písmeno] bezprostředně je následující. Nebude na pochybách, že je v těchto slovech obsažen pravý smysl onoho dopisu, přestože ví, že je to jen výklad a že se snad mohlo stát, že autor dopisu nekladl na místo pravých písmen ta bezprostředně následující, ale nějaká jiná, a tak do něj skryl jiný smysl. To se totiž může přihodit tak stěží, že se to zdá být neuvěřitelné.“²¹² V zásadě však Descartes i tuto možnost připouští a zakládá pravdivost svého výkladu v posledku teologicky – na Boží pravdomluvnosti a dobrotě.

Propracovanou literární koncepci zašifrovaného světa, který se hlavní hrdinové filosoficko-alegorického románu *Kritikon* za pomoci svého průvodce pokoušejí dešifrovat, přinesl Baltasar Gracián. V kapitole nazvané „Rozšifrovaný svět“ vysvětluje Luštitel dobrodruhům Andreniovi a Critilovi: „Proto správně uvažoval ten, kdo řekl, že nejlepší knihou světa je sám svět; uzavřený, když

²¹² R. Descartes, *Principia Philosophiae* IV.205, in: AT 8-I, s. 327-328: „Ut ex. gr., si quis legere velit epistolam, latinis quidem literis, sed non in verâ significatione positus, scriptam, et conjiciens, ubicunque in eâ est A, legendum esse B, ubi B legendum C, atque ita pro unâquâque literâ proximè sequentem esse substituendam, inveniat hoc pacto latina quaedam verba ex iis componi: non dubitabit quin illius epistolae verus sensus in istis verbis contineatur, etsi hoc solâ conjecturâ cognoscat, et fieri forsân possit, ut qui eam scripsit, non literas proximè sequentes, sed aliquas alias loco verarum posuerit, atque sic alium in eâ sensum occultaverit: hoc enim tam difficulter potest contingere, ut non credibile videatur.“ Překlad P. Glombíček a T. Marvan, in: R. Descartes, *Principy filosofie: Výbor doplněný dvěma dopisy princezně Alžbětě Falcké*, s. 151-153.

nejvíc otevřený. [...] Protože všechno na světě je šifra a lidská srdce jsou zapečetěná a nevyzpytatelná, ujišťuji vás, že i nejlepší čtenář tu zabloudí. A navíc, jestliže jej nemáte dobře prostudován a neznáte-li ke všemu klíč, jste nutně ztraceni a nedokážete přečíst jediné slovo ani rozpoznat písmeno, ba ani jediný tah anebo háček.“²¹³

Klíčem k zašifrovanému světu však – což u světsky orientovaného a transcendentním úvahám se vyhýbajícího autora, jakým je Gracián, nepřekvapí – není Písmo svaté, nýbrž „nauka o záměrech“ či „uvažování“. Gracián se ve svém románu nevěnuje šifrám v přírodě, ale v lidském světě, byť u něj najdeme i poznámku, že jsou „živly zašifrovány v živlech“.²¹⁴

Jiný klíč, totiž morální cit, nabízí Immanuel Kant v *Kritice soudnosti*, když se pokouší podat „pravdivé vyložení šifrovaného písma, jímž k nám příroda ve svých krásných formách obrazně promlouvá“.²¹⁵ Jeho krajané jako Friedrich Schiller a Wilhelm von Humboldt hovoří též o šifrách v přírodě: prvně jmenovanému jsou šifrou přírodní zákony, pro druhého všechny smyslové věci šifrují nadsmyslové skutečnosti.²¹⁶

Ještě jiný klíč k dešifrování fyzikálního světa nabízí posluchačům svých přednášek o experimentální chemii v 19. století Justus von Liebig. Jedná se o jakési paradigmatické příklady chemických reakcí, které vrhají světlo na celou řadu dalších jevů: „Příroda je pro většinu z vás v tomto okamžiku, to musím předpokládat, knihou popsanou neznámými šiframi, které chcete porozumět a v níž se chcete naučit číst; slova, znaky, v nichž k nám mluví, jsou ale šiframi jistého druhu, jsou to zvláštní fenomény, které musíte poznat. Řadu těchto jevů,

²¹³ B. Gracián, *Kritikon*, s. 399. Překlad J. Forbelský.

²¹⁴ Tamtéž, s. 401.

²¹⁵ I. Kant, *Kritika soudnosti* § 42, s. 120-121. Překlad V. Špalek a W. Hansel.

²¹⁶ Cit. v E. Rothacker, *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, s. 62.

keré se objevují tehdy, když se sejde malý počet těles s jinými, můžete pokládat za abecedu, jíž tuto knihu dešifrujeme.“²¹⁷ A již zmiňovaný John Burroughs píše v díle *Locusts and Wild Honey*: „Fakta v životě přírody [...] jsou jako napsaná slova, která má pozorovatel uspořádat do vět. Čili psaní je šifrováno a on musí poskytnout klíč.“²¹⁸

Zde si dovolím ukázkou několika použití metafory šifrované přírody ukončit a přesunout se k dalšímu typu metaforiky „knihy přírody“.

6. Skladba knihy přírody: tvorové jako písmena, slova, věty...

„Slunce krásné i Měsíc / krásné světlo, co se míhá, / kolikkoliv jest tam svíc, / jsou jen pěkná Boží kniha. / Nebe místo papíru, / jehož pěkné rozložení, / běh jenž má jistou míru, / jako náké vyložení. / Dvě hvězdy proti sobě / dcky jsou, stojí stále jistý, / z obou strán světa obě, / den, noc kníhy sou dva listy. / V té kníze planétové, / jsou litery nejhlavnější, / čárky jsou kométové, / hvězdy písmo nejdrobnější.“²¹⁹ (Bedřich Bridel)

²¹⁷ J. von Liebig, *Reden und Abhandlungen*, s. 158: „Die Natur ist für die Mehrzahl von Ihnen, in diesem Augenblicke, ich muss dies voraussetzen, das mit unbekanntem Chiffren beschriebene Buch, das Sie verstehen, in dem Sie lesen lernen wollen; die Worte, die Zeichen, in denen sie zu uns redet, sind aber Chiffren besonderer Art, es sind eigenthümliche Phänomene, die Sie kennenlernen müssen. Eine Reihe dieser Erscheinungen, welche beim Zusammenbringen einer kleinen Anzahl von Körpern mit andern zum Vorschein kommen, können Sie als das Alphabet betrachten, womit wir das Buch entziffern.“

²¹⁸ Cit. v Ch. Z. Walker, „Reading the ‚Fine Print‘ in the Cat Skills: John Burroughs Reinterprets the Book of Nature“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 214: „The facts in the life of Nature [...] are like written words that the observer is to arrange into sentences. Or the writing is in cipher and he must furnish the key.“

²¹⁹ B. Bridel, *Rozjímání o nebi v noci na jitrní Božího narození 34-37*, in: *Jesličky: staré nové písničky*, s. 32.

6.1 Tvorové jako písmena

Podle Hugona ze svatého Viktora je celý svět knihou (*liber*) napsanou Božím prstem (*scriptus digito Dei*) a jednotliví tvorové jsou písmeny (*figurae*) této knihy.²²⁰ Tomáš ze Štítného od něj, jak jsme si mohli všimnout, tuto myšlenku přebírá. A Komenský píše ve *Via lucis*, že tento svět je jako „velká kniha Boží plná rozličných psaných písmen“ (*magnus Dei liber variorum characterum plenus*).²²¹ O něco dále upřesňuje, co máme rozumět těmito písmeny: „První a největší knihou Boží je viditelný svět, popsáný tolika písmeny, kolik je v něm vidět Božích výtvorů.“²²² A v *Pansophii* dodává, že je „napsána nekonečným množstvím písmen Boží moudrosti“ (*infinitis Sapientiae Dei Characteribus scriptus*).²²³ V *Panaugii* tvrdí totéž, přičemž doplňuje, že je těmito znaky popsána „uvnitř i vně“ (*intus et extra*).²²⁴ Může jít o narážku na apokalyptickou knihu života, také popsanou „uvnitř i vně“ (*intus et foris*). V Českém ekumenickém překladu je spojení přeloženo volně jako „kniha úplně popsána“ (Zj 5:1). Komenský pracoval většinou s *Vulgatou*, byť často citoval z paměti, a tudíž nepřesně.

Komenský později nenechává nikoho na pochybách o tom, jak důležitým písmenem v knize světa je člověk, když v *Oculus Fidei* (tentokrát víceméně věrně své předloze) parafrázuje Raimunda ze Sabundy: „Zde [v knize stvoření] bylo každé jednotlivé stvoření zapsáno prstem Božím jako písmeno; a

²²⁰ H. de sancto Victore, *Eruditio didascalicon* VII.4, in: PL 176, s. 814 B.

²²¹ J. A. Komenský, *Via lucis*, in: DJAK 14, s. 288.

²²² Tamtéž, s. 294: „Primus et maximus liber Dei mundus est visibilis, tot characteribus, quot in illo creaturae Dei visuntur, descriptus.“ Překlad J. Kopecký et al., in: J. A. Komenský, *Cesta světla*, s. 35.

²²³ J. A. Komenský, *Pansophiae gradus IV: Mundus materialis*, in: CC 1, s. 296.

²²⁴ J. A. Komenský, *Panaugia* IV.8, in: CC 1, s. 107.

z nejrozličnějších stvoření jako z písmen byla celá tato kniha sepsána. V této knize je obsažen i sám člověk; je nejdůležitějším písmenem této knihy.²²⁵

Následně vysvětluje, že skladba světa je podobná jazykové syntaxi: „Jako se tedy vytvářejí písmena, z písmen různě přestavěné sestávající výrazy, rozličné smysluplné jednotky, z toho vyplývající věty a celé vědy, tak vytvářejí vzájemně spojení tvorové, jsou-li srovnáni s jinými, rozličné smysluplné jednotky, věty a celou pro člověka nutnou vědu.“²²⁶

Je-li však člověk písmenem, jak může být zároveň recipientem sdělení této knihy? V tomto paradoxu právě spočívá v křesťanském pojetí jeho výjimečnost: je jakožto tvor nejen písmenem této knihy, a to nejvýznamnějším, ale jakožto „pastýř stvoření“ také jejím čtenářem. „Všimni si, laskavý čtenáři, že člověk je zároveň částí světa i od světa odlišný. Je totiž pozorovatel děl Boha a přírody,“ doplňuje Sabundovo přirovnání Komenský.²²⁷

Úkolem člověka je pěstovat přirozenou teologii: „Tato věda svatých není nic jiného než to, že se prostřednictvím uvažování o spojení příčin a řádu ve stvořeních z nich extrahuje, odkud, kudy a kam vše spěje, a pojme se v duši smysl stvoření. Tato věda spočívá dále v tom, že se – prostřednictvím srovnání jednoho stvoření s jiným a jakoby připojení písmena k písmenu, výrazu k výrazu

²²⁵ J. A. Komenský, (*Oculus Fidei*) *Theologia naturalis sive Liber creaturarum*, Prologus 20-21, s. 5: „Prior liber datus est prius, condita rerum Universitate: ubi quaelibet Creatura est ceu litera quaedam digitô Dei scripta, et ex diversissimis Creaturis, tanquam literis, totus hic Liber componitur. In hoc Libro ipse etiam Homo continetur, estque principalissima totius Libri hujus litera.“

²²⁶ Tamtéž, Prologus 22, s. 5-6: „Sicut ergò Literae, et ex literis factae Dictiones, variè inter se transpositae varias producunt significationes, et resultantes ex his sententias, integrasque scientias: ita Creaturae inter se conjunctae, et ad invicem comparatae, diversas important significationes, et sententias, omnemque Homini necessariam scientiam.“

²²⁷ Tamtéž, Annotata ad Prologum, s. 9: „Notet benevolus Lector! Hominem et partem esse mundi, et aliquid à Mundo diversum: Spectatorem scilicet operum Dei et Naturae.“

a věty k větě – objeví celé tajemství Boží moudrosti, které je do stvoření vloženo.²²⁸

Pro španělského kazatele a mystika Luise z Granady je – jak píše ve svém díle *Introducción del símbolo de la fe* (Uvedení do článků víry) – účelem písmen v knize veškerenstva též zjevovat Boží moudrost: „Co by byla všechna stvoření tohoto světa, tak krásná a tak dokonalá, kdyby se nepodobala lomeným a iluminovaným písmenům, která nadevše chválí krásu a moudrost svého stvořitele? [...] postavili jste nás před divuplnou knihu veškerenstva, abychom mohli z těchto stvoření, jako ze živých písmen, vyčíst skvělost Stvořitele...“²²⁹

O Boží moudrosti vložené do stvoření mluví i John Webster – makrokosmos je podle mnohých „velká rozpečetěná kniha Boží a každý tvor jako velké písmeno nebo znak a vše dohromady tvoří ono jedno slovo či větu jeho nesmírné moudrosti, slávy a moci“.²³⁰ Paracelsián Benedictus Figulus se domnívá, že do tvorů je vloženo především tajemství člověka – odkud přichází a kdo je: „Všechna stvoření a všichni tvorové Boží jsou živá písmena a knihy, popisující původ člověka; tedy všechna stvoření jsou písmena, v nichž se čte, kdo je člověk.“²³¹

²²⁸ Tamtéž, Prologus 29, s. 7: „Qvae Sanctorum scientia non est aliud, qvàm considerando in Creaturis causarum et ordinis seriem, unde, qvâ, qvô tendant omnia, extrahere ab illis, et ponere in anima, significationes Creaturarum: comparandoqve unam Creaturam ad aliam, et qvasi literam literae, dictionemqve dictioni, et sententiam sententiae jungendo, invenire totum in Crearuris depositum Sapientiae Dei mysterium.“

²²⁹ Cit. v E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 345: „Qué seran luego todas las criaturas deste mundo, tan hermosas y tan acabadas, sino unas como letras quebradas y iluminadas que declaran bien el primor y la sabiduría de su autor? [...] habiéndonos puesto vos delante este tan maravilloso libro de todo el universo, para que por las criaturas del, como por unas letras vivas, leyesemos la excelencia del Criador...“

²³⁰ J. Webster, *Academiaram examen*, s. 28: „Many [...] acknowledge the Macrocosm to be the great unsealed book of God, and every creature as a Capital letter or character, and all put together make up that one word or sentence of his immense wisdom, glory and power...“

²³¹ B. Figulus, *Pandora magnalium naturalium aurea*, Prolocutrix sermo dedicatus, bez paginace: „Dann alle Creatura und Geschöpf Gottes sind lebendige Buchstaben und Bücher, des

Později v novověku se setkáváme však i s umenšováním významu člověka v knize světa. Pro Herdera je jednou člověk „malou čárkou nebo dílečkem v knize všech světů“ (*kleines Komma oder Strichlein im Buche aller Welten*),²³² jindy je v nesmírné Boží knize „stěží jedním písmenem“, jenž vidí kolem sebe „stěží tři písmena“.²³³ A polský básník 20. století Leopold Staff píše v básni *Odsylacz* (Odkaz) Bohu: „Ty jsi inkunábule tištěná majuskulemi souhvězdí, která skrze znamení Tvého zvěrokruhu za nocí vyzrazuje nevyjasněné záhady, mně, který jsem tím nejhorším, nejmenším písmenkem, oním písmem, které v bílých knihách stát si hledí jen dole, vedle hvězdičky, která vypadla z textu tak, jako v srpnu padá dolů z Mléčné dráhy na Zem skutečná hvězdička, pro abecedu nebes ztracená. Byl jsem odvrhnut z nebe vědění k nekonečnému, věčnému trestu; vzpomínám si na to nebe a odkazuji Ti mou beznaděj, pochybnost, mou nevíru, a i když ani pro sebe samého neznamenuj nic, přesto Ti to vyprávím.“²³⁴

Konečně je třeba zmínit, že metafora tvorů jako písmen se vyskytuje také v geologickém kontextu. Ruský paleontolog a geolog Dmitrij Sokolov píše roku 1923: „Zkameněliny jsou tajuplné znaky, jimiž je psána tato kniha přírody.“²³⁵ A v Goethových *Wilhelm Meisters Wanderjahren* narážíme na rozhovor mezi studentem geologie Montanem a jeho přítelem Wilhelmem. Na otázku, zda by

Menschen Herkommen zu beschreiben. Ja alle Creata sind Buchstaben, darinnen gelesen wird, wer der Mensch ist.“

²³² J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, s. 145.

²³³ Tamtéž, s. 188-189: „was soll ich zu dem grossen Buche Gottes sagen, das über Welten und Zeiten gehet! Von dem ich kaum eine Letter bin, kaum drey Lettern um mich sehe.“

²³⁴ L. Staff, *Wiersze wybrane*, s. 226: „Ty jesteś Inkunabul, co majuskułami / gwiazdozbiorów łoczony, czcionek swych zodiakem / niepojęte zagadki powierza nocami / mnie, który jestem lichym, najdrobniejszym makiem: / Tym drukiem, jaki tylko w mądrych księgach bywa / u spodu koło gwiazdki, która z tekstu spadła, / jak w sierpniu z drogi mlecznej zlatuje prawdziwa / na ziemię, wytracona z niebios abecadła. / Na nieskonczoną, wieczną w doł zepchnięty karę, / wyzuty z wiedzy nieba, pamiętam o niebie, / odsyłam do Cię rozpacz, zwątpienie, niewiarę, / i nie znacząc sam przez się, objaśniam Ciebie.“

²³⁵ Cit. v D. Čyževskýj, „Das Buch als Symbol des Kosmos“, in: D. Čyževskýj (ed.), *Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, s. 100.

Wilhelm měl něco proti, pokud by Montan „rovněž s těmito puklinami a trhlinami zacházel jako s písmeny, snažil se je dešifrovat, tvořil z nich slova a naučil by se je číst“, odpovídá Wilhelm, že s tím nemá problém, ale zdá se mu to jako rozsáhlá abeceda. Montan odpovídá: „Užší než si myslíš, jen je třeba ji poznat jako jakoukoli jinou. Příroda má jen jedno písmo a já s sebou nepotřebuji vláčet tolik škrabopisů. Zde se nemusím bát, jak se často děje, že poté, co jsem se dlouho a láskyplně zabýval nějakým pergamenem, přijde ostrý kritik a ujistí mne, že to vše byl jen podvrh.“ Wilhelm se však směje a odpovídá: „A přesto i zde budou tvé způsoby čtení zpochybněny.“²³⁶ Příroda není sice podle Goetha falzifikát, její interpretace je však vážným hermeneutickým problémem.

6.2 Tvorové jako slova, věty, stránky a listy

Protože křesťanství je náboženstvím vtěleného Slova, nepřekvapí, že stvoření je chápáno nejen jako Božím slovem stvořené, ale dokonce mnohdy jako slovo samotné či úhrn slov. Proto může Jan Scotus Eriugena tvrdit: „Vznik a trvání stvořeného vesmíru je totiž řeč Boha Otce, to znamená věčné a neproměnné rození jeho Slova.“²³⁷ A Kusánský v *De beryllo* píše, že smyslové věci jsou „jako slovo Stvořitele, v němž je obsažen jeho záměr“ (*quasi verbum conditoris, in quo continetur ipsius intentio*).²³⁸ Oswald Croll, kalvinistický paracelsián ovlivněný silně novoplatonismem, považuje později svět za vyjádření Božího

²³⁶ J. W. von Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre* I.3, cit. v E. Rothacker, *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, s. 49.

²³⁷ J. Scotus Eriugena, *Homilie a Komentář k Janovu evangeliu*, s. 33. Překlad I. Zachová.

²³⁸ M. Kusánský, *De beryllo* 54, in: CUSA 11-1, s. 62.

slova a přírodní léčiva analogicky za znaky označující slovo Boží. A je to právě slovo Boží, které je léčivým elementem, nikoliv samotný lék.²³⁹

Pro Crollova krajana Edwarda Topsela je „každé živé zvíře slovem, každý druh větou“ (*every living Beast being a word, every Kind being a sentence*).²⁴⁰ Holanďan Constantijn Huygens považuje každého tvora za slovo či stránku knihy přírody.²⁴¹ Hugenotský básník Guillaume du Bartas v jedné ze svých básní nazývá tvory stránkami a jevy krásnými písmeny. Používá přitom druhotnou metaforu „brýlí víry“, která podle Petera Harrisona možná původně pochází od Jana Kalvína – ten hovoří o „brýlích Písma“.²⁴² Je-li tato domněnka správná, si netroufám rozhodnout, metaforu „brýlí“ však pozoruhodně rozvíjí i Jan Amos Komenský. Tři knihy Boží se podle něj nemají pouze číst třemi oky (smysly – *oculus corporis*, rozumem – *oculus mentis* a vírou – *oculus fidei*),²⁴³ ale také prostřednictvím trojích brýlí (*perspicilia*), totiž metody analytické, syntetické a synkritické. Analytickou metodu symbolizuje dalekohled, syntetickou drobnohled a synkritickou zrcadlo.²⁴⁴

Je třeba ještě dodat, že Komenský v jiném kontextu uvádí: „Věci at' jsou pozorovány čistýma a otevřenýma očima bez brýlí. [...] Kdybys užíval brýlí, co

²³⁹ O. Croll, *Philosophy Reformed and Improved*, s. 83: „The Caelestiall Medicine onely, or the Word of God (which is the Firmament of all Physick, without which no drug will doe good) is that which healeth all things, and by the efficacy of the Word (in which lyeth hid, and from which proceedeth all force beyond any naturall actions) all Medicines become powerfull: As the bark is not the kernell, so hearbs are not the medicines, but a signe onely of the Word signified.“

²⁴⁰ E. Topsel, *The History of Four-footed Beasts and Serpents*, Epistle Dedicatory, bez paginace.

²⁴¹ Cit. v E. Jorink, „Reading the Book of Nature in the Seventeenth-Century Dutch Republic“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 49.

²⁴² Cit. v P. Harrison, „The Book of Nature and Early Modern Science“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 14.

²⁴³ Srov. D. A. Neval, *Comenius' Pansophie: Die dreifache Offenbarung Gottes in Schrift, Natur und Vernunft*, s. 164 nn.

²⁴⁴ J. A. Komenský, *Panaugia IX*, in: CC 1, s. 125-128.

nastane? Uvidíš věci větší, než skutečně jsou, nebo v jiných poměrech.²⁴⁵ Zde se však nejedná o metaforické brýle, nýbrž o brýle v doslovném slova smyslu. V *Labyrintu světa a ráji srdce* plní, jak známo, „brýle mámení“ také negativní funkci – zkreslují představu o skutečném světě.

V závěru této kapitoly se vraťme zpět ke knižní metaforice. Tvorové mohou být písmeny, slovy, větami i stránkami v knize světa. Mohou však být také celými listy, což je hruběji materiální představa skladby knihy světa, která spíše zanedbává úlohu napsaného a významonosného na úkor hmatatelného. Zůstaneme-li u Komenského, víme již, že svět je podle něj napsán tolika písmeny, kolik je na světě tvorů. Avšak v *Janua rerum sive Totius pansophiae seminarium* je tato představa doplněna: Bůh svět rozdělil na tři listy – nebe, zemi a moře.²⁴⁶ Tutéž myšlenku nacházíme u Komenského učitele Alsteda, který její původ připisuje Klementovi Alexandrijskému.²⁴⁷ A podobnou ideu lze nalézt také u Adama Olearia: nebe a země jsou „dva velké listy“ (*die zwey grossen Blätter*).²⁴⁸

Nevšední příměry podobného typu použil již Dante Alighieri. V *La Divina Commedia* kárá Bonaventura poměry dobového františkánství a užívá přitom i přirovnání řádu sv. Františka ke knižnímu svazku a řádových bratří k jeho stránkám: „Ti z jeho rodu chodívali bosí / v jeho šlápějích věrni úkolu, / a teď už jsou jen samé kdesi cosi. / A stane se jim to, co koukolu / v čas sklizně, byť teď se zrnem se mísí: / ten neuvidí nikdy stodolu. / Prolistovat ten svazek našel bys i / možná pár stránek, kde i nadále / platilo jakžtakž: „Jsem, co jsem byl

²⁴⁵ J. A. Komenský, *Pansophiae gradus V: Mundus artificialis*, in: CC 1, s. 472: „Res spectentur Oculis puris et detectis citra Perspicilia. [...] Si perspiciliis utaris, quid tunc? Res majores justò, aut aliter se habentes.“ Překlad J. Červenka, M. Klosová, Z. Horský, M. Steiner, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských 2*, s. 76.

²⁴⁶ J. A. Komenský, *Janua rerum sive Totius pansophiae seminarium XLVIII*, in: DJAK 14, s. 25.

²⁴⁷ J. H. Alsted, *Theologia naturalis*, Pars II, s. 245.

²⁴⁸ A. Olearius, *Neue orientalische Reisebeschreibung*, in: DNL 28, s. 229.

kdysi.²⁴⁹ A o něco dále Dante užívá podobný příměr metafyzicky: vidí v hloubce věčného Světla, „jak se slévá – spojeno láskou v jeden svazek – vše, co je po světě rozptýleno jako volné listy“.²⁵⁰

6.3 Chvála cestování

S problematikou skladby knihy přírody souvisí také s touto metaforikou mnohokrát spojovaná chvála cestování. Will-Erich Peuckert, znalec Paracelsova myšlení, na textové evidenci dokládá, že příroda je pro Paracelsa „knihou silnic, která se čte poutnický“ a „příroda jiných, vzdálených zemí“. Lékař nesmí sedět doma za pecí, ale musí přírodu zakoušet cestováním.²⁵¹ Sám Paracelsus píše: „Pak bych chtěl dosvědčit o přírodě toto: kdo ji chce prozkoumat, ten musí chodidly prošlapat její knihy.“ A v podobném duchu tvrdí: „Jak často země, tak často list. Takový je codex naturae, takto se musí jeho listy otáčet.“²⁵²

Podzim života Galilea Galileiho nabízí, co se vztahu cestování a metaforiky „knihy přírody“ týče, velmi rozdílný obrázek. Nejde o chválu poutnictví a návštěvy různých zemí. Galilei si naopak rád užíval venkovského klidu, alespoň

²⁴⁹ Dante Alighieri, *Paradiso* XII 115-123, s. 148: „La sua famiglia, che si mosse dritta / coi piedi alle sue orme, è tanto volta, / che quel dinanzi a quel di retro gitta; / e tosto si vedrà della ricolta / della mala coltura, quando il loglio / si lagnerà che l'arca gli sia tolta. / Ben dico, chi cercasse a foglio a foglio / nostro volume, ancor troveria carta / u' leggerebbe: ,Io mi son quel ch' io soglio.“ Překlad V. Mikeš, in: D. Alighieri, *Božská komedie*, s. 405-406.

²⁵⁰ Dante Alighieri, *Paradiso* XXXIII 85-87, s. 404: „Nel suo profondo vidi che s' interna, / legato noc amore in un volume, / ciò che per l'universo si squaderna.“ Překlad J. Pelán, J. Stromšík, I. Zachová, in: E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 359.

²⁵¹ W. E. Peuckert, *Paracelsus: Die Geheimnisse. Ein Lesebuch aus seinen Schriften*, s. 170, 178.

²⁵² Cit. v H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 69: „als oft ein lant als oft ein blat. also ist codex naturae, also muß man ire bletter umbkehren“. Tamtéž, pozn. 59: „dan das wil ich bezeugen mit der natur: der sie durchforschen wil, der muß mit den füßen ire bücher treten.“ Pro další doklady Paracelsovy knižní metaforiky srov. W. E. Peuckert, *Paracelsus: Die Geheimnisse. Ein Lesebuch aus seinen Schriften*, s. 170-179.

můžeme-li důvěřovat líčení Galileiho životopisce Vincenza Vivianiho: „Ve zbytku považoval za největší potěšení mysli a za nejlepší prostředek, jak si udržet zdraví, požitek z volného vzduchu. Proto bydlel po svém návratu z Padovy téměř neustále daleko od vřavy města Florencie, buď na statku svého přítele nebo na sousedních statcích Bellosguardo či Arcetri, kde se sám zdržoval tím raději, že mu město připadalo téměř jako žalář spekulativních myslí, zato volný život na venkově byl jako kniha přírody, která každému ležela otevřená před očima a v níž si oblíbil očima svého rozumu číst a studovat. Jak řekl, písmena a abeceda, jimiž je tato kniha napsána, jsou geometrické propozice, figury a závěry. Těmito jedinými prostředky lze proniknout do nekonečných tajemství přírody.“²⁵³

U Campanelly se paracelsovská chvála poutnictví a galileovská chvála venkova zajímavě snoubí v jediném výroku, když si s nechutí stěžuje na své peripatetické kolegy: „Nikdy, při Herkulovi, jsem neviděl jediného z nich hledět na věci, jít na venkov, k moři, do hor, aby pozorovali věci namísto toho, aby pořád zůstávali doma, studující pouze Aristotelovy knihy, nad nimiž neustále prodlévají.“²⁵⁴

V tomto prohlášení sice není užita knižní metaforika explicite, ovšem uvádím jej proto, že Campanella silně ovlivnil Komenského. Neodvážuji se však soudit, zda tomu tak je i v případě chvály cestování – v úvahu připadá spíše vliv

²⁵³ V. Viviani, *Racconto storico della vita del Signor Galileo Galilei*, in: GG 19, s. 625: „Non provò maggior sollievo nelle passioni dell'animo, né miglior preservativo della sanità, che nel godere dell'aria aperta; e perciò, dal suo ritorno di Padova, abitò quasi sempre lontano dalli strepiti della città di Firenze, per le ville d'amici o in alcune ville vicine di Bellosguardo o d'Arcetri: dove con tanto maggior soddisfazione ei dimorava, quanto che gli pareva che la città in certo modo fosse la prigione delli ingegni speculativi, e che la libertà della campagna fosse il libro della natura, sempre aperto a chi con gl'occhi dell'intelletto gustava di leggerlo e di studiarlo; dicendo che i caratteri con che era scritto erano le proposizioni, figure e conclusioni geometriche, per il cui solo mezzo potevasi penetrare alcuno delli infiniti misterii dell'istessa natura.“

²⁵⁴ T. Campanella, *Philosophia sensibus demonstrata*, s. 5: „Ita quod nunquam, mehercule, vidi unum ex eis res inspicere, ad campos tendere, maria et montes ut res spectent, nec in propriis domibus, sed tantum a libris Aristotelis, et super his stant semper.“

Paracelsa. U Komenského čteme (v části *Panorthosie* věnované cestování), že „tento svět je jako kniha; každý kraj, obec, univerzita a také každý muž nad jiné vzdělaný, moudrý a zbožný je stránkou této velké knihy; nahlížením do ní lze něco získat.“²⁵⁵ Paracelsův vliv je zde však nejspíše nepřímý přes Johanna Heinricha Alsteda, v jehož *Theologia naturalis* se dočítáme: „Onou knihou přírody, jejíž každý kraj je listem, se plodně listuje nikoli rukama, ale nohama, tj. poutnický.“²⁵⁶

Nepřekvapí, že cestovatel Adam Olearius v 17. století užívá knižní metaforu k oslavě téhož. Poté, co deklaruje, že kniha přírody je „rozumná pohanská Bible“ (viz kap. 4.1), pokračuje sdělením, že k pozorování a poznání Božích děl v ní zapsaných „může být člověk veden z velké části putováním a navštěvováním dalekých a odlehlých zemí, v nichž najde na jednom místě Boží dary a divy velkolepější než na jiném.“²⁵⁷

Také René Descartes užívá metaforu „knihy světa“ ve spojení se svou cestovatelskou životní etapou: „Proto, jakmile mi věk dovolil odejít z područí preceptorů, opustil jsem docela studium; a rozhodnuv se, že nebudu hledat jiné vědy než tu, jež by se dala nalézt ve mně samém nebo ve velké knize světa, použil jsem zbytku své mladosti k tomu, abych cestoval, abych viděl dvory a armády, abych se stýkal s lidmi různých povah a postavení, abych získal rozličné zkušenosti, abych sám sebe vyzkoušel v situacích, jež mi osud nabízel,

²⁵⁵ J. A. Komenský, *Panorthosia* XXIV, in: CC 2, s. 358: „Mundus enim hic Liber est; quaelibet regio, Civitas, Academia, Vir item aliquis prae alijs doctus, prudens, religiosus, particula illius magni libri, quâ inspectâ aliquid proficere datur.“ Překlad J. Hendrich, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 3, s. 416.

²⁵⁶ J. H. Alsted, *Theologia naturalis*, s. 247: „Codex ille naturae, cuius quaelibet regio folium est, non manibus, sed pedibus fructuose euoluit, hoc est, peregrinando.“

²⁵⁷ A. Olearius, *Neue orientalische Reisebeschreibung*, in: DNL 28, s. 229: „Zu solcher Betrachtung und Erkänntniß nun kan man auch gutes Theils durch peregriniren und Besichtigung der fernen und weit abgelegnen Länder geleitet werden, indem man die Gaben und Wunder Gottes an einem Orte immer herrlicher als am andern findet.“

a abych všude o věcech se naskytujících činil takové úvahy, abych z nich mohl mít nějaký užitek.“²⁵⁸

Konečně v 18. století se dočkává metafora knihy světa v kontextu chvály cestování i svého dramatického ztvárnění. Carlo Goldoni v komedii *Pamela* vložil lordům Bonfilovi a Arthurovi do úst tento dialog: „Bonfil: Nejkrásnějším studiem vznešeného muže je vidět svět. / Arthur: Ano, ten, kdo nevyjde ze své země, je plný předsudků. / Bonfil: Existují lidé, kteří věří, že není jiný svět než jejich vlast. / Arthur: Cestováním se zpupní stávají úslužnými. / Bonfil: Ale někdy také hlupáci ještě většími hlupáky. / Arthur: Jistě, svět je krásná kniha, ale má malý užitek pro ty, kdo ji neumějí číst.“²⁵⁹

²⁵⁸ R. Descartes, *Discours de la Méthode*, in: AT 6, s. 9: „C'est pourquoy, sitost que l'aage me permit de sortir de la suietion de mes Precepteurs, ie quittay entierement l'estude des lettres. Et me resoulant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourroit trouuer en moymesme, ou bien dans le grand liure du monde, i'employay le reste de ma ieunesse à voyasger, a voir des cours & des armées, a frequenter des gens de diuerses humeurs & conditions, a recueillir diuerses experiences, a m'esprouuer moymesme dans les recontres que la fortune me proposoit, & partout a faire telle reflexion sur les choses qui se presentoient, que i'en pûsse tirer quelque profit.“ Překlad V. Szathmáryová-Vlčková, in: R. Descartes, *Rozprava o metodě*, s. 11.

²⁵⁹ C. Goldoni, *Pamela*, s. 46: „Bonf. Il più bello studio che far possa un uomo nobile, è quello di vedere il mondo. / Art. Sì, chi non esce dal suo paese, vive pieno di pregiudizj. / Bonf. Vi sono di quelli, che credono non vi sia altro mondo, che la loro patria. / Art. Col viaggiare, i superbi diventan docili. / Bonf. Ma qualche volta i pazzi impazziscono più che mai. / Art. Certamente; il mondo è un bel libro, ma poco serve a chi non vis a leggere.“

7. *Trinus liber Dei*: Komenského knižní metaforika

„Proto tedy jsou tři nálevky moudrosti: I) zdravá mysl plná vrozených pojmů, která má být objasňována rozumem; II) svět plný tvorů, který má být prostřednictvím smyslů podroben; III) kniha Bible plná zjevených tajemství, která má být prozkoumána vírou. V těchto Božích knihách je obsaženo všechno, co je třeba znát nebo neznat. Jsou proto samy tím jedním, co je nezbytné k čerpání moudrosti.“²⁶⁰

7.1 Zrod metafory „trojí knihy Boží“ u Komenského

Jan Čížek ve své disertační práci revidoval názor Jana Patočky, že Komenského spis *Conatuum pansophicorum dilucidatio* znamená výrazný pokrok oproti dřívějším spisům v čele s *Pansophiae praeludium* proto, že v *Dilucidatio* Komenský hovoří již výhradně o třech knihách jako zdrojích poznání. Čížek ukázal, že již v *Pansophiae praeludium* lze vysledovat koncepci třech knih naznačenou. Ve *Physicae synopsis* se tato idea zřejmě poprvé objevuje explicitně. V *Pansophiae diatyposis* je již koncepce třech Božích knih pevně zakořeněna. Podobně i ve *Via lucis*, kde plní stěžejní funkci výkladu. A v *Janua rerum reserata* je dále rozvinuta do podoby, v níž se s ní setkáváme v *Oculus fidei* i *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*.²⁶¹ Doplňme ještě, že podle Dmytra Čyževského Komenský na myšlenku „třech Božích knih“

²⁶⁰ J. A. Komenský, *Unum necessarium* VI.2, in: DJAK 18, s. 102: „tria ergò sapientiae infundibula sunt, I. mens sana, innatis notiis plena, ratione lustranda; II. mundus creaturarum plenus, sensibus subigendus; III. liber Biblicus, revelatorum mysteriorum plenus, fide scrutandus. In his Dei libris, quicquid sciri aut ignorari opus est, continetur: soli proinde ad sapientiam hauriendam unum necessarium sunt.“

²⁶¹ J. Čížek, *Filosoficko-teologická koncepce člověka v emendačním díle Jana Amose Komenského*, s. 166, 169 a 185.

přišel již ve spojení s prací na své české encyklopedii *Theatrum universitatis rerum* mezi lety 1614 a 1627, přestože ji v tomto díle ještě nepoužil.²⁶²

Původu Komenského knižní metaforiky se dosud podrobněji věnoval, pokud je mi známo, pouze Daniel A. Neval. Ten tvrdí, že zatímco ve svých raných spisech Komenský spíše přejímá tradiční dyádu „kniha přírody – kniha Písma“ (např. v *Theatrum universitatis rerum* či v *Pansophiae prodromus*), později rozvíjí vlastní triadickou koncepci, kde je k tradiční dyádě přidána kniha mysli, což mu však nebrání tu a tam opět hovořit pouze o dvou knihách.²⁶³

Dovolím si tvrdit, že toto „lavírování“ rozhodně neplatí pro pozdní Komenského období. V *Oculus fidei* považuje Komenský svou triadickou koncepci Božích knih za natolik zásadní a nosnou, že neváhá k Sabundovu výkladu o tom, která je člověk písmenem v knize přírody, poznamenat, že člověk je sám „novou, od předchozích oddělenou Boží knihou“ (*novus à priore separatus Liber Dei*).²⁶⁴ V kapitole 210 téhož spisu dokonce přidává do textu hvězdičku a Sabunda hovořícího o Božím díle a Božím slově doplňuje: „Je zajisté ještě třetí věc, jíž se nám Bůh zjevuje: nám vtisknutý obraz Boží, vnitřní světlo mysli.“²⁶⁵ Obecně chápe Komenský přirozenou teologii jinak než Raimund – jako něco vycházejícího nejen z vnějšku (z přírody), ale také zevnitř (z lidské mysli). Proto několikrát Raimunda doplňuje, že je k této vědě potřeba také „vrozené světlo“ (*Lux innata*)²⁶⁶ či „vnitřní zurčící pramen“ (*fons intus scatens*).²⁶⁷

²⁶² D. Čyževskýj, „Das Buch als Symbol des Kosmos“, in: D. Čyževskýj (ed.), *Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, s. 90.

²⁶³ D. A. Neval, *Comenius' Pansophie: Die dreifache Offenbarung Gottes in Schrift, Natur und Vernunft*, s. 179-180.

²⁶⁴ J. A. Komenský, (*Oculus Fidei*) *Theologia naturalis sive Liber creaturarum*, Annotata ad Prologum, s. 9.

²⁶⁵ Tamtéž 210, s. 206: „Datur quidem tertium, quò se nobis Deus revelat, Imago Dei nobis impressa, Lux mentium interior.“

²⁶⁶ Tamtéž, Prologus 7, s. 2.

²⁶⁷ Tamtéž, Prologus 12, s. 4.

Ve prospěch mé domněnky, že Komenského je v otázce knižní metaforiky (jakož i v jiných oblastech) třeba považovat za přesvědčeného triadika, svědčí i skutečnost, že v nejvýznamnějších filosofických spisech (*Janua rerum sive Totius pansophiae seminarium*, *Via lucis* a později *Consultatio*) hovoří Komenský bez výjimky o třech knihách. Navíc Nevalovy příklady, kdy Komenský údajně užívá tradiční dyádu, jsou pouze implicitní knižní metaforikou. Komenský v nich hovoří o dvou pramenech poznání či zdrojích moudrosti, nikoli ještě přímo o knihách.

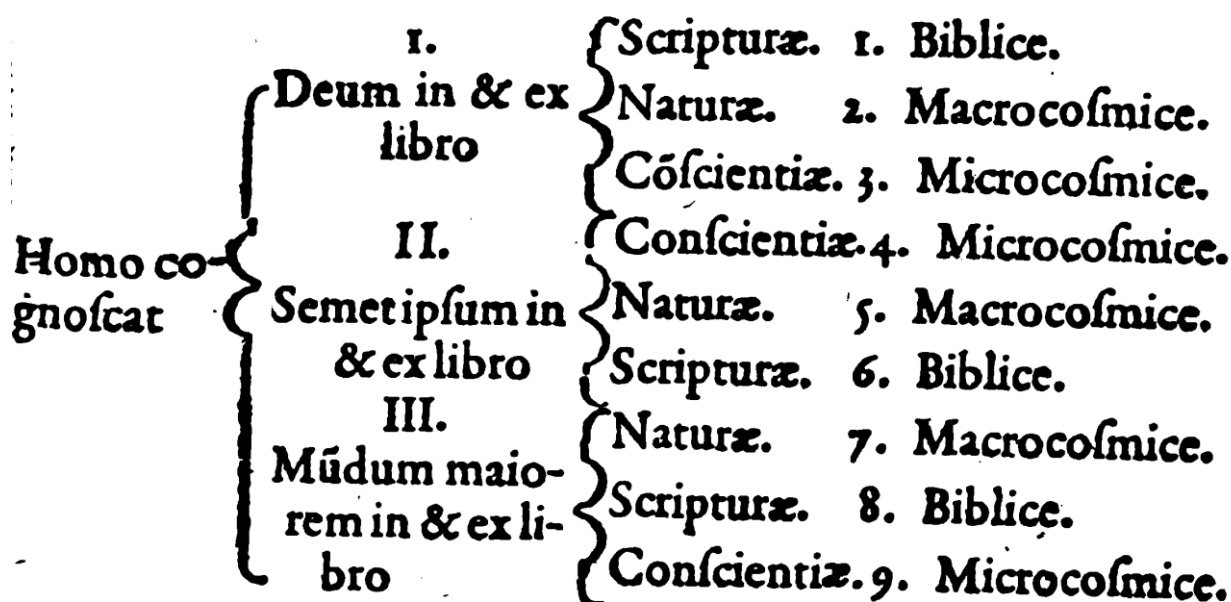
Neval dále tvrdí, že „za jeden z nejdůležitějších styčných bodů pro Komenského učení o třech knihách lze považovat Sabundovu *Theologia naturalis*“.²⁶⁸ S tím lze souhlasit, ale rozhodně nelze považovat Sabunda za zdroj Komenského knižní metaforiky, neboť tu Komenský užíval dávno předtím, než Sabunda četl. Spíše lze u Komenského triadické knižní metaforiky uvažovat o inspiraci ze strany jeho herbornského učitele Johanna Heinricha Alsteda. Ten píše v díle, které se jmenuje příznačně také *Theologia naturalis*: „Všeobecná kniha Boží je trojjediná, totiž Písmo svaté, příroda a naše mysl.“²⁶⁹ Komenský píše o Božích knihách též jako o trojjediné (*triunus*) knize: „Tak jako v trojjediném Bohu je všechno, tak v trojjediné knize všichni naleznou všechno a ve všem se shodnou.“²⁷⁰ Nejčastěji ale Komenský mluví o „trojité“ či „trojné“ (*trinus*) knize, což překladatelé povětšinou překládají jako „trojí“ kniha. Tohoto úzu se držím i já, byť se mi jeví mírně nepřesný a zavádějící.

²⁶⁸ D. A. Neval, *Comenius' Pansophie: Die dreifache Offenbarung Gottes in Schrift, Natur und Vernunft*, s. 185.

²⁶⁹ J. H. Alsted, *Theologia naturalis*, Pars II, s. 242: „Liber Dei Catholicus est triunus, videl. Sacra Scriptura, Natura et Mens nostra.“

²⁷⁰ J. A. Komenský, *Pansophiae gradus I: Mundus possibilis*, in: CC 1, s. 224: „Ut in triuno Deo omnia sunt: ita in triuno ejus libro Omnes Omnia invenient, et in omnibus convenient.“ Překlad J. Červenka, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 304.

Toto však není ta nejdůležitější analogie mezi Komenským a Alstedem. Mnohem zajímavější je srovnání téměř totožných epistemologických schémat obou filosofů. Nejprve se podívejme na schéma z Alstedovy *Theologia naturalis*, na kterém je znázorněno, jakými způsoby má být všeobecná trojjediná kniha Boží správně čtena. Těchto způsobů je celkem devět. Člověk má totiž poznávat tři předměty: Boha, sebe samého a makrokosmos. Zároveň však má poznávat každý z těchto předmětů prostřednictvím knihy (*in et ex libro*) Písma, přírody i mysli.²⁷¹



Jan Amos Komenský v *Pampaedii* užívá velmi podobného schématu. Podle Komenského má být sepsán všeobecný komentář ke knihám Božím také třikrát trojí – má jít o objasnění světa, mysli a Písma.²⁷²

²⁷¹ Schéma in: J. H. Alsted, *Theologia naturalis*, Pars II, s. 243.

²⁷² Schéma in: CC2, s. 54.

- | | | |
|------------------------|---|---|
| I. Mundi
per | } | <p>I. ipsum <i>Mundum</i> : Naturam per Naturam</p> <p>II. <i>Rationem</i> , ideas scilicet rerum in Mente nostra repositarum, ita debuisse omnia esse , uti sunt , testantium</p> <p>III. <i>Scripturam divinam</i> , ita fuisse consilio Dei decretum , destinatum , quomodo reverá fieri videmus .</p> |
| II. Mentis
per | } | <p>I. Collationem rationum.</p> <p>II. Sensualem demonstrationem omnium quae Mens dictat .</p> <p>III. Scripturarum attestationem .</p> |
| III. Scripturae
per | } | <p>I. Scripturas ipsas , harmonicè sibi consonantes .</p> <p>II. Rationes omnium redditas , è lumine naturae .</p> <p>III. Sensualem Veritatis demonstrationem .</p> |

Alsted se v tomto ohledu jeví jako nejvýznamnější inspirátor, byť Komenský znal také dyadické koncepce knižní metaforiky minulosti, například Baconovu či Campanellovu. Přišel možná do styku i s knižní metaforikou Kusánského, Paracelsa, Weigela či Descarta. Avšak v úvahu jistě připadají i další zdroje, kterými mohl být Komenský ve své triadické koncepci ovlivněn: Benedictus Figulus²⁷³ či Bartholomeus Scleus²⁷⁴ shodně hovoří o třech knihách.

7.2 Komenského trojí Boží kniha pod drobnohledem

Boží knihy, které Bůh na počátku tohoto světa předložil člověku, aby z nich čerpal své vědění, označuje Komenský za tři světelná tělesa (*lucida*),²⁷⁵ Boží pochodně (*faces*),²⁷⁶ svítilny či svíce (*lucernae*),²⁷⁷ trojí palác (*trinum palatium*),²⁷⁸ břehy moře Boží moudrosti (*alvei maris Sapientiae Dei*),²⁷⁹ tři Boží divadla (*theatra*), zrcadla (*specula*), zákony (*leges*), zákoníky (*pandectae*) a za trojí pramen moudrosti (*ternus Sapientiae fons*).²⁸⁰ Všechny dohromady jsou sluncem (*sol*) s takovým množstvím rozumového světla, jako je v slunci tělesného světla.²⁸¹ Komenský zde užívá pro metaforu Božích knih dalších metafor, z nichž některé (*lex, speculum*) najdeme i u Alsteda.²⁸² Tyto metafory

²⁷³ B. Figulus, *Pandora magnalium naturalium aurea*, Prolocutrix sermo dedicatarius, bez paginace.

²⁷⁴ Srov. D. Čyževskýj, „Das Buch als Symbol des Kosmos“, in: D. Čyževskýj (ed.), *Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, s. 97, pozn. 28.

²⁷⁵ J. A. Komenský, *Via lucis*, in: DJAK 14, s. 325.

²⁷⁶ J. A. Komenský, *Panaugia* XIII.12, in: CC 1, s. 148.

²⁷⁷ J. A. Komenský, *Panorthosia* II.20, in: CC 2, s. 221.

²⁷⁸ J. A. Komenský, *Pansophia: De condendo Pansophiae Libro Consultatio* 36, in: CC 1, s. 186.

²⁷⁹ J. A. Komenský, *Pampaedia* II.26, in: CC 2, s. 22.

²⁸⁰ J. A. Komenský, *Panaugia* IV.7, in: CC 1, s. 107.

²⁸¹ J. A. Komenský, *Pansophiae gradus V: Mundus artificialis* VII, in: CC 1, s. 472.

²⁸² J. H. Alsted, *Theologia naturalis*, Pars II, s. 244.

vyššího řádu dokládají, jakou cenu Komenský Božím knihám – které jsou mu synonymem pro veškerou realitu – přisuzuje. Knihy spolu musejí být v niterné shodě a harmonii, neboť všechny stvořil týž božský autor, byť každou v jiném čase. Boží knihy si však nejen neodporují, ale dokonce se vzájemně vysvětlují:

„Svět, který zajisté vysvětluje výtvořiny rukou Božích, přichází na pomoc mysli, kde není schopna vysvětlit své pojmy, a Písmu, kde pod závojem skrývá svůj smysl. Podobně pojmy mysli někde pomáhají světu, jenž některé své části ukrývá v odlehlých skrýších, i Písmu, jež někde nevysvětluje svůj smysl plně, nýbrž přenechává rozumovému zkoumání více, než přímo říká. [...] Konečně Písmo pomáhá světu tam, kde on sám o sobě nemůže svědčit (například o svém vzniku a zániku, o tom, co je mimo něj atd.), i naší mysli, která není schopna chytit do žádné své pasti to, co jako božské a věčné je jí skryto.“²⁸³

I u Francise Bacona jedna Boží kniha vysvětluje druhou, ovšem asymetricky – Bacon se domnívá, že kniha stvoření je klíčem k porozumění tomu, co chce říci kniha Písma, ale nic nepíše o tom, jak by mohlo Písmo osvětlit knihu stvoření. Souvisí to s jeho požadavkem na přísné oddělení přírodní filosofie od teologie. Člověk nesmí knihu Písma (*book of God's word*) a knihu přírody (*book of God's works*) smísit nebo splést dohromady (*mingle or confound together*).²⁸⁴ To je však přesně to, co Komenský činí. Považuje přírodní filosofii, metafyziku a teologii za sestry, které pouze společně mohou odhalit pravdu věcí a umožnit člověku dosáhnout vševědoucnosti. Ke vševědoucnosti je totiž člověk jako

²⁸³ J. A. Komenský, *Panaugia* X.18, in: CC 1, s. 130-131: „Mundus nempe Opera manuum Dei explicans succurrat Menti, Notiones suas alicubi explicare non valenti: et Scripturae, sensus suos alicubi sub involucris tegenti. Similiter Mentis Notiones succurrant alicubi Mundo, partes sui quasdam in abditis recessibus occultanti; et Scripturae, sensum alicubi non plenè explicanti, sed plura quàm dicit rationabili disquisitioni relinquenti. [...] Scriptura tandem succurrat Mundo in iis, quae ille de seipso testari nequit ipse (ut de sui ortu et interitu, et quid extra se habeat etc.) et Menti nostrae, ad abscondita Divina, et aeterna nullâ propriâ indagine penetrare valenti.“ Překlad J. Hejlek, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 176.

²⁸⁴ F. Bacon, *The Advancement of Learning* I, in: WFB 3, s. 268.

imago Dei a *mikrotheos* povolán. Jedná se o kontroverzní tvrzení, které však Komenský vysvětluje poukazem na to, že se nejedná o vševědoucnost Boží, ale lidskou, kterou Bůh nejen povoluje, nýbrž dokonce vyžaduje.²⁸⁵

René Descartes, který se ke Komenského pansofickým snahám staví zpočátku pozitivně, vyjadřuje v souvislosti s nimi obavu, se kterou by se zřejmě Bacon ztotožnil. Ani podle Descarta není radno mísit lidské vědění a Písmo svaté.²⁸⁶ Zde je zásadní rozdíl mezi Baconovým a Descartovým „modernějším“ epistemologickým přístupem na jedné straně a Komenského pojetím na straně druhé.

Přestože spolu Boží knihy podle Komenského vzájemně souzní a vysvětlují se, existují ve vědě rozpory, hádky a disputace. Jejich příčinou je, že lidé tyto knihy neužívají nebo jich užívají špatně. Někteří je dokonce zneužívají. Jak jsme již mohli vidět, Komenský nesouhlasí s Raimundem ze Sabundy, že knihu přírody nelze falšovat. Naproti tomu se domnívá, že zneužívání se může dít a děje všem třem Božím knihám, když „někteří lidé nechtějí používat zraku k vidění a nutí pravdu věcí, Boží svědectví, ba i příkazy svého svědomí k ústupu před svými vlastními výmysly“.²⁸⁷

Komenský také představuje obecná pravidla, kterými se čtení Božích knih řídí. Věci mají být pozorovány pouze přímo, vlastníma čistýma a otevřenýma očima, za přítomnosti světla bez mraků a mlh, upřeně a bez kolísání, ve správné poloze

²⁸⁵ J. A. Komenský, *Panaugia* IV.14, in: CC 1, s. 108: „Hunc ergò trinum Dei Librum si intelligeremus, omniscii essemus: Omniscientiâ nempe humanâ, qualem permittit, aut etiam à nobis requirit, Deus.“

²⁸⁶ Srov. M. Klosová, „O Předeře pansofie a jejím Objasnění“, in: J. A. Komenský, *Předehra pansofie*, s. 23.

²⁸⁷ J. A. Komenský, *Panaugia* X.4, in: CC 1, s. 129: „Nocentissimus tamen abusus est, qvum qvidam videndo videre nolunt, propriis suis figmentis Rerum Veritatem, et Divina testimonia, ipsâqve Conscientiae suae dictamina, cedere cògentes.“ Překlad J. Hejlek, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 174.

bez převrácení, dostatečně dlouho a bez chvatu, nejprve v celku, pak po částech a po částečkách.²⁸⁸

Všechny Boží knihy jsou zároveň slovem Božím: kniha přírody slovem učiněným, kniha mysli slovem myšleným a kniha Písma slovem vyřčeným. Zatímco ztotožnění Božího slova s myslí je idea poměrně originální, jeho identifikace s přírodou není v křesťanském novoplatonismu, kam lze Komenského snad zařadit, nikterak neobvyklá. Setkali jsme se s ním již u Kusánského a Crolla. Podle Komenského znalost slova Božího čerpaného ze všech knih Boží moudrosti vede k obnově Božího obrazu v člověku a jeho základních mohutností: vědět, chtít, moci (*scire, velle, posse*).

Nejzazší důvod, proč si Komenský zvolil namísto tradiční dyády triádu Božích knih, tkví, jak se domnívám, v jeho triadismu a trinitarianismu: v přesvědčení, že se ve struktuře celého univerza zrcadlí tajemství Boží Trojice. Tři Boží knihy jsou mu přímo jedním z mnoha důkazů trojičního učení. Svět je podle něj dílem Otce, mysl dílem Syna a Písmo svaté vzniklo vnuknutím Ducha svatého.²⁸⁹ Také zde můžeme vidět drobný teologický nesoulad s pojetím Božích knih u Bacona, který, jak jsme viděli, předpokládá, že knihu přírody a Písma nám předložil náš Spasitel (*our Saviour*), tedy druhá osoba Trojice.

Kromě triády hovoří Komenský na jednom místě také o tetrádě knih. Je tomu tak v eschatologickém kontextu, když mluví o konci světa, kdy budou tři časné knihy již dočteny do konce a budou odhalena všechna jejich tajemství: „Potom je totiž [Bůh] přikáže odložit jako knížky klasiků a rozevře velkou knihu

²⁸⁸ J. A. Komenský, *Pansophiae gradus V: Mundus artificialis* VII, in: CC 1, s. 472.

²⁸⁹ J. A. Komenský, *Pansophiae gradus VII: Mundus spiritualis* X, in: CC 1, s. 703.

věčnosti, tj. sebe sama se všemi nyní nedosažitelnými tajemstvími.²⁹⁰ Zde je řeč o apokalyptické knize, kterou je sám Kristus.

Ještě v jiném kontextu můžeme mluvit o Komenském jako o monadikovi nebo lépe monotriadikovi. To když touží po vytvoření „trojjediné soustavy pansofické“ (*Syntagma Pansophicum triumum*),²⁹¹ když chce ze třech Božích knih sestavit jedinou. *Pansophia* má být nová Kniha knih (*Liber Librorum*).²⁹² Komenský je radikální. Pokud bychom toto označení pro *Pansophii* našli na jediném místě, bylo by snad možné je považovat za ojedinělý výstřelek, avšak Komenský jej používá v *Consultatio* přinejmenším dvakrát. Titul, který odedávna náležel Bibli, přenáší na *Pansophii* a vidí se jako její prorok.

Zajímavé je, že Komenský pro pansofické účely obrací pořadí Božích knih. Standardní pořadí, ve kterém člověk poznává, je totiž dle něj: 1. kniha světa, 2. kniha mysli, 3. kniha Písma. V pořadí pansofických gradů však je pořadí pozměněno: první místo je dáno knize mysli a až druhé náleží knize světa. Komenský to zdůvodňuje tím, že mluví k těm, kdo jsou již obeznámeni se smyslovými věcmi.²⁹³

7.3 Vidoucí srdce: několik poznámek ke Komenského emblému

Problematickou otázkou se stala pro některé moderní badatele interpretace Komenského emblému v díle *Oculus fidei*. Na něm je zobrazen Kristus

²⁹⁰ J. A. Komenský, *Pansophiae gradus V: Mundus artificialis X*, in: CC 1, s. 540: „Tunc enim hos qvasi Classicos libellos dimitti jubebit, aperietqve magnum Aeternitatis librum, hoc est Seipsum cum omnibus nunc inaccessis mysteriis.“ Překlad J. Červenka, M. Klosová, Z. Horský, M. Steiner, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských 2*, s. 158.

²⁹¹ J. A. Komenský, *Pampaedia XII*, in: CC 2, s. 104.

²⁹² J. A. Komenský, *Pansophia: De Condendo Pansophiae Libro Consultatio 13*, in: CC 1, s. 180. Srov. J. A. Komenský, *Pansophiae gradus I: Mundus possibilis*, in: CC 1, s. 223.

²⁹³ J. A. Komenský, *Pampaedia VII.15*, in: CC 2, s. 57.

v podobě slunce, jehož paprsky dopadají nejvíce na knihu s vidoucím srdcem (*cor oculatum*), kterou čte orel, o mnoho méně na knihu pouze se srdcem, již čte holubice. Třetí kniha, na níž je pouze oko a již čte sova, je zcela ponořena do temnoty. Emblém doprovází tři odkazy na biblické citáty a také tři aforismy:²⁹⁴



²⁹⁴ Emblém in: J. A. Komenský, (*Oculus Fidei*) *Theologia naturalis sive Liber creaturarum*, bez paginace.

Za emblémem následuje veršované vysvětlení emblému (*Emblematis elucidatio*). Biblické odkazy pod samotným emblémem odkazují v případě holubice k Mt 10:16,²⁹⁵ v případě orla k Jb 39:27²⁹⁶ a v případě sovy k Dt 14:15, kde je tento noční pták jmenován v seznamu nečistých zvířat.

První, kdo se pokusil o interpretaci Komenského emblému, byl Dmytro Čyževskýj, když napsal: „Tito ptáci symbolizují mohutnosti duše, jimž je přístupný obsah těchto ‚knih‘. Knihu světa čte sova, knihu Bible orel, knihu lidského srdce holubice.“²⁹⁷ Na Čyževského zareagoval Erwin Schadel, který výkladu tohoto emblému věnoval celou publikaci. Schadelovi se Čyževského interpretace zdůrazňující knižní metaforiku zdála příliš schematická. Podle Schadela „každý ze tří způsobů rozumění implikuje určité vidění světa, duše a Boha, určitý způsob sebeujištění a původní zkušenosti. Sova tak má schopnost rozlišování, ale žádnou schopnost přijetí; u holubice je tomu obráceně. Teprve orel je schopen oba momenty integrovat k živoucí úplnosti.“²⁹⁸

Zatímco Čyževského výklad (který nekriticky přebírá i Blumenberg²⁹⁹) je víceméně svévolný, Schadelův se podle mého názoru blíží Komenského záměru mnohem více. Přesto se domnívám, že zásadní skutečnost zůstala nevyřešena i u Schadela: všechny tři knihy, které jednotliví ptáci čtou, jsou primárně Bible. Na podporu tohoto mého tvrzení uvádím dva argumenty. Za prvé, trojí aforismus pod emblémem hovoří o Bibli (*Biblia*), nikoli obecně o knihách (*libri*,

²⁹⁵ „Hle, já vás posílám jako ovce mezi vlky; buďte tedy obezřetní jako hadi a bezelstní jako holubice.“

²⁹⁶ „Což se na tvůj rozkaz vznese orel, aby si vysoko udělal hnízdo?“ Komenský ve skutečnosti odkazuje na neexistující verš Jb 39:32. Je to Erwin Schadel, který přiřazuje orlovi verš 39:27. Srov. E. Schadel, *Sehendes Herz (cor oculatum) – zu einem Emblem des späten Comenius*, s. 32-33.

²⁹⁷ D. Čyževskýj, „Das Buch als Symbol des Kosmos“, in: D. Čyževskýj (ed.), *Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, s. 97.

²⁹⁸ E. Schadel, *Sehendes Herz (cor oculatum) – zu einem Emblem des späten Comenius*, s. 32, pozn. 12.

²⁹⁹ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 59, pozn. 49.

codices...). A za druhé, přestože v předmluvě ke čtenáři, která po emblému následuje, Komenský hýří metaforou „trojí knihy Boží“, pouze v pasáži o Písmu svatém vysvětluje klíčové symboly svého emblému – srdce a oko: „Je zjištěna dvojitá příčina, která způsobuje, že se [pošetilí teologové] odchylují do dvou směrů: třetí knize Boží (která obsahuje Boží slovo) věnují jedni pouze srdce, jiní pouze oko. To znamená, že jedni s pověrečnou zbožností věří všemu, co tam doslovně naleznou, i když zdravý rozum protestuje. Druzí nevěří ničemu, co jejich vlastní rozum neschvaluje.“³⁰⁰

Proti mému výkladu by mohl hovořit pouze následující Komenského výrok v oddílu *Emblematis elucidatio*: „Ježíši, naše Slunce a náš Světlo, dej našim knihám své světlo!“³⁰¹ Zde Komenský hovoří poeticky o knihách obecně (*libri*), nikoli pouze o Písmu svatém. Nevylučuji proto, že druhotně a alegoricky mohou znamenat tři knihy na emblému také „trojí knihu Boží“, případně i ostatní lidské knihy, ale základním významem těchto knih je jistě Bible. Rozhodně nelze, jak to činí Čyževskýj, jednotlivým zobrazeným ptákům – těmto alegoriím prvotně přístupu k Písmu, druhotně k veškeré skutečnosti – přiřknout konkrétní prvky Komenského knižní triády „mysl – Písmo – svět“.

³⁰⁰ J. A. Komenský, (*Oculus Fidei*) *Theologia naturalis sive Liber creaturarum*, Praefatio 9, bez paginace: „duplex esse causa deprehenditur, quae in duo agmina eos abire facit. Nempe quod ad tertium Dei librum (quod Verborum Dei est) alii Cor tantum adferunt, alii Oculum tantum: hoc est, alii superstitiosâ religioſitate quicquid ibi ad literam reperiunt, omnia credunt, etiamsi sana reclamet Ratio: alii nihil credunt, nisi quod sua approbet Ratio.“

³⁰¹ J. A. Komenský, (*Oculus Fidei*) *Theologia naturalis sive Liber creaturarum*, *Emblematis elucidatio*, bez paginace: „Jesu Sol noster, noster Tu Phosphore, nostros Luce reple Libros...“

8. Proti všem: kniha přírody versus lidské knihy

„Mezi knihami a skutečností existuje staré nepřátelství – mezi knihami a přírodní vědou existuje nepřátelství mladší.“³⁰² (Hans Blumenberg)

8.1 Antiknihomolský typ knižní metaforiky

Literární, psaná kultura je fenoménem, který historicky nejen zásadně ovlivnil a spoluurčoval náhled člověka na přírodu, ale dokonce často přímý zájem o přírodu vytěsňoval. Blumenberg o tomto problému píše: „Napsané se posunulo na místo skutečnosti do té funkce, aby ji jakožto definitivně roztríděné a zajištěné učinilo nadbytečnou. Napsaná a nakonec i tištěná tradice pořád znovu oslabovala autenticitu zkušenosti.“ Zdálo se, že psaná kultura ve své stále se zvyšující kvantitě zcela zvítězí nad skutečností a přímou zkušeností, domnívá se tento německý filosof a pokračuje: „Moc tohoto dojmu určuje sílu protiúderu vůči ní. Potom se najednou zviditelňuje prach na knihách. Jsou staré, flekaté, zatuchle páchnou, jsou opsané jedna z druhé [...]. Vzduch v knihovnách je dusný, nechut' v nich dýchat a trávit život se stává nevyhnutelná.“³⁰³ Knihy se stávají něčím nepřirozeným a protipřirozeným. A v boji proti nim je metafora „knihy přírody“ vděčným pomocníkem.

S typem knižní metaforiky, který nazývám antiknihomolský, jsme se již setkali u Antonína i Augustina. Zakladatel východního mnišství Basil z Caesareje vyzdvihuje v podobném duchu psí schopnost stopování nevyčtenou z knih: „Ve složité soustavě sylogismů, kterých se vezdejší mudrci dobírali dlouholetým

³⁰² H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 18.

³⁰³ Tamtéž, s. 17-18.

studiem jen velmi obtížně, vzdělala psa zjevně sama příroda.“³⁰⁴ A později mystik a učitel církve Bernard z Clairvaux vybízí: „Věř zkušenému: více najdeš v lesích než v knihách. Stromy a kameny tě naučí, co bys od učitelů neslyšel.“³⁰⁵

Již citovaný Kusánského dialog laika a učeného řečníka v *Idiota de sapientia*, který reaguje na knihomolskou kulturu scholastiky i humanismu, anticipuje rozkvět tohoto typu knižní metaforiky v 16. a 17. století. Výrazným představitelem této tradice je Paracelsus, který lidské knihy zásadně odmítá, dokonce pálí knihy starých racionalistických filosofů a lékařů.³⁰⁶ Pro pravého lékaře totiž mají být knihou nemocní a pro filosofa kniha přírody, „kterou Bůh sám napsal, vytvořil, nadiktoval a vysázel“. Zároveň je příroda sbírka knih, které Bůh „sám napsal, vytvořil, svázal a na řetěz své knihovny zavěsil“. ³⁰⁷ Paracelsus nedůvěřuje lidskému jazyku a obrací se k jazyku přírodních signatur, jehož mluvčím je Bůh.

Blumenberg dokládá, že i Galileo Galilei „postavil metaforu knihy přírody zcela na antitezi proti knihám zkostnatělé učenosti“, protože onen „nepřátelský svět knih byl prostřednictvím vynálezu knihtisku využit ještě trvaleji na vyztužení názorů a školských systémů“. ³⁰⁸ V dopise Keplerovi z 19. srpna 1610 referuje Galilei, že jeho kolegové se nechtějí ani podívat skrze jeho teleskop a nedůvěřují jeho objevům Jupiterových měsíců. S hořkostí poznamenává: „Tento druh lidí si totiž myslí, že filosofie je nějaká kniha jako Aeneis či Odyssea; takže pravda se

³⁰⁴ Basil z Caesareje, *Hexaemeron IX*, in: SC 26, s. 498. Překlad Karla Korteová, in: Basil z Caesareje, *Devět kázání o stvoření světa IX*, s. 277.

³⁰⁵ Bernard z Clairvaux, *Epistola XVI: Ad Magistrum Henricum Murdach*, in: PL 182, s. 242 B: „Experto crede: aliquid amplius invenies in silvis, quam in libris. Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis.“

³⁰⁶ Srov. J. J. Bono, *The Word of God and the Languages of Man: Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine*, s. 129 nn.

³⁰⁷ Cit. v H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 69. Srov. E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 346-347. Pro další doklady opět viz W. E. Peuckert, *Paracelsus: Die Geheimnisse. Ein Lesebuch aus seinen Schriften*, s. 170-179.

³⁰⁸ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 71-72.

nemá hledat ve světě nebo v přírodě, nýbrž (abych užil jejich slova) ve srovnávání textů.³⁰⁹ Galilei se ukazuje být nejen zastáncem matematizace přírodní filosofie,³¹⁰ ale zároveň odpůrcem filologie či alespoň jejího nemístného užívání.

Tommaso Campanella je další výraznou postavou tradice tohoto typu knižní metaforiky. Ve spisku *Apologia pro Galileo* píše: „Moudrost se tedy čte v celé knize Boží, kterou je svět; a vždy se objevuje více. Proto nás svatopisci odkazují k této knize a ne ke knížečkám lidí.“³¹¹ Vztah knihy přírody a lidských knih je pro Campanellu vztahem originálního rukopisu a jeho kopií, zpracovaných mnohdy nedbale a povrchně. Podobně jako se ve skriptoriích vytvářely opisy plné chyb, tak se „špatně a s rozmary opsané lidské knihy“ (*i libri umani malamente copiatu e a capriccio*)³¹² velmi liší od svého originálu, kterým je vesmír. Řešením je pro Campanellu srovnat s originální a vlastnoruční knihou přírody knihy Platónovy, Pliniovy, Galénovy, stoiků, atomistů a především Telesiovy, aby zjistil, kolik je v těchto kopiích (*exemplaria*) pravdy a kolik nepravdy. Telesiovy knihy z tohoto srovnání podle Campanelly vycházejí

³⁰⁹ G. Galilei, *Dopis Johanesi Keplerovi* 1610, in: GG 10, s. 423: „Putat enim hoc hominum genus, philosophiam esse librum quendam velut Eneida et Odissea; vera autem non in mundo aut in natura, sed in confrontatione textuum (utor illorum verbis), esse quaerenda.“

³¹⁰ K problému matematizace viz: D. Böhler, „Naturverstehen und Sinnverstehen: Traditionskritische Thesen zur Entwicklung und zur konstruktivistisch-szientistischen Umdeutung des Topos vom Buch der Natur“, in: F. Rapp (ed.), *Naturverständnis und Naturbeherrschung: Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext*, s. 85: „V podstatě to není příroda, ale přírodní věda, která je geometrizována. To René Descartes pochopil špatně. Descartes vzal metaforiku Galileiho realistického způsobu řeči příliš doslovně a definoval přírodu skrze geometrické vlastnosti jako rozlehlou, *res extensa*.“

³¹¹ T. Campanella, *Apologia pro Galileo*, s. 25: „Legitur ergo sapientia in toto Dei codice, qui est mundus: et semper plus inuenitur. Ad illum igitur, non ad hominum codicillos, nos remittunt scriptores sacri.“

³¹² T. Campanella, *Dopis Antoniovi Querenghimu* 1607, in: T. Campanella, *Lettere*, s. 140.

nejlépe proto, že Telesio odvozuje své názory z přírody (*ex natura rerum*), a také pro jeho svobodu filosofování (*libertas philosophandi*).³¹³

O svobodných filosofech v souvislosti s antiknihomolským typem knižní metaforiky hovoří později i Joseph Glanvill: „Avšak svobodní filosofové jsou ostatními považováni za skeptiky pro jejich způsob zkoumání, jímž není pokračování v neustálém upřeném zírání na spisy a názory filosofů, nýbrž hledání pravdy ve velké knize přírody.“³¹⁴ Thomas Sprat zase opakuje dichotomii „originál – kopie“, přičemž vedle sebe klade anglikánskou církev a *Royal Society* jako dvě strany téže mince: „Obě kladou stejný důraz na slovo reformace, jedna ji vykonavši v náboženství, druhá ji zamýšlejíc ve filosofii. Obě nabraly podobný směr k jejímu dosažení; obě míjejí porušené kopie a odkazují se na dokonalé originály pro své poučení; jedna na Písmo, druhá na velký svazek tvorů.“³¹⁵

Anglie 17. století si vůbec libuje v tomto typu metafory „knihy přírody“. John Webster v *Academiarum examen* kárá: „Bohužel všichni příliš studujeme a čteme mrtvé papírové modly písmen, které vynalezli tvorové, ale nechápeme a ani neumíme chápat čitelná písmena, která jsou psaná a tištěná výhradně prstem Nejvyššího.“³¹⁶ Přírodě a přírodopisu (*natural history*) má být i podle slov Edwarda Topsela dána přednost „před lidskými kronikami a záznamy všech

³¹³ T. Campanella, *De Libris propriis et recta ratione studendi*, s. 5.

³¹⁴ J. Glanvill, *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion*, in: CWJG 6, s. 44: „But the Free Philosophers are by others accounted Scepticks from their way of enquiry, which is not to continue still poring upon the Writings and Opinions of Philosophers, but to seek Truth in the Great Book of Nature.“

³¹⁵ T. Sprat, *The History of the Royal-Society of London*, s. 371: „They both may lay equal claim to the word Reformation, the one having compass'd it in Religion, the other purposing it in Philosophy. They both have taken a like cours to bring this about; each of them passing by the corrupt Copies, and referring themselves to the perfect Originals for their instruction; the one to the Scripture, the other to the large volume of the Creatures.“

³¹⁶ J. Webster, *Academiarum examen*, s. 28.: „Alas! we all study, and read too much upon the dead paper idolls of creaturely-intvented letters, but do not, nor cannot read the legible characters that are onely written and impressed by the finger of the Almighty.“

věků“ (*before the Chronicks and Records of all ages made by Men*).³¹⁷ Robert Hooke tvrdí, že namísto studia herbářů bychom se mohli obrátit „k samotné knize přírody“ (*to the Book of Nature itself*) a tam nalézt „nejpřirozenější, nejužitečnější, nejúčinnější a nejpřesnější léčiva“ (*the most natural, usefull, and most effectual and specifick Medicines*).³¹⁸ A anatomická studia Williama Harveyho také nejsou vedena komentáři jiných lidí, což je „nebezpečné a zvrhlé“ (*unsafe and degenerate*), ale knihou přírody, která je „otevřená a čitelná“ (*open and legible*).³¹⁹

V 18. století je to třeba Švýcar Scheuchzer, ale také Francouzi Diderot a Rousseau, kdo užívají knižní metaforiku za účelem vyzdvižení knihy přírody či světa nad knihy lidské.³²⁰ Němečtí autoři jako Goethe a Schopenhauer činí totéž.³²¹ A u českého básníka 19. století Boleslava Jablonského nalézáme tyto verše: „Mnohé knihy, synu milý, / zavedly již národy, / když se drze oddálily / od praknihy přírody. / Nevěř vše, co z péra vyjde, / k přírody rtům nakloň sluch; / v knihách mluví jenom lidé, / v přírodě však mluví Bůh.“³²²

Antiknihomolský typ metaforiky „knihy přírody“ tak nalézáme především v raném novověku, ale ve filosofickém a uměleckém diskursu se objevuje ještě mnohem později.

³¹⁷ E. Topsel, *The History of Four-footed Beasts and Serpents*, Epistle Dedicatory, bez paginace.

³¹⁸ R. Hooke, *Micrographia*, s. 155.

³¹⁹ Cit. v P. Harrison, „‘The Book of Nature’ and Early Modern Science“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 16.

³²⁰ Srov. M. Kempe, „Sermons in Stone: Johann Jacob Scheuchzer’s Concept of the Book of Nature and the Physics of the Bible“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 113; E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 349-350.

³²¹ Srov. E. Rothacker, *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, s. 50 a 110.

³²² B. Jablonský, *Básně*, s. 46-47.

8.2 Komenský proti knihám

Pro reprezentativní vzorek antiknihomolského typu knižní metaforiky u J. A. Komenského nahlédněme do jeho spisů *Via lucis* a *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*. Ve *Via lucis* Komenský píše: „Nechť se tedy nestane, abychom nadále bloudili světem bludišť lidských svědectví a názorů různých autorit o věcech. Nechť se nestane, abychom se dávali k dispozici jako vůdci slepých (slepými se tím způsobem staneme brzy sami) a jiným vnucovali ty či ony kopie Božích knih místo originálů a jejich četby. Zaslouhují si však být klamáni ti, kdo následují spíše lidi než Boha a se stíny místo věcí se spokojují.“³²³

Komenský zde vytváří dichotomii „kopie (*apographa*) – originály (*autographa*)“, kterou opakuje v *Panaugii*: „A protože máme skutečné originály Božích knih, a to v podstatě neporušené (tj. tentýž svět, který jako čerstvě stvořený spatřil první člověk, tatáž duchovní puzení, pojmy a schopnosti, jež přesně týž první člověk na počátku přijal od Boha, a stále totéž slovo, jež plynulo z úst i pera svatých proroků a apoštolů), proč by nás ty neměly uspokojovat spíše než všelijaké kopie? Vždyť přece lidské knihy nejsou nic než kopie Božích knih, ovšem kopie z velké části překrucující originál.“³²⁴

³²³ J. A. Komenský, *Via lucis*, in: DJAK 14, s. 337: „Absit itaque, ut posthac per humanorum de rebus testimoniorum et autoritatum labyrinthos mundum circumducamus. Absit, ut nos duces praebeamus caecis (caeci eâ ratione mox futuri et ipsi) librorum Dei apographa haec et illa pro ipsis autographis et ipsi legendo, et aliis obtruendo. Digni autem sunt decipi, qui homines potius quam Deum sequuti umbris pro rebus acquiescunt.“ Překlad J. Kopecký et al., in: J. A. Komenský, *Cesta světla*, s. 109, Překlad slov „apographa“ a „autographa“, které překladatelé přeložili jako „výpisky“ a „samotné spisy“, jsem pozměnil v souladu s Hejlkovým překladem *Panaugie*.

³²⁴ J. A. Komenský, *Panaugia* XV.11, in: CC 1, s. 155: „Et quia Librorum Dei autographa habemus vera, in fundamento incorrupta (Mundum eundem, quem primus Homo recens creatum vidit; Animi Instinctus, Notiones, Facultatésque easdem, quas ille idem primus Homo primùm à Deo accepit; Verbum illud idem, quod per os et calamum sanctorum Prophetarum

Ale i když jsou lidské knihy kvalitní, problémem je jejich velké množství a rozličnost (*multitudo et varietas*): „Vždyť je jich více, než aby život kteréhokoli smrtelníka stačil k přečtení byť jen jedné tisíciny z nich; liší se pak více, než aby se našel nějaký mozek tak silný, aby z toho nedostal závrať. Hromady knih jsou proto více pro podívanou než k užitku, a z toho vzniká marnivost; nebo vyvolávají najisto zmatek, jestliže se někdo hodlá tvrdošijně zabývat vším, a v tom se projevuje škodlivost. Z toho se totiž rodí houfy neučených učenců či učených blouznivců.“³²⁵

Pro Komenského přílišné množství knih způsobuje zanedbávání především třetí Boží knihy, tedy Bible: „Že knihy Písem s nadpřirozeným světlem, které s sebou nesou, nemohou mocně pronikat k našemu osvětlení, je způsobeno kupami knih, jimiž jsme obkličováni. Ty pocházejí z mysli lidské, a proto, lichotíce lidské mysli více než knihy Boží, se jí zcela zmocňují a vedou k vylučování Božích vlivů.“³²⁶

Proto se Komenský stejně jako renesanční humanisté chce navrátit k pramenům (*ad fontes*), na rozdíl od nich však nikoli k řeckým originálům, které jsou přece

et Apostolorum fluxit) haec quidnî prae omnibus apographis, delectent? Humani siquidem Libri nihil nisi Divinorum apographa, sed plerumqve depravata, sunt.“ Překlad J. Hejlek, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 209.

³²⁵ J. A. Komenský, *Panegersia* V.15, in: CC 1, s. 56: „Plures enim sunt, quàm ut relegendae vel millesimae eorum parti cujusqvam mortalis vita sufficiat: magis autem varii, quàm ut ullum tam firmum cerebrum, qvòd non in vertiginem agi necesse habeat, reperiri sit. Strues itaqve Librorum aut spectaculo sunt magis, quàm usui, et sic vanitas proditur; aut confusioni certè, si quis per omnia volutare se animum obfirmet, et sic noxa patescit. Inde enim indoctè doctorum, aut doctè delirantium, agmina.“ Překlad J. Kalivoda a M. Svatoš, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 87. Srov. J. A. Komenský, *Pansophiae gradus V: Mundus artificialis*, in: CC 1, s. 481: „Cavenda et librorum multitudo, ne vagari necesse sit.“

³²⁶ J. A. Komenský, *Panorthosia* III.41, in: CC 2, s. 239: „Scripturarum Libri, cum supernaturali qvòd secum ferunt lumine, ne ad nos illuminandos penetrare qveant potenter, faciunt humanorum Librorum, qvibus circumdamur, strues: qvi qvum ab humano veniant Ingenio, titillant prae divinis illis Ingenia, eaqve occupando pentùs, divina illa excludi faciunt.“ Překlad J. Hendrich, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 3, s. 288.

také pouhými glosami (*Glossae*) a komentáři (*Commentaria*), nýbrž k samotným třem Božím knihám: „Nejlepším výkladem řeči své poslouží sám její autor. Připouštíme-li, že to platí pro člověka, proč ne také pro Boha? To znamená pro jeho ruku, jeho vnuknutí a jeho ústa. Jen ho poslouvejme po všech stránkách, on nás rozhodně nezavede na scestí.“³²⁷ Komenský v *Panaugii* kombinuje knižní a světelnou metaforiku, když tvrdí, že „jako naše lampy zaostávají za nebeským světlem, tak také lidské spisy i lidská díla zaostávají za Božími“.³²⁸

Lidské knihy nemají být všechny šmahem zavrženy, ale uzávorkovány do té doby, než dospěje lidstvo ke shodě v otázce knih Božích. Pak „bude snadnější všechny lidské knihy jak číst, tak jim i rozumět a uvést je v harmonii“.³²⁹ Pak také budeme moci psát lepší knihy – úvody (*manuductiones* či *Introductoria*) a klíče (*Claves*) ke knihám Božím. Nebude jich však již tolik, aby jejich počet neodstrašoval.

Knihy minulosti bude však třeba některé si i do budoucna ponechat, byť jen nemnohé. Kritériem musí být jejich kvalita: „Jsou-li dobré, co jsou jiného než potůčky vyvedené z Božích pramenů? Co jiného než poznámky a vysvětlivky k textu Božímu? Poznámky filosofů a lékařů se týkají knihy přírody; logiků a politiků knihy mysli; teologů knihy Písem. Jestliže tedy poskytly čisté potůčky, jsou prospěšné (ač bezpečněji a sladčeji se pijí vody přímo z pramene). Jestliže vysvětlivky výborně objasňují text, jsou nejen neškodné, nýbrž i prospěšné. Ale

³²⁷ J. A. Komenský, *Panaugia* XV.7, in: CC 1, s. 154: „Optimus interpres verborum quisque suorum. Hoc si concedimus Homini, cur non Deo? Manui scilicet ejus, Inspirationi ejus, Ori ejus. Modo audiatur undiqve, in via nos profectò non ducet.“ Překlad J. Hejlek, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 208-209.

³²⁸ J. A. Komenský, *Panaugia* XI.17, in: CC 1, s. 134: „Sed quantum Lampades nostrae coelesti Luci cedunt, tantum humana Scripta et Opera Divinis.“ Překlad J. Hejlek, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 180.

³²⁹ J. A. Komenský, *Panaugia* XV.29, in: CC 1, s. 157: „Postquam convenerimus in divinis, humana omnia facilius cum legi tum intelligi, et in harmoniam redigi, poterunt.“ Překlad J. Hejlek, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 212.

je zde nutná soudnost, poněvadž často spíše zatemňují než vyjasňují, ba dokonce odvádějí od pravdy k bludům.³³⁰

Proto mají pouze uvádět ke knihám Božím, nikoli je nahrazovat. Náleží především škole mladosti (*schola juventutis*), škole dospělosti (*schola virilitatis*) již jen výjimečně, a to tehdy, jedná-li se o zvlášť dobré knihy. Jinak mají dospělí muži již opustit tyto své dětské pomůcky (*puerilia*), chodítka (*serperastra*) a úvody (*Introductiones*).³³¹

V řeči k posluchačům gymnázia v Blatném Potoce nazvané *De primario ingenia colendi instrumento, sollerter versando, libris* z 28. listopadu 1650 nicméně Komenský mluví zcela jinak. Snad je to dáno tím, že mluví ke studentům, oné škole mladosti, nikoli k evropské filosofické elitě. Zde Komenský knihy velebí a radí, jak jich správně užívat. Chce ukázat, „I. že si kandidát vzdělání má nad zlato a drahé kamení vážit knih, II. že se jimi má ve dne v noci zabývat, III. že má z nich sbírat pyl ušlechtilé vědy a přenášet ho do úlu vlastního vzdělání, IV. že má dobře vědět, jak vhodně užívat těchto odevšad snesených pokladů moudrosti.“³³² O něco dále sice připouští, že „zlatými doly moudrosti“ (*sapientiae aurifodinae*) nejsou lidské knihy, ale tři knihy Boží, nicméně

³³⁰ J. A. Komenský, *Pampaedia* XII, in: CC 2, s. 107: „Si boni sunt, quid sunt nisi rivuli à fontibus divinis deducti? quid nisi Commentarij et glossemata supra Textum Dei? Philosophorum et Medicorum super librum Naturae: Logicorum et Politicorum super librum Mentis: Theologorum super librum Scripturae. Ergò si puros dederunt rivulos salutare sunt (atqve tutiùs et dulciùs ex ipso fonte bibuntur aquae) Si glossemata egregiè textum illustrantia, non tantùm innoxij, sed utiles. At hìc judiciò opus, qvia saepe obscurant magis qvàm illustrant, imò à Veritate ad Errores abducunt tandem.“ Překlad J. Hendrich, J. Přívratská a V. Přívratský, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 3, s. 117.

³³¹ J. A. Komenský, *Pampaedia* XIII, in: CC 2, s. 112.

³³² J. A. Komenský, *De primario ingenia colendi instrumento, sollerter versando, libris*, s. 6: „I. Eruditionis candidato libros super aurum atqve gemmas esse magnificandos. II. Nocturnâqve ac diurnâ manu versandos. III. Et inde elegantioris doctrinae flosculos colligendos, atqve in propriae eruditionis alvearia transferendos. IV. Horumqve sic undiqve comportatorum sapientiae thesaurorum non ignorandos esse pulcherrimos usus.“ Překlad J. Kopecký, tamtéž, pozměnil PP.

v takovém případě jsou lidské knihy „zlato už vytěžené z hlubin, pročištěné různými zkouškami vodou a ohněm“ (*aurum, è suis fodinis jam erutum, examinisqve varii aqvâ et igne purgatum*).³³³

8.3 Obrácená metafora

Mnohdy je tedy, jak jsme viděli, metafora knihy přírody namířena proti světské knižní produkci. Jindy dochází k tomu, co Curtius nazývá obrácením metafory naruby: kniha je označena za svět. To je naopak povýšení lidského textu na úroveň kosmu *sui generis*. Literární dílo se stává samo o sobě univerzem.

Podle Pierra Hadota je nejstarším svědectvím o této představě Homérův epos *Ilias* a tamní podrobný popis Achilleova štítu, který vyrábí bůh Héfaistos: „Báseň zpřítomňuje ve světě zvuků jak umělecké dílo Héfaistovo, tak i všechno, co je na něm vypořádáno, krásu věcí lidských a božských, jichž je toto umělecké dílo popisem. V soustředných pásích jsou na štítu zpodobněny nejprve věci božské: země, nebe a moře, slunce a měsíc, nebeská souhvězdí; a pak věci lidské: vidíme dvě města, v jednom vládne mír, slaví se veselka, řeší se soudní spory, a ve druhém chystají vojáci válečnou lest, lidé pracují na poli, sklízí úrodu, koná se vinobraní, na stádo krav útočí lvi, mladíci tančí s dívkami v kruhu. Okraje štítu vroubí hranice vesmíru, proud Ókeanu. Básník opěvuje zručnost boha, který vytváří obraz světa a všeho živého v něm, současně však sám jako by totéž dílo znovu vytvářel, obraz, zhotovený pomocí kovů a ohně, ková v čase pomocí řeči.“³³⁴

³³³ Tamtéž, s. 10. Překlad J. Kopecký, tamtéž.

³³⁴ P. Hadot, *Závoj Isidin*, s. 198.

Představu psaní jako světatvorby nachází Hadot dále u presokratiků, v Platónově *Timaiovi*, ve Vergiliových *Zpěvech pastýřských*, v Ovidiových *Proměnách* i u Lucretia, o jehož analogii mezi písmeny a základními prvky světa již byla řeč (kap. 2.2).³³⁵

Ve středověku nacházíme tuto metaforiku v náznaku u Isidora ze Sevilly (jako zástupce latinské patristiky) a explicitně u Maxima Vyznavače (zástupce řecké patristiky). Isidor tvrdí, že řádky (*versus*) „naši předkové psali stejným způsobem, jako se orá země“ a „ještě dnes nazývají zemědělci brázdy *versus*“.³³⁶ Jako je oráč spolutvůrcem podoby světa, tak i spisovatel obdělává své pole, kterým je stránka. Maxim Vyznavač výslovně píše, že Bible je jakýmsi kosmem, který sestává z nebe, země a světem mezi nimi, tj. z etické, přírodní a teologické filosofie.³³⁷

V karolínské době je to Jan Scotus Eriugena, který Bibli považuje za svět, jehož živly odpovídají čtyřem vědám – historii, etice, fyzice a teologii: „Písmo svaté je zajisté jakýsi inteligibilní svět, sestávající ze čtyř svých součástí jako ze čtyř elementů. Jeho zemí je jakoby uprostřed a nejniže jakožto jeho ústřední bod historie; kolem ní, podobna vodám, se rozlévá hlubina morálního smyslu, která se obvykle u Řeků jmenuje *éthiké*. Kolem těch dvou, historie a etiky, jako kolem dvou nižších součástí zmíněného světa proudí vzduch poznání přírody; toto poznání přírody nazývají Řekové *fysiké*. Mimo všechno a nade vším se dokola rozlévá éterický a ohnivý žár empyrového nebe, to znamená svrchované

³³⁵ Tamtéž, s. 198-200.

³³⁶ Isidor ze Sevilly, *Etymologiae* VI 14.7, s. 96: „Versus autem vulgo vocati, quia sic scribebant antiqui, sicut aratur terra: a sinistra enim ad dexteram primum deducebant stilum, deinde convertebantur ab inferiore, et rursus ad dexteram versus; quos et hodieque rustici versus vocant.“ Překlad D. Korte, in: Isidor ze Sevilly, *Etymologie VI-VII*, s. 97. K historii této metafory blíže viz E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 337-338.

³³⁷ Maxim Vyznavač, *Ambiguorum liber* 10, in: PG 91, 1130 A-1130 B.

kontemplace božské přirozenosti, kterou Řekové nazývají teologie; nad ni se nepovznáší žádný intelekt.“³³⁸

V raném novověku přirovnal knihu ke světu velšský epigramatik John Owen. Tentokrát se nejednalo o Písmo svaté, ale o jeho vlastní dílo. Nebyl však veden pýchou, spíše skromností: „Tato kniha je svět; lidé jsou, Hoskine, verše; shledáš zde, stejně jako ve světě, málo dobrých.“³³⁹

Owenův epigram byl později přeložen Ivanem Velyčkovským do ukrajinštiny a ve slovanské tradici objevil Dmytro Čyževskýj i další případy obrácené knižní metaforu. Alexej Stepanovič Chomjakov rozvinul přirovnání švýcarského teologa Alexandra Vineta, když přirovnal evangelium k nebeské klenbě plné „hvězd myšlenek“. Ukrajinský básník a učenec Ivan Franko ve sbírce *Mij Izmarahd* zase napsal: „Knihy jsou hlubiny moře, kdo se v nich potopí až na dno, vyloví překrásné perly, i když s velkou námahou.“ Konečně ruský futurista Velemir Chlebnikov snil, že napíše knihu, která pojme celou zemi: stránky budou „velká moře, která se chvějí jako křídla modrého motýla“ a záložkou budou „modré proudy velkých řek“.³⁴⁰ Owenova skromnost je zapomenuta, futuristé touto vlastností rozhodně neoplývali.

³³⁸ J. Scotus Eriugena, *Homilie a Komentář k Janovu evangeliu*, s. 27. Překlad I. Zachová.

³³⁹ Cit. v E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 347: „Hic liber est mundus; homines sunt, Hoskine, versus; invenies paucos hic, ut in orbe, bonos.“ Překlad J. Pelán, J. Stromšík a I. Zachová, tamtéž.

³⁴⁰ Cit. v D. Čyževskýj, „Das Buch als Symbol des Kosmos“, in: D. Čyževskýj (ed.), *Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, s. 100, 109 a 111.

9. Žánr knihy přírody

„V oslňující bělosti světla ležela země jako kniha písni otevřená před našimi zraky.“³⁴¹ (Otokar Březina)

9.1 Poetický model knihy přírody

Překvapivě až do antického Řecka, kdy ještě neexistovala idea „knihy přírody“, sahá představa přírody jako básně. Pierre Hadot ukázal, že již Timaios „je jakási báseň, umělecká hříčka napodobující uměleckou hříčku básníka vesmíru, jímž je božstvo. Božský svět se může v Platónově řeči znovu narodit proto, že i vesmír je jakousi básní, již složil bůh.“³⁴² Hadot nachází stejnou nebo podobnou myšlenku u Filóna, stoiků, Plótina, Augustina, Prokla a později ve středověku u Bonaventury. „Od metafory básně je už jen krůček k metafoře knihy,“ domnívá se Hadot.³⁴³ Jak jsem se pokusil ukázat (kap. 2), tímto krůčkem, který v antickém Řecku chyběl, je idea „svaté knihy“.

Ve středověku a renesanci byl Bůh nazýván nejen básníkem, ale obecněji umělcem (*artifex*), což je označení, které používá často i Raimund ze Sabundy: „Všechno tedy vytvořila tatáž ruka. Týž pán, týž umělec vše uspořádal, poměřil, vymezil.“³⁴⁴ A vzápětí, aby snad čtenář na tento důležitý fakt nezapomněl, opakuje: „Tudíž tentýž učitel, tentýž umělec, tatáž ruka všechno uspořádala,

³⁴¹ O. Březina, *Ruce*, s. 18.

³⁴² P. Hadot, *Závoj Isidin*, s. 194. Srov. tamtéž, s. 154-157.

³⁴³ P. Hadot, *Závoj Isidin*, s. 194.

³⁴⁴ R. Sabundus, *Theologia naturalis seu Liber Creaturarum* 3, s. 8: „Ergo eadem manus omnia fecit. Idem dominus, idem artifex omnia ordinavit, proportionavit et limitavit.“

vyměřila a vymezila...³⁴⁵ Ponechme stranou, že metaforika „ruky Boží“ zde trochu evokuje jednorukost Boha, a doplňme, že Komenský do *Oculus fidei* tyto výroky se stylistickými obměnami přebírá.³⁴⁶

Campanellova *Apologia pro Galileo* také obsahuje metaforu Boha jako umělce a básníka. Metafora tam slouží apologetice astronomického zkoumání, které má i svůj teologický význam. Pokud totiž nebesa „Bůh stvořil ke své vlastní slávě, jak říká Šalamoun, pak si jistě přeje, abychom je obdivovali, chválili a oslavovali Boha jako jejich autora; podobně jako si moudrý malíř nebo básník přeje, aby jeho obrazy nebo básně byly poznávány, aby byla uznána jeho umělecká znamenitost a aby byl umělec chválen.“³⁴⁷

Komenský nazývá s Raimundem Boha umělcem, ale jindy také přírodu či přirozenost umělkyní (vedle mnoha dalších označení): „Dávají se jí přídomek niterná dovednost, matka věcí, pravice Boha, jenž činí všechno ve všem, služka Boží, dcera Boží atd. Tyto přenádherné tituly nás mají právem podnítit k pozornému uvažování o ní v naději, že až prohlédneme píli této umělkyně a postup jejího konání, bude nám na výtvorech přírody zřejmější nekonečné množství věcí.“³⁴⁸ Příroda pro Komenského není tedy pouze pasivním a hotovým textem, ale aktivní spolutvůrkyní Boha.

³⁴⁵ Tamtéž, s. 9: „Ergo idem magister, idem artifex, eadem manus omnia ordinavit, mensuravit, limitavit...“

³⁴⁶ J. A. Komenský, (*Oculus Fidei*) *Theologia naturalis sive Liber creaturarum* 3, s. 14-15: „Ergò eadem ejusdem artificis manus fecit omnia [...]. Et quia rerum omnium ordo est unus, ab imis ad summa: ergò qvi ista sic ordinavit, mensuravit, limitavit, unus idemqve magister et artifex est, cujus ordinationi, mensurationi, limitationiqve parent omnia.“

³⁴⁷ T. Campanella, *Apologia pro Galileo*, s. 20: „Si enim propter sui gloria ista creavit Deus, vt ait Salomon, vult profecto nos ea admirari, laudareqve et celebrare ex his autorem Deum: sicut pictor et poeta sapiens suas ipsorum picturas et carmina legi volunt, et artis excellentiam inde agnosci, artificemqve laudari.“

³⁴⁸ J. A. Komenský, *Pansophiae gradus IV: Mundus materialis*, in: CC 1, s. 301-302: „Cognominant enim Artem intrinsecam, Rerum parentem, Dexteram Dei operantis omnia in omnibus, Ancillam Dei, Filiam Dei etc. Qvi splendidissimi Tituli meritò nos ad attentam ejus Contemplationem incitare debent; spe, futurum, ut perspectâ Artificis hujus solertiâ, et agendi

James Joseph Bono se s odkazem na bádání Pauly Findlenové domnívá, že v imaginativním vidění přírody typickém pro středověk a renesanci (Komenského v tomto ohledu nevyjímaje), byla příroda nahlížena jako hravá a poetická. S příchodem Bacona, Galileiho a Newtona se podle něj situace radikálně proměňuje: „Sečteno a podtrženo, příroda a poezie (poetické) byly násilně odděleny. Příroda už není napříště zrcadlo Boží, není hravá, není sítí sympatií a skrytých harmonií. Je nahlížena jako nahá a zákonitě stálá.“³⁴⁹ V tomto kontextu je nutné chápat i již citované Galileiho přesvědčení (kap. 8.1), že příroda není kniha jako *Ilias* nebo *Odyssea*. V *Il Saggiatore* přidává k výčtu fantazijních knih, jimž se kniha přírody rozhodně nepodobá, Ariostovu epickou báseň *Orlando Furioso* (Zuřivý Roland).³⁵⁰ S podobnou intencí William Harvey kritizuje renesanční lékaře, že „jsou podobni špatným básníkům“, když používají jako *deus ex machina* k vysvětlení dějů v lidském těle spirity.³⁵¹ Není bez zajímavosti, že za špatné básníky považuje ve 20. století všechny metafyziky s Martinem Heideggerem v čele i koryfej novopozitivismu Rudolf Carnap.³⁵²

Přes tuto „depoetizaci“ v novověkém filosofickém myšlení přežívá chápání přírody jako básně například v německé *Naturphilosophie*. U Johanna Wilhelma Rittera čteme: „Kdo v nekonečné přírodě nenachází nic než jeden celek, jednu dokonalou báseň, kde v každém slově, v každé slabice znovu zaznívá harmonie celku a nic ji neruší, ten dosáhl té cti, která je mezi všemi ostatními tou nejvyšší

processu, infinita in Operibus Naturae nobis melius pateant.“ Překlad J. Hendrich a M. Klosová, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 410.

³⁴⁹ J. J. Bono, „The Two Books and Adamic Knowledge: Reading the Book of Nature and Early Modern Strategies for Repairing the Effects of the Fall and of Babel“, in: J. van der Meer – S. Mandelbrote (eds.), *Nature and Scripture in Abrahamic Religions* 1, s. 323.

³⁵⁰ G. Galilei, *Il Saggiatore*, in: GG 6, s. 232.

³⁵¹ Cit. v J. J. Bono, *The Word of God and the Languages of Man: Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine*, s. 103.

³⁵² R. Carnap, „Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka“, in: *Filosofický časopis*, 1991, vol. 39, no. 4, s. 640-641.

a je nejvýlučnejším darem lásky.³⁵³ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling píše: „Co nazýváme přírodou, je báseň, která je uzavřena do tajného zázračného písma. Ale kdyby hádanka byla vyřešena, poznali bychom v ní Odysseu ducha, který v čarovném bludu hledaje sama sebe prchá před sebou; neboť skrze svět našich smyslů prohlédá, jako skrze slova jejich smysl.“³⁵⁴ A podle romantika Franze von Baadera je příroda „odvážná báseň plná povznášejícího, neustále jinak se zjevujícího a přesto stále téhož smyslu“.³⁵⁵

V tradici slovanského písemnictví zmapoval poetický model knihy přírody opět Dmytro Čyževskýj. Jak zjistil, svět za básnictví považoval třeba chorvatský básník Marko Marulić (1450–1524).³⁵⁶ V dějinách české literatury je však nejzajímavějším případem této metaforiky Jan Neruda a jeho *Písně kosmické*:

„Poeto Světe, co jsi aeon prožil, / než hvězdu k hvězdě v zvučný verš jsi složil, / než každé slunce s planet květem různým / jsi v sloku sloučil uměním svým luzným, / než z chaosního myšlének svých víru / jsi slunce k sluncím uved v zpěvů míru – / než mladé zemi řekls: „Oživuj!“ / po prvé nechal mladé srdce tlouci, / odevřel oko lidské: „Obdivuj!“ / Poeto Světe! Hymnus tvůj je věčný! / Tvá každá sloka má svůj život pučný, / a když jej vykvěte, dá mrtvol zvučný / v tvé ruce zpět co zárod nově vděčný. / Poeto Světe! Kam se hymnu křídla / přes

³⁵³ J. W. Ritter, *Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers*, s. 69: „„Wer in der unendlichen Natur nichts als Ein Ganzes nur, Ein vollendetes Gedicht findet, wo in jedem Wort, in jeder Silbe die Harmonie des Ganzen wiedertönt und nichts sie stört, der hat den Preis errungen, der unter allen der höchste und das ausschließliche Geschenk der Liebe ist.“

³⁵⁴ F. W. J. von Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* VI 3.2, s. 299: „Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn...“ Překlad J. Patočka a M. Petříček, in: F. W. J. Schelling, *Výbor z díla: rané spisy*, s. 295.

³⁵⁵ Cit. v E. Rothacker, *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, s. 124: „Welch ein kühnes Gedicht, voll eines erhabenen, immer anders sich offenbarenden und doch immer desselben Sinnes!“

³⁵⁶ D. Čyževskýj, „Das Buch als Symbol des Kosmos“, in: D. Čyževskýj (ed.), *Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, s. 90.

hlubně tmy, přes všechna světla vřídla, / kam, kam se křídla hymnu rozkládají?!
/ Když mořem vanou, moře z dna se bouří, / když zemí vanou, země k nebi
kouří, / když nebem vanou, světům dech se tají!³⁵⁷

Báseň pokračuje výčtem některých jsoucen, které v sobě zahrnuje hymnus básníka Světa: „Poeto Světe, co tvůj hymnus kryje, / co vše v něm mře, co nesmrtelno žije! / Ba není krásy, by v něm nekvítala, / a není zoře, by v něm nesvítala, / a není jasu, by se jím nešířil, / a není květu, by se v něm nepýřil, / ne ptačích hrdel, by v něm nezapěla, / ne dětských smíchů, by v něm nezvonily – / a není slz, by jím se neronily, / ne zoufalosti, by v něm nevzkypěla, / a není boje, by v něm neburácel, / ne mučedníka, by v něm nekrvácel – / a není touhy, by jím nevanula, / a není lásky, by v něm neplanula, / a není srdcí se vším citem svým, / by netloukla v tom velkém hymnu tvém! / Poeto Světe! Poetů jsi bohem, / a přec – jsi poetou jen všech poetů slohem. / A byť tvůj hymnus velký jako nebe, / co dáváš v něm? – Vždy jen a jenom sebe! / A čtoucím nám byť nadšením až vzplály líce, / my cítíme: poeta cítil více! / Ty s tvůrčí rozkoší máš tvůrčí trýzeň spolu – / a kdo ze čtoucích se ptá, co hymnus stál tě bolu!“³⁵⁸

9.2 Kniha přírody a další žánry

Podle jiných koncepcí však kniha přírody není kniha poezie, ale dílo napsané zcela jiným slohem a stylem. Michel Foucault nazval renesanční epistému raději „prózou světa“, nikoli poezií,³⁵⁹ a James Joseph Bono píše o epistémě novověké, že v ní kniha přírody už nadále není „tajemná, poetická romance symbolicky zrcadlící Boží podstatu“, ale „kontingentní nesymbolický text odrážející Boží

³⁵⁷ J. Neruda, *Písně kosmické* 8, s. 21.

³⁵⁸ J. Neruda, *Písně kosmické* 8, s. 22-23.

³⁵⁹ M. Foucault, *Slova a věci*, s. 19-40.

moc a vůli, vybavený zákonitým řádem a pravidelností, ale zcela oddělený od Boží podstaty samotné.“ Namísto poetické romance je to spíše „pečlivě vyplněná účetní kniha“. Přestože příroda jako účetní kniha je v zásadě transparentní, přečtení, katalogizace a kategorizace jejích jednotlivých záznamů, kterými jsou věci samotné, vyžaduje od padlého člověka namáhavé úsilí a cílevědomou píli.³⁶⁰ Tropus účetní knihy či registru je využíván nejen pro knihu přírody, ale i pro knihu života³⁶¹ či knihu duše.³⁶²

Kniha světa může být i učebnicí, jako je tomu u Michela de Montaigne.³⁶³ S touto ideou se však setkáváme také u Komenského, a to v první škole, kterou člověk musí projít: ve škole přírodní, fyzice, kde „jsou nám knihami a učiteli všechny výtvořiny promyšleně pozorované“ (*libri et magistri nobis sunt omnes creaturae rationabiliter spectatae*).³⁶⁴ V *Panaugii* Komenský opakuje knižní příměr: „Všechna stvoření vcelku i jednotlivě jsou jakoby živými Božími učebnicemi v této škole.“³⁶⁵ Ve čtvrtém pansofickém gradu pak je příroda personifikována na nejlepší učitelku (*Magistra optima* – správně by bylo *Magistra optima*).³⁶⁶

³⁶⁰ J. J. Bono, „The Two Books and Adamic Knowledge: Reading the Book of Nature and Early Modern Strategies for Repairing the Effects of the Fall and of Babel“, in: J. van der Meer – S. Mandelbrote (eds.), *Nature and Scripture in Abrahamic Religions* 1, s. 324-325.

³⁶¹ Srov. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 22-27.

³⁶² Srov. E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 360.

³⁶³ Srov. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 66.

³⁶⁴ J. A. Komenský, *Via lucis*, in: DJAK 14, s. 288. Překlad J. Kopecký et al., in: J. A. Komenský, *Cesta světla*, s. 26.

³⁶⁵ J. A. Komenský, *Panaugia* V.2, in: CC 1, s. 109: „Creaturas omnes, et singulas, Scholae hujus veluti Libros Dei vivos esse.“ Překlad J. Hejlek, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 150. Hejlek zde překládá „libri“ volněji jako „učebnice“, dovolil jsem si jeho překlad ponechat.

³⁶⁶ J. A. Komenský, *Pansophiae gradus IV: Mundus materialis*, in: CC 1, s. 304.

Alanus de Insulis ve své básni vykresluje podle Blumenberga literární druh knihy přírody jako kázání,³⁶⁷ stejně jako to činí v 16. století Sebastian Franck.³⁶⁸ Jeho jmenovec Richard Franck v 17. století zase považuje za lidskou povinnost číst ve stvoření „každodenní přednášky“ (*daily Lectures*).³⁶⁹

Komenskému jsou Boží knihy, jak jsme viděli, nejen učebnicemi, ale také zákoníky (*pandectae* – viz kap. 7.2): „Vždyť svět opravdu obsahuje zákoník všeho smyslového, náš duch zákoník všeho rozumového, Písmo pak duchovního a věčného. V prvním se vysvětluje vše, co se může a musí vnímat smysly, v druhém vše, co se může a musí poznávat rozumem, a ve třetím vše, co se může a musí věřit kvůli spáse. Jestliže se tu o něčem vysvětlení nepodává, pak je lépe to neznat.“³⁷⁰ Jak vidno, když Komenský hovoří o pandektách, spíše než o přírodních zákonech hovoří o zákonech ve smyslu právnickém. Jako pandekty byly totiž ve starém Římě označovány právníkové sbírky – nejznámější byly vydány roku 533 na popud císaře Justiniána v 50 svazcích (*Pandecta* či *Digesta*).

O pandektách mluví Komenský i v *Pampaedii*. Tam však o nich píše jako o čemsi, co je třeba teprve vytvořit a co bude součástí pansofické Knihy knih: „Je třeba sestavit pansofické pandekty. Bůh umístil v přírodě všechno, co může být idejí našich světů [...]. Proto by bylo dobré rozvést podle jednotlivých témat

³⁶⁷ Srov. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 51. Pro Alanovu báseň viz: A. de Insulis, *Rhythmus alter, quo graphice natura hominis fluxa et caduca depingitur*, in: PL 210, s. 579-580.

³⁶⁸ Srov. E. Rothacker, *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, s. 103.

³⁶⁹ R. Franck, *A Philosophical Treatise of the Original and Production of Things*, Epistle to the Reader, bez paginace.

³⁷⁰ J. A. Komenský, *Panaugia* IV.12, in: CC 1, s. 108: „Mundus enim verè Pandectas continet omnium sensualium: Animus noster intellectualium: Scriptura spiritualium et aeternorum. Istic omnia qvae sentiri, ibi omnia qvae intelligi, hîc omnia qvae ad salutem credi possunt, et debent, explicantur. Si quid non explicatur, ignorandum est.“ Překlad J. Hejlek, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 1, s. 149.

celý obsah knihy přírody, tj. obsah knihy světa i knihy Písem a také knihy vlastního vědomí, například: Abraham, tj. o ctnostech pravé a živé víry. Achab, tj. o tyranovi. Léčivost pelyňku, tj. o užitečnosti kříže. Koukol, tj. o bezbožných, kteří se vždy rodí mezi zbožnými. Pes, tj. o chorobě závisti. Medvěd, tj. o reptající netrpělivosti.³⁷¹

Pro Konráda z Megenburgu se stala kniha přírody přírodopisným dílem, avšak v nemetaforickém smyslu. Přeložil totiž do němčiny encyklopedii dominikána Tomáše z Canitmpuré *De naturis rerum* pod titulem *Das Buch der Natur*. I pro Koperníkova žáka Joachima Rhetica je kniha přírody, tentokrát již metaforicky, přírodopisné dílo: „Nebe a to, co svou rozlohou objímá, jsou pravé přírodovědecké knihy, které nám stavějí před oči tajemství přírody.“³⁷² Johann Arndt nazývá svět „velkým herbářem“ (*ein groß Kräuterbuch*)³⁷³ a Edward Topsel „kronikou“ (*Chronicle*).³⁷⁴

9.3 Knihovna přírody

Příroda může být knihou toho či onoho druhu. Může však být také knihovnou, tedy uspořádaným a roztríděným souhrnem mnoha knih – ať už tematicky

³⁷¹ J. A. Komenský, *Pamapedia* VI, in: CC 2, s. 53: „Pandectae Pansophicae conficiendae. Qvoniam Deus in Natura omnia reposuit, qvae ideae possunt esse nostrorum Mundorum [...] bonum foret omnia Naturalia hoc est Mundani Libri, qvemadmodum et Libri Scripturarum, itemqve Libri Conscientiae, per particularia themata diduci. Exempli gratiâ Abraham hoc est de Virtutibus Fidei verae ac vivae, Achab hoc est de Tyranno, Absynthij salubritas hoc est de Utilitate Crucis, Zizania hoc est de impijs inter pios semper nascentibus. Canis hoc est de morbo Invidiae. Ursus hoc est de impatientia murmurante.“ Překlad J. Hendrich, J. Přívratská a V. Přívratský, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 3, s. 57.

³⁷² Cit. v H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, s. 70, pozn. 61: „Coelum et quae suo circumplexu tegit, veri sunt physici libri, qui naturae secreta nobis ob oculos ponunt...“

³⁷³ J. Arndt, *Vier Bücher vom wahren Christentum* IV.1.3.13, s. 447.

³⁷⁴ E. Topsel, *The History of Four-footed Beasts and Serpents*, Epistle Dedicatory, bez paginace.

podobných nebo diferencovaných. Řečeno s Alanem de Insulis: „Každý tvor světa je nám jako kniha, obraz a zrcadlo.“³⁷⁵

Metaforiku knihovny jsme již poznali u Kusánského (kap. 4.1). Jeho o 21 let starší současník Tomáš Kempenský, představitel hnutí *devotio moderna*, také zmnožuje množství knih a činí tak ze světa knihovnu, když nabádá: „Kdyby tvé srdce bylo spravedlivé, byl by ti každý tvor zrcadlem života a knihou svatých naučení.“³⁷⁶ Tomáš Kempenský podobně jako Alan de Insulis spojuje knižní metaforiku s metaforikou „zrcadla“. To je ve středověku i renesanci poměrně častá asociace: setkali jsme se s ní už u Bonaventury (kap. 4.3) i Komenského (kap. 7.2).

Peter Harrison se domnívá, že zrcadlová metaforika je vlastní středověku, protože je vizuální, zatímco knižní metaforika novověku, neboť je verbální: „Co je typické pro raný novověk, není pouze rozkvět metafor ‚knihy přírody‘, ale odpovídající absence metafor ‚zrcadla‘.“³⁷⁷ Pokud bychom přijali tuto Harrisonovu distinkci, Komenského filosofie plná novoplatónsky vizuálních elementů (včetně zrcadlové metaforiky) by patřila bytostně ještě do středověce-renesančního paradigmatu.

Avšak zpět ke světu jako knihovně. Mluví o ní Paracelsus, podle nějž mají být lékařům knihami nemocní.³⁷⁸ Lékaři se nemají vysilovat marným hledáním v knihovnách lidí, kde leží pouze „spisy vybájené teorie“ (*die Schriften der*

³⁷⁵ A. de Insulis, *Rhythmus alter, quo graphice natura hominis fluxa et caduca depingitur*, in: PL 210, s. 579: „Omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est et speculum.“

³⁷⁶ T. Kempenský, *De imitatione Christi Libri quatuor* II.4.1, s. 53: „Si rectum cor tuum esset, tunc omnis creatura speculum vitae, et liber sanctae doctrinae esset.“ Překlad J. Pernikář, in: T. Kempenský, *Čtyři knihy o následování Krista*, s. 73.

³⁷⁷ P. Harrison, „‘The Book of Nature’ and Early Modern Science“, in: A. Vanderjagt – K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, s. 6.

³⁷⁸ W. E. Peuckert, *Paracelsus: Die Geheimnisse. Ein Lesebuch aus seinen Schriften*, s. 172.

erdichteten Theorie). Celý tento svět je knihovna (*Liberei*).³⁷⁹ Následovník Paracelsa Oswald Croll považoval za knihy byliny, stromy, květiny a ostatní věci, které ze sebe vydává země. Také pro Noëla Antoina Pluche byla příroda tou „nejlepší a nejvybranější knihovnou“.³⁸⁰

Johann Heinrich Alsted hovoří kromě trojjediné knihy také o trojjediné knihovně (*bibliotheca triuna*). Bůh jako nebeský knihovník (*caelestis bibliothecarius*) uvádí člověka do znalosti třech velkých knih: Písma, makrokosmu a mikrokosmu. Tyto knihy jsou však samy zároveň knihovnamí: Písmo má mnoho knih prorockých a apoštolských, makrokosmos má tolik knih, kolik je tvorů a konečně mikrokosmos tolik knih, kolik údů.³⁸¹ Je příznačné, že podobnou metaforu nacházíme i u Komenského: „Tyto tři knihy Boží moudrosti jsou pravou a plnou knihovnou všeho, co je člověku třeba zde na zemi i pro věčnost vědět a věřit, dělat a doufat, ale jen pro ty, kteří jsou již přivedeni k moudrosti. Ti, kteří jsou ještě na cestě, potřebují jiné knížky, seznamující a uvádějící do této plné knihovny Boží.“³⁸²

Metaforika „knihovny“, ač ne tak hojná jako metaforika „knihy“, je tedy přesto poměrně často užívaným tropem v dějinách idejí. Doplňme závěrem, že ve 20. století jej užívá ve své sofistikované filosofické parodii *Babylonská knihovna* také Jorge Luis Borges. Některými vybranými myšlenkami jeho textu uzavřeme tuto kapitolu:

³⁷⁹ Tamtéž, s. 176.

³⁸⁰ Cit. v P. Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, s. 253 a 195.

³⁸¹ J. H. Alsted, *Theologia naturalis*, Pars II, s. 244.

³⁸² J. A. Komenský, *Pampaedia*, in: CC 2, s. 46: „Tres hi Divinae Sapientiae Libri sunt vera et plena Bibliotheca Omnium quae Homini hinc et in aeternum scitu et creditu, factuque ac speratu, necessaria sunt, norma plenissima: sed ad Sapientiam perfectam deductis jam. Qvi adhuc in itinere sunt, libellis quibusdam informatoriis, et in istam plenam Dei Bibliothecam introductoriiis opus habent.“ Překlad J. Hendrich, J. Přívratská a V. Přívratský, in: J. A. Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* 3, s. 49.

„Vesmír (který jiní nazývají Knihovnou) je vytvářen šestiúhelníkovými galeriemi, jejichž počet je neurčitý a možná i nekonečný. [...] Knihovna je koule, jejíž přesný střed tvoří kterýkoli šestiúhelník, jehož obvod je nedosažitelný. [...] První axioma: Knihovna existuje ab aeterno. [...] Druhá axioma: Počet pravopisných znaků je dvacet pět. Na základě tohoto důkazu bylo možno před třemi lety formulovat obecnou teorii Knihovny a rozřešit uspokojivě problém, který dosud žádná hypotéza nerozluštila: proč skoro všechny knihy nemají formu a jsou chaotické. [...] Knihovna je neohraničená a periodická. Kdyby se věčný cestovatel ubíral Knihovnou kterýmkoliv směrem, zjistil by po uplynutí několika staletí, že tytéž svazky se opakují v témž chaotickém pořadí (které by se při tomto opakování stalo urovnaným pořadím: stalo by se Řádem). Je to elegantní naděje, jež obveseluje mou samotu.“³⁸³

Metaforika „knihovny přírody“ je posledním druhem zkoumané metaforiky, kterým se v této práci zabývám. Nyní nezbývá než shrnout a zhodnotit přínos toho, co bylo o zkoumané problematice zjištěno, a navrhnout, kterými směry lze v této práci pokračovat.

³⁸³ J. L. Borges, *Spisy I: Fikce. Alef*, s. 77-88. Překlad K. Uhlíř.

10. Závěr

„Možná, že obecné dějiny jsou dějinami různého ladění několika metafor.“³⁸⁴

(Jorge Luis Borges)

10.1 Shrnutí dosažených výsledků zkoumání: osm tezí

V této práci jsem záměrně nenabídl nějakou ucelenou filosofii dějin metafory „knihy přírody“. Takový cíl si tato disertační práce nekladla. Na základě dílčích témat z těchto dějin se mi však, jak věřím, podařilo představit reprezentativní vzorek metaforiky „knihy přírody“, a to z hlediska historického, systematického i komeniologického. Jako průřez dějinami má práce umožnit čtenáři učinit si zřetelnou představu o variacích této metaforiky a jejích proměnách. Představený výklad této metaforiky považuji za vypovídající ukazatel, který indikuje proměnu myšlení mezi starověkem, středověkem a novověkem, a to v několika ohledech:

1. U raných křesťanských autorů vzniká syntézou starších představ metafora „knihy přírody“, která je podnícena na jedné straně řeckým analytickým myšlením a jeho „podobnostním písmem“, na straně druhé z hebrejského prostředí pocházející ideou „svaté knihy“.

2. Raimund ze Sabundy v 15. století – oproti Pavlovi z Tarsu i církevním Otcům nově a odvážněji – formuluje myšlenku, že kniha přírody je jakožto Bible negramotných laiků prostředkem přirozeného poznání Boha. Navazují na něj

³⁸⁴ J. L. Borges, *Spisy III: Další pátrání. Dějiny věčnosti*, s. 17. Překlad M. Machová, M. Mašínová, F. Vrhel a K. Uhlíř.

Thomas Browne a další „volnomyšlenkáři“. Postupně se emancipuje kniha přírody na úkor Písma, jehož autorita je otřesena a dostává se do krize.

3. U Komenského přes všechnu jeho neoddiskutovatelnou úctu k Písmu nacházíme tendence pro 17. století typické: vyzdvihování knihy přírody jakožto první, největší a dokonce k poznání dostačující knihy. Tyto rysy a proměny důrazu v metaforice „knihy přírody“ předznamenávají sekularizaci evropského myšlení.

4. Ve středověce-renesančním paradigmatu Písmo především vysvětluje přírodu – příroda osvětluje Písmo jen v jeho obtížně srozumitelných figurativních pasážích. V novověkém paradigmatu je to však příroda, která je klíčem ke knize Písma (Bacon). Příroda může dokonce odkrývat opomíjené vědecké poklady svatého textu (fyzikoteologie). Přírodu je však třeba číst nezávisle na Písmu, domnívají se smělejší autoři ovlivnění karteziánstvím.

5. Metafora „knihy přírody“ je metaforou předpokládající poznatelnost světa, přinejmenším podmíněnou. Není obvykle metaforou agnosticizmu. To potvrzuje i případ Davida Huma, který ukazuje nemístnost přirovnání světa ke knize.

6. Knižní metaforika ve filosofickém díle Jana Amose Komenského je inspirována především třemi zdroji. V případě kreacionistického podobenství písmen se jedná o výrok Tommasa Campanelly, v případě chvály cestování o myšlenku Paracelsovu, zprostředkovanou zřejmě Johannem Heinrichem Alstedem. A právě Alsted byl zjevně dominantním inspirátorem celé Komenského nosné koncepce „trojí Boží knihy“.

7. Antiknihomolský typ metafory „knihy přírody“, přestože se tu a tam vyskytuje již v křesťanské antice a ve středověku, získává na popularitě s příchodem novověku. Zvláště Komenský jej v 17. století využívá hojně.

8. Tradiční poetický model přírody jako básně či básníka s příchodem novověku z přírodní filosofie (vědy) ustupuje a stahuje se do oblasti umění a *Naturphilosophie*. Nepoužívá jej již ani Komenský – příroda je pro něj učebnicí a zákoníkem.

10.2 Revize dosavadních historických interpretací: osm antitezí

Dále jsem se pokusil prostřednictvím dílčích revizí korigovat některá tvrzení vyslovená historiky této metafory ve 20. století. Dílčí závěry, které tato práce reviduje, lze přehledně shrnout do osmi tezí a jejich antitezí (pojem „antiteze“ zde užívám volně pro všechna svá zdůvodněná tvrzení, která jsou v rozporu s dosavadními výsledky bádání).

Teze 1: Metafora „knihy přírody“ je přinejmenším stejně stará jako Babylóňané. (William Mills, viz kap. 2.1 této práce)

Antiteze: Ve starověké Babylonii je přítomna pouze obecnější představa čitelnosti světa, nikoli metafora „knihy přírody“. Podobně není přítomna ani ve starém hebrejském a řeckém myšlení. Vzniká až v raném křesťanství.

Teze 2: Blumenbergův výklad dějin této metaforiky „svírá dějiny do svěrací kazajky apriorní historiografie“, protože činí z metafory „knihy přírody“ barometr změny přístupu k přírodě. Ve skutečnosti tato metafora byla po celý středověk používána v teologickém kontextu, a nikoli v přírodněfilosofickém. (Lodi Nauta, viz kap. 3.3)

Antiteze: Nauta se dopouští hrubého anachronismu, když nejprve na základě vágních kritérií redukuje středověkou přírodní filosofii na tzv. školu z Chartres,

aby pak mohl vítězoslavně ukázat, že tito myslitelé metaforu „knihy přírody“ nepoužívali.

Teze 3: V 15. století nastává mezník v dějinách myšlení, kdy se emancipuje kniha přírody jako všeobecný zdroj poznání Boha přístupný i laikům. (Erich Rothacker, viz kap. 4.1)

Antiteze: Kniha přírody je již Augustinovi a Janu Zlatoústému zdrojem poznání Boha přístupným i negramotným laikům. A naopak v 17. století Galileo Galilei tvrdí, že matematickým jazykem napsaná kniha přírody „nemůže být čtena každým“.

Teze 4: Charakteristickou vlastností metafory „knihy přírody“ je její univerzalismus: přesvědčení, že zjevení Boha v přírodě může být pochopeno všemi lidmi. (Ruth Grohová, viz kap. 5.1)

Antiteze: Tato teze neplatí obecně. Lze rozlišit v zásadě tři pojetí: I) kniha přírody je všeobecně čitelná (např. Raimund ze Sabundy); II) kniha přírody je podmíněně čitelná (např. Galileo Galilei); III) kniha přírody je špatně čitelná až téměř nečitelná (např. David Hume).

Teze 5: Galileiho užití toposu „knihy přírody“ znamená převratnou změnu, neboť v jeho pojetí se kniha přírody „již nedá přečíst“. (Ernst Robert Curtius, viz kap. 5.2)

Antiteze: O obecné neschopnosti správně číst knihu přírody hovořil již např. Bonaventura.

Teze 6: Goethe je přesvědčen o nerozlučitelnosti knihy přírody. (Pierre Hadot, viz kap. 5.2)

Antiteze: V některých svých textech hledí Goethe na čitelnost knihy přírody optimisticky.

Teze 7: Komenský ve svých raných spisech spíše přejímá tradiční dyádu „knihy přírody – kniha Písma“. (Daniel Alexander Neval, viz kap. 7.1)

Antiteze: Tato dyáda u Komenského není spojena s explicitní knižní metaforikou. Komenský je v otázce knižní metaforiky přesvědčený triadik.

Teze 8: Na emblému v Komenského *Oculus fidei* čte knihu světa sova, knihu Bible orel, knihu lidského srdce holubice. (Dmytro Čyževskýj, viz kap. 7.3)

Antiteze: Primárně představují všechny tři knihy vyobrazené na emblému Bibli. Až druhotně je možný alegorický výklad, který Komenský mohl zamýšlet: knihy představují „trojí Boží knihu“ či knihy obecně. Nelze však rozhodně říci spolu s Čyževským, která kniha odpovídá světu, která myslí a která Písmu.

10.3 Perspektivy dalšího bádání

Tato disertační práce nabízí mnoho cest, kterými se lze vydat při dalším zkoumání této a příbuzné problematiky. První a nejambicióznější z nich je pokusit se o plausibilní a obhajitelnou filosofii dějin této metaforiky, která by se pokusila formulovat určité obecné principy, na kterých jsou dějiny metafory „knihy přírody“ založeny. Domnívám se nicméně, že takový úkol je nadlidský: veškeré filosofie dějin minulosti, které se snažily najít nějaké zákonitosti dějinného vývoje i u mnohem méně subtilních jevů, než je metafora „knihy přírody“, skončily neúspěchem. Historikové jsou proto skeptičtí k všezahrnujícím makrohistorickým tezím, které se pokoušejí zahrnout celé

dějiny nějakého předmětu pod jedinou šablonu či jediné schéma. Opatrní jsou badatelé rovněž obecně k vysvětlením monokauzálním.

Jedním z takových monokauzálních vysvětlení je i tzv. Harrisonova hypotéza, jak ji tento historik filosofie představil v knize *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*. Ta vychází z předpokladu, že středověké a renesanční čtení knihy přírody bylo symbolické, alegorické, hieroglyfické či emblematické. Veškeré přírodní objekty odkazovaly (na základě Písma a tradice) vertikálně k nadsmyslovým skutečnostem, k teologickým či morálním pravdám (v renesanční astrologii, magii a alchymii i horizontálně k jiným hmotným objektům). V novověku od 17. století však je tato „sémantika“ knihy přírody opuštěna, věci už k ničemu neodkazují. Přírodní filosofy začíná zajímat „syntax“ knihy přírody: matematika, kauzalita (redukována na mechanickou kauzalitu) a taxonomie.

Potud se Harrison víceméně shoduje s dalšími autory, jakými jsou James Joseph Bono,³⁸⁵ Umberto Eco³⁸⁶ či William Ashworth jr.³⁸⁷ Avšak podle Petera Harrisona – a zde začíná být jeho teze kritizovatelná a kritizovaná – byla nejdůležitějším faktorem vzniku moderní vědy Reformace se svým důrazem na doslovný smysl Písma, odmítnutím symbolického či alegorického výkladu a snahou o fixaci významu biblického textu. Protestantický biblický literalismus měl údajně dalekosáhlé důsledky pro knihu přírody. Kniha přírody ztratila svůj symbolický význam – i ona začala být čtena „doslovně“. Tato ztráta inteligibility přírody byla postupně nahrazena alternativními popisy přírodních věcí – vysvětleními, která dnes považujeme za vědecká.

³⁸⁵ J. J. Bono, *The Word of God and the Languages of Man: Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine*.

³⁸⁶ U. Eco, „XIII. epištola, středověký alegorismus, moderní symbolismus“, in: U. Eco, *O zrcadlech a jiné eseje*, s. 279-316.

³⁸⁷ W. Ashworth, „Emblematic Natural History of the Renaissance“, in: N. Jardine – J. Secord – E. Spary (eds.), *Cultures of Natural History*, s. 17–37.

Právě erudovaná kritika Harrisonovy hypotézy je jedna z cest, kterou lze na tuto práci navázat. Je přitom třeba zohlednit dosavadní kritickou diskusi.³⁸⁸

Jiným možným způsobem, jak lze rozvíjet tuto práci, je důkladné prozkoumání otázky písma a jazyka knihy přírody, tedy problematiky překrývající se s problémem přirozeného a dokonalého jazyka. Jak bylo řečeno v úvodu (kap. 1.2), toto téma by vyžadovalo samostatné pečlivé prozkoumání. Během studia nad tématem této práce jsem si povšiml přinejmenším jednoho významného rysu ve vývoji představy o přirozeném jazyce, který lze ve zkratce označit za „posun od filologie k matematice“. Ten se odehrál mezi renesancí a novověkem: zatímco renesanční autoři hledali adamovský a předbabylonský jazyk v existujících živých lidských jazycích a chtěli jej z nich obnovit, novověcí myslitelé – mezi něž v tomto ohledu musíme zařadit i J. A. Komenského – byli již fascinováni myšlenkou vytvořit jazyk zcela nový a matematicky přesný.

Nabízí se také možnost prozkoumat další druhy knižní metaforiky: knihu dějin, knihu života, knihu osudu, knihu nebes. Velmi zajímavým tématem by mohla být metaforika těla či tváře jako textu, pro kterou je bohatým zdrojem renesanční fyziognomika a chiromantie. V dějinách krásné literatury se pak vyskytuje i obraz ženy jako knihy.

Zbývá zdůvodnit, proč jsem se v této práci blíže nevěnoval dějinám metafory „knihy lidské mysli“ (či synonymním metaforám „knihy duše“, „knihy rozumu“, „tabulky lidského srdce“ atd.), když ji Komenský ve své triadické knižní

³⁸⁸ Viz např. J. van der Meer, R. Oosterhoff, „God, Scripture, and the Rise of Modern Science (1200-1700): Notes in the Margin of Harrison’s Hypothesis“, in: J. van der Meer – S. Mandelbrote (eds.), *Nature and Scripture in Abrahamic Religions*, sv. 2, s. 363-396; J. van der Meer, R. Oosterhoff, „The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science: A Response to Harrison’s Thesis“, in: *Science and Christian Belief*, 2009, vol. 21, no. 2, s. 133-153; K. Howell, *God’s Two Books: Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science*; K. Killeen – P. Forshaw (eds.), *The Word and the World: Biblical Exegesis and Early Modern Science*.

metaforice využívá. Vedle rozsahových důvodů sehrály svou roli i důvody obsahové: kniha myslí již nesouvisí s metaforikou „knihy přírody“ tak úzce jako výše zkoumané typy. Toto téma jsem nicméně neopomněl a zájemce odkazuji na svůj příspěvek publikovaný jinde.³⁸⁹

Z hlediska dějin filosofie a vědy je třeba ještě blížeji prozkoumat i jednu významnou metaforu, která utvářela moderní myšlení: metaforu světa jako (hodinového) stroje či automatu. Ale také starší nemechanistické metafory živočicha, organismu, divadla, chrámu, domu, labyrintu, sochy, zrcadla, obrazu, stopy atd. si zaslouží pozornost historiků. Bude jen dobře, pokud badatelé při svém zkoumání neopomenou českou filosofickou tradici, neboť, jak je snad vidět i ze skromných výsledků této v mnohém nedokonalé práce, právě český filosof Komenský se ke sdělení svých myšlenek metafor rozhodně užít neostýchal.

³⁸⁹ P. Pavlas, „The Book of the Mind: The Shift Towards the Subject in Patrizi and Comenius”, in: T. Nejeschleba – P. R. Blum (eds.), *Francesco Patrizi: Philosopher of the Renaissance*, s. 343-358.

Seznam literatury

Primární literatura – zkratky

Biblické zkratky i citace jsou uváděny podle Českého ekumenického překladu.

- AT ADAM, Charles, TANNERY, Paul (eds.). *Oeuvres de Descartes*, 11 sv. Paris: Vrin, 1897-1913, repr. 1996.
- BON BONAVENTURA. *Opera Omnia*, 10 sv. Quaracchi: Ex Typographia Colegii S. Bonaventurae, 1882-1902.
- CC KOMENSKÝ, Jan Amos. *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, 2 sv. 1. vyd. Praha: Academia, 1966.
- CUSA DE CUSA, Nicolaus. *Opera Omnia*, 20 sv. Lipsiae et al.: Meiner, 1932-2010.
- CWJG FABIAN, Bernhard (ed.). *Collected Works of Joseph Glanvill*, 9 sv. Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag, 1970-.
- DJAK KOMENSKÝ, Jan Amos. *Opera omnia*, 18 sv. Praha: Academia, 1974-.
- DNL KÜRSCHNER, Joseph (ed.). *Deutsche National-Litteratur*, 222 sv. Berlin – Stuttgart: W. Spemann nebo Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1882-1899.
- GG FAVARO, Antonio (ed.). *Le Opere di Galileo Galilei*, 20 sv. Firenze: G. Barbèra, 1890-1909.
- HSW SUPHAN, Bernhard (ed.). *Herders Sämmtliche Werke*, 33 sv. Berlin: Weidmann, 1877-1913.

- KGW KEPLER, Johannes. *Gesammelte Werke*, 22 sv. München: C. H. Beck, 1937-.
- LTS TIECK, Ludwig. *Schriften*, 28 sv. Berlin: Reimer, de Gruyter, 1828-1854.
- PL MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologiae Cursus Completus: series Latina*, 221 sv. Paris, 1841-1864.
- PLS HAMMAN, Adalbert-Gautier (ed.). *Patrologiae Latinae Supplementum*, 5 sv. Paris: Garnier frères, 1958-1974.
- PG MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologiae Cursus Completus: series Graeca*, 161 sv. Paris, 1857-1866.
- SC *Sources chrétiennes*, 568 sv. Paris: Les Éditions du Cerf, 1941-.
- WDH GREEN, Thomas Hill, GROSE, Thomas Hodge (eds.). *The Philosophical Works of David Hume*, 4 sv. London, New York et al.: Longmans, Green, 1882-1886.
- WFB SPEDDING, James, ELLIS, Robert Leslie, HEATH, Douglas Denon (eds.). *The Works of Francis Bacon*, 14 sv. London: Longman and Co. et al., 1857-1874.
- WGB LUCE, Arthur Aston, JESSOP, Thomas Edmund (eds.). *The Works of George Berkeley*, 9 sv. London et al.: Nelson, 1948-1957.
- WRB BIRCH, Thomas (ed.). *The Works of Robert Boyle*, 6 sv. London, 1772, repr. Hildesheim: Oms, 1966.

Primární literatura

ALSTED, Johann Heinrich. *Theologia naturalis*. Francofurti: Apud Antonium Hummium, 1615. 724 s.

ANGELUS SILESIUS. *Cherubinischer Wandersmann*. Leipzig – Jena: E. Diedrichs, 1905. 248 s.

ANGELUS SILESIUS. *Cherubský poutník*. 2. opr. a dopl. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003. ISBN 80-7192-817-8. 346 s.

ARNDT, Johann. *Vier Bücher vom wahren Christentum*. 11. vyd. Berlin: Evangelischer Bücher-Verein, 1873.

AUSTEN, Ralph. *The Spiritual Use of an Orchard or Garden of Fruit Trees*. London: William Pamplin, 1847. 496 s.

BASIL Z CAESAREJE. *Devět kázání o stvoření světa*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-102-1. 301 s.

BAXTER, Richard. *A Christian Directory*, sv. 1. London: Richard Edwards, 1825. 576 s.

BOLINGBROKE, Henry John. *The philosophical works*. Ed. D. Mallet. London, 1777. 379 s.

BONAVENTURA. *Breviloquium: Kompendium scholastické teologie*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2004. 416 s. ISBN 80-7021-703-0.

BONAVENTURA. *Putování mysli do Boha*. 2. vyd. Praha: Krystal OP, 2003. 117 s. ISBN 80-85929-61-9.

BORGES, Jorge Luis. *Spisy I: Fikce. Alef*. Praha: Argo, 2009. 384 s. ISBN 978-80-257-0146-1.

BORGES, Jorge Luis. *Spisy III: Další pátrání. Dějiny věčnosti*. Praha: Argo, 2011. 412 s. ISBN 978-80-257-0437-0.

BRIDEL, Bedřich. *Jesličky: staré nové písničky*. 1. vyd. Brno: Host et al., 2012. 480 s. ISBN 978-80-7294-918-2.

BROWNE, Thomas. *Religio Medici And Digby's Observations*. Faksimile 1. vyd. z roku 1643. Oxford: Clarendon Press, 1909. 183 s.

BŘEZINA, Otokar. *Ruce*. 2. vyd. Brno: Tribun EU, 2008. ISBN 978-80-7399-474-7.

CAMPANELLA, Tommaso. *Apologia pro Galileo*. Francofurti: Impensis Godefridi Tampachii, 1622. 58 s.

CAMPANELLA, Tommaso. *De Libris propriis et recta ratione studendi*. Parisiis: Apud Gvlielmi Pelé, 1642. 88 s.

CAMPANELLA, Tommaso. *De sensu rerum et magia*. Francofurti: Apud Egenolphum Emmelium, 1620. 371 s.

CAMPANELLA, Tommaso. *Lettere*. Ed. G. Ernst. Firenze: Leo S. Olschki, 2010. ISBN 978-88-222-5912-7.

CAMPANELLA, Tommaso. *Philosophia sensibus demonstrata*. Napoli: Vivarium, 1992. 801 s. ISBN 978-8885239012.

CARNAP, Rudolf. Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. In: *Filosofický časopis*. 1991, vol. 39, no. 4, s. 623-643. ISSN 0015-1831.

CICERO, Marcus Tullius. *De natura deorum. Academica*. London: William Heinemann, 1933. 664 s.

CICERO, Marcus Tullius. *O přirozenosti bohů*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1948. 216 s.

CROLL, Oswald. *Philosophy Reformed and Improved*. London: Printed by M. S. for Lodowick Lloyd, 1657. 226 s.

DANTE ALIGHIERI. *Božská komedie*. 1. vyd. Praha: Academia, 2009. 637 s. ISBN 978-80-200-1762-8.

DANTE ALIGHIERI. *Paradiso*. 9. vyd. London: J. M. Dent & Sons, 1919. 418 s.

DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. 3. vyd. Praha: Svoboda, 1992. 69 s. ISBN 80-205-0216-5.

DU VAIRE, Guillaume. *De la sainte philosophie. Philosophie morale des stoïques*. Ed. G. Michaut. Paris: J. Vrin, 1945. 122 s. ISBN 2711602265.

FIGULUS, Benedictus. *Pandora magnalium naturalium aurea*. Straßburg: Zetzener, 1608. 293 s.

FRANCK, Richard. *A Philosophical Treatise of the Original and Production of Things*. London: John Gain, 1687. 170 s.

GOLDONI, Carlo. *Pamela*. London: Printed for J. Nourse, 1756. 179 s.

HERDER, Johann Gottfried von. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. 1. vyd. Riga, 1774. 190 s.

HOOKE, Robert. *Micrographia*. London: Printed by John Martyn and James Allestry, 1665. 246 s.

HUGO ZE SVATÉHO VIKTORA. *De tribus diebus. O třech dnech*. Praha: Oikoymenh, 1997. 183 s. ISBN 80-86005-61-5.

HUME, David. *Dialogy o přirozeném náboženství*. Praha: Dybbuk, 2013. 206 s. ISBN 978-80-7438-101-0.

ISIDOR ZE SEVILLY. *Etymologiae VI-VII. Etymologie VI-VII*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-101-3. 335 s.

JABLONSKÝ, Boleslav. *Básně*. 7. vyd. Praha: nákladem Jaroslava Pospíšila, 1884. 389 s.

KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1975. 279 s.

KEMPENSKÝ, Tomáš. *Čtyři knihy o následování Krista*. 2. vyd. Brno: Cesta, 2001. 279 s.

KEMPENSKÝ, Tomáš. *De imitatione Christi Libri quatuor*. Coloniae: Apud Corn. ab. Egmond, 1626. 295 s.

KOMENSKÝ, Jan Amos. *Cesta světla*. Blansko: Almi, 2009. 294 s. ISBN 978-80-904344-2-4.

KOMENSKÝ, Jan Amos. *De primario ingenia colendi instrumento, sollerter versando, libris*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1970. 27 s.

KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*, 3 sv. Praha: Svoboda, 1992. 563, 500 a 594 s. ISBN 80-205-0225-4.

KOMENSKÝ, Jan Amos. *(Oculus Fidei) Theologia naturalis sive Liber creaturarum*. Amsterodami: Apud Petrum van den Berge, 1661.

KOMENSKÝ, Jan Amos. *Předehra pansofie*. 1. vyd. Praha: Academia, 2010. 204 s. ISBN 978-80-200-1862-5.

LUCRETIUS CARUS, Titus. *De rerum natura libros sex: Volumen primum*. Londini: A. Hamilton, 1796. 382 s.

LUCRETIUS CARUS, Titus. *O přírodě*. 2. přeprac. vyd. Praha: Svoboda, 1971. 272 s.

MORHOF, Daniel Georg. *Polyhistor philosophicus et practicus*. 3. vyd. Lubecae: sumtibus Petri Boeckmanni, 1732. 604 s.

NERUDA, Jan. *Písně kosmické*. Praha: Československý spisovatel, 1959. 81 s.

PLATÓN. *Timaios. Kritias*. Dotisk 3. opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2008. 127 s. ISBN 80-86005-07-0.

POTOČEK, Josef. *Evoluční teorie - věda nebo náboženství?* [online]. Grano Salis Network, 2004 [cit. 13. 11. 2014]. Dostupné z: <http://granosalis.cz/ebooks/evolucniteorie.pdf>

REIMARUS, Hermann Samuel. *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*. 3. vylepš. a rozš. vyd. Hamburg: Johann Carl Bohn, 1766. 766 s.

RITTER, Johann Wilhelm. *Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers*. Leipzig: Inselverlag, 1938. 73 s.

RUSSELL, Bertrand. *Mysticism and logic and other essays*. 12. vyd. London: George Allen & Unwin Ltd., 1963. 234 s.

SABUNDUS, Raimundus. *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*. Ed. F. Stegmüller. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1966. 648 s.

SCOTUS ERIUGENA, Jan. *Homilie a Komentář k Janovu evangeliu*. Praha: Vyšehrad, 2005. 144 s. ISBN 80-7021-777-4.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Výbor z díla: rané spisy*. Praha: Svoboda, 1990. 312 s. ISBN 80-205-0132-0.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *System des transzendentalen Idealismus*. 2. vyd. Hamburg: Meiner, 2000. 311 s. ISBN 3-7873-1465-2.

SPRAT, Thomas. *The History of the Royal-Society of London*. London: Printed by T. R. for J. Martyn, 1667. 438 s.

STAFF, Leopold. *Wiersze wybrane*. 3. vyd. Warszawa: Wiedza, 1948. 262 s.

STILLINGFLEET, Edward. *Origines sacrae*. 3. opr. a vylepš. vyd. London: Printed by R. W. for Henry Mortlock, 1666. 619 s.

TOMÁŠ ZE ŠTÍTNÉHO. *Řeči besední*. 1. vyd. Praha: Academia, 1992. 228 s. ISBN 80-200-0150-6.

TOPSEL, Edward. *The History of Four-footed Beasts and Serpents*. London: Printed by E. Cotes for G. Sawbridge, 1658. 1132 s.

TRILLER, Daniel Wilhelm. *Der Affe, ein seltsamer Buchdrucker, und ein Eremit*. Memmingen/Allgäu: Edition Visel, 1979. 4 s.

VON LIEBIG, Justus. *Reden und Abhandlungen*. Leipzig et al.: Winter, 1874. 334 s.

WEBSTER, John. *Academiarum examen*. London: Printed for Giles Calvert, 1654. 110 s.

WHISTON, William. *Astronomical Principles of Religion*. London: Printed for J. Senex and W. Taylor, 1717. 304 s.

WOOD, Robert. *An essay on the original genius and writings of Homer*. London: H. Hughs, 1775. 342 s.

ZANCHIUS, Hieronymus. *De operibus Dei*. Neostadii Palatinorum: Typis Matthaei Harnisii, 1591. 767 s.

Sekundární literatura

ASHWORTH, William. Emblematic Natural History of the Renaissance. In: Jardine, Nicholas – Secord, James – Spary, Emma (eds.). *Cultures of Natural History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 17–37. ISBN 0-521-45394-1.

BENJAMINS, Rick. The Analogy between Creation and the Biblical Text in Origen of Alexandria. In: Vanderjagt, Arjo – van Berkel, Klaas (eds.). *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2005, s. 13-20. ISBN 90-429-1622-2.

BLOWERS, Paul. Entering ‚this sublime and blessed amphitheatre‘: Contemplation of Nature and Interpretation of the Bible in the Patristic Period. In: van der Meer, Jitse – Mandelbrote, Scott (eds.) *Nature and Scripture in Abrahamic Religions*, sv. 1. Leiden – Boston: Brill, 2008, s. 147-176. ISBN 978-90-04-17190-9.

BLUMENBERG, Hans. *Die Lesbarkeit der Welt*. 2. vyd. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983. 415 s. ISBN 3-518-07055-X.

BÖHLER, Dietrich. Naturverstehen und Sinnverstehen: Traditionskritische Thesen zur Entwicklung und zur konstruktivistisch-szientistischen Umdeutung des Topos vom Buch der Natur. In: Rapp, Friedrich (ed.). *Naturverständnis und Naturbeherrschung: Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1981, s. 70-95. ISBN 3-7705-1963-9.

BONO, James Joseph. The Two Books and Adamic Knowledge: Reading the Book of Nature and Early Modern Strategies for Repairing the Effects of the Fall and of Babel. In: van der Meer, Jitse – Mandelbrote, Scott (eds.) *Nature and Scripture in Abrahamic Religions*, sv. 1. Leiden – Boston: Brill, 2008, s. 299-339. ISBN 978-90-04-17190-9.

BONO, James Joseph. *The Word of God and the Languages of Man: Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine*. 1. vyd. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1995. 317 s. ISBN 0-299-14790-8.

COUSINS, Ewert. Language as Metaphysics in Bonaventure. In: Beckmann, Jan – Kluxen, Wolfgang (eds.). *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1981. 546 s.

CURTIUS, Ernst Robert. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 1. vyd. Bern: Francke, 1948. 601 s.

CURTIUS, Ernst Robert. *Evropská literatura a latinský středověk*. 1. vyd. Praha: Triáda, 1998. 740 s. ISBN 80-86138-07-0.

CURTIUS, Ernst Robert. Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 1942, no. 20, s. 359-411.

ČÍŽEK, Jan. *Filosoficko-teologická koncepce člověka v emendačním díle Jana Amose Komenského*. Disertační práce. Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, 2014. 215 s.

ČYŽEVSKYJ, Dmytro. Das Buch als Symbol des Kosmos. In: Čyževskýj, Dmytro (ed.). *Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*. S-Gravenhage: Mouton & Co., 1956, s. 85-114.

DIELS, Hermann. *Elementum*. 1. vyd. Leipzig: Teubner, 1899. 92 s.

DRAKE, Stillman. The Accademia dei Lincei. In: *Science*. 1966, vol. 151, no. 3715, s. 1194-1200. ISSN 0036-8075.

ECO, Umberto. *Hledání dokonalého jazyka*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003. 355 s. ISBN 80-7106-389-4.

ECO, Umberto. XIII. epištola, středověký alegorismus, moderní symbolismus. In: Eco, Umberto. *O zrcadlech a jiné eseje*. Praha: Mladá fronta, 2002, s. 279-316. ISBN 80-204-0959-9.

ERNST, Germana. *Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature*. 1. vyd. Dordrecht – Heidelberg – London – New York: Springer, 2010. 281 s. ISBN 978-90-481-3125-9.

GIGLIONI, Guido. Learning to Read Nature: Francis Bacon's Notion of Experiential Literacy (Experientia Literata). In: *Early Science and Medicine*. 2013, vol. 18, no. 4-5, s. 405-434. ISSN 1383-7427.

GRÖBER, Gustav (ed.). *Grundriß der romanischen Philologie II*. 1. vyd. Strassburg: Karl J. Trübner, 1902. 1286 s.

GROH, Dieter. Die Entstehung der Schöpfungstheologie und der Lehre vom Buch der Natur bei den frühen Kirchenvätern in Ost und West bis zu Augustin. In: Assmann, Aleida – Gaier, Ulrich – Trommsdorff, Gisela (eds.). *Zwischen Literatur und Anthropologie. Diskurse, Medien, Performanzen*. Tübingen: Narr, 2005, s. 147-162. ISBN 3-8233-6144-9.

GROH, Dieter. The Emergence of Creation Theology. The Doctrine of the Book of Nature in the Early Church Fathers in the East and the West up to Augustine. In: Vanderjagt, Arjo – van Berkel, Klaas (eds.). *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2005, s. 21-34. ISBN 90-429-1622-2.

GROH, Ruth. Theological and Philosophical Prerequisites for the Teaching of the Book of Nature. In: Vanderjagt, Arjo – van Berkel, Klaas (eds.). *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2005, s. 49-56. ISBN 90-429-1622-2.

GROH, Ruth. Theologische und philosophische Voraussetzungen der Rede vom Buch der Natur. In: Assmann, Aleida – Gaier, Ulrich – Trommsdorff, Gisela (eds.). *Zwischen Literatur und Anthropologie. Diskurse, Medien, Performanzen*. Tübingen: Narr, 2005, s. 139-146. ISBN 3-8233-6144-9.

HADOT, Pierre. *Závoj Isidin*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010. 376 s. ISBN 978-80-7429-013-8.

HARRISON, Peter, NUMBERS, Ronald, SHANK Michael (eds.). *Wrestling with Nature: From Omens to Science*. 1. vyd. Chicago – London: The University of Chicago Press, 2011. 416 s. ISBN 978-0-226-31781-6.

HARRISON, Peter. *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 313 s. ISBN 0-521-59196-1.

HARRISON, Peter. ‚The Book of Nature‘ and Early Modern Science. In: Vanderjagt, Arjo – van Berkel, Klaas (eds.). *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2006, s. 1-26. ISBN 90-429-1752-0.

HEADLEY, John. *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*. 1. vyd. Princeton: Princeton University Press, 1997. 399 s. ISBN 0-691-02679-3.

HERKOMMER, Hubert. Buch der Schrift und Buch der Natur im Mittelalter, mit einem Ausblick auf ihren Wandel in der Neuzeit. In: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte*. 1986, vol. 43, no. 1, s. 167-178. ISSN 0044-3476.

HORYNA, Břetislav. *Teorie metafor: metaforologie Hanse Blumenberga*. 1. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2007. 86 s. ISBN 978-80-7182-235-6.

HOWELL, Kenneth. *God's Two Books: Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science*. 1. vyd. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002. 319 s. ISBN 0-268-01045-5.

JORINK, Eric. *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age, 1575–1715*. 1. vyd. Leiden – Boston: Brill, 2010. 472 s. ISBN 978 9004 18671 2.

JORINK, Eric. Reading the Book of Nature in the Seventeenth-Century Dutch Republic. In: Vanderjagt, Arjo – van Berkel, Klaas (eds.). *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2006, s. 45-68. ISBN 90-429-1752-0.

KEMPE, Michael. Sermons in Stone: Johann Jacob Scheuchzer's Concept of the Book of Nature and the Physics of the Bible. In: Vanderjagt, Arjo – van Berkel, Klaas (eds.). *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2006, s. 111-120. ISBN 90-429-1752-0.

KIEFER, Frederick. *Writing on the Renaissance Stage: Written Words, Printed Pages, Metaphoric Books*. 1. vyd. Cranbury – London – Mississauga: Associated University Presses, 1996. 377 s. ISBN 0-87413-595-8.

KILLEEN, Kevin, FORSHAW, Peter. (eds.). *The Word and the World: Biblical Exegesis and Early Modern Science*. 1. vyd. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007. 264 s. ISBN 978-0-230-50707-4.

KLOSOVÁ, Markéta. O Předehře pansofie a jejím Objasnění. In: Komenský, Jan Amos. *Předehra pansofie*. Praha: Academia, 2010, s. 7-27. ISBN 978-80-200-1862-5.

KVAČALA, Ján. *Über J. A. Comenius' Philosophie insbesondere Physik*. Disertační práce. Leipzig: Teubner, 1886. 43 s.

LUMPE, Adolf. Elementum. In: Ritter, Joachim et al. (eds.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie: D-F*, sv. 2. Basel et al.: Schwabe, 1972, s. 439-441.

MACIOCHA, Agnieszka. Najważniejsza księga – Topos księgi natury w czasopiśmie drugiej połowy XVIII wieku. In: *Przegląd Humanistyczny*. 2009, no. 1, s. 53-70. ISSN 0033-2194.

MANITUIS, Max. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 sv. 1. vyd. München: Beck, 1911–1931.

MATTHEWS, Steven. Reading the Two Books with Francis Bacon: Interpreting God's Will and Power. In: Killeen, Kevin – Forshaw, Peter. (eds.). *The Word and the World: Biblical Exegesis and Early Modern Science*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, s. 61-77. ISBN 978-0-230-50707-4.

MAYER, Werner. *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen Gebetsbeschwörungen*. 1. vyd. Rome: Biblical Institute Press, 1976. 576 s.

MEWS, Constant. The World as Text. In: Heffernan, Thomas – Burman, Thomas (eds.). *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*. Leiden: Brill, 2005, s. 95-122. ISBN 9789004144156.

MICHEL, Paul. Das Buch der Natur bei Johann Jakob Scheuchzer (1672-1733). In: Haubrichs, Wolfgang et al. (eds.). *Vox Sermo Res. Beiträge zur Sprachreflexion, Literatur- und Sprachgeschichte vom Mittelalter bis zur Neuzeit*. Stuttgart – Leipzig: Hirzel, 2001, s. 169-193. ISBN 3-7776-1069-0.

MILLER, Isaac. Cosmos and Exegesis in Late Antiquity. In: Vanderjagt, Arjo – van Berkel, Klaas (eds.). *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2005, s. 57-69. ISBN 90-429-1622-2.

MILLS, William. Metaphorical Vision: Changes in Western Attitudes to the Environment. In: *Annals of the Association of American Geographers*. 1982, vol. 72, no. 2, s. 237-253. ISSN 0004-5608.

MOLTMANN, Jürgen. *Bůh ve stvoření: Ekologická nauka o stvoření*. 1. vyd. Brno: CDK, 1999. 287 s. ISBN 80-85959-25-9.

NAUTA, Lodi. A Weak Chapter in the Book of Nature. Hans Blumenberg on Medieval Thought. In: Vanderjagt, Arjo – van Berkel, Klaas (eds.). *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2005, s. 135-150. ISBN 90-429-1622-2.

NOBIS, Heribert. Buch der Natur. In: Ritter, Joachim et al. (eds.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie: A-C*, sv. 1. Basel et al.: Schwabe, 1971, s. 958-959. ISBN 978-3-7965-0115-9.

PALMERINO, Carla Rita. The Mathematical Characters of Galileo's Book of Nature. In: Vanderjagt, Arjo – van Berkel, Klaas (eds.). *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2006, s. 27-44. ISBN 90-429-1752-0.

PALUMBO, Margherita. Libri; libro della natura. In: Canone, Eugenio – Ernst, Germana (eds.). *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, vol. I. Pisa – Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2006, s. 257-265. ISBN 978-88-8147-430-1.

PARMENTIER, Martin. Evagrius Pontus' Letter to Melanin. In: *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie*. 1985, no. 46, s. 2-38. ISSN 0006-2278.

PATOČKA, Jan. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. 1. vyd. Praha: Československá akademie věd, 1964. 415 s.

PAVLAS, Petr. Boží knihy, kniha přírody a věčný jazyk u J. A. Komenského. In: *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*. 2012, no. 4, s. 17-40. ISSN 1802-0364

PAVLAS, Petr. Idea dokonalého jazyka u F. M. van Helmonta a J. A. Komenského. In: *Studia Comeniana et Historica*. 2013, vol. 43, no. 89-90, s. 286-305. ISSN 0323-2220.

PAVLAS, Petr. *The Book of the Mind: The Shift Towards the Subject in Patrizi and Comenius*. In: Nejeschleba, Tomáš – Blum, Paul Richard (eds.). *Francesco Patrizi: Philosopher of the Renaissance*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 2014, s. 343-358. ISBN 978-80-244-4428-4.

PESIC, Peter. Secrets, Symbols, and Systems: Parallels between Cryptanalysis and Algebra, 1580-1700. In: *Isis*. 1997, vol. 88, no. 4, s. 674-692. ISSN 0021-1753.

PEUCKERT, Will Erich. *Paracelsus: Die Geheimnisse. Ein Lesebuch aus seinen Schriften*. Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1941. 474 s.

RAUCH, Winthir. *Das Buch Gottes: Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*. München: Max Hueber Verlag, 1961. 267 s.

ROCHBERG, Francesca. Natural Knowledge in Ancient Mezopotamia. In: Harrison, Peter – Numbers, Ronald – Shank, Michael (eds.). *Wrestling with Nature: From Omens to Science*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 2011, s. 9-36. ISBN 978-0-226-31781-6.

ROSSI, Paolo. La nuova scienza e il simbolo del ‚libro‘. In: Garin, Eugenio (ed.). *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Firenze: Sansoni, 1961, s. 452-465.

ROTHACKER, Erich. *Das „Buch der Natur“: Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1979. 138 s. ISBN 3-416-01486-3.

SELCER, Daniel. *Philosophy and the Book: Early Modern Figures of Material Inscription*. 1. vyd. London – New York: Continuum, 2010. 258 s. ISBN 978-1-4411-1321-4.

SCHADEL, Erwin. *Sehendes Herz (cor oculatum): zu einem Emblem des späten Comenius*. 1. vyd. Frankfurt/Main: Peter Lang, 2003. 114 s. ISBN 3-631-38533-1.

ŠPELDA, Daniel. Baconovo pojetí problému teoretické zvědavosti. In: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická = Studia philosophica*. 2005, vol. 54, no. B52, s. 41-55. ISSN 0231-7664.

ŠPELDA, Daniel. *Proměny historiografie vědy*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2009. 346 s. ISBN 978-80-7007-310-0.

TANZELLA-NITTI, Giuseppe. The Two Books Prior to the Scientific Revolution. In: *Annales Theologici*. 2004, no. 18, s. 51-83. ISSN 0394-8226.

VAN DER MEER, Jitse, MANDELBROTE, Scott (eds.) *Nature and Scripture in Abrahamic Religions*, 2 sv. 1. vyd. Leiden – Boston: Brill, 2008. 770 s. ISBN 978-90-04-17188 a 978-90-04-17190-9.

VAN DER MEER, Jitse, OOSTERHOFF, Richard. God, Scripture, and the Rise of Modern Science (1200-1700): Notes in the Margin of Harrison's Hypothesis. In: van der Meer, Jitse – Mandelbrote, Scott (eds.). *Nature and Scripture in*

Abrahamic Religions, sv. 2. Leiden – Boston: Brill, 2008, s. 363-396. ISBN 978-90-04-17190-9.

VAN DER MEER, Jitse, OOSTERHOFF, Richard. The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science: A Response to Harrison's Thesis. In: *Science and Christian Belief*. 2009, vol. 21, no. 2, s. 133-153. ISSN 0954-4194.

VAN OPHUIJSEN, Johannes. The Twofold Action of Mind in Aristotle's Proto-Book of Nature. In: Vanderjagt, Arjo – van Berkel, Klaas (eds.). *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2005, s. 1-12. ISBN 90-429-1622-2.

VANDERJAGT, Arjo, VAN BERKEL, Klaas (eds.). *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*. 1. vyd. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2006. 336 s. ISBN 90-429-1752-0.

VANDERJAGT, Arjo, VAN BERKEL, Klaas (eds.). *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*. 1. vyd. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2005. 188 s. ISBN 90-429-1622-2.

VESSEY, David. Philosophical Hermeneutics and the Liber Naturae. In: *Philosophy Today*. 2014, vol. 58, no. 1, s. 85-95. ISSN 0031-8256.

WALKER, Charlotte Zoë. Reading the 'Fine Print' in the Cat Skills: John Burroughs Reinterprets the Book of Nature. In: Vanderjagt, Arjo – van Berkel, Klaas (eds.). *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2006, s. 209-225. ISBN 90-429-1752-0.

Summary

Trinus liber Dei: The place of Comenius in the history of the “book of nature” imagery

In general, the goal of the thesis is to outline the occurrence and change of the “book of nature” imagery in the history of ideas, especially in the history of science. In particular, the history of this metaphor is related to the metaphorical conception of the “three God’s books” in the philosophical thinking of John Amos Comenius. His triadic book imagery is explained on the background of the general history of the “book of nature” metaphor.

The research brings eight partial conclusions. First, early Christian authors created the “book of nature” metaphor on the basis of the older Greek “parable of letters” – an analytic comparison of basic elements of the world with letters – and the Hebraic idea of the “holy book”.

Second, Raimundus Sabundus in the 15th century formulates in a new and daring way (in comparison to St. Paul and Church Fathers) the idea that the book of nature – as a Bible of illiterate laymen – is a tool of natural knowledge of God. Thomas Browne and other “freethinkers” follow him in this way of thinking. The book of nature emancipates between 15th and 17th century at the expense of the book of Scripture, whose authority is shaken and gets in a crisis.

Third, in the case of Comenius, despite his indisputable respect for the Scripture, we can find the typical tendencies of the 17th century: praising the book of nature as the first, greatest and even sufficient God’s book. These features and shifts of accent in the “book of nature” imagery adumbrate the secularization of European thinking.

Fourth, in the medieval and Renaissance paradigm, the Scripture primarily explains Nature – Nature explains the Scripture only in its difficult figurative

passages. In the modern paradigm, conversely, Nature is a key unto the book of Scripture (Bacon). Nature can even unveil neglected scientific treasures of the holy text (physicotheology). However, Nature should be read independently of the Bible as the authors influenced by Cartesianism assert.

Fifth, the “book of nature” metaphor is a trope presupposing some knowability of the world, at least conditioned. It is usually not the metaphor of scepticism. The case of David Hume affirms it, because he tries to show unappropriateness of this metaphor.

Sixth, the book imagery in the philosophical work of John Amos Comenius is above all inspired by three sources: in the creationist “parable of letters” by Tommaso Campanella, in the praise of travelling by Paracelsus and Johann Heinrich Alsted. And all in all, Alsted is the main inspirer of Comenius’ conception of the “three God’s books”.

Seventh, the antibookish type of the “book of nature” metaphor, despite its occasional occurrence in the Christian antiquity and Middle Ages, gains in popularity in the Early modern age. Comenius uses it frequently in the 17th century.

Finally eighth, the traditional poetic model of the book of nature as a poem is in the modern age expelled from the natural philosophy (science). It remains only in the field of art and *Naturphilosophie*. Comenius does not use it anymore either: Nature is a textbook and statute-book to him.

Moreover, the thesis revises eight partial conclusions of the 20th and 21st century historians of the “book of nature” metaphor (W. Mills, E. R. Curtius, L. Nauta, E. Rothacker, R. Groh, P. Hadot, D. A. Neval, D. Čyževskýj).

Zusammenfassung

Trinus liber Dei: Comenius' Stelle in der Metaphorikgeschichte des "Buchs der Natur"

Das Ziel der Dissertation ist das Vorkommen und die Veränderung der Metaphorik des „Buchs der Natur“ in der Geistesgeschichte, vor allem in der Wissenschaftsgeschichte, im allgemeinen darzustellen. Die Geschichte der Buchmetaphorik wird in dieser Arbeit insbesondere auf die metaphorische Konzeption der „drei Bücher Gottes“ von Johannes Amos Comenius bezogen. Seine triadische Buchmetaphorik wird vor dem Hintergrund der allgemeinen Geschichte der Metapher des „Buchs der Natur“ erklärt.

Die Forschung liefert acht Teilergebnisse. Erstens erfanden die frühen christlichen Autoren die Metapher des „Buchs der Natur“ auf der Grundlage des älteren griechischen „Buchstabengleichnis“ – eines analytischen Vergleichs der Grundelemente der Welt mit Buchstaben – und der hebräischen Idee des „heiligen Buchs“.

Zweitens: Raimundus Sabundus formuliert im 15. Jahrhundert mutig (im Vergleich zu St. Paul und den Kirchenvätern) den Gedanken neu, dass das Buch der Natur – als eine Bibel der analphabetischen Laien – ein Mittel zum Erkennen Gottes sei. Thomas Browne und andere „Freidenker“ folgen seiner Denkweise. Das Buch der Natur emanzipiert sich zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert zuungunsten der heiligen Schrift, deren Autorität erschüttert wird und in die Krise gerät.

Drittens: im Fall des Comenius finden wir trotz seiner Verehrung der Bibel die typischen Tendenzen des 17. Jahrhunderts: die Hervorhebung des Buchs der Natur als das erste, größte und sogar allein genügende Buch Gottes. Diese

Wesensmerkmale und die Verschiebungen der Wichtigkeit in der Buchmetaphorik lassen die Säkularisierung des europäischen Denkens erkennen.

Viertens: im mittelalterlichen Paradigma erklärt die Heilige Schrift primär die Natur – die Natur erklärt die Heilige Schrift nur in ihren schwierig verständlichen figurativen Passagen. Im Gegenteil dazu ist im neuzeitlichen Paradigma die Natur ein Schlüssel zum Buch der Heiligen Schrift (Bacon). Die Natur kann sogar die übersehenen wissenschaftlichen Schätze der Bibel entdecken (Physikotheologie). Aber die Natur muss unabhängig von der Bibel gelesen werden, wie die vom Kartesianismus beeinflussten Autoren behaupten.

Fünftens: die Metapher des „Buchs der Natur“ ist ein Tropus, der die Erkennbarkeit der Welt voraussetzt, zumindest ihre bedingte Erkennbarkeit. Sie ist keine Metapher des Agnostizismus. Der Fall David Humes bestätigt dies, da er versucht die Ungebährlichkeit dieser Metapher zu zeigen.

Sechstens ist die Buchmetaphorik im philosophischen Werk von Johannes Amos Comenius vor allem von drei Quellen inspiriert: im Fall des kreazionistischen „Buchstabengleichnis“ durch Tommaso Campanella, im Fall des Lobes der Reise durch Paracelsus über Johann Heinrich Alsted. Alsted ist insgesamt der Hauptinspirator der comenianischen Konzeption der „drei Bücher Gottes“.

Siebtens gewinnt der gegen übermäßiges Bücherstudium gerichtete Typ der Metapher des „Buchs der Natur“ in der frühen Neuzeit besonders an Popularität, obwohl er bereits in der christlichen Antike und im Mittelalter gelegentlich vorkommt. Comenius benutzt ihn im 17. Jahrhundert häufig.

Schließlich achtens: das traditionelle poetische Modell des Buchs der Natur als Gedicht wird in der Neuzeit aus der Naturwissenschaft verbannt. Es bleibt nur im Bereich der Kunst und *Naturphilosophie* bestehen. Auch Comenius benutzt es nicht mehr: Die Natur ist für ihn ein Lesebuch oder ein Gesetzbuch.