Univerzita Karlova v Praze

Přírodovědecká fakulta

Katedra filosofie a dějin přírodních věd

Studijní obor: Filosofie a dějiny přírodních věd

Vývoj pojetí světové duše u Henryho Mora

The Evolution of the notion of a World Soul in Henry More

Disertační práce

Mgr. Jacques Joseph

Vedoucí práce / Supervisor: Mgr. Vojtěch Hladký, Ph.D.

Praha, 2017

Velký dík patří Vojtěchovi Hladkému za trpělivost a nesmírnou ochotu při vedení mé práce. Chtěl bych také poděkovat Koenu Vermeirovi a Jiřímu Vyskočilovi za velmi podnětné diskuse, mé ze všech nejmilejší Anče Rauschové za to, že mi po celý proces psaní byla nesmírnou oporou a v neposlední řadě všem svým přátelům jak na katedře, tak mimo ni – díky vám jsem se z toho nezbláznil.

Abstrakt

Hlavním cílem práce je popsat vývoj pojetí světové duše u cambridgeského platonika Henryho Mora (1614-1687), toto téma je však zároveň zpracováno v širších souvislostech raně novověké přírodní filosofie a zrodu moderní vědy. Henry More je myslitelem, v jehož díle se velmi podnětným způsobem střetávají renesanční novoplatonismus s karteziánstvím, raně novověkým mechanicismem a nejnovějšími vědeckými objevy jeho doby. Právě pojem světové duše je přitom bodem, kde dochází k tomuto setkání. Z klasického pojetí novoplatónské světové duše se v Morově pozdější tvorbě stává *Spirit of Nature*, princip doplňující (a metafyzicky zakládající) mechanické interakce. Zároveň však (aby byla zachována zákonitá pravidelnost takových jevů, jako je gravitace) musí být tento *Spirit of Nature* zbaven jakéhokoli vlastního vědomí a vůle. Vedle tohoto pohybu „ochuzení“ světové duše vytyčujícího cestu, jež vposled povede k pojmu zcela odosobněného přírodního zákona, však hlubší analýza jistých aspektů Morova filosofického systému odhalí i snahu uchovat také širší přesahy klasického pojetí světové duše, jakkoli na první pohled do intencí raně novověkého paradigmatu příliš nezapadají.

První a nejobsáhlejší kapitola z historického hlediska podrobně popisuje Morův myšlenkový vývoj vedoucí od hypostaze *Psýché* (ztotožněné s Duchem Svatým i světovou duší) raných filosofických básní k jeho pozdějšímu, mnohem neosobnějšímu pojetí *Spirit of Nature*. Následující kapitoly pak zasazují tento vývoj do širších souvislostí a nahlížejí jej z různých hledisek – ve vztahu k Morovu pojetí dualismu, k jeho teorii imaginace a pojetí náboženského entuziasmu, v souvislosti s podobným myšlenkovým posunem u jeho mladšího současníka Isaaca Newtona a konečně ve vztahu k jeho slavnému pojetí absolutního prostoru jako Boží rozlehlosti. Hlavní přínosy takto důkladné analýzy vývoje pojetí světové duše u Mora jsou pak dva. Z hlediska morovského bádání na mnoha úrovních poukazuje na silnou kontinuitu mezi jeho ranou a pozdní filosofií, kterou není možné odhalit, když jeho pozdní díla zkoumáme výhradně v souvislostech raně novověké přírodní filosofie. Z hlediska obecněji pojatých dějin myšlení pak tato kontinuita představuje jeden z posledních pokusů začlenit do rodící se moderní vědy jisté myšlenkové linie, které jí jsou do značné míry cizí a které budou jejím následným vývojem výrazně zatlačeny do pozadí.

Abstract

The main goal of this thesis is to describe the evolution of the concept of a world soul in the thought of Cambridge Platonist Henry More (1614-1687). However, this topic is discussed within the broader context of early modern philosophy and the birth of modern science. The philosophy of Henry More presents a very interesting confrontation between Renaissance Neo-Platonism and Cartesianism, early modern mechanicism and the newest scientific discoveries of his age, the notion of a world soul being exactly the point where all these thought currents meet. The classical conception of a platonic world soul in More's early thought later becomes the *Spirit of Nature*, a principle complimentary to mechanicism (and at the same time acting as its metaphysical foundation). Yet in order for the regularity of such phenomena as gravitation to be guaranteed, the *Spirit of Nature* has to be rid of any conscience and will of its own. However, besides this tendency to "strip" the world soul of its personal aspects, leading ultimately to the notion of a completely impersonal natural law, a deeper analysis of certain aspects of More's philosophical system shows also a determination to preserve the broader connections that tie the classical notion of a world soul to a specific world picture that does not necessarily fit in with the paradigm of early modern science.

The first chapter (which is also the largest) presents a detailed historical analysis of the evolution of More's thought leading from the hypostasis *Psyche* in his early poems (that is at the same time the Holy Spirit and the world soul) to his later, much more impersonal concept of *Spirit of Nature*. The following chapters try to view this evolution within different contexts and from different points of view – in relation with More's conception of dualism, with his theory of the imagination and religious enthusiasm, in connection with a similar development in the thought of More's younger contemporary Isaac Newton, and finally compared to his famous theory of absolute space as the extension of God. The main conclusions of such a thorough analysis are twofold. From the point of view of More scholarship, it shows that on many levels, there is a strong continuity between More's early and later thought, a continuity that remains necessarily hidden when one reads his later works only against the background of early modern natural philosophy. From the point of view of the history of thought in general, this same continuity is also shown to represent one of the last attempts to integrate into the new science a certain line of thought that is in some respects foreign to it and that will eventually end up pushed very much into the background.

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu. Tato práce ani její podstatná část nebyla předložena k získání jiného nebo stejného akademického titulu.

V Praze, 3. 11. 2017

Podpis:

OBSAH

OBSAH 11

ÚVOD 13

I. MOROVO POJETÍ SVĚTOVÉ DUŠE 21

I.1 Morovy rané básně 26

I.1.i Ogdoas 26

I.1.ii Mundane Spright 35

I.2 Conjectura Cabbalistica 46

I.3 Spirit of Nature 53

I.3.i Za hranicemi mechanicismu 53

I.3.ii Kritika karteziánství 57

I.3.iii Spirit of Nature jako vitalistický princip . . . 63

II. MORE A DUALISMUS 73

II.1 Morův pozdní dualismus 75

II.1.i Holenmerismus a nullibismus 75

II.1.ii Prostorová extenze duší a metaforika světla . . 78

II.1.iii Morův „dualismus“ 81

II.2 Problematika dualismu v dějinách filosofie . . . 95

II.2.i Dualismus u Plótína 98

II.2.ii Dualismus u Ficina 108

III. MORE A IMAGINACE 119

III.1 Vyšší a nižší imaginace, *Spright of God* 121

III.1.i Rané básně 121

III.1.ii Spirit of God v pozdější tvorbě 124

III.2 More a entuziasmus 128

III.2.i Enthusiasmus Triumphatus 128

III.2.ii „Dobrý“ entuziasmus 134

III.2.iii Imaginace a Spirit of Nature 143

IV. NEWTON 151
IV.1 Zavrhnutí mechanické příčiny gravitace 153

IV.2 Nemechanické příčiny gravitace 163
IV.2.i Bůh jako příčina gravitace 163
IV.2.ii Stoické pneuma 169
IV.2.iii Pozdní, nemechanický éter 174
IV.2.iv Hmota působící na dálku 181

V. PROSTOR 189
V.1 Prostor u Mora 190
V.1.i Vývoj Morova pojetí prostoru 190
V.1.ii Prostor jako duševní substance 198

V.2 More a Patrizi 201

V.3 More a Newton 204

ZÁVĚR 213

BIBLIOGRAFIE 221
Díla H. Mora 221

Ostatní literatura sepsaná před rokem 1750 222

Ostatní literatura sepsaná po roce 1750 226

ÚVOD

Jakkoli dnes není Henry More běžnou součástí výkladů dějin novověké filosofie, ve své době byl v Anglii považovaný za jednoho z nejvýznamnějších filosofů současnosti. Narodil se v říjnu 1614 v Granthamu, odkud se ve čtrnácti letech jako velice chytrý a nadaný mladík vydal studovat do Cambridge. Tam se stal knězem a mistrem svobodných umění a jako učitel tam následně působil až do své smrti v roce 1687.[1] Původně vyrůstal More v silně puritánském prostředí, avšak v letech 1636-1640 prošel těžkou duchovní krizí, během které se puritánství zřekl. Již předtím se prostřednictvím svých učitelů (zejména Roberta Gella a Josepha Meda) seznámil s církevními Otci, platónskou filosofií, ale také traktátem *Theologia Deutsch*, což ho po jeho duchovním přerodu přivedlo k sepsání série básní, později sebraně vydaných jako *Psychodia Platonica* (1642). Jeho další díla (kterých byla ostatně celá řada[2]) se pak od alegorických básní posouvají ke klasicky pojatým filosofickým a teologickým spisům, v nichž se svérázným způsobem mísí platonismus ficinovsko-plótínovského střihu s karteziánstvím, to vše spojené pod zastřešující představou „kabaly" jakožto dávné moudrosti zjevené Bohem Mojžíšovi a jejíž střípky je třeba vedle Bible hledat i u antických autorů (zejména platoniků) a samozřejmě také v *Chaldejských věštbách* a v *Corpus Hermeticum*. Spolu s několika svými podobně smýšlejícími současníky (zejména např. Ralphem Cudworthem či Benjaminem Whichcotem) tak Henry More představuje směr, který bývá označován jako cambridgeský platonismus.

Vedle tohoto výrazného zájmu o minulost byl však Henry More zároveň velmi aktivním účastníkem řady dobových diskusí. Během 40 let svého aktivního působení byl v kontaktu – ať už přímém či nepřímém – s většinou ze svých významných současníků. Jednou z nejvýraznějších osobností mezi nimi byl René Descartes, s nímž udržoval More na popud Ralpha Cudworthe a Samuela Hartliba po nějaký čas korespondenci, která představuje nesmírně zajímavý vhled do filosofií obou těchto autorů.[3] Henryho Mora je ostatně možné považovat za muže, který představil Descarta anglickému publiku. Jeho prvotní nadšení touto novou filosofií však později přebily kritické výhrady, takže v roce 1671, kdy vydává své *Enchiridion Metaphysicum*, je již Descartovým nemilosrdným kritikem. V nejobecnějším slova smyslu je možné Morovu filosofii vymezit jako boj proti dvěma

---

[1] Podrobnější Morův životopis sepsali Richard Ward, *The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More, Late Fellow of Christ's College in Cambridge* (London: J. Downing, 1710) a Alexander Grossart ve své předmluvě k Henry More, *The Complete Poems of Dr. Henry More* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1878), dále jen *Poems*. Z moderních biografií je třeba zmínit především Robert Crocker, *Henry More (1614-1687). A Biography of the Cambridge Platonist* (Dordrecht: Springer, 2003).

[2] Bibliografii viz Crocker, *Henry More*, s. 205nn.

[3] Tato korespondence je dostupná in René Descartes, *Œuvres de Descartes, Tome V*, vyd. Charles Adam, Paul Tannery (Paris: Léopold Cerf, 1903). K této edici Descartových děl budu dále odkazovat jen jako AT.

filosofickým extrémům, kterými jsou materialistický ateismus na jedné straně a náboženský entuziasmus na straně druhé. Kritika Descarta pak pramení z toho, že se jeho mechanicismus[4] podle Mora již příliš blíží ateismu – v tomtéž duchu kritizoval More i filosofie Thomase Hobbese či Barucha Spinozy.

Morův zájem o současnou filosofii se vedle jejích metafyzičtějších aspektů týkal i nově se rodící experimentální filosofie. Ve svém díle tak reaguje i na práce Galileiho, Williama Harveyho či Roberta Boyla. V roce 1662 se More stává jedním z prvních členů Royal Society. Uvnitř Royal Society pak sice následují jisté spory ohledně jeho trvajícího členství[5] a je zřejmé, že More nebyl v jejím rámci nikdy příliš aktivní, za jejího člena se však celý život považoval a projevoval živý zájem o metafyzické implikace nových vědeckých objevů. Velice známý je v tomto směru jeho spor s Robertem Boylem. More se odvolával na Boylovy pokusy s vakuovou pumpou jako na empirický důkaz existence jím proklamovaného *Spirit of Nature*, vůči čemuž se Boyle kriticky ohradil.[6] Výčet osobností, s nimiž byl More v kontaktu, by mohl pokračovat ještě dlouho (vedle členů Royal Society mezi ně můžeme zařadit i takové alchymisty a theosofy, jakými byli Franciscus Mercurius van Helmont a Christian Knorr von Rosenroth),[7] my však zmíníme již jen jedinou – Isaaca Newtona. Newton byl Morovým mladším současníkem (žil v letech 1642-1726/27[8]). I on vyrůstal v Granthamu a následně se usadil v Cambridgi. Podle dobových zmínek je evidentní, že se znali, ačkoli míra jejich vzájemného kontaktu je stále předmětem dohadů.[9]

S takto působivou filosofickou reputací se může zdát překvapivé, že moderní dějiny filosofie na Mora vesměs pozapomněly. Důvodem je s největší pravděpodobností skutečnost, že idiosynkratická směs přírodní filosofie a renesančního platonismu s vlivy magie a mystiky, jak se u ní setkáme u cambridgeských platoniků obecně, nepředstavovala něco, co by dost dobře zapadalo do zaběhnutých představ o raně novověké filosofii. Poprvé na cambridgeské platoniky znovu výrazněji upozornil Ernst Cassirer,[10] i tak však ještě relativně dlouho převládalo přesvědčení, které mělo cambridgeský

---

[4] Mechanicismem rozumím teorii, která se pokouší nějaký jev či soubor jevů vysvětlit čistě prostřednictvím zákonů mechaniky, tj. interakcí částic hmoty (jejich srážkami).

[5] Srv. k tomu Crocker, *Henry More*, s. 151nn.

[6] Viz níže, str. 63nn., pozn. 128 a tam odkazovaná literatura.

[7] Úplnější přehled nabízí Jasper Reid, *The Metaphysics of Henry More* (Dordrecht – Heidelberg – New York – London: Springer, 2012), s. 2nn.

[8] V Newtonově době používala Británie (stejně jako většina protestantských zemí) juliánský kalendář, zatímco země katolické se řídily kalendářem gregoriánským. Podle juliánského kalendáře začínal nový rok teprve koncem března, takže leden, únor a březen gregoriánského roku 1727 byly podle juliánského kalendáře ještě posledními měsíci roku 1726.

[9] Podrobněji k tomu viz níže, kap. 4.

[10] Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (Leipzig: Teubner, 1932). Neměli bychom však opomenout zmínit S. T. Coleridge, který jimi byl ovlivněn (srv. Ekaterini Douka-

platonismus za jakousi kuriózní slepou uličku v dějinách filosofie. Prvním, který výrazněji vztáhnul Henryho Mora k dějinám vědy, byl pravděpodobně Edwin Arthur Burtt.[11] Výraznější pozornosti se pak dostalo zejména jeho teorii absolutního prostoru jako Boží rozlehlosti, často uváděné do souvislosti s Newtonem.[12] Důkladnější zájem o Morovu filosofii jako takovou je však vesměs záležitostí několika posledních desetiletí. Během této doby došlo k celkem obsáhlému zpracování jak jeho filosofie celkově,[13] tak i řady jejích dílčích aspektů.[14]

Jedním takovým dílčím aspektem je i Morova koncepce *Spirit of Nature*. Ta bývá většinou tematizovaná v souvislostech daných Morovou pozdní přírodní filosofií, ať už se konkrétně jedná o vztah k mechanicismu,[15] spor s Robertem Boylem[16] či Morovo pojetí prostoru,[17] málokdy však byla důkladněji analyzována sama o sobě.[18] Ještě méně pak byly rozebrány její zdroje, ať už v rámci Morovy rané filosofie či u jeho předchůdců – většina výše uvedených autorů se spokojí se zmínkou, že

---

Kabitoglou, „The Cambridge Platonists: A Reading from Coleridge," *The Seventeenth Century* 6, no. 1 (Mar. 1991): 11-31), ani studii John Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century* (Edinburgh – London: Blackwood & Sons, 1874).

[11] Edwin Arthur Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (London: Kegan Paul, 1925), kap. 5.

[12] Alexandre Koyré, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru* (Praha: Vyšehrad, 2004), kap. 6 a 7; Max Jammer, *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics* (New York: Dover Publications, 1993), s. 110nn.

[13] Komplexní monografií nabízející výborný přehled současného bádání je Reid, *Metaphysics*. Mezi dalšími pracemi je možné zmínit ještě např. Aharon Lichtenstein, *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962), Serge Hutin, *Henry More: Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge* (Hildesheim: G. Olms, 1996) či Alfred Rupert Hall, *Henry More and the Scientific Revolution* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2002).

[14] Mimo průběžně citované literatury viz např. sborníky Graham Alan John Rogers et al., vyd., *The Cambridge Platonists in Philosophical Context. Politics, Metaphysics and Religion* (Dordrecht: Kluwer Academic, 1997); Robert Crocker, Sarah Hutton, vyd., *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies* (Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic, 1990).

[15] Alan Gabbey, „Henry More and the limits of mechanism," in *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, vyd. Crocker, Hutton, s. 19-35.

[16] Robert A. Greene, „Henry More and Robert Boyle on the Spirit of Nature," *Journal of the History of Ideas* 23, no. 4 (Oct.-Dec. 1962): 451-474; John Henry, „Henry More versus Robert Boyle: the Spirit of Nature and the Nature of Providence," in *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, vyd. Crocker, Hutton, s. 55-76.

[17] Michael Boylan, „Henry More's Space and the Spirit of Nature," *Journal of the History of Philosophy* 18, no. 4 (Oct. 1980): 395-405. Boylanův článek je však značně zjednodušující a podle mého názoru mnohdy i hrubě nepřesný.

[18] V tomto ohledu zůstává vedle Daniel Clifford Fouke, *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More. Religious Meaning and the Psychology of Delusion* (Leiden: Brill, 1997), s. 204nn. nejúplnějším popisem stále Burtt, *The Metaphysical Foundations*, s. 133nn.

jde o koncept odvozený od novoplatónských představ o světové duši, Alexander Jacob jej ještě k tomu vztáhne k pojmu *Fysis* u Plótína a v Morových raných básních.[19] Cílem mé práce tak bude podat komplexní analýzu pojmu *Spirit of Nature* (a obecněji světové duše) u Henryho Mora. *Spirit of Nature* totiž nepředstavuje pouze klíčový pojem Morovy filosofie, nýbrž také velmi zajímavý styčný bod, kde se u něj potkávají renesanční platonismus a rodící se novověká věda. Z tohoto důvodu má ostatně takový rozbor *Spirit of Nature*, který by nepřehlížel ani jeden z těchto momentů, význam přesahující pouhé zkoumání specifik Morovy filosofie. Otázka, do jaké míry představa světové duše (ve specifické formě nauky o *Spirit of Nature*) ovlivnila, či neovlivnila moderní vědu, totiž cosi vypovídá i o této vědě samotné.

Práce bude strukturovaná primárně jako analýza vývoje pojmu světové duše u Mora (1. kapitola), jež bude dále rozvíjena v některých širších tematických souvislostech. Těmi budou Morovo pojetí dualismu (2. kapitola), jeho teorie imaginace (3. kapitola), srovnání s Newtonovou přírodní filosofií (4. kapitola) a jeho pojetí Boha a prostoru (5. kapitola). Rozsáhlost Morovy bibliografie způsobuje, že se nebudeme moci zabývat všemi jeho díly, zaměřím se tedy pouze na ta, jež jsou pro téma práce relevantní. S výjimkou krátkého exkurzu do *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*[20] půjde tedy výhradně nikoli o Morovy spisy teologické, ale filosofické, mezi ně pak v první řadě o jeho filosofické básně[21] a dále o jeho pozdní spisy *The Immortality of the Soul*[22] (podávající vyčerpávající přehled jeho metafyziky), *Enchiridion Metaphysicum*[23] (obsahující Morovu přírodní filosofii) a *Enthusiasmus Triumphatus* (věnovaný kritice entuziasmu).[24] Zejména v první kapitole tento přehled

---

[19] Alexander Jacob, vyd., *Henry More's Manual of Metaphysics 2: Chapters 11-26* (Hildesheim: Olms, 1995), s. inn. K úskalím Jacobovy interpretace Mora viz níže, s. 90nn.

[20] Henry More, *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness; or, A True and Faithfull Representation of the Everlasting Gospel of our Lord and Saviour Jesus Christ, the Onely Begotten Son of God and Sovereign over Men and Angels* (London: J. Flesher, 1660), dále jen *Explanation*.

[21] *Poems*. Modernější edice je dostupná jako Alexander Jacob, vyd., *A Platonick Song of the Soul* (Lewisburg, PA: Bucknell University Press; London: Associated University Presses, 1998).

[22] Henry More, *The Immortality of the Soul, So farre forth as it is demonstrable from the Knowledge of Nature and the Light of Reason*, in *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr. Henry More Fellow of Christ's Colledge in Cambridge* (London: J. Flesher, 1662), dále jen *Immortality*.

[23] Henry More, *Enchiridion Metaphysicum: sive, de rebus incorporeis succincta & luculenta dissertatio*, in *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera Omnia, Tum quæ Latinè, tum quæ Anglicè scripta sunt* (London: J. Macock, 1679), dále jen *Enchiridion*. Anglický překlad in Alexander Jacob, vyd., *Henry More's Manual of Metaphysics*. 2 sv. (Hildesheim: Olms, 1995).

[24] Henry More, *Enthusiasmus Triumphatus; or, a Brief Discourse of the Nature, Causes, Kinds, and Cure of Enthusiasm*, in *A Collection of Several Philosophical Writings*, dále jen *Enthusiasmus*.

ještě doplníme o spis *Conjectura Cabbalistica*,[25] v němž předkládá More svůj výklad prvních kapitol knihy *Genesis*. Na některých místech se budu odvolávat i na *An Antidote Against Atheism*[26] a na *Divine Dialogues*,[27] půjde však spíše o ojedinělé odkazy, v těchto spisech ostatně není nic, co by nebylo obsaženo i jinde.

První kapitola bude postupovat primárně historicky. Jejím cílem bude popsat vývoj pojmu světové duše u Mora, a to zejména s ohledem na obvyklé dělení Morovy filosofie na ranou a pozdní. Raná Morova filosofie je silně novoplatónská a světová duše je v ní zasazena do emanační struktury, která navzájem propojuje všechny roviny bytí (včetně v silném slova smyslu imanentního Boha) do jediného organického celku. Odtud se přes přechodné období, charakterizované právě spisem *Conjectura Cabbalistica* přesuneme k Morově pozdní filosofii, která je již na první pohled prezentovaná v odlišném diskurzu, formovaném převážně Descartem, Hobbesem a obecně raně novověkou přírodní filosofií a vědou. V rámci této pozdní filosofie vystupuje do popředí právě pojem *Spirit of Nature*, následovník dřívější světové duše, který je však výmluvně označován též jako „nižší" světová duše. Právě tato změna, jisté významové ochuzení konceptu světové duše plynoucí ze snahy začlenit takový koncept i do kontextu, do kterého *a priori* příliš nezapadá, je tím, co do značné míry utváří specifický ráz Morovy pozdní filosofie. Bez předchozí analýzy kosmologie a metafyzické struktury Morových platónských básní bychom však tuto specifičnost nemohli v plném rozsahu docenit. Světová duše sice zůstává všudypřítomným a univerzálně působícím principem, výrazně se podílejícím na utváření světa, její povaha se však výrazně mění, mohli bychom říci, že ztrácí na vznešenosti. *Spirit of Nature* je totiž sice také „zástupnou Boží mocí nad tímto velkým *automatem*, světem,"[28] je však zároveň bytostí zbavenou jakékoli vlastní vůle a působí ve světě slepě a s naprostou pravidelností (a to i ve chvílích, kdy to celkově vzato nemusí být příliš výhodné).[29]

Tato analýza *Spirit of Nature* nejen v kontextu Morovy pozdní filosofie, ale také v souvislosti s jeho ranou tvorbou bude představovat do jisté míry svébytné těžiště mé práce. Pokud bychom však zůstali u takového rozboru, řada na první pohled méně zjevných motivů by mohla velmi snadno uniknout naší pozornosti. Právě z toho důvodu se domnívám, že je vhodné tento primárně historický rozbor doplnit o jisté související tematické linie, jimž bude věnován zbytek práce. Nejvýraznější z těchto linií je bezesporu téma Morova dualismu, kterému zasvětíme druhou kapitolu. Pokusím se

---

[25] Henry More, *Conjectura Cabbalistica; or, a Conjectural Essay of Interpreting the Mind of Moses, in the Three First Chapters of Genesis, According to a Threefold Cabbala: viz. Literal, Philosophical, Mystical, or, Divinely Moral*, in *A Collection of Several Philosophical Writings*, dále jen *Conjectura*.

[26] Henry More, *An Antidote Against Atheism: or, An Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether There Be Not a God*, in *A Collection of Several Philosophical Writings*, dále jen *Antidote*.

[27] Henry More, *Divine Dialogues, Containing Sundry Disquisitions & Instructions Concerning the Attributes of God and his Providence in the World* (London: J. Downing, 1713), dále jen *Dialogues*.

[28] „[T]he Vicarious power of God upon this great *Automaton*, the World." *Antidote*, kn. 2, kap. 2, § 13, s. 46.

[29] Právě kolem této otázky se točil Morův spor s Boylem, viz níže, s. 67.

v ní ukázat, že často velmi radikálně vnímaný rozdíl mezi Morovou ranou a pozdní filosofií (spočívající především právě v jeho příklonu k dualismu) není ve skutečnosti tak velký. Morův dualismus je dosti specifický, zvláště srovnáme-li ho s jeho nejvýraznějším dobovým konkurentem, totiž dualismem karteziánským. Jak se pokusím ukázat, More implicitně připouští možnou existenci mezistupňů mezi duší a tělem, neboť od sebe tyto dvě substance neodlišuje za pomoci atributů myšlení a rozlehlosti (podle Mora nejsou všechny duše rozumné, zato jsou i všechny duše spolu s hmotnými tělesy rozlehlé), ale prostřednictvím ne/prostupnosti, ne/dělitelnosti a, jak se ukáže, především aktivity a pasivity,[30] tedy vlastností, jež je *a priori* možné plynule odstupňovat. Právě *Spirit of Nature* jakožto duševní substance zcela zbavená vlastní vůle a jaksi ponořena nejhlouběji do látky se pak (zejména v návaznosti na Morovo rané pojetí *Mundane Spright*) nabízí jako takový typický mezistupeň. Pro komplexnější zasazení Morova myšlení do širších souvislostí se pokusím jeho dualismus srovnat nejen s Descartem, ale i s Plótínem a Marsiliem Ficinem, dvěma filosofy, kteří byli pro Mora velmi silnou inspirací a o nichž obou podle některých autorů platí, že se zajímavým a ve své době ojedinělým způsobem karteziánskému dualismu přiblížili.

Druhou tematickou linii, kterou budu chtít v rámci své práce rozvést, bude souvislost s Morovou teorií imaginace. Toto spojení se může na první pohled zdát zvláštní, domnívám se však, že taková spojitost existuje a její uvědomění si je velmi důležité pro to, abychom pochopili aspekt světové duše, na který se u Mora v drtivé většině případů zapomíná (zvláště v rámci jeho pozdní filosofie). Již jsem zmínil, že pozdní *Spirit of Nature* představuje jakousi ochuzenou, „nižší“ světovou duši. Právě ty aspekty, které jsou však v Morově rané tvorbě spojené s „vyšší“ světovou duší (tedy zejména mystická zkušenost a vzestup k Bohu), jsou přitom na individuální úrovni zároveň spojené s „vyšší“ formou imaginace – právě jejím prostřednictvím se spojujeme se světovou duší a stoupáme ke světu Idejí a k Bohu. V Morově pozdější tvorbě je pak téma imaginace výrazně upozaděné, a když už je o něm řeč, je to spíše v naprosto opačných souvislostech. Ve spise *Enthusiasmus Triumphatus* (z něhož budeme v této otázce vycházet především) tak More popisuje entuziasmus, tedy nepravé náboženské vytržení, jako důsledek chorobného postižení imaginativní složky duše. Zároveň zde však objevíme i na první pohled nepříliš nápadné zmínky o dobré formě entuziasmu (dále rozvedené v příbuzných pasážích z *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*), která víceméně přesně odpovídá onomu mystickému vzestupu z Morových raných básní a k níž dochází prostřednictvím spojení očištěné, vyšší imaginace se *spirit of God* (pojmem opět známým již z Morových básní). Spíše nežli o „ochuzení“ konceptu světové duše se tak zdá přesnější hovořit u pozdního Mora o jeho rozdělení. V návaznosti na Morovo zřeknutí se jeho dřívějšího imanentismu pak toto rozštěpení nižší a vyšší světové duše přímo souvisí s odlišením světové duše od Ducha Svatého, se kterým byla původně ztotožňována. Z nižší světové duše, těsně spjaté s hmotným světem, se stává slepě naprogramovaný *Spirit of Nature*, zatímco ze světové duše vyšší, pozvedající ctnostné jedince k Bohu, se stává Duch Svatý. Přesto

[30] Tím More do jisté míry navazuje na Platónovo vymezení duše jako samopohybu, srv. *Faidros* 245c-246a.

skutečnost, že More i ve své pozdní filosofii udržel tento moment mystického vzestupu včetně kosmického prostředníka, kterého je k němu potřeba, vrhá jeho metafyziku – a jeho pojetí světové duše zvláště – do poněkud odlišného světla. Hledáme-li totiž v Morově pozdní filosofii koncepty navazující na jeho rané pojetí světové duše, vedle *Spirit of Nature* musíme vzít v potaz i *spirit of God*.

Ve čtvrté kapitole se pak budu věnovat Morovu vztahu k Newtonově přírodní filosofii. Hned na úvod je ovšem třeba zdůraznit, že se nehodlám zabývat nanejvýš problematickou otázkou možného vlivu Mora na Newtona, půjde mi výhradně o vztah systematický, tedy o strukturní srovnání obou filosofií. Když totiž důkladněji rozebereme možné příčiny gravitace, s nimiž Newton v průběhu svého života pracoval, odhalíme jistou podobnost s našimi analýzami Mora. Newtona s Morem spojuje snaha mimo jiné za pomoci přírodní filosofie dokázat existenci Božího působení ve světě, stejně tak jako přesvědčení, že samotný mechanicismus není v žádném případě schopen vše vysvětlit. Pro oba je dále gravitace jedním z příkladů nemechanických jevů, s nimiž se každodenně setkáváme i na úrovni neživé hmoty.[31] Konečně, nápadně podobné je i odvolání se na nějakého nemechanického (a pravděpodobně i nehmotného) prostředníka, který by gravitaci způsoboval. Vedle této podobnosti zde však zároveň narazíme i na významný rozdíl. Poněkud zjednodušeně by bylo možné říci, že analogickou změnu, kterou provedl More, když světovou duši ochudil a zredukoval na slepě naprogramovaný *Spirit of Nature*, provádí i Newton, jen v tomto posunu zachází mnohem dále a místo duševní substance postrádající vlastní vůli mu tak zbývá pouze matematicky vyjádřená nutná zákonitost. Tento krok je ostatně zcela v souladu s dobovým směřováním rodící se přírodní vědy, stejně tak jako i s Newtonovými osobními preferencemi, které ho vedly k tomu, aby s největší pravděpodobností hledal inspiraci spíše u stoických teorií materiálního *pneumatu* nežli u novoplatónských koncepcí světové duše.

Poslední tematickou linkou, kterou bych chtěl ve své práci sledovat a která bude zároveň fungovat již spíše jako takový dodatek k práci samotné, bude analýza Morovy koncepce absolutního prostoru a její srovnání s Francescem Patrizim (z něhož More nejspíš vycházel) a s Newtonem (kterého následně ovlivnil). Morovo pojetí absolutního prostoru jako Boží rozlehlosti pro nás bude zajímavé především z toho důvodu, že ustavuje velmi specifický vztah mezi Bohem a prostorem, přičemž se domnívám, že pokud logicky domyslíme Morovu filosofii, tentýž vztah nám vyplyne i mezi Bohem a *Spirit of Nature*. Pokusím se ukázat, že ze všech duševních substancí, které se v Morově ontologii vyskytují, představují prostor, *Spirit of Nature* a *Spirit of God* (spolu s Bohem) velmi specifické entity, které se běžným klasifikacím do značné míry vymykají. Všechny zároveň sdílejí s Bohem značné množství atributů a v jistém smyslu s ním úzce spolupracují. Zdá se tak jen přirozené rozšířit Morovu úvahu a o všech třech hovořit jako o jistých (nedokonale pojímaných) aspektech Boha. Srovnání s Patrizim a

[31] Jak ale později uvidíme, je u obou do jisté míry sporné, zda něco takového jako zcela neživá hmota vůbec existuje.

s Newtonem pak jen vyzdvihne specifika Morovy filosofie. Ukáže se totiž, že ačkoli jsou jejich pojetí prostoru s tím Morovým velmi blízce příbuzná, v žádném případě takovou úvahu nepřipouštějí.

Vidíme tedy, do jaké míry představují tematické linie rozvíjené v kapitolách 2-5 samostatné výhonky, avšak právě z toho důvodu je důležité neztratit z dohledu ani jejich vnitřní provázanost. Všechny spolu totiž souvisejí jak v drobných detailech (na které budu průběžně upozorňovat), tak ve svém celkovém zaměření. Všechny vposled poukazují na hlubokou spřízněnost Morovy rané a pozdní filosofie, a to zejména skrze trvající zásadní důležitost pojmu světové duše. Každý z těchto exkurzů pak ve svém tematickém okruhu poukazuje na to, že ani v Morově pozdní filosofii neztratila světová duše onu významovou šíři a bohatost, kterou v návaznosti na renesančně platónskou tradici nesla. Přechod k pozdní tvorbě se pak do jisté míry ukazuje pouze jako pokus vnějškově přizpůsobit tutéž filosofii raně novověkému kontextu a v něm se rodící přírodní vědě.[32] Jednou z charakteristik této rodící se vědy se stala jistá pragmatičnost, s níž jsou metafyzické otázky irelevantní pro konkrétní výzkum odsouvány do pozadí. Neuvěřitelné úspěchy, kterých „newtonovská“ věda (a obory od ní odvozené) v uplynulých staletích dosáhly, jasně vypovídají o tom, že toto rozhodnutí nebylo v žádném případě špatné. Pokud se však i dnes chceme na hlubší úrovni zajímat o to, co, jak a proč nám fyzika o světě říká, znovu narazíme na palčivost těchto metafyzických otázek.[33] Morův možný přínos i pro současnou filosofii vědy pak spočívá v tom, že ať už nám jeho odpovědi přijdou jakkoli přesvědčivé, či nepřesvědčivé, připomínají nám nejenom tyto otázky samotné, ale i skutečnost, že mají nějakou historii.[34]

[32] Jinde (Jacques Joseph, „Henry More’s ‘Spirit of Nature’ and Newton’s Aether,“ *Teorie vědy* 38, no. 3 (2016): 337-358) se v podobném duchu pokouším ukázat, že *Spirit of Nature* představuje v jistém slova smyslu „vědecký koncept“, který vlivem proměňující se představy o tom, čím by věda měla být, nikdy nedostal možnost se plnohodnotným „vědeckým konceptem“ skutečně stát.

[33] Pro zpracování podobných otázek v kontextu současné vědy srv. např. Mark Lange, *An Introduction to the Philosophy of Physics: Locality, Fields, Energy and Mass* (Oxford: Blackwell, 2002); Bernard d’Espagnat, *On Physics and Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

[34] Dva dříve publikované články (výše citovaný Joseph, „Henry More’s ‘Spirit of Nature’ and Newton’s Aether“ a Jacques Joseph, „Henry More: The *Spirit of Nature* as *Imaginatio Dei*,“ *Acta Comeniana* 29 (2015): 61-86) představovaly v jistém smyslu předběžné přípravy pro tuto práci a na řadě míst z nich více či méně vycházím. Vzhledem k výrazně důkladnějšímu rozvedení různých myšlenek i k názorovému posunu, k němuž u mě v některých otázkách mezitím došlo, však není dost dobře možné na ně průběžně odkazovat.

I. MOROVO POJETÍ SVĚTOVÉ DUŠE

Dílo Henryho Mora bývá obvykle rozdělováno na ranou a pozdní fázi.[1] Raná fáze, kam spadají především jeho filosofické básně (*Psychodia Platonica,* 1642), se vyznačuje silně novoplatónským ražením. Vedle Órigena a dalších církevních Otců je zde hlavním zdrojem inspirace Plótínos, prolínající se s *Chaldejskými věštbami* a *Corpus Hermeticum*. Většinu těchto zdrojů, spolu s představou jejich sounáležitosti v rámci jednotné tradice dávné moudrosti, pak More s největší pravděpodobností přejal (spolu s dalšími motivy) od Marsilia Ficina a částečně nejspíš také od Francesca Patriziho (který na závěr své *Nova de Universis philosophia* připojil edici *Corpus Hermeticum* a zejména *Chaldejských věšteb*).[2] Filosofie raných básní tak nabízí představu kosmu jako jednoho velkého organismu, v němž je vše vposled emanací z prvotního principu, novoplatónského Jedna. Jako takové je vše více či méně dokonalým odleskem tohoto Jedna a alespoň v nějaké míře s ním sdílí jeho vlastnosti. Vše, i zdánlivě neživá hmota, je tak svým (byť velmi otupělým) způsobem živé, neboť se jedná o emanaci z téhož prvotního principu. Na škále jdoucí od Jedna přes intelekt a duši až k hrubé hmotě tak nalezneme mezi jednotlivými rovinami rozdíl pouhého odstupňování. O prvním zmíněném aspektu Morovy rané filosofie, totiž že je vše živé, budu hovořit jako o vitalismu, o tom druhém (podle něhož jsou různé roviny bytí vzájemně spojeny a vytvářejí plynulou škálu) zase jako o gradualismu.

Přes jisté více či méně jasně vymezené přechodné období v 50. letech 17. století se nejpozději od roku 1660 obvykle hovoří o Morově pozdní tvorbě. Tam se pod vlivem Descarta a raně novověké přírodní filosofie (jak však uvidíme ve 3. kapitole, možná také trochu v důsledku sporu s Thomasem Vaughanem) Morovo myšlení na první pohled proměňuje. Mysticko-poetická novoplatónská rétorika je vystřídána věcnějším diskurzem raně novověkého střihu. Ruku v ruce s tím přichází mnohem větší důraz na dualistické rozlišení duše a těla, spojené s popřením vitalismu: hmota bez oživujícího duševního principu je nyní podle Mora zcela inertní a pasivní. Posun k vyhraněnějšímu dualismu je pak spojen s odmítnutím dvou filosofických pozic, které sám More označuje termíny aktinismus a

[1] Dobrým příkladem je Reid, *Metaphysics*, s. 158n., kde je možné nalézt i dobrý přehled různých interpretačních přístupů tváří v tvář tomuto „zlomu“ v Morově díle.

[2] Rozbor Morových zdrojů není ve vztahu k hlavnímu zaměření mé práce primárním cílem, výborný přehled však nabízí Crocker, *Henry More*, kap. 3; k vlivu Ficina srv. Craig Staudenbaur, „Galileo, Ficino, and Henry More's *Psychathanasia*,“ *Journal of the History of Ideas* 29, no. 4 (Oct.-Dec. 1968): 565-578; a Alexander Jacob, „Henry More's *Psychodia Platonica* and its Relationship to Marsilio Ficino's *Theologia Platonica*,“ *Journal of the History of Ideas* 46, no. 4 (Oct.-Dec. 1985): 503-522. Patriziho vlivem na Morovu teorii prostoru (viz níže, kap. 5) se zabývá John Henry, „Francesco Patrizi da Cherso's Concept of Space and its Later Influence,“ *Annals of Science* 36, no. 6 (1979): 549-573, Patriziho vliv na Mora byl však pravděpodobně mnohem obecnější a bylo by třeba jej zhodnotit komplexněji.

holenmerismus. Aktinismem je myšlena právě emanační teorie a s ní spojená Boží imanence, holenmerismem zase tradiční představa, že duše je celá v celém těle a celá v každé jeho části (tu More nahrazuje velmi specifickou naukou o prostorové rozlehlosti duší, kterou se budeme zabývat později). Takto popsaná myšlenková proměna se jeví být velmi radikální, jak se však pokusím v této i následující kapitole ukázat, skutečnost je poněkud odlišná a pod Morovými vyhraněnými proklamacemi se v jeho pozdní filosofii často skrývají názory překvapivě blízké jeho ranému gradualistickému vitalismu. Přesto však s rozčleněním Morova díla na rané a pozdní budeme (s jistým vědomím možných výhrad) pracovat, neboť ať už závažnost a velikost zlomu mezi ranou a pozdní tvorbou zhodnotíme jakkoli, jeho přítomnost není možné popřít – obzvláště pak v otázce světové duše, kde je (poněkud zjednodušeně řečeno) relativně klasické pojetí světové duše z raných básní počínaje rokem 1660 nahrazeno mnohem idiosynkratičtější koncepcí *Spirit of Nature*. Právě tento přechod bude centrálním tématem naší úvodní kapitoly.

Ve svých raných básních pracuje More s klasickou novoplatónskou emanační hierarchií, která má v jeho případě osm stupňů. Duše, jako tomu je u drtivé většiny novoplatoniků, následuje na třetím místě po Jednu a Intelektu. V začlenění této koncepce do křesťanského kontextu se však u Mora setkáme se dvěma momenty, které nejsou tak zcela obvyklé. Tím prvním je, že ztotožňuje platónskou triádu (Jedno-Intelekt-Duše) s Osobami Boží Trojice (Otec-Syn-Duch Svatý) – právě tuto myšlenku More spolu s mnoha dalšími pravděpodobně přejal od Órigena (v raném křesťanství se s ní setkáme ještě např. u Justina Mučedníka či Cyrila Alexandrijského).[3] Vedle toho „klasická“ křesťanská interpretace novoplatonismu (např. Béssárión, Ficino) toto ztotožnění odmítala jako jistou formu ariánství, nebo přinejmenším problematický subordinacionismus (který je ostatně v Morově rané tvorbě jasně citelný).[4] Druhým netypickým aspektem je Morova identifikace Duše (jako hypostaze) se světovou duší, která s ohledem na ztotožnění platónské a křesťanské trojice implicitně vede i k identifikaci světové duše s Duchem Svatým. Vztah Duše jako hypostaze s duší světovou je do jisté míry problematický již pro Plótína a pohanské novoplatoniky,[5] ve spojení s Duchem Svatým se však v křesťanském kontextu jedná o zvlášť problematickou tezi. Ve 12. století se s ní setkáme u autorů chartreské školy, jakými byli např. Vilém z Conches či Thierry ze Chartres (ve zcela odlišném kontextu pak také u Abélarda). V roce 1141 však katolická církev odsoudila ztotožnění Ducha Svatého

[3] Srv. John Myles Dillon, „Origen's Doctrine of the Trinity and some later Neoplatonic Theories,“ in *Neoplatonism and Early Christian Thought*, vyd. Dominic J. O'Meara (Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies, 1982), s. 19-23.

[4] More v tomto nebyl v raně novověké Anglii výjimkou, srv. Robert G. Ingram, William Gibson, vyd., *Religious Identities in Britain, 1660-1832* (London – New York: Routledge, 2005). Problematikou ariánství v souvislosti s Newtonem se též zabývám níže, s. 164nn.

[5] Srv. k tomu Damian Caluori, *Plotinus on the Soul* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), zejména kap. 5; Eyjólfur Kjalar Emilsson, „Plotinus on *sympatheia*,“ in *Sympathy. A History*, vyd. Eric Schliesser (New York: Oxford University Press, 2015), s. 36-60.

se světovou duší jako herezi a ani anglikáni se k této myšlence nestavěli příliš shovívavě.[6] Právě to je nejspíš jedním z důvodů, proč More tuto tezi nikde explicitně neuvádí. Stejně tak necituje ani své případné zdroje, a my tak můžeme jen těžko určit, od koho tuto myšlenku přijal. Z jeho ztotožňování *Psýché* se světovou duší na jedné straně a s Duchem Svatým na straně druhé však zcela jednoznačně vyplývá i ztotožnění světové duše a Ducha Svatého.

Teologickými souvislostmi těchto aspektů Morovy emanační teorie se nebudeme detailněji zabývat, na metafyzické úrovni se však nepřímo budeme s jejich dopady průběžně setkávat. Díky těmto dvěma ztotožněním se totiž Duše dostává v rámci Morova metafyzického systému do zcela klíčové pozice (ostatně ji označuje za svého druhu protagonistku celého cyklu svých básní[7]). Na jednu stranu je totiž Duchem Svatým, tedy Božskou hypostazí, zároveň je však z těchto hypostazí tou nejnižší a tou, která je nejtěsněji spojena s pozemským světem (je také světovou duší). Jelikož je pak člověk v rámci hmotného světa tím nejvýše postaveným a aspiruje na výstup k vyšším rovinám bytí, je v jeho případě spojení s *Psýché* zvlášť těsné. Podobně jako u Ficina pak Duše (a pro Mora tedy také světová duše) funguje jako spojnice mezi rovinami bytí, a to opět o to lépe, že je současně Duchem Svatým. I v tomto ohledu sehrává pro člověka zásadní úlohu, neboť mu na jednu stranu umožňuje (prostřednictvím smyslového vnímání) spojení s hmotným světem a na druhou stranu mu umožňuje také vystoupat k věčnému světu Idejí, kterým je Syn-Intelekt.

Po stručném celkovém nástinu Morovy Ogdoady se budeme zabývat zejména vztahem *Psýché* k ostatním hypostazím. Prvním východiskem nám zde bude Morova kosmogonie. Ta nám umožní popsat vnitřní vztahy mezi Jednem, Intelektem a Duší, následný sestup Duše do Látky (*Hýlé*) a utvoření hmotného světa, i úlohu, kterou v tomto utváření sehrávají hypostaze *Semelé*, *Arachné* a *Fysis*. Těmto třem hypostazím, jež následují po *Psýché* a představují tři úrovně duší (rozumovou, smyslovou, vegetativní), pak budeme věnovat zvláštní pozornost, neboť na jejich příkladě je dobře vidět jakési smazání rozdílů, k němuž v rámci Morovy ontologické hierarchie dochází. *Semelé*, *Arachné* a *Fysis* jsou totiž na jednu stranu samostatnými hypostazemi (seskupujícími pod sebe vždy všechny duše daného typu), zároveň však samy představují jednotlivé složky *Psýché*, která je jak sama hypostazí, na níž jsou účastny všechny duše, tak také zároveň jedinou duší světovou. Rozbor vztahu *Psýché* k hypostazím *Semelé*, *Arachné* a *Fysis* tak půjde ruku v ruce s rozborem vztahu světové duše k duším individuálním.

V této fázi výkladu pak budeme nuceni přejít k některým tématům, jež s tím naším na první pohled nesouvisejí, pro celkové ujasnění struktury Morova raného filosofického systému je však jejich rozbor nezbytný. Vůdčí otázkou je zde pro Mora způsob zachování individuality duše po smrti. Mohlo by se totiž zdát, že nižší složky duše splývají s jemnými tělesnými spirity, které v těle umožňují vykonávání

[6] Srv. k tomu John Marenbon, *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz* (Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2015), kap. 6 a tam uvedená literatura.

[7] *Poems, Notes upon Psychozoia*, zp. 1, st. 1, v. 6, s. 136.

jejich funkcí, a že tudíž se zánikem těla zanikají také. Jelikož však mezi tyto nižší složky spadá i paměť, hrozí, že po smrti přeživší racionální složka duše bude zbavena jakékoli individuality a rozplyne se v duši světové podobně, jako tomu je v případě averroismu. Důkladný rozbor vztahů mezi duší a jemně tělesnými spirity, které jí umožňují interagovat s tělem (a to jak na úrovni individuální duše, tak na úrovni duše světové), stejně tak jako podrobné čtení pasáží, v nichž se More s averroismem vyrovnává, nám však nabídnou odlišný výsledný obraz. V rámci tohoto obrazu zachovávají posmrtnou individualitu duše dva na sobě nezávislé momenty. Tím prvním je skutečnost, že vyšší duše v sobě obsahuje dokonalejším způsobem všechny složky nižší (tedy včetně individualitu zaručující paměti), tím druhým pak to, že duše není v rámci Morova systému téměř nikdy zcela nevtělená, smrt je totiž pouze nahrazením hrubého pozemského těla jemnějším tělem vzdušným. Přesto i ve výsledném obrazu bude přetrvávat velmi úzké spojení každé individuální duše s duší světovou. Jemné tělesné spirity, jež nás spojují s tělem a v širším slova smyslu prostřednictvím smyslového vnímání s celým světem, jsou totiž součástí jemného tělesného spiritu světové duše. Veškeré naše smyslové vnímání ostatně probíhá pouze díky tomu, že dané věci vnímá i světová duše (byť je vnímá odlišným způsobem).

Podobně jako „nižší“ složky světové duše tímto způsobem neustále spolupracují s našimi smysly a naší (nižší) imaginací, jsou tady také „vyšší“ aspekty světové duše (*spright of God*), které zcela analogickým způsobem mohou strhnout vyšší složky naší duše a pozvednout je k Intelektu, který je zároveň věčným světem Idejí i křesťanským Synem. Tyto aspekty světové duše spojené s mystickým vzestupem a osvícením jednotlivé duše jsou pro Mora bezesporu velmi důležité a my se jimi budeme podrobněji zabývat ve 3. kapitole, věnované Morovu pojetí imaginace. Prozatím se však v rámci celkového přehledu Morovy koncepce světové duše zaměříme především na její kosmologické aspekty. Po raných básních tak přesuneme naši pozornost ke spisu *Conjectura Cabbalistica*, který bychom v rámci naší provizorní klasifikace mohli charakterizovat jako dílo přechodného období. Tam se v komentáři ke knize *Genesis* znovu ukazuje zásadní úloha Duše/Ducha Svatého při stvoření světa, stvrzuje se však i jeho podřízená pozice oproti ostatním Božím Osobám, neboť je popsán jako jakýsi prostředník („vehicle“) zprostředkující jejich působení do neurčité látky. Vedle toho se v *Conjectura Cabbalistica* také poprvé setkáváme i s pojmem *Spirit of Nature*. Ten je součástí „světa života“, tedy celku stvořených duší, má však mezi nimi zcela výsadní postavení, neboť funguje jako přímý prostředník mezi Duchem Svatým a jemnými tělesnými spirity, jejichž prostřednictvím v raných básních *Psýché* působila. *Spirit of Nature* se tak jasně ustavuje na ontologické rovině duší, zároveň však není možné přirovnat jeho působení k působení ostatních duševních substancí, neboť právě on je tím, který ostatní duše spojuje s těly, čímž jim teprve umožňuje ve světě působit.

Na podobné (byť mnohem jednoznačněji vymezené) pozici nacházíme *Spirit of Nature* i v Morově pozdní tvorbě. Teoreticky je popisován jako rovnocenný s ostatními dušemi, s ohledem na to, jak konkrétně ve světě působí, je však jasné, že je oproti ostatním duším nějakým způsobem privilegovaný. V Morově pozdní filosofii se ovšem s touto privilegovanou funkcí setkáváme ve zcela

odlišném kontextu – jak jsem již zmiňoval, More v ní alespoň na první pohled zavrhuje emanační teorii a vitalismus a nahrazuje je vyostřenějším psychofyzikálním dualismem. V jeho rámci mizí představa *Psýché*/Ducha Svatého/světové duše jako uzlového bodu, který by těsně propojoval Boha s hmotným světem. Tuto funkci tak musí do značné míry přebrat právě *Spirit of Nature*, který je však sám pouze od Boha jasně oddělenou „nižší" světovou duší, spravující výhradně pohyby ryze inertní hmoty. Tento aspekt je pak druhou zásadní změnou kontextu v Morově pozdní filosofii: působení *Spirit of Nature* se z platónsko-křesťanského diskurzu přesouvá na pole raně novověké, mechanicky orientované přírodní filosofie. S ohledem na větší důraz, který More klade na dualistický rozdíl mezi duší a tělem, se hmota stává naprosto inertní a pasivní, přičemž mechanika jakožto věda o interakcích takto inertní hmoty není schopná vysvětlit žádnou situaci, kdy dochází k působení na dálku, popřípadě ke vzniku nějakého nového pohybu (jako tomu je např. v případě na dálku se rozeznívajích podobně naladěných strun, gravitace či magnetismu). Všechny tyto jevy je tak podle Mora nutné vysvětlit působením aktivní, duševní substance, kterou má být právě *Spirit of Nature*. Pasivitu hmoty však More domýšlí mnohem důsledněji nežli většina jeho současníků a prohlašuje tak, že ani základní explanační model mechanicismu, tedy srážku částic, není možné vysvětlit ryze mechanicky, tj. pouze jako interakci inertní hmoty, aniž bychom uvažovali spolupůsobení nějakého aktivního principu. *Spirit of Nature* se tak pro Mora stává skutečně naprosto univerzálním principem a jak sám říká, „v celém vesmíru není žádný ryze mechanický *jev*."[8]

S tím ovšem vyvstává otázka způsobu, jakým *Spirit of Nature* ve světě působí. I zde přitom narazíme na jistou ambivalenci. Pozice *Spirit of Nature* je natolik specifická, že se zdá, že jeho působení musí být z principu něčím diametrálně odlišným od běžné interakce duše s hmotou, zároveň však More vposled žádné jiné schéma jejich interakce nenabízí a ani nabídnout nemůže. Na těch několika místech, kde se touto otázkou zabývá, se More spokojuje s přirovnáním působení *Spirit of Nature* ke způsobu, jakým interaguje duše se svým tělem. Naše chápání *Spirit of Nature* jako konceptu vyplynuvšího z představy duše světa je tím znovu potvrzeno, zároveň se tím Morův pozdní dualismus dostává do zcela odlišného světla. Jakkoli je snad drženo konceptuální rozlišení mezi duší a tělem, jistý nádech vitalismu se do Morovy filosofie navrací, neboť veškerá hmota je vposled neustále oživována působením *Spirit of Nature*. Dochází tak pouze k zavrhnutí toho, že by hmota byla sama od sebe inherentně aktivní, představa kosmu jako velkého živého organismu však stále přetrvává – ostatně jedině díky tomu můžeme podle Mora vysvětlit skutečnost, že je jinak zcela pasivní hmota schopná jakkoli interagovat, ať už se jedná o gravitační působení, růst rostlin či pouhé předání pohybu srážkou.

Druhým klíčovým aspektem *Spirit of Nature* se pak ukazuje být skutečnost, že je zcela zbaven jakýchkoli tužeb, svobodné vůle a vlastních vjemů, názorů či rozhodovacích schopností. Jedině díky

[8] „[T]here is no purely Mechanicall *Phænomenon* in the whole Universe." *Dialogues*, The Publisher (More) to the Reader, s. viii.

tomu může působit naprosto slepě a s dokonalou pravidelností, jedině díky tomu je tedy jeho působení možné popsat matematicky, jako to činí rodící se novověká mechanika a fyzika. U Mora se tak setkáváme s jakýmsi zvláštním prolnutím dvou myšlenkových tradic, které vede k tomu, že se pokouší udržet představu kosmu jako živoucího organismu a zároveň ji přitom podřídit zákonité nutnosti, na níž by bylo možné založit exaktní vědu. Morova představa světa se tak ocitá v jakési podivné hybridní pozici mezi metaforou živého tvora a metaforou stroje, jak to dokládá např. i již zmiňovaný obrat, v němž nazývá *Spirit of Nature* „zástupnou Boží mocí nad tímto velkým *automatem*, světem."[9] Jsme zde svědky jakéhosi „odosobnění" světové duše, které z ní v určitém ohledu nečiní nic jiného, nežli jakousi personifikaci hypostazovaných přírodních zákonů. Význam tohoto motivu u Mora je o to větší, že právě on byl jedním z hlavních myslitelů, jehož prostřednictvím se v návaznosti na Descarta v Anglii utvářel pojem přírodního zákona.[10] K tomuto motivu se následně vrátíme ještě ve 4. kapitole, až se budeme zabývat Newtonem, který svým způsobem tento přechod od světové duše k přírodnímu zákonu završil.

I.1 Morovy rané básně

I.1.i Ogdoas

Ve svých básních představuje More osmistupňovou emanační hierarchii, kterou nazývá Ogdoas. Jejími nejnižšími dvěma stupni jsou neurčitá prvotní látka *Hýlé* a rozlehlost *Tasis*. Nad nimi následují tři stupně, které do jisté míry odpovídají klasickému dělení na duši vegetativní (rostlinnou), smyslovou (zvířecí) a rozumovou (lidskou). První z nich je *Fysis*, mnohost seminálních forem, které jsou příčinou uspořádání hmoty do živoucích a dále rostoucích celků. Nad ní se pak nacházejí *Arachné* a *Semelé*, z nichž první představuje smyslovou duši zvířat a druhá rozumovou (resp. imaginativní) duši člověka. Název *Arachné* je s největší pravděpodobností odvozen od stoického přirovnání smyslové duše k pavoukovi, který prostřednictvím záchvěvů své pavučiny cítí vše,

Morova Ogdoas

AHAD
⇓
ÆON
⇓
PSYCHE
⇓
SEMELE
⇓
ARACHNE
⇓
PHYSIS
⇓
TASIS
⇓
HYLE

[9] „[T]he Vicarious power of God upon this great *Automaton*, the World." *Antidote*, kn. 2, kap. 2, § 13, s. 46.

[10] Peter Harrison, „Laws of Nature in Seventeenth-Century England. From Cambridge Platonism to Newtonianism," in *The Divine Order, the Human Order, and the Order of Nature: Historical Perspectives*, vyd. Eric Watkins (New York: Oxford University Press, 2013), s. 127-148; srv. též John R. Milton, „Laws of Nature," in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Volume I*, vyd. Daniel Garber, Michael Ayers (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 680-701.

co se v ní děje.[11] Označení *Semelé* pak More odvozuje od hebrejského označení pro „obraz“, byť to by správně mělo být nikoli *cemel*, ale *celem*.[12] Jakkoli se tedy jedná o rozumovou složku duše, More evidentně klade do jisté míry spíše důraz na její „imaginativní“ aspekt. Pokud vím, je takové označení Morovým originálním přínosem. Nad *Semelé* už se pak nacházejí pouze tři nejvyšší stupně *Ahad* (od hebrejského *ahad* = jedna), *Æon* a *Psyche*, tedy osoby Boží Trojice (a zároveň novoplatónské Jedno, Intelekt a Duše).

K takto popsané hierarchii hypostazí náleží uvést ještě dvě poznámky. Za prvé, hranice mezi jednotlivými stupni jsou pro Mora značně neostré. Tato skutečnost přímo souvisí s tím, že ve své rané tvorbě byl More gradualistou: je-li vše emanací z Jedna, je i nejhrubší hmota (jakkoli vzdáleným či matným) odleskem tohoto Jedna, „neboť tělo není nic jiného než tento duch, ztuhlý, stlačený do hrubého stavu.“[13] Za druhé, podíváme-li se na Morův výklad stvoření, zjistíme, že nepostupuje jednoduše od nejvyššího k nejnižšímu. *Psýché*, jako nejnižší z vrchních tří hypostazí, sestupuje až dolů k beztvaré látce *Hýlé*, odkud jde proces tvoření postupně přes rozlehlost a jednotlivé duše vzhůru (to do značné míry souvisí s tím, že *Fysis*, *Arachné* a *Semelé* můžeme také chápat jako jednotlivé složky světové duše, tedy samotné *Psýché*).

Tématem Morových básní je primárně duše lidská, a proto v nich nikde nenalezneme souvislý a důsledný výklad jeho pojetí světové duše, z různých zmínek je však přeci jen možné si nějaký obraz poskládat. Z očím smrtelníků skrytého zdroje všech světel a veškerého dobra, z Jedna, vyvstávají emanací *Aión* a *Psýché*. Jak jsem již uvedl, představují tyto tři hypostaze zároveň novoplatónské Jedno, Intelekt a Duši a zároveň Otce, Syna a Ducha Svatého. More věnuje celou několikastránkovou předmluvu k 1. zpěvu *Psychozoie* apologeticky vyznívajícímu výkladu, v jehož rámci se snaží vysvětlit, do jaké míry si jak jednotliví členové těchto dvou Triád, tak jejich vzájemné vztahy odpovídají, přičemž to vše je zasazeno do v renesanci nikoli neobvyklé představy, že „Bůh nezanechal pohany, *Platóna* zvláště, bez svědectví o sobě.“[14]

---

[11] Chrýsippos u Chalcidia, *In Timaeum* 220 (*SVF* 2.879). Tato metafora je poprvé doložena u Hérakleita (zlomek DK 22B67a), k tomu srv. Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. 289 a Samuel Sambursky, *The Physics of the Stoics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1959), s. 24n.

[12] *Poems, Interpretation Generall: Semele*, s. 164; srv. heslo צמל, in Francis Brown et al., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1906), s. 853.

[13] „For body’s but this spirit, fixt, grosse by conspissation.“ *Poems, Democritus Platonissans*, st. 13, s. 92; srv. též Reidův výklad in Reid, *Metaphysics*, s. 242nn.

[14] „God hath not left the Heathen, *Plato* especially, without witnesse of himself.“ *Poems, To the Reader, Upon the first Canto of Psychozoia*, s. 10. Ke vztahu platónské a křesťanské trojice viz výše, s. 22n.

Nás bude z této trojice samozřejmě nejvíce zajímat právě Psýché, jež nepředstavuje pouze Ducha Svatého, ale také světovou duši.[15] Její vztahy k Jednu a Intelektu More popisuje za pomoci různých příměrů a obrazů. *Aión* a *Psýché* jsou tak synem a dcerou *Ahada* a zároveň jsou novomanželským královským párem, který z rukou starého krále *Ahada* přebírá vládu nad tímto světem. *Aión* je připodobněn Slunci, zatímco *Psýché* Měsíci, přičemž *Ahad* odpovídá v této analogii samotnému světlu.[16] Ve vztahu k pojetí světové duše je však pro nás zejména důležitý vztah Duše k Intelektu. *Aión* představuje věčný a neměnný svět Idejí, na který *Psýché* hledí, když sestupuje k *Hýlé*/*Tasis* a utváří z ní tento svět. Nesmíme ovšem podcenit význam onoho symbolického sňatku mezi Intelektem a Duší, *Aión* se totiž podílí na stvoření aktivněji než jen jako nahlížený vzor. Jejich spojení je podle Mora možné chápat podobně jako spojení duše s tělem, ve skutečnosti je však ještě mnohem těsnější – *Aión* je entelechií, dokonalým uskutečněním a plností *Psýché*, skrze niž se věčně soupřítomný svět idejí rozvíjí do časovosti.[17] Podobně využité přirovnání ke vztahu duše a těla nalezneme i jinde, a to jak ve vztahu k duši světové, tak k té lidské: v obou případech je intelekt „oděn" do duše analogicky tomu, jako je tato „oděna" do svého *pneumatu*, ohnivého ducha (*spiritus*), který představuje prostředníka umožňujícího duši interagovat s hmotným tělem.[18] Tato sestupná hierarchie vztahů platí jak pro individuální intelekt, duši a tělo jednotlivce, tak pro duši světovou. V jejím případě je intelektem *Aión*,

---

[15] More tento svůj názor nikde explicitně neobhajuje, pouze bez jakýchkoli dalších komentářů opakovaně hovoří o „*Psyche*, or the Universal Soul of the World," přičemž pouhým propojením s výše uvedeným ztotožněním *Psýché* a Ducha Svatého se nepřímo dostáváme k tomuto závěru.

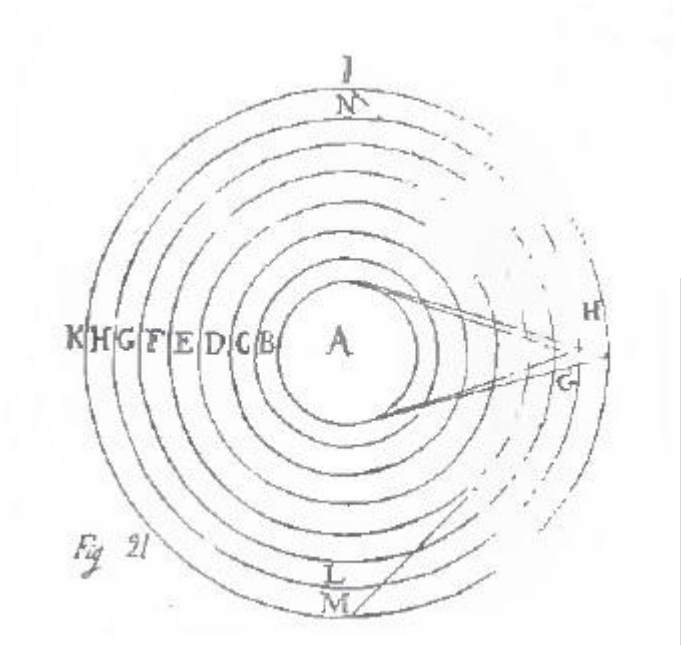
[16] S metaforikou světla (občas rozpracovanou do svébytné metafyziky světla) se napříč dějinami filosofie setkáváme u řady autorů, nejčastěji platónského či novoplatónského ražení. Jakkoli se snad u Mora nejedná o zcela zásadní koncept, rozhodně vědomě navazuje na tradici, kam bychom mohli zařadit mj. Plótína, sv. Augustina, Roberta Grosseteste, nebo také Marsilia Ficina a Francesca Patriziho. K významu metafory světla u Mora viz níže, s. 79nn., k metafyzice světla obecně srv. úvod Martina Žemly in Marsilio Ficino, *O Slunci. O světle* (Praha: Malvern, v tisku) a David C. Lindberg, „The Genesis of Kepler's Theory of Light: Light Metaphysics from Plotinus to Kepler," *Osiris 2* (1986): 4-42.

[17] „*Æon* and *Psyche* here become one, not as though they were one and the same essence, but nearer after that kind of manner that the body and soul become one man. For *Æon* is the Entelechia of *Psyche*, as I may say, but closer unite then any form or soul to any body, and never to be separate." *Poems, Notes Upon Psychozoia*, zp. 1, st. 33-34, s. 139.

[18] „That the Intellect in man is clothed with the soul, the soul with fire or spirit; and that through that instrument it governs and orders this grosse body, is the Opinion of *Trismeg.* in his Clavis; and the like instrument he ascribes to the Maker of the whole World." *Poems, Notes Upons Psychozoia*, zp. 1, st. 15, v. 4-5, s. 138; Morův odkaz je na *Corpus Hermeticum* X, 18: „Mysl je ovšem tou nejpronikavější ze všech božských myšlenek, a proto má jako své tělo ten nejpronikavější ze všech živlů – oheň. Jelikož je totiž mysl tvůrcem všech nebes, užívá ohně při svém tvoření. Mysl veškerenstva jej ovšem užívá k vytváření všeho, zatímco mysl člověka pouze k vytváření pozemských věcí." Srv. Radek Chlup, *Corpus Hermeticum* (Praha: Herrmann & synové, 2007), s. 225. K (původně stoické) teorii *pneumatu* viz níže, s. 169n.

tělem svět a ohnivým duchem *Mundane Spright*, o němž bude ještě řeč níže. More takto přejímá klasickou novoplatónskou představu ontologických hierarchií, v nichž každý stupeň představuje nástroj či prostředníka[19] pro stupeň jemu nadřazený.

Duše je tak univerzálním spojujícím a oživujícím principem procházejícím všemi stupni Ogdoady. Náleží jí intelekt, avšak pouze nepřímo, externě, přijímá jej jako Měsíc sluneční svit a odráží jej a dále promítá do nižších úrovní. Na jednu stranu vzhlíží k neměnnému *Aiónu*, na druhou pak zároveň hledí dolů na tento svět. Sestupuje až k nejnižším stupňům hierarchie, aby po vzoru *Aiónu* uspořádala tento dolní svět jako háv, do něhož se obleče. Těmi, jež tento háv splétají, zároveň však jeho jednotlivými vrstvami jsou, jsou hypostaze *Fysis*, *Arachné* a *Semelé*.



Centrální kružnice *A* zde představuje *Ahad*, každá další pak jednotlivé stupně Morovy Ogdoady. Vnější kružnice *K* tedy představuje *Hýlé*, kde je „stlačení“ nekonečné Boží moci do jediného bodu (atomu) naznačeno obrázkem kužele, jehož základnou je *Ahad*.

(Obrázek je převzat z Poems*, obrazový list; komentář k němu tamt., s. 156).*

Prvotním bodem vzniku hmotného světa je pro Mora atom. Ten má však na rozdíl od klasického atomistického dualismu (atomy = jsoucno vs. prázdno = nejsoucno) mnohem blíže k nejsoucnu, představuje totiž ryzí potenci *Hýlé*. More si zde vypomáhá obrazem kužele: jeho základnou je Jedno/Bůh, jeho vrcholem pak právě jediný bod, atom, Morem též označovaný jako „Vrchol kužele“ („Cuspis of the Cone;“ má-li být sestupná ontologická hierarchie v tomto obraze skutečně sestupná, je samozřejmě třeba si představit kužel vzhůru nohama). Základna představuje Boha v jeho plně rozvinuté dokonalosti (vhodným obrazem je také onen nekonečný kruh, jehož obvod je všude a střed nikde), zatímco atom představuje božskou potenci zcela stlačenou do jediného bodu, komprimovanou natolik, že „Hýlé, která je umístěna do nejstlačenějšího bodu vrcholku stěží spadá do skutečnosti.“[20]

Evidentně se tak nacházíme v kontextu zcela odlišném od materialismu obvykle spojovaného s atomistickými teoriemi. Ostatně nekonečným zmnožením počátečního atomu vzniká hypostaze

[19] K Morově koncepci různých „vehicles“ viz níže, s. 49.

[20] „Hyle that is set for the most contract point of the Cuspis is scarce to be reckoned among realities,“ *Poems, The Interpretation Generall: Quantitative*, s. 164.

Tasis, rozlehlost představující prázdný prostor. Pro Mora tak prázdný prostor není ničím jiným, než nekonečným množstvím vedle sebe se vyskytujících atomů.[21] K jeho zaplnění pak dochází teprve ve chvíli, kdy stlačením těchto atomů (More používá termín *conspissation*) vznikne hmota. Prvním krokem v tomto směru je vznik drobných částeček disponujících základními kvalitami a vlastnostmi, které odpovídají základním elementům, jak je známe, a jsou teprve tím, na co bude možné začít aplikovat principy mechanistické filosofie.[22] Vytvoření těchto elementů se zdá být úkolem další hypostaze, tedy *Fysis*, jak naznačují některé úseky v textech, to se ale může jevit v rozporu s popisy *Fysis* na jiných místech, kde představuje vegetativní život a jako taková přistupuje k formování živých tvorů a nikoli základních elementů.[23]

Zde je na místě znovu připomenout Morův gradualismus-vitalismus. Není nic neživého, všechno je více či méně živé, neboť veškeré bytí je vposled emanací z Boha, tedy absolutního života.[24] Proto je zcela přirozené, že *Fysis* (coby základní vitální princip) zasahuje do všech věcí, včetně zdánlivě neživých elementů. Zároveň s tím se však musí poněkud změnit naše chápání *Fysis*. Nejde již o vegetativní duši aristotelského typu, podílející se na vzniku a životu rostlin, případně také zvířat a lidí, stává se z ní spíše mnohem univerzálnější princip, který (coby složka světové duše) nese jistý podíl na stvoření celého hmotného světa (v tom se ostatně blíží pozdější Morově koncepci *Spirit of Nature*). Tuto poněkud zvláštní skutečnost pochopíme, podíváme-li se důkladněji na vztah *Fysis* a *Psýché*. O aktu nekonečného zmnožení prvotního atomu totiž More říká, že „ten je coby vnitřní vegetativní akt třeba odkázat Psýché, a tedy náleží Fysis, nejnižšímu řádu života.“[25] Zdá se tedy, že jedním dechem připisuje tentýž úkon jak *Psýché*, tak také *Fysis* (k níž náleží coby vegetativní akt). Takovéto formulaci dost dobře nemůžeme dát smysl, budeme-li chápat *Psýché* a *Fysis* jako od sebe oddělené. Klíčem je zde skutečnost, že Psýché nepředstavuje pouze třetí osobu Trojice (tedy Ducha Svatého), ale také „duši Univerza“, jak nám More říká, když vysvětluje, proč je právě ona ideálním protagonistou, kterého bychom měli sledovat napříč celou *Psychozoiou*.[26] *Fysis* je pak jednoduše vegetativní složkou této světové duše. Nového významu tak nabývá i příměr, ke kterému se More často vrací, totiž že *Tasis* představuje háv, do kterého se *Psýché* zahaluje – mimoděk se nám vybaví oblíbená metafora těla

[21] More však v tomto ohledu není zcela jednoznačný a na jiných místech se zdá, že *Tasis* již odpovídá tělesnému světu, takže atomy utvářející prázdný prostor by pak musely spadat pod *Hýlé*, srv. výklad in Reid, *Metaphysics*, s. 84nn. K této nejasnosti, pokud jde o přesné vymezení sfér *Hýlé* a *Tasis* (a působení *Fysis*) se ještě vrátíme níže (s. 114n.) v souvislosti s Ficinovým potlačením významu čtvrté hypostaze.

[22] Srv. např. *Poems, The Interpretation Generall: Body*, s. 160.

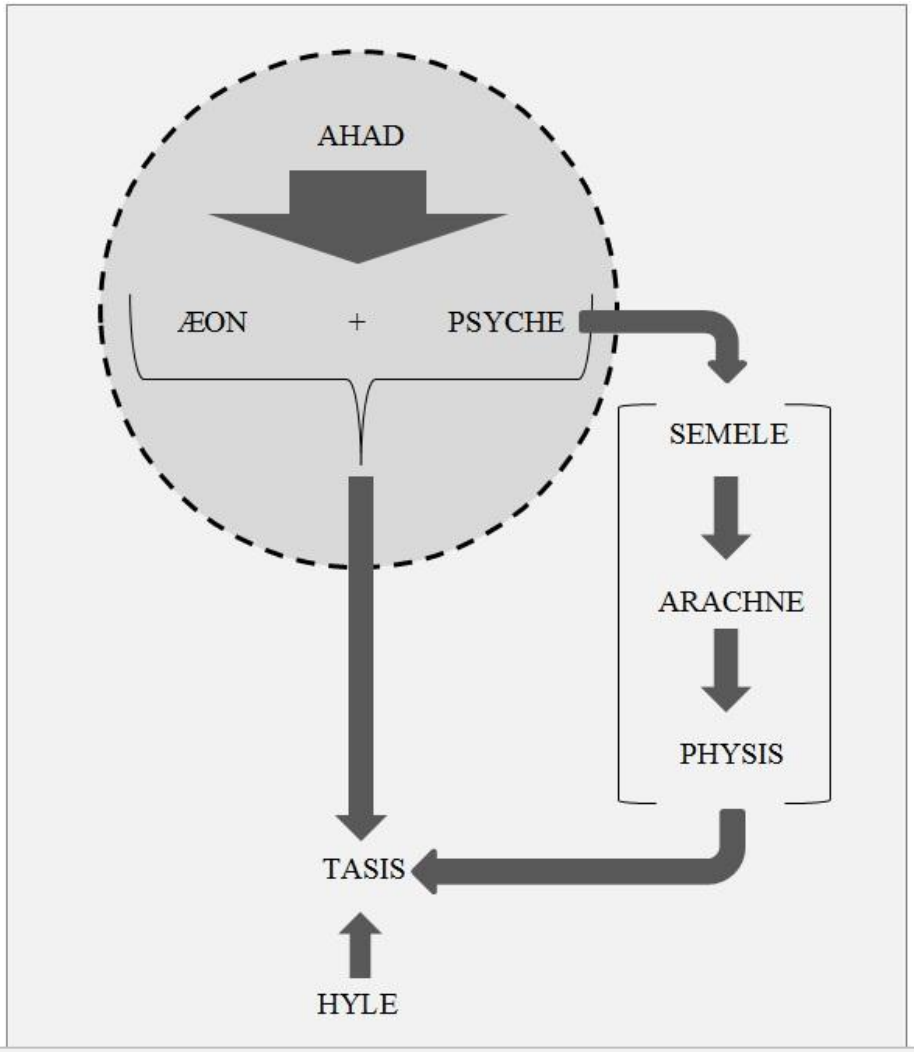
[23] Srv. *Poems, Psychozoia*, zp. 2, st. 13, s. 20, kde *Fysis* tvoří částice hmoty, a *Poems, Interpretation Generall: Spermaticall*, s. 164, kde je spojena až s živými tvory.

[24] *Poems, Democritus Platonissans*, st. 10, s. 92.

[25] „[It] is to be referred to Psyche, as an internall vegetative act, and so belongs to Physis the lowest order of life.“ *Poems, The Interpretation Generall: Quantitative*, s. 164.

[26] *Poems, Notes upon Psychozoia*, zp. 1, st. 1, v. 6, s. 136.

jako oděvu duše. V tomto vyobrazení pak *Fysis*, *Arachné* a *Semelé* vyrábějí různé ozdoby a ornamenty na hávu (hvězdy a živé tvory), zároveň jsou jakýmisi „spodničkami," dalšími vrstvami mezi *Psýché* a *Tasis*.[27]



PROCES STVOŘENÍ V RÁMCI MOROVY OGDOADY

O vzniku *Aiónu* a *Psýché* z *Ahad* More podrobněji nehovoří, metaforicky uvádí, že *Aión* je jako Slunce, *Psýché* jako Měsíc a *Ahad* jako světlo samo. *Psýché* se poté spojuje s *Aiónem* a sestupuje k *Hýlé*, z níž utváří *Tasis*. *Semelé*, *Arachné* a *Fysis* pak jakožto složky *Psýché* utvářejí z této *Tasis* pro *Psýché* mnohovrstevnatý háv zformovaného tělesného světa (srv. zejména *Poems*, *Psychozoia*, zp. 1, s. 13nn.).

Tyto tři stupně jsou pak tím, u čeho nalezneme nejvíce zvláštností a zajímavostí. Nejobsáhlejší popis těchto hypostazí, který nám More poskytuje, je sice z poetického hlediska zajímavý, filosoficky toho však mnoho nesděluje. Zdá se, že v jisté ambivalenci drží zároveň pojetí, které z *Fysis*, *Arachné* a *Semelé* činí vegetativní, smyslovou a imaginativní složku světové duše, a takové, v němž tyto tři

[27] Např. *Poems*, *Democritus Platonissans*, st. 11-12, s. 92; *Psychozoia*, kn. 1, zp. 1, st. 48, s. 17. Metaforu těla jako oděvu duše nalezneme již u Platóna, *Faidón* 87d-e.

představují vždy celek individuálních duší do dané oblasti spadajících. O ambivalenci pak hovořím zejména proto, že More se zjevně pokouší udržet obě tyto koncepce, zároveň však chce (s ohledem na křesťanské pojetí odměny a trestu naprosto pochopitelně) udržet individualitu jednotlivých duší, takže odmítá tyto duše nechat splynout v jediný kosmický (a nejspíše i panteistický) celek. Celá báseň *Antimonopsychia* je ostatně – alespoň pokud jde o intelekt – vyvrácením takové představy jednoty všech duší.[28] Byť o tom More nikde nehovoří otevřeně, zdá se tedy jasné, že onen vztah individuálních duší k odpovídajícím hypostazím pojímá klasicky platonicky, tedy na způsob participace. Výše uvedená ambivalence je pak pouze důsledkem toho, že participací na těchto hypostazích jednotlivé duše participují i na světové duši (a *de facto* i na Duchu Svatém).[29]

Pojďme se nyní zaměřit na každou z těchto hypostazí jednotlivě. Pokud jde o *Fysis*, není problém najít řadu míst, kde ji More zároveň představuje jako vegetativní složku světové duše a zároveň jako mnohost seminálních forem živých bytostí. Tak například ve výkladu k pojmu „Spermaticall“ More vysvětluje, že tím označuje vše, co se týká rostlin, přeneseně pak také „plastických“ (tj. vegetativních) schopností u zvířat a obecně jakýchkoli magnetických schopností. „Neboť veškeré magnetické schopnosti jsou založeny ve *Fysis* a ve vztahu k ní není svět ničím jiným nežli rostlinou, jedním *logos spermatikos*.“[30] Ještě explicitnější pak je More v komentáři k 41. strofě 1. zpěvu *Psychozoie*. Tam popisuje *Fysis* jako univerzální souhrn spermatického života roztroušený napříč světem a zároveň jako život plynoucí ze spojení Intelektu a *Psýché* – opět se nám zde vrací představa aktivnějšího podílu *Aiónu* na tvorbě světa. Celý následující odstavec o tom, jak *Fysis* formuje jednotlivá těla v tomto světě je pak uzavřen nanejvýš zajímavým příměrem:

> „Neboť *Fysis* (jak jsem řekl) není samotný božský Rozum, ale jako bychom si představili Řemeslníkovu imaginaci oddělenou od Řemeslníka a ponechanou, aby bez vlastního rozhodování pracovala sama o sobě.“[31]

---

[28] Přičemž její strofy 20-28 (s. 132n.) jsou pak explicitním vyvrácením (či spíše odmítnutím) panteismu.

[29] Jisté napětí ve vztahu individuálních duší k duši světové nalezneme již u Plótína. Oproti tomu stoici mnohem jednoznačněji pojímali jednotlivé duše jako části duše světové, srv. k tomu Caluori, *Plotinus on the Soul*, kap. 5, Emilsson, „Plotinus on *sympatheia*“ a René Brouwer, „Stoic Sympathy,“ in *Sympathy*, vyd. Schliesser, s. 15-35.

[30] „For all magnetick power is founded in *Physis*, and in reference to her, the world is but one Plant, one λόγος σπερματικὸς,“ *Poems, Interpretation Generall: Spermaticall*, s. 165.

[31] „For *Physis* (as I said) is not the divine Understanding it self, but is as if you should conceive, an Artificers imagination separate from the Artificer, and left alone to work by it self without animadversion.“ *Poems, Notes upon Psychozoia*, zp. 1, st. 41, s. 139.

Na první pohled se může zdát toto přirovnání zvláštní, vždyť imaginace je schopností, která zcela jednoznačně spadá pod vyšší složky duše, nežli je ta vegetativní (ať už bychom ji zařadili pod smyslovou, jak se většinou činí, nebo pod rozumovou na základě toho, že o ní More často hovoří jako o „imaginativní"). Domnívám se, že Morův příměr nesmíme chápat takto doslovně. Zcela evidentně je zde cílem vysvětlit, jakým způsobem se *Fysis* vztahuje k formám. Neobsahuje je přímo – právě proto More několikrát zdůrazňuje, že není Intelektem – přesto však do ní z Intelektu proudí a ona je „posílá dál", tj. formuje podle nich hmotu. Podobně jako si naše imaginace může představovat určité formy, „představuje" si je i *Fysis*, avšak její imaginativní akt je zároveň promítáním do hmoty, tvořením. A podobně jako se nám celá řada obrazů vyjevuje zcela samovolně, nezávisle na naší vůli, je i *Fysis* takovou „na volnoběh" běžící imaginací, spontánně plodící formy způsobem, jakým jí to nedokonalá látka umožňuje.

Do této souvislosti zapadá i Morova zmínka o *logos spermatikos*, což je vposled stoický termín, který se k Morovi pravděpodobně dostal přes Plótína. Pro stoiky jsou *logoi spermatikoi* zárodečné tvůrčí principy všech věcí obsažené v božském *Logos Spermatikos*, tedy materiálním *pneumatu*, ohnivém strůjci (*pyr technikon*), který je zároveň duší světa.[32] V rámci Plótínovy spiritualističtější filosofie jsou pak *logoi spermatikoi* jakousi „nejnižší" formou idejí, jejich promítnutím coby tvůrčích (vegetativních a plastických) principů do vtělené, tělo formující duše. Představují tak do jisté míry jakýsi mezistupeň mezi ryze duchovními a ryze tělesnými entitami a jsou obsaženy v nejnižší rovině duše, té, která je už téměř tělesná, totiž Přirozenosti (*fysis*). Zcela analogicky tomu pak je i u Mora, kde jsou *logoi spermatikoi* idejemi promítnutými do *Fysis*, nejnižší složky světové duše *Psýché*, odkud pak vstupují do látky, kterou formují.[33]

Fysis tak skutečně nečiní nic jiného, než že slepě a bez rozmyslu formuje svět, tedy tělo pro světovou duši a z tohoto hlediska tak zcela nesporně funguje jako její vegetativní složka. Avšak právě s ohledem na tuto automatičnost, slepost a nevědomost (kterou dobře pociťujeme sami na sobě) se domnívám, že mnou zmiňovaná ambivalence, tedy chápání *Fysis* zároveň jako vegetativní složky světové duše i celku všech jednotlivých vegetativních duší, je právě v tomto případě celkem neproblematická. Skutečnost, že námi zcela nekontrolovatelné procesy probíhající v našich tělech jsou snad spravovány jakýmsi univerzálním principem, který tytéž procesy řídí i u jiných zvířat a rostlin, se

[32] Viz níže, s. 169nn.

[33] Srv. Richard T. Wallis, *Neoplatonism* (London: Bristol Classical Press, 2002), s. 68 a Arthur Hilary Armstrong, vyd., *Filosofie pozdní antiky* (Praha: OIKOYMENH, 2002), s. 147n. K možnému původu výše citované paralely mezi *logoi spermatikoi* a imaginací a obecněji mezi uměleckou tvorbou a tvůrčím aktem (a vlivu této paralely jak na filosofii, tak na umění) srv. Gerard Watson, „Discovering the imagination: Platonists and Stoics on *phantasia*," in *The Question of „Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, vyd. John Myles Dillon, Anthony Arthur Long (Berkeley – Los Angeles – Oxford: University of California Press, 1988), s. 208-233. K recepci této představy „zárodků" v renesanci srv. Hiro Hirai, *Le Concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance: De Marsile Ficin à Pierre Gassendi* (Turnhout: Brepols, 2005).

nezdá být něčím, co by významně ohrožovalo naši individualitu. Ostatně, v Morově pozdější tvorbě se z *Fysis* stane *Spirit of Nature* a podobný závěr bude víceméně jednoznačně přijat jako neproblematický. V případě vyšších složek *Arachné* a *Semelé* už bude situace z pochopitelných důvodů poněkud složitější. Na sobě samých už jejich fungování vnímáme jako velmi úzce závislé na naší vůli a tudíž spojené s tím, kdo jsme, a hrozba ztráty individuality splynutím ve světové duši je tak mnohem silnější.

Podobně jako je působení *Fysis* spojené primárně s tělem, je působení *Arachné* spojené s *pneumatem*, jemnými tělesnými spirity, jež prostředkují mezi duší a tělem a v rámci toho mimo jiné umožňují i smyslové vnímání.[34] Minimálně na úrovni těchto spiritů je pak propojení individuálních duší s tou světovou velice silné. Cokoli vnímáme, vnímá světová duše také, protože smyslové vnímání je umožněno právě tím, že naše spirity jsou napojeny na ten světový, respektive že *jsou jeho součástí* – More zde používá obraz, podle kterého tvoří světový spirit (a naše spirity v jeho rámci) jakousi obří pavučinu, přičemž naše smyslové duše v ní vnímají její různé záchvěvy.[35] Na této úrovni se tak zdá, že otázka zachování individuality jednotlivých duší bude záviset na tom, jak ostře bude možné vést rozdíl mezi samotnou smyslovou duší a spirity fungujícími jako její nástroj. Touto otázkou se budu podrobněji zabývat níže, v pasáži věnované právě *Mundane spright*, světovému spiritu.

Konečně pokud jde o *Semelé*, přímo a explicitně o ní hovoří More jen velmi málo, i zde je však jasné úzké propojení mezi světovou duší a dušemi individuálními. V komentáři k *Psychozoie* tak More vysvětluje, že obrazy nacházející se ve světové/božské duši *Semelé* nevnímáme, neboť bývají přehlušovány jednak naší individuální imaginací, jednak ještě silnějšími smyslovými vjemy. Tento přístup k obsahům světové duše je nicméně možný, jak to ostatně dokládají sny a vize, které lidé mívají ve spánku a ještě více pak těsně před smrtí, tedy v situacích, kdy jsou ony vnější zdroje výrazně utlumeny.[36] Tento komentář se vztahuje k závěru 1. zpěvu *Psychozoie,* kde More popisuje *Semelé* (tedy racionální/imaginativní duši) jako to, co s sebou přináší Bakcha a z čeho čerpají proroci a básníci. Zároveň je zde *Semelé* jako hypostaze popisována jako matka každé individuální Semelé:

> „Ona [tj. *Semelé* – JJ] je matkou každé Semelé:
> Dcery jsou jedna od druhé oddělené;

[34] Podrobněji k této představě jemnějších spiritů níže.

[35] *Poems, Notes upon Psychozoia*, zp. 1, st. 55, v. 9, s. 140. Obraz pavoučí sítě se objevuje o něco dříve v souvislosti s „pod-hypostazí“ *Haphe* (řecky „hmat“), která představuje jakýsi *sensus communis* podobný hmatu, prvnímu, nejdůležitějšímu a nejpřímějšímu ze smyslů, a jako záchvěvy pavoučí sítě zachytává a následně propojuje ostatní smyslové vjemy (srv. *Poems, Psychozoia,* zp. 1, st. 49, s. 17). K metafoře duše jako pavouka viz výše, s. 26n.

[36] *Poems, Notes upon Psychozoia,* zp. 1, st. 59, v. 3, s. 140.

Ale ona je všechny uchopuje.“[37]

V komentáři k tomuto verši More odkazuje na jiné místo ve svých básních, kde je tento obraz participace dílčích duší na *Semelé* „matce“ doplněn obrazem podobným, totiž že každý život je paprsek světla vyzářený z Intelektuálního slunce, přičemž dohromady pak tyto paprsky tvoří jednu velkou sféru života.[38] Dostáváme tak obraz, který nám umožňuje lépe si představit, jakým způsobem More vztah jednotlivých duší a duše světové pojímá. Jednotlivé duše jsou jako paprsky světla v rámci světelné sféry světové duše – jakkoli není dost dobře možné jednotlivý světelný paprsek vydělit, jsme přeci jen schopni jej pojímat jako odlišný od ostatních světelných paprsků či celku, který vytvářejí. Tuto v novoplatonismu častou metaforiku vyzařování a s ní spojenou metaforiku vytékání, emanace nacházíme v tomto kontextu i na jiném místě, kde More tvrdí, že všechny duše velmi úzce závisejí na *Psýché,* „jako by to byly její výtrysky.“[39] Metafora vytékání tak doplňuje obraz světelné sféry v Morově koncepci participace individuálních duší na duši světové. Je přitom do jisté míry otázkou, nakolik je takový obraz přesvědčivý, vždyť jednotlivé paprsky vyzařující ze zdroje světla je od sebe navzájem jen stěží možné odlišit. Snad právě proto měl More potřebu se vymezit proti možnému nařčení z averroismu v již zmiňované básni *Antimonopsychia*, kterou se budeme zabývat později. Nyní však zaměříme svou pozornost na rovněž zmiňovaný pojem *Mundane Spright,* tedy na onoho jemného, přesto však tělesného prostředníka umožňujícího vzájemné propojení duší s těly.

I.1.ii Mundane Spright

S *Mundane Spright* se setkáváme nejčastěji ve chvílích, kdy je řeč o smyslovém vnímání, k němuž bez *Mundane Spright* docházet nemůže.[40] V dodatku k básním pak pod heslem *Mundane* nalezneme toto vysvětlení:

> „*Mundane Spirit,* je to, co je duchem světa čili Univerza. Nemyslím tím intelektuálního ducha, ale jemnou, nezpevněnou, zředěnou, subtilní,

[37] „She is the mother of each Semele: / The daughters be divided one from one; / But she grasps all.“ *Poems, Psychozoia*, zp. 1, st. 59, s. 18.

[38] *Poems, Psychozoia*, zp. 2, st. 22-23, s. 21.

[39] „[…] euery particular soul as all things else depending so intimately on *Psyche* as being effluxes from her, […].“ *Poems, Notes upon Psychozoia*, zp. 1, st. 59, v. 3, s. 140.

[40] *Poems, Psychozoia*, kn. 3, zp. 1, st. 18-20, s. 68.

éterickou substanci, bezprostředního nositele plastického [tj. vegetativního – JJ] nebo smyslového života.“[41]

První věcí, která nás na této definici zaujme, je skutečnost, že je tento *duch* charakterizován jako něco *hmotného*. Tento zdánlivý protimluv je způsobený jistou ekvivokací, které se More při použití slova *spirit* dopouští. Kromě označení pro duševní substanci (v protikladu k substanci tělesné) jím bývá tento termín využíván i pro velice jemné, nicméně plně tělesné éterické substance.[42] Takové užití pojmu *spiritus* není v žádném případě nic nového, navazuje na stoickou představu hmotného *pneumatu* a úzce souvisí s teoriemi astrálního těla. Skrze novoplatónskou tradici a galénovskou medicínu se pak tento pojem výrazně promítá do renesanční filosofie a v povědomí se udržuje dlouho do novověku.[43] Jeho ozvuky nalezneme ostatně nejenom u renesancí prodchnutého Mora, ale také např. u Descarta, který též těmito jemnohmotnými duchy vysvětluje interakci duše s tělem.[44] Pro Descarta však s ohledem na jeho koncepci dualismu představuje tato interakce výraznější problém nežli u Mora, který se ve svých básních jasně hlásí k myšlenkové tradici, která v rámci svého gradualismu řeší interakci duše a těla velmi snadno, neboť nemá problém postulovat různé přechodné stupně, jejichž nejcharakterističtějším zástupcem jsou právě tyto „spirity“.[45] Nejprve měly kolovat žilami, později nervy, na každý pád cirkulovaly mezi sídlem duše (ať už jím bylo srdce či mozek) a zbytkem těla, přičemž byly natolik jemné, vzdušné či éterické, že na ně mohla duše působit, zároveň však dostatečně tělesné na to, aby samy mohly toto působení přenášet dále do zbytku těla.

Že máme *Mundane Spright* chápat jako právě takový spirit, tomu ve výše uvedené definici nasvědčuje i užití termínu „vehicle“[46] – jde tedy skutečně nikoli o jednajícího ducha (za toho je zde

---

[41] „Mundane Spirit, is that which is the spirit of the world, or Universe. I mean by it not an Intellectual spirit, but a fine unfixt, attenuate, subtill, ethereall substance, the immediate vehicle of plasticall or sensitive life.“ *Poems, The Interpretation Generall: Mundane*, s. 163.

[42] Např. *Enthusiasmus*, kap. 7. Tato ekvivokace je ostatně explicitně přiznána in *Poems, The Interpretation Generall: Spirit*, s. 165.

[43] K původu teorie galénovských spiritů viz Geoffrey E. R. Lloyd, „*Pneuma* between Body and Soul,“ *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (2007): S135-S146; k její recepci v renesanci (zejména u Ficina) viz Daniel Pickering Walker, *Spiritual & Demonic Magic from Ficino to Campanella* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2000), kap. 1; Raymond Klibansky et al., *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art* (Nendeln: Kraus Reprint, 1979), s. 263nn.

[44] René Descartes, *Les Passions de l'âme*, část 1, art. 31 (AT XI, s. 351n.).

[45] Jak v Morově pozdější filosofii, v níž má More mnohem blíže k (ne-karteziánskému) dualismu, tak obecně v novoplatónské tradici je samozřejmě celková situace poněkud složitější, více k tomu níže v kap. 2.

[46] Tento termín má v platónské tradici velkou historii sahající až k několika více či méně významným zmínkám u Platóna (zejména slavný mýtus o duši jako vozatajovi, *Faidros* 246a-254e, dále např. *Tímaios* 41e, 44e, 69c). Více k tradici „vozítka“ duše níže, s. 102n. Termín „vehicle“ (*vehiculum*, ὄχημα) budu do češtiny

možno považovat plastický a smyslový život, tedy *Fysis* a *Arachné*), ale pouze o prostředníka, nástroj, vehikl, jehož prostřednictvím tento duch působí. Tuto představu je možné uvést do souvislosti s Morovou teorií tří těl. Jak se dočteme např. v básni *The Præexistency of Souls*, More se domnívá, že duše mohou disponovat třemi různými těly. První tělo je světelné či ohnivé, druhé vzdušné a poslední je to hrubé, pozemské.[47] Světelné tělo je z té nejjemnější a nejvitálnější, nebeské látky, nabízelo by se tedy hovořit o těle vpravdě astrálním, zároveň však toto tělo u Mora poněkud splývá se stavem duše, jež je přímo spojená se svou „vitální sférou", tedy hypostazí, k níž náleží. Otázkou přitom je, zda je v takové situaci duše vůbec ještě vtělená, když např. v dokonalém spojení s *Psýché* sdílí všechny myšlenky a starosti světa.[48] Vzdušné tělo je také velmi jemné, umožňuje duši vnímat mnohem lépe nežli omezené smysly těla pozemského a zejména pak představuje prostředníka umožňujícího duši s pozemským tělem vůbec interagovat:

> „Stejně tak se nemohou naše duše vtělit
> Do holé země, vzduch jim vždy musí být prostředníkem."[49]

Mundane Spright je pak právě takovýmto prostředníkem, tedy vzdušným tělem, oproti našim individuálním vzdušným tělům je však „mundane", tedy světový.

Ostatně při představě kosmu jako živoucího organismu disponujícího vlastní duší je naprosto přirozené, že má tato duše, stejně jako ta naše, prostředníka, který jí umožňuje interagovat se svým tělem. Avšak právě vztah tohoto „světového spiritu" s individuálními spirity v tělech živých tvorů (a zejména lidí) je u Mora něčím zajímavým. Jak jsme viděli, všechny naše duše se jednak nacházejí v prostoru vyplněném zároveň i duší světa, jednak jsou „součástí" této duše světa ve smyslu platónské participace. Vedle toho v případě spiritů se zdá, jako by ten kosmický a ty individuální splývaly v jedno poněkud silnějším způsobem, nežli tomu je v případě samotných duší. V 1. zpěvu III. knihy *Psychathanasie* popisuje More vztah duše a těla a v jeho rámci věnuje pozornost i smyslovému vnímání. K tomu dochází podle Mora tak, že naše spirity přijmou smyslové vjemy od světového

---

překládat jako „prostředník" (s výjimkou případů, kdy by to vedlo k příliš nemotorným formulacím). Radek Chlup volí termín „nosič", srv. *Proklos* (Praha: Herrmann & Synové, 2009), s. 102.

[47] Tutéž teorii zastával More i ve své pozdní filosofii, kde se však ocitá v zajímavém napětí s jeho proklamovaným dualismem, viz k tomu níže, s. 84n.

[48] „[F]or before / They rode more light; first in cœlestiall / Or fiery chariots, wherein with *Uranore* [= *Psýché* – JJ] / The care and thought of all the world they bore." *Poems, The Præxistency of Souls*, st. 13, s. 120.

[49] „For neither can our souls incorporate / With naked Earth, the Air must ever mediate." *Poems, The Præexistency of Souls*, st. 57, s. 124.

spiritu.[50] Toto souznění je možné z toho důvodu, že naše tělo i naše spirity jsou vposled vyrobeny z těla a spiritu světa.[51] Jistá míra nerozlišování mezi individuálními spirity a spiritem světa, kterou na různých místech u Mora nacházíme, je tak jedině přirozená, jde v jistém ohledu o podobnou situaci, jako bychom v místě, kde se nějaký potok vlévá do řeky, chtěli jednoznačně rozlišovat mezi vodou z potoka a z řeky.

Morův gradualismus však může místy vést ke zdánlivému setření rozdílu mezi vzdušným prostředníkem a nižšími složkami duše, které díky tomuto prostředníku mohou v interakci s tělem fungovat. Otázka splývání individuálních spiritů s tím světovým se tak propojuje s otázkou ne/smrtelnosti nižších složek duše. Minimálně některá místa v Morových básních by totiž zdánlivě (podle mého však vposled neoprávněně) bylo možné číst tak, že vegetativní a smyslová duše umírají spolu s tělem a skutečně nesmrtelný je pouze intelekt. V 2. zpěvu III. knihy *Psychathanasie* chce More dokázat nezávislost duše na těle a tedy možnost toho, že přežívá po jeho smrti (byť to pro Mora technicky vzato znamená pouze, že duše přejde z hrubého hmotného těla do jemnějšího těla vzdušného či éterického). Výše zmiňovanou pasáž z předchozího zpěvu shrnuje takto:

> „existuje jeden *světový* duch
> A tělo, vitální tělesnost
> Máme z něj. Naše duše jsou sjednoceny
> Se světovým duchem a tělem, do nich se ona sama oděla.“[52]

Následuje pasáž rozebírající, jakým způsobem naše duše interaguje s vnějším světem, se smysly a s pamětí, jejíž závěr (souznící se závěrem celého zpěvu) je, že všechny tyto věci, které drží duši při tělesnosti, jí tím brání v přístupu ke vznešenějšímu světu idejí. Dovolím si ocitovat delší úsek:

> 49 „[…]. Ale její smutný úděl
> je, že je tak těsně svázána do nízké Jednoty,
>
> 50 Spoléhá se na falešnou jistotu tohoto těla,
> Hledá věci v něm, nikoli v sobě nebo výše,

[50] „Her [i. e. the soul's – JJ] ears like hollow caves / Resound to her own spright the energies / Of the worlds spright.“ Dále též: „Therefore in the glassie shade / Of our own eyes […] we have the sight / Of what the *Mundane* spirit suffereth.“ *Poems, Psychathanasia*, kn. 3, zp. 1, st. 17-18, s. 68.

[51] „We know this world, because our soul hath made / Our bodie of this sensible worlds spright / And body.“ *Poems, Psychathanasia*, kn. 3, zp. 1, st. 18, s. 68.

[52] „[T]here is one *Mundane* spright / And body, vitall corporality / We have from hence. Our souls be counite / With the worlds spright and body, with these herself she has dight.“ *Poems, Psychathanasia*, kn. 3, zp. 2, st. 44, s. 74.

Velmi miluje společnost tohoto těla,
Věří v jeho život, k němu upíná své tužby;
Avšak když začne selhávat, zůstává opuštěna v bahně.
Přitom přímo nad námi visí *Věčné* světlo
Věčně živé Ideje, planoucí oheň
trvajícího *Intelektu*, jehož blízkost by mohla
Osvěcovat, kdyby nebyly naše mysli ztracené v onom vratkém duchu.

51 Tento duch a my jsme zcela jasně odlišné věci:
Což nyní jasně ukáži, abychom viděli,
že jsme nezávislí na jeho existenci, […].“[53]

Klíčový je zde začátek 51. strofy. Z kontextu je evidentní, že cílem je zde prokázat, že my (tj. naše duše, o jejíž nesmrtelnost zde běží) jsme něco odlišného od tohoto spiritu, čímž se má na mysli nerozlišeně spirit světový i ten jeho díl, který je zrovna naším spiritem individuálním. Podle strof, které předcházely, je dokonce celkem zřejmé, že není řeč pouze o spiritu jako takovém, ale poněkud šířeji o funkcích spojených se smyslovou duší. Dokázat, že se od těchto funkcí zásadně lišíme, je pak důležité z toho důvodu, že v předchozích strofách bylo poukázáno na skutečnost, že tyto funkce mohou fungovat lépe nebo hůře, jsou náchylné na nemoci a zranění, slábnou s věkem a se zánikem těla se podle všeho rozplývají zpět do světového spiritu, z něhož vzešly.

Jistou souvislost by bylo možné spatřovat i s výkladem, který nalezneme v *Interpretation Generall* k pojmu duše (*Soul*). Tam More naráží na ambivalenci anglického jazyka, která měla v jeho době pro slovo duch (*spirit*) dvě užití – vedle spiritu v dosud probíraném slova smyslu býval tento termín užíván také pro označení druhé novoplatónské hypostaze, tedy Intelektu. More tak staví duši do kontrastu k duchu popisovanému jako „dokonalý duch, který nemůže zhřešit“[54] a který je přirovnán k řeckému *nús*, zatímco duše (ekvivalent *psýché*) je „prostřední esencí“ mezi tímto duchem (intelektem) a tělesným životem, který je *eidólon psýchés*.[55] Oproti tomuto duchu/intelektu je tak v Morově výkladu duše něčím bazálnějším, spojeným pouze se základní funkcí oživení těla. Je zvláštní, že More tyto dva různé významy pojmu „spirit“ nijak neodlišuje, a to ani v *Interpretation*

[53] „[…]. But her sad misery / Is that so close she’s tied in a prone Unitie, // Leans on this bodies false security, / Seeks for things there, not in herself, nor higher, / Extremely loves this bodies company, / Trusts in its life, thither bends her desire; / But when it gins to fail, she’s left i’ th’ mire. / Yet hard upon us hangs th’ *Eternall* light / The *ever-live-Idees*, the lamping fire / Of lasting *Intellect*, whose nearness might / Illumin, were our minds not lost in that frail spright. // That spright and we are plain another thing: / Which now I’ll clearly show that we may see / Our independency on his existing, […].“ *Poems*, *Psychathanasia*, kn. 3, zp. 2, st. 49-51, s. 74n.

[54] „Impeccable spirit that cannot sinne,“ *Poems*, *Interpretation Generall*: *Soul*, s. 164.

[55] Tamt.

Generall, jejímž výslovným cílem je právě usnadnění orientace v používané terminologii. Pro nás je však především důležité, že takové pojetí ducha jako intelektu výborně doplňuje námi probíranou pasáž, podle které je třeba odlišit to v nás, co je skutečně nesmrtelné (duch/intelekt), od pomíjivých duševních funkcí, jejichž výkon zanikne spolu s tělem.

Do nového světla by se tím dostala další z Morových básní, *Antimonopsychia*. V předmluvě k ní se More omlouvá, že bude vyvracet pozici, kterou nikdo nezastává – touto pozicí je averroismus, tedy představa, že jediné nesmrtelné na lidské duši je intelekt, který však není sám o sobě individuální, takže po smrti a ztrátě všech individualizujících nahodilostí splyne člověk s univerzálním, nesmrtelným intelektem.[56] Již při tomto krátkém shrnutí jasně vidíme, jak blízko k averroismu nás naše analýza Mora dostala. Zvláště zajímavé pak je, že v *Antimonopsychii* se More dostává do rozporu sám se sebou. Tím základním a určujícím prvkem pro kontinuitu a individualitu duše je pro něj paměť. Avšak zcela bez ohledu na to, jak sám dříve dokazoval, že paměť je jakožto něco přináležející smyslové složce duše závislá na těle a může s ním zaniknout, zde postupuje jeho myšlenkový pochod zcela opačným směrem. Bez paměti nemůže být zachována individualita duše po smrti, *a právě proto* musí být paměť nezávislá na *Mundane spright* a trvat i po zániku těla.[57]

Morův gradualismus může svádět k pocitu, že by mohlo být možné řešit většinu nejasností v rámci jeho systému vágním odkazem na odstupňované přechody mezi jednotlivými úrovněmi jsoucna, ale nechceme-li zabřednout do výše naznačených interpretačních obtíží, zdá se, že musíme naopak vést ostřejší rozdíl mezi samotnou duší a s ní spojenými schopnostmi na jedné straně a jemnými spirity, které fungují (viz vymezení *Mundane spright*) jako prostředníci těchto schopností na straně druhé. Argument *Antimonopsychie* o přetrvání paměti zahajuje More strofou, v níž upozorňuje na to, že každá nižší složka duše je vždy nějakým zvláštním způsobem obsažena ve složce vyšší – ve smyslovém vnímání nalezneme vegetativní život, smyslové vnímání je pak „jemnějším způsobem“ obsaženo ve fantazii, takže nakonec „musí nejvyšší schopnost duše / Obsahovat vše, co spadá do života. Tak je to i s jejich pamětí.“[58] Intelekt tedy v sobě nutně obsahuje fantazii, paměť, smysly, ba dokonce i vegetativní duši, takže pokud přežívá po smrti, musejí v něm nějakým způsobem přežít i tyto nižší složky.

Podobný, byť ne zcela totožný názor nalezneme vyjádřený i v další Morově básni, totiž v *Antipsychopannychii*. Tam More vyvrací představu, že duše po smrti upadá do jakéhosi hlubokého

[56] *Poems, Antipsychopannychia*, The Preface to the Reader, s. 103. Averroismus, nazvaný po arabském aristotelikovi Averroovi byl v Evropě, kam ve 13. století v rámci recepce řady arabských autorů proniknul, odsouzen jako kacířství, srv. Anna Akasoy, Guido Giglioni, vyd., *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe* (Dordrecht: Springer, 2013).

[57] *Poems, Antimonopsychia*, st. 32-34, s. 133.

[58] „To find out plantall life; sense is retained / In subtiller manner in the phantasie; / Als reason phantasies doth well prepend: / Then must the souls highest capacity / Contain all under life. Thus is their Memory.“ *Poems, Antimonopsychia*, st. 30, s. 133.

spánku, v němž v naprostém bezvědomí přetrvává až do momentu vzkříšení, přičemž jeho argument stojí celkem pochopitelně právě na představě, že i bez těla je duše schopna vykonávat (alespoň některé) své funkce. Zdánlivě v naprostém souladu s naším téměř averroistickým čtením Mora nalezneme i v *Antipsychopannychii* seznam schopností duše vázaných na tělo, které bez něj není možné vykonávat. Jedná se zejména o jednotlivé smysly, ale také o „lower phansie“ a „*Mundane* memory.“[59] Nabízí se přitom otázka, proč by More cítil potřebu specifikace, že jde o „nižší“ fantazii a „světskou“ paměť, kdyby podle něj neexistovala nějaká další (vyšší?) forma fantazie a paměti v kontrastu vůči těm vázaným na tělo. Zejména v případě paměti zde dosti evidentně tane na mysli *Antimonopsychie* a Morův důraz na to, že paměť (byť snad ne ta „*Mundane*“) přetrvává i bez těla. Vedle toho v případě smyslů žádné takové upřesnění nenacházíme, což je celkem pochopitelné. Smysly jsou skutečně silným způsobem vázané na tělo a bez něj mohou stěží fungovat,[60] v jistém ohledu tedy naprosto zanikají a duše bez těla vnímá svět zcela odlišnými prostředky, pravděpodobně podobnými těm, jakými vnímá duše světová. Ta podle Mora vnímá vše přímým, bezprostředním kontaktem s vnímanou věcí (More hovoří o *protopathii*), zatímco naše vnímání musí být zprostředkováno skrze naše tělo a *Mundane spright* (a jde proto o *deuteropathii*).[61] Podobným způsobem pak v nějaké vyšší formě podle všeho musejí být schopné bez těla přetrvávat i fantazie/imaginace (k té viz níže, kap. 3) a paměť. Ta je zcela zásadní právě jako garant posmrtné individuality, neboť jinak se zdá, že se duše zbavená těla skutečně do jisté míry rozplývá v duši světové – vzpomeňme na výše zmiňovanou pasáž, podle které taková duše „sdílí všechny myšlenky a starosti světa.“[62]

Zároveň bychom však neměli zapomínat, že vůbec není jasné, zda tento stav naprosté oddělenosti duše od těla někdy nastává, neboť osud duše po smrti More popisuje především pomocí již zmiňované koncepce vzdušných těl. Po smrti se spojení duše s tělem rozpadne a vzdušné spirity, které nás spojovaly s pozemským tělem, si vyrobí jemnější tělo vzdušné, které je svým způsobem součástí světového ducha/vzduchu (*Mundane spright*). Proto může More prohlásit, že „naše duše jsou

[59] „The faculties we deem corporeall, / And bound unto this earthy instrument / (So bound that they no’te operate at all / Without the body there immerse and meint) / Be hearing, feeling, tasting, sight, and sent. / Adde lower phansie, *Mundane* memory.“ *Poems*, *Antipsychopannychia*, zp. 1, st. 25, s. 106.

[60] Nestačí dokonce ani samotný *Mundane spright*, i tento vehikl potřebuje ke smyslovému vnímání správně uzpůsobený nástroj, tedy část hmotného těla (proto ostatně slyšíme jenom ušima, vidíme jenom očima atd.), viz *Poems*, *Psychathanasia*, kn. 3, zp. 1, st. 20, s. 68. Ostatně, jinak uzpůsobené (např. vzdušné) tělo bude vnímat svět zcela odlišným způsobem.

[61] *Poems*, *Psychathanasia*, kn. 3, zp. 1, st. 21-24, s. 68.

[62] *Poems*, *The Præxistency of Souls*, st. 13, s. 120. Analogicky tomu nalezneme v Morově pozdější tvorbě zmínku o tom, jak se duše po smrti navrací do Oceánu života, kterým je světový duch, viz níže.

sjednoceny se světovým duchem a tělem.“[63] Tento verš však nemůžeme číst ve smyslu naprostého ztotožnění duše a světového těla/spiritu, ale pouze jako jakési neobyčejně těsné spojení, jednotu na způsob Morovy pozdější teorie vitálního souladu (*vital congruity*).[64] Zcela analogickou koncepci nacházíme i v pozdějším spise *The Immortality of the Soul*, kde si duše po smrti vytváří nové, vzdušné tělo.[65] Svého prostředníka („vehikl“ sestávající z jemných spiritů) si přitom zachovává, tyto spirity jí dokonce v utvoření si vzdušného těla pomáhají. S tímto vzdušným tělem je pak duše „navrácena do tohoto rozsáhlého Oceánu *života* a *senzitivního světového ducha* plného oživujícího balzámu,“[66] čímž More vysvětluje, že duše nejenom nabývá zpět svou schopnost smyslového vnímání, ale že je tato schopnost dokonce ještě dokonalejší než zaživa.

I posmrtnou existenci ve vzdušném těle musíme zároveň vnímat odstupňovaně. Vedle onoho povzneseného života ve vzdušných sférách a spokojeného obcování s ostatními vzdušnými bytostmi totiž existují lidé, u nichž bylo přílišným zájmem o pozemskou existenci vzdušné tělo příliš „pošpiněno“ pozemskostí. Ti si pak formují vzdušné tělo do podoby zvířat, nebo do podoby, jež mělo jejich tělo pozemské, v obou případech pak mají tendenci setrvávat při zemi a své vzdušné tělo „zhušťovat“, aby se stalo viditelným. Stávají se tak duchy, přízraky a jinými strašidly.[67] Zvláštní přitom je, že v celé této vizi posmrtné existence duše se samotná smrt zdá být naprosto irelevantní událostí. Nepředstavuje totiž nutně osvobození od nízké a spoutané existence, ani nepředstavuje zlomový moment, kdy by duše měla svým způsobem „odpracováno“ a následovalo jen posouzení jejích skutků a požívání odměny či trestu. Duše se po smrti pouze přesune do vzdušného těla, zaujme své místo v pomyslné „hierarchii povznesenosti“ a žije v zásadě nezměněným způsobem dál. Zároveň není ani nikde řečeno, že by její pozice byla neměnná, na své vnitřní ctnosti a pouti k duchovním

---

[63] „Our souls be counite / With the worlds spright and body […].“ *Poems, Psychathanasia*, kn. 3, zp. 2, st. 44, s. 74, srv. výše, s. 38.

[64] Vzájemné uzpůsobení duše a látky. K výkonu svých funkcí totiž potřebuje duše vhodně uzpůsobené tělo. Mezi ní a tímto tělem pak vládne jistá forma sympatie: je s ním v mnohem těsnějším sepětí, nežli by byla s jiným tělem, a když sestupuje do pozemského světa, je k takovému tělu automaticky přitahována (respektive ji k němu přitahuje *Spirit of Nature*, viz níže, s. 94; srv. *Immortality*, kn. 2, kap. 14, §§ 8-10, s. 120n.

[65] *Immortality*, kn. 2, kap. 15, s. 122nn.

[66] „[The soul is] recovered into this vast Ocean of *Life*, and *sensible Spirit of the World*, so full of enlivening Balsame,“ *Immortality*, kn. 2, kap. 15, § 6, s. 125.

[67] Srv. *Poems, The Præexistency of the Soul*, st. 16-23, s. 120n. Detailněji popisuje různé způsoby interakce duší (lidských i démonických) se vzdušným tělem celý začátek III. knihy *The Immortality of the Soul* (s. 145nn.). More byl velkým sběratelem různých příběhů o zjevování duchů a přízraků a opakovaně je nabízí jako empirické důkazy existence duševních substancí. Vedle citovaných pasáží je zvlášť významnou sbírkou takových příkladů Glanvilův spis *Saducismus Triumphatus*, na jehož sepsání se More podílel, Joseph Glanvil, *Saducismus triumphatus: Or, full and plain evidence concerning witches and apparitions* (London: printed for A. L., 1700).

výšinám tak může i nadále pracovat obdobným způsobem, jako když byla uzavřena v pozemském těle.[68]

Zdá se, že nám zde tedy vznikla jakási třístupňová hierarchie. Nejvýše stojí duše se svými schopnostmi – vegetativní schopností formovat tělo, schopností smyslového vnímání, imaginace, paměti, rozumu atd. – nejníže tělo, které duše k výkonu většiny svých funkcí potřebuje. Mezi těmito dvěma pak stojí jemné vzdušné spirity, protože pouze jejich prostřednictvím je duše schopná působit na pozemské tělo (a obráceně). Smrt těla by sice ohrozila fungování některých schopností duše, ta si však ihned nachází jiné, vzdušné tělo. To je do jisté míry soupodstatné s oním vzdušným prostředníkem, který prostředkoval mezi duší a tělem pozemským, a tak může duše v tomto těle vykonávat většinu svých schopností dokonce ještě lépe a snadněji nežli v těle pozemském. Jedinou nejasností se zdá být, kam v rámci této hierarchie zařadit tělo ohnivé (nebeské). Tomu More nevěnuje příliš pozornosti a jakkoli je do jisté míry možné si jeho povahu představit v analogii k tělu vzdušnému (jedná se o něco velmi podobného, jen ještě mnohem jemnějšího), není zcela jasné, jakou funkci v rámci takto popsaného Morova systému zastává. Vzdušné tělo totiž pokrývá vše potřebné – nikde není zmínka o tom, že by analogicky tělu pozemskému také umíralo (a že by tedy následoval přechod do ještě jemnějšího těla ohnivého) a stejně tak i před sestupem do pozemského těla More říká, že duše přebývají ve vzdušných tělech.[69]

Klíčem by podle mého názoru mohl být X. spis *Corpus Hermeticum*. Tam je v § 13, který tematicky souvisí s § 18, na nějž More ve svých básních také odkazuje (viz výše, s. 28, pozn. 18), popsána hierarchie prostředníků či vehiklů, z nichž člověk sestává: „mysl v rozumu, rozum v duši, duše v duchu. Duch proniká žilami, tepnami a krví, hýbe živým tvorem a v jistém smyslu ho jakoby nese.“[70] Pokud bychom tuto hierarchii vztáhli k té Morově, tělo nám bude celkem neproblematicky korelovat s tělem pozemským, *pneuma* s tělem vzdušným a ohnivým tělem by byla sama duše. Tato představa se může zdát na první pohled poněkud nezvyklá, zároveň jsem však již zmiňoval, že Morův stručný popis ohnivého těla se v mnohém až podezřele podobá stavu, který bychom si běžně představili jako zcela odtělesněný (duše dokonale splývá s *Psýché* a obcuje s anděly).[71] Měli bychom si zde též vzpomenout na Morův výklad k pojmu „spirit“ ve smyslu intelektu. Ten byl právě kontrastován s duší vnímanou jako něco nižšího, pouhý vitální princip v těle:

---

[68] Zvlášť barvité líčení společenského života vzdušných bytostí nalezneme in *Immortality*, kn. 3, kap. 9-10, s. 179nn.

[69] *Poems*, *The Præexistency of the Soul*, st. 99, s. 128.

[70] „ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι· τὸ πνεῦμα διῆκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος κινεῖ τὸ ζῷον καὶ ὥσπερ τρόπον τινὰ βαστάζει.“ Chlup, *Corpus Hermeticum*, X, 13, s. 223.

[71] *Poems*, *The Præexistency of the Soul*, st. 13, s. 120.

„Když hovořím o duši člověka, rozumím tím to, o čem Mojžíš řekl, že to bylo Bohem vdechnuto do těla […], což není ten dokonalý duch, který nemůže zhřešit; ale právě to, čemu platonici říkají *psýché*, prostřední esence mezi tím, čemu říkají *nús* (a my bychom v křesťanském jazyce nazvali *pneuma*) a životem těla, který je *eidólon psýchés*, jakýsi druh stinné vitality, jež duše předává tělu, když jej oživuje.“[72]

Duše je tak sama vposled pouze prostředníkem, vehiklem pro něco vyššího, což je právě intelekt. Stav, kdy je člověk zcela zbaven jakéhokoli (i ohnivého) těla, by tím pádem byl stav, kdy z něj zbývá pouze intelekt navracející se do ontologické sféry jemu vlastní, k *Aiónu* (a tedy zároveň k Bohu).[73]

Drobnou zmínku o této možnosti návratu k Bohu nalezneme i v onom 2. zpěvu III. knihy *Psychathanasie*, jehož analýzou jsme začali. Poté, co More nedokonalostí paměti, fantazie a smyslů dokázal, že se duše liší od spiritů zprostředkovávajících tyto schopnosti, přechází k otázce, jak může duše fungovat sama, tedy od spiritů oddělená.[74] Duše samotná má možnost pozorovat svět nesmrtelných Idejí, přístup k němu jí však (analogicky k funkci *Mundane Spright* ve vztahu ke světu hmotnému) zprostředkovává „spright of God“. O této záhadné entitě nenacházíme v Morových básních žádné další zmínky, díky našim předchozím analýzám se však domnívám, že je možné tohoto „ducha Božího“ celkem dobře zasadit do Morova systému. More říká, že „naše duše visí mezi jimi dvěma a jde tam, / Kam ji ten který duch strhne.“[75] Po smrti tak duše v závislosti na míře své fixace na pozemský svět buď následuje *Mundane spright*, nachází si tak vzdušné tělo a setrvává na tomto světě, nebo v případě dostatečného odpoutání následuje *spright of God* a stoupá tak ke světu idejí. Tento stav následování *spright of God* by pak mohl být oním vtělením do ohnivého těla, je však jen obtížně

[72] „[W]hen I speak of a man’s soul, I understand that which Moses saith was inspired into the body […] by God […], which is not that impeccable spirit that cannot sinne; but the very same that the Platonists call ψυχὴ, a middle essence betwixt that which they call νοῦς (and we would in the Christian language call πνεῦμα) and the life of the body which is εἴδωλον ψυχῆς, a kind of umbratil vitalitie that the soul imparts to the body in the enlivening of it […].“ *Poems, Interpretation Generall: Soul,* s. 164.

[73] Alternativním výkladem by pak mohlo být pojímat ohnivé tělo jako pouhou jemnější formu vzdušného těla, např. takovou, která by se mohla na duši nabalit v rámci jejího sestupu nebeskými sférami. K této koncepci astrálního těla viz níže, s. 102. Může se nám zde vybavit i Platónovo spojení člověka s živlem ohně (srv. *Tímaios* 90a-b).

[74] *Poems, Psychathanasia*, kn. 3, zp. 2, st. 57-58, s. 75.

[75] „Our soul hangs twixt them both, and there doth go / Where either spright doth snatch her.“ *Poems, Psychathanasia,* kn. 3, zp. 2, st. 58, s. 75.

odlišitelný od představy nevtělené duše, respektive v rámci Ogdoady skutečně podle všeho odpovídá vystoupání přes *Psýché* až k *Aiónu* (Intelektu) a jde tedy o první krok na cestě k *theósis*.[76]

*

V Morově rané tvorbě tak sehrává světová duše skutečně centrální úlohu. Je zároveň hypostazí Duše a podobně jako ona v řadě jiných novoplatónských systémů (zejména např. v tom Ficinově[77]) působí jako skutečný svorník celé ontologické hierarchie. Zároveň je však také ztotožněna s Duchem Svatým. Tím se např. od Ficinovy Duše liší, její význam se tak ovšem v žádném případě neumenšuje, naopak – tím spíše působí jako zásadní prostředník, úzce spojený jak s těmi nejvyššími ontologickými rovinami, tak s pozemským světem. Význam *Psýché* jako prostředníka jsme mohli nejprve vidět při popisu vzniku světa. Ten vzniká ze spojení *Psýché* a *Aiónu*, přičemž *Psýché* nejprve vytváří z ryzí potence *Hýlé* rozlehlost *Tasis*, aby se pak stala jakýmsi kanálem, kterým do této rozlehlosti proudí formující ideje z *Aiónu*.

Nemenší význam pak má *Psýché* i pro individuální duše. Sama je se světem (tedy svým tělem) spojena prostřednictvím *Mundane Spright*, tedy jemného polotělesného pneumatu. Ten však nepřímo umožňuje smyslové vnímání i všem individuálním duším. Jeho součástí jsou ale také spirity, které spojují individuální duše s těly, a do značné míry i vzdušná těla, do nichž se duše odívají po smrti. V řadě klíčových aspektů svého života tak individuální duše závisejí na *Mundane Spright* a světové duši. Ostatně i onen *spright of God*, který umožňuje duši pozvedat se ke světu idejí, je s největší pravděpodobností úzce spojen s *Psýché* – vždyť v rámci Morova systému neexistuje žádné jiné spojení, které by mohlo vést od hmotného světa k idejím. Spojení se *spright of God*, zcela analogické spojení s *Mundane Spright* by tak mohlo odpovídat stavu duše oděné pouze do ohnivého těla a ve spojení s *Psýché* stoupající k *Aiónu*, světu idejí, k němuž však již může přistoupit pouze samotný intelekt. Na každý pád je *Psýché*-Duše-Duch Svatý klíčovým společníkem, který nás provází po celou naši existenci a bez něhož bychom ostatně stěží mohli existovat.

Celá tato analýza je zároveň dokladem neobyčejné míry Morova gradualismu. Mezi jednotlivými hypostazemi (přinejmenším od dvojice *Aión-Psýché* dolů) existuje překvapivá míra prostupnosti a nejasných hranic. V tomto, jako ostatně v řadě dalších aspektů, se zdá Morova raná tvorba skutečně

[76] Více informací k úloze „spright of God“ pak nacházíme ještě v Morově pozdějším teologickém spisu *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (1660), kde taktéž funguje v rámci komplementární dvojice „sestupného“ a „vzestupného“ pohybu duše. Jediným rozdílem je, že v souladu s Morovými pozdějšími filosofickými koncepcemi je oním sestupným duchem nikoli *Mundane Spright*, ale taktéž duchovní *Spirit of Nature*, označovaný též jako nižší duše světa (v jistém smyslu odpovídající hypostazi *Fysis*), zatímco oním „spright of God“ prostředkujícím stoupání k Bohu není nikdo menší nežli *Holy Spirit*, tedy Duch Svatý (v jistém smyslu odpovídající hypostazi *Psýché*). Více k tomuto níže, kap. 3.

[77] K Ficinovi srv. níže, s. 108nn.

velmi silně plótínovská.[78] Důslednost jeho pojetí emanace dokládá také neostrost, s jakou na různých místech nakládá s pojmy duše a těla. Vedle řady míst, kde zdůrazňuje, že ve skutečnosti neexistuje nic jiného nežli duch, popřípadě kdy klade důraz na existenci různých přechodných mezi-substancí,[79] dokládají důslednost jeho gradualismu např. i takové pasáže, kde se zdá hovořit o duši jako o ohnivém tělu intelektu. Stejnou míru graduality pak aplikuje i v rámci tělesnosti jako takové, když např. vysvětluje, že vposled všechna tělesa sestávají z různě zhuštěného vzduchu.[80] Tuto míru Morova gradualismu považuji za důležité vyzdvihnout zejména s ohledem na problematiku dualismu, kterou se budeme v souvislosti s Morem zabývat v příští kapitole.

I.2 Conjectura Cabbalistica

Velmi podobné představy o duši světa (byť celkem pochopitelně spíše v kosmogonicko-kosmologickém kontextu) nalezneme i v poněkud pozdějším spise *Conjectura Cabbalistica* (původně z roku 1653), který je trojstupňovým výkladem příběhu stvoření a vyhnání z Ráje z knihy Genesis. Jakkoli se More přiznává, že tuto „kabalu“ neobdržel řetězcem předávání, jak by se správně s ohledem na původní význam slova slušelo, je přesvědčen, že správně vyškolený lidský rozum „je pravdivým a věrným principem v člověku, pokud je zdokonalen a vytříben Duchem Svatým,“ a ačkoli má slovo *Conjectura* naznačovat spekulativní charakter, přesto v úvodu ke svému výkladu hrdě prohlašuje: „Nevím o ničem, co by odporovalo tomu, že jsem byl nadmíru úspěšný a odhalil skutečně starou a opravdovou *kabalu*.“[81]

Tato trojí kabala je nejprve doslovná, poté filosofická a nakonec morální. Doslovná kabala nabízí výklad Genesis jako textu určeného nevzdělaným masám, obsahujícího tedy sice jisté nepřesnosti a zjednodušení, zároveň ale nabízejícího srozumitelný příběh vychovávající k bázni vůči Bohu a k úctě k Jeho zákonům. Výklad filosofický pak ukazuje, že správnou interpretací může vzdělaný člověk v textu odhalit vrstvu, jež na metafyzické rovině mnohem přesněji odpovídá tomu, jak mohlo stvoření světa skutečně vypadat. Závěrečná morální kabala je pak vyvrcholením celého díla, výkladem

[78] Oproti jiným novoplatonikům, k tomu srv. Chlup, *Proklos*, s. 30nn. a níže, s. 106nn.

[79] Takto např. o světle tvrdí, že „well may we’t deem / Some subtile body, or some grosser spright.“ *Poems, Psychathanasia,* kn. 3, zp. 2, st. 18, s. 72.

[80] „Wherefore all bodies be of air compos’d / Great Natures all-complying Mercury, / Unto ten thousand shapes and forms dispos’d.“ *Poems, The Præexistency of the Soul*, st. 28, s. 121. Tato představa by zároveň mohla vrhnout nové světlo na výše rozebíranou koncepci různě pošpiněných vzdušných těl. Otázkou se pak dokonce stává, do jaké míry je i pozemské tělo skutečně samostatnou kategorií a do jaké by při důsledném domyšlení mohlo být pouze jistou mírou hrubosti těla vzdušného.

[81] „[Reason] is a true and faithful Principle in man, when it is perfected and polished by the Holy Spirit […]. And I know nothing to the contrary, but that I have been so successful as to have light upon the old and true *Cabbala* indeed.“ *Conjectura, Preface to the Reader*, § 3, s. 3.

ukazujícím člověku, jak povznést své city „k tomu, co je dobré a chvályhodné, když nás radostně předem poučuje o pravé cestě ke ctnosti a božskosti.“[82]

Většinu pozornosti celkem pochopitelně zaměříme především na výklad filosofický, kde nalezneme mnoho styčných bodů s Morovými ranými básněmi. Světová duše zde vstupuje do hry jakožto onen duch Boží, který se v *Gen* 1, 2 vznáší nad vodami. Vody podle Mora představují neurčitost *Hýlé*, tekutou a proměnlivou potenci schopnou stát se čímkoli, co Bůh uzná za vhodné. O tom, co má být z této potence vyjmuto, o nejlepší z možností, jak s těmito „vodami“ naložit, pak rozhoduje duch Boží:

> „Ale *Boží duch*, který byl *prostředníkem* (*Vehicle*) *Věčné Moudrosti* a *Nad-esenciálního Dobra*, rychlým rozvrhnutím úsudku a rozmyslu vpravdě božského rozumu, takového, který okamžitě proniká všemi věcmi a rozeznává, co nejlepšího je třeba udělat, poté co chvíli setrval nad všemi schopnostmi této tekuté možnosti, naráz stanovil, která je nejdokonalejší a nejpřesnější.“[83]

Jako první výklad se nabízí, že duch Boží je *Psýché* – to nám ostatně dokládá i Morův dodatečný komentář, kde je duch Boží ztotožněn s Duchem Svatým, tedy novoplatónskou Duší.[84] Při důkladnější četbě tak v Morově komentáři nalezneme celou Trojici, neboť „Věčnou Moudrostí“ se (jako i na jiných místech) myslí *Aión* (v *Conjectura Cabbalistica* častěji označovaný „World of Life“) a „Nad-esenciálním Dobrem“ zase Jedno (které More označuje též *Hatove*, od hebrejského „tov“, dobrý).

Psýché pak z této metafyzické látky, prvotní *Hýlé* jakožto ryzí potence, utváří látku *fyzikální*, tedy mnohost atomů, kterou je alespoň částečně možné připodobnit *Tasis* z Morových básní. Zformování této rozprostraněnosti do jednotlivých elementů, v první řadě pak do nebeského elementu éteru se však již neujímá Duše, ale jiná entita, o níž More hovoří jako o „jakémsi *Univerzálním duchu*, který je přesto součástí *Světa života*.“[85] Poznámka, že je tento univerzální duch součástí „Světa Života“, tedy

---

[82] „[It will] more powerfully carry away our Affections toward what is good and warrantable, pre-instructing us with delight concerning the true way to Vertue and Godliness.“ *Conjectura, Preface to the Reader*, § 5, s. 4.

[83] „But the *Spirit of God*, who was the *Vehicle* of the *Eternal Wisdome* and of the *Super-essential Goodness*, by a swift fore-cast of Counsel and Discourse of Reason truly Divine, such as at once strikes through all things, and discerns what is best to be done, having hover'd awhile over all the Capacities of this fluid Possibility, forthwith settled upon what was the most perfect and exact.“ *Conjectura, The Philosophick Cabbala*, kap. 1, § 2, s. 17.

[84] *Conjectura, The Defence of the Philosophick Cabbala*, kap. 1, s. 74n.

[85] „[S]ome *Universal Spirit*, yet part of the *World of Life*,“ *Conjectura, The Philosophick Cabbala*, kap. 1, § 8, s. 18.

světa idejí, zcela jasně dává najevo, že tímto duchem nemůže být *Psýché*, jež jako samostatná hypostaze do světa idejí nepatří.

Další zmínku o takovém univerzálním duchu nalezneme v 2. kapitole, konkrétně v komentáři k 5. a 6. verši:

> „[N]ebylo na zemi ještě žádné polní křovisko ani nevzcházela žádná polní bylina, neboť Hospodin Bůh nezavlažoval zemi deštěm, a nebylo člověka, který by zemi obdělával. Jen záplava vystupovala ze země a napájela celý zemský povrch.“[86]

Tyto verše podle Mora zdůrazňují Boží všemohoucnost, která může dát rostlinám růst i bez deště. Metafyzický proces běžící na pozadí těchto událostí pak vykládá takto:

> „Ale ze země vystoupal navlhlý výpar, jenž uzrál a byl uvařen *Světovým duchem*, který je velmi aktivní v nebesích či ve vzduchu. Tento výpar se pak stal drahocenným *balzámovitým likérem* a vhodným *nositelem* (*vehicle*) *života*, a když sestupoval dolů na zemský povrch v jakýchsi sprškách rosy, připravoval svými výpary látku pro různé druhy nikoli pouze seminálních forem *rostlin*, ale také pro duše *zvířat*.“[87]

Jak je explicitně řečeno v následujícím odstavci, je zde řeč o přípravě oněch vitálních souladů (*vital congruity*), které umožní duším sestoupit do látky. Jemné, vlhké výpary, které jsou likérem uzpůsobujícím látku pro příchod duší, zcela jasně konotují představy jemného *pneumatu* či *spiritus mundi*, tedy onoho *Mundane Spright*, se kterým jsme se setkali v Morových básních.[88] Také označení

---

[86] *Gen 2, 5-6.*

[87] „But yet there went up a moist Vapour from the Earth, which being matur'd and concocted by the *Spirit of the World*, which is very active in the Heavens or Air, became a precious *balmy liquor* and fit *vehicle of Life*, which descending down in some sort like dewy showers upon the surface thereof, prepared matter vaporiously for sundry sorts, not only of Seminal forms of *Plants*, but Souls of *Animals* also.“ *Conjectura, The Philosophick Cabbala*, kap. 2, § 6, s. 22.

[88] Pojem „balmy liquor“ s největší pravděpodobností souvisí též s paracelsovskou medicínou. Když Paracelsus hovoří o „mumii“ (medicínský pojem, který původně označoval opravdu pouze to – prášek z rozdrcených lidských mumií), rozlišuje mezi mumií tělesnou, běžnou, a mumií duchovní, o níž hovoří jako o „vnitřním balzámu“ a jež představuje jakýsi vitální princip, schopnost člověka vyléčit se. Podobně jako Morův „balmy liquor“ se tak jedná o jakéhosi nositele života, který bývá navíc Paracelsem popisován povětšinou v kapalných termínech, na jiných místech jej také označuje *liquor vitae*, srv. Andrew Weeks, *Paracelsus:*

Spirit of the World se zdá odkazovat k podobným pojmům, byť se podle Morova výkladu spíše zdá, že jde o jakéhosi (vznešenějšího, duchovnějšího?) strůjce oněch výparů, nežli o ony výpary samotné.

Na každý pád bychom si však měli v obou citovaných pasážích povšimnout Morova (určitě nikoli náhodného) užití termínu „vehicle“. Zatímco v případě ducha světa je podle všeho řeč o jemnohmotném prostředníku působení duševnějších substancí a označení „vehicle of life“ se zdá být v naprostém souladu s územ, na který jsme zvyklí z Morových básní i od jiných autorů, v první pasáži, v níž má zcela explicitně jít o *Psýché* (tedy o Ducha Svatého!) působí užití tohoto výrazu značně nezvykle. Do jisté míry je myslím možné toto vyjádření chápat jako jistou nevyhraněnost v užívání termínu „vehicle“, který slouží relativně, jako obecný prostředek vyjádření vztahu, kdy daná věc funguje jako „prostředník“ či „zprostředkovatel“ něčeho jiného. Přesto bychom však neměli opomenout ona místa ve svých básních (a jejich komentářích), v nichž More charakterizuje Duši jako pouhý odlesk intelektu *Aiónu*, jakýsi kanál umožňující proudit bytí, dobru a idejím dolů do mrzké hmoty.[89] Aniž bych chtěl význam těchto pasáží přeceňovat, pouze se tím potvrzuje, že jak jsem již zmiňoval, More mezi Božími osobami uvažuje jistou formu subordinace a pokud v případě Duše i *Spirit of the World* hovoříme o „prostředníku“, je to s ohledem na jejich funkci v jistém ohledu smysluplnější, než kdybychom chtěli např. tvrdit, že *Aión* je prostředníkem (nositelem, „vehiklem“) Jedna, byť mezi nimi také existuje jistý emanační vztah. Duše je tak jistým výsostným způsobem prostředníkem, skrze něhož se svět Idejí vlévá do hmoty, byť ona sama ke svému působení potřebuje další prostředníky, kterými by pak byly jak *Spirit of the World*, tak ony výpary, o nichž byla řeč výše.

Otázkou pak zůstává přesná pozice onoho *Spirit of the World*/*Universal Spirit* (za předpokladu, že jde o tutéž entitu) v rámci takto sestrojené hierarchie postupného sestupování k hmotě. Samozřejmě musíme mít na paměti, že More v žádném případě nemusí být nutně ve všech svých popisech naprosto konzistentní – naopak, s ohledem na tradici, na niž navazuje, bychom spíše měli očekávat jistou dávku poetické volnosti. Přesto je samozřejmě lepší se pokusit vykreslit co nejdůslednější obraz, než začneme ty či ony nesrovnalosti připisovat pouhé nepřesnosti v užívání metafor. Z výše uvedené citace se skutečně zdá, že *Spirit of the World* neoznačuje ony výpary, ale spíše to, co je uvnitř Země „uvařilo“ a „nechalo uzrát“, a na druhou stranu se zase zdá, že je takové označení příliš hrubé a málo vznešené na to, aby jím mohl být míněn onen *Spirit of God* z první kapitoly (čili Duch Svatý). Za

---

Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation (Albany: SUNY Press, 1997), s. 92nn. a Philip Ball, *Ďáblův doktor. Paracelsus a svět renesanční magie a vědy* (Praha: Academia, 2009), s. 305n. Tato koncepce pravděpodobně rovněž souvisí se *spiritus liquorosus*, které mělo možná pohánět Komenského perpetuum mobile, srv. Zdeněk Horský, „Komenského kosmologické perpetuum mobile podle představ v závěru života,“ in *Koperník a české země. Soubor studií o renesanční kosmologii a nové vědě* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011), s. 375 (355-380).

[89] K tomu srv. Crocker, *Henry More*, s. 30nn. Na mikrokosmické úrovni tomu pak odpovídá výklad k pojmu „Soul“ (*Poems, Interpretation Generall: Soul*, s. 164), kde je duše, jakožto pouze to, co oživuje tělo, stavěna do kontrastu k mnohem vznešenějšímu duchu (tj. novoplatónskému intelektu), viz výše, s. 39n.

těchto předpokladů zde tedy máme další vehikl, dalšího prostředníka, nalézajícího se někde mezi těmito dvěma. *Spirit of God* z první kapitoly jsme dále ve srovnání s terminologií z Morových básní neproblematicky ztotožnili s *Psýché*, jemné a vlhké výpary pak podle mého názoru výborně odpovídají *Mundane Spright* z básní, neboť v obou případech jde o jemně tělesné nástroje prostředkující interakci mezi hrubším tělem a duší (jak kosmickou, tak lidskou). Souvislost obou těchto pojmů s *vital congruity*[90] by jejich spřízněnost dále potvrzovala. V básních byl však *Mundane Spright* přímým prostředkovatelem působení a vnímání *Psýché*. Vedle toho v *Conjectura Cabbalistica* se zdá, že mezi těmito dvěma nacházíme vsunutý nový mezistupeň.

Bližší povahu tohoto *Spirit of the World*/*Universal Spirit* se podle mého můžeme nepřímo domyslet na základě několika zmínek v komentáři k filosofické kabale. Mám na mysli místa, kde se objevuje pro Mora později velmi významný termín *Spirit of Nature*. Pokud vím, je totiž *Conjectura Cabbalistica* spolu s *An Antidote against Atheism* (taktéž 1653) prvním Morovým oficiálně vydaným dílem, kde tento termín figuruje.[91]

Světlo a tmu, o kterých je řeč v souvislosti s prvním dnem stvoření, je podle Mora třeba vnímat symbolicky (stejně jako počítání dnů a nocí předcházejících stvoření nebeských těles – to všechno jsou rétorické obraty určené prostému lidu).[92] Tmou je míněna ryzí potence, možnost stvoření předcházející vzniku látky *fyzické*, tedy hmotné. Světlem je v kontrastu oproti tomu míněn „svět života“, tedy soubor všech duší a forem.[93] Horní vody druhého dne pak More opět ztotožňuje s tímto souborem všech seminálních forem. Důvodů je pro to více: seminální formy se snášejí do hmoty podobně jako déšť padající na zem, v té míře, v jaké mají tvar, je možné je považovat za kulaté, na méně metaforické úrovni pak označení „vody“ vyjadřuje vlhkost vehiklů, které spojení s nižší hmotou umožňují. Tuto interpretaci dokládá i řada antických autorů hovořících o duších v termínech souvisejících s vodou a vlhkostí.[94] Nakolik se tyto horní vody liší od světla prvního dne, pro nás není příliš důležité. Na jednom místě však More duše zahrnuté do horních vod vyjmenovává a vedle lidských a zvířecích duší mezi ně zahrnuje i „Universal *Spirit of Nature*“.[95]

Další zmínky o *Spirit of Nature* již nenalezneme přísně vzato v textu *Conjectura Cabbalistica*, ale až v dodatku k obranám tohoto spisu připojeném k původnímu textu v rámci souborného vydání

---

[90] K této představě viz níže, s. 94.

[91] V původním textu *Conjectura Cabbalistica* se slovní spojení *Spirit of Nature* vyskytuje pouze jednou, v *An Antidote against Atheism* jej pak nalezneme 2x, bez jakéhokoli obšírnějšího komentáře. Vedle toho již v *The Immortality of the Soul* (1659; cca 20 výskytů) je přesně definován a je mu věnována obsáhlá kapitola (v ještě pozdějším *Enchiridion Metaphysicum* (1671) už je *Spirit of Nature de facto* ústředním tématem, byť je to nepochybně do jisté míry způsobené též mnohem výraznějším přírodně-filosofickým zaměřením spisu).

[92] *Conjectura, The Defence of the Literal Cabbala*, kap. 1, s. 59.

[93] *Conjectura, The Philosophick Cabbala*, kap. 1, §1, s. 16nn.

[94] *Conjectura, The Defence of the Philosophick Cabbala*, kap. 1, s. 76n.

[95] *Conjectura, The Defence of the Philosophick Cabbala*, kap. 1, s. 77.

Morových děl z roku 1662, tedy v době, kdy byla jeho „pozdní“ filosofie již pevně etablovaná. Přesto se domnívám, že je možné z těchto zmínek leccos zpětně usoudit o významu *Spirit of Nature* v původním textu *Conjectura Cabbalistica*. More totiž i v dodatku k užití tohoto pojmu nepřipojuje žádný další vysvětlující komentář, což by se zdálo nasvědčovat tomu, že pod tímto pojmem můžeme nejspíš jak v původním textu, tak i v pozdějším dodatku rozumět právě ten *Spirit of Nature*, o němž More hovoří i ve svých pozdějších dílech.

V tomto dodatku k obraně filosofické kabaly se More podrobně zabývá vztahem pythagorejství a knihy *Genesis*. More je přesvědčen, že Pýthágoras (který byl podle něj dost možná sám Židem) přijal svou filosofii vposled od Mojžíše, pozdější pythagorejci však na toto jádro zapomněli. Na mnoha stránkách tak probírá pythagorejskou číselnou symboliku a rozlišuje, které momenty v ní jsou autentické (a souzní tak s číselnou symbolikou sedmi dnů Stvoření) a které jsou přídavkem pozdních pythagorejců a dokladem úpadku této filosofické školy. Souvislost s knihou *Genesis* prodlužuje od sedmičky až k desítce, jež je podle něj úzce spojena se čtyřkou – součet Tetraktys (1 + 2 + 3 + 4) je totiž právě 10. Čtvrtý den knihy *Genesis* je přitom dnem stvoření nebeských světel a to odráží i jedna ze čtveřic jmen spojených s desítkou, totiž *Aión, Kratos, Atlas* a *Akamas*,[96] které mají symbolizovat trvalost a neměnnost světa. Aby More dále vysvětlil význam těchto označení, přirovnává je k výrazům z pythagorejské přísahy:[97] *Aión* odpovídá termínu *Aenaos fysis* a *Kratos, Atlas* a *Akamas* zase termínům *Rhizóma* a *Pégé*. V následující větě pak bez jakéhokoli dalšího vysvětlení tyto termíny ztotožní se „Spirit of Nature, Sluncem, Planetami a Víry.“[98]

[96] Kratos (moc, síla) je jedním z dětí Styx a Pallada. Spolu se svými sourozenci Níké (vítězství), Biou (síla) a Zélem (žárlivost) představuje personifikované Diovy vlastnosti a vykonavatele jeho vůle (Hésiodos, *Theogonie*, 383-385; Aischylos, *Upoutaný Prométheus*, 1nn.; srv. Timothy Gantz, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources* (Baltimore – London: Johns Hopkins University Press, 1996), s. 25-26). Akamas byl synem Thésea a Faidry. Homér jej sice neuvádí, avšak podle jiných zdrojů se účastnil Trójské války – spolu s Diomédem byl vyslán požadovat vydání Heleny (Parthenius Nicaeus, *Erotica Pathemata*, 16), popřípadě byl jedním z vojáků ukrytých uvnitř trójského koně (Vergilius, *Aeneis*, 2, 262). Jméno Akamas ovšem nese i několik dalších mytologických postav, mimo jiné se tak jmenuje také jeden z Kyklopů (Valerius Flaccus, *Argonautica*, 1, 574nn.). Proč volí More kombinaci zrovna těchto čtyř jmen není vůbec jasné. Jako první jméno spojené s desítkou uvádí *Kosmos*, s nímž jsou kromě výše uvedených čtyř dále kongeniální také označení *Heimarmené* a *Ananké* (značící zákonitou nutnost uspořádání světa), *Úrania* (značící nebeskou harmonii plynoucí z této uspořádanosti) a konečně *Theos* a *Pamochos* (které má podle Hesychia znamenat totéž co *Kyrios*).

[97] More zde má na mysli pythagorejskou přísahu ze Zlatých veršů (*Carm. Aur.* 47): „Přísahám při tom, kdo do našich duší seslal posvátnou Tetraktys, věčný pramen přírody (παγὰν ἀενάου φύσεως).“ Termín *rhizóma* se však v tomto textu nevyskytuje.

[98] „Ἀιὼν, Κράτος, Ἄτλας, Ἀκάμας, denote the permanency and stable durancy of the world, that there is no fear that of its own nature it will ever fail. According to which sense are those expressions in the *Pythagorick* Oath, Πηγὴ, ῥίζωμά τε ἀενάου φύσεως. Ἀέναος φύσις plainly answering to Ἀιὼν, which is as much as ἀεὶ ὤν, and Κράτος, Ἄτλας, Ἀκάμας, to Ῥίζωμά and Πηγὴ. For these Four, namely, *The Spirit of Nature, Suns, Planets,*

Tato pasáž, jako ostatně celý Morův pythagorejský výklad, je značně temná a zvlášť o *Spirit of Nature* se v ní nedozvídáme téměř nic. V první řadě není zcela jasné, zda mají jména *Aión*, *Kratos*, *Atlas* a *Akamas* skutečně znamenat totéž, nebo pouze poukazovat k témuž, totiž permanenci a stálosti uspořádání světa. Současně s tím pak není jasné, zda bychom měli chápat *Spirit of Nature*, slunce, planety a víry jako vposled skutečně totéž, nebo spíše jako projevy téhož principu, popřípadě pouze jako spřízněné entity podílející se na harmonickém uspořádání světa. Měli bychom též mít na paměti, že v době sepsání *Conjectura Cabbalistica* je More podle všeho velmi přesvědčeným zastáncem Descartovy přírodní filosofie, slunce, víry a planety je tak možné číst jako karteziánský první, druhý a třetí element.[99] *Spirit of Nature* je pak s největší pravděpodobností doplněním karteziánské kosmologie o čtvrtý princip. Jednou možností je, že zde More doplňuje materiální principy o princip duchovní, *Spirit of Nature* by pak skutečně mohl být oním výše zmiňovaným *Universal Spirit*, který má být odpovědný právě za stvoření éteru (vírů) a nebes (sluncí a planet). Druhou možností by pak bylo, že je *Spirit of Nature* čtvrtým, ještě jemnějším, přesto však hmotným principem podobným *Mundane Spright*. Jakkoli je však příbuznost s dřívějším *Mundane Spright* zřejmá, je hned z několika důvodů jasné, že tento *Spirit of Nature* nemůžeme chápat pouze jako jiné pojmenování pro totéž.

Prvním takovým důvodem je, že v *Conjectura Cabbalistica* již do Morova myšlení důsledněji proniká dualismus. Jeho explicitní formulaci sice nikde nenalezneme,[100] nicméně se potkáváme se zcela zřetelným posunem ve stylu Morova vyjadřování. Když hovoří o metafyzické látce, zdůrazňuje její privativní charakter tím, že ji velmi gradualisticky prezentuje jako jakousi pouhou limitu Boží emanace,[101] jakmile však hovoří o látce fyzikální, jeho přístup se mění, látkou se myslí látka karteziánská a duše k ní přistupuje jako zcela odlišný formující princip, přičemž na různých místech je pak zdůrazňována jejich protikladnost, ať už jde např. o aktivitu a pasivitu,[102] či o dělitelnost látky a nedělitelnost duše.[103]

---

and *Vortices*, are rightly said to be all what those Names expresse. And the Congruity is exact, in that, as the *Tetrad* and *Decad* are really the same *Tetractys*, so their names also be of the same importance, and point at the same things.“ *Conjectura, An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala*, kap. 5, § 2, s. 119.

[99] Podle Descarta se hmota v pohybu vzájemným třením opotřebovává a rozbíjí, čímž vznikají tři základní velikosti jejích částic. Ty největší jsou nejtěžší, uchovávají si nepravidelný tvar a víceméně odpovídají klasickému prvku země (z nich jsou tvořeny planety), další jsou drobnější, pohyblivé, vyhlazené do kulatého tvaru a přibližně odpovídají vzduchu (z nich jsou tvořeny víry), zatímco poslední jsou ty nejdrobnější odštěpky, které jsou nejpohyblivější, dokonale vyplňují prostor mezi ostatními částicemi a odpovídají ohni (z nich sestávají slunce), srv. např. René Descartes, *Le Monde*, kap. 5 a 8 (AT XI, s. 23nn., 48nn.).

[100] Nalezneme ji však již v *An Antidote Against Atheism* ze stejného roku, srv. *Antidote*, kn. 1, kap. 11, §§ 10-13, s. 35n.

[101] Takto např. in *Conjectura, An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala*, kap. 8, § 6, s. 138.

[102] Např. *Conjectura, The Defence of the Philosophick Cabbala*, kap. 1, s. 83.

[103] Např. *Conjectura, The Defence of the Philosophick Cabbala*, kap. 1, s. 76.

Ve světě Morova pozdního dualismu však pro „polotělesné“ entity, jako je např. *Mundane Spright*, již nezbývá místo – a to doslova. Jestliže se Morův svět na karteziánský způsob zcela zaplnil látkou roztříštěnou na různé velké částice (světlo, éter, hrubá hmota), pak se *Mundane Spright* v míře, v jaké je sám tělesný, nemůže do takto zaplněného prostoru vejít. I z toho důvodu je velmi příznačné, že hlavní charakteristikou *Spirit of Nature* (jak uvidíme později) je jeho absolutní netělesnost. Tento *Spirit of Nature* bychom tak podle všeho skutečně mohli dobře ztotožnit s oním *Universal Spirit*, který je součástí Světa Života, ba i se *Spirit of the World* chystajícím onu jemnou látku umožňující duším spojit se se svými těly. Potvrdila by se tím i naše domněnka vícestupňové sestupné hierarchie prostředníků. *Psýché* je prostředníkem Boží dobroty a Moudrosti, sama však působí skrze nižší, stvořený *Spirit of Nature*, který teprve působí prostřednictvím jemných, nicméně tělesných spiritů. Jejich existenci mohl More (ostatně stejně jako Descartes) i nadále neproblematicky zastávat, v rámci dualistické metafyziky však musejí být jednoznačně tělesné, takže nemohou nabývat podoby univerzálního a vše prostupujícího principu, jakým byl (ve vztahu k *Psýché*) *Mundane Spright*. V kontrastu k výraznějšímu dualismu Morovy pozdější tvorby se pak v závislosti na úhlu pohledu může celá tato vícestupňová metafyzická konstrukce jevit jako poslední pozůstatek jeho raného gradualismu, nebo též jako poslední pokus tento gradualismus zachránit. Faktem nicméně zůstává, že se v Morově metafyzice objevuje nová entita, kterou můžeme charakterizovat jako cosi podobného *Mundane Spright*, jenom netělesného, popřípadě jako cosi podobného *Psýché*, ale níže postaveného a méně vznešeného. V obou případech se zdá, že nejbližší analogií pro *Spirit of Nature* je v Morově rané tvorbě *Fysis*, tedy nejnižší ze složek světové duše – ostatně právě s ní More později dodatečně *Spirit of Nature* ztotožní v předmluvě k soubornému vydání svých spisů.[104] Nesmíme však přitom ztrácet ze zřetele, že spolu s tím, jak se Morova celková metafyzika a přírodní filosofie vyvíjejí, funkce *Spirit of Nature* se od funkce *Fysis* musí nutně lišit, jak se o tom vzápětí přesvědčíme.

I.3 Spirit of Nature

I.3.i Za hranicemi mechanicismu

Vedle ojedinělých výskytů v *An Antidote Against Atheism* a v *Conjectura Cabbalistica* se *Spirit of Nature* od *The Immortality of the Soul* dále stává ústředním pojmem Morovy pozdní přírodní filosofie, kde představuje jakýsi poslední pozůstatek jeho dřívějších představ o světové duši. První explicitní definici nalezneme v III. knize *The Immortality of the Soul*:

[104] Henry More, *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera omnia* (London: J. Macock, 1679), *Praefatio generalissima*, § 11 s. viii.

„*Spirit of Nature* je tedy, podle představy, kterou o něm mám, netělesná substance, zbavená smyslů a vlastní vůle (*animadversion*), prostupující veškerou látku vesmíru a vykonávající v ní plastickou moc v souladu s mnoha predispozicemi a příležitostmi v částech, v nichž pracuje, způsobuje takové jevy ve světě, jaké nemohou být zredukovány na pouhé mechanické schopnosti.“[105]

Na první pohled tak vidíme, že jde o entitu netělesnou, tedy v rámci morovského pozdního dualismu zcela evidentně duševní, jejíž schopnosti jsou však zároveň omezené – postrádá smyslové vnímání i schopnost vlastního rozhodování. V tomto ohledu se nejvíce podobá aristotelské vegetativní duši a není tak divu, že More později přirovná *Spirit of Nature* k hypostazi *Fysis* ve své ranější filosofii. Z druhé strany, „zespoda“, je pak sféra působení *Spirit of Nature* vymezena hranicí mechanicismu, tj. spadá pod ni vše, co se vymyká pouhým mechanickým silám. Paralela s vegetativní duší je tím ještě podtrhnuta a skutečně, vedle lidí a zvířat disponujících individuálními dušemi (a kde se působení *Spirit of Nature* omezuje na instinktivní chování, jako když si např. pták staví hnízdo) je v souladu s Occamovou břitvou přiznána rostlinám pouze duše kolektivní, totiž právě *Spirit of Nature*.[106]

Avšak jevy, které More uvádí po definici *Spirit of Nature* jako první a v jistém ohledu tak možná podle něj představují paradigmatičtější příklad jeho působení, jsou poněkud jiného charakteru. Jedná se o jevy povětšinou dobře známé z renesanční filosofie, které taktéž ihned umožňují čtenáři vést si paralelu mezi *Spirit of Nature* a *Fysis*, respektive nějakou formou pojetí světové duše. Těmito jevy jsou rezonance stejně naladěných strun, léčení, ale i způsobování újmy na dálku prostřednictvím sympatetických vztahů či spjatost astrálního těla s tím pozemským, a to opět v některých případech i na značnou vzdálenost. Vysvětlením všech těchto příkladů „přirozeně magického“ (jak by řekl

[105] „The Spirit of Nature, therefore, according to the notion I have of it, is, A Substance incorporeal, but without Sense and Animadversion, pervading the whole Matter of the Universe, and exercising a Plastical power therein according to the sundry predispositions and occasions in the parts it works upon, raising such Phænomena in the World, as cannot be resolved into mere Mechanical powers.“ *Immortality*, kn. 3, kap. 12, § 1, s. 193 (kurzíva vynechána).

[106] „[…] ’tis exceeding rational that all *Plants* and *Flowers* of all sorts […] should be the effects of this *Universal Soul of the World* [z kontextu jednoznačně *Spirit of Nature* – JJ]. Which Hypothesis, besides that it is most reasonable in it self, according to that ordinary Axiome, *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*, is also very serviceable for the preventing many hard Problems about the *Divisibility* of the Souls of *Plants*, their *Transmutations* into other *Species*, the growing of *Slips*, and the like. For there is one Soul ready every where to pursue the advantages of prepared Matter. Which is the common and onely λόγος σπερματίτης of all *Plantal appearances*, or of whatever other *Phænomena* there be, greater or smaller, that exceed the pure Mechanical powers of *Matter*.“ *Immortality*, kn. 3, kap. 13, § 7, s. 199.

Ficino[107]) působení na dálku je právě onen jednotný a univerzální spirituální princip, kterým je *Spirit of Nature*.

Vedle těchto příkladů je však pod působení *Spirit of Nature* zahrnuto především několik z dnešního hlediska neproblematických jevů, s nimiž si dobová přírodní filosofie dlouhodobě nevěděla rady, v první řadě pak magnetismus a gravitace. V případě magnetismu More zavrhuje karteziánské mechanistické vysvětlení prostřednictvím spirálovitých částic a spojením magnetické síly s působením jakési duševní substance tak setrvává v myšlenkové linii, do níž se před ním zařadil např. i William Gilbert se svým *De magnete* (1600).[108] Gravitaci pak More věnuje více pozornosti a na několika stránkách důkladným vyvrácením karteziánské i hobbesovské teorie gravitace ukazuje, že i v případě této síly mechanistická vysvětlení nutně selhávají. I přes drobné rozdíly jsou ve svých důsledcích obě Morem vyvracované teorie dosti podobné. Podle Hobbese rozpohybovává zemská rotace okolní vzduch, který se vlivem odstředivé síly vzdaluje od Země, takže vzniká neustálý „podtlak“, který vzdalující se vzduch, ale s ním i veškeré další předměty stahuje zpět k zemi.[109] Podle Descarta je primární příčinou rotační pohyb jemného éteru, který vytváří víry, v jejichž středu se shlukují těžké objekty, podobně jako se např. ve vodě stahuje plovoucí dřevo taktéž do středu víru.[110]

More obě tyto teorie vyvrací sérií námitek, z nichž mnohé proti nim vznesli i jiní. V případě Hobbesovy teorie způsobuje gravitaci vposled rotace země *kolem své osy*, odstředivá tendence a i gravitace by tak měly být kolmé k této ose. To ovšem znamená, že kolmo k povrchu Země by gravitace působila výhradně na rovníku a s narůstající vzdáleností by se postupně nakláněla až k naprosté vodorovnosti na pólech – v *Enchiridion Metaphysicum* přidává More dokonce ilustraci ukazující, jak by vypadali lidé v Londýně či Cambridge, kde by podle Hobbesovy teorie museli chodit v náklonu přibližně 52 stupňů.[111] Ani Descartova teorie ovšem neodpovídá empirické zkušenosti,

---

[107] K Ficinovu pojetí „přirozené magie“ viz níže, s. 121n. a tam odkazovaná literatura.

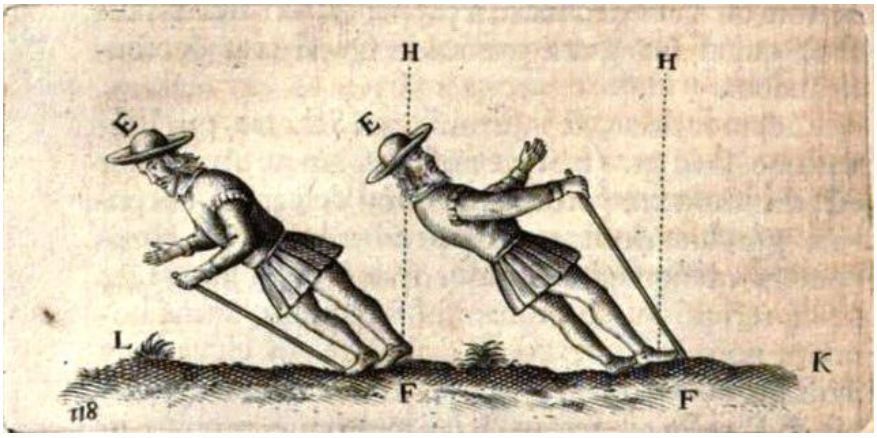
[108] Přitažlivá schopnost všech magnetů byla podle Gilberta odvozena od Země. Ta je vnímána jako živý, oduševnělý organismus a z výparů jejího dechu se v jejím lůně rodí kovy, z nichž železo a magnetit jsou nejopravdovějšími a nejniternějšími částmi Země, protože si jako jediné zachovávají tuto její nejvlastnější schopnost. Velice empiricky zaměřená induktivní věda Gilbertových pokusů se tak specifickým způsobem mísí se scholastickými koncepcemi a renesančním vitalismem (William Gilbert, *De magnete, magneticisque corporibus et de magno magnete tellure* (London: Petrys Short, 1600); srv. Edgar Zilsel, „The Origins of William Gilbert's Scientific Method,“ *Journal of the History of Ideas* 2, no. 1 (Jan. 1941): 1-32 a John Henry, „Animism and Empiricism: Copernican Physics and the Origin of William Gilbert's Experimental Method,“ *Journal of the History of Ideas* 62, no. 1 (Jan. 2001): 99-119). Klasicky alchymickou představu živé a dýchající Země plodící ve svém nitru kovy přebírá i mladý Newton, viz níže, s. 158.

[109] Thomas Hobbes, *De Corpore*, část IV, kap. 30.

[110] Descartes, *Le Monde*, kap. 11 (AT XI, s. 72nn.); René Descartes, *Principia Philosophiæ*, část 4, art. 21-27 (AT VIII, s. 212nn.).

[111] *Immortality*, kn. 3, kap. 13, §§ 3-5, s. 197n.

neboť proudící částice éteru by měly narážet do různých předmětů ze všech stran rovnoměrně – sám Descartes ostatně tvrdí, že právě to je příčinou kulatého tvaru kapek vody.[112] Jestliže je tomu tak, pak i kousek kovu by měl pod rovnoměrnými údery částic éteru držet zavěšený ve vzduchu podobně jako např. korek na hladině vody. A kdyby přeci jen padal k zemi, mělo by být možné rychlost a směr jeho pádu ovlivnit dostatečně naleštěným zrcadlem, které by mohlo částice éteru v libovolném směru zablokovat nebo přinejmenším odstínit. Konečně, šípy a kulky vystřelené kolmo vzhůru představují předměty natolik pevné a těžké, navíc pohybující se takovou rychlostí, že není jasné, jak by mělo být něco tak jemného jako vzduch či éter schopné jejich let nejenom zabrzdit, ale poté je dokonce přitáhnout (ze značné vzdálenosti) zpět k Zemi.[113]



Enchiridion, kap. 11, § 11, fig. 13, s. 191.

Tváří v tvář těmto námitkám je tedy More přesvědčen, že je třeba nabídnout nemechanické vysvětlení daných jevů a nejpřirozenější odpovědí je právě *Spirit of Nature*. Tomu je v *The Immortality of the Soul*, jak už jsem zmínil, připsána i řada vitálních, zejména nevědomých projevů: vývoj embrya, instinktivní chování zvířat, veškerý život rostlin atd. Nahlédneme-li však do ještě pozdějšího spisu *Enchiridion Metaphysicum*, zjistíme, že doména působení *Spirit of Nature* i ve sféře neživé dalece přesahuje tak specifické fenomény, jako jsou gravitace a magnetismus, spadají tam totiž např. i nejnovější objevy související s Boylovými experimenty s tlakem, barvy či převážná většina meteorologických fenoménů, vítr, mraky, bouřky, duha či mořský příliv a odliv. Toto přesvědčení o hluboké nedostatečnosti mechanicismu je něčím, co v Morově filosofii z pochopitelných důvodů výrazněji vystoupilo až v této fázi (otázka dostatečnosti či nedostatečnosti ryzího mechanicismu by v kontextu jeho rané, gradualisticky vitalistické tvorby nedávala dost dobře smysl) a čím se proto podrobněji zabýváme až nyní, kořeny tohoto přesvědčení nalezneme ovšem nejpozději již o nějakých deset let dříve v jeho korespondenci s Descartem.

[112] Descartes, *Principia Philosophiæ*, část 4, art. 15-20 (AT VIII, s. 208nn.).

[113] *Immortality*, kn. 3, kap. 13, §§ 1, 2, 6, s. 196nn.

I.3.ii Kritika karteziánství

Ve 40. letech 17. století More objevil Descartovu filosofii, byl jí nadmíru okouzlen a významně se podílel na jejím šíření v Anglii.[114] Částečně pod jejím vlivem napsal mj. báseň *Democritus Platonissans* a byl přesvědčen, že karteziánství představuje tu nejčistší a nejlepší možnou podobu „nové filosofie“: důsledně matematizovaná mechanistická přírodní filosofie za pomoci rozumu jasně odhalovala zákonitosti spravující chod věcí ve světě a zároveň odhalovala *meze* této nové filosofie. Bytostná nesoběstačnost inertní hmoty vedla skrze psychofyzikální dualismus k jednoznačnému potvrzení existence nehmotných substancí, tedy primárně Boha a lidských duší. Propracovaná stavba karteziánské fyziky a filosofie (kterou i přes všechny své pozdější kritické výhrady nepřestal mít More nikdy v úctě) tak měla představovat dokonalou výspu v boji proti hobbesovskému ateismu – ukazovala totiž jak veškerou sílu mechanicismu, tak i jeho nedostatečnost, nebyl-li doplněn působením nehmotných substancí.

Stejné hodnocení karteziánství pak nalezneme i v předmluvě k *A Collection of Several Philosophical Writings*, kde se More o Descartovi vyjadřuje v těchto obdivných termínech:

> „Avšak co mne nejvíce okouzluje, je, že vycházejíce oba dva ze stejných *prostředí*, ačkoli jsme šli různými cestami, jeden postupující nižší stezkou *démokritovství*, uprostřed hustého prachu atomů a létajících částeček *hmoty* a ten druhý vysokými a vzdušnými kopci *platonismu*, v jemnější a subtilnější oblasti *nehmotnosti*, přesto se nakonec (a zajisté nikoli bez přispění Prozřetelnosti) potkáváme u téhož *cíle*, jmenovitě u vchodu ke svaté Bibli.“[115]

Ve stejném duchu o několik stránek výše prohlašuje, že jeho filosofickým záměrem je vybudovat vnější opevnění na obranu teologie, přičemž platónských a karteziánských argumentů využívá tak

[114] Morovým vlivem na rané karteziánství v Anglii se zabývá Marjorie Nicolson, „The Early Stage of Cartesianism in England,“ *Studies in Philology* 26, no. 3 (Jul. 1929): 356-374, jeho význam však zpochybnil Sterling Power Lamprecht, „The Role of Descartes in Seventeenth Century England,“ *Studies in the History of Ideas* 3 (1935): 181-242; srv. diskusi in Charles Webster, „Henry More and Descartes: Some New Sources,“ *The British Journal for the History of Science* 4, no. 4 (Dec. 1969): 359-377.

[115] „But that which enravishes me the most is, that we both setting out from the same *Lifts*, though taking several wayes, the one travailing in the lower Rode of *Democritisme*, amidst the thick dust of Atoms and flying particles of *Matter*, the other tracing it over the high and aiery Hills of *Platonisme*, in that more thin and subtil Region of *Immateriality*, meet together notwithstanding at last (and certainly not without a Providence) at the same *Goale*, namely at the Entrance of the holy Bible,“ More, *A Collection of Several Philosophical Writings*, *Preface General*, § 11, s. xii.

často právě proto, že představují výbornou obranu před těmi nejpodlejšími útoky ateistů.[116] O jednom ze svých dopisů v téže předmluvě dokonce uvádí, že jeho hlavním cílem bylo očistit Descarta od jakýchkoli neopodstatněných obvinění z ateismu a i do budoucna ho před takovými nařčeními uchránit, o čemž More ostatně soudí, že se mu to zcela povedlo.[117]

To zde uvádím zejména z toho důvodu, že následně může působit jako překvapení zdánlivě nečekaný obrat, který u Mora v jeho vztahu ke karteziánství nastává. *Divine Dialogues* a zejména *Enchiridion Metaphysicum* jsou ve své podstatě jednou velkou kritikou karteziánství, o níž měl More pocit (jak dosvědčuje jeho korespondence z té doby[118]), že ji světu dluží právě z toho důvodu, že řadu zejména britských myslitelů sám kdysi ke karteziánství přivedl. Tato pozdní díla jsou přitom pouze přirozeným důsledkem skutečnosti, že Descartes podle Mora kladl ve své filosofii přílišný důraz na její mechanistické aspekty, a to na úkor těch ostatních, zejména pak těch spiritualističtějších. Původně, tj. např. v Morově korespondenci s Descartem vedla tato skutečnost pouze k mírné kritice různých specifických bodů Descartovy filosofie (navíc zabalených do rétoriky plné úcty a obdivu[119]), když pak ale v důsledku toho vyrostla generace karteziánů, kteří si ve svém důrazu na mechanicismus v ničem nezadali s hobbesovským materialismem, pocítil More potřebu svou kritiku zexplicitnět a plně ukázat naprostou explanační nedostatečnost mechanicismu.

Konkrétním příkladem, který nás v našem kontextu zajímá, je problematika předání pohybu prostřednictvím srážky. V jednom ze svých dopisů Descartovi[120] vznáší More zásadní otázku, totiž jakým způsobem dochází k předání pohybu mezi dvěma částicemi, když se srazí. Jedním aspektem této otázky je specifická kritika karteziánské metafyziky. Pro tu je pohyb modem, tj. něčím bytostně nesamostatným a závislým na substanci, v níž se nachází, takže představa, že by mohl danou částici opustit a přesunout se do jiné, nedává dost dobře smysl. Tento problém nás ovšem nebude příliš

---

[116] „[My Design] is not to Theologize in Philosophy, but to draw an *Exoterick* Fence or exteriour Fortification about Theologie […]. And this is the true and genuine meaning of my interweaving of *Platonisme* and *Cartesianisme* so frequently as I do in these writings, I making use of these Hypotheses as invincible Bulwarks against the most cunning and mischievous efforts of Atheism.“ More, *A Collection of Several Philosophical Writings, Preface General*, § 4, s. vi.

[117] More, *A Collection of Several Philosophical Writings, Preface General*, § 10, s. xin.

[118] Srv. Alexander Jacob, vyd., *Henry More's Manual of Metaphysics 1: Chapters 1-10 and 27-28* (Hildesheim: Olms, 1995), s. vnn.

[119] „Sed revera, illustrissime Cartesi, vt nihil dissimulem, quamuis pulcherrimum Philosophiæ tuæ corpus ac essentiam valdè depeream, fateor tamen paucula excidisse in secunda Principiorum parte, quæ certè animus meus aut paulò hebetior est quàm vt capiat, aut vt admittat auersatior. Sed præclaræ tuæ Philosophiæ Summa nihil inde periclitatur, cùm huiusmodi ista sint, vt cùm aut falsa meritò aut incerta iudicari possint, ita nihil ad essentiam Philosophiæ tuæ ac fundamenta pertinere, illaque sine istis optimè possit constare.“ More Descartovi, 11. prosince 1648, in AT V, s. 238.

[120] Jedná se o dopis z 23. července 1649, in AT V, s. 376nn.

zajímat, skrývá se zde totiž ještě problém jiný, mnohem zásadnější. Základním modelem interakce částic v mechanicismu je obraz do sebe narážejících kulečníkových koulí. My se však můžeme zeptat, proč si kulečníkové koule při srážce předají pohyb, místo aby se např. o sebe zastavily a zůstaly stát na místě. Na tuto otázku ovšem nemůžeme odpovědět odvoláním se na mechanické zákony popisující chování částic při srážkách, protože bychom se tím ocitli v logickém kruhu. Zkrátka, mechanicismus není (zcela logicky) dost dobře schopen *vysvětlit* své vlastní základní *explanační* schéma.

Vzato z pohledu karteziánské metafyziky, jestliže nemůže modus „přeskočit" z jedné substance do druhé, musí se druhá částice dát do pohybu jaksi sama od sebe, což je podle Mora v rozporu s mechanicismem hlásanou představou zcela inertní hmoty. V dopise Descartovi je tak Morovo řešení tohoto problému zcela v souladu s jeho ranou, vitalistickou filosofií. Přísně vzato nic takového jako zcela inertní hmota neexistuje, i zdánlivě neživé částice v sobě mají jakýsi otupělý život, který jim mimo jiné právě umožňuje se po srážce dát do pohybu:

> „Spíše jsem nakloněn názoru, že nedochází k žádnému předání pohybu, ale že úderem jednoho tělesa je to druhé jakoby k pohybu probuzeno, jak když duše při té či oné příležitosti přichází na nějakou myšlenku. Těleso nepřijímá pohyb, nýbrž se spíše dává do pohybu, když mu to první těleso připomnělo. A jak jsem uvedl výše, pohyb se má k tělesu stejným způsobem, jako myšlenka k duši, totiž že ani jedno daný subjekt nepřijímá, nýbrž oboje vyvstává ze subjektu, v němž se to nachází. A vše, co se nazývá 'tělesem' je ve skutečnosti otupělým a hloupým způsobem živé, v té míře, v jaké to, byť to postrádá smysly a touhy, představuje poslední a nejmatnější stín a obraz božské esence, kterou považuji za nejdokonalejší život."[121]

Avšak, jak jsem již naznačil (a dále se tím budeme zabývat v následující kapitole), období, ve kterém se do popředí Morovy filosofie dostává *Spirit of Nature* je zároveň obdobím, kdy jeho vyjádření k otázce vitalismu postupují přes opatrnou váhavost až k explicitnímu odmítnutí. Novou odpovědí na problém předání pohybu při srážce částic se pak zcela přirozeně stává právě *Spirit of Nature*. Tím se ovšem radikálně proměňuje dynamika vztahu mezi mechanicismem a *Spirit of Nature*.

[121] „Equidem pronior sum in hanc sententiam, quod nullus prorsum sit motuum transitus; sed quod ex impulsu vnius corporis aliud corpus in motum quasi expergiscatur, vt anima in cogitationem ex hâc vel illâ occasione; quodque corpus non tam suscipiat motum, quàm se in motum exerat, à corpore alio commonefactum; &, quod paulò antè dixi, eodem modo se habere motum ad corpus, ac cogitatio se habet ad mentem, nimirùm neutrum recipi, sed oriri vtrosque ex subiecto in quo inueniuntur. Atque omne hoc quod corpus dicitur, stupidè & temulentè esse viuum, vtpote quod vltimam infimamque diuinæ essentiæ, quam perfectissimam vitam autumo, vmbram esse statuo ac idolum […]." More Descartovi, 23. července 1649, in AT V, s. 383.

V definici z *The Immortality of the Soul* jsme viděli, že *Spirit of Nature* má zapříčiňovat všechny jevy, které nemohou být vysvětleny pouhým mechanickým působením. Z této formulace by se mohlo zdát, že *Spirit of Nature* představuje jakýsi komplementární doplněk k mechanicismu. Na jedné straně by tak byly řádné mechanické procesy, probíhající samovolně podle zákonů mechaniky (tak, jak si to představují mj. Descartes či Hobbes), na druhé straně pak stojí procesy, které se těmto zákonům mechaniky vymykají a kde musí (*de facto* proti působení těchto zákonů) zasáhnout *Spirit of Nature*, takže například míč vyhozený do vzduchu, místo aby letěl dále vzhůru, bude stáhnut gravitační silou zpět k Zemi. Takto pojatý *Spirit of Nature* v sobě má jakýsi nádech svévole, Alan Gabbey použil v tomto kontextu slovní spojení „Spirit of causal gaps"[122] – zavání *ad hoc* vysvětlením, ke kterému se můžeme uchýlit, kdykoli máme pocit, že mechanické zákony selhávají. V takovém případě bychom však museli čelit problému, jak rozeznat, kdy je daný jev třeba vysvětlit mechanicky a kdy za pomoci *Spirit of Nature* – v obou případech se totiž zdá, že máme co do činění s jevy, které se chovají *zákonitě* (na jedné straně stojí zákony mechaniky, na druhé pak *Spirit of Nature* zbavený smyslového vnímání a vlastní vůle právě proto, aby působil slepě, pravidelně a zcela zákonitě). Rozlišení mezi jevy mechanickými a těmi způsobenými *Spirit of Nature* by tak vposled záviselo do velké míry na naší libovůli, respektive na našem (vcelku arbitrárním) přesvědčení, zda je tento jev vysvětlitelný mechanicky, nebo nikoli.[123]

Ve světle problému předání pohybu při srážce ovšem všechny tyto potíže mizí, neboť *Spirit of Nature* není pouhým doplňkem vysvětlujícím to, co nelze vysvětlit mechanicky, ale základním metafyzickým principem, který stojí na pozadí všech fyzikálních vysvětlení, včetně těch mechanických. Tím se ovšem také zásadně proměňuje dynamika vztahu mezi mechanicismem a působením *Spirit of Nature*. I v těch případech, kdy můžeme aplikovat mechanické zákony (jako např. při srážce dvou částic), nám tyto zákony umožní nanejvýš popsat, *jak* se budou dané částice chovat. Jakmile se však zeptáme, *proč* se tak chovají, matematické vzorce mechanických zákonů z podstaty věci nebudou schopné odpovědět, neboť tato odpověď se nachází na hlubší, metafyzické rovině. Na té platí, že *Spirit of Nature* usměrňuje pohyb srážejících se částic takovým způsobem, že se jejich rychlost a směr mění právě tak, jak to ony mechanické zákony popisují.

---

[122] Gabbey, „Henry More and the Limits of Mechanism," s. 24.

[123] Touto otázkou se podrobněji zabývá Gabbey, „Henry More and the Limits of Mechanism." S tímto tématem souvisí také námitka, kterou proti Morovy vznesl Henry Hyrne, totiž že není možné vyloučit, že nějaké mechanické vysvětlení daných jevů bude teprve objeveno. Proti této možnosti argumentuje More Descartovou genialitou: jestliže ani on nebyl schopen nabídnout přesvědčivé mechanické vysvětlení, je velmi nepravděpodobné, že se nějaké objeví („For it seemes exceeding improbable that so excellent a Wit, the greatest Mathematician in Europe, and of such an eximious Architectonical Genius in Mechanicks as Cartesius, should faile in ye solutions of so many & so plain & simple Phaenomena as I have proved he has failed in, if ye presence it self of such Mechanicall solutions were not without foundation or a groundlesse presumption." More Hyrnovi, 21. srpna 1671, CCC MS 21, no. 19, fol. 1, cit. in Gabbey, „Henry More and the Limits of Mechanism," s. 31).

Zdá se, že přinejmenším v pozdějších letech si byl More těchto důsledků své koncepce *Spirit of Nature* plně vědom. V *The Immortality of the Soul* je *Spirit of Nature* skutečně stále ještě spojován primárně s fenomény vitálními a těmi, které bychom mohli nazvat „kvazi-vitální“ (rezonance strun, gravitace, magnetismus…), a v textu nenalezneme žádná explicitní vyvrácení onoho výše zmíněného komplementárního chápání *Spirit of Nature* a mechanických zákonů. Zato v předmluvě k *Divine Dialogues* již More označuje mechanistické přesvědčení za „hylolatrii“, tedy modloslužebnictví k látce, a o sobě tvrdí, že „jsem nadmíru přesvědčen, že v celém vesmíru není žádný ryze mechanický *jev*.“[124] Stejně tak i šíře záběru jeho *Enchiridion Metaphysicum* a množství jevů, které tam More vysvětluje prostřednictvím *Spirit of Nature* dosti jasně naznačují, že již plně pochopil a akceptoval, jak univerzální a neustále ve všem působící sílu musí *Spirit of Nature* v rámci jeho systému představovat.

Dalším zajímavým důsledkem této koncepce, důsledkem, který si More podle všeho plně neuvědomoval, který je však dosti významný s ohledem na následující vývoj vědy, je, že setření rozdílu mezi jevy „mechanickými“ a „nemechanickými“ (tj. vysvětlenými za pomoci *Spirit of Nature*) je oboustranné. Tedy neplatí pouze to, že i mechanické jevy vposled potřebují *Spirit of Nature* jako jakýsi základní explanační princip, proč se vůbec věci podle mechanických zákonů chovají (a proti ateistům je tím dokázána existence duševních substancí), ale i to, že pokud vysvětlení prostřednictvím *Spirit of Nature* nevylučují matematický popis daných jevů prostřednictvím zákonů, nevylučují to ani v případě jevů „nemechanických“. Ztrácí se tedy onen kontrast, na kterém More zakládá většinu svých argumentů ve prospěch *Spirit of Nature*, totiž že bychom zde měli nějakou sadu (povětšinou) platných mechanických zákonů a na druhou stranu jisté empiricky pozorovatelné jevy (jako např. pád těles směrem k Zemi), které se těmto zákonům vymykají, takže je z tohoto důvodu třeba je vysvětlit za pomoci *Spirit of Nature*. Na případě srážky částic jsme viděli, že potřeba založit vysvětlení na *Spirit of Nature* se nijak nevylučuje s možností popsat dané chování prostřednictvím matematických zákonů, totéž však platí i v případě gravitace a dalších jevů: sice je způsobuje *Spirit of Nature*, to však neznamená, že by jejich zákonitost nebylo možné popsat matematicky. Úmyslně zde volím termín „matematicky“ a nikoli „mechanicky“, to však není ani tak způsobené tím, že by gravitace či magnetismus (jak se může zejména v *The Immortality of the Soul* zdát) byly nějak principielně „nemechanické“ či „anti-mechanické“, jako spíše tím, že v důsledku ztrácí pro Mora jakékoli takové rozlišení smysl. Od vegetativního života níže je *zároveň vše* způsobováno *Spirit of Nature* a *zároveň* to může být v principu matematicky popsáno.

Na první pohled by se nyní mohlo zdát, že zavedení *Spirit of Nature* byl ryze kosmetický krok, konečná situace se totiž nijak výrazně neliší od klasického mechanicismu: nedošlo k rozdělení souboru

[124] „[*I*]*t is a kind of vile and abject* ὑλολατρεία, *or superstitious idolizing of Matter, to pretend that all the* Phænomena *of the Universe will arise out of it by mere Mechanical Motion*. […] But for my part […], I am abundantly assured that there is no purely Mechanicall *Phænomenon* in the whole Universe.“ *Dialogues*, The Publisher (More) to the Reader, s. viii.

fyzikálních jevů na dvě různé kategorie a všechny jsou i nadále teoreticky kvantifikovatelné a matematicky popsatelné. *Spirit of Nature* se pak nad tím vším vznáší jako zdánlivě nadbytečný a *ad hoc* zavedený pojem. Ve skutečnosti je však představa *Spirit of Nature* z Morovy strany vposled nanejvýš silným stvrzením pasivity hmoty, pasivity, jež je pojímána mnohem absolutněji, nežli je to u mechanicismu běžné – hmota vzata sama o sobě je totiž zbavena i pouhé schopnosti interagovat s jinými kusy hmoty prostřednictvím srážky. Zároveň je třeba mít na paměti, že *Spirit of Nature* není zcela čistý a nově zavedený pojem, jakožto „nižší duše světa" s sebou přináší spletitou síť souvislostí a vztahů, které jsme v našem rozboru Morových raných básní již částečně prozkoumali.[125] Zdeněk Horský ve svých analýzách proměny kosmologie v 16. a 17. století opakovaně vyzdvihuje dvě odlišné, v jistém ohledu dokonce protichůdné tendence, které do přírodní filosofie vnesl platonismus.[126] Tou první byl právě univerzální vitalismus, tendence vnímat kosmos i všechny jeho části jako živé bytosti, zatímco tou druhou byl velký obdiv k matematice a přesvědčení, že kosmický řád je postihnutelný jejími prostředky. Protichůdnost těchto tendencí je možné snadno ilustrovat ve vztahu k pohybům planet. Jsou-li planety živé bytosti, snadno se tím mohou vysvětlit různé nepravidelnosti v jejich pohybech, zároveň je tím ale znemožněno tyto pohyby matematicky determinovat s absolutní přesností. Obecně by pak bylo možné říci, že mají-li být mechanické jevy jednoznačně matematizovatelné, musí v nich figurovat neživá, pasivní a zcela inertní hmota, a naopak způsobuje-li tyto jevy nějaký vitální princip, vždy se budou vposled naprosté pravidelnosti vymykat. More však se svým *Spirit of Nature* činí jakýsi zvláštní úkrok stranou – zbavuje jej vlastní vůle a svobody, čímž zaručuje jednoznačnou a absolutní pravidelnost daných jevů, jakkoli jsou způsobovány vitalistickým principem. Pokouší se tedy do jisté míry smířit obě platonické tendence. Přitom tak podle mého názoru nečiní z jakési nostalgické snahy zachránit novověkou vědou postupně vytlačovaný vitalismus, ale spíše z přesvědčení, že právě tímto vytlačováním vitalismu novověké vědě cosi zásadního uniká. Taková formulace může působit poněkud zarážejícím dojmem, vždyť sám More ve svém pozdějším období vitalismus explicitně odmítal. Jak se však pokusím ukázat, vitalistické intuice mu ve svém jádru zůstaly i v tomto období velmi blízké a *Spirit of Nature* byl do jisté míry (ať už vědomým, či nevědomým) pokusem, jak tyto intuice zachovat i v systému, který je z formálního hlediska silně ne-vitalistický.

[125] K implikacím tohoto zavedení *Spirit of Nature* jako „vědeckého objektu" srv. Joseph, „Henry More's „Spirit of Nature" and Newton's Aether," s. 344nn.

[126] Viz např. Zdeněk Horský, „Role platonismu při vzniku novověké kosmologie," in *Koperník a české země*, s. 75-81, popř. Zdeněk Horský, „Změny ve vědě 17. století," tamt., s. 387-397.

I.3.iii Spirit of Nature jako vitalistický princip

Jestliže jsme tedy nyní odhalili *Spirit of Nature* jako základní explanační princip, je na místě se též ptát, jakým způsobem funguje, jinými slovy, co přesně říkáme, když tvrdíme, že *Spirit of Nature způsobuje* ten či onen jev. More se ve většině případů vyjadřuje v dosti obecných termínech, které nám nijak hlubší podstatu působení *Spirit of Nature* neodhalí. Nejčastěji totiž v této souvislosti narážíme na obraty, ve kterých *Spirit of Nature* „působí (*acts*) na hmotu", „řídí (*directs*) pohyb" či „způsobuje (*causes*) jev".[127] Opět tak vyvstává výše zmiňované nařčení z toho, že *Spirit of Nature* představuje příliš snadné řešení, pod které můžeme pohodlně zařadit vše, u čeho máme pocit, že se to klasickému mechanicismu vymyká. Viděli jsme sice, že je situace poněkud složitější a *Spirit of Nature* nefunguje ani tak *vedle* mechanicismu jako spíše *na jiné úrovni*, na naší otázce to však nic nemění. Naopak – jestliže More tvrdí, že je třeba mechanicismus doplnit o explanační rovinu *Spirit of Nature*, je třeba, aby tato rovina přinášela nějaký skutečný pozitivní explanační přínos a nebyla pouze prázdným prohlášením, že „to vposled způsobuje *Spirit of Nature*". Má-li More pocit, že popis, *jak* se dané jevy dějí, je třeba doplnit vysvětlením, *proč* tomu tak je, měl by být schopen sám nabídnout uspokojivé vysvětlení. V celé této záležitosti bychom zároveň měli mít na paměti skutečnost, že More v této fázi své tvorby odmítal vitalismus. Že se ho pravděpodobně nezbavil tak jednoznačně, jak se domníval, již nyní vidíme na tom, že chování neživých předmětů vysvětluje působením všudypřítomné živé substance a ještě důkladněji se o tom přesvědčíme, až budeme v následující kapitole analyzovat Henryho a Jacobovu interpretaci pozdního Mora. Otázka, nakolik a jak silně je *Spirit of Nature* něčím od neživé hmoty jednoznačně odlišným (a neopravňuje nás tak k tomu, abychom o ní hovořili jako o živé), se tak stává naprosto zásadní a s tím zcela logicky i otázka způsobu jeho působení ve hmotě.

Vedle *The Immortality of the Soul* je v tomto ohledu důležitým referenčním dílem *Enchiridion Metaphysicum*. Tam se More zejména v jedné pasáži detailněji rozepisuje o působení *Spirit of Nature* a celkové vyznění je silně vitalistické. Jedná se o poznámku ke 13. kapitole, v níž More pojednává problém dřevěné desky ponořené do vody. Aniž bychom zabíhali do přílišných podrobností, problém gravitace nebyl v 17. století často dosti jasně oddělen od otázek souvisejících se specifickou hmotností různých předmětů. Je-li kupříkladu 5 litrů vody přitahováno k zemi silou odpovídající hmotnosti 5 kg, není úplně jasné, proč ponořená dřevěná deska vyplave na povrch (ba dokonce za tímto účelem vyvine citelnou sílu), místo aby byla držena na svém místě podobně, jako kdybychom ji zatížili 5 kg závažím. V 2. polovině 17. století se objevila řada podobných experimentů pracujících s tlakem, relativní hmotností a gravitací, jež sloužily k ověření různých vysvětlení těchto jevů[128] a More věnuje několik

[127] *Immortality*, kn. 3, kap. 13, *passim*.

[128] Řadu takových experimentů je možné najít in Robert Boyle, *New Experiments Physico-mechanicall touching the Spring of the Air, and its effects, made, for the most part, in a New Pnuematical Engine* (London: M. Flesher, 1682), srv. též Robert Boyle, *An hydrostatical discourse occasion'd by some objections of Dr. Henry*

kapitol svého *Enchiridion Metaphysicum* tomu, aby na základě řady těchto experimentů dokázal nedostatečnost mechanistických vysvětlení a tedy i nutnost postulovat nějaký nemechanický princip, totiž právě *Spirit of Nature*. V poznámkách ke 13. kapitole pak reaguje na námitky, které proti němu vznesl Johann Christoph Sturm,[129] mimo jiné pak uvádí i několik „zákonů“, kterými se řídí působení *Spirit of Nature*:

> „Zaprvé [platí,] že ačkoli je jeden, prostupuje všemi částmi a částicemi hmoty v kbelíku. Dále že jimi nejenom prostupuje, ale *vitálně* je aktivizuje. Zatřetí že tento duch nechává různými způsoby, v souladu s danými okolnostmi, vytrysknout tuto vitální *energii* z jistého mnohotvarého, esenciálního života, který se sám nachází v částech či částicích hmoty. Začtvrté že tento mnohotvarý život, který obsahuje zákony pohybu látky ve světě, se nachází jakoby uvnitř jednotlivých bodů – dá-li se to tak říci – tohoto *Spirit of Nature*. A konečně zapáté že jelikož je tento duch jakýmsi esenciálním či podstatným životem obsahujícím v sobě zákony pohybu hmoty ve světě a *sympatie* a *synergie* ladí s duchem jako takovým a konečně jelikož je jmenovaný *Spirit of Nature* stvořen nejmoudřejším Bohem, z těchto věcí je jasné, že veškeré jeho působení, pohyby, sympatie a synergie jsou ustaveny podle jistých obecných pravidel vesmíru tak, jak Bůh předurčil, že budou.“[130]

More, část 2, kap. 2, in *Tracts* (London: Printed for Richard Davis, 1672), kde Boyle na tento Morův experiment reaguje. More byl přesvědčen, že Boylovy experimenty jsou výborným empirickým důkazem existence *Spirit of Nature*, avšak sám Boyle s takovou interpretací nesouhlasil a významně se vůči ní ohrazoval. K jejich sporu srv. Henry, „Henry More versus Robert Boyle“; Greene, „Henry More and Robert Boyle“; Steven Shapin, Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), zejména s. 207nn.

[129] Johann Christoph Sturm (1635-1703) byl německý filosof a odpůrce vitalismu, který v dodatku ke svému spisu *Collegium Experimentale sive Curiosum* (Nüremberg: W. M. Endter, 1676) zkritizoval Morovu teorii *Spirit of Nature*. Pro další informace o Sturmovi viz Hans Gaab et al., vyd., *Johann Christoph Sturm: (1635-1703)* (Frankfurt am Main: Harri Deutsch, 2004).

[130] „Primò, quòd cùm unum sit, omnes tamen in situla materiæ partes & particulas permeat. Deinde, non permeat solùm sed *vitaliter* actuat. Tertiò, quòd *vitalem* tamen hanc ἐνέργειαν *Spiritus* hic, ex omniformi quadam *vita* ipsi essentiali, pro re nata in partes particulásve materiæ variis modis exerit. Quartò, quòd omniformis hæc vita quæ Materiæ Mundanæ movendæ leges continet, singulis quasi punctis, si fas sit ità loqui, hujus *Spiritûs Naturæ* inest. Quintò deniq; cùm *Spiritus* hic Essentialis quædam sive substantialis vita sit leges motuum Materiæ Mundanæ in se complectens, spirituíq; quatenus tali συμπάθεια & συνενέργεια competat,

Další pasáže jen potvrzují zdání, které může tato citace vyvolat – *Spirit of Nature* působí tím, že *jakoby* oživuje jinak neživou hmotu. Ihned po výše uvedené citaci More toto vitální spojení jaksi mimochodem opět zmíní („Říkám, že *Spirit of Nature* a vodní částice, jako by byly *jednou živou*, nikoli *mechanickou* entitou, působí na dno kbelíku“[131]) a takové chápání dokládají i další úseky. Takto např. ve 23. kapitole, zabývající se vysvětlením bouří, hromů a blesků, More tyto úkazy přirovnává ke kýchání u zvířat, přičemž v následné poznámce ospravedlňuje využití takového příměru, neboť existenci živé duševní substance spravující tyto jevy již pokládá za jednoznačně prokázanou.[132]

Jestliže jsme ovšem měli pocit, že Morova potřeba odvolat se na *Spirit of Nature* jako na metafyzický základ fyzikálních fenoménů postrádá z hlediska moderní vědy explanační hodnotu, pak toto opětovné vynoření se vitalismu rozhodně náš problém neřeší. Narazili jsme na skutečnost, že More potřebuje vysvětlit, jak *Spirit of Nature* působí, aby se z něj nestala jen jakási prázdná fráze, ke které se uchyluje, když nemá žádné lepší vysvětlení, avšak má-li být vztah *Spirit of Nature* a hmoty světa modelován podle vztahu duše a těla, nezdá se, že bychom cokoli vysvětlili, neboť způsob jejich interakce představoval odjakživa pro psycho-fyzikální dualismus závažný problém.[133] Tento problém More ani tak neřeší, jako spíše obchází (nebo přesněji řečeno vůbec nepřipouští). Jestliže je aktivita (a schopnost působit na hmotu) na rozdíl od karteziánsky pojatého dualismu jednou ze základních definičních vlastností odlišujících duševní substance od inertní hmoty, pak nepředstavuje možnost psycho-fyzikální interakce záhadu, kterou by bylo potřeba vyřešit, ale základní filosofické východisko, na němž taková podoba dualismu stojí. V tomto ohledu je to, že veškerá aktivita vposled pramení v nějaké duševní substanci, stejně logické jako to, že základním modelem předávání této aktivity hmotě je oživení těla duší. V takto vystavěném metafyzickém rámci si pak ani není možné představit vztah *Spirit of Nature* (duševní substance) k hmotě, na níž působí, jinak, než jako určitou formu tohoto základního schématu.

---

cùmq; deniq; dictus Naturæ Spiritus à sapientissimo Deo sit creatus, ex his manifestum est, quòd omnes illius operationes, motus, *sympathiæ* & *synenergiæ* tales constitutæ sint quas, secundùm rationes quasdam generales è re universi fore Deus ipse præviderit.“ *Enchiridion*, Scholia ad cap. 13, § 4, s. 222.

[131] „*Spiritus*, inquam, *Naturæ* particulæq; aqueæ, tanquam *unum quid vivum*, non *Mechanicum*, in situlæ fundum agunt.“ *Enchiridion*, Scholia ad cap. 13, § 4 s. 223. Povšimněme si však zároveň slovíčka „tanquam“, příměr tak není nejspíš naprosto přesný.

[132] „Nos verò cùm tam multis iísque validis argumentis existentiam *Spiritûs Naturæ*, in genere demonstraverimus, Mundanámque Materiam animâ saltem plasticâ actuari, nemo profectò nobis vitio vertere debet si interdum Phænomena Naturæ particularia particularibus aliquibus rerum Animatarum affectionibus illustramus.“ *Enchiridion*, Scholia ad cap. 23, § 7, s. 289. Zde je naopak zajímavé si povšimnout slovíčka „saltem“, jako by nebylo možné zcela vyloučit domněnku, že je hmota světa spravována duší vznešenější, nežli pouze plastickou (výraz, který More používá zaměnitelně s vegetativní).

[133] K této problematice a Morově definici duše prostřednictvím aktivity viz níže, s. 83nn.

Mohli bychom tak být v pokušení dojít (podobně jako Alexander Jacob, jímž se budeme zabývat níže) k závěru, že Morova pozdní filosofie je skutečně pouze pokračováním jeho raného vitalismu v dualistické rétorice. Obávám se však, že taková interpretace nebere Morův dualismus dostatečně vážně. Jeho pozdní ontologie, jak ostatně opakovaně zdůrazňuje, *skutečně* stojí na představě dvou rozdílných a zcela jasně oddělených substancí, z nichž – jak uvidíme – je jedna prostupná, nedělitelná a aktivní a druhá neprostupná, dělitelná a dokonale pasivní. Na těchto teoreticko-metafyzických základech zcela nezávislou skutečností pak je fakt, že Bůh stvořil všudypřítomný *Spirit of Nature*, který tudíž nutně prostupuje veškerou hmotu světa a působí na ni. Znovu se vracíme k tomu, že skutečně nejlepším způsobem, jak si danou situaci představit, je vztah těla a duše u člověka. Ani v jednom případě nestírá faktické spojení duše a těla konceptuální rozdíl mezi nimi a v obou případech je i přes toto faktické spojení situace odlišná od té, v níž by člověk (či svět) sestával z *jediné* substance, která by byla inherentně oživenou hmotou.[134] Jedině tak je možné vysvětlit, že zároveň s výše uvedenými, zdánlivě vitalistickými citacemi se může More na různých místech opakovaně velmi ostře vymezovat vůči *skutečnému* vitalismu.[135] Takto „striktně“ dualistický More ovšem zároveň skutečně dualistickým jazykem vyjadřuje ve svém jádru silně vitalistickou představu světa. Jakkoli jsou duše a tělo světa dvě zcela odlišné substance, nic to nemění na tom, že oproti prvotnímu dojmu, totiž že v rámci mechanisticky fungujícího univerza představuje *Spirit of Nature* jakýsi „záchranný explanační princip“ vstupující do hry výhradně ve chvíli, kdy se neživé věci zjevně nechovají pouze podle zákonů mechaniky, jsme se dostali k představě duševní substance spojené s celkem hmotného světa a (jak jsme uvedli výše) neustále na něj působící analogicky tomu, jak působí lidská duše na tělo.

Této paralely s duší světa si je More zcela evidentně vědom, když *Spirit of Nature* opakovaně označuje jako „inferiour Soul of the World.“[136] Zásadním slovem je zde ovšem ono „inferiour“. Oproti Morovým dřívějším koncepcím světové duše je *Spirit of Nature* velmi jasně níže postavený a nejlepším dokladem toho je skutečnost, že je zbavený jakékoli samostatné vnímavosti: „without Sense

[134] Toto rozlišení je do jisté míry podobné Newtonovu rozlišení mezi situací, kdy by byla přitažlivost inherentní vlastností hmoty, a tou, kdy by ji Bůh veškeré hmotě teprve dodatečně přisoudil (viz k tomu níže, s. 182n.).

[135] Např. „Ex quibus facilè intelligi posse spero ab Adversario nostro, quî possit unum hoc immateriale Principium, rationis & libertatis expers, quod particulæ omnes situlâ contentæ quamvìs ratione & libertate præditæ essent, neutiquam possent,“ *Enchiridion*, Schol. ad cap. 13, § 4, s. 222. Z kontextu je jasné, že když zde i na jiných místech hovoří More o látce jako disponující „rozumem a svobodou“, vymezuje se i proti vitalismu v širším slova smyslu. Argumentem, který se neustále v různých obměnách vrací, je, že oživeným částečkám hmoty by chyběla možnost vnímat celek a působit v závislosti na širším kontextu, v němž se nacházejí (tedy např. jednotně působit silou, která je daná celkovým množstvím vody, o němž jednotlivé částice, ani kdyby měly rozum, nemohou vědět).

[136] *Immortality*, kn. 3, kap. 12-13, *passim*.

and Animadversion.“[137] Pro to uvádí More několik důvodů. První z nich je morální: čas od času se stává, že vlivem zemské přitažlivosti na někoho něco spadne a ublíží mu to, avšak *Spirit of Nature* disponující vlastní vůlí by něco takového rozhodně nedopustil a spíše by na daném místě pro danou chvíli přestal gravitačně působit.[138] Druhý důvod souvisí se situacemi, jako jsou ty vzešlé např. z Boylových experimentů s vakuem. Podle Mora je svět za normálních okolností zcela vyplněný hmotou a snaha jejím vhodným přesouváním tento stav zachovat je jedním z úkolů *Spirit of Nature*. Různé nestandardní situace (jako jsou např. právě Boylovy experimenty) však mohou vést k vytvoření vakua, a to právě díky tomu, že *Spirit of Nature* postrádá jakýkoli rozum či vlastní vůli. Jelikož je slepě naprogramovaný, je možné jej „nachytat“ a zneužít toho, jak funguje, takže nakonec nejenom vznik vakua umožní, ale dokonce i sám způsobí (jako když např. tlačí na záklopku tak vehementně, že sám znemožňuje vniknutí vzduchu dovnitř).[139] Oba Morovy argumenty tak ukazují stejným směrem: More chce zaručit, že jakkoli je *Spirit of Nature* duše, budou jím způsobované jevy naprosto pravidelné, za stejných okolností vždy stejně probíhající, zkrátka nerozeznatelné od čistě mechanických jevů a vposled tedy popsatelné prostředky nové přírodní filosofie. More sice přirovnává *Spirit of Nature* k rozumnému muži s jasným úsudkem, který se „za stejných okolností vždy rozhoduje stejným způsobem,“[140] ve skutečnosti se však *Spirit of Nature* nijak nerozhoduje, pouze jedná v souladu s Bohem stanovenými zákony. V dnešním kontextu by tak mnohem lépe odpovídalo přirovnání k počítačovému programu, který slepě a bez rozmyslu s dokonalou pravidelností postupuje podle příkazů stanovených oním rozumným mužem, kterému však v našem kontextu odpovídá spíše Bůh. More svůj záměr sice nedefinuje otevřeně jako snahu podřídit světovou duši požadavkům nové, kvantifikované vědy, ve výše uvedených argumentech je nicméně zcela zjevný důraz na dokonale pravidelné působení *Spirit of Nature* v kontrastu k mnohem variabilnějšímu působení „vyšších“ duší.[141]

---

[137] „Animadversion“ označuje akt upření pozornosti k něčemu, obecněji pak schopnost vnímat (srv. „animadversion,“ OED online, June 2017, Oxford University Press, navštíveno 4. 10. 2017, http://www.oed.com/view/Entry/7740?redirectedFrom=animadversion#eid).

[138] More, *A Collection of Several Philosophical Writings, Preface General*, § 13, s. xvi.

[139] *Antidote*, kn. 2, kap. 2, § 8, s. 44.

[140] „[…] acting alwaies alike upon like occasions, as a clear-minded man and of a solid judgement gives alwaies the same verdict in the same circumstances.“ *Immortality*, kn. 3, kap. 13, § 7, s. 199.

[141] Robert Greene („Henry More and Robert Boyle,“ s. 461) uvádí, že slepá pravidelnost působení *Spirit of Nature* je v rozporu s místy, kdy podle Mora zničehonic ve svém působení ustává a ponechává chod věcí mechanickým zákonům (taková je např. situace dělové koule vystřelené s takovou silou, že *Spirit of Nature* přestane gravitačně působit a nechá ji odletět do vesmíru, srv. *Immortality*, kn. 3, kap. 13, § 6, s. 198n). Zdánlivý rozpor ovšem zmizí, uvědomíme-li si, že i ono přenechání věcí zákonům mechaniky se děje s dokonalou pravidelností a za přesně daných (a popsatelných) podmínek.

V jistém ohledu se nám tak může vrátit otázka, co *Spirit of Nature* jakožto explanační princip skutečně přidává nad rámec fyzikálních zákonů, které má metafyzicky zakládat? Zvláště v některých pasážích se totiž zdá, že mezi jedním a druhým skutečně není žádný velký rozdíl a *Spirit of Nature* je tak *de facto* jakousi pouhou „personifikací" fyzikálních zákonů, která do hry nic dalšího nepřináší. Jakkoli se domnívám, že takové chápání *Spirit of Nature* není zcela neoprávněné, musíme jej zároveň kontrastovat se skutečností, že More pod působení *Spirit of Nature* kromě všech již zmíněných jevů zahrnuje i vegetativní život rostlin. Jak už jsem uvedl, ty podle Mora nejsou dostatečně individuované na to, aby měly každá svou duši, a jsou tak všechny společně řízeny právě *Spirit of Nature,*[142] čemuž ostatně odpovídá i skutečnost, že More dodatečně ztotožňuje *Spirit of Nature* s hypostazí *Fysis* ze svých raných spisů, tedy právě s vegetativní duší.

V tomto ohledu se tedy gravitace, magnetismus a všechny výše uvedené jevy ocitají na stejné rovině jako rostlinný život. Tuto skutečnost ale můžeme chápat dvěma způsoby. V tom prvním budeme (jak jsem naznačil výše) chápat *Spirit of Nature* pouze jako jakousi personifikaci přírodních zákonů a život rostlin pak v našich očích nebude nic víc, než jev srovnatelný např. s pádem kamene k zemi vlivem gravitační síly. Chápáno tímto způsobem, jsou rostliny pouhé stroje spravované týmiž zákony, které spravují i neživé věci (situace je v jistém ohledu analogická karteziánské redukci zvířat na stroje, s tou výhradou, že v Morově případě i tyto stroje spravuje jakási primitivní forma duše). Situaci je však možné vnímat i přesně převráceným způsobem: místo aby byly rostliny „stáhnuty" na úroveň neživých jevů, jsou tyto „povýšeny" na úroveň rostlin. Touto cestou se opět dostáváme k afirmaci Morova „krypto-vitalismu", neboť v takové situaci je pád kamene k zemi jevem analogickým tomu, když např. vykvete rostlina, a svět, řízený *Spirit of Nature,* je *de facto* jednou takovou velkou rostlinou.[143] Nedomnívám se, že by bylo možné jedno z těchto dvou čtení jednoznačně prohlásit za správné, mnohem spíše je třeba je v jistém napětí držet obě zároveň. Vidíme tedy, že zřeknutí se vitalismu související s Morovým dualismem není tak jednoznačné, jak by se na první pohled mohlo zdát. Vitalisticky působící *Spirit of Nature* se spojuje s výše probíranou koncepcí odstupňované subtilnosti pozemských, vzdušných a éterických těl (které se More drží i ve své pozdní tvorbě) a my vidíme, jak More ve strukturním rámci striktního dualismu ve skutečnosti buduje svět v mnohém podobný poeticky vitalistickému novoplatónskému kosmu ze svých raných básní.

*

[142] *Immortality*, kn. 3, kap. 13, § 7, s. 199.

[143] Srv. v tomto kontextu filosofické básně, kde sice nalezneme analogické prohlášení, to je však podmíněno chápáním světa ve vztahu k *Fysis,* ve vztahu k *Psýché* se totiž jedná o živočicha: „in reference to [*Physis*], this world is but one Plant, one λόγος σπερματικὸς (giving it shape and corporeall life), as in reference to *Psyche,* one happy and holy Animall." *Poems, The Interpretation Generall*: *Spermaticall,* s. 165.

Mírou rozdílnosti či podobnosti mezi Morovou ranou a pozdní filosofií se budeme podrobněji zabývat ještě v následující kapitole, nicméně již naše analýza vývoje pojmu světové duše v tomto ohledu leccos naznačuje. To, co by se na první pohled mohlo zdát radikální proměnou, se tak ukazuje spíše jako posun v kladení důrazů, přičemž při důkladnějším ohledání za těmito důrazy nalezneme stále velmi podobné motivy. V raných básních jsme se tak setkali se světovou duší pojímanou v řadě ohledů zcela „klasicky", v souladu s novoplatónskou tradicí od Plótína až k Ficinovi, byť je zde jistou zvláštností ztotožnění, k němuž dochází mezi světovou duší, hypostazí Duše a Duchem Svatým. *Psýché* tak v silném slova smyslu představuje pojítko mezi Bohem a světem, je zároveň zdrojem imanence Boha ve světě, zároveň také prostředkem stoupání člověka zpět k Bohu. Je úzce spojena se světem Idejí (Intelektem) a z jejich spojení vznikají seminální formy, jež utvářejí hmotný svět, tento háv, do něhož je *Psýché* oděna. Stvořeným světem pak *Psýché* zcela prostupuje, oživuje jej a interaguje s ním prostřednictvím jemného, éterického spiritu *Mundane Spright*. Tím se dostáváme k druhému zásadnímu významu, který má *Psýché* pro člověka (nebo přesněji řečeno pro všechny živočichy), neboť jedině díky spojení s tímto *Mundane Spright* jsme schopni vnímat okolní svět a interagovat s ním.

Otázky spojené se smyslovým vnímáním nás zavedly k dalším tématům, obecněji souvisejícím s interakcí nižších složek duše a těla. Pokusili jsme se rozplést ne vždy přehlednou změť pojmů, s nimiž More pracuje, a ukázat, jakým způsobem spolu mohou souviset hierarchie různých duševních schopností s hierarchií různě jemných těl, do nichž se duše odívá. Výsledný obraz byl sice v některých ohledech stále poněkud nejednoznačný (nejasná je např. funkce nejjemnějšího ohnivého těla), ve výsledku je však mnohem konzistentnější, nežli by se na první pohled mohlo zdát. Zároveň se v rámci tohoto obrazu ukazuje, že duše nejsou téměř nikdy zcela zbaveny jakéhokoli těla, že s výjimkou případné *theósis* si zcela jednoznačně zachovávají svou individuální identitu a zejména pak že je na jejich pouti všude a neustále doprovází *Psýché*, ať už jim skrze *Mundane Spright* umožňuje spojení s hmotným světem, nebo je skrze jakýsi vyšší princip (*spright of God*) pozvedá ke světu Idejí.

Roli *Psýché* v otázce spásy individuální duše jsme prozatím odložili a v Morově pozdější tvorbě jsme se tak následně zaměřili spíše na jeho kosmologické a přírodně filosofické spisy. V nich jsme si povšimli zavedení nového pojmu, kterým je *Spirit of Nature*. Ten se ve spise *Conjectura Cabbalistica* objevuje jako další člen v hierarchii prostředníků („vehicles"), tedy entit, z nichž každá umožňuje té vyšší interagovat s nižší rovinou bytí. Viděli jsme, že More důsledně subordinacionisticky pojímá Ducha Svatého jako prostředníka působení Otce se Synem, sám Duch Svatý však působí prostřednictvím všudypřítomného, leč stvořeného duchovního principu, kterým je *Spirit of Nature*, který je pak v tomto díle teprve tím, co působí na jemné výpary (víceméně odpovídající éterickému *Mundane Spright* z básní).

V Morově pozdní filosofii se pak tento *Spirit of Nature* stává nanejvýš významnou entitou, neboť představuje hlavní obrannou linii v jeho boji proti „*hylolatrii*". Tento všudypřítomný duchovní princip aktivně působící na neživou hmotu je v první řadě příčinou všech tradičně jen obtížně mechanicky

vysvětlitelných jevů, jakými jsou například gravitace či magnetismus, následně se však ukazuje, že pole jeho působnosti je mnohem širší, neboť zcela a naprosto pasivní hmota by sama o sobě nebyla schopná ani základní mechanické interakce, kterou je předání pohybu srážkou. I v takových případech musí zasáhnout *Spirit of Nature*, který se tak stává univerzálním principem stojícím za drtivou většinou fyzikálních dějů, s nimiž se setkáváme, ať už je považujeme za mechanické, či nemechanické. Samotný rozdíl mezi mechanickými a nemechanickými ději se tím na metafyzické rovině do jisté míry stírá (oboje způsobuje *Spirit of Nature*), ačkoli má stále nějaké opodstatnění a nestává se zcela arbitrárním – mechanické děje jsou takové, které probíhají prostřednictvím srážek částic, což je rozlišení, které zůstává zcela nezávislé na tom, že ani takové děje nemůže způsobovat hmota sama bez přispění nějakého nehmotného aktivního principu.

Jestliže jsem v úvodu prohlásil, že Henry More je osobností, u níž se výsostným způsobem potkávají renesanční přírodní filosofie s rodící se novověkou vědou, právě *Spirit of Nature* se nachází v úplném středu tohoto průniku. Důkladnější analýza totiž odhalila dva jeho klíčové aspekty. V tom prvním, plynoucím primárně z renesančního světonázoru, se modus interakce *Spirit of Nature* se světem ukazuje být srovnatelným se způsobem, jakým duše oživuje tělo. Potvrzuje se tím přiléhavost srovnání s „nižší světovou duší“ a získáváme obraz světa jako organismu, jehož je právě *Spirit of Nature* oživujícím principem. S ohledem na Morovo odmítání vitalismu může tento výsledný obraz působit zarážejícím dojmem, zásadním rozdílem zde však je, že – v naprostém souladu s Morovým pozdním dualismem – hmota sama zůstává neživá a zcela pasivní a *Spirit of Nature* k ní přistupuje zvenčí jako od ní odlišná duševní substance. Na druhou stranu nalezneme u *Spirit of Nature* i jasný vliv raně novověkého mechanistického myšlení. More opakovaně zdůrazňuje, že je *Spirit of Nature* zbaven vlastního vědomí, tužeb i svobodné vůle, čímž je zajištěna naprostá zákonitost a pravidelnost jeho působení. Tento paradox redukce vitálního principu na slepý zákon jsme ostatně mohli pocítit již ve chvíli, kdy se ukázalo, že *Spirit of Nature* musí způsobovat i všechny mechanické děje. *Spirit of Nature* je tak duševní substancí, která je ochuzena o jisté charakteristiky obvykle spojované s představou duše, čímž se významně přibližuje „pouhému“ pojmu přírodního zákona. Oproti přírodnímu zákonu je však i nadále zároveň plnohodnotnou entitou, bylo by možné hovořit o hypostazi přírodního zákona, pokud budeme vnímat hypostazi v původním slova smyslu, tedy jako substantifikovaný vztah.[144]

Podvojnost *Spirit of Nature* jako na jednu stranu živé duše a na druhou pouhého personifikovaného přírodního zákona poukazuje také na jakousi jeho prostřední pozici mezi duší a tělem. V rámci Morova dualismu je sice jednoznačně zařazen mezi duševní substance, svým způsobem je z nich však tou nejnižší, jež má k hmotě nejblíže. V rámci rozboru *Spirit of Nature* jako vitálního principu jsme si tak mohli povšimnout, že právě na této hranici mezi duší a hmotou se Morův dualismus ukazuje být

[144] Srv. Zdeněk Neubauer, *O čem je věda? (De possest – O duchovním bytí Božím)* (Praha: Malvern, 2009), s. 62nn.

poněkud nejednoznačný. V následující kapitole se pokusím ukázat, že je tento dojem naprosto oprávněný a že Morova pozdní filosofie, vymykající se jednoduchým klasifikacím, mísí dualismus s představami velmi blízkými jeho ranému myšlení.

II. MORE A DUALISMUS

Psychofyzikální dualismus je jedním z centrálních témat Morovy pozdní filosofie. More k němu dospěl (jako k řadě závěrů v rámci své filosofie) ve snaze jednoznačně prokázat Boží existenci.[1] Bůh nemůže být podle Mora tělesným jsoucnem, důkaz existence netělesných (a od těla odlišných) duší tak je prvním krokem k důkazu, že existuje i absolutně dokonalý a netělesný Bůh. Srovnatelný argument je možné formulovat i z jiného úhlu pohledu: pokud by hmota byla sama od sebe schopná aktivity (a dokonce myšlení), bylo by možné, aby se svět obešel bez rozumného a všemocného stvořitele. Oproti svým prvotním vitalistickým tendencím tak More dospěl k potřebě jasně oddělit pasivní hmotu od aktivních principů, které v ní působí (jak jsme to ostatně před chvílí viděli i na příkladu *Spirit of Nature*).

Morův dualismus se však výrazně liší od toho Descartova. Nespokojen s představou, že by duše mohla existovat celá v celém těle a zároveň celá v každé jeho části (jako se domnívala řada myslitelů před Morem), a stejně tak nespokojen s představou, že by mohla duše nějakým způsobem existovat mimo prostor a v prostoru pouze působit (jako to tvrdil Descartes), došel More k závěru, že jediným způsobem jak duším přisoudit dostatečně silnou existenci je považovat je za v plném slova smyslu prostorové, a to včetně prostorových částí (byť pouze hypotetických). Descartův rozdíl mezi *res cogitans* a *res extensa* tak přestává platit a More musí formulovat rozdíl mezi duší a tělem na základě odlišných kritérií. Těmi jsou primárně tři dvojice vlastností, totiž ne/dělitelnost, ne/prostupnost a aktivita/pasivita. Jasper Reid podotýká, že chceme-li rozlišit mezi *dvěma* substancemi, je nezvyklé vzít si na pomoc dvě (natož pak tři) dvojice vlastností, jež hypoteticky nabízejí větší množství možných kombinací.[2] Zdá se však, že pro Mora jsou tyto vlastnosti navzájem propojené takovým způsobem, že není možné jiné rozložení než nedělitelné, prostupné a aktivní duše a dělitelná, neprostupná a pasivní těla. V návaznosti na Reida se však analýzou těchto kritérií pokusím upozornit na jisté obtíže, jež jsou s nimi spojené. Zejména ne/prostupnost a ne/dělitelnost se ukáží být v některých extrémních situacích ne zcela jednoznačnými kritérii. Kritérium ne/dělitelnosti selhává v případě atomů, jež jsou základními stavebními kameny látky, jsou však nedělitelné, kritérium ne/prostupnosti pak naráží na to, že i těla jsou jistým způsobem prostupná, mohou totiž sdílet svůj prostor s dušemi. Kritérium aktivity a pasivity tak je ve skutečnosti jediným dostatečně jednoznačným způsobem, jak odlišit duše od těl.

Aktivita a pasivita přitom nejsou vlastnostmi, které by byly ryze binární a neumožňovaly žádné odstupňování. Čistě hypoteticky tak nic nebrání tomu, aby Morův dualismus (na rozdíl např. od toho Descartova) připouštěl nějaké mezistupně mezi „čistými“ dušemi a „čistými“ těly. Tím je podle mého možné vysvětlit skutečnost, že vedle klasicky dualistického čtení se Morova pozdní filosofie dočkala i tak odlišných interpretací, jako je ta Johna Henryho (který považuje Mora za krypto-materialistu),

[1] Viz Reid, *Metaphysics*, s. 14nn.

[2] Reid, *Metaphysics*, s. 191.

nebo ta Alexandra Jacoba (který ho v souladu s jeho ranou filosofií chápe i nadále jako spiritualistického gradualistického monistu). Jak se pokusím ukázat, oba tyto výklady jsou poněkud zkreslené, nepřesné je však i striktně dualistické čtení pozdního Mora. Svým způsobem je třeba nalézt střední cestu mezi těmito třemi extrémy, jež každý vyzdvihují jiné významné momenty v jeho myšlení. Neměli bychom tak přehlížet ani podobnosti s Morovou ranou filosofií, ani jím proklamovanou odlišnost jeho pozdní pozice. Stejně tak bychom neměli přehlížet ani úzké sepětí mezi duší a tělem, s nímž se opakovaně a v řadě kontextů setkáváme, avšak ani jasné rozlišení, které More mezi těmito pojmy drží. Pokud bychom trvali na jednoznačném pojmenování, nejpřesnější by tak nejspíš bylo hovořit o jakémsi gradualistickém dualismu.

Tentýž závěr nepřímo potvrdí i rozbor Morovy kritiky emanační teorie spojený s jeho zavrhnutím kabaly. Jakkoli se tato kritika na první pohled jeví jako jednoznačné a velmi radikální odmítnutí pozice, se kterou jsme se mohli setkat v Morových raných básních, skutečným terčem kritiky se ukáže být pouze imanentismus, tedy představa těsného spojení mezi Bohem a světem, spojení, které podle Mora hrozí vést k panteistickému zbožštění hmoty. Gradualismus mezi duší a tělem však touto kritikou *a priori* nemusí být nijak dotčen. I v tomto ohledu by tak bylo možné hovořit o tom, že More vyvažuje mechanistické novověké vlivy volající po jednoznačném oddělení duší od pasivní hmoty, která se pak může neproblematicky podřídit jasně vymezeným přírodním zákonům, koncepcemi spíše renesančními, spatřujícími a vyzdvihujícími život a aktivitu v celém kosmu i v každé jeho části. Samotný *Spirit of Nature* pak v rámci takto koncipovaného dualismu skutečně představuje jakousi „hraniční entitu“ napůl cesty mezi „plnohodnotnými“ dušemi a pasivní látkou.

S problémy inherentními dualismu (zvláště tomu karteziánskému) se tak Henry More vypořádává nanejvýš osobitým způsobem. Zároveň tak ovšem činí v návaznosti na jistou filosofickou tradici, a považuji proto za důležité vnímat jeho dualismus v kontextu této tradice. Právě o to bych se rád pokusil v druhé části této kapitoly. Problém dualismu se ve filosofii vyskytoval již dávno před svou radikální karteziánskou formulací, jeho kořeny je možné sledovat přinejmenším až k Platónovi. Podat komplexní historii tohoto problému samozřejmě dalece přesahuje možnosti této práce,[3] konfrontuji proto Mora pouze se dvěma autory, totiž s Plótínem a Marsiliem Ficinem. Prvním důvodem této volby je skutečnost, že oba tito myslitelé Mora zásadním způsobem ovlivnili. S ohledem na jejich myšlenkovou spřízněnost je tak zajímavé sledovat, jak odlišnými způsoby se všichni tři vypořádávají s podobnými problémy. Druhým důvodem pak je fakt, že podle některých interpretů jsou Plótínos i Ficino osobnostmi, u nichž s ohledem na dobový kontext vyvstala otázka dualismu výrazně novým, v jistém slova smyslu „karteziánštějším“ způsobem. Svým pojetím látky tak Plótínos vnáší do svého ontologického monismu jisté dualistické prvky a zejména díky představě o „netečnosti“ (impasibility)

[3] Některé základní odkazy nabízí Howard M. Robinson, „Dualism,“ in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), vyd. Edward N. Zalta, navštíveno 8. 10. 2017, https://plato.stanford.edu/entries/dualism/.

nehmotných jsoucen naráží na to, že by tělo nemělo být schopné působit na duši. Na podobný problém přitom – byť z odlišných důvodů – narážejí i Descartes a More. Vedle toho kontext, v němž se s dualismem potýká Ficino, je poněkud odlišný, ani zde však není srovnání s Morovou filosofií bez zajímavosti. Ficino v klasickém novoplatónském duchu postuluje ontologickou hierarchii mající pět stupňů: Bůh-andělská mysl-duše-kvalita-látka. Jak však upozornili zejména Michael Allen a Filip Karfík, z několika důvodů dochází u Ficina k potlačení významu hypostazí andělské mysli a kvality, takže se i u něj samého setkáme se čtením, které ontologickou hierarchii víceméně redukuje na pouhé tři stupně, totiž Boha, duši a látku. Takto pojímanou ontologii sice není možné jednoznačně ztotožnit s tou karteziánskou, podobnost je však zřejmá. Srovnání Henryho Mora s těmito dvěma filosofy nám pak umožní lépe vyzdvihnout některá specifika jeho dualismu a zároveň zasadit jeho myšlení do širšího historického kontextu přesahujícího bezprostřední diskusi s karteziánstvím.

II.1 Morův pozdní dualismus

II.1.i Holenmerismus a nullibismus

V průběhu 50. let 17. století, zejména jejich druhé poloviny, dochází v Morově myšlení ke dvěma větším změnám, zříká se „holenmerismu“ a „aktinismu“.[4] Každá z těchto změn má své příčiny, zároveň jsou však oba tyto názory propojené a oba souvisejí s problematikou dualismu a vztahu duše a těla. „Holenmerismus“ je novotvar, který vymyslel sám More, aby označil teorii vyjádřenou například v klasické scholastické poučce, že duše je celá v celém těle a celá v každé jeho části.[5] Vztah těla a duše totiž klade řadu problémů. Jako první vyvstává otázka po způsobu, jakým se duše nachází v prostoru – je-li možné o ní skutečně hovořit jako o prostorové, nebo je-li v prostoru pouze operativně, tj. nachází-li se v prostoru přísně vzato pouze její působení, její moc? Jak je však možné tuto moc oddělit od principielně nedělitelné duše? Přistoupíme-li pak na to, že je duše nějakým způsobem prostorová, její nedělitelnost zadělává ve spojení s dělitelností těla na další problémy: jakým způsobem se nachází duše v mém těle a jakým v jeho různých částech? Je v mé ruce stejným způsobem, jakým je i v mé hlavě? Když přijdu o ruku, znamená to, že se spolu s ní ztratí i kousek mé

[4] Jak tyto představy sám nazývá v předmluvě k soubornému vydání svých spisů, kde jsou jedinými dvěma příklady změny názoru, které sám explicitně uvádí (More, *Opera omnia, Praefatio generalissima*, § 11, s. viii). K aktinismu viz níže, s. 86nn.

[5] „Tota in toto corpore et tota in qualibet parte corporis.“ Srv. např. Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*, I, Q. 76, art. 8 (v odkazu na Augustinovo *De Trinitate*, kn. 6, kap. 6). Tato koncepce sahá samozřejmě mnohem hlouběji, v souvislosti s tělem a duší použil tento obrat již Plótínos (*Enneady* IV,2 [4],1) a u Platóna (*Parmenidés* 131b) jej nalezneme jako vysvětlení způsobu participace ideje v jednotlivině.

duše?[6] Jedním z řešení bylo prohlásit, že zatímco prostorová existence těla je dána juxtapozicí různých jeho částí, duše vyplňuje prostor zásadně jiným způsobem – jaksi celá celostně prostupuje onen výsek prostoru, v němž se nachází. Je kupříkladu možné si to představit na způsob tepla nebo světla. Teplo také nějakým způsobem prostupuje celým prohřátým předmětem a je absurdní předpokládat, že rozlomením daného předmětu se odštěpí i odpovídající díl jeho tepla. More totéž ve svých básních vyjadřuje za pomoci pojmu „self-reduplication".[7] Duše se tak ve svém těle nekonečně zmnožuje, takže v každé jeho sebemenší části se nachází celá. Zároveň však sama tvoří jeden celek, vyplňující celé tělo. Když tedy přijdu o ruku, tak jakkoli v ní byla moje duše celá, o žádnou její část nepřijdu, protože je zároveň celá v celém mém těle (duše ostatně ani žádné části nemá).

Tuto pozici je samozřejmě třeba vnímat spíše jako metaforické vyjádření jinak obtížně uchopitelné skutečnosti, jakmile se ji totiž pokusíme zasadit do pevnějšího logického rámce, záhy se dostaneme do řady rozporů. Na ty mimo jiné upozornil ve svém *Leviathanu* Thomas Hobbes:

> „To se zvláště týká podstaty člověka, kterou je (jak říkají) jeho duše; o ní tvrdí, že je celá v jeho malíčku a celá v kterékoli jiné (jakkoli malé) části těla, a že v celém těle jí přesto není o nic víc než v kterékoli z těchto částí. Může si snad někdo myslet, že se takovými absurdnostmi slouží Bohu?"[8]

Je dost dobře možné, že právě tato pasáž minimálně přispěla k Morově změně názoru na holenmerismus (ve svém *The Immortality of the Soul* ji ostatně cituje[9]). Podle všeho však zároveň v období mezi *An Antidote against Atheism* a *The Immortality of the Soul* (tedy 2. polovina 50. let 17. století) procházel větším názorovým vývojem, těžko tedy zavrhnutí holenmerismu připisovat jediné příčině, šlo totiž ruku v ruce s dalšími výraznějšími změnami, jakými byly např. přehodnocování vnímání prostoru či přechod k dualismu.[10] Na každý pád More Hobbesovu námitku proti holenmerismu přijímá a pouze zdůrazňuje, že jakkoli je platnou kritikou určitého chápání duše, nelze z

---

[6] Podrobnější analýzu problematiky prostorovosti ve vztahu k duším nejen u Mora je možné nalézt in Hylarie Kochiras, „Spiritual Presence and Dimensional Space beyond the Cosmos," *Intellectual History Review* 22, no. 1 (2012): 41-68.

[7] Např. *Poems*, *Psychathanasia*, kn. 2, zp. 2, st. 33, s. 62.

[8] „And in particular of the essence of a man, which they say is his Soul, they affirm it to be all of it in his little finger, and all of it in every other part (how small soever) of his Body, and yet no more Soul in the whole Body than in any one of these parts. Can any man think that God is served with such Absurdities?" Thomas Hobbes, *Leviathan*, část 4, kap. 46, § 19 (český překlad cit. dle Thomas Hobbes, *Leviathan* (Praha: OIKOYMENH, 2009), s. 459n.).

[9] *Immortality*, kn. 1, kap. 9, § 10, s. 39.

[10] Obšírnější výklad k této otázce in Reid, *Metaphysics*, s. 168nn.

ní – jak to činí Hobbes – usuzovat na nesmyslnost pojmu duše jako takové. Dovolím si citovat *in extenso*:

> „Jeho druhý argument je odvozený od oné scholastické hádanky, která, jak musím přiznat, se mi zdá upadat příliš blízko k naprostému nesmyslu, totiž že duše člověka je *celá v celém těle* a *celá v každé jeho části*. Zdá se, že tato šílená průpovídka jednou vyděsila pana Hobbese natolik, že již od té doby nebyl nikdy schopen se znovu přiblížit k pojmu *Ducha*, a to ani pouze proto, aby uvážil, zda se jedná o pouhou chiméru, nebo o nějaké skutečné jsoucno. Avšak kdyby vášeň nepřemohla jeho lepší schopnosti, býval mohl odhalit skutečný a zavedený význam tohoto pojmu a přitom jej jasně oddělit od oněch divokých dohadů, které, jak se zdá, na něj nedůsledné školy nabalily. Neboť *bezprostřední vlastnosti ducha* jsou nadmíru srozumitelné bez těchto enigmatických okras, totiž že se jedná o *prostupnou a nedělitelnou substanci*, jak jsem již obšírně dokázal.“[11]

Takové tvrzení je ve značném kontrastu k *Psychathanasii*, kde o duši prohlašuje:

> „Proto je tento centrální život aktivnější,
> A je cele přítomen v každé části
> Tohoto svého těla.“[12]

Další pozice, vůči které se More vymezoval, se (opět podle jeho neologismu) nazývá „nullibismus“. V Morově době byl jejím nejvýznačnějším zastáncem Descartes, a jak její název napovídá, je založena na představě, že se duše v prostoru nevyskytují vůbec. V rámci Descartova systému dává takové tvrzení naprostý smysl, neboť (prostorová) rozlehlost je základní definiční

[11] „His second Argument is drawn from that Scholastick Riddle, which I must confess seems to verge too near to profound Non-sense, That the Soul of man is *tota in toto* and *tota in qualibet parte corporis*. This mad Jingle seems has so frighted Mr. *Hobbs* sometime or other, that he never since could endure to come near to the Notion of a *Spirit* again, not so much as to consider whether it were a mere Bug-bear, or some real Being. But if Passion had not surprised his better Faculties, he might have found a true settled meaning thereof, and yet secluded these wild intricacies that the heedless Schools seem to have charged it with: For the *Immediate Properties* of a *Spirit* are very well intelligible without these Ænigmatical flourishes, viz. That it is a *Substance Penetrable and Indiscerpible*, as I have already shewn at large.“ *Immortality*, kn. 1, kap. 10, § 8, s. 43.

[12] „Wherefore that centrall life hath more activitie, // And present is in each part totally / Of this her body.“ *Poems, Psychathanasia*, kn. 2, zp. 2, st. 36-37, s. 62.

vlastností tělesných substancí. Za takových okolností je ovšem třeba se nějak vypořádat se skutečností, že duše přeci jen v prostoru *působí*, navíc ne kdekoli v prostoru, ale pouze v nějaké jeho jasně vymezené části. Podle Descarta tak platí, že jakkoli se duše v prostoru nenachází *reálně*, vyskytuje se v něm *operativně*, tj. její schopnost působit se v nějaké oblasti prostoru nachází.[13] Takové rozlišení bylo však podle Mora příliš subtilní a tvrdit, že se duše nenachází v prostoru, bylo téměř totéž jako tvrdit, že neexistuje vůbec. Na rozdíl od své kritiky holenmerismu byl v tomto More konzistentní a stejné námitky nalezneme jak v jeho dopisech Descartovi z let 1648-49,[14] tak v *Enchiridion Metaphysicum* z roku 1671.[15]

II.1.ii Prostorová extenze duší a metaforika světla

Na každý pád tak podle Mora platilo, že „není skutečného jsoucna, které by nebylo v nějakém smyslu rozlehlé.“[16] Klíčová je zde však otázka onoho „v nějakém smyslu“. Chceme-li se vyhnout problémům holenmerismu, domníval se More, musíme říci, že duše se vposled nacházejí v prostoru podobným způsobem jako tělesné entity, a to včetně různých od sebe odlišených prostorových částí. S ohledem na nedělitelnost duší jsou však tyto prostorové části pouze hypotetické a jedním dechem je třeba dodat, že ani sám Bůh by nebyl schopen je od sebe oddělit. Pokud by tak učinil, znamenalo by to totiž, že jsme od samého počátku měli co do činění se dvěma a nikoli pouze s jednou duší.

Jasper Reid v kontrastu s jinými interprety Morovy filosofie klade větší důraz na diskontinuitu mezi Morovým raným a pozdějším myšlením.[17] Zejména ve srovnání s autory, vůči nimž se vymezuje, je tento důraz bezpochyby oprávněný, vždyť More sám explicitně říká, že se jeho myšlení vyvíjelo, že jeho rané názory je v případě potřeby nutné korigovat v souladu s jeho pozdějšími spisy a jmenovitě uvádí právě holenmerismus a aktinismus (oboje související s jeho přechodem od vitalismu k dualismu) jako dvě nauky, které dříve přijímal a nyní odmítá. Osobně se však domnívám, že bychom těmto výrokům zároveň neměli přisuzovat větší váhu, nežli jakou skutečně mají. Odhlédneme-li totiž od okázalých vyvrácení a programových prohlášení a podíváme-li se konkrétně, jak ta která nauka v rámci Morovy filosofie reálně funguje, zjistíme, že rozdíly jsou mnohdy subtilnější, než More na první pohled tvrdí. Tím nechci Mora nijak vinit z neupřímnosti, názorový posun je u něj nepochybně

[13] Descartes Morovi, 15. dubna 1649, in AT V, s. 342n.

[14] Ačkoli tam se netýkají primárně lidské duše, ale Boha a vztahu jeho všudypřítomnosti k prostoru. Tuto otázku otevírá More hned ve svém prvním dopise z 11. prosince 1648 (AT V, s. 238n.) a debata o ní pokračuje po celou dobu jejich korespondence. V srpnu 1649 pak v neodeslané odpovědi Morovi Descartes nakonec uznává, že aby mohla Boží moc působit všude, musí být všudypřítomná i jeho podstata (AT V, s. 403).

[15] *Enchiridion*, kap. 27 (zvláště §§ 5nn., s. 309nn.).

[16] „[T]here is no real Entity but what is in some sense extended,“ More, *A Collection of Several Philosophical Writings, Preface General*, § 12, s. xii.

[17] Reid, *Metaphysics*, s. 158nn.

znát, on sám jej však možná považuje za zásadnější, nežli tomu je ve skutečnosti. Tato myšlenka bude v naší analýze Morových názorů hrát dosti významnou úlohu, a proto bych jí nyní rád věnoval víc pozornosti. Dobrým ilustračním příkladem bude právě ona metafora světla, kterou jsem již jednou zmínil.[18]

Jak jsem naznačil, metafora šíření světla prostorem byla častým a oblíbeným obrazem, jak ilustrovat prostorovou přítomnost duší, a to především u autorů, které by More označil za holenmeristy – ve svém holenmeristickém období se na ni ostatně odvolává i on sám. Co je však zajímavé, je to, že ho tato metafora provází napříč celým jeho dílem a nalézáme ji jak v jeho holenmeristických básních, tak v dílech přechodného období, ba dokonce i v *The Immortality of the Soul*, kde výslovně slouží jako ilustrace jeho pozdní koncepce prostorové rozlehlosti duší!

Ve filosofických básních se s metaforou světla setkáváme, např. když chce More dokázat netělesnost duše a vybízí nás, abychom si představili její dokonalé stlačení do jediného bodu, stejně jako soustřeďuje konkávní zrcadlo do jediného bodu světelné paprsky.[19] Ve výkladu k pojmu „*Reduplicative*“ pak také spolu s barvami a zvukem představuje světlo jeden z příkladů jsoucen, která se vyskytují celá v každé z částí prostoru, který vyplňují, a v souvislosti s duší zde explicitně zaznívá i ono slavné „*tota in toto & tota in qualibet parte*.“[20]

Metafora světla se pak vrací v dodatku k *An Antidote Against Atheism*, kde se vyskytuje dvakrát. V obou případech je kladen důraz na to, že světlo vyplňuje prosvětlený prostor *nedělitelně* – v kontrastu k tělesné prostorovosti, jež spočívá v „juxtapozici částí, neboli v jejich rozmístění jedné vedle druhé.“[21] Přísně vzato tak v této fázi skutečně není možné zcela jednoznačně rozlišit, pracuje-li More s holenmerismem, nebo se svou pozdější představou, protože metafora slouží primárně jako vymezení se proti variantě, kterou by More odmítal v obou případech. Nacházíme zde však nové rozlišení, když More hovoří o primární substanci světelného centra na jedné straně a na druhé straně o paprscích z ní vyzářených (tedy substanci sekundární). Stejné užití metafory pak nalézáme i v jednoznačně pozdním díle *The Immortality of the Soul*, kde je opět prostorová rozlehlost a nedělitelnost duše ilustrována příkladem se světlem, a opět se setkáváme i s primárním centrem a zdrojem světla stojícím v kontrastu s paprsky šířícími se z něj. Oproti *An Antidote* More pouze přikládá argument, že když tento zdroj zredukujeme na jediný bod, neznamená to, že by přestal existovat, stejně jako se koule a rovina dotýkají v jediném bodě a neznamená to, že by se nedotýkaly vůbec.[22]

---

[18] Viz výše, s. 28, 35.

[19] *Poems*, *Psychathanasia*, kn. 2, zp. 2, st. 8, s. 59n.

[20] *Poems*, *Interpretation Generall*: *Reduplicative*, s. 164.

[21] „[A] Juxta-position of parts, or placing of them one by another,“ *Antidote*, *An Appendix to the foregoing Antidote*, kap. 10, § 9, s. 172.

[22] *Immortality*, kn. 1, kap. 5, §§ 2-3, s. 25n.

Neúplná přesvědčivost tohoto posledního argumentu[23] pro nás není důležitá a nebudeme se jí proto zabývat, mnohem zajímavější pro nás však je ona představa centra a vyzářených paprsků. Domnívám se, že jde o jediný příklad u Mora, který skutečně umožňuje si představit odlišné, byť reálně neoddělitelné *prostorové* části.[24] Právě na tom ostatně More zakládá svůj argument – tvar světelné koule je sice možné ovlivnit odrážením či blokováním paprsků, avšak „vždy bylo považováno za nemožné, že by [tyto paprsky] byly odstřihnuty nebo odříznuty od onoho *světelného bodu* a že by byly uchovávány zvlášť.“[25] Tomuto argumentu ještě předchází pasáž, která tuto formu odlišnosti centra od vyzářených paprsků dále popisuje: „Přičemž u *světla* je možné pozorovat, že je nejsilnější při svém zdroji a dál postupně matnější.“[26]

Chápat tento obraz zdroje světla a z něj vyzářených paprsků nikoli jako pouhou metaforu, ale jako skutečně jednoznačný klíč k Morově představě prostorové extenze duší se může nepochybně zdát dosti spekulativní, nepřipadá mi však, že by bylo mnoho jiných způsobů, jak ony hypotetické prostorové části od sebe odlišit – spojovat je s různými částmi duše ve smyslu jejích jednotlivých schopností a složek je zjevně absurdní, stejně tak jako se domnívat, že má duše podobně jako tělo prsty, ruce, nohy atd. Poslední varianta, která se podle mého nabízí, pak je, že by se tyto části skutečně lišily pouze svým odlišným umístěním v prostoru. Zde se ovšem s ohledem na důraz kladený na nedělitelnost duše vnucuje otázka, zda se takové řešení ještě nějak liší od holenmerismu. Ostatně se domnívám, že i ono rozlišení mezi centrem a postupně slábnoucími paprsky vposled vede k chápání prostorovosti duše, které má mnohem blíže holenmerismu, nežli by se mohlo na první pohled zdát. V tomto ohledu je podle mého názoru naprosto příznačné, že se More napříč lety neustále vrací k metafoře světla.

Jak už jsem naznačoval výše, narážíme zde na to, že metafora světla je – jako každá metafora – nejednoznačná a nepoddává se exaktní systematizaci.[27] Zároveň však mimo Morových apodiktických prohlášení nic jiného než právě tuto metaforu nemáme, a s ohledem na to, jak se k ní More i po letech

---

[23] Bez zavedení nějakých dalších předpokladů je možné namítnout, že ideální koule a ideální rovina se sice dotýkají pouze v jednom bodě, ten je ale také pouze ideální, zatímco reálná (a nedokonalá) koule a rovina se budou vždy dotýkat větší plochou.

[24] Je-li tomu tak, pak by se nabízel závěr, že oproti tomu, co tvrdí Reid (*Metaphysics*, s. 164nn.), nejpozději v období dodatku k *An Antidote Against Atheism* byla Morova nerozhodná fáze již u konce a holenmerismus zavrhnul.

[25] „[I]t was always accounted impossible that they should be clipt off, or cut from this *lucid point,* and be kept apart by themselves.“ *Immortality*, kn. 1, kap. 5, § 2, s. 25.

[26] „Now it is observable in *Light*, that it is most vigorous towards its fountain, and fainter by degrees.“ Tamt.

[27] Problematika ne/adekvátnosti používaných metafor představovala v novoplatónské tradici (s jejími pokusy prostřednictvím konkrétních obrazů postihnout nepopsatelné Jedno) velice významné téma, srv. k tomu např. Wallis, *Neoplatonism*, s. 61; Chlup, *Proklos*, s. 55nn., Frederic M. Schroeder, „Plotinus and Language,“ in *The Cambridge Companion to Plotinus*, vyd. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 336-355.

vrací, a na to, jakým způsobem s ní pracuje, se nezdá, že by s ní on sám nebyl spokojen nebo že by ji používal jen s jistými výhradami. Celou situaci dále komplikuje skutečnost, že je obraz světla kontaminován další metaforou, totiž metaforou šíření viditelných obrazů (*species*), jež také vyzařují z dané věci a činí ji viditelnou, přičemž v každé části prostoru se vždy zcela holenmeristicky nachází *celá* intencionální forma daného předmětu. I v případě slábnoucího světla ostatně platí, že na samém okraji prosvětleného prostoru je sice ono světlo slabé, v jistém slova smyslu je to však *stále totéž* světlo a v té (byť zmenšené) míře, v jaké tam je, tam je *cele*. Jakkoli tedy More ve svém pozdním období začal holenmerismus odmítat, zdá se, že teorie, kterou ho nahradil, je dost možná (aniž by si to More uvědomoval) pouze holenmerismus v převleku. Tento závěr by ovšem neměl být vnímán jako vítězoslavné usvědčení Mora z rozporu, ale spíše jako příspěvek k hlubšímu porozumění vnitřním souvislostem jeho filosofického systému. Ostatně, jak se ukáže vzápětí, domnívám se, že i v případě jeho (víceméně paralelního) přechodu od gradualismu k dualismu je situace podobná: jeho dualismus sice nepochybně dualismem je, při hlubším rozboru se však ukazuje být mnohem méně jednoznačným, než se na první pohled zdá.

II.1.iii Morův „dualismus“

Po této odbočce, jež se ještě, jak doufám, ukáže být významnou, si dovolím připomenout, že původní cíl našeho zabývání se Morovou kritikou holenmerismu bylo vytvořit základní kontext pro analýzu jeho koncepce dualismu. Jak jsem již totiž naznačil, jestliže More zastával názor, že veškeré substance, včetně duší, jsou prostorově rozlehlé, a to včetně (alespoň hypoteticky) oddělitelných prostorových částí, je zřejmé, že jeho dualismus nemohl být stejného typu jako Descartův. Hlavními rozlišovacími kritérii jsou pak pro Mora nedělitelnost, prostupnost a aktivita duší a dělitelnost, neprostupnost a pasivita těl. Napříč jeho pozdější tvorbou, ať už je řeč o *The Immortality of the Soul*, *Divine Dialogues*, nebo třeba *Enchiridion Metaphysicum*, nalezneme řadu vyjádření v tomto smyslu:

> „A tak například pojímám celou *Ideu Ducha* obecně, nebo alespoň všech konečných, stvořených a podřízených *Duchů*, že spočívá v těchto několika schopnostech či vlastnostech, totiž *sebeprostoupení*, *samopohybu*, *sebe-kontrakci* a *dilataci* a *nedělitelnosti*; a tyto považuji za absolutní. Také dodám ty, které má ve vztahu k jinému, a těmi jsou schopnost *pronikat* a *hýbat hmotou* a *měnit* ji. Když dáme tyto *vlastnosti* a *schopnosti* dohromady, vytvářejí *pojem* a *ideu Ducha*, díky kterým je jasně odlišený od *Těla*, jehož části sebou navzájem nemohou *prostupovat*, které není schopné se *samo hýbat*, ani se neumí *stlačit* či *roztáhnout*, je *dělitelné* a jeho části je možné jednu od druhé *oddělit*. Ale části *Ducha*, i když jsou roztažené, nemohou být odděleny o nic

více, nežli je možné odstřihnout *paprsky Slunce* za pomoci nůžek vyrobených z průsvitného křišťálu.“[28]

Přísně vzato zde More vyjmenovává vlastností více, záhy by se však ukázalo, že se *de facto* redukují na mnou uvedené, snad jen s výjimkou oné sebe-kontrakce a „dilatace“ (zředění či roztažení[29]), o nichž bude řeč později.

V tuto chvíli by nás žádná ze základních charakteristik, které More připisuje duši či tělu, neměla příliš překvapit. Ostatně s každou z nich se v různých kombinacích můžeme napříč dějinami filosofie u řady autorů setkat. Není ale možná zcela bez zajímavosti si povšimnout, jakým zvláštním způsobem se význam těchto vlastností proměňuje ve světle Morovy teorie prostorové rozlehlosti duší. Na nedělitelnosti tak musí More trvat obzvlášť důrazně, neboť byl zároveň donucen přiznat i duším prostorově odlišné (a hypoteticky oddělitelné) části. Prostupnost a neprostupnost také nabývají poněkud jiného rázu. Jakkoli je vzájemná neprostupnost hmotných těles skutečně jejich neoddiskutovatelnou základní charakteristikou, s komplementárním zdůrazněním prostupnosti duší se, právě kvůli jejich specifickému vztahu k prostorovosti, tak často nesetkáváme. Jakmile je More umístí do téhož prostoru jako hmotná tělesa, je náhle třeba prostupnost duší explicitně vyzdvihnout. Zároveň však dochází k jistému implicitnímu, přesto však zajímavému posunu i u tělesných substancí: ty jsou neprostupné pouze vůči sobě navzájem, avšak vůči substancím duševním musejí být i ony prostupné.[30]

Celé Morovo vymezení dualismu dále problematizuje fakt, že jakkoli se tváří, že dané vlastnosti se vždy nacházejí pouze ve dvou kombinacích (nedělitelné a prostupné na jedné straně a dělitelné a neprostupné na druhé), sama hmotná tělesa jsou podle něj složena z atomů, které z principu musejí být

[28] „As for example, I conceive the intire *Idea* of a *Spirit* in generall, or at least of all finite created and subordinate *Spirits*, to consist of these several powers or properties, viz. *Self-penetration*, *Self-motion*, *Self-contraction* and *Dilatation*, and *Indivisibility*; and these are those that I reckon more absolute: I will adde also what has relation to another, and that is the power of *Penetrating*, *Moving*, and *Altering the Matter*. These *Properties* and *Powers* put together make up the *Notion* and *Idea* of a *Spirit*, whereby it is plainly distinguished from a *Body*, whose parts cannot *penetrate* another, is not *Self-moveable*, nor can *contract* nor *dilate* itself, is *divisible* and *separable* one part from another; but the parts of a *Spirit* can be no more separated, though they be dilated, then you can cut off the *Rayes* of the *Sun* by a pair of Scissors made of pellucid Crystall.“ *Antidote*, kn. 1, kap. 4, § 3, s. 15n. – jen tak mimochodem si můžeme povšimnout znovu užité metafory světla v závěru. Další podobná prohlášení najdeme např. in *Immortality*, kn. 1, kap. 3, § 1, s. 21, nebo in Henry More, *An Answer to a Letter, Containing a Defence of the true Notion of a Spirit, delivered in the foregoing Discourse*, in Glanvil, *Saducismus triumphatus*, s. 5.

[29] Jak uvidíme, Morovo užití tohoto pojmu není zcela jednoznačné.

[30] Jak upozorňuje J. Reid, to vede k tomu, že ne/prostupnost nemůže dost dobře sloužit jako empirické kritérium *praktického* rozlišení mezi tělesnými a netělesnými substancemi: máme-li dvě substance, které sebou navzájem prostoupí, nemáme *a priori* žádný způsob, jak určit, jsou-li obě duševní, nebo je-li jedna tělesná a druhá duševní (a v tom případě pak ani která je která), srv. k tomu Reid, *Metaphysics*, s. 197nn.

nedělitelné *a* neprostupné. Nedělitelnost je dána z jejich podstaty a neprostupné musejí být, aby i hmotné objekty z nich složené mohly být neprostupné. Tuto kritiku (stejně tak jako výše uvedenou námitku k vzájemné prostupnosti těl a duší) proti Morovi vznesl již jeho současník Richard Baxter.[31] More se ve své odpovědi Baxterovi pokusil rozlišit dva odlišné typy nedělitelnosti: nedělitelnost duší je daná jejich dokonalostí a jednotou, zatímco nedělitelnost atomů je ryze privativní a plyne z jejich malosti,[32] avšak jak uvádí Jasper Reid, tato obrana není příliš přesvědčivá.[33] Zvláštní pozice atomů, která do jisté míry problematizuje podstatu hmotné látky jako takové, nám může připomenout Morovu veskrze spiritualistickou ontologii z raných básní, kde byly atomy zároveň nejmenšími zárodky života. Jakkoli je jasné, že ve své pozdější filosofii se More k této koncepci nehlásí, zdá se, že v ní zároveň můžeme nalézt jakési pozdní ohlasy tohoto spiritualismu, jako když např. (opět v souvislosti s metaforou světla) popisuje „střed“, z něhož vyzařuje duch v termínech velice blízkých jeho popisu „fyzikálních monád“, totiž jako „substanci velikostí tak malou, že je *nedělitelná*.“[34] Z Morem nabídnutých základních charakteristik se tak (vedle poněkud problematické kontrakce a dilatace, kterými se budeme zabývat níže) jeví jako nejjednoznačnější rozlišovací kritérium opět velice klasické rozlišení duše jako aktivní (princip samopohybu, ale také pohybu a změny v látce) vedle těla jako pasivního (přičemž v rámci naší analýzy *Spirit of Nature* jsme měli možnost se přesvědčit, do jaké míry považuje More látku za *absolutně* pasivní).

Vidíme, že podobně jako tomu bylo u Morovy kritiky holenmerismu, i zde může být situace velmi dobře o něco složitější, než by Morova jednoznačná prohlášení naznačovala. Vedle důsledně dualistických interpretací Mora (jakou nabízí např. Reid) se tak objevují interpretace alternativní, ať už vychýlené spíše materialistickým, nebo spiritualistickým směrem. Mezi ty první se řadí např. John Henry,[35] který upozorňuje na to, že i přes Morovy zdánlivě silně spiritualistické tendence jsou v jeho pozdější filosofii duše natolik závislé na tělech a s nimi propojené, že by jeho filosofii bylo téměř možné považovat za jakýsi krypto-materialismus (jak poněkud anekdoticky píše Henry v závěru svého textu, sám Hobbes prý prohlásil, že „pokud by jeho vlastní filosofie nebyla pravdivá, neví o žádné

---

[31] Richard Baxter, *Of the immortality of mans soul, and the nature of it and other spirits* (London: B. Simmons, 1682), s. 23.

[32] „For that of a *Spirit* is an *Indiscerpibility* that arises from the positive perfection and *Oneness* of the Essence, be it never so *ample*; that of an *Atom* or *Physical Monad*, from imperfection and privativeness, from the mere *littleness* or smalness thereof […].“ More, *Annotations upon the Discourse of Truth. Into which is inserted By way of digression, A brief Return to Mr. Baxter's Reply, Which he calls A Placid Collation With the Learned Dr. Henry More, Occasioned by the Doctors Answer to a Letter of the Learned Psychopyrist*, in Joseph Glanvil, *Two choice and useful treatises* (London: Printed for James Collins and Sam. Lownds, 1682), s. 211.

[33] Reid, *Metaphysics*, s. 192.

[34] „[A] Substance, in Magnitude so little, that it is *Indiscerpible*,“ *Immortality*, kn. 1, kap. 6, § 1, s. 27.

[35] John Henry, „A Cambridge Platonist's Materialism: Henry More and the Concept of the Soul,“ *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 49 (1986): 172-195.

jiné, k níž by se spíše přiklonil, nežli k Morově z Cambridge“[36]). Tento závěr, jak Henry sám upozorňuje, je samozřejmě třeba brát *cum grano salis*, argumenty pro něj jsou však nesmírně zajímavé a některé z nich si zaslouží naši hlubší pozornost.

Již v našem rozboru *Conjectura Cabbalistica* či Morových básní jsme si povšimli celkem složité hierarchie různě provázaných prostředníků (či nosičů), přičemž tato situace se v Morově pozdní tvorbě nijak nezlepšuje. Henry poukazuje na to, že Morovo pojetí duše se i v jeho dualistickém období ne vždy přehledným způsobem prolíná se spirity (tělesnými), které si však nadále nesou téměř netělesné konotace spojené s představami éteru či (opět se navracejícího obrazu) světla jakožto něčeho ne zcela jednoznačně tělesného či duchovního. Tyto duše a spirity se dále prostorově prolínají s všudypřítomným Bohem a podobně univerzálním *Spirit of Nature*, který si v sobě nese jisté pozůstatky jak ranějších představ duše světa, tak (tělesného) *Mundane Spright*. Henry pak upozorňuje, že v této nepřehledné směsi pojmů snadno dochází k tomu, že jednu a tutéž funkci vyplňuje vícero tělesných i duševních entit. Mnoho konkrétních příkladů Henry bohužel neuvádí, jeho další argumenty však dosti přesvědčivě představují onu jen obtížně rozpletitelnou změť pojmů, se kterou More pracuje.[37]

V jeho rané filosofii by takovým konkrétním příkladem mohla být koncepce ohnivého těla, kterou jsme měli jisté problémy v rámci jeho systému zařadit a nakonec jsme ji museli identifikovat se samotnou duší. Právě koncepce vzdušných a ohnivých (v pozdější terminologii „éterických“) těl je přitom něco, co More podle všeho bez větších obměn přenesl i do své pozdní filosofie. Henry tak upozorňuje na to, že duše musí být u Mora vždy vtělená.[38] Náš závěr sice tak radikální nebyl, přesto jsme viděli, že pro stav přebývání pouze v ohnivém těle nemá More příliš upotřebení a s výjimkou *theósis* skutečně tráví duše drtivou většinu své existence buď v těle pozemském, nebo v těle vzdušném. Taková byla ovšem situace v raných básních, v *The Immortality of the Soul* vedle toho nalezneme ještě mnohem radikálnější formulace, které dokonce činí z neustálé vtělenosti *podmínku* aktivity duše – má-li být duše schopná působit i po smrti, nutně to znamená, že její spojení s látkou

[36] „That if his own Philosophy was not True, he knew of none that he should sooner like than More’s of Cambridge.“ Ward, *The Life of the learned and pious Dr. Henry More*, s. 80, cit. in Henry, „A Cambridge Platonist’s Materialism,“ s. 195.

[37] Henry, „A Cambridge Platonist’s Materialism,“ s. 178nn. Zvlášť zajímavá je zde otázka působení (ze své definice ryze pasivního) těla na duši, které More popisuje zejména ve svém díle *Enthusiasmus Triumphatus* (kap. 11, s. 8 *et passim*). Touto otázkou se budeme podrobněji zabývat níže, s. 131nn., srv. k tomu též Koen Vermeir, „Imagination between Physick and Philosophy. On the central role of the imagination in the work of Henry More,“ *Intellectual History Review* 18, no. 1 (2008), s. 133nn. (119-137).

[38] Výklad, podle kterého podobnou tezi o neustálé nutné vtělenosti duší zastával také Leibniz, nabízí Stuart Brown, „Soul, Body and Natural Immortality,“ *The Monist* 81, no. 4 (1998): 573-590.

nemohlo být úplně přerušeno.[39] Přitom jsme viděli, že aktivita je *de facto* hlavní definiční charakteristikou duše, takže pokud může být duše aktivní pouze v těle, nabízí se otázka, může-li vůbec existovat mimo ně. Takové tvrzení se zdá velice silné a člověk by měl ihned chuť jej kontrastovat s řadou míst, na nichž More hovoří o oddělení duše od těla či o tom, jak ve spánku či v extatických stavech může duše tělo opouštět, při důkladnějším pročtení však na všech těchto místech More ve skutečnosti pojednává o duších opouštějících tělo *pozemské* a působících prostřednictvím těla *vzdušného*. More na tuto skutečnost často neupozorňuje příliš okázale, takže je snadné podlehnout pokušení číst jej více „klasicky", zdá se však, že duše pro něj skutečně nikdy nemohou být nevtělené. To ostatně vede k poněkud paradoxní skutečnosti (na niž Henry taktéž upozorňuje[40]), že všechny Morem sbírané příběhy o zjeveních duchů a přízraků, jež měly sloužit jako empirické důkazy existence duševních substancí, mohou v rámci jeho systému tak nanejvýš dokládat existenci vzdušných těl, jež sama o sobě nejsou důkazem existence duší o nic více, nežli těla pozemská.

Ostatní Henryho argumenty pro nás nebudou již tolik důležité, vidíme však, do jaké míry se před námi rýsuje obraz poněkud odlišný od toho, co bychom si běžně představili pod pojmem dualismus. Duše je tedy vždy nutně spojena s nějakým tělem, dokonce se v kontrastu k vyjádření o „self-activity" duše zdá, že jakkoli pro ni představuje tělo ryze pasivní nástroj, přesto bez něj není schopna žádnou aktivitu vykonávat. Tímto nástrojem, prostředníkem duše jsou pak v první řadě tělesné, mnohdy však v téměř aktivních – a tedy oduševnělých – termínech popisované spirity,[41] které jsou ztotožněny s karteziánským éterem i se světlem (jehož tělesnost je již mnohem méně zřejmá, byť se More chytře uchyluje ke slovnímu spojení „Body of Light"),[42] přičemž o chvíli později se opuštění pozemského těla popisuje dokonce jako vyplutí duše „do tohoto širého Oceánu života a *senzitivního světového ducha*,"[43] tedy již v dosti duchovně vyznívajících tónech. Jakkoli by se podle vší logiky měla duše v takové situaci přesunout do vzdušného těla, Morem zvolený obrat by spíše připomínal jakési rozplynutí duše ve světovém duchu, *Spirit of Nature* (analogické dřívějšímu rozplynutí nižší duše v *Mundane Spright*[44]), o ničem takovém však nikde nenajdeme ani zmínku. Zároveň nesmíme zapomínat, že implicitní ztotožnění vzdušného těla se světovým duchem bylo sice neproblematické v Morových raných básních, když byl tímto duchem jemně tělesný *Mundane Spright,* u ryze duchovního *Spirit of Nature* z pozdní tvorby však takové prolnutí s pojmem vzdušného těla není

[39] „Wherefore it is plain that the nature of the Soul is such, as that she cannot act but in dependence on *Matter*, and that her Operations are some way or other alwaies modified thereby. And therefore if the Soul act at all after death, (which we have demonstrated she does) it is evident that she is not released from all *vital union* with all kind of *Matter* whatsoever," *Immortality*, kn. 3, kap. 1, § 2, s. 146n.

[40] Henry, „A Cambridge Platonist's Materialism," s. 183.

[41] *Immortality*, kn. 2, kap. 8, s. 94nn.

[42] *Immortality*, kn. 2, kap. 14, § 3, s. 118n.

[43] „Into this vast Ocean of Life, and *sensible Spirit of the world*." *Immortality*, kn. 2, kap. 15, § 6, s. 125.

[44] Viz výše, s. 38nn.

v žádném případě možné. Samotný vzduch (z něhož by mělo vzdušné tělo sestávat) je totiž v rámci dualistického dělení substancí jednoznačně pasivní hmotou, z principu stejně inertní jako kterákoli jiná – jakkoli o něm právě v této pasáži More hovoří jako o „vital Aire“.

Do toho všeho pak vstupuje ještě výše zmíněná představa o „*spissitude*“, tedy o schopnosti kontrakce a dilatace duší. Jak uvádí Reid,[45] tuto „*spissitude*“ je možné chápat buď jako jakousi pomyslnou „hustotu“ přítomnosti duševní substance v daném místě, nebo jako jakýsi čtvrtý rozměr, který duševní substance kromě těch tří sdílených s těly také vyplňují. Každá interpretace se potýká s jinými problémy, přičemž se zdá, že More používal těchto dvou analogií nerozlišeně (možná v nich sám nevnímal žádný relevantní rozdíl).[46] Tato představa měla původně nejspíš reagovat na problematiku zmenšování a zvětšování duše. Co přesně se děje s prostorově rozlehlou duší, jestliže například dospělý člověk přijde o končetinu? V jistém ohledu je ostatně analogická i běžná situace rostoucího dítěte. Tam je sice růst přirozený a zcela organický, takže na první pohled problém tak ostře nevyvstává, přesto jestliže je duše skutečně prostorově rozlehlá, je třeba se nějakým způsobem vyrovnat s otázkou, jak může v různých časech vyplňovat různě velký prostor, aniž bychom do ní přitom zaváděli oddělitelné části. Nejjednodušším řešením se zdá být, že se část prostupné duše stáhne sama do sebe, tedy že dojde k jakési „kontrakci“ (popř. v opačném případě k rozšíření, dilataci). Aby tato situace nebyla vposled zánikem části duše, musí být na prostoupené části poznat, že se oproti stavu před amputací něco změnilo – odtud právě představa „*spissitude*“, která má vystihovat jakési „množství duševní hmoty“, ať už ji máme chápat tak, že přítomnost duše se ve zbytku těla stane „hustší“, nebo „vyplněnější“ co do jakéhosi čtvrtého rozměru existujícího paralelně k běžným třem „hmotně-prostorovým“. Na každý pád vede tato představa k řadě různých zvláštních závěrů, které jen (v duchu Henryho článku) dále podtrhují otázku, do jaké míry je možné duševní substance považovat za analogické těm tělesným, aniž by s nimi zároveň zcela splynuly.[47]

Uvedl jsem, že vedle holenmerismu byl další naukou, které se More ve svém pozdějším období explicitně zřekl, tzv. aktinismus, tj. „nauka o vyzařování všech substancí.“[48] Současná angličtina zná slovo „actinism“ jako technický termín pro vlastnost elektromagnetického záření odpovědnou za

---

[45] Obsáhlou diskusi zde jen stručně naznačené problematiky nabízí Reid, *Metaphysics*, kap. 6, zejména s. 200nn.

[46] Jako o čtvrtém rozměru hovoří More o „*spissitude*“ explicitně in *Immortality*, kn. 1, kap. 2, § 11, s. 6, k pojetí „*spissitude*“ jako hustoty nalezneme mnohem méně podkladů, srv. však Glanvil, *Two Choice and Useful Treatises*, část 2, s. 218 a Morovu definici *hylopathie* (viz následující poznámka).

[47] Podle Mora může např. na nějakém místě dojít k dosažení maximální „*spissitude*“, což znamená, že jsou tam duševní substance natolik koncentrované, že se tam žádná další nevejde – duše by tak minimálně v takovém místě ztrácely jednu ze svých definičních vlastností, totiž prostupnost! Viz jeho definici *hylopathie*, in *Antidote, An Appendix to the foregoing Antidote*, kap. 3, § 8, s. 153.

[48] „Dogma de Substantiarum omnium eradiatione“ More, *Opera omnia, Praefatio generalissima*, § 11, s. viii.

vyvolávání fotochemických efektů.[49] Pokud tento význam poněkud rozšíříme, velmi snadno se domyslíme, co měl More tímto výrazem na mysli. My bychom však potřebovali vědět o něco přesněji, vůči jakému typu emanační teorie a jak silně se More vymezuje. V tomto ohledu je zajímavé si hned zkraje povšimnout jedné skutečnosti. Zatímco v případě Morovy kritiky holenmerismu jsme mohli jeho myšlenkový posun k teorii rozlehlosti duší zdokumentovat tak snadno zejména proto, že v jeho pozdních spisech nalezneme řadu míst, kde se k tomuto tématu vyjadřuje, situace s aktinismem je poněkud horší. Samozřejmě, většina Morových pozdějších spisů je celkově vzato psána spíše dualistickým tónem a o hypostazích a emanaci se tam příliš nemluví, to je ovšem poněkud něco jiného než explicitní kritika, se kterou se setkáváme v případě holenmerismu. Jak jsem se již ostatně pokusil ukázat, tato pouhá změna ve způsobu vyjadřování rozhodně nepředstavuje přesvědčivý důkaz o tom, že by se Morova metafyzika skutečně změnila tak výrazně, jak by se podle jeho slov mohlo zdát. Základním východiskem pro posouzení Morovy kritiky aktinismu pro nás tak bude krátký proti-kabalistický spisek, který připojil ke slavnému dílu *Kabbala Denudata* Christiana Knorr von Rosenrotha.[50]

Hlavní tři body, které More emanační teorii vytýká, jsou, že činí stvoření nutným a nikoli závislým na Boží vůli, že svět nutně emanující z Boha s ním musí být též souvěčný a konečně že setření ontologického rozdílu mezi Bohem a stvořením (které je pouze jakýmsi jeho přirozeným prodloužením) nemá ani tak za důsledek pozdvihnutí veškerého stvoření výše k Bohu, ale že naopak dochází ke stažení Boha do hlubin, v nichž je jeho dokonalost pošpiněna mnohostí, dělitelností a dalšími atributy náležejícími mrzké hmotě.[51] Takováto představa nepochybně do jisté míry připomíná gradualistický systém z Morových raných básní, avšak konkrétní podoba aktinismu, vůči níž se *Fundamenta philosophiæ* kriticky vymezují, je oproti tomu do značné míry přehnaná.

More nejprve vychází z představy, že kabalisté popírají stvoření z ničeho. V takovém případě musí být svět stvořen nikoli pouze Bohem, ale také z Boha – ten tím pádem není pouze kauzou *efficiens*, ale také *materialis*.[52] Celý krátký spisek je pak především dlouhou tirádou proti absurdním důsledkům

---

[49] Srv. „actinism," OED online, June 2017, Oxford University Press, navštíveno 18. 9. 2017, http://www.oed.com/view/Entry/1906?redirectedFrom=actinism.

[50] Henry More, *Fundamenta philosophiæ sive cabbalæ aëto-pædo-melisææ*, in Christian Knorr von Rosenroth, *Kabbala Denudata Seu Doctrina Hebræorum Transcendentalis et Metaphysica atqve Theologica* (Sulzbach: Typis Abrahami Lichtenthaleri, 1677), sv. 1, část 2, s. 293-307.

[51] More, *Fundamenta philosophiæ*, s. 293n.

[52] „Tum notando loca non pauca in *Emek Hammelech*, quo planè innuunt ex DEO omnia fieri tanquam ex causa eorum *materiali*, perinde ac tanquam à Causa *Efficienti*." More, *Fundamenta philosophiæ*, s. 302 (More se odvolává na Bacharachův spis *Emek hamelech*, jehož překlad byl otištěn v *Kabbala Denudata*, srv. Allison P. Coudert, *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century: The Life and Thought of Franciscus Mercury van Helmont (1614-1698)* (Leiden: Brill, 1999), s. 80nn.; Gershom Scholem, *Kabbalah* (New York: Meridian, 1978), s. 394n.).

plynoucím z představy, že Bůh je materiální příčinou světa. Za takových okolností by musel být rozdělen na nekonečně mnoho částeček, být hmotný a podléhat zániku. Dále by každá takováto částečka (monáda) musela obsahovat celou Boží nekonečnou dokonalost a přesto být stlačena do jednoho jediného bodu. Konečně, každá z těchto částeček by *de facto* byla Bohem, bohů by tedy bylo nekonečně mnoho. Výsledkem je tedy jakási absurdní, atomistická směs ateismu a polyteismu.[53] Na první pohled nám taková tvrzení jednoznačně připomenou ta z Morových raných básní, ať už jde právě o stlačení veškeré Božské moci do nekonečné potence jediného atomu, nebo například o tvrzení, že jediné, co skutečně existuje, je duše. O to zajímavější je skutečnost, že k těmto pozicím (s nimiž se sám dříve ztotožňoval) přistupuje More bez sebemenšího náznaku interpretační vstřícnosti, chytá jednotlivé formulace za slovíčka a chápe se každé příležitosti, aby je dovedl do nějakého nepřijatelného závěru.

Psychologické pozadí tohoto prudkého obratu již nejspíš není v našich silách plně odhalit, některé vlivy je však možné s jistou pravděpodobností identifikovat. More v té době poznal Francisca Mercuria van Helmonta (syna slavného zakladatele homeopatie), jeho prostřednictvím a prostřednictvím jeho přítele, již zmiňovaného Knorra von Rosenrotha, se pak po dlouhých letech odvolávání se na kabalu jako autentickou tradici původní židovské moudrosti seznámil s kabalou skutečnou. Čím více se s ní však seznamoval, tím více byl rozčarován. Kabala totiž vůbec neodpovídala představě, kterou o ní More měl (a s níž pracoval například ve spise *Conjectura Cabbalistica*), byla jen velmi obtížně srozumitelná, představovala svébytnou a komplexní nauku a nikoli pouze biblickou interpretační metodu a hlavně zastávala názory, které byly pro Mora nepřijatelné.[54] Touto dobou se zároveň seznamuje se Spinozovou filosofií a všechny tyto proudy jej podle všeho utvrzují v dojmu, že vitální gradualismus (např. ten z jeho raných básní) je ve skutečnosti prvním krůčkem směrem k ateismu. Vždyť je-li hmota sama schopná aktivity, nepotřebuje nic jiného, a tedy ani Boha. Zároveň, jak jsme viděli, vede imanentismus, stírající rozdíl mezi Bohem a světem vposled k roztříštění Boha v mnohosti atomů a paralelnímu zbožštění hmoty. Z psychologického hlediska se zdá přesvědčivé tvrdit, že právě tyto motivy stály za prudkostí Morovy kritiky aktinismu. Zároveň však také musíme dodat, že ke všem výše zmíněným událostem došlo až v 70. letech 17. století, zatímco již silně dualistické *The Immortality of the Soul* poprvé vyšlo v roce 1660. Kritika

[53] More, *Fundamenta philosophiæ*, s. 295.

[54] Jak dokládá Morova korespondence s Rosenrothem, i po seznámení s autentickou kabalou zůstal přesvědčen, že výkladová metoda, kterou nabídnul v *Conjectura Cabbalistica* je na rozdíl od Rosenrothovy kabaly pravdivá a tedy jediná skutečná, viz Allison P. Coudert, „A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare," *Journal of the History of Ideas* 36, no. 4 (Oct.-Dec. 1975), zejména s. 645nn. (633-652). Toto rozčarování je příznačné pro celkový Morův vztah k židovství, který se vyznačuje velkým množstvím úcty k jakési abstraktní představě původní židovské moudrosti (v tehdejší Anglii ostatně módním) spojeným s jen malou obeznámeností s faktickými myšlenkami a reáliemi, srv. k tomu David S. Katz, „Henry More and the Jews," in *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, vyd. Crocker, Hutton, s. 173-188.

aktinismu nám tak sice může pomoci pochopit, co přesně More na své dřívější pozici odmítl a proč, bezprostřední faktické důvody, které tuto kritiku vyprovokovaly, však nemůžeme považovat za příčiny změny názoru, ke které došlo minimálně o deset let dříve.

Z radikálnosti Morovy kritiky bychom mohli být v pokušení usuzovat i na radikálnost jeho zavrhnutí *jakékoli* formy emanace (jako to vposled činí Reid[55]), takové zobecnění však nemusí být vůbec opodstatněné. Nesmíme zapomínat, že Morovou hlavní starostí ve *Fundamenta Philosophiæ* je vytyčení jasného ontologického rozdílu mezi Bohem a zbytkem stvoření. Nemusíme přitom v žádném případě automaticky předpokládat, že na stejně radikálním řezu trval i mezi duší a látkou. Z čistě emanačního hlediska je taková hybridní pozice jistým způsobem problematická, předpokládá totiž jakési „přerušení" toku bytí mezi nejvyšším jsoucnem a ostatními, avšak problém, který nás zde zajímá především, není přísně vzato emanace, ale *gradualismus*. Pojímáme-li emanaci jako teorii o vyplývání veškerého jsoucna (rozděleného na různé ontologické stupně) z jednoho jediného prapočátku, bude takto koncipovaná metafyzika vždy gradualistická – všechny ontologické roviny budou pouze různými stupni na jediné škále plynoucí z počátečního principu. Na druhou stranu však gradualismus (jako představa jisté plynulé škály mezi různými ontologickými extrémy) nevyžaduje nutně Morem kritizovanou představu „aktinismu", tedy plynulého vyplývání všeho z *jediného* principu (Boha). Nic *a priori* nenutí transcendentního Boha stvořit duši a látku jako dvě zcela odlišné a nijak nesouvisející substance, spíše nežli jako dva extrémy spojené souvislou škálou různých mezistupňů. Z Morova zavrhnutí aktinismu tak žádným způsobem nevyplývá, že by se nutně musel zároveň přiklonit k dualismu.[56] Naopak, radikální příkrost, s níž More zdánlivě bez jakékoli shovívavosti odsuzuje své dřívější názory, se zdá spíše než cokoli jiného podporovat představu, že se hlasitým a velmi jasným hlásáním dualismu pouze pokouší (před sebou či jinými) skrýt emanačně-gradualistické názory, kterých se ve skutečnosti nikdy nebyl schopen zcela zbavit.

Právě takové názory nám totiž důkladnější analýza odhalila. More sice jednoznačně odděluje duše od těl a oficiálně je činí jediným aktivním principem, zároveň však tuto jejich schopnost silně a explicitně spojuje s podmínkou vtělenosti těchto duší. Takto vtělené jsou přitom duše neustále a těla samotná je možné seřadit na jakousi pomyslnou škálu od těch hrubých, pozemských, přes těla vzdušná

[55] Srv. jeho výklad in Reid, *Metaphysics*, s. 268nn.

[56] Ve světle tohoto rozboru by bylo zajímavé znovu porovnat Morovu kritiku aktinismu s jeho vlastní dřívější pozicí. Na jednu stranu není pochyb, že v básních zastával pozici, podle které jsou všechna jsoucna plynule spojena s Bohem, který je sám prostřednictvím *Psýché* do značné míry imanentní. Zvláště výrazně v tomto směru působí všechny pasáže, kde prohlašuje, že i hmotná jsoucna jsou jen různě zhuštěné formy ducha. Když se však vedle toho podíváme na jeho koncepci stvoření, zjistíme, že v ní emanace ve striktním, klasicky novoplatónském slova smyslu hraje jen velmi malou roli. O vzniku *Aiónu* a *Psýché* z *Ahadu* (pokud je vůbec možné o něčem takovém hovořit) se vůbec nezmiňuje a sestup odtud do látky a k individuálním duším a následné formování hmotného světa pak popisuje v jednoznačně aktivních, tvůrčích termínech. K této otázce se vrátíme ještě níže, s. 107n., v rámci srovnání Morova dualismu s tím Plótínovým.

a nebeská až po substance jako je éter či světlo, které nejsou ani u pozdního Mora zbaveny jistých téměř duchovních konotací. V jistém slova smyslu by se tak mohlo zdát, že More sice konceptuálně vyčlenil duše jako svébytnou kategorii ryze aktivních principů, zároveň však svůj gradualismus v zásadě zachoval, pouze jej odsunul převážně do sféry tělesného.[57]

Není tedy překvapivé, že další z interpretačních přístupů k pozdější Morově tvorbě je takový, který jej chápe napříč jeho tvorbou zcela konzistentně a tedy v souladu s jeho ranými básněmi jako vitalistického, monistického gradualistu: takový je výklad Alexandra Jacoba.[58] Jasper Reid tento výklad velmi rychle zavrhuje (a je třeba říci, že nikoli zcela neoprávněně), domnívám se však, že i přes nepřiměřenost Jacobových závěrů není bez zajímavosti mu věnovat pozornost. Na první pohled zjevnou a velice silnou námitkou je upozornit na všechna místa, na nichž More explicitně odmítá tuto svou dřívější nauku nebo se jednoznačně hlásí k dualismu. Právě Reid se s tímto spokojuje – je ostatně pravda, že v tomto ohledu představuje Jacob snadný cíl. Tváří v tvář těmto pasážím většinou pouze prohlásí, že jde o přijetí karteziánské terminologie, „které mnohé svedlo k tomu, aby Mora považovali za typického 'dualistu',“[59] přičemž vzápětí naváže výkladem o Ogdoadě z Morových básní a bez jakéhokoli textového opodstatnění začne tuto emanační hierarchii využívat jako interpretační klíč k danému dílu. V tomto ohledu tak nezbývá než dát Reidovi za pravdu – kombinace neopodstatněnosti zvoleného interpretačního klíče s nepřesvědčivě arbitrárním zavrhnutím všech pasáží, podle kterých More takový klíč výslovně odmítá, je zcela přesvědčivým argumentem pro to, abychom celý Jacobův výklad zamítli. Jakkoli však Morova programová vyhlášení Jacobovu výkladu jasně odporují, je zároveň nesmírně zajímavé si povšimnout, do jaké míry se mnohé aspekty Morovy pozdní filosofie zdají tento výklad naopak podporovat. V tomto ohledu Jacob skutečně představuje jakýsi komplementární pandán k Henryho „krypto-materialistickému“ čtení Mora (ostatně, sám Jacob si je

[57] Zajímavou otázkou by pak bylo srovnat tuto konceptuální oddělitelnost duší a těl s hypotetickou oddělitelností jednotlivých prostorových částí duše. Na první pohled se zdá, že by měl být psychofyzikální předěl mnohem výraznější, avšak v praxi není duše od těla oddělená nikdy. Na to by bylo možné namítnout, že Bůh je od sebe oddělit může (narozdíl od hypotetických prostorových částí duše), avšak je otázkou, zda tato možnost není *de facto* pouhou iluzí – jak jsem již naznačil, je-li aktivita esenciální vlastností duše a může-li ji vykonávat pouze ve spojení s tělem, není vyloučeno, že bez tohoto spojení duše *qua* duše zaniká. Takový závěr by představoval pomyslný extrém materialisticko-gradualistického čtení pozdního Mora.

[58] Základními referencemi pro tento Jacobův výklad jsou primárně jeho úvodní studie k vydáním různých Morových děl, k nimž je jmenovitě odkazováno níže. Podobný výklad je také možné najít in Alexander Jacob, „The Neoplatonic conception of Nature in More, Cudworth and Berkeley,“ in *The Uses of Antiquity: The Classical Tradition and the Scientific Revolution*, vyd. Stephen Gaukroger (Dordrecht – London: Kluwer, 1991), s. 101-122.

[59] „[…] which has misled many to consider More as a typical 'dualist'.“ Jacob, *Henry More's Manual of Metaphysics 1*, s. xxi.

této souvislosti vědom a explicitně ji zmiňuje v poznámce pod čarou k výše citované pasáži) a právě z tohoto důvodu se jeho interpretací budeme podrobněji zabývat.

Oproti našemu výkladu, který Morovu Ogdoadu strukturoval jako sestávající z prvotní Trojice, složek Duše a dvou materiálních hypostazí, je pro Jacoba klíčová primárně její symetrická čtverná struktura. První čtyři stupně jsou imateriální a na rovině materiální jim odpovídají ty zbývající čtyři. *Hýlé* a *Ahad* tak tvoří protikladné limity ontologického spektra a stejným způsobem je i *Tasis* odrazem *Aiónu*, *Fysis* odrazem *Psýché* a konečně *Arachné* odrazem *Semelé*.[60] Zejména tato poslední souvislost může působit poněkud nezvykle, v celku Jacobova výkladu je to však konzistentní – *Aión* je světem Idejí, jehož je *Tasis* nedokonalou, hmotnou realizací, *Fysis* a *Psýché* představují (jak už jsme ostatně viděli) klíčové prostředníky tohoto vztahu mezi spirituální a materiální rovinou, přičemž *Arachné* a *Semelé* jsou pak pro Jacoba pouze prostředky (prostředníky) jejich působení.[61] Emanační proces pak Jacob úzce spojuje s již zmiňovanou koncepcí „essential spissitude" vnímanou jako jakýsi čtvrtý rozměr prostorové rozlehlosti duševních substancí. Tento čtvrtý rozměr je právě oním rozměrem sestupu od Jedna k hmotě, jejíž trojrozměrný prostor představuje jakési nedokonalé promítnutí spirituální reality do jejích omezených možností (něco na způsob projekce trojrozměrného tělesa do roviny v geometrii).[62]

Zrcadlová symetrie mezi prvními a posledními čtyřmi hypostazemi (kondenzovaná do Jacobem pravděpodobně interpretačně příliš zatíženého slovního obratu „answers to" v poznámkách k *The Immortality of the Soul*[63]) je pak zvláště významná v případě korespondence *Fysis-Psýché*. *Fysis* je podle Jacoba „protějšek *animy mundi*, nebo *anima mundi* viděna z úhlu pohledu látky, takže jedna nemůže existovat bez té druhé,"[64] byť jedním dechem kritizuje Burthogga, Cudworthe i moderní interprety (zejména Henryho a D. P. Walkera), že nejsou schopni dostatečně jasně podchytit subtilní rozlišení mezi *Fysis* a *Psýché*, takže je buď zcela ztotožňují, nebo přinejmenším považují jejich rozlišení za zbytečné.[65] Podle Jacoba je tak *Fysis* (a tedy i *Spirit of Nature*) jakousi „nižší" formou *Psýché*, byť tuto souvislost zakládá primárně na oné materiální-imateriální symetrii mezi hypostazemi,

---

[60] Sám More ve svých básních nikde takové „zrcadlové" čtení svého systému nenabízí, je to však v souladu s novoplatónskou interpretační tradicí, srv. Chlup, *Proklos*, s. 82nn.

[61] Jacob, *Henry More's Manual of Metaphysics 1*, s. xxii.

[62] Alespoň takto chápu výklad in Jacob, „The Neoplatonic Conception of Nature," s. 111, jediné místo, kde více rozebírá pro něj zcela evidentně zásadní pojem „essential spissitude".

[63] „[F]or the omniform Life of the Spirit of Nature, for so much as concerns the World, *answers to* the omniform divine Intellect it self," *Immortality*, Notes on Bk. II, Ch. 12, Sec. 12, cit. dle Jacob, *Henry More's Manual of Metaphysics 2*, s. vii (kurzíva JJ). Za tento postřeh vděčím Koenu Vermeirovi.

[64] „[T]he obverse of the *anima mundi*, or the latter seen from the point of view of matter, so that the one cannot exist without the other." Jacob, „The Neoplatonic Conception of Nature," s. 112.

[65] Tamt., s. 106n., dále též pozn. 12.

spíše než na pasážích, kde ve svých básních More popisuje *Fysis*, *Arachné* a *Semelé* jako jednotlivé složky světové duše *Psýché*.[66]

V tom všem ovšem stále zůstává nezodpovězená otázka, proč se Jacob domnívá, že tento rámec představuje vhodný interpretační klíč k Morovým pozdním dílům. Jediným odůvodněním se zdá být poznámka, že když More v *The Immortality of the Soul* definuje tělo, říká, že „rozlišující charakteristika látky je stále ‚neprostupnost' nebo ‚odpor' vůči duchu."[67] Takovýto argument je až překvapivý svou absurdností. Neprostupnost je sice definičním znakem hmoty v Morově pozdní filosofii, v jeho raných básních o ní však stěží nalezneme zmínku. Slovo „impenetrable" se vyskytuje pouze jednou v *Democritus Platonissans*[68] a v interpretaci termínu „Body" dokonce nalezneme výslovně řečeno, že *antitypii* More z vymezení těla vynechává, neboť ji trojrozměrná rozlehlost nutně neimplikuje.[69] Co je ovšem ještě více zarážející, je skutečnost, že i v Morově pozdní filosofii jde výhradně o neprostupnost hmoty jinou hmotou a nikoli duchem – tuto prostupnost naopak More předpokládá, což ostatně, jak jsme viděli, vede k jistým problémům co do rozlišení mezi oběma.[70] Tuto úvahu by bylo téměř možné považovat za lapsus nebýt toho, že do Jacobova výkladového rámce podle všeho zcela zapadá. Znovu se však tím pádem přesvědčujeme, že jakkoli není Jacobova interpretace nezajímavá, jde mnohem spíše o Morem inspirovanou původní filosofickou práci nežli o věrohodný výklad jeho filosofie.

Tato práce však může působit jako zajímavá „zatěžkávací zkouška" Morova dualismu. Není totiž možné popřít, že v pozdních dílech nalezneme řadu vyjádření, která působí až nečekaně gradualisticky[71] a snadno tak může vzniknout dojem, že bychom tyto spisy měli číst prismatem ranějších básní. Tento dojem bude ostatně dále posílen, jestliže čtenář otevře např. *The Immortality of the Soul* a bude důsledně nahrazovat termín „hmota" formulí „limitní stupeň emanace ducha, kde tento přechází do svého protikladu". Pomineme-li prvoplánová prohlášení dualismu, bude tomuto nahrazení klást text překvapivě malý odpor. Přitom se na druhou stranu i v básních vyskytují dualisticky vyznívající místa, která přesto nezpochybňují Morův tehdejší gradualismus.[72]

---

[66] Viz výše, s. 31nn.

[67] „The distinguishing characteristic of matter is still 'impenetrability' or 'resistance' to spirit." Jacob, *Henry More's Manual of Metaphysics 2*, s. vi. Jacob čerpá z *Immortality*, kn. 1, kap. 3, § 1, s. 21, kde More vymezuje látku jako „A Substance impenetrable and discerpible."

[68] *Poems*, *Democritus Platonissans*, st. 12, s. 92.

[69] *Poems*, *Interpretation Generall*: *Body*, s. 160.

[70] *Immortality*, kn. 1, kap. 7, § 4, s. 32.

[71] Zcela nepřekvapivě taková vyjádření nalezneme nejčastěji na místech, kde se More zabývá spojením duše, těla a různými mezistupni „jemných" těl, viz např. *Immortality*, kn. 2, kap. 14-15, s. 118nn.

[72] Velmi výrazná je např. pasáž kontrastující duši a tělo in *Poems*, *Psychathanasia*, kn. 2, zp. 2, st. 9-17, s. 60.

I přes zdánlivou analogičnost těchto situací zde však dochází k zásadnímu posunu Morovy rétoriky. V básních jsou dualisticky působící místa těmi, v nichž se More vyjadřuje termíny běžného jazyka, jakmile však filosoficky důsledně popisuje svůj systém, vždy zdůrazní, že *ve skutečnosti* nic takového jako tělo vlastně neexistuje. V pozdních dílech jsou to naopak ryze dualistické definice duše a těla, kde se More vyjadřuje technicky a přesně. Otázkou pak je, jak vykládat ony gradualisticky působící pasáže, a Jacobova interpretace by pravděpodobně působila mnohem věrohodněji, kdyby tvrdil, že právě to jsou místa, kde pod navenek hlásaným dualismem prosakují nevědomě stále přítomné gradualistické intuice. V jistém slova smyslu je totiž More – a s ním i Jacob – chycen v pasti jazyka. Jestliže totiž prohlášení, že „hmota je ve skutečnosti jenom hrubá a stlačená forma duše" není prvním krokem k redukcionisticky důslednému vymýcení pojmu „tělo" z naší filosofické terminologie, dříve či později se ocitneme v paradoxní situaci, kdy svůj gradualismus budeme vyjadřovat v dualistických termínech. Tento paradox dobře ilustruje sám Jacob, když hovoří o hmotě jako o limitě, na níž se emanující duch překlápí ve svůj opak.[73] V té míře, v jaké je tělo vposled stále emanací ducha, je samo také jeho jistou formou, zároveň však v té míře, v jaké je již duchu vzdáleno a je tím pádem nositelem protikladných vlastností, je nutně vůči duchu kontrární substancí.

Jakkoli tedy snad Alexander Jacob vyšel z podle všeho mylných interpretačních předpokladů (když Morovu ranou emanační teorii využil jako interpretační klíč k jeho pozdním dílům), jeho závěry nejsou zcela mylné. Tvoří v jistém ohledu skutečně komplementární pohled k Henryho výkladu, přičemž oba jasně poukazují na to, že Morův dualismus není tak přímočarý, jak by se na první pohled mohlo zdát. Zároveň ale vidíme, že není dost dobře možné jeho netypický dualismus jednoduše interpretovat buď jako materialismus, nebo jako spiritualismus – ani v jednom případě bychom totiž nebyli s to vysvětlit, proč se stejně tak dobře poddává i druhé, opačné interpretaci. Ani jednomu výkladu se zároveň nepoddává zcela neproblematicky, neboť neustále vyplouvá na povrch silně akcentovaný kontrast mezi hmotou a duchem. Tento kontrast je však současně opakovaně oslabován, z jedné strany skutečností, že duše musejí být vždy vtělené, z druhé strany pak skutečností, že *Spirit of Nature* neustále prostupuje veškerou hmotu a oživuje ji. V Morově univerzu se tak nikdy nemůžeme setkat ani s čistou, absolutně pasivní látkou, ani naopak s ryzí, od jakékoli tělesnosti oddělenou duší. Výsledkem je tak svět plný komplexních psychosomatických jednotek, které by přitom s ohledem na Morovu typologii různých těl mělo být možné seřadit na jakousi pomyslnou škálu větší či menší jemnosti. Morův *konceptuální* dualismus by tak vposled vedl k *aktuálnímu* gradualismu, kde všechna jsoucna (v nichž jsou aktivní a pasivní složka jasně odděleny) zabírají různá místa na škále mezi dvěma, ve své čisté podobě nikdy nerealizovanými extrémy.

Proti takovéto představě se zdají nabízet dvě námitky. První z nich je otázka, zda alespoň Bůh by v rámci takového systému nepředstavoval substanci skutečně čistě duševní a zcela nevtělenou (ostatně těžko si na takovou pozici představit lepšího kandidáta). Vždyť například Morova kritika kabaly není

[73] Jacob, *Henry More's Manual of Metaphysics 1*, s. xxviin.

ničím jiným nežli právě důslednou a radikální kritikou jakékoli materializace Boha. V tomto smyslu je skutečně třeba mé předchozí tvrzení poněkud oslabit: že jsou duše neustále vtělené, neplatí o všech duších, ale pouze o těch „běžných“, stvořených. Pokud jde o Boha (a pravděpodobně také o *Spirit of Nature*), nemůže být tak zcela o vtělenosti řeč.[74] Musíme si však zároveň uvědomit, že vtělenost je v tomto kontextu třeba chápat na způsob vitálního souladu (*vital congruity*). Tento pojem More zavádí, aby vysvětlil, proč je duše se svým tělem spojena tak úzce, že je nemůže za normálních okolností neproblematicky opustit, ba že dokonce můžeme v jistých situacích hovořit o „uvěznění duše v těle“. Toto spojení není možné vysvětlit mechanicky, neboť duše je *absolutně* prostupná a tuto její schopnost tudíž nemůže nijak ovlivnit hrubost, pevnost, kompaktnost či jakákoli jiná podobná vlastnost té které konkrétní hmotné substance. Spřízněnost, jež spojuje duši s tělem je tudíž vitální, nejedná se o nic jiného, než o jakousi vzájemnou uzpůsobenost. Na straně hmoty tak More hovoří o „takové její modifikaci, která vyhovuje *plastické* části duše a láká tuto schopnost k aktu.“[75] Následně More tento soulad označuje jako druh harmonie mezi tělem a duší a přirovnává ji k souladu, který umožňuje smyslové duši vnímat neživou hmotu, ačkoli je s ní jinak taktéž zcela nesourodá.[76] Na tuto teorii vitálního souladu upozorňuji z toho důvodu, že jakkoli snad Bůh a *Spirit of Nature* tímto těsným způsobem s žádným „tělem“ spojeni nejsou, s ohledem na prostorovou rozlehlost duší se oba přesto nacházejí v prostoru a vzhledem ke své všudypřítomnosti jsou tak soupřítomní s celým hmotným světem. Jakkoli tedy nejsou přísně vzato vtělení, přesto ani o nich neplatí, že by se jednalo o duše oddělené v tom smyslu, že by nesdílely prostor s nějakou hmotou. Vzhledem k tomu, že mohou působit (a působí) neustále všude ve světě, by ostatně bylo možné hovořit o uzpůsobenosti působit na *veškerou* hmotu světa. Sám More by na takovýto panteistický výklad své filosofie nepochybně nepřistoupil, avšak i opačný pohled na věc, totiž, že Bůh, *Spirit of Nature* (a ještě prostor) jsou ze všech duševních substancí ty jediné, které nemají žádné tělo, je sám o sobě dostatečným dokladem toho, že Morův dualismus není dualismem obvyklým.[77]

Druhou námitkou proti mnou nabízenému gradualističtějšímu čtení pozdního Mora by mohlo být zcela jednoduché odvolání se na jeho definice duše a těla. Jsou-li duše nedělitelné, prostupné a aktivní,

---

[74] Samozřejmě, jedním ze základních pilířů křesťanství je víra v to, že se Bůh vtělil a v podobě Ježíše Krista sestoupil na zem. V tuto chvíli však (podobně jako More ve svých primárně filosofických dílech) hovořím o Bohu spíše jako o transcendentním filosofickém pojmu a tento moment jeho historického sestoupení do těla pomíjím. Podle Morových teologičtěji zaměřených pojednání se ostatně zdá, že se vtělení týká spíše Krista jakožto bytosti spojující v sobě božskou a lidskou podstatu. Vedle toho Věčný Kristus/Syn jako druhá hypostaze zůstává zcela netělesný, srv. k tomu *Explanation*, kn. 1, kap. 5, § 4, s. 13n.; kn. 10, kap. 6, s. 504nn.

[75] „[S]uch modification thereof as fits the *Plastick* part of the Soul, and tempts out that Faculty into act.“ *Immortality*, kn. 2, kap. 14, § 8, s. 120.

[76] *Immortality*, §§ 9-11, s. 120n.

[77] Specifickému vztahu Boha, prostoru a *Spirit of Nature* a jejich odlišnosti od ostatních duševních substancí se budeme podrobněji věnovat níže, s. 198nn.

zatímco těla jsou dělitelná, neprostupná a pasivní, je představa nějaké škály mezi oběma problematická do té míry, do jaké tyto vlastnosti nepřipouštějí stupňování. Největší překážkou se v tomto ohledu zdá být ne/dělitelnost. Vždyť jakákoli entita vždy musí být buď dělitelná, nebo nedělitelná a není dost dobře možné si představit nějaký mezistupeň (i obtížná dělitelnost je vposled dělitelnost). Jak jsme viděli, je však poněkud problematické chtít skutečně rozlišovat duše a těla na základě ne/dělitelnosti, neboť se pak musíme nějak vypořádat se statusem atomů, které jsou zároveň základními stavebními kameny hmoty a zároveň jsou nedělitelné. V případě prostupnosti bychom sice mohli analogicky argumentovat, že i malá prostupnost je vposled prostupnost, přesto je již mnohem intuitivnější vnímat tuto vlastnost kontinuálně. Kontinuální gradaci totiž připouští i výsledný efekt – daná látka je více či méně prostupná – zatímco v případě dělitelnosti je výsledný efekt vždy diskrétní – může se lišit množství síly, které musím vyvinout, vposled se mi však daný předmět vždy buď podaří, nebo nepodaří rozdělit. Zároveň jsme u ne/prostupnosti narazili ještě na jiný problém, totiž že i těla jsou (vůči duši) prostupná. Jak jsem již zmiňoval, nejjednoznačnějším rozlišovacím kritériem Morova vymezení rozdílu mezi duší a tělem se tak ukazuje být kritérium aktivity/pasivity. To je však zároveň tou definiční vlastností, kterou je ze všech výše uvedených nejjednodušší plynule odstupňovat a nijak nebrání našemu gradualistickému čtení pozdního Mora – vždyť právě míra aktivity je tím, co v řadě novoplatónských systémů slouží k rozlišení jednotlivých stupňů na škále bytí.[78]

II.2 Problematika dualismu v dějinách filosofie

Doposud jsme Morův dualismus srovnávali především s tím Descartovým. To je do značné míry přirozené, More byl Descartovým současníkem, ve své filosofii na něj v mnoha ohledech reagoval a karteziánský dualismus se zapsal do dějin filosofie tak výrazným způsobem, že dodnes bývá považován za jakýsi „etalon“ sloužící k poměřování i takových koncepcí, které jsou mu (ať už časově či myšlenkově) mnohem vzdálenější. Domnívám se však, že pro tuto práci bude přínosné doplnit naši analýzu Morovy pozdní filosofie i srovnáním s některými jinými formami dualismu.

Z výše uvedených analýz by se totiž mohlo zdát, že radikální psychofyzikální dualismus jako první formuloval Descartes, přičemž Henry More je zvláštní postavou, která jej zároveň do jisté míry přijímá a zároveň do něj vnáší cizorodé, novoplatónské prvky. Ty tam vnáší primárně, protože se domnívá, že čisté karteziánství hrozí sklouznout příliš snadno k ateismu, jaksi mimochodem tím však současně proměňuje vnitřní strukturu svého dualismu, takže pro něj tím pádem vůbec nevyvstává řada problémů, které jsou pro Descarta jen obtížně překonatelné (jakkoli se současně s tím bezesporu

[78] Srv. Wallis, *Neoplatonism*, s. 48nn. V této souvislosti je též zajímavé si povšimnout, že myslet jakoukoli gradaci mezi duší a tělem v rámci karteziánského dualismu je nesmírně obtížné primárně z toho důvodu, že jím použité definiční vlastnosti nejsou ani tak protikladné (aktivita x pasivita) jako vzájemně nijak nesouvisející (myšlení x prostorová rozlehlost).

vynořují problémy jiné). Takové vnímání problému je však poněkud zjednodušující. Descartes je sice skutečně prvním, kdo problém dualismu explicitně formuloval v takto radikálních termínech, zároveň však pouze jako první formuloval problém, se kterým se evropská filosofie (byť v poněkud odlišných podobách) potýkala již odedávna. Jak je dobře známo, s otázkou vztahu duše a těla se můžeme setkat již u Platóna a následně v celé filosofické tradici, jež z něho vychází. Do této tradice se přitom kromě většiny autorů, z nichž More vychází, řadí i on sám. Problém, kterému musí čelit, tak přichází sice v kontextu novověkého mechanicismu a v nové, karteziánsky radikalizované podobě, v jádru se však jedná o problém známý. Stejně tak ani prostředky k řešení tohoto problému (ony „cizorodé" novoplatónské prvky) nejsou něčím novým, jakkoli je snad nový způsob jejich využití a kontext, v němž se ocitají. Abychom v rámci Morova vypořádávání se s dualismem plně docenili oba tyto aspekty novosti i kontinuity, bude vhodné zde ve stručnosti připomenout některé dřívější podoby, kterých tento problém nabýval. Obzvláště nás budou zajímat dva myslitelé, kteří jsou zároveň velmi výraznými Morovými zdroji a zároveň jsou postavami, v jejichž díle vyvstal problém dualismu vždy v nové, bylo by možné říci že „karteziánštější" formě. Mám na mysli Plótína a Marsilia Ficina.

Ještě před Plótínem je však jako zásadní výchozí bod samozřejmě třeba zmínit *Faidóna* a zejména jeho slavný argument pro nesmrtelnost duše, spočívající na podobnosti těla se jsoucny viditelnými a duše se jsoucny neviditelnými.[79] Vždyť právě takto formulovaný kontrast mezi jsoucny smyslově vnímatelnými, složenými a nikdy se nenacházejícími v tomtéž stavu, a jsoucny smyslově nevnímatelnými, nesloženými a stále v témže stavu představuje velmi jasně východisko, které následně po mnoha staletích vyústí právě v karteziánský dualismus. Již zde je ovšem třeba věnovat pozornost otázce, co všechno je pod pojem duše třeba zahrnout. Platón evidentně pracuje s koncepcí duše jako principu veškerého života (včetně toho rostlinného),[80] zároveň se však zaměřuje na kognitivní a rozumové aspekty duše stavěné do kontrastu k tělu, kterému jsou ovšem připisovány nejen různé formy slasti a utrpení, ale dokonce i mínění.[81] Tuto teorii duše by pak bylo třeba dát do kontrastu s *Ústavou* a jejím slavným trojdílným členěním duše na složky rozumovou, vznětlivou a žádostivou.[82] *Tímaios*, který přejímá podobné členění, pak ještě vede ostrý rozdíl mezi božskou, rozumovou složkou, kterou vytváří Demiurg a která je nesmrtelná, a nižšími složkami duše, které vytvořili nižší bohové a které tedy podléhají zániku.[83] Zde bohužel nemáme prostor se Platónovi věnovat podrobněji, je však na místě zmínit, že právě tato pasáž vedla řadu platoniků k tomu, aby

[79] Platón, *Faidón*, 78b-80b.

[80] Např. *Faidón*, 70d, 71d, explicitně také 105c; srv. John Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul* (London: H. Milford, 1916).

[81] *Faidón*, 83d.

[82] Platón, *Ústava*, 435e-441c. Podobné pojetí nalezneme také v *Tímaiovi* 69b-71d, kde Platón rozlišuje nesmrtelnou božskou duši nacházející se v hlavě a dvě části nižší duše smrtelné, umístěné v srdci a v játrech.

[83] *Tímaios* 69b-71d.

považovali nižší složky duše za smrtelné.[84] Ostatně se vzdálenými ohlasy tohoto problému jsme se setkali již při naší analýze Morovy rané psychologie.

Bez ohledu na konkrétní pozici nižších složek duše je celkem jednoznačně možné říci, že problém interakce duše a těla (pro karteziánský dualismus tak zásadní) není u Platóna nijak řešen, zároveň však do značné míry vůbec nevyvstává.[85] Situace je zde do jisté míry analogická pozici, kterou jsme se zabývali v souvislosti s Morem – je-li duše ze své podstaty chápána jako nositelka života, tedy princip, jehož účelem je oživovat tělo, jehož přirozeností je mu vládnout a řídit jej,[86] pak musí být ze své podstaty uzpůsobena k tomu, aby s tělem nějakým způsobem interagovala, takže charakter této interakce (jakkoli může snad být člověku nepochopitelný) nemůže představovat metafyzický problém podobného typu jako u Descarta.

Do jisté míry podobná situace nastává i s další formou dualismu, kterou je zde vhodné zmínit, které se však s ohledem na právě probírané téma nebudeme moci podrobněji věnovat, a tou je dualismus aristotelský. I Aristotelés jasně rozlišuje mezi duší a tělem, jejich vztah je však pouze jednou formou obecnějšího dualismu, kterým je hylemorfismus – dualismus látky a formy. V závislosti na úhlu pohledu je buď možné tvrdit, že v rámci takto formulovaného dualismu problém interakce duše a těla nevyvstává, nebo že právě aristotelský hylemorfismus představuje jedno z možných řešení tohoto problému: představa duše jako formy těla nabízí totiž jasný model jejich vzájemného vztahu. Ten se sice také potýká s jistými problémy (jeho srozumitelnost je přímo závislá na srozumitelnosti vztahu formy a látky obecně), rozhodně však nenaráží na stejný principielní problém jako karteziánství, totiž jak spolu mohou interagovat dvě *zcela odlišné* substance – vždyť samostatnou substanci pro Aristotela představuje až spojení duše-tělo (forma-látka).[87]

---

[84] V kontrastu k výše citované pasáži z *Tímaia* stojí např. slavný mýtus z *Faidra* (246a-254e). Srv. k tomu Thomas M. Robinson, *Plato's Psychology* (Toronto – London: University of Toronto Press, 1995), kap. 11; Hendrik Lorenz, „Plato on the Soul," in *The Oxford Handbook of Plato*, vyd. Gail Fine (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 243-270; Sabina Lovibond, „Plato's Theory of Mind," in *Psychology*, vyd. Stephen Everson (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 35-55. K recepci této otázky v další platonické tradici viz John Myles Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), s. 99nn., 174n., 200n., 211nn., 292nn., 326n.; Eyjólfur Kjalar Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), kap. 2 a Chlup, *Proklos*, s. 96n.

[85] Srv. *Faidros* 245c-d; John Myles Dillon, „Plotinus, the First Cartesian?" *Hermathena* 149, Special Issue: The Heritage of Platonism (Dec. 1990), s. 21 (19-31).

[86] *Faidón*, 80a.

[87] Pro více informací k Aristotelovu pojetí duše a jejím vztahu k tělu viz Martha Craven Nussbaum, Amélie Oksenberg Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima* (Oxford: Clarendon Press, 1992); Herbert Granger, *Aristotle's Idea of the Soul* (Dordrecht – London – Boston: Kluwer, 1996); Howard M. Robinson, „Aristotelian Dualism," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983): 123-144; Martha Craven Nussbaum, „Aristotelian Dualism: A Reply to Howard Robinson," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984): 197-207.

II.2.i Dualismus u Plótína

Přesuneme-li nyní naši pozornost k Plótínovi, zjistíme, že přinejmenším podle některých autorů dochází v jeho filosofii oproti předchozí tradici k nanejvýš významnému posunu ve způsobu formulace problému dualismu, k posunu, který by bylo dokonce možné označit za jakési proto-karteziánství.[88] Oním zásadním posunem, k němuž u Plótína dochází, je radikální odlišnost zavedená mezi tělo a duši. Tělo (a látka obecně) jsou charakterizovány jako rozlehlé, prostorové a donekonečna dělitelné, přičemž tyto vlastnosti jsou nutné i exkluzivní – nic, co je nemá, nemůže být tělesné, a duše na druhou stranu disponuje takovými vlastnostmi, které naopak ty tělesné naprosto vylučují. Mezi duší a tělem tudíž vyvstává skutečná „ontologická propast", kterou je problém překlenout, jak se ostatně ukazuje, např. zejména když Plótínos rozebírá otázku smyslového vnímání.[89]

Plótínova pozice je však v mnoha ohledech nuancovanější. Stephen Clark hovoří v této souvislosti o dvou formách dualismu, mezi nimiž musíme rozlišovat.[90] Míníme-li dualismem, že člověk sestává ze dvou částí, z nichž jedna („duše") představuje tohoto člověka ve vlastnějším slova smyslu, je Plótínos jednoznačně dualistou. Chceme-li však tento dualismus pojímat přímočaře jako rozlišení rozlehlé, pasivní látky a neprostorové, aktivní duše, zjistíme, že je situace poněkud složitější. Látka jako taková totiž podle Plótína nikdy neexistuje sama, ale – podobně jako jsme již měli možnost vidět u Mora – je vždy nějak oduševnělá (nebo, chceme-li, zformovaná). Forma je pro látku principem jednoty, což však v souladu s jedním ze základních ontologických principů novoplatonismu znamená, že je pro ni zároveň principem bytí.[91] V tomto ohledu je pak přísně vzato zavádějící hovořit o sestupu duší do těl, neboť ta nejsou něčím na duši/formě nezávislým.[92]

Tato úzká závislost těl na duši se odráží i v tom, že Plótínos spíše než o spojení duše a látky hovoří raději o spojení duše s tělem (*sóma*), které je pro něj již zformovanou látkou. V přímé návaznosti na výše zmiňovanou pasáž z *Tímaia* (69b-71d) tak v člověku rozlišuje dvě duše, přičemž ta druhá, nižší je vždy neodmyslitelně spojená s tělem, které formuje.[93] V závislosti na kontextu pak o této nižší duši

---

[88] Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception*, s. 145nn.; Dillon, „Plotinus, the First Cartesian?". V následujícím se zaměřím především na Dillonův text, který detailnější argumentací rozvádí to, co je u Emilssona spíše jen naznačená myšlenka.

[89] Viz Plótínos, *Enneady*, IV,4 [28],23; srv. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception*, s. 146n., který na tuto pasáž odkazuje.

[90] Stephen R. L. Clark, „Plotinus: Body and Soul," in *The Cambridge Companion to Plotinus*, vyd. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 276 (275-291).

[91] Srv. Plótínos, *Enneady*, VI,9 [9],1.

[92] Srv. Clark, „Plotinus: Body and Soul," s. 277nn.; Plótínos, *Enneady*, V,1 [10],2.

[93] Plótínos, *Enneady*, II,1 [40],5, III,4 [15],1, srv. Henry J. Blumenthal, „On Soul and Intellect," in *The Cambridge Companion to Plotinus*, vyd. Gerson, s. 83 (82-104); Eyjólfur Kjalar Emilsson, *Plotinus* (London: Routledge, 2017), s. 187.

Plótínos na některých místech hovoří jako o části duše, na jiných ji pak spíše spojuje s tělem jakožto něčím vůči nám vnějším. Ani takové dvojdílné rozdělení duše ale nevyčerpává Plótínovu psychologii. Ta do jisté míry kopíruje trojdílné členění aristotelské: těsně nad látkou, z níž je složené naše tělo, se nachází nejnižší složka duše, tedy duše vegetativní (*fysis*). Nad ní je duše smyslová, kterou je však třeba dále rozdělit. První její část je spojená se smyslovým vnímáním, je tedy velmi úzce svázaná s látkou a v rámci našeho původního dělení tak spadá pod duši nižší, vždy vtělenou. Nad smyslovým vnímáním se pak nacházejí paměť a imaginace, které již představují jakýsi mezistupeň mezi nižší a vyšší duší (a které se, podobně jako u Mora, samy dělí na svou nižší a vyšší formu).[94] Následující a zároveň nejvlastnější složkou duše je rozum, nad kterým se pak nachází ještě intelekt. Rozum je pro Plótína rozumem diskurzivním, vynášejícím soudy a postupujícím logickými kroky od premis k závěrům oproti intelektu, kterému je vlastní stálá a bezprostřední kontemplace idejí (proto je ostatně duše oproti intelektu ontologickou sférou, na které vzniká souslednost a tedy čas). Lidský intelekt pak již v jistém smyslu duši překračuje, neboť náleží k Intelektu jakožto vyšší hypostazi, zároveň je však naším spojením se světem idejí a jakožto naše nejvyšší složka a cíl, k němuž bychom se měli upínat, představuje v jiném smyslu zase naše nejvlastnější jádro oproti rozumové duši on.[95] I po tomto stručném přehledu myslím jasně vidíme, že bychom se měli vyvarovat unáhleného sbližování Plótína s Descartem. To však zároveň neznamená, že by mezi nimi nebyly žádné podobnosti. Zvlášť dobrým příkladem je zde onen kritický bod, kde se duše s tělem spojuje a má docházet k jejich interakci.

Zdá se, že Plótínos nabízí několik různých řešení tohoto problému, která však obecně vzato všechna spočívají na téže úvaze, totiž na zavedení jakéhosi mezistupně mezi tělo a duši. První řešení, které Dillon ve svém článku srovnávajícím Plótína s Descartem analyzuje, se nachází v 6. traktátu III. *Enneady*, tedy ve spise *O netečnosti netělesných věcí* (*Peri tés apatheias tón asómatón*[96]). Jak název napovídá, hlavním tématem spisu je teze, že je duše (stejně jako ostatní netělesná jsoucna) „netečná“, tedy že nepodstupuje žádnou změnu. Problém smyslového vnímání tak zde představuje pouze jeden – byť výrazný – příklad mnohem širšího souboru jevů, při nichž se zdá, že právě k takové změně v duši dochází, přičemž se Plótínos pokouší dokázat, že tomu tak ve skutečnosti není. Hlavním východiskem je mu aristotelská představa duše jako aktu. Zatímco na tělesné úrovni se setkáváme s aktualizací jako s přechodem nějaké formy z potence do aktu (a tedy změny), na úrovni netělesné jsou jsoucna sama ze

[94] Srv. Henry J. Blumenthal, „Plotinus' Adaptation of Aristotle's Psychology: Sensation, Imagination and Memory,“ in *The Significance of Neoplatonism*, vyd. R. Baine Harris (Norfolk: Old Dominion University, 1976), s. 51nn. (41-58).

[95] Tento zjednodušený výklad opomíjí řadu nejasností, které by nás zavedly příliš daleko od našeho tématu, srv. k tomu Blumenthal, „On Soul and Intellect,“ s. 91n. a Filip Karfík, „Parts of the Soul in Plotinus,“ in *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*, vyd. Klaus Corcilius, Dominik Perler (Berlin: Walter de Gruyter, 2014), s. 107-148.

[96] Martin Pokorný nabízí překlad „O tom, že jsoucna bez těla nepodléhají vlivům“, srv. Armstrong, *Filosofie pozdní antiky*, s. 262.

své podstaty aktem a jejich aktualizace tedy znamená pouze to, že dojde k jejich naplnění. K žádné změně přitom docházet nemůže, neboť jejich změna by vedla vposled k jejich zániku: „kdyby to, co je nelátkové, něco zakoušelo (trpělo), nemělo by v čem setrvávat.“[97] Plótínos si zde pomáhá přirovnáním ke zraku – když otevřeme oči a vidíme, nijak se tím nemění naše duševní mohutnost zraku, jediné, co se mění, jsou oči, jejichž prostřednictvím dochází k uskutečnění této schopnosti.

Tentýž myšlenkový postup pak Plótínos aplikuje i na vyšší složky duše. Dosažení jistého stavu ctnosti či neřesti tak není změnou uvnitř duše, ale pouze určitým stupněm aktualizace či potencializace schopnosti, jež je v duši neměnně přítomná. Analogie s fungováním zraku je zde důsledně držena: jednotlivé ctnosti jsou harmonické stavy, jichž duše dosahuje, řídí-li se v té které věci intelektem. Ten k ní sestupuje z ontologické roviny Intelektu jako světlo a v jistém slova smyslu umožňuje duši „vidět“, co je správné. Proměna hříšné duše ve ctnostnou tak není změnou, která by v duši proběhla, ale opravdu analogicky odpovídá situaci, kdy člověk pouze otevře oči a sám sobě tak umožní vidět.[98]

Následně se Plótínos přesouvá k problematičtější otázce nižších složek duše a chce ukázat, že i v jejich případě je situace analogická. Připisovat duši vášně jako je strach či stud by bylo podobné, jako o ní tvrdit, že bledne či rudne. Tyto změny přitom nejsou ve skutečnosti samotnými vášněmi, ale pouze jejich tělesnými projevy. Analogicky tomu nejsou vášně samotné změnami v duši, ale pouze (vposled tělesnými) vnějšími projevy výše popisovaných aktualizací stavů, které jsou v duši odjakživa inherentně přítomné.[99] V daném kontextu se pro Plótína zdají být zásadní dvě věci: jednak že kauzalita působí vždy směrem shora dolů, tedy od duše k tělu, a jednak že k tomuto působení dochází skrze nějakého prostředníka. Prvnímu bodu Dillon překvapivě nevěnuje příliš pozornosti, byť se v jistém ohledu jedná o výrazný rozdíl mezi Plótínem a Descartem. Emanačně hierarchická struktura Plótínovy metafyziky má za následek, že kauzální působení vyšších ontologických stupňů na ty nižší nepředstavuje žádný velký problém, jakkoli je vposled pouze lhostejným vedlejším účinkem toho, že každá hypostaze obrací svou pozornost k sobě samé.[100] Plótínos tak oproti Descartovi nemusí složitě řešit otázku, jak je možné, že duše působí na tělo, již samotná existence těla je podle něj *účinkem* působení duše. Tatáž emanačně hierarchická struktura jeho metafyziky ovšem zároveň znamená, že v opačném směru představuje působení těla na duši opravdu zcela nepřekonatelný problém a Plótínos musí vposled tvrdit, že k ničemu takovému ve skutečnosti nedochází.[101]

Právě proto musí Plótínos přistoupit k druhému výše zmíněnému bodu, totiž k postulování různých forem přechodných mezistupňů mezi duši a tělo. Tomuto tématu nyní budeme věnovat více pozornosti. Závěrem, k němuž Dillon dochází, je, že vposled všechna Plótínem navrhovaná řešení jsou

---

[97] “Εἰ δὲ ἄυλον ὂν πείσεται, οὐκ ἔχει ὦι μένει.” Plótínos, *Enneady*, III, 6 [26], 2, srv. Dillon, „Plotinus, the First Cartesian?“ s. 23n.

[98] Plótínos, *Enneady*, III,6 [26],2.

[99] Plótínos, *Enneady*, III,6 [26],3.

[100] Plótínos, *Enneady*, III,8 [30],3-4, srv. Wallis, *Neoplatonism*, s. 61nn.

[101] Srv. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception*, s. 35.

stejně neuspokojivá, jako Descartova šišinka.[102] Takový závěr je podle mého názoru příliš zjednodušující, jednotlivé varianty je totiž třeba vnímat mnohem nuancovaněji. Plótínos formuluje daný problém zcela jednoznačně ve 4. spise IV. *Enneady* (*Problémy s duší*) na příkladu vidění:

> „Nemohou tedy být pouze tyto dvě věci, vnější předmět a duše, neboť duše je netečná vůči smyslové zkušenosti. Musí tedy být něco třetího, co bude podléhat podnětům, a to přijímá [vjem] tvaru. […Bytostný zprostředkovatel poznání je] prostředníkem, který stojí mezi duší a působícím předmětem, a bude tedy vykazovat střední stav mezi smyslovým a inteligibilním – bude ve středním poměru, přijímá od jednoho a předává druhému skrze svoji schopnost připodobnit se oběma.“[103]

V tomtéž odstavci pak Plótínos jako takový prostřední stupeň navrhne smyslové orgány. Je sice pravda, že smyslové orgány představují zajímavý bod průniku tělesného a duševního, přesto je však toto řešení poněkud překvapivé. Jak upozorňuje Emilsson, ona prostřednost smyslových orgánů nemůže být jenom prostorovým umístěním uprostřed, muselo by se jednat o skutečně ontologickou střední pozici mezi smyslovým a inteligibilním.[104] Není přitom zcela jasné, zda ve velmi silném slova smyslu *tělesné* smyslové orgány skutečně představují takový ontologický přechodný bod – v tomto ohledu je přinejmenším toto řešení skutečně do jisté míry srovnatelné s Descartovou šišinkou.

Jiným možným mezistupněm, kterým se Dillon zabývá, je jakýsi „nereflektovaný obraz“ (*anepikritikos fantasia*), o němž Plótínos hovoří v již výše rozebírané pasáži zabývající se vášnivostí duše.[105] Vášně totiž mohou být vyvolány jak „vyšší představou, známou jako názor či soud“ (takto se například začneme bát při představě, že bychom mohli umřít), tak ale také „představou nižší, která není ani tak soudem, jako spíše nereflektovaným obrazem“ (zde by byl příkladem strach vyvolaný pohledem na rozzuřeného psa). Jakkoli zde svým způsobem tento „nereflektovaný obraz“ skutečně plní jakousi prostřední funkci, když zprostředkovává smyslový vjem vyšší duši, v níž má vášeň svůj původ, nezdá se, že by pro Plótína šlo o koncept, který má systematicky a uspokojivě řešit možnost působení těla na duši. Dillon tvrdí, že tímto pojmem Plótínos nahrazuje jiné dobové koncepce,

---

[102] Dillon, „Plotinus, the First Cartesian?“ s. 29; Descartova teorie šišinky jakožto prostředníka mezi tělem a duší je formulována např. in Descartes, *Les Passions de l'âme*, část 1, art. 31 (AT XI, s. 351n.).

[103] „Οὐ τοίνυν δεῖ μόνα ταῦτα εἶναι, τὸ ἔξω καὶ τὴν ψυχήν· ἐπεὶ οὐδ΄ ἂν πάθοι· ἀλλὰ δεῖ τὸ πεισόμενον τρίτον εἶναι, τοῦτο δέ ἐστι τὸ τὴν μορφὴν δεξόμενον. […] ἀλλὰ ἅτε μεταξὺ τοῦ πεποιηκότος καὶ ψυχῆς ὄν, τὸ πάθος ἔχειν μεταξὺ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κείμενον μέσον ἀνάλογον, συνάπτον πως τὰ ἄκρα ἀλλήλοις, δεκτικὸν ἅμα καὶ ἀπαγγελτικὸν ὑπάρχον, ἐπιτήδειον ὁμοιωθῆναι ἑκατέρῳ.” Plótínos, *Enneady*, IV,4 [28],23.

[104] Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception*, s. 70.

[105] Plótínos, *Enneady*, III,6 [26],4.

v jejichž rámci by zprostředkování „odspodu“ procházelo přes nižší duši.[106] Je však otázka, nakolik je skutečně na místě hovořit o „nahrazení“, když sám Plótínos fungování těchto „nereflektovaných obrazů“ nevysvětluje ničím jiným, než přirovnáním ke sféře Fysis, jež je právě onou nejnižší, vegetativní rovinou duše. Využívá k tomu stále téže představy dvojího aktu – Fysis jakožto zdroj veškerého života je aktem, který sám sebe nemění, jakožto akt je příčinou růstu, avšak sama neroste, vyvolává řadu změn, jež dohromady jsou tím, co označujeme jako „život“, sama však tyto změny nepodstupuje. Na základě tohoto přirovnání se pak zdá jasné, že „nereflektované obrazy“ nemohou být mezistupněm, který hledáme, neboť spadají do sféry neměnné duše (byť nižší), kam je ostatně Plótínos výslovně zařazuje.[107]

Posledním možným mezistupněm, kterým se zde budeme zabývat, je původně pravděpodobně středoplatónská koncepce vozítka duše (*pneumatikon ochéma*). Tato koncepce má svůj původ u Platóna, zásadním je v tomto ohledu mýtus o putování duše ve *Faidru* a pasáž v *Tímaiovi,* kde Demiurg vsazuje duše „jakoby na vůz“.[108] Na tyto zmínky se následně nabalila dnes již jen obtížně rozpletitelná směs platónských, aristotelských, stoických a do jisté míry možná i gnostických vlivů, které vedou k tomu, že již na přelomu 2. a 3. stol. n. l. je podle všeho značně rozšířena teorie, že duše disponuje kromě hrubého, pozemského těla ještě tělem vznešenějším a nezničitelným, složeným z téže látky, z jaké sestávají i nebesa (a která se na duši nabaluje právě během jejího sestupu nebeskými sférami).[109] Motivace pro přijetí této teorie mohly být u různých myslitelů různé: postulování „substrátu“, na němž by i po smrti mohla přetrvávat iracionální složka duše, potřeba zaručit přetrvávající vtělenost duše i po zániku těla pozemského (neboť je-li účelem duše oživovat tělo, nemůže dost dobře existovat bez něj),[110] nebo – jako je tomu u Plótína – funkce mezistupně zprostředkujícího interakci mezi tělem a duší.

Jakkoli se tento koncept později stane velmi populárním v esoterické a alchymické tradici,[111] stejně tak jako u řady pozdějších platonizujících autorů s touto tradicí více či méně spojených (Mora nevyjímaje), nezdá se, že by sám Plótínos považoval tento koncept za příliš významný.[112] Zmiňuje se o něm jenom na několika místech a velmi letmo, takto např. v již probírané *Enneadě* III,6 vysvětluje, že morální povinnost očistit duši ve skutečnosti neobnáší očišťování duše samotné (která je netečná),

---

[106] Dillon, „Plotinus, the First Cartesian?“ s. 26n.

[107] Plótínos, *Enneady,* III,6 [26],4.

[108] Platón, *Faidros* 247b, *Tímaios* 41e; srv. Dillon, „Plotinus, the First Cartesian?“ s. 27n.

[109] Viz Appendix II in Eric Robertson Dodds, vyd., *Proclus: The Elements of Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1933), s. 313-321 a Dillon, *The Middle Platonists,* s. 292, 376 a 395.

[110] Povšimněme si jisté paralely s Morovou představou víceméně vždy vtělené duše.

[111] K pozdější, zejména renesanční recepci tohoto pojmu se vrátíme níže, s. 145.

[112] Např. ve srovnání s tím, jak jej rozvíjejí Porfyrios, Iamblichos a Proklos, srv. Wallis, *Neoplatonism,* s. 108n., 157n. Proklos dále rozlišuje mezi věčným tělem astrálním a jemnějším, nicméně smrtelným tělem pneumatickým, viz Chlup, *Proklos,* s. 102n.

ale právě očišťování pneumatického vozítka, aby je duše mohla správně řídit.[113] Tento Plótínův nedostatek zájmu o „vozítko duše“ se přitom v souvislosti s otázkou, kterou se nyní zabýváme, zdá na první pohled zvláštní, neboť spolu s podobným pojmem „stopy duše“ (*ichnos psýchés*)[114] se jedná o ideální kandidáty na ten správný ontologický mezistupeň, který by mohl prostředkovat mezi tělem a duší. V tomto ohledu se oproti Dillonovi[115] domnívám, že bychom neměli podceňovat možnosti gradace, které plótínovská metafyzika nabízí[116] a které mohou z vozítka duše či z její stopy – na rozdíl od karteziánské teorie šišinky – skutečně učinit plnohodnotný mezistupeň propojující duši a tělo a tedy zcela přípustné řešení problému jejich interakce.

Na jeden z možných důvodů, proč pro Plótína není pojem vozítka duše tak zásadní, upozorňuje Donald Ross v článku, v němž se pokouší kriticky vymezit proti příliš unáhlenému škatulkování Plótína jako proto-karteziána.[117] Využívá k tomu dvě hlavní myšlenkové linie. V rámci té první upozorňuje na jisté filosofické představy běžně rozšířené v Plótínově době (a přítomné i u něj samého), jež se s karteziánstvím neslučují, v té druhé pak konkrétně kritizuje Dillonovy i Emilssonovy argumenty. Zde se budu zabývat převážně první argumentační linií, neboť je podle mého názoru přesvědčivější.

Ross v první řadě zdůrazňuje, že v Plótínově době nebyl člověk vnímán tolik jako dualistická složenina těla a duše, ale spíše jako trojdílný agregát sestávající z *nús*, duše a těla. Je přitom zásadní a zároveň zcela přirozené, že v rámci této potrojné struktury bylo mnohem běžnější vést klíčový předěl mezi *nús* a složeninou duše + tělo a nikoli, jak bychom si mohli dnes myslet, mezi spojením *nús* + duše a tělem. Ross následně přesvědčivě ukazuje, že pro řadu Plótínových současníků, pohanů, gnostiků i raných křesťanů se přitom „běžné vnitřní zkušenosti“ odehrávají v duši, zatímco *nús* představuje ideu „vyššího stavu existence stojícího nad běžnou zkušeností coby vtělené duše,“ jinými slovy představuje naše „transcendentální já“.[118] Naše analýza Plótínovy psychologie nám přitom

---

[113] Plótínos, *Enneady*, III,6 [26],5.

[114] Plótínos, *Enneady*, IV,4 [28],28-9, srv. také Plótínos, *Enneady*, II,3 [52],9.

[115] Dillon, „Plotinus, the First Cartesian?“ s. 29.

[116] Ty jsou dobře vidět například na způsobu, jakým pracuje s koncepcí nižší duše formující tělo. O několik odstavců výše jsem o ní hovořil jako o ryze duševní, ve skutečnosti ale i ona může být do jisté míry takovým mezistupněm. K této otázce, včetně podrobnější diskuze pojmu „stopy duše“ srv. Emilsson, *Plotinus*, s. 229nn. a tam odkazovaná literatura.

[117] Donald L. Ross, „Plotinus, the First Cartesian?“ *Hermathena* 169 (Dec. 2000): 153-167.

[118] „[T]he idea of a higher state of existence above ordinary experience as an embodied soul. Again, it is difficult to see in what this consists unless it is seen as a return to our true self.“ Ross, „Plotinus, the First Cartesian?“ s. 154n., kde je možné nalézt odkazy na další literaturu. Srv. také Hans Jonas, „The Soul in Gnosticism and Plotinus,“ in *Le Néoplatonisme. Royaumont, 9-13 juin 1969*, vyd. Pierre-Maxime Schuhl, Pierre Hadot (Paris: Éditions CNRS, 1971), s. 45-53.

ukázala, že podobné členění můžeme nalézt i u něj, stejně jako důraz kladený na nutnou zformovanost těla, a tedy na jeho úzké sepětí s duší.

V této fázi pak podle mého názoru vedle otázky po rozlišení mezi tělem a duší vstupuje do hry také otázka po tom, čím jsme skutečně my jako takoví. Pro Descarta jsme jednoznačné našimi dušemi, přičemž naše těla jsou pouze něčím, co ovládáme – dějiny filosofie disponují bezpočtem příkladů pro vyjádření této intuice, kormidelníkem a jeho lodí počínaje, duchem ve stroji konče. Jaký je však názor Plótínův? Na první pohled velmi podobný: my sami jsme našimi dušemi. Za takovým tvrzením se však v závislosti na kontextu může skrývat mnoho významů.[119] Zatímco na některých místech tím skutečně myslí celou duši jako takovou, ve většině případů tím myslí pouze duši vyšší, tedy rozumovou (nižší duše je totiž součástí vždy již zformovaného těla).[120] Konečně, na některých místech tím myslí pouze nejvyšší část duše, tedy tu která je spojena s Intelektem a není tím pádem přísně vzato již duší, ale právě intelektem – *nús*.[121] Tato identifikace nejvyšší části duše s intelektem[122] pak může (z našeho moderního hlediska poněkud paradoxně) vést k závěru, že toto naše „transcendentální já" postrádá jakoukoli individualitu. Té jednotlivá duše nabývá ve chvíli, kdy se oddělí od jednoty inteligibilního světa z touhy se odlišit, být individuální.[123] Pokud ovšem Plótínos skutečně tvrdí, že všechno, co nás činí individuálními, je vposled součástí balastu, kterého se na naší duchovní cestě musíme zbavit, je jeho pojetí duše stěží možné chápat karteziánsky (jakkoli se stále nepochybně jedná o jistou formu dualismu).

---

[119] Otázka skutečného já u Plótína (zvláště ve spojení s jím užívaným výrazem „my", ἡμεῖς) je nanejvýš komplikovaná a s naším tématem souvisí pouze okrajově. Dobrý přehled aktuální diskuse (z něhož zde vycházím) nabízí Emilsson, *Plotinus*, s. 285nn. Srv. též Pauliina Remes, *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

[120] V *Enneadě* I,1 [53],10 Plótínos dokonce říká, že výraz „my" používá ve dvou významech. V jednom případě je pod něj zahrnuto i „zvíře" (tedy živé tělo), v druhém případě se myslí pouze duše, tedy „skutečný člověk". Celá *Enneada* I,1 nabízí v tomto směru podnětnou diskuzi, v jejímž rámci se Plótínos zabývá mj. nutnou sebereflixivitou já (I,1 [53],1) nebo způsobem, jakým vstupuje „já" do hry při smyslovém vnímání (I,1 [53],7) či zastávání mylných názorů (I,1 [53],9). Jak přesvědčivě ukazuje Emilsson (*Plotinus*, s. 286n.), Plótínos oním druhým významem míní s největší pravděpodobností pouze duši rozumovou, byť není ve své terminologii zcela důsledný.

[121] Takto např. *Enneady* I,4 [46],14; IV,3 [27],12; IV,8 [6],8. Srv. k tomu Gerard J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self* (Shannon: Irish University Press, 1973), kap. 2 a 3 a Lloyd P. Gerson, „The Discovery of the Self in Antiquity," *The Personalist Forum* 8, no. 1, Supplement (Spring 1992): 249-257.

[122] Radek Chlup hovoří o „nesestoupené duši", srv. *Proklos*, s. 32nn.

[123] Takto alespoň Plótína (*Enneady* IV,4 [28],3) vykládá Clark in „Plotinus: Body and Soul," s. 281nn. Henry Blumenthal naopak zdůrazňuje, že ani na úrovni spojení s Intelektem neztrácí duše svou individualitu („On Soul and Intellect," s. 95). S tím souvisejícím pojmem „troufalosti" (τόλμα), kvůli níž se Intelekt odděluje od Jedna a Duše od Intelektu, se podrobněji zabývá Naguib Baladi, „Origine et signification de l'audace chez Plotin," in *Le Néoplatonisme*, vyd. Schuhl, Hadot, s. 89-99.

Druhým výrazným Rossovým argumentem je upozornění na Plótínovu koncepci látky, jež se podle něj od té Descartovy výrazně liší a neumožňuje dost dobře koncipovat žádnou srovnatelnou formu dualismu.[124] U obou autorů je sice kladen důraz na extenzi látky, která se tímto ocitá v protikladné pozici vůči duchu, avšak její ontologická síla je v obou případech naprosto odlišná. Pro Descarta je látka sice pasivním, nicméně přesto veskrze pozitivním, substantivním protějškem ducha, zatímco u Plótína je látka chápána především privativně. Kontrast mezi látkou a duchem má u Plótína spíše nežli ke kontrastu mezi dvěma odlišnými substancemi blíže ke kontrastu mezi bytím a nebytím (byť nikoli nebytím absolutním[125]). Od toho se pak podle Rosse odvíjejí další vlastnosti: látka je neomezená, absolutně neměnná, postrádá jakoukoli formu, avšak jakožto ryzí potence je zároveň potenciálně všechny obsahuje, a v neposlední řadě je principem zla.[126] Toto poslední tvrzení je ovšem třeba poněkud zmírnit, Plótínovy popisy hmotného světa se totiž na řadě míst vyznačují velkým metafyzickým optimismem, což je z pochopitelných důvodů zvlášť výrazné v jeho polemice s gnostiky.[127] V tomto ohledu je možná vhodnější hovořit o nedostatku dobra než o zlu a jak upozorňuje Denis O'Brien, Plótínovi nejde ani tak o to odsoudit látku jakožto původce zla, jako spíše uchránit vyšší stupně reality od případné odpovědnosti za zlo, se kterým se setkáváme.[128]

Co je však u Plótína mnohem jednoznačnější, je pojetí látky jako negativní v *metafyzickém* (a nikoli morálním) slova smyslu. V osobité reinterpretaci aristotelského pojetí látky ji Plótínos pojímá zároveň jako neměnný substrát změny, zároveň ale také jako privaci.[129] Jestliže pak látka (coby substrát) beze změny trvá i po přijetí formy, poněkud paradoxně přetrvává po přijetí formy i privace. To pro Plótína znamená, že ve skutečnosti látka nikdy formu opravdu nepřijme, podobně jako zrcadlo ji pouze odráží, aniž by jí byla jakkoli ovlivněna.[130] Vidíme tedy, že přechod od duše k látce je kvalitativně odlišný od přechodu mezi ostatními emanačními stupni, čímž skutečně vzniká jakési téměř dualistické vyčlenění látky. V základu je však Plótínova metafyzika stále monistická a nesmíme proto zapomínat, že látka je vposled opravdu odvozena od Jedna jako jeho nejvzdálenější odlesk a metafyzický protějšek. Tato představa s sebou samozřejmě nese řadu obtíží, vesměs odvozených od jediné základní otázky: jakým

---

[124] Ross, „Plotinus, the First Cartesian?" s. 158n.; srv. také Wallis, *Neoplatonism*, s. 48n.

[125] Plótínos v tomto navazuje na Platónovo vymezení nebytí v *Sofistovi* 258a-e, viz *Enneady*, II,4 [12],16, srv. k tomu Denis O'Brien, „Plotinus on Matter and Evil," in *The Cambridge Companion to Plotinus*, vyd. Gerson, s. 172nn. (171-195).

[126] Plótínos, *Enneady*, II,4 [12],15-16; III,6 [26],7-8 a I,8 [51],3, na které odkazuje i Ross; srv. též Emilsson, *Plotinus*, s. 189.

[127] Viz např. jeho důraz na krásu hmotného světa jakožto potomka světa inteligibilního in *Enneady*, II,9 [33],16.

[128] O'Brien, „Plotinus on Matter and Evil," s. 189n.

[129] Plótínos, *Enneady*, II,4 [12],14-16, srv. k tomu O'Brien, „Plotinus on Matter and Evil," s. 178nn.

[130] Plótínos, *Enneady*, III,6 [26],13-15, srv. Emilsson, *Plotinus*, s. 193.

způsobem se může Jedno emanací vposled překlopit ve svůj absolutní protějšek?[131] Tento problém by nás odvedl příliš daleko od našeho tématu,[132] v souvislosti s Plótínovým monismem bych však ještě rád upozornil na dvě věci. Umístění duše a látky na jednu ontologickou škálu má totiž oproti Descartovi dva důsledky. Za prvé, látka a duše nejsou zcela heterogenní a principielně jsou tedy myslitelné nějaké mezistupně,[133] a za druhé, látka a duše jsou na dané škále hierarchizovány, takže jedna entita (duše) je ontologicky jednoznačně výše postavena nežli ta druhá.

Ve srovnání Plótína s Descartem jsem se pokusil poukázat jak na jejich odlišnosti, tak na jejich podobnosti. Viděli jsme, že v celkovém metafyzickém schématu se pro Plótína vzájemný vztah látky a duše nutně liší od toho Descartova. V rámci tohoto systému je ovšem nepochybně pravda, že na jejich protiklad často klade důraz velmi podobným způsobem a přestože jsou jeho koncepce duše a látky v řadě ohledů odlišné od těch Descartových (a před těmito rozdíly bychom neměli zavírat oči), způsob, jakým je vůči sobě kontrastuje, vede k tomu, že v rámci antické filosofie jako první otevírá jisté filosofické problémy, které u Descarta nalezneme ve velmi podobné formě (zejména např. otázku interakce duše a těla). S jistou dávkou zjednodušení by tak bylo možné říci, že jakkoli Plótínos rozhodně nebyl prvním karteziánem, byl nepochybně tím nejbližším Descartovi, co mohla dobová filosofie nabídnout.

Pro nás však bude mnohem zajímavější srovnání Plótína s Morovou filosofií. Podíváme-li se nejprve na Morovu ranou tvorbu, můžeme již nyní plně docenit, do jaké míry More na Plótína přímo navazuje, zároveň však také, do jaké míry je jeho metafyzika vskutku tvůrčí a osobitou reinterpretací té Plótínovy. Svým způsobem by bylo možné říci, že More využívá stejné stavební kameny, vytváří z nich však dosti odlišnou celkovou stavbu. Nejfrapantnější pravděpodobně je, že u obou nacházíme stejně pojímanou strukturu duše. Tím nemyslím pouze vcelku běžné rozdělení duše na tři aristotelské složky (a intelekt nad nimi), podobnosti sahají mnohem hlouběji. Intelekt je v obou případech striktně vzato něčím odlišným od duše a výše postaveným, zároveň však jaksi ambivalentně představuje naše skutečné já (Rossovými slovy, u obou autorů nalezneme tendenci vést řez spíše mezi intelektem a složeninou duše a těla). Tato představa ostatně přímo souvisí s tím, že jak u Mora, tak u Plótína je vegetativní duše (spolu se smyslovým vnímáním) neodmyslitelně spojená s tělem. U obou pak také nalezneme paměť a imaginaci jako jakési dvě prostřední schopnosti, dokonce včetně rozlišení jejich vyššího a nižšího aspektu, které je u obou motivováno snahou zachovat individualitu oddělené duše, přestože je opět u obou sporné, zda k takovému oddělení může (s výjimkou vrcholných mystických stavů) vůbec dojít. More dále stejně jako Plótínos předpokládá podobnou strukturu i v případě světové

[131] O'Brien, „Plotinus on Matter and Evil," s. 181.

[132] Povšimněme si však, že na podobnou otázku jsme narazili již při našem výkladu Morova dualismu, viz výše, s. 92n.

[133] Viz např. Plótínovu koncepci nižší duše úzce spojené s tělem. Zároveň jsme však třeba na příkladu pneumatického „vozítka" duše viděli, že ne vždy má Plótínos zájem tuto možnost plně využít.

duše, která je tudíž také rozdělena na svou vyšší a nižší část (byť Plótínos na rozdíl od Mora odmítá ztotožnění světové duše s hypostazí Duše).

Ráz celkového systému se již u obou autorů liší mnohem výrazněji. Jak jsme viděli zejména v kontextu Morovy kritiky aktinismu, nezdá se, že by jeho raná metafyzika byla příliš důsledně emanatistická. Musíme zde rozlišit mezi prvními třemi hypostazemi (odpovídajícími podle Mora Božím Osobám) a zbytkem hierarchie. Pokud jde o *Ahad, Aión* a *Psýché,* More sice popisuje jejich vztah v termínech ontologické subordinace, nikde však nehovoří o vznikání/vyplývání *Psýché* z *Aiónu* a *Aiónu* z *Ahad.*[134] Na nižších úrovních pak již o vznikání řeč je, jde však celkem jednoznačně o aktivní tvoření: *Psýché* nahlíží svět idejí a promítá jej do hmotného světa, sestupuje k *Hýlé* a utváří z ní *Tasis,* z níž pak ostatní hypostaze vytvářejí ozdobný háv živoucího kosmu. Jakkoli bychom tuto rétoriku mohli nepochybně považovat za pouhé básnické obrazy, stěží můžeme popírat, že jeho silně personifikované chápání hypostazí je velmi vzdáleno Plótínovu pojetí emanace, kdy se každá hypostaze pouze obrací sama do sebe a zpět vzhůru, přičemž zůstává zcela lhostejná vůči nižšímu stupni, který z ní jako důsledek jejího obratu samovolně emanuje.[135] Ostatně u Mora nenalezneme nic, co by připomínalo novoplatónskou představu vycházení a navracení (*prohodos* a *epistrofé*).[136] Hlavním důsledkem pak je, že je Morova ontologická hierarchie v jistém smyslu mnohem prostupnější.[137] K tomu ostatně přispívá i skutečnost, že postuluje hypostaze *Semelé, Arachné* a *Fysis,* které jsou zároveň jednotlivými složkami *Psýché* (Plótínos takto hypostazuje pouze *Fysis*, a to ještě jenom částečně a na některých místech). Raný More je tedy mnohem důslednějším gradualistou než Plótínos a rozdíly mezi jednotlivými stupni – a zejména mezi duší a látkou – jsou pro něj mnohem setřenější. Přechody mezi nimi tak pro něj nepředstavují žádný problém, což dosvědčuje například skutečnost, že v rámci všech jeho rozsáhlých rozborů paměti, imaginace, smyslového vnímání a obecně interakcí duše s tělem pro něj vůbec nevyvstává otázka, jak je tato interakce možná. Tento silný gradualismus v kombinaci s tím, že u metafyzické látky mnohem výrazněji zdůrazňuje její aspekt nebytí, pak znamená, že o látce fyzické hovoří jako o zhuštěném či zhrublém duchu a má tak tendenci její odlišnost od duše spíše stírat nežli zdůrazňovat.[138] V tomto ohledu se Rossovo konstatování, že má

---

[134] Výjimkou je *Poems, Psychozoia,* kn. 1, zp. 1, st. 8 a 15, s. 14, kde jsou *Aión* a *Psýché* popisováni jako děti *Ahad*. I zde si však povšimněme rozdílů: pro vznik hypostazí je použito mnohem aktivnějšího, personifikovaného termínu (hypostaze se rodí, neemanují), hlavně se však obě rodí z *Ahad*, místo aby tvořily sestupnou hierarchii.

[135] Viz Wallis, *Neoplatonism,* s. 62n.

[136] Srv. Chlup, *Proklos,* s. 65nn.

[137] Jakkoli bývají hranice mezi hypostazemi i u Plótína považované za mnohem otevřenější nežli v pozdějším novoplatonismu, viz Chlup, *Proklos,* s. 30nn.

[138] Pozitivnější zhodnocení látky oproti Plótínovi najdeme i u pozdějších novoplatoniků, viz Chlup, *Proklos,* s. 80n.

Plótínos blíže k idealismu nežli ke karteziánskému dualismu,[139] vztahuje mnohem spíše nežli na Plótína na raného Mora.

Svým způsobem by tak bylo možné říci, že má Plótínos blíže k pozdnímu a nikoli k ranému Morovi. Stejně jako u něj dochází totiž i u Plótína ke zvláštnímu prolínání se dualistického vyjadřování s monisticko-gradualistickým vnímáním skutečnosti na pozadí. K tomuto postřehu je však jedním dechem třeba dodat, že poměr těchto dvou aspektů se u obou myslitelů výrazně liší. Plótínos sice v jistých kontextech přechází k až překvapivě dualistické rétorice, nikdy však není pochyb, že monismus je vposled jediným skutečným východiskem jeho ontologie. Pozdní More se vedle toho mnohem silněji přiklání k dualismu a jakkoli ve světle předchozích analýz považuji za prokázané, že se pod tímto dualismem stále skrývají jisté gradualistické představy, je nepochybně třeba je jít hledat mnohem hlouběji. Bylo by též možné říci, že jakkoli je Morova pozdní filosofie stále do jisté míry gradualistická, není již dost dobře možné hovořit o monismu, jako je tomu v případě Plótína či raného Mora. Tím mám na mysli, že More sice pracuje s představou odstupňované škály, tato škála však není postupným sestupem z jediného výchozího bodu, ale přemostěním mezi dvěma principy. Morova pozdní metafyzika dále postrádá hierarchizaci a tím se podobá karteziánské koncepci, v níž máme svrchovaného Boha a pod ním zcela heterogenní duše a těla. More mezi nimi sice připouští jistou škálu, ta je však škálou horizontální a nikoli vertikální. To souvisí s posunem ve vnímání duše a látky. U Plótína jsem opakovaně kladl důraz na to, že v rámci svého dualismu míní těmito pojmy něco jiného než Descartes. Striktně vzato se Morova definice duše a látky od té Descartovy také liší, má k ní však mnohem blíže, neboť pochází ze stejného kadlubu, kterým je raně novověká přírodní filosofie. To tam je odvození duše od intelektu a její pevné napojení na vyšší metafyzické roviny, stejně tak jako negativní pojetí látky jako privace a původce zla ve světě. Morova látka je (podobně jako ta Descartova) morálně zcela indiferentní, inertní hmota složená z drobných částic, zatímco duše jsou primárně aktivní principy vnášející do této látky život a pohyb. Stejně tak zcela příznačně (alespoň na první pohled) zmizely jakékoli představy o mystickém výstupu duše k Bohu, ačkoli jak se přesvědčíme v následující kapitole, ve skutečnosti byly pouze částečně upozaděny a částečně odsunuty do jiných, nikoli přírodně-filosofických spisů.

II.2.ii Dualismus u Ficina

I Marsilio Ficino se zcela nepřekvapivě pohybuje v klasicky novoplatónsky hierarchizovaném univerzu, konkrétní umístění a funkce jednotlivých hypostazí se u něj však proměňují takovým způsobem, že se i on nečekaně blíží karteziánskému dualismu, byť v mnoha ohledech jiným způsobem než More. Ve své zásadní monografii popisuje P. O. Kristeller Ficinův postup od plótínovského systému šesti hypostazí (těmi jsou podle něj v odkazu na *Enneadu* III,4 [15],1 Jedno, Intelekt, Duše,

[139] Ross, „Plotinus, the first Cartesian?“ s. 159.

Smyslovost, Přirozenost a Tělo) přes jisté období nejistot a pochybování až ke slavnému pětistupňovému schématu známému z *Theologia Platonica*, které čítá Boha, andělskou mysl, duši, kvalitu a tělo.[140] Podle něj představuje tento posun originální Ficinův spekulativní přínos zapříčiněný zejména jeho touhou přisoudit duši centrální úlohu v řádu kosmu.[141] Jako prostřední metafyzický stupeň se tak duše (a spolu s ní člověk-mikrokosmos) stává samým středobodem univerza, „tváří všeho, středobodem a pojítkem světa."[142]

Jak ale upozorňuje Michael Allen, chápat Ficinův myšlenkový vývoj jako takovouto jasně vedenou a cílenou trajektorii je poněkud problematické.[143] V první řadě není jasně dán výchozí bod, u Plótína nedojdeme k jednoznačnému závěru ohledně počtu hypostazí, neboť v celku jeho díla není zcela jasné, co přesně následuje po Duši (většina současných interpretací tak hovoří pouze o Jednu, Intelektu a Duši, zatímco tělesný svět či látku není podle nich tak úplně možné považovat za plnohodnotné hypostaze[144]), v druhé řadě není ani Ficinova konečná pozice naprosto jednoznačná, neboť např. i v pozdějších knihách *Theologia Platonica* opět nalezneme šestistupňové (a podle Kristellera tedy plótínovské) schéma.[145] V poslední řadě pak Allen ukazuje, že spíše nežli o Ficinův originální přínos se jedná o jeho recepci novoplatónské tradice interpretování Platónova *Parmenida* a zejména klíčové pasáže 137c-166c. Podle novoplatoniků se v této pasáži ve formě několika hypotéz skrývalo zcela zásadní poznání metafyzické struktury univerza a existovala dlouhá interpretační tradice, která se pokoušela stanovit přesné množství a obsah hypotéz v této pasáži ukrytých, stejně tak jako jejich správný výklad. Jak podle Allena nasvědčuje jeho komentář k *Parmenidovi*, byl si Ficino této interpretační tradice velice dobře vědom, sám se do ní řadil a odtud také odvodil své pětičlenné schéma.

Pro naši práci však mnohem zásadnější než konkrétní množství stupňů Ficinovy ontologie bude posun, ke kterému u něj došlo v pozici, funkci a významu druhé a čtvrté hypostaze, tedy andělské mysli a kvality. V případě andělské mysli se ve Ficinově metafyzice potkávají plótínovská koncepce Intelektu s křesťanským pojetím anděla odvozeným primárně z díla Pseudo-Dionýsia Areopagity.[146]

---

[140] Marsilio Ficino, *Platonica theologia*, kn. 1, kap. 1, § 3 (vyd. Hankins, sv. I, s. 17); srv. Paul Oskar Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino* (Gloucester, MA: Peter Smith, 1964), s. 106nn., 167nn. *et passim*.

[141] Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, s. 108.

[142] „Vultus omnium nodusque et copula mundi." Ficino, *Platonica theologia*, kn. 3, kap. 2, § 6 (vyd. Hankins, sv. I, s. 243).

[143] Michael J. B. Allen, „Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' *Parmenides*," *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 12, no. 1 (1982): 19-44.

[144] Vzpomeňme na nutnou nedokonalost promítnutí forem do látky zmiňovanou výše, s. 105n. Srv. dále heslo „hypostasis" in Emilsson, *Plotinus*, s. 383.

[145] Allen, „Ficino's Theory," s. 43.

[146] Pro Dionýsia jsou andělé (rozdělení do devíti nebeských řádů) nejvyššími jsoucny. Stojí nejblíže Bohu a jsou jeho prostředníky, zároveň v sobě plně obsahují všechny dokonalosti, které jsou ve zbytku stvoření

V obou těchto koncepcích hrají intelekt i anděl zásadní úlohu, jejich průnikem se však u Ficina význam této hypostaze paradoxně oslabuje.[147] U Plótína je Intelekt inteligibilní sférou Idejí, první hypostazí následující po zcela transcendentním Jednu, a tedy také první hypostazí, které je možné přisoudit bytí. Jako takový je Intelekt prvním jsoucnem, původcem všech ostatních, nižších jsoucen, k němuž se tato ve svém zpětném pohybu zároveň navracejí. Přizpůsobením této metafyziky křesťanské teologii se však řada věcí mění. Bůh je sice transcendentní, oproti novoplatónskému Jednu mu však náleží (absolutní) bytí, původním bytím je tedy On a v jeho mysli se také nacházejí všechny Ideje.[148] Bůh je ale zároveň transcendentním Stvořitelem, zatímco veškerá ostatní jsoucna včetně andělů jsou tím pádem (veskrze nahodilá[149]) stvoření, jejichž bytí je odvozeno od Boha. Dochází tak k jakémusi ontologickému předělu, v němž jsou některé aspekty Intelektu přisouzeny Bohu, zatímco andělé jsou odkázáni do sféry stvoření. V rámci této sféry jsou sice nejvýše postavení, rozdíl mezi

---

obsaženy pouze částečně. Pro Dionýsia, který je spojuje s novoplatónskými intelekty, jsou v jeho systému andělé zcela zásadním prvkem a opakovaně o nich hovoří na řadě míst, specificky je jim pak věnován spis *O nebeské hierarchii* (Praha: Vyšehrad, 2009). Srv. k tomu Eric D. Perl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (Albany, NY: SUNY Press, 2007), s. 70nn. K pojetí anděla v křesťanské tradici viz také Annick de Souzenelle, Pierre-Yves Albrecht, *Putovat s Andělem* (Praha: Malvern, 2016), část 1.

[147] Michael J. B. Allen, „The Absent Angel in Ficino's Philosophy," *Journal of the History of Ideas* 36, no. 2 (Apr.-Jun. 1975), s. 224n. (219-240).

[148] Allen, „The Absent Angel," s. 229nn. Vedle toho je ale samozřejmě třeba upozornit na tradici negativní teologie, která v křesťanské tradici uchovala právě tento novoplatónský aspekt Boha jako zcela přesahujícího veškeré bytí, srv. k tomu Denys Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Jan Miernowski, *Le Dieu néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes* (Leiden: Brill, 1998); k Dionýsiovi, který v zavedení negativní teologie do křesťanství sehrál zásadní úlohu srv. pak také Perl, *Theophany*, kap. 1. Pohanskými zdroji negativní teologie se kromě jiného zabývá Deirdre Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: Peeters Press, 1995).

[149] Přinejmenším po odsouzení 219 tezí z roku 1277, které silným způsobem stvrdilo svrchovanost Boží svobody, srv. Edward Grant, „The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages," *Viator* 10 (1979): 211-244. Spor tohoto „voluntarismu" s protikladnou pozicí („intelektualismus") následně pokračoval až do novověku, jeho možný vliv na vývoj vědy rozebírá Edward Bradford Davis, „Creation, Contingency, and Early Modern Science: The Impact of Voluntaristic Theology on Seventeenth Century Natural Philosophy" (dis. práce, Indiana University, 1984). Tento vliv zpochybnil Peter Harrison, „Voluntarism and Early Modern Science," *History of Science* 40, no. 1 (2002): 63-89. Srv. však též následující diskuzi, John Henry, „Voluntarist Theology at the Origins of Modern Science: A Response to Peter Harrison," *History of Science* 47, no. 1 (2009): 79-113; a Peter Harrison, „Voluntarism and the Origins of Modern Science: A Reply to John Henry," *History of Science* 47, no. 2 (2009): 223-231.

nimi a ostatním stvořením je však již jen otázkou míry, nejedná se o rozdíl kvalitativní, který by z nich jednoznačně učinil svébytnou ontologickou rovinu.[150]

Na této nižší rovině stvoření je však pozice andělů dále oslabena z druhé strany – ty aspekty Intelektu, které nebyly přiřknuty Bohu, jsou totiž vposled přisouzeny duši (Allen v tomto kontextu říká, že zatímco Ficino oslabil plótínovskou koncepci Intelektu křesťanským pojetím anděla, následně oslabuje křesťanské pojetí anděla plótínovskou koncepcí duše[151]). Jak již upozornil Kristeller, duše je se svou centrální pozicí pro Ficina velice významná. Tato centrální pozice je dále doplněna *pohyblivostí*, charakteristikou duše tak není pouze to, že je centrem celé metafyzické struktury, ale také to, že je schopna se v rámci této struktury pohybovat nahoru i dolů. Funkce anděla jakožto prostředníka mezi transcendentním Jednem a sférou bytí je tak nahrazena duší jako prostředníkem, který propojuje všechny roviny bytí.[152] Duše se u Ficina, podobně jako u Plótína, dělí na tři složky, intelekt (*mens*), rozum (*ratio*) a nižší duši (*idolum*),[153] přičemž i u něj narážíme na ne zcela vyjasněnou otázku, která z těchto složek je pro duši nejvýznamnější. V jistém smyslu je pro ni zásadní *ratio*, neboť jí je nejvlastnější, zatímco ostatními dvěma složkami „přesahuje“ do sousedních hypostazí, v jiném ohledu je pro ni však nejdůležitější *mens*, neboť právě ten je tou nejvyšší složkou, skrze kterou naplňuje duše své poslání, odvrací se od tělesnosti a pozvedá se vzhůru k idejím a k Bohu. Již u Plótína je přitom rozdíl mezi duší a intelektem (jak na individuální úrovni, tak pokud jde o hypostaze) místy dosti nejasný,[154] u Ficina pak tento problém zůstává zachován, ba dokonce nabývá na síle, neboť odříznutím transcendentního Boha a zařazením andělů mezi ostatní stvoření se rozdíl mezi nimi a ostatními dušemi ještě více stírá. Rozdíl mezi duší a andělskou myslí tak pro Ficina spočívá pouze v tom, jak často a jak moc mají k intelektuální kontemplaci přístup, podstata jejich intelektuálního náhledu je však v obou případech zcela stejná. Andělská mysl je pouze dokonalejší duší, přičemž tohoto stavu větší dokonalosti sama duše může (a má) dosáhnout. „Anděl“ se tudíž nakonec stává pouze „andělstvím“, stavem duše, která tímto způsobem s konečnou platností zatlačuje v rámci ficinovské metafyziky samotné anděly do pozadí.[155]

K posunu, který je v některých ohledech analogický, pak dochází také na úrovni čtvrté hypostaze. V jejím případě je posun dokonce výslovně přiznán terminologickou změnou – zatímco v rané fázi (např. v *De Amore*) ctí Ficino tradiční novoplatónské koncepce a pracuje s pojmem *fysis* (příroda), ve

---

[150] Allen, „The Absent Angel,“ s. 234n.

[151] Allen, „The Absent Angel,“ s. 230.

[152] Allen, „The Absent Angel,“ s. 232n.

[153] Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, s. 368n.

[154] Viz výše, s. 103n. Srv. k tomu dále Henry J. Blumenthal, „*Nous* and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation,“ in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente: Atti del convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970* (Roma: Accademia Nazionale dei lincei, 1974), s. 203-219.

[155] Allen, „The Absent Angel“, s. 234nn.

svém slavném pětistupňovém schématu z *Theologia Platonica* ji na jejím místě nahradila kvalita.[156] *Fysis* je v tradičním novoplatonismu nejnižším odleskem duše v tělesnosti, která je sama coby čirá pasivita neschopná jakéhokoli pohybu. Duše je v první řadě samopohybem, vnitřním, sebe sama neměnícím aktem. Tento její akt se ovšem promítá do následné nižší roviny, tedy do roviny tělesnosti, do níž touto cestou vnáší změnu, pohyb. Toto pojetí *fysis* jako nižší duše, jež vnáší život, pohyb a formy do tělesnosti je něčím, co nalezneme jak u Plótína, tak např. u Porfyria a Prokla, a s čím pracuje i Ficino v *De Amore*.[157] Vedle toho v *Theologia Platonica* nalezneme na čtvrtém stupni místo *fysis* kvalitu. Tu Ficino také pojímá jako formu, nikoli však jako formující duši, ale jako dále již neaktivní účinek duše působící na látku.[158] Tento akt je tím, co dává tělesnosti jednu z osmi základních kvalit a připraví ji tak k přijetí formy některého živlu, přičemž určitý poměr smíšení těchto živlů je teprve tím, co Ficino v tomto spise označuje jako *natura*.[159]

Povšimněme si zde několika věcí. V první řadě, jak upozorňuje Filip Karfík, v užití pojmu *natura* dochází k jistému posunu. Již se nejedná o aktivní formující princip utvářející tělesnost („příroda“), ale spíše o pasivní stav „bytí utvořeným“ takovým a takovým způsobem („přirozenost“).[160] V druhé řadě pak v případě čtvrté hypostaze skutečně došlo ke stejnému posunu jako u andělské mysli – různé její vlastnosti byly rozděleny mezi sousední hypostaze a její vlastní význam tím byl upozaděn. Již v definici kvality jsme viděli, že se jedná o akt vycházející z duše, zdálo by se tedy, že jakýsi formující princip nižší duše zůstává zachován i v systému *Theologia Platonica*. S tímto principem jsme se ostatně již setkali, když jsem zmiňoval rozdělení duše na tři složky – označení *fysis* (či *natura*) bylo sice nahrazeno termínem *idolum* (resp. *simulacrum*), avšak funkce zůstala zachována, jedná se o nižší duši, jež je aktivní navenek, tedy promítáním forem a pohybu do nižší sféry tělesnosti. Zatímco však dříve byla tato nižší duše samostatnou hypostazí, nyní je pouze nižší složkou Duše jako takové. Na druhou stranu pak čtvrtou hypostazi, kvalitu, oslabuje i poslední hypostaze tělesnosti, neboť jak upozorňuje Karfík, kvality, jež jsou akty činné pouze v látce a nikoli samy v sobě, vposled „nejsou samostatnými substancemi.“[161] S ohledem na skutečnost, že je zde řeč o *hypostazi*, tedy o něčem, co by ze své podstaty mělo být *svébytnou* ontologickou rovinou, by se mohla nesamostatnost kvality jevit na první pohled paradoxní, ve skutečnosti je však pouze důsledkem extrémního ontologického

[156] Filip Karfík, „Pojem *natura* u Marsilia Ficina,“ in *Pojetí „přirozenosti“ ve filosofii minulosti a současnosti: sborník z konference Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty*, vyd. Ladislav Chvátal, Vít Hušek (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008), s. 176-189.

[157] Karfík, „Pojem *natura*,“ s. 179nn.; srv. též Emilsson, *Plotinus*, s. 157n.; Chlup, *Proklos*, s. 75n.

[158] Ficino, *Platonica theologia*, kn. 1, kap. 3 (vyd. Hankins, sv. I, s. 29nn.).

[159] Ficino, *Platonica theologia*, kn. 7, kap. 9 (vyd. Hankins, sv. II, s. 245n.), srv. Karfík, „Pojem *natura*,“ s. 185.

[160] Karfík, „Pojem *natura*,“ s. 185n.

[161] Karfík, „Pojem *natura*,“ s. 184n.

oslabení této hypostaze, stejně jako tomu bylo i u andělů, z nichž se také stalo pouze nesamostatné adjektivum spojené se stavem duše.

Je naprosto příznačné, jak upozorňuje Allen, že jak Kristeller, tak ostatně sám Ficino mají v souvislosti s jeho pětistupňovou hierarchií překvapivě často tendenci hovořit spíše v triadických termínech – svět se tak spíše než na pět stupňů ve skutečnosti dělí primárně na horní a dolní půli s duší mezi nimi.[162] Je přitom evidentní, že v obou půlích připadá hlavní ontologická váha na krajní hypostaze, hlavními opěrnými body ontologické struktury světa se tak stávají Bůh, duše a látka, přičemž stačí jen několik relativně drobných posunů v důrazech na charakteristiky té které hypostaze, abychom o nich mohli začít hovořit jako o Bohu a myslící a rozprostraněné substanci.[163] To samozřejmě v žádném případě nemá znamenat, že by Ficinova ontologie byla jakýmsi skrytým zdrojem Descartovy metafyziky, mnohem spíše to poukazuje na dobový myšlenkový vývoj, na jakousi „proto-karteziánskou polarizaci,“[164] která samozřejmě teprve v souhře s mnohem širšími souvislostmi mohla vyústit v *Principy filosofie*.

Pojďme se nyní opět pokusit porovnat Ficinův posun k dualismu s Morovou pozicí. Začneme-li u jeho raných básní, zjistíme, že v nich na většinu problémů, s nimiž jsme se setkali u Ficina, nenarážíme. Hlavním důvodem je, že More propojuje plótínovskou metafyziku s křesťanským dogmatem zcela odlišným způsobem, zejména neztotožňuje Boha pouze s Jednem, ale identifikuje jednotlivé Osoby Trojice s celou novoplatónskou triádou Jedno-Intelekt-Duše.[165] Této interpretační cesty, která měla v rámci křesťanského novoplatonismu také jistou tradici,[166] si byl Ficino vědom, zcela jednoznačně ji však zavrhuje. U Platóna je sice možné nalézt zárodky nauky o Trojici, interpretovat ji však formou hypostazí (a nikoli soupodstatně) je podle něj i přes jisté povrchní podobnosti s křesťanským dogmatem heretické.[167] Vedle tohoto heterodoxního subordinacionismu má toto ztotožnění pro Mora za následek, že u něj nemůže být dost dobře řeč o umenšení významu druhé hypostaze, která není andělskou myslí, ale ničím menším než Logem, druhou Boží Osobou. Duše (*Psýché*) pak u Mora sice také hraje zcela zásadní úlohu jakožto ontologické pojítko jdoucí v jistém

[162] Allen, „The Absent Angel,“ s. 226.

[163] Karfík, „Pojem *natura*,“ s. 188.

[164] Allen, „The Absent Angel,“ s. 239.

[165] Tím v žádném případě nechci popřít jakýkoli vliv Ficina na Mora. Craig Staudenbaur („Galileo, Ficino, and Henry More's *Psychathanasia*“) nabídnul tezi, že Morova *Psychathanasia* přesně kopíruje strukturu Ficinovy *Theologia Platonica*. Tato domněnka byla sice později zpochybněna (Jacob, „Henry More's *Psychodia Platonica*“), o velmi úzkých paralelách mezi oběma spisy však není pochyb.

[166] Viz výše, s. 22n.

[167] Srv. k tomu Michael J. B. Allen, „Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity,“ *Renaissance Quarterly* 37 (1984): 555-584; k rozšíření ariánství a heterodoxních nauk v Anglii 17. století srv. Robert G. Ingram, William Gibson, vyd., *Religious Identities in Britain, 1660-1832* (London – New York: Routledge, 2005).

slova smyslu napříč celým systémem a propojující vysoké a nízké (jak More vysvětluje, právě díky tomuto svému univerzálnímu charakteru je *Psýché* čímsi jako hlavní postavou *Psychozoie*[168]), jelikož se však zároveň jedná o světovou duši a Ducha Svatého, má tato pojící funkce celkem pochopitelně mnohem méně antropocentrický charakter. Veškeré stvoření je pak třeba v rámci jeho systému umístit až pod Duši, což, pokud budeme nahlížet výklad Morovy Ogdoady z tohoto úhlu, může být vysvětlením, proč mezi *Psýché* a prostorovou rozlehlost *Tasis* (zhruba odpovídající Ficinově kvalitě) klade další tři hypostaze odpovídající jednotlivým druhům duší.[169] Tento rozdíl mezi Duší (Duchem Svatým) a jednotlivými dušemi ale sám následně do značné míry stírá, když o *Semelé, Arachné* a *Fysis* začne hovořit i jako o jednotlivých složkách světové duše *Psýché*.

Zato pokud jde o čtvrtou hypostazi, ocitá se raný More skutečně v pozici ne nepodobné té Ficinově. Prvním náznakem významového potlačení *Tasis* může být již pouhá skutečnost, jak málo pozornosti jí More věnuje – ačkoli vysvětlením zde do jisté míry je i to, že Morovým hlavním tématem je v jeho básních především duše. Když už nicméně o *Tasis* hovoří, popisuje tuto „sedmou sféru bytí“ jako „smyslově vnímatelné energie, které povstávají ze smíšení (complexion) mnoha přirozeností dohromady, jejichž rozdělením zanikají.“[170] Nejedná-li se zde o přímý vliv Ficina, rozhodně jasně vidíme přinejmenším příbuznost s jeho pojetím přirozenosti jako směsi určitého poměru základních kvalit. Tento popis se však zdá být v rozporu s pojetím *Tasis*, které jsem nabídl v rámci systematického výkladu Morovy Ogdoady, kdy se jednalo o pouhou prázdnou extenzi, prostor vzniklý zmnožením atomů, z nichž teprve působením *Fysis* vznikají hmotná tělesa.[171] V návaznosti na výše uvedenou citaci More dokonce explicitně říká, že „budete-li to [tj. kvantitativní formy] brát jako celý smyslově vnímatelný svět, bude celý a totéž jako *Tasis* z *Psychozoie*.“[172] Pasáž, na níž jsem založil svou původní interpretaci *Tasis*, přitom pochází z téhož odstavce, kde More o několik řádek níže říká, že vytvoření těles je vegetativním aktem a náleží tedy do oblasti *Fysis*. Hlavní příčinou této nejasnosti je podle mého názoru skutečnost, že More střídavě pracuje se dvěma pojetími „neživého“ světa. Na jednu stranu má potřebu jej zařadit na stupeň nacházející se pod sférou vegetativního života, tradičně spojovanou s rostlinami, na druhou stranu však s ohledem na jeho vitalismus pro něj nic takto neživého ve skutečnosti není, takže i předměty obvykle chápané jako neživé musejí vposled spadat

[168] *Poems, Notes upon Psychozoia,* zp. 1, st. 1, v. 6, s. 136.

[169] Pro zavedení vegetativní duše jako samostatné hypostaze mohl More nalézt oporu u Plótína (např. *Enneady* V,2 [11],1), důsledná aplikace aristotelské klasifikace duší a postulování samostatných hypostazí pro rozumové a smyslové duše se pak zdá skutečně být Morovým originálním přínosem.

[170] „[S]uch sensible energies as arise from the complexion of many natures together, at whose discretion they vanish.“ *Poems, Interpretation Generall: Quantitative,* s. 164.

[171] Viz výše, s. 29n.

[172] „[I]f you take it for the whole sensible world, it is intire and is the same that *Tasis* in *Psychozoia*.“ *Poems, Interpretation Generall: Quantitative,* s. 164.

pod *Fysis* jakožto nejnižší oblast života.[173] Vidíme tedy, jakým způsobem si, podobně jako je tomu u Ficinovy kvality, *Hýlé* a *Fysis* „uzurpují“ jednotlivé aspekty *Tasis* (respektive její možné pozice v rámci ontologické hierarchie), čímž do jisté míry upozaďují její význam.

Morova situace se však od té Ficinovy zároveň liší. Ve srovnání s Plótínem jsem již zdůraznil, že Morův systém je v konečném důsledku mnohem gradualističtější, než bývá obvyklé, a domnívám se, že na tuto skutečnost narážíme i v případě vztahu *Tasis* k sousedním hypostazím. Samotný proces vznikání hmotného světa je totiž jasný: *Psýché* přistupuje k absolutní metafyzické potenci *Hýlé*, zmnožením atomů vytváří prázdný prostor, do něhož pak *Fysis* (jako samovolně působící řemeslníkova imaginace) promítá formy, které atomy stlačují a tím vytvářejí jednotlivá hmotná tělesa. Konkrétní místa, kde se v rámci tohoto procesu (či této kontinuální škály) rozhodneme vést konkrétní řezy mezi jednotlivými hypostazemi, jsou vposled vcelku arbitrární a na systém jako takový nemají příliš velký vliv. Příčiny potlačení významu *Tasis* jsou tedy oproti potlačení významu kvality dosti odlišné a spíše než o jakési „proto-karteziánské polarizaci“ ficinovského charakteru opět vypovídají spíše o latentním idealismu v Morově rané tvorbě. Tělesnost je pro Mora pouze posledním a nejkrajnějším odleskem duše a nemá tedy význam jako svébytná substance, ale pouze jakožto odvozenina od toho jediného, co disponuje pozitivní ontologickou hodnotou (což je vposled Bůh).

Přejdeme-li k pozdnímu Morovi, je podobnost s Ficinem výraznější, jakkoli je v této fázi svého myšlení More snad dokonce ještě „karteziánštější“. Trojné schéma Bůh-duše-látka, u Ficina pouze implikované upozaděním přechodných hypostazí, je u pozdního Mora plně deklarované.[174] Bůh je nadto (i přes svou specifickou pozici) *de facto* jednoznačně zařazen mezi substance duševní. V tomto ohledu je možné Mora kontrastovat nejen s Ficinem, ale také s Descartem, pro kterého se Bůh od

[173] Na tentýž problém jsme narazili již při naší analýze působení *Spirit of Nature*, který je ostatně podle samotného Mora v jeho pozdní filosofii právě ekvivalentem *Fysis* (viz výše, s. 68).

[174] Zajímavým alternativním (byť si nejsem jist, zda zvlášť přínosným) interpretačním klíčem k Morově pozdní tvorbě by v tomto kontextu mohla být poznámka ze začátku *Psychozoie*, kde More říká, že se bude v následujících básních vyjadřovat jako platonik (*Poems, Psychozoia*, zp. 1, st. 2, s. 13). Pokud bychom si představili, že se More bude vyjadřovat primárně spíše jako křesťan, mohlo by to vést k položení většího důrazu na soupodstatnost Božích osob (a tedy na jedinost Boha). Hypostaze *Ahad*, *Aión* a *Psýché* by se tak sloučily do jediné, Boha. *Arachné*, *Semelé* a *Fysis* pak dohromady vymezují sféru duše a *Tasis* a *Hýlé* sféru látky. V jistém ohledu by tedy bylo možné Morovu Ogdoadu považovat jen za jakousi detailněji rozpracovanou podobu trojného schématu Bůh-duše-látka, jak se s ním setkáváme i v Morově pozdní tvorbě. Mohli bychom tak nabýt dojmu, že jsme zase jiným způsobem poukázali na vnitřní podobnost a kontinuitu mezi Morovou ranou a pozdní filosofií, *de facto* jsme tak však učinili pouze díky tomu, že jsme většinu rozdílů mezi nimi setřeli. Klíčovou zde podle mého stále zůstává Morova kritika aktinismu a otázka toho, do jaké míry je možné ji vztáhnout na jeho raný gradualismus. Jak jsme viděli výše (s. 87nn.), zásadním bodem je pro něj v tomto ohledu primárně potřeba vymezit se vůči přílišnému imanentismu.

stvořených substancí liší.[175] Dalším výrazným aspektem je již probírané potlačení vertikální hierarchizace. I to do jisté míry nalezneme u obou, avšak u Ficina zdaleka není tak výrazné. Ficinova látka je stále vnímána jako cosi napůl cesty na ontologické škále mezi bytím a nebytím, zároveň však Ficino ve svém pojetí látky navazuje primárně na Aristotela a následnou scholastickou tradici, takže řada negativních konotací spojených s látkou je potlačena.[176] Látka není vnímána ani jako pouze hrubší forma ducha, ani jako poslední emanovaný odlesk Jedna a zároveň není ani temnou hlubinou, nicotou a původcem všeho zla. Ostatně Ficinova optimistická metafyzika vposled jakoukoli existenci zla popírá.[177] Oproti Descartovi pak Ficino s Morem sdílí představu, že mezi duší a tělem existují různé mezistupně – v tomto ohledu je Ficino se svými koncepcemi pneumatu a astrálního těla mnohem explicitnější než More se svým na první pohled mnohem striktněji dualistickým vyjadřováním. Přitom nemůže být pochyb o tom, že Morův pozdní latentní gradualismus je alespoň zčásti odvozen od Ficina (a zejména od jeho nesmírně vlivného spisu *De vita*). Vedle teorie *Spirit of Nature* je totiž dalším místem, kde tento gradualismus zvlášť výrazně vystupuje do popředí, jeho psychosomatická analýza náboženského poblouznění ze spisu *Enthusiasmus Triumphatus*. Právě tomuto tématu, souvisejícímu také s pozdním Morem na první pohled spíše opomíjenou tematikou vzestupu duše k Bohu, se budeme věnovat v následující kapitole.

*

Tímto se uzavírá první z tematických linií, v jejímž rámci jsem se chtěl zabývat Morovým pojetím světové duše. Specifická forma dualismu je významným prvkem Morovy pozdní filosofie a jako taková se zcela pochopitelně odráží i v jeho koncepci *Spirit of Nature*. Ten pak jako duševní substance nacházející se v jistém ohledu na pomezí tělesnosti představuje výborný počáteční bod pro důkladnější zkoumání Mora ve srovnání s jinými přístupy k problému dualismu. Ve výsledném obrazu se originálním způsobem mísí mechanistické intuice s platónskými koncepcemi kosmu jako živého organismu a jakékoli jednoznačné klasifikace se tak jeví jako příliš zjednodušující. Vedle klasické, striktně dualistické interpretace pozdního Mora jsem se pokusil upozornit na některé další alternativy. Ukázalo se však, že je tyto jednotlivé přístupy třeba mezi sebou navzájem vyvážit a nalézt jakousi střední cestu.

John Henry upozorňuje na složitost Morovy ontologie, v níž se téměř vždy a všude prostorově překrývají různé duševní substance, jejichž okruh „kompetencí“ není vůči sobě navzájem vždy zcela

[175] Descartes, *Principia philosophiæ*, část 1, art. 51 (AT VIII, s. 24), srv. k tomu Roger Stuart Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in Seventeenth-century Metaphysics* (London – New York: Routledge, 1993), kap. 2.

[176] Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, s. 38n.

[177] Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, s. 64nn.

jednoznačně vymezený. Pro řadu těchto duševních entit je pak zásadní, že musejí být vždy vtělené, přičemž jejich těla mohou být éterická, vzdušná či pozemská. Vzniká tak hierarchie různě jemných prostředníků („vehiklů“), zatímco dualisticky pojímaná nehmotná duše by se téměř mohla jevit jako ryze teoretický koncept, abstrahovaný vitální princip, za normálních okolností vždy vtělený. Henry nepochybně vyzdvihuje řadu důležitých bodů, význam dualistického rozlišení mezi duší a tělem však u pozdního Mora rozhodně nesmíme podceňovat. Bylo by chybou jen kvůli nutné vtělenosti duší popírat, že je pozdní More dualistou, to však *a priori* nevylučuje existenci komplexních vztahů mezi těmito dvěma póly. Jisté odstupňování různě jemných těl pak nepochybně představuje styčný bod s Morovým raným platonismem (jak správně zdůrazňuje Jacobův výklad), to však opět neznamená, že bychom zjevné rozdíly mezi raným a pozdním Morem mohli pominout pouhým mávnutím ruky. Rozdíl mezi duší a tělem evidentně není pro Mora tak silně nepřeklenutelný jako pro Descarta, to však neznamená, že by nebyl přítomen. Aktivita jakožto definiční vlastnost duší sice může připouštět stupňování, opačný pól ryze pasivní látky je však oproti Morovu ranému vitalismu plnohodnotnou součástí jeho pozdní ontologie.

Silným argumentem proti takto gradualistickým výkladům pozdního Mora se zdá být jeho radikální kritika „aktinismu“, tedy představy, že všechny substance vyzařují z jediného prvopočátku. Jakkoli taková představa skutečně implikuje ontologické odstupňování různých rovin bytí, pokusil jsem se ukázat, že její odmítnutí nemusí být současně odmítnutím jakékoli formy gradualismu. Morova kritika kabaly se vymezuje především proti představě Boha tvořícího ze sebe samého, tedy proti velmi silné formě imanentismu, jež podle Mora vede na jednu stranu k panteismu, na druhou však právě tím Boha roztřišťuje do látky. Avšak i pokud této látce přisoudíme život, bude ze své podstaty nutně ne-božská, panteismus a následné roztříštění Boha tak vede k tomu, že *skutečný* Bůh se zcela vytrácí, a výsledná pozice je tudíž ateistická. Přirozeným důsledkem takové kritiky je výrazné rozlišení mezi Bohem a stvořeným světem a nepřímo vede tato pozice i k jasnějšímu rozlišování mezi duševními a hmotnými substancemi. Jak jsem se však pokusil ukázat, toto rozlišení nemusí být karteziánsky radikální a může připouštět různé mezistupně, jakkoli přestává být výsledná škála „vertikální“ a je spíše „horizontální“ – tedy ztrácí implicitní hodnotu, která by činila nějaké stupně „vyššími“ oproti těm ostatním.

Srovnání tohoto Morova odstupňovaného dualismu s Plótínem a Ficinem pak přineslo nadmíru zajímavé výsledky. Raná Morova filosofie se znovu a nepřekvapivě ukázala jako silně novoplatónská v klasickém slova smyslu, do popředí zde vystoupil velký důraz na gradualismus, který je u Mora ještě mnohem výraznější, nežli bývá v této tradici zvykem. V tomto ohledu není divu, že tak silný gradualismus z jeho pozdní filosofie nezmizel úplně, jakkoli byl zároveň nepochybně výrazně oslaben. Nejvýraznějším závěrem srovnání pozdního Mora s Plótínem a Ficinem je totiž jeho velmi výrazná podobnost s Descartem, na kterou bychom proto rozhodně neměli zapomínat, přestože měl můj dřívější výklad tendenci ji alespoň zčásti upozaďovat. V jisté míře je nepochybně možné tvrdit, že Plótínos ve své době novým způsobem otevřel otázku interakce duše a těla téměř karteziánským způsobem. Viděli jsme také, že jisté potlačení významu „přechodných“ hypostazí vedlo u Ficina

k čemusi jako „proto-karteziánské polarizaci“ ontologické škály na trojici Bůh-duše-látka. Oproti oběma autorům má pak pozdní More k Descartovi v mnohém ještě blíže a minimálně v tomto ohledu tak není možné jeho dualistické tendence popírat. Zatímco u Plótína a Ficina je dualismus spíše latentní, More je ve svém vyjadřování mnohem explicitnější a je zřejmé, že ve své ontologii počítá s jasným rozlišením mezi duší a tělem. Dalším výrazným motivem, k němuž nás naše srovnání dovedlo, je implicitní popření vertikální hierarchizace ontologie. More tak podle všeho sice podobně jako Ficino pracuje s možností různých přechodných stupňů mezi duší a tělem, tyto stupně však nenesou axiologickou hodnotu, nejsou „nižší“ a „vyšší“. Podobnost s Descartem se tak podle mého názoru nijak neocitá v rozporu s výkladem, k němuž jsme dospěli analýzou různých interpretací Morovy pozdní filosofie. Jestliže Morovu pozici označíme jako gradualistický dualismus, nesmíme podcenit ani jeden z obou pojmenovaných aspektů. Důraz, který jsem kladl na přítomnost gradualismu v Morově pozdním myšlení, byl pouze důsledkem potřeby vyvážit skutečnost, že tradičně bývá vykládán spíše striktně dualisticky.

III. MORE A IMAGINACE

Jestliže náš rozbor Morova dualismu v předchozí kapitole věnoval větší pozornost těm aspektům světové duše, které jsem v první kapitole označil za kosmologické, nyní bych se rád věnoval těm jejím aspektům, které souvisejí s osudem individuální duše a zejména s jejím výstupem k Bohu. U raného Mora jsme již narazili na imaginaci jako duševní schopnost nacházející se napůl cesty mezi smyslovým vnímáním, spojeným s tělesností, a ryze netělesnou duší rozumovou. Imaginace se zároveň ukázala jako duševní schopnost, která nás (právě ve spojení se světovou duší) spojuje jak s tělesným světem, tak s vyššími rovinami bytí. Důležité je zde rozdělení na imaginaci nižší a vyšší: ta nižší je (podobně jako nižší paměť) spojena s tělem a je na něm závislá, ta vyšší je dokonalým způsobem obsažena v nejvyšší složce duše, a je tudíž schopná přežít a působit i bez těla. Analogické rozdělení jsme pak mohli pozorovat i u světové duše, která je na jednu stranu spojena s hmotným světem prostřednictvím jemného tělesného *Mundane Spright* (ten je zároveň prostředníkem, díky kterému naše duše vnímají okolní svět), na druhé straně pak působí skrze *spright of God*, který obdobným způsobem spojuje duše se světem vyšším, tedy se světem věčných Idejí. Právě tato souvislost s teorií imaginace bude nyní druhou širší tematickou linií, kterou bych chtěl v návaznosti na Morovo pojetí světové duše rozvinout.

Nejprve budeme muset nalézt pojem *spright of God* i v Morově pozdní filosofii. V předcházejících kapitolách jsme se věnovali tomu, jakým způsobem se „nižší“ aspekty světové duše u pozdního Mora vyvinuly ve *Spirit of Nature*, nyní zaměříme naši pozornost na „vyšší“ aspekty světové duše. Je přitom příznačné, že pojem *spright of God* (respektive jemu ekvivalentní *spirit of God*) musíme jít hledat primárně do Morových teologických spisů. Budeme tak vycházet především ze spisu *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, vydaného v roce 1660, tedy současně s již rozebíraným *The Immortality of the Soul*. Rozborem tohoto spisu se nám zcela potvrdí náznaky, na něž jsme narazili v Morových básních. I v jeho pozdní tvorbě je *spirit of God* entitou, jež pozvedá duše, které jsou toho hodné, k Bohu, právě proto ostatně patří spíše do teologického nežli do přírodně-filosofického kontextu. Stejně tak je i v pozdní tvorbě *spirit of God* ztotožněn s Duchem Svatým, jakkoli nápadně schází jakékoli dřívější ztotožnění se světovou duší. To zcela logicky zapadá do výše rozebírané Morovy kritiky aktinismu. Boha je třeba jednoznačně oddělit od světa a Duch Svatý (nesoucí „vyšší“ funkce světové duše) tak v žádném případě nemůže být se světovou duší ztotožněn. V jistém ohledu je však tento posun pouhou změnou označení, metafyzická struktura na pozadí (nižší a vyšší imaginace, jimž odpovídají na kosmické úrovni *Spirit of Nature* a *spirit of God*) zůstává totiž do značné míry totožná.

Pokud jde o imaginaci, ta je – v Morově pozdní filosofii ještě výrazněji nežli v té rané – pojmem, kterému More na první pohled nevěnuje příliš pozornosti. Jak však ukázal Koen Vermeir, na jehož

práci bych zde chtěl navázat, jedná se ve skutečnosti o koncept naprosto klíčový.[1] Základním dílem je zde krátký spisek *Enthusiasmus Triumphatus*, v němž More kritizuje entuziasty, tedy příslušníky řady tehdy se rozmáhajících radikálně protestantských sekt, jakými byli např. quakeři. Tyto sekty kladly v náboženských otázkách důraz především na extatické vytržení spíše nežli na racionalitu a More je (v návaznosti na Ficinovo *De vita*) popisuje jako osoby, kterým přílišné množství melancholických výparů v těle narušilo fungování imaginativní složky duše. Tato psychosomaticky medikální analýza náboženských radikálů je pro nás zajímavá z několika důvodů. V první řadě se v jejím rámci opět ocitáme přesně na hranici mezi tělesným a duševním (byť ve zcela odlišném kontextu, nežli když jsme se věnovali *Spirit of Nature*) a opět se zde v plné síle projevuje netriviální charakter Morova gradualistického dualismu. V druhé řadě pak tato analýza poukazuje na zásadní význam imaginace v rámci Morovy psychologie. Jakkoli se totiž může *Enthusiasmus Triumphatus* při prvním čtení jevit jako přímočará racionalistická kritika náboženského vytržení, právě paralely s pasážemi z *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* zabývajícími se *spirit of God* ukáží, že je situace mnohem složitější.

Jedním z bezprostředních důvodů k sepsání *Enthusiasmus Triumphatus* byl Morův spor s alchymistou a theosofem Thomasem Vaughanem. More se nejprve v několika krátkých spisech kriticky vymezil proti jeho filosofii, následně se však rozhodnul svou kritiku rozšířit na všechny formy entuziasmu obecně. Ve spisech adresovaných Vaughanovi je ovšem nápadné, do jaké míry se mu More ve svém vyjadřování podobá. Robert Crocker ostatně v této souvislosti upozornil na to, že Morův přechod k mnohem střízlivějšímu stylu v jeho pozdní tvorbě může být dost dobře způsobený tím, že si ve sporu s Vaughanem uvědomil, nakolik se ve svém poeticko-extatickém vyjadřování kritizovaným entuziastům podobá.[2] Jestliže však More změnil styl svého vyjadřování, názory zůstaly velice podobné. O tom vypovídá mimo jiné již to, že do *Enthusiasmus Triumphatus* neopomněl vložit několik zmínek o „dobré“ formě entuziasmu, kterou nechce v žádném případě kritizovat.[3] Právě zde vstupuje do hry souvislost se *spirit of God*. Ten totiž podobně jako v raných básních pozvedá ctnostné duše ke Kristu, věčnému Logu. Racionalita, kterou je třeba bojovat proti entuziasmu tak není pouhým suchopárným diskurzivním rozumem, ale kontemplací Božského rozumu, něčím, k čemu se dospívá za pomoci extatického vytržení. Jakkoli se toto vytržení liší od falešného entuziasmu svou autentičností, navenek nemusí být tento rozdíl vždy zřejmý – jak si More podle všeho uvědomil právě v rámci svého sporu s Vaughanem. I přes následný přechod k mnohem racionálnějšímu způsobu prezentování myšlenek však takové pojetí „dobré formy entuziasmu“ prostředkující autentické osvícení u Mora přetrvalo.

---

[1] Vermeir, „Imagination.“

[2] Robert Crocker, „Mysticism and Enthusiasm in Henry More,“ in *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, vyd. Crocker, Hutton, s. 137-155.

[3] *Enthusiasmus*, kap. 63, s. 45.

Imaginace tak u Mora nesehrává důležitou roli pouze ve chvíli, kdy je nemocná, jako tomu je u špatných entuziastů. Ctnostný člověk se i v jeho pozdní filosofii pozvedá k blaženosti a rozumnosti díky osvícení, jehož se mu dostává od *spirit of God*, tedy Ducha Svatého, který již sice není ztotožňován se světovou duší, funkci „vyšší“ světové duše však i nadále plní. Duševní složkou, která toto spojení se *spirit of God* umožňuje, pak stěží může být něco jiného nežli (stejně jako v jeho básních) právě imaginace, byť ve své „vyšší“ formě. Spojení *spirit of God* s vyšší imaginací pak nabízí analogickou paralelu mezi *Spirit of Nature* a nižší imaginací, paralelu, která nám může zcela oprávněně připomenout Morovo rané přirovnání, v němž hypostazi *Fysis* (později ztotožněnou se *Spirit of Nature*) popisuje jako imaginaci stvořitele, fungující podobně jako *Spirit of Nature* samovolně a bez jakéhokoli přemýšlení, tužeb či svobodné vůle.

III.1 Vyšší a nižší imaginace, *Spright of God*

III.1.i Rané básně

Jak jsme viděli, představuje u pozdního Mora *Spirit of Nature* poněkud problematický neuralgický bod, kde vyplouvá na povrch veškeré napětí ukryté pod jeho zdánlivě jednoznačným dualismem. Imaginace pak v psychologii již od dob Aristotela tradičně představuje mezistupeň mezi nižšími a vyššími duševními schopnostmi (potažmo mezi tělesným a duševním)[4] a má tak nepochybné předpoklady zaujímat v rámci Morova pozdního systému podobně nejednoznačnou pozici jako *Spirit of Nature*. Pro nalezení souvislosti mezi světovou duší a imaginací ostatně nemusíme chodit daleko, More v tomto směru pouze navázal na celou novoplatónskou tradici v čele s Ficinem.[5]

Pro Ficina je světová duše jako univerzální oživující princip taktéž tím, co navzájem spojuje různé části kosmu prostřednictvím sympatetických vztahů, jejichž využívání, směřování a ovlivňování je

[4] O této její funkci a pozici jsme se zmínili již u našich rozborů Plótína a rané Morovy filosofie, viz výše, s. 40n. a 101nn. K dějinám pojmů *imaginatio* a *fantasia* viz Murray Wright Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought* (Urbana: University of Illinois Press, 1927); Gerard Watson, *Phantasia in Classical Thought* (Galway: Galway University Press, 1988); Dan Flory, „Stoic Psychology, Classical Rhetoric, and Theories of Imagination in Western Philosophy,“ *Philosophy & Rhetoric* 29, no. 2 (1996): 147-167.

[5] Walker, *Spiritual & Demonic Magic*, s. 76-82; Ioan P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance* (Chicago – London: University of Chicago Press, 1987); obecněji k významu imaginace viz též Marta Fattori, Massimo Bianchi, vyd., *Phantasia-Imaginatio. 5. Colloquio internazionale: Roma, 9-11 gennaio 1986 / Lessico intelettuale europeo* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1988). K pojetí imaginace v alžbětinské Anglii srv. William Rossky, „Imagination in the English Renaissance: Psychology and Poetic,“ *Studies in the Renaissance* 5 (1958): 49-73.

dílem přirozené magie.[6] Duševní schopností, která člověku zajišťuje přístup k této přirozené magii, je pak imaginace. Právě ve Ficinově době totiž vrcholí tradice, která považuje imaginaci za velmi významnou duševní schopnost, jež vedle tradiční představy rozumové kontemplace otevírá k transcendentálním idejím alternativní cestu, totiž cestu básnicko-prorockého opojení, *furor*.[7] Tato teorie jen doplňuje již rozebíranou Ficinovu psychologii, jež se v důsledné aplikaci analogie mikrokosmos-makrokosmos vztahuje jak na jednotlivého člověka, tak na kosmos a jeho světovou duši. Na obdobné představy jsme v mnoha ohledech narazili i u raného Mora s jeho pojetím světové duše a *Mundane Spright* a s jeho koncepcí smyslového vnímání, obrazivosti a paměti. Tam se můžeme poměrně často setkat se slovním spojením „lower Phansie" nebo „lower Phantasie", které je následně v *Interpretation Generall* vysvětleno takto: „nižší fantazie je tím, co přebývá ve světovém duchu člověka."[8] Je tak explicitně stvrzena souvislost imaginace s *Mundane Spright*, která je zjevná i v již rozebíraném 2. zpěvu III. knihy *Psychathanasie* zabývajícím se vztahem vyšších a nižších duševních funkcí a těla, přičemž celou naši diskusi[9] k této otázce je možné beze zbytku aplikovat i na imaginaci. Podobně jako smyslové vnímání a paměť se tak (alespoň v této pasáži) zdá být imaginace duševní schopností natolik spojenou s tělesností, že se smrtí zaniká – přesněji řečeno, zdá se být duševní schopností natolik spojenou s *Mundane spright*, že se do něj po smrti těla navrací (a v jistém slova smyslu se tak rozplývá v odpovídající složce světové duše *Psýché*).

Nyní bych si rád dovolil krátkou odbočku. Sice jsem totiž dosud hovořil o „imaginaci", avšak samotný More na daných místech hovoří častěji o „fantazii". *Phansie*/*Phantasie* se v Morových básních objevuje výhradně v úzké spojitosti se smyslovým vnímáním a tělesností a zdá se tedy, že označuje právě to, o čem jsme hovořili jako o „nižší" formě imaginace, jak tomu ostatně nasvědčuje i výše zmíněná definice užívající slovního spojení *lower Phansie*.[10] V případě *Imagination* je pak More méně terminologicky důsledný – na řadě míst jej používá jako synonymum pro *Phansie*, na mnoha jiných místech se však zdá fungovat k tomuto pojmu komplementárně jako označení pro „vyšší"

---

[6] Marsilio Ficino, *Three Books on Life* (Tempe: MRTS, 1998), s. 244nn., srv. Brian P. Copenhaver, *Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), s. 252nn.; Tomáš Nejeschleba, *Kapitoly z renesanční filosofie* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2014), s. 27nn.

[7] V kontrastu k paralelnímu proudu, jemuž byl vlastní mnohem obezřetnější přístup, podle kterého může být imaginace sice dobrý sluha, musí však neustále setrvávat pod přísným dohledem rozumu. Pozitivní zhodnocení imaginace se výrazněji objevuje nejprve u Synesia (v *De Insomniis*, zejména kap. 5 a 6), výrazně kulminuje právě v renesanci, aby se pak v plné síle vrátilo až v romantismu, viz níže, s. 143nn., srv. též John M. Cocking, *Imagination. A study in the history of ideas* (London – New York: Routledge, 1991).

[8] „Lower phantasie, is that which resides in the Mundane spirit of a man." *Poems, Interpretation Generall: Phantasie*, s. 163.

[9] Viz výše, s. 39nn.

[10] Rozlišování mezi nižší a vyšší imaginací má v dějinách myšení dlouhou tradici, viz k tomu níže, s. 145nn.

formu imaginace. Vždyť ostatně o nejvyšší složce lidské duše (tedy *Semelé*, s drobnou chybou odvozené od hebrejského *celem*, „obraz“) opakovaně hovoří jako o imaginativní a říká o ní, že je jak plamen pronikající do morku kostí básníků a proroků, které s sebou strhává.[11] Koneckonců jsme v rámci Morova argumentu o zachování individuality duše po opuštění těla došli k rozlišení nižší paměti, která s tělem zaniká, a paměti vyšší, která je jakýmsi dokonalejším způsobem obsažena v nejvyšší složce duše. Na tomtéž místě jsem naznačil, že podobné rozlišení mezi nižší a vyšší formou se pravděpodobně vztahuje i na imaginaci, přičemž právě této vyšší, vznešené imaginaci bych nyní rád věnoval pozornost.

Rozlišení mezi nízkou a vznešenou imaginací (tedy imaginací téměř tělesnou a takovou, která podobně jako ficinovský *furor* umožňuje básníkovi dosáhnout prorockého vytržení a nahlédnutí vyšších pravd) se zároveň zdá být alespoň do jisté míry analogické již zmiňovanému rozlišení mezi *Mundane Spright* a *spright of God*. O *spright of God* jsme hovořili v kontextu osudu duše po smrti a má podle všeho sloužit jako prostředek pro výstup duše přes *Psýché* až k věčnému a neměnnému světu Idejí *Aiónu* (což se zdá být jedna z mála okolností, kdy může v Morově systému duše existovat skutečně zcela bez jakéhokoli těla, popř. jen s tělem ohnivým/nebeským). More v úvodu k dané pasáži slibuje, že rozvede důsledky právě představené situace, kdy má duše fungovat bez pomoci tělesných duchů. Zdůrazňuje nicméně, že ani v této chvíli není duše „zcela sama o sobě“, čímž má s největší pravděpodobností na mysli právě to, že jí napomáhá *spright of God*.[12] Následně je *spright of God* i jeho vztah k *Mundane spright* představen takto:

> „Potom je [duše – JJ] spojena s *věčnými idejemi*,
> Které hýbou naší duší podobně jako viděné předměty tady dole:
> Spojeni s duchem Božím (spright of God) na ně hledíme,
> Stejně jako *vnější svět* poznáváme skrze *světový* duch:
> Naše duše visí mezi těmito dvěma a jde tam,
> Kam ji ten který duch strhne.“[13]

---

[11] „She sees and swayes imagination / As she thinks good; and if that she think good / She lets it play by’t self, yet looketh on, / While she keeps in that large strong-beating floud / That makes the Poet write, and rave as he were wood. // Prophets and Poets have their life from hence, / Like fire into their marrow it searcheth deep.“ *Poems*, *Psychozoia*, kn. 1, st. 59-60, s. 18.

[12] „How soul and spright be severed we see, / But how’t works by it self is not yet shown; / I mean without this sprights assistencie, / Though not quite by her self.“ *Poems*, *Psychathanasia*, kn. 3, zp. 2, st. 57, s. 75. *Spright*, bez jehož pomoci duše funguje („without this sprights assistencie“) je podle předchozího kontextu evidentně *Mundane spright*.

[13] „Then is she joynd with the *Eternall Idees*, / Which move our souls as sights do here below: / Joynd with the spright of God we gaze on these, / As by the *Mundane* spright th’ *Out-world* we know: / Our soul hangs twixt

Spright of God se tak zdá skutečně fungovat jako jakýsi pandán k *Mundane spright*: stejně jako propojuje *Mundane spright* naše duše s hmotným světem, čímž daným duševním složkám umožňuje smyslové vnímání a další související funkce, je *spright of God* tím, co nám umožňuje pozvedat se ke vznešenějším jsoucnům, ke světu Idejí a vposled také k Bohu (svět Idejí *Aión* představuje podle Mora jednu z Božských Osob). Takovéto rozdělení úloh pak skutečně analogicky odpovídá rozlišení mezi nižší imaginací fungující jako jakýsi mezistupeň mezi smyslovým vnímáním a rozvažováním na jedné straně a imaginací vyšší, pozvedající člověka k duchovním výšinám a zprostředkovávající *furor* a prorocké vidiny. Zároveň by tyto dva *sprights* mohli odpovídat dvěma aspektům *Psýché*, která na jednu stranu coby světová duše prostřednictvím *Mundane spright* vnímá vše, co se děje v tomto hmotném světě, zároveň však jako třetí hypostaze a třetí Osoba (tedy Duch Svatý – *spright of God*!) je v neustálém úzkém („manželském") svazku s *Aiónem* a představuje tak pro hmotný svět (který je jejím hávem) prostředek, jak se pozvednout k Bohu.

Tuto koncepci *spright of God* pak můžeme uvést do souvislosti i s tajemnou zmínkou o *Spirit of God*, kterou jsme se zabývali při rozboru spisu *Conjectura Cabbalistica* (etymologicky spřízněné termíny „spright" a „spirit" používá More i na řadě jiných míst zcela zaměnitelně). Při analýze *Conjectura Cabbalistica* jsme tento *Spirit of God* ztotožnili s Duchem Svatým, zároveň jsme si však povšimli jeho podřízené pozice, když je popisován jako „prostředník" („vehicle") Otce a Syna. Tato těsná blízkost Bohu je zároveň důvodem, proč se podobně jako u *spright of God* nezdá na místě ho ztotožnit s jinými entitami, k nimž má přesto bezesporu blízko, jako je např. právě *Mundane Spright*.[14]

III.1.ii Spirit of God v pozdější tvorbě

V dalších Morových filosofických dílech pak o tomto *Spirit of God* nacházíme jen relativně málo zmínek (nejvíce jich je v krátkém spisku *Enthusiasmus Triumphatus*), kde povětšinou vystupuje skutečně jako jakýsi prostředník mezi člověkem a Bohem. Zdá se, že je mimo jiné tím, který přináší lidem Boží slovo (např. v podobě Písma), nebo tím, s jehož pomocí je možné dosáhnout blaženosti či spasení. Jak jsem již naznačil, pro jasné vymezení jsme nuceni nahlédnout do Morovy teologické tvorby, jmenovitě do jeho obsáhlého spisu *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* z roku 1660 (tedy současného s *The Immortality of the Soul*). Tam se setkáváme se *Spirit of God* o poznání častěji nežli v přírodně filosofických a metafyzických Morových dílech, přičemž hned ze začátku se dočkáme i jasného vymezení, co More tímto termínem myslí. Ve 4. kapitole I. knihy se More zabývá

---

them both, and there doth go / Where either spright doth snatch her." *Poems, Psychathanasia*, kn. 3, zp. 2, st. 58, s. 75.

[14] *Conjectura, The Philosophick Cabbala*, kap. 1, § 2, s. 17, kde je *spirit of God* vehiklem „Eternal Wisdome" (= *Aión*) a „Super-Essential Goodness" (= *Ahad*). Ke vztahu Božích Osob u Mora viz výše, s. 49.

pojetím Trojice u platoniků a pokouší se dokázat, že dokonale odpovídá křesťanskému učení o Trojici (dokonce do té míry, že cítí potřebu hájit nauku o Trojici před námitkou, že se jedná o import z pohanské – platónské – tradice). V této kapitole nalezneme řadu formulací i argumentů, které se objevují i v předmluvě k 1. zpěvu *Psychozoie*,[15] přičemž výklad o Duchu Svatém (*Psýché*) More završuje důkazem, že jde skutečně o Boží Osobu a nikoli o pouhého anděla. Vyjmenovává všechny vlastnosti, které mu připisuje Bible a konstatuje, že „to všechno se zdá *mnohem přirozeněji* odpovídat tomu, koho právem nazýváme *Boží Duch*, spíše než jakémukoli jednotlivému stvořenému *Andělu*.“[16]

Podobně jako v ostatních Morových spisech pak napříč *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* vystupuje *Spirit of God* (implicitně) jako zvěstovatel Božího slova (když More např. říká, že *Spirit of God* v Písmu něco tvrdí[17]) a nejčastěji pak jako ten, kdo člověka pozvedá k Bohu a pravdě. Jeho působením dosahují věrní věřící stavu spravedlnosti (righteousness), takže jsou povzneseni nad Mojžíšovy zákony a žijí plně ve víře v Krista.[18] Tato povznesenost nad zákon je však vposled důsledkem toho, že je zákon pro lidi žijící ve *Spirit of God* zbytečný, neboť je v nich veškerá hříšnost dokonale potlačena – to, k čemu nabádá zákon *zvnějšku*, k tomu vede *Spirit of God* spravedlivé *zevnitř*.[19] Že se za spojením se *Spirit of God* skrývá silnější (pravděpodobně mystický) zážitek, než jen snaha žít jako správný křesťan, naznačuje další pasáž, završená popisem stavu spravedlnosti jako skutečné proměny člověka v nového, lepšího tvora:

> „Nyní jsme na základě míst v Písmu bohatě dokázali *potřebu vnitřního posvěcení a skutečné, uvnitř přetrvávající spravedlnosti*, stejně tak jako *nejvyšší vyvrcholení toho* a vydatnou pomoc k tomu, čímž je *příslib Ducha Božího*, který pohybuje vnitřním člověkem a spolupracuje s ním tak, aby v nás dokončil a završil veškerá svá díla, abychom se mohli stát svatými a prostými viny, bez poskvrny, vrásky či čehokoli podobného. […] A zajisté ten, kdo je opravdový křesťan, není pouhým přirozeným člověkem, nýbrž je oním *Novým stvořením*, které je zasazeno do spravedlnosti a opravdové svatosti: proto musí být živen

[15] *Poems, To the Reader upon the first Canto of Psychozoia*, s. 10nn.

[16] „[A]ll which seems *more naturally* to be understood of him whom we properly call *the Spirit of God*, then of any particular created *Angel* whatsoever.“ *Explanation*, kn. 1, kap. 4, § 9, s. 11.

[17] *Explanation*, kn. 2, kap. 1, § 1, s. 31.

[18] *Explanation*, kn. 8, kap. 6, § 3, s. 385. More se odvolává jednak na list Římanům (8: 14: „Ti, kdo se dají vést Duchem Božím, jsou synové Boží.“), jednak na list Galatským (5: 22-3: „Ovoce Božího Ducha však je láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrota, věrnost, tichost a sebeovládání. Proti tomu se zákon neobrací.“).

[19] *Explanation*, kn. 9, kap. 7, § 4, s. 471.

z takových principů, z jakých vzešel, nikoli z vůle člověka, ale skrze Ducha Božího.“[20]

Vidíme tedy, že jakkoli More ztotožňuje *Psýché* a Ducha Svatého, jistý alespoň konceptuální rozdíl se zdá být zachován – jde o tutéž entitu, ale v různých aspektech, vnímanou z různých úhlů pohledu. Ve svých filosofických dílech tak More hovoří o světové duši, dárkyni forem a jednotícím, oživujícím prvku kosmu coby jednoho velkého organismu, v těch pozdějších se pak zaměřuje téměř výhradně na její nejnižší složku, *Spirit of Nature*, jakéhosi vlastní vůle zbaveného vykonavatele Boží moci, který spravuje na jednu stranu rostliny a na druhou gravitaci, magnetismus a veškeré další, dnes bychom řekli fyzikální procesy. V těchto dílech si zároveň povšimneme téměř naprosté absence onoho *Spirit of God*, který je jen sporadicky zmiňován právě jako zprostředkovatel osvícení či zjevení, tedy něčeho bytostně vnějšího Morově jinak celkem racionální (byť nikoli nutně racionalistické) metafyzice. Ostatně není divu, že mezi filosofickými díly nejvýrazněji figuruje *Spirit of God* právě ve spise *Enthusiasmus Triumphatus* věnovaném otázce (především klamného) náboženského vytržení a osvícení.[21]

Že je přesto nepochybně třeba vnímat *Spirit of God* a *Spirit of Nature,* jako velmi úzce spřízněné, komplementární pojmy dokládají pasáže, v nichž je More přímo srovnává. Oba jsou duchovní entity prostupující veškerý prostor a vykonávající Boží vůli, avšak první působí jako zdroj osvícení na duše, zatímco působení druhého se omezuje na manipulaci s hrubou hmotou:

„Ačkoli jsou *Svatý duch Boží* a *Spirit of Nature* přítomni všude ve světě a nacházejí se v totožných bodech prostoru, přesto jsou jejich činy, působení a jejich interakce s věcmi jasně odlišené. Neboť *Spirit of Nature* se chápe pouze *hmoty*, zadržuje těžká tělesa u středu země, utváří rostliny do různých podob krásy, které v nich nacházíme, ale vůbec nepůsobí na naše duše či intelekty božím osvícením o nic více,

[20] „We have now abundantly proved out of places of Scripture, *The necessity of inward Sanctification and reall in-dwelling Righteousness*, and *the high pitch thereof*, together with the mighty assistance hereunto, *The Promise of the Spirit of God* moving and cooperating in the inward man to the finishing and completing all his works in us, that we may be holy and blameless without spot or wrinkle or any such thing. […] And certainly he that is a true Christian, is not a mere natural man, but is that *New Creature* that is framed in righteousness and true holinesse: and therefore he must be fed out of such Principles as he was generated from, not of the will of man but the Spirit of God,“ *Explanation*, kn. 8, kap. 10, §§ 1-3, s. 398n.

[21] Viz následující podkapitola.

nežli se *Duch Svatý* zaobírá stahováním kamenů dolů nebo odlamováním rozbitých tašek ze střechy.“[22]

Morovi zde sice jde evidentně o upozornění na rozdíly mezi těmito dvěma pojmy, tato rozdílnost je však vyložena na pozadí jisté nezpochybnitelné analogičnosti: oba představují duchy přítomné všude v prostoru (mimoděk nám zde tane na mysli Henryho poznámka o tom, že More zaplňuje prostor velkým množstvím špatně rozlišitelných duchovních entit) a působící relativně analogickým způsobem, jeden na duši a druhý na hmotu. Analogičnost vyvstává ještě silněji na dalším místě, kde More argumentuje, že ani *Spirit of God*, ani *Spirit of Nature* nemohou působit jaksi „automaticky“, ale že k rozvinutí svých potencí potřebují patřičně uzpůsobený substrát. Skutečnost, že *Spirit of God* se nám vždy pokouší v rámci našich možností pomáhat, že však může na naší straně narážet na jisté překážky či zábrany, More ilustruje právě analogií k působení *Spirit of Nature*, který je také teoreticky všemocný, konkrétní formy jeho působení jsou však vždy omezené okolnostmi, v nichž se daná hmota nachází.[23]

Výklad z *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* tak výborně zapadá do rámce naznačeného již ve filosofických básních, je však zajímavé si povšimnout, že tento rámec nacházíme u Mora i v roce 1660, tedy v době, kdy už by se podle *The Immortality of the Soul* mohlo zdát, že se jeho filosofie posunula jiným směrem. Když jsem se výše zabýval *Spirit of Nature*, uvedl jsem, že o něm More hovoří jako o „lower Soul of the World“. Jakkoli by se na první pohled mohlo zdát, že ze světové duše v tomto období u Mora nic dalšího nezbylo, domnívám se, že právě rozebrané pasáže, zejména ve svém paralelismu k *Psychathanasii*, odhalují i onu „vyšší“ světovou duši, kterou je právě *Spirit of God*. Zároveň znovu plně pociťujeme mnohost funkcí, které More i ve své pozdní filosofii „nabaluje“ na tento nepochybně centrální koncept světové duše. V *Psychathanasii* tak *Psýché* představuje na jednu stranu světovou duši (na níž zároveň participují všechny naše individuální, dílčí

[22] „[T]hough the *Holy Spirit of God* and the *Spirit of Nature* be every where present in the World, and lie in the very same points of space; yet their actions, applications and engagings with things are very distinct. For the *Spirit of Nature* takes hold only of *Matter*, remanding grosse bodies towards the centre of the Earth, shaping Vegetables into all that various beauty we finde in them; but does not act at all on our *Souls* or *Spirits* with divine illumination, no more then the *Holy Spirit* meddles with remanding Stones downward, or tumbling broken tiles off from an house.“ *Explanation*, kn. 9, kap. 2, § 9, s. 458.

[23] „For this *Power of the Spirit* communicable to Believers is not an *absolute* and *omnipotent* Power, not to be resisted, not to be frustrated, if there be not due means and wise accomodations concurring with its workings or attempts to work. But I may in some manner illustrate the condition thereof from what is observable in the *Spirit of Nature*, the Principle of all natural Generations, Growths and Perfections; in which there is a kind of *Hypothetical Omnipotency* as to the work of Nature; that is, That this Spirit will not fail to assist and complete, provided that such and such circumstances in Corporeal Agents be not wanting.“ *Explanation*, kn. 8, kap. 12, § 6, s. 410.

duše), na druhou pak Ducha Svatého. Z prvního pohledu je duší prostupující celý svět, spojenou s ním prostřednictvím jemně tělesného *Mundane spright*, který jí (a jejím prostřednictvím nám) umožňuje vnější svět vnímat a interagovat s ním. Z druhého pohledu je pak nevěstou *Aiónu*, věčného světa Idejí, k němuž představuje i jistou spojnici. Jako dala ve spojení s ním v sestupném pohybu do látky vzniknout tomuto hmotnému světu, tak umožňuje také ve vzestupném pohybu správně připraveným duším se ke světu Idejí zpátky povznést.

Zcela analogickou situaci pak vykresluje i *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, avšak bez onoho zastřešujícího pojmu *Psýché*. Máme zde tedy dvě všudypřítomné (a téměř všemocné) duševní substance, *Spirit of Nature* a *Spirit of God*, nižší a vyšší světovou duši. První působí na hmotu, spravuje vegetativní procesy, gravitaci a podobné jevy, druhá zase působí na duše a povznáší je do stavu spravedlivosti a osvícení. Analogie, jakou More vede mezi působením na hmotu u *Spirit of Nature* a na duše u *Spirit of God*, jasně připomíná gradualistickou hierarchii prostředníků, na kterou jsme již výše narazili (*spirit of God* jako prostředník *Aiónu* a *Ahad*, sám však působící skrze jiného prostředníka atd.). Zároveň zde, podobně jako v básních, nacházíme komplementaritu prostředkujících funkcí: zatímco *Spirit of Nature* funguje jako prostředník směrem dolů, k tělům, je *Spirit of God* prostředníkem směrem vzhůru, k Idejím. Jak jsme viděli výše, duševní složkou, skrze kterou se člověk může v Morových básních na tyto zprostředkující entity (v obou směrech) napojit, je právě imaginace, taktéž analogicky rozdělená na „nižší“ a „vyšší“. O tom, že tuto funkci si imaginace podržuje i v Morově pozdní tvorbě, se nejjasněji můžeme přesvědčit v krátkém spisku *Enthusiasmus Triumphatus*.

III.2 More a entuziasmus

III.2.i Enthusiasmus Triumphatus

Jestliže jsem říkal, že významným tématem, se kterým měl More neustále potřebu se vyrovnávat, byla hrozba materialistického ateismu, pak druhým, srovnatelně špatným protipólem pro něj byly různé náboženské sekty, souborně označované termínem „entuziasmus“. 17. století představuje v dějinách Anglie velmi pohnuté období, během kterého prochází země občanskou válkou, Cromwellovým protektorátem, obnovením Stuartovské monarchie i Slavnou revolucí. V úzkém sepětí s těmito politickými nepokoji byly i nepokoje náboženské. Vznikla mimo jiné řada protestantských sekt, které se vzbouřily proti anglikánské církvi, tzv. „English Dissenters“,[24] jako byli např. anabaptisté, quakeři, levelleři, familisté a mnoho dalších. V souladu se svou kritikou kněžstva kladly tyto sekty většinou zvláštní důraz na přímý vztah k Bohu a na osobní náboženskou zkušenost, často

[24] Frank Leslie Cross, Elizabeth A. Livingstone, vyd., *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 1997), s. 490.

mající podobu extatického vytržení. Pro quakery tak bylo např. zprostředkovatelem těchto náboženských zkušeností tzv. „Vnitřní světlo“, v rámci jejich nepříliš důsledných teologických teorií občas ztotožňované s Kristem, jindy zase s Duchem Svatým nebo dokonce s Otcem.[25] Jakkoli existovaly jisté mechanismy, jejichž cílem bylo v jednotlivých případech ověřit autentičnost tohoto Vnitřního světla, byl-li jím člověk skutečně veden, bylo jeho chování ostatními quakery považováno za neomylné a přímo vedené Bohem, podobně jako v případě apoštolů.[26] To vedlo quakery (stejně jako řadu dalších těchto sekt) k chování, které bylo širší společností často považované za hraničící s šílenstvím. Vedle charakteristických záchvatů třasu, podle kterých dostali quakeři své jméno, je takovou situací např. slavná příhoda, když George Fox uprostřed zimy věnoval své boty jakýmsi pastýřům a bosý přišel po zasněžené pláni do města Lichfieldu, kde začal provolávat, „běda prokletému městu Lichfield!“ – to vše na pokyn „Božího Slova“ a aniž by sám věděl proč.[27] Výraz „entuziasmus“, již dříve běžně užívaný pro takové druhy náboženského vytržení, tak v Anglii 17. a 18. století začíná nabývat silně pejorativního významu víceméně srovnatelného s náboženským fanatismem, přičemž různá dobová vymezení tohoto pojmu čím dál tím častěji hovoří o „domnělém“ nebo dokonce „mylném“ přesvědčení, že na dotyčného bylo sesláno zjevení.[28] Morův spis *Enthusiasmus Triumphatus* (1656) tak zapadá do kontextu širší vlny kritiky entuziasmu, na níž se

[25] Daniel Clifford Fouke, *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More* (Leiden: Brill, 1997), s. 136nn.

[26] Hugh Barbour, *The Quakers in Puritan England* (New Haven – London: Yale University Press, 1964), kap. 3; Rufus Matthew Jones, *Mysticism and Democracy in the English Commonwealth* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932), s. 56nn.

[27] „Then I was commanded by the Lord to pull off my shoes. I stood still, for it was winter; and the Word of the Lord was like a fire in me. So I put off my shoes, and left them with the shepherds; and the poor shepherds trembled, and were astonished. Then I walked on about a mile, and as soon as I got within the city, the Word of the Lord came to me again, saying, ‘Cry: Woe to the bloody city of Lichfield!’ So I went up and down the streets, crying with a loud voice, ‘Woe to the bloody city of Lichfield!’ […] When I had declared what was upon me, and felt myself clear, I went out of the town in peace, and, returning to the shepherds, I gave them some money, and took my shoes of them again. But the fire of the Lord was so in my feet, and all over me, that I did not matter to put on my shoes again, and was at a stand whether I should or no, till I felt freedom from the Lord so to do; then, after I had washed my feet, I put on my shoes again. After this a deep consideration came upon me, for what reason I should be sent to cry against that city, and call it the bloody city! For, though the Parliament had had the minster on while, and the King another, and much blood had been shed in the town during the wars between them, yet that was no more than had befallen many other places. But afterwards I came to understand, that in the Emperor Diocletian’s time a thousand Christians were martyred in Lichfield.“ George Fox, *Journal of George Fox*, kap. 5, navštíveno 17. 5. 2017, http://www.strecorsoc.org/gfox/ch05.html.

[28] Srv. Abraham Phillip Persky, „The Changing Concepts of Enthusiasm in the Seventeenth and Eighteenth centuries“ (dis. práce, Stanford University, 1959); Susie I. Tucker, *Enthusiasm: A Study in Semantic Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

podíleli např. i Meric Casaubon, John Locke, nebo později Immanuel Kant se svou kritikou Swedenborga.[29]

Henry More definuje entuziasmus jako „nic jiného, nežli mylné přesvědčení, že je člověk *inspirován*," tedy „*že je neobyčejným způsobem mocí Ducha Božího pohnut k tomu, aby konal, říkal nebo si myslel to, co je svaté, spravedlivé a pravdivé*,"[30] a entuziasty považuje za přinejmenším stejnou hrozbu, jakou jsou i ateisté.[31] Zdá se však, že oproti tomu, co bychom mohli čekat, nevnímal More entuziasmus a ateismus jako dva radikálně protikladné proudy, ale spíše jako dva komplementární problémy plynoucí z jednoho a téhož základního neduhu, jímž je chorobná imaginativní složka duše.[32] Celý spis je tak v jistém ohledu aplikací galénovské psychologicko-fyziologické humorální teorie na specifickou náboženskou zkušenost entuziastů. Podle této teorie je fungování nižších složek lidské duše (a s tím související správné fungování jemných tělesných duchů) úzce spojené s vhodným poměrem tělesných šťáv (galénovských letor – krve, hlenu, žluči a černé žluči). Každý člověk má od přírody jistý poměr těchto šťáv v těle, který obecným způsobem určuje jeho základní charakterové rysy a který je dále ovlivňován a měněn řadou okolností, jako je např. počasí nebo strava. Od antiky až po renesanci a novověk se tak táhne dlouhá tradice pojednání o životosprávě (tedy o udržování správné rovnováhy šťáv v těle), mezi jejíž zvlášť významné zástupce se řadí mj. slavné Ficinovo *De vita*, které bylo v renesanci a novověku nesmírně populárním spisem a do roku 1647 se dočkalo více než třiceti různých vydání.[33] Hlavním Ficinovým tématem v tomto spisu je vhodná životospráva pro lidi mající přebytek černé žluči, tedy melancholiky – melancholie totiž tradičně představovala hlavní letoru spojenou s filosofickým i náboženským rozjímáním (a tedy i se stavy vytržení).[34]

Jakkoli není *Enthusiasmus Triumphatus* přísně vzato takovýmto dietetickým spisem, i v něm hraje melancholie zásadní roli. Zahřátá černá žluč se mění ve výpary, které stoupají do mozku a tam působí

---

[29] Meric Casaubon, *A Treatise Concerning Enthusiasm, as It Is an Effect of Nature: But Is Mistaken by Many for Divine Inspiration, or Diabolical Possession* (London: R. D., 1655); John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press, 2011), kn. 4, kap. 19; Immanuel Kant, *Sny duchovidcovy vyloženy prostředkem snů metafysiky* (Praha: Hejdek a Tuček, 1919). Obecně k dobové kritice entuziasmu viz Michael Heyd, *'Be Sober and Reasonable' The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden – New York – Köln: Brill, 1995).

[30] „For *Enthusiasme* is nothing else but a misconceit of being *inspired*. Now to be *inspired* is, *to be moved in an extraordinary manner by the power or Spirit of God to act, speak, or think what is holy, just and true*." *Enthusiasmus*, kap. 2, s. 2.

[31] Podle Mora zde dochází k jakémusi začarovanému kruhu. Exaltovaný entuziasmus odpuzuje rozumně smýšlející lidi a vhání je do náruče ateismu, zatímco argumentace ateismu zase nutí nábožensky smýšlející lidi uchylovat se k radikální iracionalitě entuziasmu (srv. *Enthusiasmus*, kap. 1, s. 1n.).

[32] Tamt.

[33] Ficino, *Three Books on Life*, s. 3.

[34] Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, s. 241nn.; Copenhaver, *Magic in Western Culture*, s. 232nn.

na imaginativní složku duše. U zdravých lidí jsou během bdění obrazy imaginace většinou přebity mnohem silnějšími vjemy z vnějšího světa, přesto je ale imaginace velmi mocná, takže může např. způsobit, že se člověk po požití kočičí krve začne chovat jako kočka, nebo že se nějaká zvlášť silná představa těhotné ženy obtiskne do podoby plodu.[35] Je-li imaginace i za normálních okolností takto silná, posílena melancholickými výpary může přebít i běžné smyslové vjemy a melancholik tak začne i v bdělém stavu vidět přízraky a obrazy, které běžně patří pouze do snů. Právě v těchto vidinách, s jejichž extrémní silou je spojen pocit extáze snadno zaměnitelný za náboženské vytržení, se rodí entuziasmus.[36] Výkyvy imaginace jsou ale pomíjivé, takže za jiných okolností (změna stravy, stárnutí atd.) může stejně dobře svádět tytéž lidi také k ateismu: tatáž choroba je tak vposled odpovědná za oba tyto bludy.[37]

Tato humorální teorie se ale ocitá v jistém napětí s Morovým pozdějším dualismem a výsledkem je problém zcela analogický problému, kterým jsme se zabývali v souvislosti s Plótínem. Pro Plótína je duše impasibilní a nepodléhá změně, jakékoli (domnělé) působení těla a tělesných stavů na duši tak musí být odvysvětleno jako pouze zdánlivé.[38] More sice na impasibilitě duší netrvá a nečiní mu tak problém tvrdit, že v nich dochází ke změnám, zato v rámci svého dualismu definuje hmotu jako něco zcela inertního a pasivního. Výsledek je ovšem týž – není dost dobře možné připustit, že cosi takového jako tělo je schopné jakkoli působit na duši a ovlivňovat ji. To je ale přesně to, co v rámci své galénovské humorální teorie tvrdí, totiž že černá žluč ovlivňuje imaginaci a skrze ni vyšší složky duše, v nichž vyvolává entuziastické poblouznění. Pro Johna Henryho je toto jen dalším argumentem podporujícím jeho kvazi-materialistickou interpretaci Morovy filosofie,[39] zatímco pro Koena Vermeira – chápajícího Mora zcela dualisticky – představuje toto zpětné působení těla na duši významný

[35] Příklad kočičí krve zmiňuje More in *Enthusiasmus*, kap. 8, s. 6, vlivem imaginace matky na plod se More zabývá mj. in *Immortality*, kn. 3, kap. 6, s. 169nn. Dalšími známými místy věnovanými těmto tématům jsou např. Giambattista Della Porta, *Magia Naturalis* (Hanau: Typis Wechelianis, 1619), kn. 2, kap. 19-20, s. 81nn.; Thomas Fienus, *De viribus imaginationis tractatus* (Leuven: Gerardi Rivii, 1608); Johannes Baptista van Helmont, *De injectis materialibus*, in *Johannis Baptistæ van Helmont Toparchæ in Merode, Royenburg &c. Opera omnia* (Hieronymi Christiani Pauli, 1707), s. 563-569; Heinrich Cornelius Agrippa z Nettesheimu, *Okultní filosofie* (Praha: Trigon, 2004), kn. 1, kap. 64, s. 186. Srv. Marie-Hélène Huet, *Monstrous Imagination* (Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 1993), kap. 1; postupnou změnou, k níž v průběhu 17. a 18. století docházelo, kdy imaginace přestávala být *příčinou* magického působení, ale pouze jeho *reduktivním vysvětlením*, se zabývá Koen Vermeir, „Guérir ceux qui croient: le mesmérisme et l'imagination historique," in *Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte*, vyd. Bruno Belhoste, Nicole Edelman (Paris: Omniscience, 2015), s. 119-145.

[36] *Enthusiasmus*, kap. 14-15, s. 10n.

[37] *Enthusiasmus*, kap. 1, s. 1.

[38] Viz výše, s. 99nn.

[39] Henry, „A Cambridge Platonist's Materialism," s. 181.

problém. Možné řešení spatřuje Vermeir ve vnímání těla jako nástroje duše – jako takové nemusí nutně aktivně působit na duši a přesto může mít jeho stav na fungování duševních mohutností vliv sekundárně, přeneseně. Jestliže tyto mohutnosti působí *prostřednictvím* těla, pak je toto jejich působení nutně stavem těla ovlivněno.[40] Takový výklad je bezpochyby možný. More sice o vlivu melancholických výparů na imaginaci hovoří v převážně aktivních termínech (výpary tak jsou natolik silné, že *způsobují* určité stavy, *kauzálně* působí na imaginaci a *vyvolávají* v ní nějaké obrazy, spíše než aby pouze pokřivovaly její běžné fungování[41]), zároveň však napříč svou tvorbou opakovaně při různých příležitostech zdůrazňuje, že aby duše mohla vidět, potřebuje k tomu správně uzpůsobený orgán, totiž oko.[42] Jeho stav pak bude přirozeně mít vliv na schopnost vidět, aniž by na ni nějak přímo působil. Ostatně jak jsme viděli výše, pro Mora musí být duše k využívání většiny svých mohutností vždy vtělená, na pozadí tak stále tušíme Henryho nařčení z krypto-materialismu. Domnívám se, že i v této otázce působení těla na duši musíme mít na paměti, že Morův dualismus není tak striktní jako ten karteziánský a připouští jistou gradaci mezi oběma extrémy duše a těla (ostatně, jak upozorňuje Vermeir, gradualismus může vést stejně dobře k monismu, dualismu či pluralismu v závislosti na tom, jakým způsobem člověk metafyzicky „naloží“ s jednotlivými mezistupni na dané škále[43]). Je pak zcela přirozené, že ve spise *Enthusiasmus Triumphatus,* v němž More věnuje zvláštní pozornost na jedné straně imaginaci a na druhé tělesným spiritům, a kde se tedy nacházíme přímo na onom přechodném stupni mezi tělem a duší, vyvstává tento gradualismus mnohem silněji nežli jinde.

Tento gradualismus je ještě dále umocněn tím, že do Morova vyjadřování místy prosakují zbytky materialistických představ o nižší duši.[44] Řeč o melancholii působící na imaginaci plynule přechází v řeč o imaginaci samotné jako původci entuziastického neduhu, takže v souladu s Henryho tezí dochází k částečnému splynutí mezi imaginací jakožto jednou z nižších vrstev duše a jejím tělesným prostředníkem. Do jisté míry jde nepochybně pouze o rétorický obrat, i ten je ale významonosný, dokládá totiž jistý posun v chápání imaginace. Vedle imaginace chápané jako prostředek k dosažení osvícení se tak u Mora setkáváme i s (neméně tradičním) kritičtějším přístupem, který ji má spíše za pochybnou a ne zcela důvěryhodnou složku duše, kterou musí mít rozum neustále pod dohledem. Jako

[40] Vermeir, „Imagination,“ s. 133.

[41] *Enthusiasmus, passim.*

[42] *Antidote, An Appendix to the foregoing Antidote,* kap. 10, § 8, s. 172. Poněkud odlišný argument taktéž využívající oka a nutné uzpůsobenosti těla (spolu s prostorovou lokalizací duše ve specifických částech těla) nabízí *Enchiridion*, kap. 27, § 14, s. 316n.

[43] Vermeir, „Imagination,“ s. 131, pozn. 26.

[44] Jak jsme se jimi zabývali v souvislosti např. s nižší imaginací a pamětí v naší analýze Morových básní, viz výše, s. 38nn.

nejvhodnější lék na entuziasmus i pro jeho prevenci tak More doporučuje „toto *diatrion,* neboli *směs* ze *tří* výtečných *ingrediencí*, totiž *umírněnosti, pokory* a *rozumu*.“[45]

Byť More tvrdí, že není fyzikem či lékařem, a že se tedy bude zabývat převážně morálními a teologickými ohledy léčby entuziasmu, v rámci první zmíněné ctnosti, umírněnosti, se morální ctnost s dietetickými radami organicky prorůstají. I to je ostatně možné vnímat jako nepřímý doklad ne zcela striktně drženého dualismu. Umírněnost tak spočívá v konzumaci nepříliš horkých a excitujících jídel, v počestnosti nebo také v umírněném tělesném cvičení a procházkách na čerstvém vzduchu.[46] Zvláště zajímavé pak je, že More dále doporučuje „vhodné a diskrétní provozování zbožnosti, jehož prostřednictvím se krev provětrává a očišťuje od temných, dusivých výparů.“[47] Tělesné a duševní pochody jsou tedy natolik úzce a obousměrně kauzálně propojené, že výkon zbožnosti slouží také k očištění krve, jakkoli je nutné jej doplňovat vhodným stravováním, „jinak čím budou naše modlitby vřelejší a horlivější, tím pravděpodobněji nám samým přivodí újmu, neboť pozvednou nečistotu naší neuměřenosti do cennějších částí těla, do *mozku* a *živočišných spiritů*, čímž omámí mysl, jež pak bude běsnit a divočet.“[48]

Zbývající dvě vlastnosti, které je třeba v boji proti entuziasmu pěstovat, jsou pak již charakteru zcela netělesného. Pokorou More burcuje proti všem samozvaným prorokům, neboť skutečně zbožný člověk by si v žádném případě neměl nárokovat takto vznešenou funkci, ale naopak zcela potlačit sebe sama, dokonale se podřídit Boží vůli a smířeně přijmout vše, co mu Bůh nadělí, ať už se to na první pohled jeví jako dobré, či nikoli. Poslední je pak rozum, čímž má More na mysli „natolik pevné a obezřetné rozpoložení mysli, že bude podezírat každý vzletný a vpřed se ženoucí blud, který se pokouší získat souhlas dřív, než byl rozvážně prozkoumán.“[49] Rozum je tedy tím, co brzdí nadšené a unáhlené podléhání vlastním bludům, protože vždy nejprve jakékoli takové obrazy podrobí zkoušce. Cokoli totiž nesouhlasí s *notiones communes*[50] vlastními všem lidem, s evidencí smyslů a vším, co je

---

[45] „[T]his *Diatrion,* or *Composition* of *Three* excellent *Ingredients,* to wit, *Temperance, Humility,* and *Reason*,“ *Enthusiasmus,* kap. 51, s. 36.

[46] *Enthusiasmus,* kap. 52, s. 37.

[47] „[D]ue and discreet use of Devotion, whereby the Blood is ventilated and purged from dark opressing vapours,“ Tamt.

[48] „[E]lse the more hot and zealous our adresses are, the more likely they are to bring mischief upon our own heads, they raising the feculency of our intemperance into those more precious parts of the Body, the *Brains* and *Animal Spirits*, and so intoxicating the Mind with fury and wildness.“ Tamt.

[49] „[S]o settled and cautious a Composure of Mind as will suspect every high-flown & forward Fancy that endeavours to carry away the assent before deliberate examination,“ *Enthusiasmus,* kap. 54, s. 38.

[50] Představa společných pojmů (*koinai ennoiai*) je původně stoická. Stanovit, jakou roli přesně hrála v rámci stoické logiky a epistemologie, je poněkud problematické (srv. Robert B. Todd, „The Stoic Common Notions: A Re-examination and Reinterpretation,“ *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies* 48, no. 1 (1973): 47-75). Pozdější filosofická tradice však tento pojem přejala s velkou interpretační volností, mohl

z těchto dvou odvoditelné, je pouhým přeludem, z něhož není možné nic vyvozovat a kterému podléhají pouze blázni.[51] More prohlašuje, že rozum je něčím, co prostřednictvím Ducha Svatého pochází z Krista (který je Věčným *Logem*), takže „není nic, co by *Duch Svatý* kdy vnukl nějakému člověku, co – pokud by to nebylo dokazatelné tím, čemu říkáme *rozum* – by s ním alespoň nesouhlasilo.“[52] Entuziasté, kteří se ve svém pobláznění rozumu zříkají, jsou tak podle Mora jako lidé, kteří by se během noční výpravy nechali přemluvit, aby zhasili všechny své louče, rozbili lucerny a pokračovali dál tmou poslepu.

III.2.ii „Dobrý“ entuziasmus

Mohlo by se tak zdát, že rozum je jediným, byť skromným světélkem, které nás může vést v rámci našeho duchovního tápání. Avšak ve scholiích k latinskému překladu *Enthusiasmus Triumphatus* More uvádí, že člověk podléhající pouze suchému rozumu a zbaven všech zbytků entuziasmu by stěží mohl být označen za skutečného křesťana.[53] I na dalších místech nalezneme u Mora stručné a na první pohled nepříliš nápadné zmínky o existenci jakési „dobré“ formy entuziasmu:

> „Za celou dobu zde nebylo vysloveno jediné slovo proti onomu *opravdovému* a *chvályhodnému entuziasmu* zbožných a svatých duší, které jsou tak zvláštně unášeny vroucí *láskou*, kterou cítí k Bohu, a onou nevýslovnou *radostí* a *mírem*, které v něm nacházejí.“[54]

Vedle melancholickými výpary způsobeného „špatného“ entuziasmu, jehož kritice je věnována většina spisu, tak podle všeho existuje i cosi jako „dobrý“ a chvályhodný entuziasmus. Ten se však od entuziasmu Morových odpůrců liší, neboť ze zásady nikdy nemůže odporovat rozumu – to představuje jednu z jeho základních charakteristik. Stav autentické zbožnosti je totiž možné poznat na základě tří kritérií. Prvním je zbožnost a dobrota dotyčného, druhým jeho víra v pravdy zjevené ve Starém a

---

tak označovat pouhý argument *ad consensum*, nebo také všem lidem společné vrozené ideje. V tomto posledním významu se zdá, že pojmu užívá i More. K recepci společných pojmů v novoplatonismu viz John F. Phillips, „Stoic Common Notions in Plotinus,“ *Dionysius* 11 (1987): 32-52.

[51] *Enthusiasmus*, kap. 54, s. 38.

[52] „[T]here [isn’t] any thing the *holy Spirit* did ever suggest to any man but it was agreeable to, if not demonstrable from, what we call *Reason*.“ *Enthusiasmus*, kap. 54, s. 39.

[53] Srv. Fouke, *The Enthusiastical Concerns*, s. 174n.

[54] „[T]here has not one word all this time been spoken against that *true* and *warrantable Enthusiasm* of devout and holy Souls, who are so strangely transported in that vehement *Love* they bear towards God, and that unexpressible *Joy* and *Peace* they find in him.“ *Enthusiasmus*, kap. 63, s. 45.

Novém Zákoně, zejména ty týkající se Ježíše Krista, a posledním je pak rozvážnost (*Prudence*), díky které člověk nepřistoupí na nic, co by nebylo v souladu s rozumem.[55]

Vztah racionality a osvícení u Mora se nám však začne trochu komplikovat ve chvíli, kdy si uvědomíme, že cesta ke *správnému* rozumu zdaleka není přímočará. Rozumu se totiž dovolávají všichni, skutečný rozum (coby dar Boží) ovšem sestupuje pouze do zbožného a k tomu uzpůsobeného člověka:

> „Všichni adepti filosofie budou zajisté připraveni vyzdvihovat rozum do nebes, učinit z něj světlo nebes a samotného Zvěstovatele Božího: ale neberou v potaz, že Zvěstovatel Boží může být zaslechnut pouze v jeho Svatém chrámu, to znamená v dobrém a svatém člověku, zcela posvěceném na duchu, duši i těle.“[56]

Podobnou myšlenku nalezneme i v *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*. Vrací se nám již několikrát rozebíraná představa, podle které se rozumová složka duše (podobně jako imaginace) nachází v prostřední pozici a volí mezi zvířecím životem (nižší, vtělená duše) a životem božským (duch/intelekt). To odpovídá také pasáži z Morových raných básní, kde se duše přiklánějí buď ke *spright of God* nebo ke *Spirit of Nature*. Rozum přikloněný ke zvířecímu životu nepředstavuje pouze praktický rozum ústící ve vypočítavost, která chce uspokojit mrzké tužby, lidé podřízeni zvířecímu životu budou pod vedením rozumu a imaginace schopni dokonce i skládat chvalozpěvy a hymny na Svatou Trojici a vykreslovat Ráj stejně barvitě, jako by jej sami navštívili.[57] Na méně poetické rovině pak mohou sepisovat vroucí modlitby a dlouhá a horoucí kázání. Jakkoli More tyto počiny explicitně neodmítá jako špatné, jsou přesto charakterizovány jako výplod „takových schopností, jaké mohou přebývat v *pouhém přirozeném* člověku.“[58]

---

[55] „An *universal Prudence*, whereby a man neither admits nor acts any thing but what is solidly rational at the bottome, and of which he can give a good account, let the success be what it will.“ *Enthusiasmus*, kap. 62, s. 45.

[56] „All Pretenders to Philosophy will indeed be ready to magnifie Reason to the skies, to make it the light of Heaven and the very Oracle of God: but they do not consider that the Oracle of God is not to be heard but in his Holy Temple, that is to say, in a good and holy man, thoroughly sanctified in Spirit, Soul and body.“ More, *A Collection of Several Philosophical Writings, Preface general*, § 6, s. viii.

[57] „Nor is it all that *Reason* and *Phansy* can do, while they are inspired merely from the *Animal* life with a competent advantage from *Education* and *Complexion*: but they will also adventure to compose *Devout Hymns* in honour of the Saints, to the blessed Virgin especially, nay to Christ himself, and to the Holy and Eternal Trinity; describe to us the Pleasures and Riches of *Paradise*, though they never came there, nor it may be never will do.“ *Explanation*, kn. 3, kap. 11, § 5, s. 52.

[58] „[They] are the Results of such Powers as may reside in the *mere Natural* man.“ Tamt.

Vedle toho pak nabízí More popis božského života. Klíčem k němu jsou tři ctnosti, totiž láska (Charity), pokora (Humility) a čistota (Purity).[59] Tyto ctnosti označuje More za božské nejenom proto, že napodobují jisté Boží atributy, ale především proto, že náležejí stvoření, které do sebe dokázalo sobě odpovídající měrou přijmout Božskou přirozenost.[60] Když More dále vyjmenovává všechny přednosti, kterých se člověku prostřednictvím těchto ctností dostane, zmiňuje též, že božský život je světlem a očištěním duševního zraku, takže jeho prostřednictvím dosáhne rozum osvícení. O něco později se k tomuto tématu vrací a celou 11. kapitolu VIII. knihy zasvěcuje popisu spojitosti mezi božskou moudrostí a spravedlivostí (righteousness). Uvádí zde mnoho citací z Písma a mnoho morálních odůvodnění, proč by Bůh neměl poskytovat moudrost nehodným osobám, později však dodává, že bez spravedlivosti není člověk takové moudrosti ani schopen:

> „Zvrhlý člověk jí [tj. moudrosti – JJ] není schopen. *Přirozený člověk nevnímá věci Ducha Božího, neboť jsou pro něj bláznovstvím, ani je nemůže poznat, neboť jsou rozeznávány duchovně.* […] *Slunce nemůže být okem spatřeno, aniž by oko do sebe přijalo podobu Slunce*, jak říká *Plótínos*. A tak postupujeme velice bláznivě, když věnujeme tolik času tříbení naší rozvažovací schopnosti a tak málo její přípravě a uzpůsobení, abychom ji pak využívali za dobrým účelem. Když jsou naše oči slabé, špinavé a matné, takže jsou téměř slepé, nejsme tak šílení, abychom si mysleli, že zdokonalíme svůj zrak tím, že se budeme dívat dlouze nebo často nebo na mnoho věcí, to náš zrak spíše zhoršuje. Zato je nejprve třeba odstranit nemoc oka a poté snadno a během chvíle spatříme více, nežli kolik jsme toho dříve mohli naším únavným a krátkozrakým zíráním vidět za mnoho let.“[61]

---

[59] Vidíme zde jistou spřízněnost se ctnostmi, kterými má člověk léčit entuziasmus. Pokoru uvádí More v obou případech a čistota svým popisem v mnohém odpovídá umírněnosti z *Enthusiasmus Triumphatus*. Jediným rozdílem tak je záměna lásky za rozum, která je zcela v souladu s celkově mnohem větším důrazem, který je v *Enthusiasmus Triumphatus* na rozum kladen. Tento důraz je pravděpodobně dán tématem spisu: nemoc entuziastů se projevuje mimo jiné potlačením rozumu, v jednání s nimi je tedy třeba jeho důležitost vyzdvihnout. Jak ale uvidíme níže, rozum nutně vyplývá z ctností uvedených zde, takže More v obou spisech vposled předkládá stejnou koncepci ctnostného člověka.

[60] „These we call *Divine Vertues*, not so much because they imitate in some things the Holy Attributes of the Eternal Deity, but because they are such as are proper to a Creature to whom God communicates his own nature so far forth as it is capable of receiving it,“ *Explanation*, kn. 3, kap. 12, § 2, s. 53.

[61] „The wicked man is incapable of it. *The natural man perceiveth not the things of the Spirit of God; for they are foolishness to him: neither can he know them, because they are spiritually discerned.* Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, *The Sun cannot be seen by the Eye, unless the Eye receive the*

V této pasáži je sice primárně řeč o božské moudrosti, tedy o poznání věcí božských, avšak ihned v dalším odstavci poukazuje More na to, jakým způsobem neduhy hříšného člověka ztěžují (či dokonce znemožňují) i poznávání přírodního světa. V závěru se pak ukazuje, že negativní dopad nemají jen takové ryze morální neduhy jako netrpělivost, vztek, touha po vítězství a podobně, ale i samotná přílišná ponořenost duše (a rozumu) do tělesnosti, s níž je spojená i závislost na dobrém fungování těla.[62] Mezi rozumem a ctností přitom není souvislost pouze negativní, tedy že hříšnost znemožňuje jeho správné užívání. Vrátíme-li se ke spisu *Enthusiasmus Triumphatus*, zjistíme, že i ve věcech poznání přírody může skutečného rozumu dosáhnout pouze člověk ctnostný.[63] Při popisu pokory tak More představuje „*pokorné rozpoložení duše*“ jako něco, „co je nanejvýš důležité pro získání všech druhů *moudrosti*, jak *přirozené*, tak *božské*.“[64] Jak jsem pak již zmiňoval, v následujícím oddíle popisuje More rozum jako něco seslaného od Boha:

> „Neboť tento *Duch osvícení*, který přebývá v duších věřících, je vskutku principem *nejčistšího Rozumu*, který je možné předat lidské přirozenosti. A to, co *tento Duch* má, to má od Krista (jak to sám Kristus dosvědčil), který je Věčným *logem*, všeobjímající Boží Moudrostí a Rozumem, v nichž svým zrakem proniká do přirozeností a *Idejí* všech věcí […]. Cokoli je nám ze *světla intelektu* předáno, je odvozeno odtud.“[65]

---

likeness of the Sun, as *Plotinus* speaks. Wherefore we doe very foolishly in that we bestow so much time in the exercise of our κριτήριον, and so little in the preparing and fitting of it, that afterward the use of it may be with good effect. If the Eyes be weak, muddy and dim, even almost to blindness, we are not so foolish as to think to perfect our sight by looking long, or often, or on many Objects; it makes our sight rather worse: but the disease of the Eye is first to be taken away, and then with ease and in a moment we may see more than before we could in many years by wearisome poaring with our short sight,“ *Explanation*, kn. 8, kap. 11, § 2, s. 403, citát je z Plótínovy *Enneady* I,6 [1],9.

[62] „For seeing that the Soul in this state does depend on the *Brain* for *Phansy* and *Memory* (without which there can be no *Understanding*) as well as on the *Eye* and *Ear* for *seeing* and *hearing*; it will follow that the *Brain* being altered and distempered by frequent excess, the Faculty of *Understanding* will also goe to wrack.“ *Explanation*, kn. 8, kap. 11, § 3, s. 405.

[63] Srv. výše, pozn. 59 v této kapitole.

[64] „[T]his *Humble frame of Spirit*, which is of so mighty concernment for acquiring all manner of *Wisdome*, as well *Natural* as *Divine*,“ *Enthusiasmus*, kap. 53, s. 38.

[65] „For assuredly that *Spirit of illumination* which resides in the Souls of the faithful, is a Principle of the *purest Reason* that is communicable to the humane Nature. And what *this Spirit* has, he has from Christ (as Christ himself witnesseth) who is the Eternal λόγος, the all-comprehending Wisdome and Reason of God, wherein he sees through the Natures and *Ideas of* all things […]. Whatever of *Intellectual light* is communicated to us, is derived from hence,“ *Enthusiasmus*, kap. 54, s. 39.

Morem vychvalovaný rozum tak není, jak by se mohlo na první pohled zdát, pouhou suchopárnou racionalitou, ale má mnohem spíše charakter novoplatónského kontemplativního nazírání.[66] Ve spisu *Enthusiasmus Triumphatus* je primárním Morovým cílem kritika špatného entuziasmu, který je tím pádem potřeba co nejjednoznačněji odlišit od toho dobrého. Pravděpodobně z toho důvodu tak prezentuje dobrý entuziasmus jako podřízený rozumu, v jistém ohledu je ale ve skutečnosti tento vztah převrácený, skutečný rozum totiž spočívá v patření na svět Idejí a nahlížení jejich vzájemných vztahů,[67] přičemž světem Idejí je Kristus, věčný Logos. Rozum tak závisí na kontemplativním spojení s božským rozumem, a je tedy vposled odvozen od ctnosti a jí podřízen. Pro Mora tak rozum a vůle nejsou od sebe dost dobře odlišné, jak to výslovně uvádí ve své korespondenci s Johnem Norrisem.[68] Rozum může podobně jako vůle mířit jak správným, tak i špatným směrem. Proto když o chvíli později probírá More otázku mučednictví, zdůrazňuje, že aby byl člověk ochotný stát se mučedníkem, nestačí pouze vědět, že zapřít Krista je hřích, i tak totiž může tělesnost svádět člověka k vymýšlení různých výmluv a úskoků, aby se vyhnul utrpení.[69] Tím, co pozvedá skutečné křesťany a co převyšuje rozum i vůli je totiž „ona *mystická Smrt neboli duchovní zánik*, v němž jsou zničena všechna sebestředná přání.“[70] Význam tohoto sebepotlačení je dokonce tak velký, že výroky těch, kteří jej podstoupili, bychom neměli za každou cenu soudit podle kritérií rozumu, ale spíše je shovívavě posuzovat zasazené do kontextu a s ohledem na cíl, k němuž míří.[71] Konečným důsledkem podřízení rozumu ctnosti tak je to, že ctnostné lidi (tj. „dobré“ entuziasty) není možné soudit podle toho, jsou-li v souladu s rozumem, neboť oni sami představují kritérium skutečného rozumu a moudrosti, zatímco „špatné“ entuziasty je třeba odmítnout na základě toho, že tomuto správnému rozumu odporují.[72]

Problémem takové koncepce ovšem je, že jestliže není možné „dobré“ entuziasty posuzovat podle nějakých jim vnějších kritérií, nemáme v praxi dost dobře žádný jednoznačný způsob, jak je odlišit od těch „špatných“. Pro Mora je tento problém zvlášť palčivý, neboť se podle všeho sám za takového

---

[66] Srv. David Leech, „Raison et enthousiasme dans l’Enthusiasmus Triumphatus de Henry More,“ *Revue de métaphysique et de morale* 59, no. 3 (2008), s. 320 (309-322).

[67] To More opakuje mj. také in *Conjectura, The Preface to the Reader*, s. 2n.

[68] John Norris, *The Theory and Regulation of Love* (Oxford: Hen. Clements, 1688), s. 181.

[69] Norris, *The Theory*, s. 184.

[70] „This *Mystical Death or spiritual Annihilation*, whereby all self-wishing is destroy’d,“ Norris, *The Theory*, s. 188.

[71] „[T]he high and Hyperbolical expressions of holy and devout men are not to be tryed by the rigid Rules of Logick and Philosophy, but to be interpreted candidly, according to the scope they aym at.“ Norris, *The Theory*, s. 187.

[72] K tomuto, včetně podrobnějšího prozkoumání vztahů rozumu k dalším Morovým etickým koncepcím, srv. Fouke, *The Enthusiastical Concerns*, s. 156nn. Zvláštním vztahem morálky a racionality u Mora se zabývá také Aharon Lichtenstein, *Henry More: The Rational Theology of a Cambridge Platonist* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).

dobrého entuziastu považoval a velmi dobře si uvědomoval, jak malý je na první pohled rozdíl mezi ním a těmi, které kritizuje.[73] Ačkoli jsme se v souvislosti s básní *Psychozoia* zabývali jejími kosmologicko-metafyzickými pasážemi, její převážná část se ve skutečnosti věnuje popisu putování duše, jež touží po osvícení. More zde v přímé návaznosti na Edmunda Spensera a další alžbětinské básníky[74] rozehrává řadu alegorických obrazů, popisuje (duševní) krajiny, kterými poutník prochází, i různé zbloudilce, které na své cestě potkává. Téměř na samém konci pouti pak nacházíme motiv, který nám velmi výrazně připomene onen důraz na pokoru, kterým jsme se právě zabývali. Za zdí Ješitnosti, kterou bylo třeba překonat průchodem drobnou a nenápadnou branou Pokory se putující duše ocitá v kraji *Autæsthesy*, jehož název More převádí do angličtiny jako „self-sensedness" (tedy vědomí/vnímání sebe sama, „sebeláska", jejímž opakem je ctnost sebezapření – viz níže). Tam potkává tři nádherné nymfy jménem *Pythagorissa*, *Platonissa* a *Stoicissa* a ocitá se v pokušení na tomto místě zůstat, přesvědčená o tom, že již dosáhla konce své pouti. Ve skutečnosti ji však čeká poslední zkouška a ona musí projít temným krajem *Ain*,[75] kde se vznáší výpary *Anautæsthesy*, tedy potlačení sebe sama, přičemž teprve potom se dostává do božského kraje *Theoprepy*,[76] kde její pouť končí.

V komentáři k této pasáži More vysvětluje, že pythagorejství, platonismus a stoicismus jsou dobrými průvodci na cestě za ctností a v mnohém mají velmi blízko ke křesťanství, avšak náš cíl by měl být mnohem dále. More provádí rozlišení dvou druhů pohybů (hnutí), které v naší duši probíhají, ty první přicházejí zvnějšku, jsou vyvolány smysly či imaginací a rozum je (alespoň prozatím) nijak neposoudil. Na druhé straně pak stojí pohyby vycházející z rozhodnutí rozumu a spočívající v následování, či odmítnutí pohybů prvních. Na pozadí tohoto rozlišení pak More vyjmenovává čtyři druhy ctností: politické ctnosti pouze usměrňují pohyby druhého typu, ctnosti očistné je potlačují úplně, ctnosti duše již očištěné navíc tlumí a usměrňují i pohyby typu prvního, zatímco ctnosti paradigmatické zcela potlačují pohyby druhé i první, čímž člověka připodobňují Ideji všech ctností,

[73] S odstupem let tento svůj sklon hodnotí slovy: „I must ingeniously confess that I have a natural touch of Enthusiasme in my Complexion, but such as, I thank God, was ever governable enough, and I have found at length perfectly subduable." More, *A Collection of Several Philosophical Writings*, *Preface general*, § 9, s. x. O tom, do jaké míry je taková formulace eufemická, se přesvědčíme vzápětí.

[74] Srv. zejména jeho *Four Hymnes* (London: Grosart, 1882), navštíveno 24. 10. 2017, http://www.luminarium.org/renascence-editions/hymnes.html. Tyto zdroje Morovy rané tvorby podrobněji rozebírá Alexander Jacob, vyd., *A Platonick Song of the Soul*, (Lewisburg, PA: Bucknell University Press; London: Associated University Presses, 1998), s. 1nn.

[75] Nicoty, z hebrejského *Ejn* (אין), srv. *Poems*, *Interpretation Generall*: *Ain*, s. 159.

[76] *Theoprepii* popisuje More jako stav duše, kdy dělá, cokoli by se slušelo, aby v dané situaci činil Bůh (*Poems*, *Notes Upon Psychozoia*, zp. 2, st. 26, s. 143). Později tento stav ztotožňuje i s Plótínovými mystickými zážitky a popisuje jej jako naprosté sebezapření, sebeumrtvení a probuzení se k Bohu (*Poems*, *Notes Upon Psychozoia*, zp. 2, st. 147, s. 144n.).

kterou je božský Intelekt.[77] More sice uznává, že ani první, ani druhé pohyby v naší duši nemusejí být hříchem, jsou-li správně podřízeny vedení rozumu, přesto však představují výkyvy a hnutí v duši, přičemž naším cílem by mělo být se všech těchto ruchů zbavit:

> „Ale naším cílem nesmí být pouze, abychom byli bez hříchu, ale abychom se stali Bohem, to je, bez vášní, nehmotní, zbaveni jakékoli sympatie s tělem, zcela vtaženi do intelektu a naprosto oproštěni od jakýchkoli vzruchů.“[78]

Vidíme tedy, že cílem duchovní cesty pro Mora není pouze očištění od hříchu prostřednictvím rozumu, ale mnohem „entuziastičtěji“ působící mystické splynutí s Bohem, přičemž se podle všeho zdá, že More byl o sobě přesvědčen, že konce této pouti dosáhnul.[79]

Dalším dokladem toho, jak blízko měl More ke svým entuziastickým oponentům, může být jeho spor s Thomasem Vaughanem. Thomas Vaughan byl hermetik a alchymista, který v roce 1650 pod pseudonymem Eugenius Philalethes vydal spisy *Anima Magica Abscondita* a *Anthroposophia Theomagica*. More – sám pod pseudonymem Alazonomastix Philalethes – vydal k těmto spisům postřehy (*Observations*), na které Vaughan zareagoval v *The Man Mouse taken in Trap*. Následovala Morova odpověď v podobě *The Second Lash of Alazonomastix* a Vaughanova poslední reakce, *The Second Wash: or the Moore Scour'd once More*. More pak již pouze o několik let později znovu vydal své dva proti-vaughanovské spisy, přičemž námi analyzovaný *Enthusiasmus Triumphatus* byl poprvé zveřejněn právě zároveň s nimi a jako dodatek k nim. Z jistého hlediska je tak možné kritiku v něm obsaženou vnímat jako rozšíření kritiky Vaughana i na jiné formy entuziasmu.[80]

More Vaughanovi výslovně říká, že se vůči němu vymezuje ze strachu, že by si lidé mohli spojit pojem platonismu s jeho blouzněním a na základě jistých podobností mezi nimi pak i Morovi

---

[77] *Poems, Notes upon Psychozoia*, zp. 3, st. 59, s. 147.

[78] „But our endeavour must be not onely to be without sin, but to become God, that is, impassible, immateriall, quit of all sympathy with the body, drawn up wholly into the intellect, and plainly devoid of all perturbation.“ Tamt.

[79] Srv. Crocker, „Mysticism and Enthusiasm,“ s. 142n. a tam uvedené odkazy.

[80] Ke sporu Mora s Vaughanem viz Frederic B. Burnham, „The More-Vaughan Controversy: the revolt against philosophical Enthusiasm,“ *Journal of the History of Ideas* 35, no. 1 (Jan.-Mar. 1974): 33-49; Noel L. Brann, „The Conflict between Reason and Magic in Seventeenth Century England. A Case Study of the Vaughan-More Debate,“ *Huntington Library Quarterly* 43, no. 2 (Spring 1980): 103-126, popř. také Lotte Mulligan, „‘Reason’, ‘right Reason’, and ‘revelation’ in mid-seventeenth century England,“ in *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, vyd. Brian Vickers (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s. 375-401.

připisovat podobně scestné názory.[81] Toto vymezení se bylo vnímáno různými způsoby, obvykle v souvislosti s představou, že More měl potřebu hájit své novoplatónské zdroje před jejich zkresleným vykládáním, popř. že před Vaughanovou extatičností bránil „racionálnější a vědečtější“ formu platonismu.[82] Ve světle výše uvedené analýzy spisu *Enthusiasmus Triumphatus* se ovšem jeví jako mnohem přesvědčivější pohled Roberta Crockera, dále rozvedený Danielem Foukem,[83] chápající tento spor v zásadě jako spor dvou různých entuziastů a kde se tím pádem v praxi ukazuje výše naznačený teoretický problém „dobrého“ a „špatného“ entuziasmu. Špatný entuziasmus popírá zdravý rozum, avšak dobrý entuziasmus je do určité míry sám sobě kritériem zdravého rozumu, takže je přísně vzato rozeznatelný pouze „zevnitř“ – právě proto ostatně More varoval Johna Norrise před unáhleným odsuzováním upřímných mystiků, byť mohou na první pohled působit iracionálně.

Hned z několika důvodů je pro nás tedy zajímavé, když More Vaughanovi vzkazuje:

> „Pravím ti, *Filaléthe* [= Vaughan – JJ], nepsal jsem předtím a ani nyní nepíši kvůli tobě, ale pro dobro tolika lidí, kolik se jich k mým spisům dostane. Ba ani nejsem poblázněný, jak by mne v mé božské svobodě mohli někteří pyšní chápat. Leč vede mne Boží láska. Ani nejsem, *Filaléthe*, entuziastický. Neboť Bůh na mně nejede jako na koni a nevede mne sám nevím kam, ale rozmlouvá se mnou jako s přítelem a mluví na mě řečí, které plně rozumím a k jejímuž porozumění mohu přivést ostatní […]. Neboť Bůh mi umožnil všechny tyto věci a bylo mi to předáno pod velkou pečetí nebeskou. Kdo si mě dovoluje obviňovat? Bůh mě zprošťuje viny. Neboť on mne učinil plnohodnotným Pánem čtyř živlů a ustavil mne Císařem tohoto světa. Jsem v *plameni žluči* a nejsem spálen, ve *vodě hlenu* a netopím se, ve *vzdušné krvi* a přitom nejsem strhnut každým přechodným vanutím pomíjivých slastí nebo falešných nauk lidí, sestupuji do smutné *zemité melancholie* a přitom nejsem pohřben před zraky Boha. Jsem, *Filaléthe*, (ačkoli si dovolím tvrdit, že mne nemáš za nějakého rajského ptáka) obyvatelem Ráje a

[81] „I was afraid that men judging that this *affectation* of Platonisme in you might well proceed from some intemperancies of bloud and spirit, and that there being no one else beside us two dealing with these kind of notions, they might yoke me with so disordered a companion as yourself.“ Henry More, *2nd Lash of Alazonomastix laid on in mercie upon that stubborn youth Eugenius Philalethes* (Cambridge: printers to the University, 1651), s. 35n.

[82] Takovéto výklady je možné najít in Burnham, „The More-Vaughan Controversy,“ s. 40nn.; Greene, „Henry More and Robert Boyle,“ s. 456n. Shrnutí této diskuse obsahuje Fouke, *The Enthusiastical Concerns*, s. 96nn.

[83] Crocker, „Mysticism and Enthusiasm“; Fouke, *The Enthusiastical Concerns*, zejména kap. 3 a 4.

> Nebes na Zemi […]. Celé Stvoření je přede mnou a já každého tvora nazývám jeho pravým jménem. Toto je skutečný *Adam*, ó *Filaléthe*: toto je Ráj, Nebesa.“[84]

V první řadě se nám potvrzuje, že More podle všeho skutečně považoval sám sebe za osvíceného. Zároveň zde jasně vidíme, v jakém ohledu vnímá More svůj entuziasmus jako něco odlišného a lepšího od toho Vaughanova, totiž jako něco, co je v naprostém souladu se ctnostmi pokory, sebezapření a správného rozumu. Ve vztahu k Bohu totiž není jako zběsilý kůň, který je svým jezdcem hnán, aniž by sám věděl kam, nýbrž s ním rozmlouvá jako se svým přítelem. Emoční náboj obou těchto obrazů je zjevný: na jedné straně nekontrolovaná, bestiální extatičnost entuziastů, na druhé straně poklidný rozhovor a rozumová kontemplace. Ostatně, Bůh k Morovi promlouvá takovým způsobem, že mu More rozumí a že může takové porozumění dokonce dále zprostředkovávat – i zde tedy vidíme vyzdvihnutí umírněné racionality, jež má velmi daleko např. k provolávání vidinami stíhaného George Foxe přicházejícího do Lichfieldu. Již poučeni spisem *Enthusiasmus Triumphatus* dále víme, že tato rozumnost a umírněnost správného entuziasmu je úzce spojená se správným uzpůsobením tělesných šťáv a spiritů, jež jsou v Morově těle dokonale podřízené vyšším složkám jeho duše. Právě proto je schopen ustát jejich výkyvy, aniž by propadal cholerickým, flegmatickým, sangvinickým či melancholickým záchvatům. Konečně pak na této ukázce vidíme i to, do jaké míry je pro nezaujatý vnější pohled obtížné rozeznat „správný“ a „špatný“ entuziasmus. Jakkoli jsem totiž hovořil o Morově entuziasmu jako o umírněném a rozumném a jakkoli mohla být právě citovaná pasáž skutečně *míněna* pokorně, jeho bombastické vyjadřování, v jehož rámci se označí za přítele Boha, za vládce tohoto světa a jeho čtyř elementů a za obnoveného či dokonalého člověka, obyvatele Ráje na Zemi, který podobně jako Adam zná skutečná jména všech věcí, si s Vaughanem či jinými alchymickými, rozikruciánskými popřípadě obecně (špatně) entuziastickými texty v ničem nezadá.

---

[84] „I tell thee, *Philalethes*, I neither wrote before nor do I now write onely for thy sake, but for as many as my writings may reach for their good. Nor am I out of my wits as some may fondly interpret me in this divine freedom. But the love of God compelled me. Nor am I at all, *Philalethes*, Enthusiasticall. For God doth not ride me as a horse, and guide me I know not whither my self; but converses with me as a friend, and speaks to me in such a Dialect as I understand fully, and can make others understand […]. For God hath permitted to me all these things, and I have it under the broad seal of Heaven. Who dare charge me? God doth acquit me. For he hath made me full Lord of the foure elements, and hath constituted me Emperour of the world. I am in the *fire of choler* and am not burned: In the *water of phlegme* and am not drowned: In the *aiery sanguine* and yet not blown away with every vain blast of transient pleasure, or false doctrines of men: I descend into the sad *earthy Melancholy*, and yet am not buryed from the sight of my God. I am, *Philalethes*, (though I dare say thou takest me for no bird of Paradise) *Incola coeli in terrâ*, an inhabitant of Paradise, and Heaven upon Earth […]. All the Creation is before me, and I call every one of them by their proper names. This is the true *Adam*, O *Philalethes*: This is Paradise, Heaven.“ More, *2nd Lash of Alazonomastix*, s. 48n.

Ani Vaughan neopomněl ve své reakci na tento zjevný Morův entuziasmus upozornit.[85] Tím jejich spor končí. S několikaletým odstupem se More pokouší tento svůj exces vysvětlit jako nadsázku, což však např. Robert Crocker vnímá jenom jako další potvrzení, že Vaughanova kritika zasáhla do černého, přičemž následný Morův přechod k mnohem racionálnější a střízlivější próze navrhuje vnímat spíše jako důsledek zjištění, že jeho autentický entuziasmus je od toho Vaughanova navenek jen těžko rozeznatelný, než jako důsledek seznámení se s Descartovou filosofií a s tím související změny jeho filosofického náhledu na svět.[86] Kromě toho, že byl More s Descartovou filosofií obeznámen již dříve (jak jsme viděli, reaguje na ni i ve svých básních), dodávají tomuto tvrzení na přesvědčivosti i výše nabídnuté rozbory, které ukázaly, že domnělá proměna jeho filosofické pozice je ve skutečnosti spíše nežli cokoli jiného pouhou změnou ve způsobu formulace.

III.2.iii Imaginace a Spirit of Nature

Morův *Enthusiasmus Triumphatus* se stal velice vlivným spisem, který posunul dobový přístup k entuziastům a jiným náboženským radikálům od obviňování z pokrytectví k představě, že se jedná o upřímné, leč poblázněné osoby. Tato změna přístupu, spolu s Morovým důrazem na rozumnost na jedné straně a umírněnost na straně druhé, výrazně předurčila charakter britského anti-entuziasmu až hluboko do 18. století a měla nezanedbatelný dopad i na celkovou diskuzi o povaze náboženské zkušenosti.[87] Přesto není Morovu teorii entuziasmu v žádném případě možné považovat za cosi naprosto originálního, neboť velmi organicky navazuje na novoplatónské pojetí imaginace, která se zejména v renesanci coby zprostředkovatel magického působení (a do jisté míry i náboženské zkušenosti) stala zvlášť významnou složkou lidské duše.

Imaginace tradičně představovala složku duše nacházející se na půl cesty mezi rozumem a smyslovou tělesností.[88] Jako taková byla (podobně jako *sensus communis*, s nímž má mnoho společného) místem, kde se jednotlivé vjemy skládají do celkového obrazu, představy (*fantasia*), se

---

[85] Thomas Vaughan, *The Second Wash or the Moore Scour'd once More* (London: T. W., 1651), *Preface to the Reader et passim*.

[86] Crocker, „Enthusiasm and Mysticism," s. 147.

[87] Fouke, *The Enthusiastical Concerns*, s. 230nn., dále srv. Philip Harth, *Swift and Anglican Rationalism: The Religious Background of „A Tale of a Tub"* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), s. 70nn.; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1971), s. 145nn.; Roy Porter, „The Rage of Party: A Glorious Revolution in English Psychiatry?" *Medical History* 27, no. 1 (Jan. 1983): 35-50.

[88] Viz výše, s. 121nn. K následujícímu srv. též Cocking, *Imagination*; Antoine Faivre, „'Vis Imaginativa' (Étude sur l'imagination magique et ses fondements mythiques)," in *Accès de l'ésotérisme occidental II* (Paris: Gallimard, 1996), s. 171-219; Brian J. Gibbons, *Spirituality and the Occult. From the Renaissance to the Modern Age* (London: Routledge, 2001), s. 92nn.

kterou pak může rozum pracovat. V teorii poznání tak zejména pro empiričtěji laděné filosofy hrála imaginace klíčovou úlohu.[89] Zároveň ovšem jakožto složka nižší duše představovala také jistou hrozbu. Jelikož vyvolává obrazy, je stále spojena se smyslovostí a do jisté míry též se zdáním, jevením se, s klamy, takže má sklon odvádět duši od toho, co je jí skutečně vlastní, totiž od rozumového náhledu či kontemplace idejí. V Platónově *Tímaiu* (70d-72a) tak sice nalezneme zmínku o tom, že nižší složka duše může za jistých okolností přinášet prorocké sny a vidiny, avšak důraz na iracionalitu těchto stavů a na potřebu je vždy následně za pomoci rozumu interpretovat jasně dávají najevo Platónovu nedůvěru k této složce duše.[90] V pozdější novoplatónské tradici se toto položení důrazů obrací a imaginace tak sice může někdy klamat, vedle rozumu však představuje druhou možnou cestu k nahlížení idejí. Např. u Synesia je imaginace vyzdvihnuta vyloženě pozitivně jako nositel proroctví a divinačních zvěstí, jako duševní složka, skrze kterou k lidem promlouvají bohové.[91] Podobný význam pak má imaginace (ta vyšší, odlišená, podobně jako u Mora, od imaginace nižší) v renesanci, později ještě v romantismu a celkově pak v myšlenkovém proudu, který bychom spolu s Antoinem Faivrem mohli označit jako západní esoterismus.[92] I v tomto křesťanském (byť ne vždy ortodoxním) kontextu je tím, co umožňuje člověku spatřovat skryté vnitřní souvislosti mezi věcmi tohoto světa a na jejich základě předpovídat budoucí události nebo je (prostřednictvím přirozené magie) nad rámec běžných lidských možností ovlivňovat.[93] Imaginace, nacházející se kdesi mezi tělem a vyšší duší, bývá dále

---

[89] Východiskem je v tomto Aristotelův spis *O duši* (III, 3, 427b-429a).

[90] Murray Wright Bundy, „Plato's View of the Imagination," *Studies in Philology* 19, no. 4 (Oct. 1922): 362-403, na kterého reaguje Louis Harap, „The Imagination in Plato and Mr. M. W. Bundy," *The American Journal of Philology* 58, no. 2 (1937): 222-225. Myšlení prostřednictvím obrazů je nižší formou myšlení např. v *Ústavě* 511a. Tento přístup odpovídá celkově nízké hodnotě, kterou Platón připisuje obrazům a nápodobám, jak to ostatně dokládá jeho dobře známý postoj k umělcům v dokonalé obci (*Ústava* 596e-608d). K tomu srv. Jessica Moss, „What Is Imitative Poetry and Why Is It Bad?" in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, vyd. Giovanni R. F. Ferrari (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 415-444 a tam odkazovaná literatura.

[91] Synesius, *De Insomniis*, kap. 5, 6 *et passim*. Srv. Jay Bregman, *Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop* (Berkeley – London: University of California Press, 1982), s. 145-154; Jacques Lamoureux, Noël Aujoulat, vyd. *Synesius. Tome IV: Opuscules, I* (Paris: Belles Lettres, 2004), s. xinn.

[92] Viz níže, s. 146.

[93] Ficino v tomto ohledu nabídnul jakési „teoretické podchycení magie" (srv. Copenhaver, *Magic in Western Culture*, kap. 11), které pak přejal např. i Agrippa z Nettesheimu (*Okultní filosofie*, kn. 1, kap. 63-67, s. 185nn.). Dalšími významnými příklady mohou být Giordano Bruno (srv. Frances Amelia Yates, *Umění paměti* (Praha: Malvern, 2015) a Frances Amelia Yates, *Giordano Bruno a hermetická tradice* (Praha: Vyšehrad, 2009); je však třeba mít na paměti, že zvláště v druhé odkazované knize je Yatesové metodologický předpoklad jednotné tradice hermetismu značně problematický, viz níže, s. 146, pozn. 102) nebo Paracelsus (viz jeho „De virtute imaginativa," in *Sämtlicher Werke. Abt. I; Bd. 14* (München – Berlin: Oldenbourg, 1933), s. 309-319; srv. k tomu Lucien Braun, „L'imagination chez Paracelse," *Cahiers internationaux du symbolisme* 35-36 (1978): 63-76). Srv. též Ann E. Moyer, „Sympathy in the Renaissance," in *Sympathy*, vyd. Schliesser, s. 70-101.

v této myšlenkové tradici úzce spojena s duchem (*spiritus*), tedy nositelem duše, polotělesným prostředníkem zajišťujícím spojení duše s tělem.[94]

Tento pojem „vozítka“ duše má taktéž velice komplexní historii, na níž jsme již částečně narazili, když jsme se tímto pojmem zabývali u Plótína. Mnohem větší důležitosti však nabývá v pozdějším novoplatonismu, zejména u Iamblicha a Prokla.[95] Znovu vystupuje tato představa výrazněji do popředí v renesanci, kde se prolíná s dalšími koncepcemi jemného těla, vzešlými mj. z alchymie či kabaly (všechny tyto proudy se samozřejmě také různě navzájem ovlivňovaly). Díky své prostřední pozici (a spojením s imaginací) mohlo pak být astrální tělo porůznu nositelem magického působení, léčebných procesů či mystického vzestupu.[96] Ani ve své době není More se svou představou vzdušných a éterických těl ojedinělým zastáncem takových teorií, přičemž i po zdánlivém vítězství karteziánského dualismu se v jistých myšlenkových proudech takové koncepce drží do současnosti.[97] Spojení duše s jistou formou (jemnější) tělesnosti je ostatně něčím, s čím se setkáme i v dalších, radikálně odlišných myšlenkových tradicích.[98]

Souvisejícím motivem je i představa univerza jako živého organismu. Stejně jako v těle člověka jsou pak v tomto živoucím kosmu různé jeho části navzájem propojeny sympatetickými vztahy. Jejich prostřednictvím je možné skrze jednu věc na dálku působit na věc jinou, s ní spojenou, čehož právě využívá přírodní magie. Makrokosmickým garantem těchto sympatetických vztahů je pak logicky světová duše, neboť právě ona je tím, co z kosmu dělá živočicha, tedy jeden kompaktní a vnitřně organicky propojený celek. Na druhou stranu tím, co člověku umožňuje tyto vztahy odhalovat a jejich prostřednictvím působit na věci vzdálené či číst věci budoucí, zkrátka se celkově do této sítě vztahů „zapojit“, je, jak jsme viděli výše, právě imaginace a astrální tělo. Tento soubor koncepcí má pak mnohem širší dosah, než aby představoval pouze jakési metafyzické vysvětlení magického působení. Pro řadu osobností spadajících do této myšlenkové linie není modlitba v zásadě nic jiného než magický úkon[99] a zejména v křesťanském prostředí začala imaginace záhy vést ke kontemplaci Boha

---

[94] Gibbons, *Spirituality and the Occult*, s. 94; Copenhaver, *Magic in Western Culture*, s. 268, 286 *et passim*.

[95] Viz výše, s. 102n.

[96] Gibbons, *Spirituality and the Occult*, kap. 4.

[97] Zvlášť důkladný popis duchovního těla tak nalezneme např. u George Cheyna (Brian J. Gibbons, „Mysticism and Mechanism: The Religious Context of George Cheyne’s Representation of the Body and its Ills,“ *British Journal for Eighteenth-Century Studies* 21, no. 1 (Mar. 1998): s. 1-23), v době romantismu s touto představou pracují např. Karl von Eckartshausen či Franz von Baader a jisté její ozvuky by bylo možné spatřovat např. i v díle C. G. Junga, srv. Gilbert Durand, *Člověk a tradice. Nový antropologický duch* (Praha: Malvern, 2012), s. 115n.

[98] Radek Chlup, „Potíže s duší,“ in *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, vyd. Radek Chlup (Praha: DharmaGaia, 2007), s. 14nn. (7-38).

[99] Nejvýrazněji se s touto tendencí setkáme v theúrgii, filosoficko-magickém pokusu pozdních novoplatoniků zachránit upadající tradiční řecký polyteismus (vlastní „posvátnou knihu“ pak novoplatonici nalezli

spíše než pouze idejí.[100] Představa imaginace jakožto čehosi božského v nás tím pádem byla stvrzena dvěma způsoby: je prostředkem, jak se k Bohu přiblížit, i jak se mu v jeho tvořivosti magickým působením připodobnit.[101] V tomto ohledu je tudíž naprosto přirozené, že Faivre považuje právě představu oživeného kosmu vnitřně provázaného sympatetickými vztahy a zásadní význam imaginace (spolu ještě s představou nutnosti vnitřní transformace člověka) za základní definiční rysy „západního esoterismu".[102]

Již v tuto chvíli by mělo být jasné, že podle Faivrových kritérií More jednoznačně esoterickým myslitelem je. Na tuto skutečnost není nutně třeba klást zvláštní důraz, objasňuje to však, proč je pro nás výše uvedený stručný historický výklad důležitý – je totiž zajímavé pozorovat, jaké konkrétní formy tyto koncepce u Mora nabývají a jakým způsobem interagují s jinými aspekty jeho filosofie, které bychom mohli mít tendenci označit za racionalističtější či vědečtější (ve smyslu nově se rodící, karteziánsko-newtonovské přírodní vědy). I u něj tak představuje imaginace na jednu stranu zrádnou schopnost nižší duše, jež musí zůstávat pod přísným dohledem rozumu, a na stranu druhou prostředek vystoupání až ke světu Idejí, který je pro Mora zároveň druhou hypostazí a Boží osobou. V obou případech je pak paralelním makrokosmickým metafyzickým principem, který tento pohyb umožňuje, právě světová duše. Onu dvojí tendenci (vzhůru a dolů) More místy zdůrazňuje svým rozlišením mezi nižší a vyšší imaginací, kterému na druhé straně odpovídá rozdíl mezi *Spirit of Nature* a *Spirit of God*. Tento zásadní bod jeho filosofie (vždyť sjednocení s Bohem je konečným cílem veškerého našeho snažení!) však v Morových spisech není příliš snadno rozpoznatelný – na tomto místě nám na mysli mimoděk znovu vyvstává Crockerova představa Mora zakrývajícího svůj dobrý entuziasmus ze

---

v *Chaldejských věštbách*, souboru textů pravděpodobně z 2. stol. n. l., avšak připisovaných perskému mágu Zoroastrovi, srv. Hans Lewy, *Chaldæan Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011); Michael von Stausberg, *Faszination Zarathustra*, 2 sv (Berlin: Walter de Gruyter, 1998)). Theúrgie byla souborem rituálů, jejichž pomocí měl praktikující theurg právě za využití sympatetických vztahů ve světě dosáhnout spojení s bohy, srv. Chlup, *Proklos*, s. 201nn. Chápání Ficinova *De vita* jako reinterpretace theúrgie v renesančně-křesťanském kontextu nabízí Chlup tamtéž, s. 236nn. Srv. též Walkerův popis Ficinovy „modlitby" in Walker, *Spiritual & Demonic Magic*, s. 30.

[100] Viz výše zmiňovaný pojem *furor* (s. 122). Klíčovým textem je zde Ficinovo *De amore*, in *Commentaire sur Le Banquet de Platon, De l'amour* (Paris: Belles Lettres, 2002). Významným příkladem je též Brunovo *De gli eroici furori*: Giordano Bruno, *Des fureurs héroïques. Œuvres complètes de Giordano Bruno 7* (Paris: Belles lettres, 1999). Viz též Robert Klein, „L'Imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno," *Revue de métaphysique et de morale* 61, no. 1 (Jan.-Mar. 1956): 18-39.

[101] Vzpomeňme si na Morovo připodobnění tvořivé *Fysis* Boží imaginaci. Srv. též Alain Godet, *Nun was ist die Imagination anderst als ein Sonn im Menschen* (Zürich: ADAG, 1982).

[102] Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental II*, s. 25nn. Toto vymezení nabízí Faivre jako metodologický prostředek mj. v kontrastu k příliš zjednodušujícímu pojetí jednotné „hermetické tradice" Frances Yatesové (viz výše, s. 144, pozn. 93), srv. k tomu také Henrik Bogdan, *Western Esotericism and Rituals of Initiation* (Albany: SUNY Press, 2007), s. 9nn.

strachu, že není dost dobře odlišitelný od toho špatného. Prvním z důvodů této nerozpoznatelnosti je skutečnost, že *Spirit of Nature* a *Spirit of God* u Mora většinou vystupují odděleně, a to v dosti odlišných kontextech. Zatímco *Spirit of God* je téměř výhradně odkázán do morálních a teologických spisů, *Spirit of Nature* se vyskytuje především v dílech spíše filosoficky zaměřených. V nich navíc vystupuje v diskusích z okruhu přírodní filosofie, kde je mezi vyvracením karteziánské teorie vírů či analýzou Boylových experimentů s vakuovou pumpou snadné zapomenout na vyšší duchovní přesah – jakkoli hovoří More o *nižší* světové duši, nezaznívá v těchto spisech nic o té *vyšší*. Dalším důvodem pak je, že ani o imaginaci More příliš nehovoří, snad s výjimkou spisu *Enthusiasmus Triumphatus*, kde je však její role silně regulována rozumem. Náš rozbor však odhalil, že vztah mezi rozumem a imaginací (do něhož ještě zasahují morální ctnosti) je u Mora značně složitý.

Jestliže tedy tyto základní body Morova myšlení nemusejí být z jeho primárně filosofických spisů na první pohled zřejmé, je pochopitelné, že na těchto spisech založený výklad Mora může být snadno poněkud zkreslující, jak je tomu podle mého názoru zejména v otázce jeho vztahu k dualismu. Vždyť právě imaginace bývala vždy něčím, co se jasně odděleným kategoriím tělesnosti a netělesnosti vymykalo. Dalším vymykajícím se prvkem pak byl právě onen jemný *spiritus*, jehož ohlas nacházíme v Morově rané koncepci *Mundane spright*. I tento pojem je do jisté míry v Morově pozdější filosofii nahrazen *Spirit of Nature*, který je z nutnosti dané Morovým přechodem k dualistické terminologii již identifikován jako ryze duchovní. Tato nutnost plyne z pojetí hmoty jako něčeho zcela pasivního. Viděli jsme však, že za takovýmto pojetím hmoty a za explicitním odmítnutím vitalismu se přitom u Mora na pozadí stále ukrývají vitalistické intuice, které bylo v nově nastálé situaci pouze třeba založit v hypostazovaném a „zduchovnělém“ principu, jakým je *Spirit of Nature*. Ten přitom v mnoha ohledech představuje nejnižší a nejhrubější ze všech duší, což v gradualistickém jazyku není příliš vzdálené představě nejvznešenějšího a nejjemnějšího z těl. Ostatně Morovy koncepce různě jemných vzdušných a éterických těl naznačují, že takovýto gradualismus není ani jeho pozdnímu myšlení zcela cizí.

Sám More zpětně ztotožnil *Spirit of Nature* se svou dřívější představou hypostaze *Fysis*, odpovídající vegetativní duši. Zmínil jsem, že do jisté míry je v jeho pozdější filosofii představa kosmu jako živočicha nahrazena spíše představou kosmu jako velké rostliny. Rozbor spisu *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* přitom ukázal, jak výraznou roli v Morově myšlení sehrává pojem *Spirit of God*, komplementární ke *Spirit of Nature*. Ten sice v pomyslném rozdělení světové duše na vyšší a nižší složku přebírá funkce té vyšší, nicméně se o něm v takových termínech *nikde nehovoří* (oproti *Spirit of Nature*, který More opakovaně označuje jako „lower Soul of the World“). Vzniká zde tedy jisté napětí. Pojem nižší světové duše tak sice do značné míry volá po nějakém svém pandánu v podobě vyšší světové duše, zároveň však není možné vyloučit, že má Morova zdráhavost takové označení pro *Spirit of God* použít nějaký hlubší význam. Morovo odmítnutí vitalismu (vedoucí ke spiritualizaci oživujícího principu *Spirit of Nature* a jeho jasnému oddělení od pasivní, oživované hmoty) šlo totiž ruku v ruce s odmítnutím aktinismu, tedy takové formy emanační

teorie, která příliš úzkým propojením světa s Bohem (alespoň podle Mora) hrozila vést k panteismu. Jedním z možných způsobů, jak se této hrozbě panteismu bránit, mohlo být vznešenější a božštější aspekty světové duše (ty, které z ní v Morových básních vposled dělaly božskou Osobu) jasně oddělit od světa a těsněji je přimknout k božstvu. Podobně jako je *Spirit of Nature* funkčně hmotě inherentním vitálním principem, avšak formálně je od hmoty jednoznačně odlišenou duševní substancí, by pak *Spirit of God* byl sice funkčně onou vyšší světovou duší, formálně by však byl od světa jasně odděleným Duchem Svatým.

Nedomnívám se, že by Morovo intenzivní vymezování se proti panteismu bylo způsobeno pouze obavami z náboženských autorit – mnohem spíše se zdá, že podobně jako řada dalších mystiků a myslitelů esoterického ražení pouze hledá adekvátní způsob vyjádření svých intuicí, jež mají sice k panteismu blízko, přitom se od něj však jasně odlišují. Je možné, že tato blízkost k panteismu vyvstávala tím jasněji, čím více se More pokoušel své vhledy vyjádřit spíše v důsledně formalizovaném metafyzickém systému nežli v metaforicky laděných filosofických básních. I proto mohl cítit potřebu při přechodu ke své pozdější filosofii podtrhnout v básních spíše naznačený rozdíl mezi vyšší a nižší světovou duší. Opatřen takto vznešenou duší, jež by navíc představovala přímé napojení na Boha, by kosmický organismus ve vší dokonalosti, kterou mu Morův metafyzický optimismus připisuje, stěží mohl být něčím jiným než vyjádřením, sebezjevením božství.

V závěru práce se budu zabývat Morovou koncepcí prostoru, jež nakonec vedla k jeho prohlášení, že prostor je v jistém slova smyslu Boží rozlehlostí: ve slavné pasáži v 8. kapitole *Enchiridion Metaphysicum* pak vyjmenovává na 20 atributů, které takový absolutní prostor sdílí s Bohem a opatrně uzavírá konstatací, že prostor je „jakýsi hrubý nákres (jak jsem jinde také naznačil) a zmatená a obecná reprezentace božské esence či esenciální přítomnosti.“[103] I v této formulaci můžeme tušit potřebu pečlivě a opatrně hledat cestu, jak prostoru přiznat jeho díl božskosti, aniž by však došlo k jeho naprostému ztotožnění s Bohem. Jestliže se pak svět nalézá v tomto aspektu božskosti – prostoru – a je zároveň řízen, spravován a formován dalším aspektem božskosti, totiž světovou duší *Psýché* (různé části světa její nižší či vyšší složkou), stěží sám může být něčím jiným než také jistým aspektem božskosti, Božím zjevením sebe sama sobě samému a v sobě samém (vždyť není snad tento svět stvořen po vzoru dokonalého a věčného světa Idejí, který sám není ničím jiným, než další z božích Osob?). Tento popis je podle mého vcelku přesným vyjádřením Morova vnímání světa – což však neznamená, že by to činilo neplatným či neupřímným jeho vymezování se proti panteismu a naléhání, že není možné nechat jaksi nerozlišeně vše splynout v jeden božský celek. Nedomnívám se však ani, že by to s těmito prohlášeními bylo v rozporu, podobně jako jsem se pokusil ukázat, že i přes jisté napětí se jeho pozdější dualistické vyjadřování neocitá v rozporu s jeho přetrvávajícím gradualismem. Vždyť i onu nižší světovou duši, kterou je *Spirit of Nature*, označuje za božský *logos*

[103] „rudior quædam ὑπογραφὴ, (quemadmodum & alibi ariolatus sum) confusior quædam & generalior Repræsentatio Essentiæ sive Essentialis Presentiæ Divinæ.“ *Enchiridion*, kap. 8, § 8, s. 169 (kurzíva vynechána).

proforikos,[104] zároveň ji však vnímá jako něco velmi nízkého a zbaveného jakékoli individuality, rozumu či vlastní vůle. *Spirit of Nature* je možné zároveň z metafyzického hlediska chápat jako hypostazovaný vitální princip prostupující celým světem a oživující veškerou zdánlivě neživou a inertní hmotu, zároveň je však možné jej (z dnešního pohledu více fyzikálně) chápat pouze jako hypostazovaný a personifikovaný soubor přírodních zákonů spravujících mechanické (i nemechanické) chování neživé hmoty.

*

Pokusil jsem se ukázat, že příkrost Morovy kritiky ve sporu s Thomasem Vaughanem byla spíše nežli čímkoli jiným dána tím, do jaké míry mu byl Vaughan v mnoha ohledech podobný. Čteme-li Morův plamenný projev, v němž se označuje za Božího přítele a pána čtyř živlů, není možné mít nikomu za zlé, pokud bude považovat Mora za stejně poblázněného entuziastu, jakým byl Vaughan či quakeři. Pro Mora zde však byl rozdíl zcela zásadní, byť navenek nerozpoznatelný. „Dobrého" entuziastu nedovádí k vytržení melancholickými výpary omámená imaginace, nýbrž k němu dospívá skrze pokoru, sebezapření a očištění (povznesení) imaginativní složky duše. Ani tak není ctnostný člověk schopen pozvednout se k Bohu sám, potřebuje k tomu pomoc *spright of God*. Z raných básní se o tomto záhadném pojmu mnoho nedozvíme, opěrným bodem nám zde je jediná zmínka. Obecná funkce *spright of God* je z této zmínky zřejmá (pozvedá ke světu Idejí), jeho konkrétní pozice v rámci Morovy metafyziky však nikoli. Nemáme žádný prostředek jak zjistit, jedná-li se o *Psýché*, nějaký její aspekt, popřípadě podobně jako u *Mundane Spright* o jakéhosi jejího (vznešenějšího?) prostředníka. S ohledem na již probíranou setřenost rozdílů mezi různými rovinami bytí není ostatně zřejmé, do jaké míry by raný More vnímal tyto varianty jako jasně odlišené.

Poněkud jasnější (a do jisté míry i zpětně vypovídající) obraz nám nabízí až Morův spis *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*. Tam je *spirit of God* popisován jako zvěstovatel Božího slova a jako pojem do značné míry komplementární k přírodně-filosofickému *Spirit of Nature*. Jestliže je *spirit of God* takovýmto protějškem *Spirit of Nature*, mohli bychom očekávat, že bude též oproti „nižší" světové duši představovat světovou duši „vyšší". S takovým označením se ovšem nikde nesetkáme, místo toho je *spirit of God* ztotožněn s Duchem Svatým. Na jednu stranu se nám tím potvrzuje souvislost s ranou Morovou tvorbou, kde byl *spright of God* také spjat s Duchem Svatým, na druhou stranu narážíme na výrazný rozdíl, neboť dříve býval Duch Svatý zároveň také hypostazí

[104] *Enchiridion*, Scholia ad cap. 28, § 21, s. 334. Tento termín je původně stoický a rozlišoval navenek vyřčené slovo (*logos proforikos*) od rozumné myšlenky (*logos endiathétos*, srv. např. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 8, 275-6, viz Watson, „Discovering the imagination," s. 215). Analogicky tomu pak u Plótína vyjadřuje tento pojem skutečnost, že každá hypostaze je zvnějšněním, vyjádřením hypostaze vyšší (Plótínos, *Enneady*, I,2 [19],3; V,1 [10],3; V,1 [10],6, viz Wallis, *Neoplatonism*, s. 69). Srv. k tomu též Platón, *Theaitétos*, 189e, *Sofistés*, 263e.

Psýché a světovou duší. Tato změna s největší pravděpodobností souvisí s Morovým zavrhnutím aktinismu. Bůh musí být od světa jednoznačně odlišen a vztahuje se k němu proto na způsob stvořitele odlišného od svého díla a nikoli na způsob pramene bytostně spjatého s potokem, který z něj vytéká. Za takových okolností (a chceme-li se vyhnout imanentistickému panteismu) není možné, aby jedna z Božích Osob byla zároveň světovou duší. Vyšší i nižší světová duše tak u pozdního Mora zůstávají formálně zachovány, ta vyšší pouze přestává být přísně vzato světovou duší. Právě skrze tento *spirit of God* se ctnostná duše pozvedá k věčnému Logu, jedinému skutečnému prameni rozumu. Rozum, podle kterého je třeba posuzovat entuziasty tak není suchým *ratio*, s jakým se setkáváme u Descarta, nýbrž má mnohem blíže ke kontemplativně-mystickému nazírání věčných pravd. Zároveň není tento rozum něčím, co by mohlo fungovat jako externí, objektivně aplikovatelné kritérium, neboť je přístupný pouze ctnostným, osvíceným osobám, které bychom v případě, že se zdají být pošetilé, neměli soudit příliš přísně.[105] Imaginace je pak klíčovým pojmem v Morově filosofii v té míře, v jaké představuje nezbytný prostředek na cestě k tomuto konečnému cíli veškerého lidského snažení.

I v těchto psychologicko-mystických kontextech se tak znovu přesvědčujeme o překvapivé blízkosti mezi Morovou ranou a pozdní filosofií. I zde je také ve spojení s imaginací zásadním prvkem světová duše. Jakkoli je od ní *spirit of God* konceptuálně oddělen, přesto je přirozeným protějškem nižší světové duše *Spirit of Nature* a pokud bychom si je představili sloučené dohromady, získali bychom koncepci světové duše s její plnou škálou asociací a významů, které si nesla napříč novoplatónskou a magickou renesanční tradicí a které měla ještě v rané Morově filosofii. Rozdělení této světové duše na dvě části, z nichž jedna je Duchem Svatým a druhá je její výrazně ochuzenou nižší formou jsem se pokusil vysvětlit Morovou kritikou aktinismu. Tento posun je však v širším historickém kontextu celkem příznačný a výborně doplňuje obraz světové duše zredukované v pojmu *Spirit of Nature* na pouhou představu personifikovaného přírodního zákona, k níž jsme dospěli výše. Pokračováním tohoto posunu v době těsně po Morovi se budu zabývat v následující kapitole, věnované Isaacu Newtonovi. U jeho pokusů odhalit příčinu gravitace totiž objevíme jisté podobnosti s Morovou koncepcí *Spirit of Nature*, jakékoli spojení s šířeji pojatou představou světové duše však bude již zcela potlačené.

[105] Norris, *The Theory*, s. 181.

IV. NEWTON

Jakkoli je hlavním tématem mé práce Henry More, domnívám se, že přesah k Isaacu Newtonovi pomůže některá probíraná témata a souvislosti lépe vyzdvihnout. Newton byl o generaci mladším Morovým současníkem a počínaje 60. lety 17. století se až do Morovy smrti oba pohybovali v univerzitním prostředí na Cambridge.[1] Otázka možného Morova vlivu na Newtona je sporná.[2] Ve své slavné monografii *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru* rozebral Alexandre Koyré paralely mezi koncepcemi prostoru obou myslitelů a přinejmenším v tomto tématu se u Newtona považuje inspirace Morem za víceméně prokázanou.[3] Je též známo, že Newton ve své knihovně vlastnil některé Morovy spisy (přinejmenším *The Immortality of the Soul* a rané platónské básně), které i prokazatelně četl.[4] O míře osobního kontaktu mezi oběma se můžeme pouze dohadovat. Dohledávání možného vlivu dále komplikuje Newtonova dobře známá zdrženlivost v odkazování na jiné autory. Řadu podobností mezi Morovou a Newtonovou filosofií není možné popřít, většinu těchto názorů však alespoň do jisté míry sdíleli i se širším intelektuálním milieu anglického akademického (a zvláště cambridgeského) prostředí, ani u těchto společných motivů tak většinou nemůžeme určit, zda je Newton nepřejal spíše od někoho jiného.

Naším cílem v této kapitole však nebude dokazovat konkrétní spojitost mezi Morem a Newtonem, a to zčásti z výše uvedených důvodů, především však proto, že pro naše téma není otázka konkrétních Newtonových zdrojů nijak relevantní. Cílem bude spíše srovnání systematické – bude nás zajímat, jakým způsobem se Newton vyrovnává s jistým okruhem otázek, abychom si pak na podobnostech a

---

[1] Je možné, že se poprvé potkali již dříve v Granthamu, viz Richard S. Westfall, *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 56.

[2] Morův vliv na Newtona se dlouhodobě snažil prokázat James E. McGuire, srv. například „Force, Active Principles, and Newton's Invisible Realm," *Ambix* 15, no. 3 (1968): 154-208; „Body and Void and Newton's De Mundi Systemate: Some New Sources," *Archive for History of Exact Sciences* 3, no. 3 (1966): 206-248 a „Neoplatonism and Active Principles: Newton and the *Corpus Hermeticum*," in *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*, vyd. Robert S. Westman, James E. McGuire (Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977), s. 93-142. Kritičtěji možnost tohoto vlivu zhodnocují Alfred Rupert Hall, *Henry More and the Scientific Revolution* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2002) a následně John Henry, „Henry More and Newton's Gravity," recenze *Henry More: Magic, Religion and Experiment*, od Alfred Rupert Hall, *History of Science* 31, no. 1 (1993): 83-97.

[3] Alexandre Koyré, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru* (Praha: Vyšehrad, 2009), kap. 7. Newtonově teorii absolutního prostoru jako Božího *sensoria* se prozatím nebudu věnovat, v krátkosti se k ní však vrátím v následující kapitole.

[4] John Harrison, *The Library of Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), s. 196; srv. též James E. McGuire, „Existence, Actuality and Necessity: Newton on Space and Time," *Annals of Science* 35, no. 5 (1978): 463-508.

odlišnostech oproti Morovi mohli povšimnout, jakým způsobem vyvstávají některé společné motivy a do jaké míry se u Newtona objevují v podobě poněkud odlišné. Nebude tak pro nás například důležité, zda svou představu jemného spiritu přebral Newton od stoiků, Mora či jiného cambridgeského platonika, ale mnohem spíše, jakým způsobem s ní ve srovnání s Morem nakládá.

Newton nebyl žádným zastáncem velkých metafyzických systémů. Jeho spekulace v tomto směru poháněla stejná minimalistická, empirická metodologie jako jeho fyzikální bádání.[5] Newton tak s největší pravděpodobností promýšlel pouze ty metafyzické otázky, jejichž zodpovězení si vyžadovala jeho zkoumání – ať už ta přírodovědná, nebo např. alchymická či teologická. Jak uvidíme níže, novější bádání prokázala, že výklady, které se příliš velikášsky pokoušejí všechny oblasti Newtonova zájmu sjednotit do jediného dokonale jednotného programu, jsou poněkud problematické,[6] přesto bychom neměli přestávat zkoušet spatřovat různé motivy, které jednotlivé obory navzájem propojují. Skutečnost, že Newton za svého života nepublikoval žádné spisy, jež by se zabývaly ne-přírodovědeckými tématy, by nás neměla vést k tomu, abychom tyto tematické okruhy považovali za nedůležité.

Přesto bude hlavním východiskem našeho rozboru Newtonova myšlení ryze fyzikální a výsostně newtonovské téma, totiž gravitace a její možné příčiny. Otázka možné příčiny gravitace je jedním z nejčastěji probíraných bodů newtonovských bádání a naším cílem v žádném případě nebude nabídnout její definitivní řešení.[7] Tato otázka je však pro nás zajímavá z toho důvodu, že prostředky, jimiž se na ni Newton pokoušel odpovědět, jsou velice blízké koncepcím, kterými jsme se zabývali u Mora, tedy představě světové duše, popřípadě *Spirit of Nature* či jemných tělesných spiritů prostředkujících mezi tělem a duší.

K otázce možné příčiny gravitace se Newton vracel celý život, na metafyzické rovině se mu totiž podle všeho nikdy nepodařilo přijít s řešením, které by bylo zcela uspokojivé. V závěru této kapitoly se pokusím dokázat, že tímto uspokojivým řešením by přinejlepším mohl být gravitační éter z *Optiky*, jeho nanejvýš rozpačité přijetí však jasně ukazuje, že i pokud bylo toto řešení nakrásně uspokojivé pro Newtona, rozhodně takovým nebylo pro ostatní. Před tímto éterem však Newton pracoval s několika jinými možnými odpověďmi. Představu mechanického éteru jako jedinou zavrhnul zcela jednoznačně. Představu, že příčinou gravitace je přímo Bůh, k níž se dodnes přiklání řada badatelů, sice nikdy jasně neodmítnul, pokusím se však ukázat, že není zcela v souladu s jinými Newtonovými názory (zejména

[5] Srv. však Andrew Janiak, *Newton as Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

[6] Takovou interpretační linii představuje především Betty Jo Teeter Dobbs, *The Janus Face of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

[7] Dobrý přehled literatury nabízí John Henry, „'Pray do not Ascribe That Notion to Me': God and Newton's Gravity," in *The Books of Nature and Scripture. Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, vyd. James E. Force, Richard H. Popkin (Dordrecht – London: Springer, 1994), s. 123-147. Na další literaturu (včetně novější) bude průběžně odkazováno níže.

teologickými). Po vyloučení těchto dvou možností nám zbývají možnost, že je příčinou gravitace nějaký více či méně nehmotný prostředník, a možnost, že gravitaci jednoduše na dálku způsobuje hmota sama. První z těchto variant se pak dále štěpí, neboť tento nehmotný prostředník může nabývat řady podob – teoreticky se může jednat o aktivní alchymický vitální princip, platónskou světovou duši, stoické *pneuma*, nebo koneckonců i (nemechanický) éter z optických *Queries*. Částečně se budu zabývat všemi těmito možnostmi, z důvodů, které vyplynou, však nejvíce pozornosti věnuji stoickému *pneumatu* a pozdnímu éteru z *Optiky*.

Struktura kapitoly bude do jisté míry sledovat chronologii vývoje Newtonových názorů, nikoli však zcela důsledně. Nejprve se budu zabývat ranými alchymickými a mechanickými teoriemi. Po zavrhnutí mechanických vysvětlení zaměřím svou pozornost na variantu, že je bezprostřední příčinou gravitace Bůh. V rámci této části se budu zabývat především Newtonovou teologií a pokusím se ukázat, proč se mi zdá nepravděpodobné, že by podle Newtona způsoboval gravitaci přímo Bůh. Ve chvíli, kdy budou tyto první dvě varianty vyloučeny, zaměřím se obecně na představu nehmotného prostředníka. V rámci této části důkladněji rozeberu podobnost Newtonovy přírodní filosofie se stoickou fyzikou a ve srovnání s platónskou koncepcí světové duše se pokusím vyložit, proč byly stoické *pneuma* a následně nemechanický éter pro Newtona přitažlivějším vysvětlením gravitace nežli světová duše. V následující části se přesunu právě k pozdnímu nemechanickému éteru z *Optiky* a k tamtéž rozebírané představě „aktivních principů“. Na vztahu gravitačního éteru, aktivních principů a přírodních zákonů se pokusím ukázat, jakým způsobem mohla představa nehmotného prostředníka způsobujícího gravitaci u Newtona do jisté míry splynout s představou přírodního zákona jako takového. Tato paralela pak bude odrazovým můstkem k rozboru posledního možného výkladu, totiž že Newton považoval gravitaci za schopnost hmoty působit na dálku. Pokusím se poukázat na to, jakým způsobem jisté nejasnosti a pojmové posuny jak u Newtona samotného, tak u Johna Henryho, který Newtona tímto způsobem interpretuje, vposled poukazují právě na mnou vyzdvihnuté nejasné splývání mezi působením na dálku, nehmotným prostředníkem a představou přírodního zákona. Ukáže se tedy, že ať už bylo příčinou gravitace podle Newtona cokoli, dochází v jeho myšlení k podobnému posunu jako u Mora, jen v podobě, která je svým způsobem „extrémnější“. Tento posun je posunem od hypostazovaného a do jisté míry personifikovaného nehmotného prostředníka způsobujícího gravitaci k představě mnohem abstraktnějšího matematizovaného přírodního zákona, který vedle na dálky působící hmoty do jisté míry přebírá roli „příčiny“ gravitace.

IV.1 Zavrhnutí mechanické příčiny gravitace

V kontextu diskuse o možné příčině gravitace jsou velmi známé pasáže, kde Newton zdráhavě navrhuje metafyzické hypotézy, aby je vzápětí upozadil ve prospěch jasněji prokázaných matematicko-fyzikálních zákonitostí – za všechny stačí uvést jeho slavné motto *hypotheses non fingo*. Ve svém *General Scholium* Newton shrnuje, že sice dokázal působení gravitační síly (v závislosti na

množství hmoty a nikoli na ploše a sahající od Slunce až k Saturnu, ba možná až k aféliím komet), žádnou příčinu jí však nepřisoudil. Následně dodává:

> „Ale až dosud jsem nebyl schopen vyvodit z fenoménů skutečnou příčinu oněch vlastností gravitace a nevytvářím hypotézy. Neboť cokoli není odvozené z fenoménů, je třeba nazvat hypotézou. A hypotézy, ať už metafyzické či fyzikální, ať už o skrytých kvalitách či mechanické, nepatří do experimentální filosofie.“[8]

Velice záhy vedla tato pasáž (s dalšími podobnými) k tomu, že byl Newton vnímán jako „první velký pozitivista“.[9] K takovému čtení má jisté výhrady již např. E. A. Burtt, tomu jde však primárně o kritiku pozitivismu jako takového a upozornění na potřebu zexplicitnit a analyzovat metafyzické předpoklady moderní vědy, z nichž mnohé do ní podle něj nenápadně vpluly právě jako součást newtonovské fyziky. Vposled však u něj, podobně jako u dalších interpretů té doby nalezneme obraz Newtona především jako vědce, který důsledně prosazuje experimentální metodu a jehož metafyzické předpoklady – jsou-li vůbec nějaké – jsou z drtivé většiny víceméně totožné s mechanistickou metafyzikou rodící se „nové filosofie“, nanejvýš jen zlehka rozšířenou s ohledem na jeho vlastní nové objevy.[10] Teprve v roce 1936 došlo k aukci (a následnému postupnému zpřístupňování) řady Newtonových rukopisů zabývajících se mimo jiné interpretací biblických proroctví, hermetismem a alchymií.[11] Dnes, kdy je řada těchto dokumentů zmapovaná, již není možné pochybovat o tom, že pro

---

[8] „Rationem vero harum Gravitatis proprietatum ex Phænomenis nondum potui deducere, & Hypotheses non fingo. Quicquid enim ex Phænomenis non deducitur, *Hypothesis* vocanda est; & Hypotheses seu Metaphysicæ, seu Physicæ, seu Qualitatum occultarum, seu Mechanicæ, in *Philosophia Experimentali* locum non habent.“ Isaac Newton, *Isaac Newton's Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica. The Third Edition (1726) with Variant Readings*, vyd. Alexandre Koyré, I. Bernard Cohen (London: Harvard University Press, 1972), sv. 2, *General Scholium*, s. 764. K tomu srv. I. Bernard Cohen, „The First English Version of Newton's Hypotheses non fingo,“ *Isis* 53, no. 3 (Sep. 1962): 379-388; Norwood Russell Hanson, „Hypotheses Fingo,“ in *The Methodological Heritage of Newton*, vyd. Robert E. Butts, John Whitney Davis (Toronto: Toronto University Press, 1970), s. 14-33; Janiak, *Newton as Philosopher*, s. 15nn.

[9] *Explicite* zaznívá tato teze např. in David Brewster, *Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton*, sv. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1855), s. 532.

[10] Edwin Arthur Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (London: Kegan Paul, 1925), s. 223nn. Velmi rané a poněkud nuancovanější vnímání Newtonova metodologického přínosu nabízí William Whewell, *The Philosophy of the Inductive Sciences: founded upon their history* (London: J. W. Parker, 1840), sv. 1, kn. 3. Srv. též Ladislav Kvasz, „Galileo, Descartes, and Newton – founders of the language of physics,“ *Acta Physica Slovaca* 62, no. 6 (Dec. 2012), zvláště s. 548nn. (519-614).

[11] Sarah Dry, *The Newton Papers: The Strange and True Odyssey of Isaac Newton's Manuscripts* (Oxford: Oxford University Press, 2014). Z první ruky je tato událost (i se slavným bonmotem, že byl Newton posledním

Newtona samotného byly tyto tematické okruhy velmi důležité a že tedy s největší pravděpodobností měly vliv i na jeho (v moderním slova smyslu) vědecká zkoumání, jakkoli je nepochybně ještě možné vést diskusi o konkrétní *míře* tohoto vlivu.

Ve své zásadní monografii *The Janus Face of Genius* podává B. J. T. Dobbsová vcelku přesvědčivý obraz, v jehož rámci se daří propojit Newtonovo úsilí napříč těmito z dnešního pohledu nesouvisejícími disciplínami do jednoho kompaktního celku.[12] Nám, poučeným předchozím podrobným rozborem souvislostí mezi metafyzikou a přírodní filosofií v rámci Morovy filosofie, nepřijde konečný cíl Newtonova úsilí, jak jej vykládá Dobbsová, příliš překvapivý: má jím být prokázání Božího působení ve světě, které má sloužit jako jednoznačný argument proti rozmáhajícímu se ateismu nové, mechanistické filosofie. V tomto světle je pak podle Dobbsové třeba vnímat jak Newtonovy výklady biblických proroctví (kterým nejde o to předpovídat budoucí události, ale pouze zpětnou identifikací, že se proroctví naplnila, prokázat působení Prozřetelnosti), tak jeho alchymické pokusy (které mají v proměnách hmoty v rámci Díla prokázat působení božského aktivního principu), tak i jeho zkoumání fyzikálních zákonů (které má, podobně jako je tomu u Mora, poukázat na nedostatečnost mechanistické filosofie vzaté samé o sobě, nepředpokládáme-li též působení Boha, který jediný může sloužit jako garant trvajícího rozumného a nenahodilého uspořádání vesmíru).

Jelikož však žádné explicitní programové prohlášení v tomto smyslu u Newtona nenajdeme, setkáme se již u jeho současníků s různými způsoby výkladu hlubších motivů jeho přírodní filosofie, zejména ve vztahu k Bohu, a to včetně nařčení z ateismu.[13] I Newtonův spor s Leibnizem se z tohoto pohledu ukazuje jako vzájemné nepochopení mezi dvěma naprosto protichůdnými obrazy světa. Leibniz kritizuje představu světa, do kterého musí Bůh neustále prostřednictvím nějakého aktivního principu dodávat pohyb, neboť se mu zdá být vposled přiznáním Boží nedokonalosti, jako by byl Bůh nešikovným hodinářem, který musí svůj výtvor neustále průběžně upravovat, aby šel správně. Pro Newtona však tyto průběžné zásahy neubírají stvoření (ani stvořiteli) na dokonalosti, naopak jsou projevem prozřetelného Boha, který je ve své dokonalosti neustále aktivní. Právě Leibnizův odtažitý deismus byl podle něj naopak zhoubnou filosofií, která zatlačuje Boží působení do pozadí do té míry, že jej téměř popírá. Svět fungující jako velký stroj bez jakýchkoli Božích zásahů by (jakkoli by snad

---

z mágů) převyprávěna in John Maynard Keynes, „Newton, the man," in *The Collected Writings of John Maynard Keynes, vol. 10: Essays in Biography*, vyd. Elizabeth Johnson, Donald Moggridge (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), s. 363-374.

[12] Dobbs, *The Janus Face of Genius*. Tím, do jaké míry je tento obraz třeba poněkud korigovat, se budu zabývat níže, s. 167, ve svých hlavních obrysech je však podle mého platný.

[13] Srv. Edward W. Strong, „Newton and God," *Journal of the History of Ideas* 13, no. 2 (Apr. 1952): 147-167 a Alan Gabbey, „Newton, active powers, and the mechanical philosophy," in *The Cambridge Companion to Newton*, vyd. I. Bernard Cohen, George E. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 329-357.

byl na počátku stvořen Bohem) byl světem pouhého materialistického determinismu.[14] Za těchto okolností však nemohla být pro Newtona otázka příčiny gravitace nedůležitým přívažkem k matematickému popisu zákona, kterým se její působení řídí. To ostatně dokládá i množství hypotéz, které v tomto směru vypracoval, a množství pozornosti, které jim věnoval, ať už v rámci svých publikovaných děl nebo v rámci své soukromé korespondence a nevydaných rukopisů. Jakkoli tedy v souladu se svou metodologií odvozenou od tradice experimentální filosofie vnímal (pouze prozatím!) spekulativnější status svých hypotéz o příčině gravitace, rozhodně není možné jeho *hypotheses non fingo* chápat jako apriorní bagatelizaci otázky jako takové.

Pokud jde o samotné možné příčiny gravitace podle Newtona, je zcela jednoznačné, že se celkem dlouhou dobu pokoušel poskytnout vysvětlení, které by vycházelo z nějaké formy mechanického éteru. Zároveň je taktéž zcela jednoznačné, že nejpozději počátkem 90. let 17. století veškeré tyto teorie opustil. Mechanická teorie gravitace, přisuzující její působení nějaké formě hmotného éteru se zdá být prvním řešením této otázky, které Newton záhy po svém seznámení s mechanicismem přijal za své. Musíme však mít na paměti, že i toto „mechanické“ řešení je pro Newtona od samého počátku zasazené do kontextu, který přesahuje rámec tehdejší klasické mechaniky.[15] Tímto kontextem jsou Newtonova alchymická bádání, jak o nich svědčí například seznam několika komentovaných tezí, obvykle nazývaný *Propositions*[16] a Dobbsovou označovaný za „jeden z Newtonových nejranějších pokusů uspořádat chaotické alchymické materiály, s nimiž se setkával.“[17] Pod pojmem alchymie si zde nemusíme nutně představit primárně duchovně zaměřené esoterické hledání spojené s okultními vědami. Jak na to totiž upozornil např. Lawrence Principe, anglická raně novověká „chymistry“ byla rovným dílem následovnicí středověkých tradic i předchůdkyní moderní chemie a ponechávala prostor

[14] Samuel Clarke, *A Collection of Papers, Which passed between the late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, In the Years 1715 and 1716* (London: 1717), Leibniz 1, § 4; Clarke 1, § 4, navštíveno 24. 10. 2017, http://www.newtonproject.ox.ac.uk/catalogue/record/THEM00224; srv. Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 237n.; Ezio Vailati, *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence* (New York: Oxford University Press, 1997), k tomuto konkrétnímu tématu pak zvláště kap. 1.

[15] Nezdá se, že by byl Newton někdy zastáncem karteziánské teorie vírů. V pozdějších letech byl samozřejmě jejím velmi aktivním kritikem, viz Newton, *Principia*, sv. 1, kn. 2, sec. 8, s. 510nn., srv. Alexandre Koyré, „Newton and Descartes,“ in *Newtonian Studies* (London: Chapman & Hall, 1965), s. 53-114; Derek Thomas Whiteside, „Before the *Principia*: The Maturing of Newton’s Thoughts on Dynamical Astronomy, 1664-1684,“ *Journal for the History of Astronomy* 1, no. 1 (1970): 5-19.

[16] Isaac Newton, „Propositions,“ Keynes MS 12A, King’s College Library, Cambridge University, navštíveno 12. 6. 2017, http://webapp1.dlib.indiana.edu/newton/mss/norm/ALCH00001.

[17] „[O]ne of Newton’s earliest attempts to order the chaotic alchemical material he was encountering.“ Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 14.

jak magickým spekulacím, tak empirické experimentální vědě.[18] Jisté aspekty Newtonovy alchymie tak byly zcela přirozenou součástí jeho přírodně filosofických zkoumání, aniž by bylo nutné je (problematicky) spojovat s hledáním ariánského kosmického Krista, jak to činí Dobbsová.[19] I bez tohoto širšího, metafyzicko-teologického kontextu je však možné tvrdit, že ne-mechanické zdroje pohybu („aktivní principy" – gravitace či vitální kvas alchymie) byly jakožto důkazy Božího působení ve světě klíčovými tématy Newtonových přírodně-filosofických bádání.[20]

V *Propositions* označuje Newton tento aktivní alchymický princip termínem *magnesia* a jde podle něj o vegetativní princip přítomný ve veškeré hmotě a oživující ji. Funguje jako kvásek přidaný do těsta: ze zárodků kovu plodí další kovy, stejně jako z lidského zárodku vytvoří člověka. Jeho působení úzce souvisí s mírným, živočišným teplem, zatímco teplo silné a prudké ho z látky vyhání. Je příčinou tradičních vitálních procesů, tedy fermentace, rozkladu, plození a vegetace, v souladu s tradičním vitalismem alchymie však Newton připisuje tyto vlastnosti veškeré látce, a to i té, kterou běžně považujeme za neživou.[21] Jak jsem již zmínil, představuje tento aktivní alchymický princip pro Newtona cosi, co vhodným způsobem doplňuje nedostatečnost mechanicismu (podobně jako Morův *Spirit of Nature*). Jak totiž upozorňuje Dobbsová, působení této velejemné látky bylo tím, co odlišovalo vznešenou alchymii od vulgární chemie, tedy obecněji řečeno, vegetativní pochody od pochodů čistě mechanických. Tento vegetativní duch je tím, co dává hmotě život, zatímco hrubší hmota, v níž se nachází, pak působí jako jeho nositel (*vehicle*) a je v souladu s jeho potřebami schopná brát na sebe různé podoby: kostí, masa, dřeva, plodů atd.[22]

---

[18] William R. Newman, Lawrence R. Principe, „Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origin of a Historiographic Mistake," *Early Science and Medicine* 3, no. 1 (1998): 32-65; konkrétně ve vztahu k Newtonovi pak viz Lawrence R. Principe, „Reflections on Newton's Alchemy in Light of the New Historiography of Alchemy," in *Newton and Newtonianism*, vyd. James E. Force, Sarah Hutton (Dordrecht – London: Kluwer, 2004), s. 205-219.

[19] Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 81 *et passim*; srv. k tomu Paul Timothy Greenham, „A Concord of Alchemy with Theology: Isaac Newton's Hermeneutics of the Symbolic Texts of Chymistry and Biblical Prophecy" (dis. práce, University of Toronto, 2015), s. 5nn.

[20] Rob Iliffe v této souvislosti hovoří o Newtonově fascinaci samopohybem, srv. Rob Iliffe, „'That puzleing Problem': Isaac Newton and the Political Physiology of Self," *Medical History* 39, no. 4 (Oct. 1995), s. 435 (433-458).

[21] Jakkoli Newton tento pojem s největší pravděpodobností skutečně přebral z alchymické tradice, jeho příbuznost se stoickou představou tvůrčího ohně (*pyr technikon*) je nanejvýš zřejmá. Ke vlivu stoiků na Newtona viz níže, s. 169nn.

[22] „Yet those grosser substances are very apt to put on various external appea[ra]n[c]es according to the present state of the invisible inhabitant as to appeare bones flesh wood fruit etc […]. There is therefore besides the sensible changes wrough[t] in the textures of grosser matter, a more subtile secret & noble way of working in all vegetation which makes its products distinct from all others & the immeadiate seate of thes operations is not the whole bulk of the matter, but rather an exceeding subtile & inimaginably small portion of matter diffused

Ke spojení této koncepce s příčinou gravitace dochází o několik let později v právě citovaném rukopise s úvodní větou „Of Natures obvious laws & processes in vegetation“, většinou označovaném jako *The Vegetation of Metals* a pocházejícím přibližně z let 1672-4.[23] Již o téměř deset let dříve nalezneme v Newtonových studentských poznámkách zmínku o jemných částicích gravitačního éteru padajících k zemi a strhávajících ostatní tělesa s sebou. Tyto částice se ovšem nemohou v zemi donekonečna hromadit, a proto musejí také stoupat zpět nahoru, musí tak ale činit v jiné podobě, jinak by během svého stoupání zvedaly ostatní tělesa stejnou silou, jakou je v rámci svého klesání táhnou dolů.[24] V *The Vegetation of Metals* je pak tentýž cyklický pohyb gravitačního éteru spojený s představou země jako živého tvora:

> „Tak se Země podobá velkému zvířeti, nebo spíše nepohyblivé rostlině, nasává éterický dech, aby získala svou každodenní výživu a vitální kvas, a opět hrubými výdechy vydechuje.“[25]

Tímto dechem vypouští Země vzdušné výpary vzniklé neustálým rozpouštěním a fermentací minerálů, tyto výpary se pak v nebesích zjemňují a stávají se oním spiritem, který padá zpět na zem a strhává s sebou ostatní předměty. Tento jemný spirit tak v sobě obsahuje jisté prvky gravitačního éteru z mechanistické tradice, zároveň je však alchymickým principem způsobujícím vegetativní, mechanicky nevysvětlitelné děje. O několik řádek dále je ostatně popsán jako „univerzální přírodní činitel, její tajný plamen, materiální duše hmoty.“[26] Poté se Newton pouští do spekulace o tom, že možná sestává veškerá hmota vposled z tohoto jemného éteru, stlačeného do jakéhosi „středního stavu“ mezi naprostou volností (kdy tvoří fluidum, v němž se ostatní tělesa nacházejí) a naprostou

---

through the masse which if it were separated there would remain but a dead & inactive earth.“ Isaac Newton, „Of Natures obvious laws & processes in vegetation,“ Dibner MS 1031 B, Smithsonian Institution, fol. 5v-6r, navštíveno 5. 6. 2017, http://webapp1.dlib.indiana.edu/newton/mss/norm/ALCH00081.

[23] Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 256n., Rob Iliffe, *Newton, a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 56nn.

[24] „[The matter causing gravity] must ascend in another form than it descends, or else it would have a like force to bear bodies up as it has to press them down […].“ Isaac Newton, *Certain Philosophical Questions: Newton’s Trinity Notebook*, vyd. James E. McGuire, Martin Tamny (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 365. Srv. k tomu Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 92nn. a Westfall, *Never At Rest*, s. 89nn.

[25] „Thus this Earth resembles a great animall or rather inanimate vegetable, draws in aethereall breath for its dayly refreshment & vitall ferment & transpires again with gross exhalations.“ Newton, „Of Natures obvious laws,“ fol. 3v.

[26] „Natures universall agent, her secret fire, ye materiall soule of all matter.“ Tamt.

stlačeností (kdy představuje dokonale kompaktní hmotu).[27] Po chvíli však tuto teorii nahrazuje jinou, kterou podle všeho považuje za pravděpodobnější:

> „Je však pravděpodobnější, že tento éter je pouze prostředníkem (*vehicle*) pro nějaký aktivnější duch a že tělesa mohou být složena z obou dohromady, mohou při svém vzniku nasát stejně tak éter jako vzduch a v onom éteru je propletený duch. Tento duch by mohl být tělem světla 1) protože oba obsahují zázračný aktivní princip, oba jsou neustále činní; 2) protože všechny věci svítí, když jsou zahřáté; 3) tatáž příčina (teplo) vyhání také vitální princip; 4) nekonečné moudrosti odpovídá neznásobovat zbytečně příčiny; 5) žádné teplo není tak příjemné a neškodné jako to sluneční; 6) světlo a teplo na sobě navzájem závisí a nedochází k žádnému vznikání bez tepla. Teplo je nutnou podmínkou pro světlo a vegetativní procesy. [7)] žádná substance neprochází všemi věcmi bez rozdílu tak jemně a rychle jako světlo a žádný duch neproniká těly tak jemně, pronikavě a rychle jako vegetativní duch […].“[28]

Dobbsová klade zvláštní důraz na to, že jakkoli je tento aktivní princip velejemný, přesto je stále tělesný (považuje to ostatně za jeden z hlavních rozdílů mezi Newtonem a cambridgeskými platoniky a za jeden z důkazů toho, že Newton ve svých úvahách vycházel spíše z alchymické nežli z novoplatónské tradice[29]). Nechci tento rozdíl v žádném případě popírat, avšak viděli jsme, že *Spirit of Nature* je naopak primárně netělesný, i tak se však za Morovým dualistickým vyjadřováním často

---

[27] „And thus perhaps a great pt if not all the moles of sensible matter is nothing but Æther congealed & interwoven into various textures whose life depends on that *p*t of it wch is in a middl state, not wholy distinct & lose from it like y^{e} Æther in wch it swims as in a fluid nor wholly joyned & compacted together wth it under one forme.“ Newton, „Of Natures obvious laws,“ fol. 3v-4r.

[28] „Note that tis more probable y^{e} æther is but a vehicle to some more active spt. & ye bodys may bee concreted of both together, they may imbibe æther as well as air in generation & in y^{e} æther ye spt is intangled. This spt perhaps is ye body of light 1 becaus both have a prodigious active principle both are perpetuall workers 2 because all things may bee made to emit light by heat, 3 ye same cause (heat) banishes also the vitall principle. 4 Tis suitable wth infinite wisdome not to multiply causes wthout necessity 5 Noe heat is so pleasant & benign as the suns. 6 light & heat have a mutuall dependance on each other & noe generation without heat. heat is a necessary condition to light & vegetation. [7] Noe substance so indifferently, subtily & swiftly pervades all things as light & noe spirit searches bodys so subtily percingly & quickly as the vegetable spirit […].“ Newton, „Of Natures obvious laws,“ fol. 4r.

[29] Srv. Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 94nn. a McGuire, „Neoplatonism and active principles,“ s. 140n.

skrývají gradualistické intuice. Stejně tak je i Newtonův alchymický éter v jeho raných rukopisech sice jednoznačně tělesný, výše citované úvahy však současně naznačují, že situace může být poněkud méně jednoznačná. Neměli bychom ostatně zapomínat na to, že (zvláště v kontextu alchymie) se pohybujeme v prostředí, ve kterém v žádném případě nemusejí nutně platit pravidla striktního dualismu karteziánského typu. Alchymie (podobně jako hermetismus a magie) byly myšlenkové tradice, které měly naopak odjakživa tendenci ostrou hranici mezi duchem a tělem stírat.[30]

Newtonův důraz na jemnost éteru nám může v tomto ohledu velmi dobře připomenout tradici jemných spiritů nacházejících se kdesi mezi tělesností a netělesností. Při důkladném čtení ostatně v textu *Vegetation of Metals* objevíme éter s velmi bohatou metafyzickou strukturou, podle všeho pokrývající plynulou škálu jdoucí od hrubé hmoty k čím dál větší jemnosti: do onoho éteru, o němž je řeč je totiž „vpleten" (intangled) jakýsi spirit, který sám není ničím jiným nežli „tělem světla". Jak ono vpletení, tak slovní spojení „tělo světla" (se kterým jsme se ostatně setkali již u Mora, viz výše, s. 85) se přitom zdají být jen různými obraty vyjadřujícími vposled totéž, tj. jakousi hierarchii prostředníků pro vždy o něco jemnější (a tedy i aktivnější) substanci. Ve *Vegetation of Metals* je pak aktivní princip alchymie zcela jednoznačně tím nejjemnějším spiritem v srdci éteru, zatímco gravitace je způsobována jeho hrubšími částicemi a je stále ještě jmenována ve výčtu jeho ryze mechanických funkcí.[31]

O tomto mechanickém charakteru příčiny gravitace však Newton alespoň na nějaký čas zapochyboval, jak dosvědčuje text *Hypothesis explaining the properties of light*, zaslaný roku 1675 britské Royal Society. V něm spočívá Newtonova hypotéza právě v postulování éteru podobného vzduchu, avšak mnohem jemnějšího. Tento éter má podobně jako vzduch bohatou vnitřní strukturu, jež z většiny spočívá v „main phlegmatic body of æther", který je však podobně jako ve *Vegetation of Metals* prostoupen řadou různých jemnějších výparů, effluvií a spiritů. Tentokrát je však jako možná příčina gravitace nabízen právě nějaký takový spirit a nikoli základní hrubá hmota éteru.[32] Dobbsová zdůrazňuje, že i přes tyto výkyvy byla pro Newtona příčina gravitace stále něčím materiálním a mechanickým (povšimněme si však, že to první neznamená nutně i to druhé!), to se ale podle mého dá jen těžko smířit s textovou evidencí, kterou sama přináší.[33] V *Hypothesis* totiž Newton na výše zmíněnou pasáž přímo navazuje myšlenkou, že *tentýž* éterický spirit by mohl být jak příčinou gravitace, tak příčinou vegetativních procesů,[34] což znamená, že Newton ztotožňuje příčinu gravitace s alchymickým aktivním principem, který je (i podle Dobbsové) nejspíš nehmotný, rozhodně však nemechanický. Stejně tak je překvapivé, do jaké míry má Dobbsová neustále potřebu pracovat

[30] Gibbons, *Spirituality and the Occult*, s. 59.

[31] Newton, „Of Natures obvious laws," fol. 5r, srv. Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 99.

[32] Isaac Newton, „Hypothesis explaining the properties of light," in *The History of the Royal Society*, vol. 3, vyd. Thomas Birch (London: A. Millar, 1757), s. 250n., navštíveno 21. 6. 2017, http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/NATP00002.

[33] Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 102, 132.

[34] Newton, „Hypothesis," s. 251.

s kategoriemi ne/hmotnosti, jakkoli sama zdůrazňuje, že se mnohem spíše pohybujeme v kontextu plynulé škály, kterou není možné takto jednoznačně rozdělit.

Bez ohledu na tyto poznámky se však zdá, že v období mezi *Vegetation of Metals* a *Hypothesis* se Newton alespoň na čas přiklonil k hypotéze, že příčinou gravitace by mohl být jakýsi jemnější, méně hmotný éterický spirit, který dokonce zkusmo ztotožnil s aktivním principem ze svých alchymických zkoumání. Zároveň se po tomto krátkém období na čas vrátil k pokusu vysvětlit gravitaci ryze mechanicky. Takovou teorii nacházíme u Newtona na konci 70. let 17. století, jak to dokládá jeho tehdejší korespondence s Robertem Boylem. Ať už své alchymické spekulace Newton v souvislosti s gravitací na čas opustil, nebo se je pouze rozhodl před Boylem zamlčet (to pro nás ostatně není příliš důležité),[35] předložil mu na každý pád teorii, která se pokoušela vysvětlit gravitaci nikoli proudem částic, ale statickým éterem o proměnlivé hustotě. Éter měl být v jinak prázdném prostoru hustší nežli v pevných tělesech (popř. ho tam měly být větší částice) a právě tento tlakový rozdíl měl být tím, co přirozeně, mechanicky přitahuje různá tělesa k sobě navzájem (jak uvidíme později, k takové – byť upravené – teorii se Newton na sklonku svého života vrátil).

80. léta 17. století jsou pak pro Newtona zlomovým obdobím. V rámci prací, které posléze vyústí v jeho revoluční *Principia*, se Newtonovi podaří matematicky dokázat platnost Keplerova druhého zákona, totiž že obsahy opsané spojnicí planety se Sluncem jsou za stejný čas stejně velké. Tento matematický důkaz má však dalekosáhlé kosmologické důsledky. Jestliže totiž dokonale odpovídá pozorovanému pohybu planet, jak tomu skutečně je, pak to znamená, že se v prostoru, kterým se planety pohybují, nenachází žádná látka, jež by jejich pohyb zpomalovala. Tento závěr se pak víceméně stává důvodem pro konečné zamítnutí možnosti vysvětlit gravitaci mechanicky. Pravděpodobně s ohledem na závažnost tohoto důsledku proto Newton navrhuje další pokus. Ten spočívá ve srovnání postupného zpomalování u kyvadel s dutým a vyplněným závažím. Jelikož působí gravitace v závislosti na celkové hmotnosti a nikoli na tvaru, musí případný gravitační éter (na rozdíl od vzduchu) působit i na vnitřek tělesa a nikoli pouze na jeho povrch a plnější kyvadlo by tak mělo být gravitačním éterem zbržďováno více než prázdné. To se však neděje, čímž je mechanický (respektive materiální) gravitační éter s konečnou platností vyvrácen. Napříč různými rukopisy *De motu* (z nichž později vznikla *Principia*) pak podle Dobbsové jasně vidíme vývoj Newtonova myšlení. Při výpočtu pohybů planet začíná počítat s nulovým odporem, přičemž přes jisté koketování s éterem tak jemným, že by žádný odpor nekladl, dochází nakonec k závěru, že sebejemnější éter, byl-li by hmotný, by nějaký odpor klást musel. Jinými slovy éter natolik jemný, aby nekladl odpor, by musel být v silném slova smyslu nehmotný, a prostor, v němž by pohyb komet a jiných těles nic nezpomalovalo, by musel být z materiálního hlediska prázdný.[36]

---

[35] K tomu srv. Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 117nn.

[36] „Cùm autem aqua minùs obstat motibus trajectorum solidorum quàm argentum vivum et aer longe minùs quam aqua, et spatia æthera adhuc minùs quam aerea rejiciamus prætera vim omnem impediendi motus

Není zcela jasné, zda je možné Newtonovu smýšlení o gravitaci v tomto období skutečně připsat tak plynulý a postupný vývoj, jako to činí Dobbsová, pro nás však konkrétní detaily tohoto přechodového období nejsou tolik důležité. Jisté problémy klade v tomto ohledu zejména datace rukopisů *De gravitatione* a *De aere et aethere*,[37] přičemž další nejasnosti vnášejí poněkud ambivalentní Newtonova vyjádření v jeho korespondenci s Bentleym, stejně jako nová mechanická hypotéza navrhnutá na přelomu 80. a 90. let 17. století Newtonovým přítelem Nicolasem Fatiem de Duillier. Tato hypotéza uváděla na scénu jemný hmotný éter, který velmi prudce kmital a pohyboval se takovou rychlostí, že obkroužil Zemi za 1 hodinu 25 minut. Prudkost a rychlost tohoto pohybu pak měla být tím, co strhávalo předměty dolů. Jakkoli se zdá, že Newtona alespoň na nějaký čas tato možnost zaujala,[38] nakonec ji byl nucen odmítnout pravděpodobně ze stejných důvodů jako jiné mechanické hypotézy. Aby takový éter působil v závislosti na hmotnosti, musel být schopen prostupovat hmotou, což se vylučovalo s předpokladem, že by byl takový éter sám materiální. Newton se sice pokusil navrhnout představu pórovité, „síťované“ struktury hmoty, která by umožňovala

---

trajectorum et sane naturam corpoream penitus rejiciemus. Quemadmodum si materia subtilis vi omni privaretur impediendi motus globulorum, non ampliùs crederem esse materiam subtilem sed vacuum disseminatum. Atque ita si spatium aëreum vel æthereum ejusmodi esset ut Cometarum vel corporum quorumlibet projectilium motibus sine aliquâ resistentia cederet crederem esse penitus inane.“ Isaac Newton, „De gravitatione et æquipondio fluidorum,“ CUL MS Add. 4003, fol. 30, navštíveno 28. 9. 2017, http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00093; srv. k tomu Betty Jo Teeter Dobbs, „Newton’s Rejection of the Mechanical Aether: Empirical Difficulties and Guiding Assumptions,“ in *Scrutinizing Science. Empirical Studies of Scientific Change*, vyd. Larry Laudan et al. (Dordrecht – Boston – London: Kluwer, 1988), s. 69-85.

[37] Srv. k tomu Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 139nn., Westfall, *Never at Rest*, s. 376n., James E. McGuire, „The fate of the date: The theology of Newton’s *Principia* revisited,“ in *Rethinking the Scientific Revolution*, vyd. Margaret J. Osler (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 271-296, John Henry, „Gravity and *De gravitatione*: the development of Newton’s ideas on action at a distance,“ *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 42, no. 1 (Mar. 2011): 11-27. Oba rukopisy však nade vši pochybnost vznikly mezi lety 1668 a 1684.

[38] Fatio si do svých listů poznamenal, že jediná možná mechanická příčina gravitace je podle Newtona ta, kterou mu on sám navrhnul (Bernard Gagnebin, „De la cause de la pesanteur. Mémoire de Nicholas Fatio de Duillier présenté à la Royal Society le 26 février 1690,“ *Notes and Records of the Royal Society* 6, no. 2 (1949), s. 117 (105-124)), pozdější Gregoryho poznámka však tvrdí, že „pan Newton a pan Halley se vysmívají způsobu vysvětlení gravitace pana Fatia“ („Mr Newton and Mr Hally laugh at Mr Fatios manner of explaining gravity,“ Memorandum Davida Gregoryho, 28. prosince 1691, in Isaac Newton, *Correspondence of Isaac Newton*, sv. 3, vyd. Herbert Westren Turnbull (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), s. 191n.). Podle poznámky Newtonovou rukou v jednom rukopisu k *Principiím* se však zdá, že přinejmenším nějaký čas se Newton Fatiovým řešením skutečně zabýval, srv. Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 189; Westfall, *Never at Rest*, s. 495.

hmotnému éteru proniknout dovnitř, avšak došel k závěru, že taková tělesa by s ohledem na svou strukturu byla pohybem v éteru zpomalována ještě více, než kdyby byla plná.[39]

Všechny tyto skutečnosti poněkud znepřehledňují Newtonův možný názor na příčinu gravitace v průběhu 80. let 17. století. Pro nás však není důležité, zda se jeho myšlení vyvíjelo kontinuálně, nebo tápavě přeskakovalo mezi různými variantami, stejně tak jako není důležitá přesná datace těchto zlomů. Důležité je, že by podle něho skutečně bylo bývalo „mechanické" vysvětlení gravitace žádoucí,[40] jak to dokládají jak jeho snaha se takového vysvětlení do poslední možné chvíle držet, tak experimenty, kterými se opakovaně pokoušel prokázat zpomalení způsobované éterem, i skutečnost, že ještě v roce 1689/90 byl ochoten věnovat pozornost Fatiově hypotéze, aby nakonec i ji byl nucen zavrhnout. Druhou důležitou věcí pak je právě to, že i přes všechny tyto skutečnosti nakonec možnost, že by příčina gravitace byla mechanická, zavrhnul (na tom se ostatně – bez ohledu na konkrétní dataci tohoto zlomu – shodnou snad všichni badatelé). Poslední poznámkou, ke které se ještě vrátíme později, pak je, že ať už v tomto období nebo celkově, nemáme nikde žádný doklad, který by nás jednoznačně nutil Newtonovo hledání vnímat ve striktně dualistických kategoriích karteziánského typu. Jak nám ukázal náš rozbor Morovy filosofie, bylo i v 17. století pro řadu myslitelů ještě stále běžné uvažovat o věcech v mnohem plynulejší a odstupňovanější škále mezi extrémy, kterými byly hmota a duch. Nyní se sice přesuneme k možným vysvětlením, která lze označit jako nehmotná, tuto poznámku však bude dobré mít průběžně na paměti.

IV.2 Nemechanické příčiny gravitace

IV.2.i Bůh jako příčina gravitace

„Klasické" newtonovské interpretace v tomto bodě obvykle uvádějí, že když pro Newtona selhaly mechanické teorie gravitace, uchýlil se ke svému metodologickému agnosticismu (*hypotheses non fingo*),[41] popřípadě že na hlubší filosofické úrovni začal zastávat názor, že gravitaci způsobuje přímo

[39] Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 188n.; Steffen Ducheyne, „Newton on action at a distance and the cause of gravity," *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 42, no. 1 (2011): 154-159.

[40] Ovšem pouze v tom smyslu, v jakém byl i jeho raný alchymický éter „mechanický", tedy jakožto mechanicky působící aktivní princip. Skutečnost, že tento éter působil na okolní tělesa víceméně mechanisticky (tj. prostřednictvím srážek), nic nemění na skutečnosti, že jakožto vitální, aktivní síla (jakožto zdroj „samopohybu") musí být i tak nutně něčím nemechanickým. V tomto ohledu je možné právě probíraný důkaz prostřednictvím 2. Keplerova zákona považovat za jakési matematicko-empirické potvrzení této hlubší, nemechanické intuice.

[41] I. Bernard Cohen, „Newton's Third Law and Universal Gravity," in *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*, vyd. Paul B. Scheurer, Guy Debrock (Dordrecht – Boston – London: Kluwer, 1988), s. 25-54; velmi komplexní a nuancovanou analýzu možné příčiny gravitace, která bere v potaz i vliv alchymie a hermetismu,

Bůh.[42] Jakkoli u Newtona nalezneme několik vyjádření v tomto smyslu, osobně se domnívám, že je třeba je brát *cum grano salis*, neboť jak upozornil již John Henry, takováto teze by byla v silném rozporu s Newtonovými teologickými názory.[43] Newton byl, přinejmenším ve svém mládí, arián. Důkladné studium církevních Otců ho dovedlo k přesvědčení, že ve 4. století došlo k zásadnímu pokřivení autentického křesťanství, kdy za pomoci dodatečně podsunutých slov a jiných zkreslení doplněných scestnými interpretacemi starších textů zvítězil Athanasios nad Areiem.[44] Tím byla církev od této doby dále zásadním způsobem zkažená. Vrcholnou formu této zkaženosti představovalo katolictví, avšak ani reformace nevymýtila zlo u kořene – tím byla totiž nauka o Trojici.

Pro Newtona nebyly (v souladu s ariánstvím) Boží Osoby rovnocenné. Jediným skutečným Bohem byl Bůh Otec, který pouze zprostředkovaně přenášel božství i na Syna a Ducha Svatého. V jednom ze svých rukopisů si Newton pomáhá fyzikálním příměrem: máme-li tři tělesa na sobě, z nichž jedno tlačí na dvě zbývající, předává se tento tlak dále, takže se může zdát, že sílu vyvíjejí všechna tři, byť původně a ve skutečnosti náleží síla pouze tomu prvnímu.[45] Na jiných místech přirovnává Newton označení „Bůh“ ke královskému titulu: za jistých okolností je možné takto označit prince či regenta, přísně vzato však náleží pouze samotnému králi. Stejně jako Boží Osoby tak mají sice tyto osoby do jisté míry královskou moc, ta je však pouze zprostředkovaná, svěřená králem samotným, kterému jedinému patří svrchovaně.[46] Tyto úvahy mají samozřejmě dalekosáhlé důsledky pro výklad Kristovy osoby a jeho vtělení, smrti a vzkříšení, nás však bude na Newtonovu ariánství zajímat spíše jiný aspekt. Svrchovaný Bůh Otec je totiž zcela transcendentní a mimo tento svět, přičemž veškeré jeho zdejší působení probíhá skrze Syna, který přísně vzato není Bohem, ale pouze jakýmsi Božím regentem, prostředníkem Jeho působení.

---

nepovažuje je však za zcela zásadní, nabízí I. Bernard Cohen, „The *Principia*, Universal Gravitation, and the ‘Newtonian Style’, in Relation to the Newtonian Revolution in Science: Notes on the Occasion of the 250th Anniversary of Newton’s Death,“ in *Contemporary Newtonian Research*, vyd. Zev Bechler (Dordrecht – London – Boston: Reidel, 1982), s. 21-108.

[42] Alfred Rupert Hall, *The Revolution in Science. 1500-1750* (London: Longman, 1983), s. 323; Alexandre Koyré, „Gravity an Essential Property of Matter?“ in *Newtonian Studies*, s. 149-163.

[43] Henry, „‘Pray do not Ascribe that Notion to me’,“ s. 131nn.

[44] K tomuto a dále srv. Westfall, *Never at Rest*, s. 310nn.; Herbert McLachlan, *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton* (Manchester: Manchester University Press, 1941), s. 117nn.

[45] „To make this plainer suppose *a*, *b* & *c* are 3 bodies of w^{ch} *a* hath gravity originally in it self by wch it presseth upon *b* & *c* wch are wthout any originall gravity but yet by ye pressure of *a* communicated to y^{m} do presse downwards as much as *A* doth. Then there would be force in *a*, force in *b* & force in *c*, & yet they are not thre forces but one force wch is originally in *a* & by communication/descent in *b* & *c* Soe there is divinity in ye Father, divinity in ye Son, & divinity in ye holy ghost, & yet there are not 3 divinities but one divinity wch is originally in ye father & by descent or communication in ye son & holy ghost.“ Yahuda MS 14, fol. 173r-v, cit. in Westfall, *Never at Rest*, s. 316n., pozn. 104.

[46] Yahuda MS Var. 1, Newton MS 15.7, fol. 154r, cit. in Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 82.

Novější výzkumy však ukázaly, že se Newtonovy teologické názory v pozdějších letech dále vyvíjely. Skutečnost, že tento posun byl vykládán jak jako návrat blíže ke klasickým trojičním naukám, tak i jako posun k ještě radikálnější herezi sociniánství, vypovídá o tom, jak komplexní byly Newtonovy teologické názory i jak málo toho o nich zatím víme.[47] Nikajské vyznání, které ve 4. století vedlo k oficiálnímu odsouzení ariánství, obsahovalo formulaci, že Boží Osoby jsou „soupodstatné“ (*homoúsios*). Oficiálním výkladem se stalo chápání této soupodstatnosti v tom smyslu, že Boží Osoby mají všechny numericky jednu a tutéž substanci. Newton však (s odvoláním mimo jiné na Eusebiovo převyprávění událostí koncilu) upozorňuje na to, že řada biskupů, kteří vyznání podepisovali, výslovně zdůraznili, že výraz *homoúsios* chápou v tomto vyznání ve smyslu *homoiúsios*, tedy že soupodstatnost Božích Osob znamená sice stejný *druh* podstaty, nikoli však numerickou *jednotu* podstaty.[48] Newton tak dospěl k trojiční nauce, která nebyla přísně vzato ani ariánská, ani athanasiánská a která se spíše pokouší dospět k autentické víře prvotních křesťanů, jež neměla být pošpiněna nepatřičnými nánosy řecké filosofické terminologie. I rozlišování mezi *homoúsios* a *homoiúsios*, stejně jako celý spor Areia s Athanasiem je totiž podle Newtona vposled důsledkem snahy naroubovat na křesťanství původně řecké „metafyzické názory“, které do něj nepatří. Jak ještě uvidíme, Newton byl zastáncem představy dávné moudrosti, přičemž u něj tato koncepce nabývala té podoby, podle níž byla v jakémsi dávném zlatém věku pravda odhalena, od té doby se však víc a víc ztrácela a zkreslovala. To nejstarší tak bylo podle Newtona vždy nejlepší, nejpravdivější. Právě tato myšlenka motivovala jeho snahu filologickou analýzou odhalit nejpůvodnější text Bible, potažmo nejpůvodnější podobu křesťanství.

V případě trojiční nauky se snad vyjádření *homoiúsios* této představě původních křesťanů blížilo nejvíce, ve skutečnosti však v prostotě svého vyznání na tento problém vůbec nenaráželi. Vztah mezi Božími Osobami pojímali sice subordinacionisticky, spíše nežli v souvislostech a vztazích založených na pojmu podstaty o nich však uvažovali způsobem, který bychom mohli označit jako „monarchistický“, tj. vycházející z představy Boha Otce jako krále vládnoucího svým poddaným.[49] Tento Boží monarchismus je jednou z věcí, které podle Stephena Snobelena přibližují Newtona sociniánství. Vedle „ontologie podstaty“ klasického trinitarianismu je základním definičním rysem sociniánského pojetí Boha jeho „suverenita a nadvláda.“[50] To jsme viděli i výše na Newtonovu

[47] Srv. Thomas C. Pfizenmaier, „Was Isaac Newton an Arian?“ *Journal of the History of Ideas* 58, no. 1 (Jan.-Mar. 1997): 57-80 pro více trinitářský výklad a Stephen David Snobelen, „Isaac Newton, Socinianism and the ‘One Supreme God’,“ in *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists, and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europy*, vyd. Martin Mulsow, Jan Rohls (Leiden: Brill, 2005), s. 241-298 pro výklad sociniánský.

[48] Newton, Keynes MS 11, srv. Pfizenmaier, „Was Isaac Newton an Arian?“ s. 75. Klíčový je zde posun od *homos* (ὁμός, „stejný“) k *homoios* (ὁμοῖος, „podobný“).

[49] Newton, Yahuda MS 15, fol. 47, srv. Pfizenmaier, „Was Isaac Newton an Arian?“ s. 70n.

[50] Snobelen, „Isaac Newton,“ s. 276n.

výkladu subordinace za pomoci příměru ke královi a jeho viceregentovi. Toto pojetí objevíme i na pozadí jednoho z Newtonových nejznámějších textů, jeho *General Scholium*. Jedná se o krátký, několikastránkový dodatek přidaný na samý závěr druhého (a následně i třetího) vydání jeho *opus magnum, Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Rozvíjí širší, přírodně filosofické a metafyzické souvislosti Newtonova pojetí kosmu a jeho velká část se zabývá Bohem a jeho vztahem ke světu. Termín „Bůh" je zde vysvětlen jako relativní pojem vyjadřující nadvládu, náš vztah k Bohu jakožto služebníků k vládci je tím základním, co jej jakožto Boha ustavuje. Světu nevládne tak, jako vládne světová duše svému tělu, ale jako král vládnoucí své zemi. Právě tento vztah vládnutí, který je tím, co nám umožňuje hovořit o Bohu mém, tvém či Izraelitů, je také tím, skrze co si Bůh zaslouží úctu.[51] Tento monarchistický subordinacionismus pak souvisí s tím, že podle Newtona si uctívání primárně zasluhuje pouze Bůh Otec. V tomto ohledu je podle Snobelena Newton ještě méně ortodoxní, nežli byli sociniáni.[52] Jediným, koho máme skutečně uctívat, je pouze Bůh Otec. Syna smíme uctívat pouze v té míře, v jaké skrze něj uctíváme Otce, uctívat jej pro jeho samého by bylo modlářstvím. Pro spasení ostatně není žádné uctívání Syna či modlení se k němu vposled nutné.[53]

Tímto způsobem pak musíme chápat i zbytek teologických vyjádření z *General Scholium*. K představě Boha jako přímé příčiny gravitace významným způsobem přispěl důraz kladený Newtonem na Boží všudypřítomnost, vyjádřenou např. v citátu ze Skutků apoštolů: „Neboť v něm žijeme, pohybujeme se, jsme."[54] Ve své transcendenci je však Bůh přítomen ve světě způsobem pro nás nepochopitelným, právě proto jej v něm poznáváme pouze nepřímo, skrze moudré uspořádání věcí.[55] Bůh je sice přítomen všude ve světě – přesněji řečeno, svět je přítomen v Bohu – a to takovým způsobem, že by bez něj nemohlo nic být, je v něm však přítomen na způsob krále, jehož vládu je možné pociťovat všude napříč zeměmi, jež mu náleží. Jakkoli snad zůstává vposled nejvyšší a jedinou

---

[51] „Nam *Deus* est vox relativa & ad servos refertur: & *Deitas* est dominatio Dei non in corpus proprium, sed in servos. Dicimus enim *Deus meus, Deus vester, Deus Israelis*: sed non dicimus *Æternus meus, Æternus vester, Æternus Israelis*; non dicimus *Infinitus meus, Infinitus vester, Infinitus Israelis*. Hæ apellationes relationem non habent ad servos." Newton, *Principia*, sv. 2, *General Scholium*, s. 760n.

[52] Snobelen, „Isaac Newton," s. 261n.

[53] Newton, Keynes MS 9., srv. Pfizenmaier, „Was Isaac Newton an Arian?" s. 71n.; Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 245.

[54] *Skutky* 17: 28; cit. in Isaac Newton, draft scholium, CUL Portsmouth Coll., MS 3965.12, fol. 269, srv. James E. McGuire, Piyo M. Rattansi, „Newton and the 'Pipes of Pan'," *Notes and Records of the Royal Society of London* 21, no. 2 (Dec. 1966), s. 120 (108-143).

[55] „Hunc cognoscimus solummodo per proprietas suas & attributa, & per sapientissimas & optimas rerum structuras, & causas finales; veneramur autem & colimus ob dominum." Newton, *Principia*, sv. 2, *General Scholium*, s. 763.

skutečnou příčinou všech věcí, do chodu jednotlivých světských záležitostí v žádném případě nezasahuje *přímo*.[56]

Vidíme ostatně, že právě v přírodních dějích má Newtonova monarchistická teologie do jisté míry tendenci Boha upozaďovat – uctívat jej máme především jako našeho vládce, ačkoli je díky své dokonalosti také naším stvořitelem. Vedle představy Boha jako příčiny gravitace je v tomto světle nutné poněkud přehodnotit i vůdčí ideu Dobbsové. Na začátku této kapitoly jsem uvedl, že veškerá Newtonova bádání je podle ní možné shrnout pod jedinou vůdčí ideu, totiž snahu prokázat Boží působení ve světě. Nyní se ovšem situace ukazuje být komplikovanější. Jak jsme viděli na Newtonově kritice sporu mezi Areiem a Athanasiem, teologie by měla zůstat očištěna od metafyziky. To se ostatně shoduje i s právě probíraným monarchismem: k uctívání Boha-vládce nepotřebujeme být znalí metafyzických subtilností a i k jeho poznání nám postačují zjevené texty. V tomto kontextu je příznačné, že ve skutečnosti do Newtonových přírodně filosofických textů nevstupuje Bůh *přímo* příliš často, přičemž těmito styčnými body nejčastěji bývají různé formy teleologických argumentů poukazujících z uspořádání světa na rozumného stvořitele.[57] S tím dále souvisí, že i spojení Newtonovy alchymie s teologií je vposled pravděpodobně slabší, než jak jej předpokládala Dobbsová. Viděli jsme, že Newton nebyl v žádném případě klasický arián a důraz kladený na představu Boha-vládce se nezdá být zcela v souladu s ariánskou představou kosmického Krista, kterého Dobbsová ztotožňuje s aktivním alchymickým principem. Ostatně jsem již zmiňoval, že Newtonova „chymistry“ nemusela být jen esoterickou duchovní disciplínou, za jakou ji považuje Dobbsová a v mnohém se mohla blížit i chemii v moderním slova smyslu a podobně jako zbytek přírodní filosofie tím pádem nemusela tak úzce souviset s jeho teologií.[58] To ovšem neznamená, že bychom měli striktně lpět na hranicích mezi různými obory Newtonova zkoumání, jak to navrhuje Rob Iliffe.[59] Jádro myšlenky Dobbsové je totiž podle mého názoru stále platné. Newton je nepochybně fascinován samopohybem, jehož zkoumání má sloužit jako doklad principiální nedostatečnosti pouhého mechanicismu a stát se tak jedním z prostředků, jak dokázat Boží aktivitu ve světě (jakkoli je tato aktivita vyvíjena skrze prostředníky). Jak gravitace, tak případný aktivní alchymický princip – byť možná hledaný alespoň částečně v moderněji „chemických“ kontextech – jsou pak příklady takových „aktivních principů“.

Vedle těchto obecnějších teologických souvislostí hovoří proti skutečnosti, že by Newton považoval Boha za přímou příčinu gravitace i ještě některé dílčí ohledy. Hylarie Kochirasová tak předkládá argument založený na tom, že na několika místech Newton explicitně hovoří o tom, že Bůh působí *proti* gravitaci. Kdyby byla naše sluneční soustava ponechána sama o sobě, vlivem postupně se

[56] Srv. Newton, „De gravitatione,“ fol. 24-25.

[57] Vedle již probíraného *General Scholium* nalezneme takové argumenty také v *Queries* 28 a 31 in Isaac Newton, *Opticks* (New York: Dover Publications, 1952), s. 369n. a 402nn.

[58] Viz výše, s. 156n.

[59] Rob Iliffe, „Abstract Considerations: Disciplines and the Incoherence of Newton’s Natural Philosophy,“ *Studies in the History and Philosophy of Science Part A* 35, no. 3 (Sep. 2004): 427-454.

sčítajících drobných odchylek způsobených vzájemným gravitačním působením planet na sebe navzájem by se dříve či později sama rozpadla.[60] Na jiném místě pak Newton tvrdí, že neustále vykonávaný zázrak zabraňuje Slunci a hvězdám, aby se vlivem gravitace srazily dohromady.[61] Podle Kochirasové všechny tyto pasáže jasně dokazují, že Bůh nemůže být přímou příčinou gravitace, neboť v takovém případě by nedávalo dost dobře smysl hovořit o tom, že Bůh působí *proti* gravitaci, bylo by mnohem vhodnější tvrdit, že Bůh *ustává* v gravitačním působení.[62]

Dalším takovým dílčím argumentem proti Bohu jako přímé příčině gravitace je prostá skutečnost, že se nezdá možné najít pro ni silnou textovou oporu. Pro každou zmínku, v níž Newton jednoznačně označuje Boha jako příčinu gravitace,[63] jich nalezneme několik, v nichž je sice mezi Bohem a gravitací vedena nějaká souvislost, formulace je však o poznání opatrnější: „Proto se zdá, že bylo dávným názorem, že hmota co do svých zákonů pohybu, stejně jako co do své existence, závisí na nějakém božstvu.“[64] Jak (v reakci na jiný text) upozorňuje Steffen Ducheyne, „tvrdit, že Bůh *přímo*

[60] Newton, *Opticks*, Qu. 31, s. 399n.

[61] Newton, *Correspondence*, sv. 3, s. 334.

[62] Situace je ovšem poněkud složitější. Narážíme zde na Newtonovu koncepci zázraků. Na první pohled se zdá, že se u Newtona zázraky od zákonitých dějů liší pouze svou výjimečností (pád komety do Slunce tak bude „zázrakem“, kterým Bůh spustí zánik našeho světa v ohni, přestože proběhne zcela v souladu s gravitačním zákonem, srv. Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 239nn.). Jestliže jsou však i zázraky tímto způsobem začleněny do „pravidelného“ chodu světa, není jasné, v jakém smyslu vyžaduje svět aktivní Boží zásahy, aby se nezastavil – jak jsem zmiňoval výše (s. 155n.), právě to Newton s Clarkem ve svém sporu s Leibnizem a jeho deistickou koncepcí tvrdili. Způsobem, jak skloubit aktivní Boží zasahování do chodu světa s představou, že i zázraky jsou podřízeny přírodním zákonům, by bylo prohlásit, že Bůh neustále vše způsobuje *přímo* (v zásadě okazionalismus). Zdá se, že touto cestou se vydávají někteří Newtonovi následovníci (možná včetně Clarka), avšak taková představa se jeví přinejmenším v jistém napětí s jeho právě probíranou teologií. Představa, že Bůh vše neustále způsobuje *nepřímo* je ovšem zase podezřele blízká deismu, který se také jeví v rozporu s dalšími Newtonovými názory. K těmto otázkám srv. Peter Harrison, „Laws of Nature in Seventeenth-Century England. From Cambridge Platonism to Newtonianism,“ in *The Divine Order, the Human Order, and the Order of Nature: Historical Perspectives*, vyd. Eric Watkins (New York: Oxford University Press, 2013), s. 127-148 a Peter Harrison, „Newtonian Science, Miracles, and the Laws of Nature,“ *Journal of the History of Ideas* 56, no. 4 (Oct. 1995): 531-553.

[63] Např. „*What Cause did the Ancients assign of Gravity.* [Newton] believes that they reckoned God the Cause of it.“ David Gregory, *David Gregory, Isaac Newton and Their Circle: Extracts from David Gregory's Memoranda 1677-1708*, vyd. Walter G. Hiscock (Oxford: printed for the editor, 1937), s. 30, cit. in Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 193.

[64] „Whence it seems to have been an ancient opinion that matter depends upon a Deity for its laws of motion as well as for its existence.“ Isaac Newton, draft Query 23, CUL Portsmouth Coll., MS Add. 3970, fol. 619r, cit. in Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 197.

způsobuje gravitaci, není totéž, jako tvrdit, *že gravitace závisí na Boží vůli*.“[65] Žádný dobrý křesťan (ani arián či socinián) by nezpochybňoval, že gravitace (stejně jako všechno ostatní) vposled závisí na Bohu, to však v žádném případě neznamená, že ji způsobuje přímo, bez jakékoli sekundární příčiny. První výše uvedená citace by sice něco takového naznačovala, musíme však vzít v potaz, že jde o zápisky Davida Gregoryho, který pravděpodobně nezaznamenal Newtonovy myšlenky slovo od slova – ostatně, sama Dobbsová Gregoryho podezřívá z toho, že si neuvědomoval veškeré teologické subtilnosti skrývající se za Newtonovými úvahami.[66] Vedle toho druhá zmíněná citace (jako ostatně řada dalších[67]) skutečně říká pouze to, že zákony pohybu těles (a mezi nimi i ten gravitační) závisejí na Bohu, nikoli že by tyto pohyby přímo způsoboval sám Bůh. V jiném rukopise dokonce Newton explicitně hovoří o tom, že dávní mudrcové rozlišovali mezi Bohem a duchem způsobujícím gravitaci: „Tohoto ducha ostatní od Boha jasně odlišovali a nazývali jej světovou duší.“[68] K těmto pojetím souvisejícím s pojmy světové duše či *pneumatu* se nyní obrátíme.

IV.2.ii Stoické pneuma

Pro Dobbsovou je představa, že Bůh je příčinou gravitace, součástí širší argumentační linie, která se u Newtona pokouší poukázat na silné vlivy stoické filosofie. S ohledem na Newtonovu zdrženlivost v uvádění vlastních zdrojů je jen stěží možné přinést přímé důkazy o tomto vlivu, Newton však stoické texty s největší pravděpodobností dobře znal a s ohledem na neuvěřitelné množství strukturních paralel je nanejvýš pravděpodobné, že se jimi alespoň do jisté míry inspiroval.[69] Středobodem je zde stoická koncepce *pneumatu*. To představuje směs vzduchu a ohně a jedná se o božský princip

---

[65] „Claiming that God *directly causes gravity* is not the same as claiming *that gravity depends on the will of God*.“ Ducheyne, „Newton on action at a distance,“ s. 158.

[66] Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 192.

[67] Vedle výše citovaného rukopisu ještě např. Isaac Newton, Royal Society, Gregory MS 247, fol. 14r, cit. in Ducheyne, „Newton on action at a distance,“ s. 158; srv. též text klasických scholií in Paolo Casini, „Newton: The Classical Scholia,“ *History of Science* 22, no. 1 (1984), s. 33nn (1-46).

[68] „Hunc spiritum aliqui a Deo summo distinxerunt & animam mundi vocarunt.“ Newton, Gregory MS 247, fol. 14v, cit. in Ducheyne, „Newton on action at a distance,“ s. 158.

[69] Betty Jo Teeter Dobbs, „Newton and Stoicism,“ *The Southern Journal of Philosophy* 23, Suppl. (1985): 109-123. Velmi zajímavá je také Dobbsové myšlenka, že Newtona k podrobnějšímu zkoumání stoické filosofie přivedly shody, které objevil mezi svým výkladem biblické apokalypsy, k níž mělo podle něj dojít prostřednictvím ohně a která se měla cyklicky střídat s následnou obnovou světa, a stoickou teorií kosmických cyklů vždy zakončených vyhořením (*ekpyrósis*), srv. tamt., s. 111nn. K recepci stoické filosofie v raném novověku viz Christia Mercer, „Seventeenth-Century Universal Sympathy,“ in *Sympathy*, vyd. Schliesser, s. 115nn. (107-138).

prostupující celým kosmem.[70] Již v tuto chvíli si můžeme povšimnout jisté podobnosti s výše zmíněným principem vitálního tepla z Newtonových alchymických spisů.[71] Tato stručná definice ovšem nečiní zadost velice komplexní stoické fyzice. *Pneuma* je také jednotícím principem držícím kosmos pohromadě, a jakožto takový garant jednoty (činící z vesmíru živočicha) je také duší světa. Skutečnost, že je tato duše hmotná, nepředstavovala pro důsledně materialistické stoiky žádný výrazný problém. Přitom však nesmíme zapomínat, že stoický materialismus se od toho novověkého/moderního výrazně lišil a tvrzení o materialitě duše je tak spíše prohlášením všeobecného vitalismu nežli nějakou formou redukcionismu.

Poměr směsi ohně a vzduchu v rámci *pneumatu* může být podle stoiků různý, existuje tedy mnoho *pneumat* prostupujících prostorem, přičemž se jich také může nacházet několik na tomtéž místě současně. To je dáno specifickou stoickou teorií dokonalé směsi (*krásis*/*míxis*), jež vychází z toho, že stoická fyzika je např. oproti atomismu přísně kontinuální – směs dvou látek tedy může mít moderně řečeno „fraktální“ strukturu, takže i přes materialitu obou složek dochází *de facto* k jejich dokonalému vzájemnému prostoupení. Celou věc si bude možné lépe představit, pokud si uvědomíme, že základní vlastností pneumatu (jakožto směsi natolik specifické, že je možné ji vnímat téměř jako pátý element) je oproti chladu, teplu, suchu a vlhku ostatních živlů napětí (*tonos*). I přes materiální charakter *pneumatu* je tak do jisté míry přesnější si ho spíše nežli jako látku představit jako vlnění.[72] Koexistence různých forem *pneumatu* (různých poměrů vzduchu a ohně) je pak podobná koexistenci zvukových vln na jednom místě: skládají se v jednu vlnu celkovou, v té je však přesto možné slyšet jednotlivé původní zvuky. Každý jednotlivý typ *pneumatu* je pak nositelem jisté vlastnosti, takže konkrétní skladba různých poměrů *pneumat* vposled určuje kompletní fyzikální stav dané látky (*hexis*).

Výrazné podobnosti s Newtonem tak nacházíme na mnoha úrovních. Jak jsem již zmínil, jeho teorie jemného, všeprostupujícího (a hmotného) éteru je samozřejmě stoickému *pneumatu* nápadně podobná. Podobnost však nacházíme i mezi stoickou představou různých podob *pneumatu* skládajících se do různých podob látky a Newtonovou koncepcí bohatě metafyzicky strukturovaného éteru, jehož různě jemné složky jsou nositelkami různých vlastností,[73] potažmo s teorií nabídnutou ve *Vegetation of metals*, kde veškerá látka sestává z různě zhuštěného éteru, propleteného s jistým spiritem, který je sám tělem světla.[74] V tomtéž spise ostatně nalezneme i teorii o proudění éteru daném pravidelným „dýcháním“ země, jež může také připomenout onu dynamicky pulzující stoickou představu *pneumatu* jako jakési formy vlnění. Tím se plynule dostáváme k tomu, že u Newtona stejně jako u stoiků

[70] K následujícímu výkladu viz Samuel Sambursky, *The Physics of the Stoics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1959).

[71] Viz výše, s. 158nn.

[72] Sambursky, *The Physics of the Stoics*, s. 22n., srv. též Armstrong, *Filosofie pozdní antiky*, s. 148.

[73] Předloženou v *Hypothesis explaining the properties of light*, viz výše, s. 160n.

[74] Viz výše, s. 159n.

nalezneme také velký důraz oproti kinematice právě na dynamiku. Dynamika ovšem není možná bez představy síly jakožto aktivního principu, který navíc musí z podstaty věci působit kontinuálně. Z tohoto pohledu pak není příliš překvapivé ani to, že některé stoické myšlenky mohou vzdáleně připomínat diferenciální počet (tedy matematiku kontinua), jakkoli zcela jednoznačně zůstaly na rovině silně intuitivní, kvalitativní a nematematizované.[75]

Nad takovým množstvím tak výrazných podobností není dost dobře možné mávnout rukou, přesto bychom se však měli vyhnout unáhleným závěrům. Učinit z Newtona novověkého obnovitele stoické fyziky by bylo přinejlepším značně zkreslující, ostatně stejně jako činit ze stoiků jakési antické předjímatele newtonovské mechaniky. V první řadě – a to se týká zejména právě probíraných konkrétnějších aspektů fyzické teorie – se setkáváme s vnitřními logickými souvislostmi daných systémů. Jak jsem již naznačil, dynamika, kontinuální vnímání světa i jistá forma představy o infinitezimálních skocích jsou všechno věci navzájem související a při jisté důslednosti v domýšlení jdou zcela přirozeně ruku v ruce. Celá tato skupina pojmů je pak úzce spojená s představou nějaké kontinuálně působící aktivní síly – ať už jí je pneumatický *tonos* u stoiků, nebo Newtonova gravitační síla.

Tím se zcela přirozeně dostáváme na ontologicky nejvyšší rovinu paralely mezi Newtonem a stoiky, totiž na rovinu příčiny této síly. I zde, jak jsme viděli, sdílejí Newtonův aktivní princip a stoické *pneuma* mnoho společných rysů. Právě v tomto bodě je však třeba vnímat podobnost mezi Newtonem a stoiky v širším kontextu komplexních interakcí různých myšlenkových proudů od antiky až po novověk. Stoická filosofie, zvláště ta pozdější, byla do značné míry ovlivněna platonismem,[76] sama pak nade vši pochybnost ovlivnila novoplatonismus. Následně se novoplatonismus i stoa pokoušely začlenit do sebe řadu prvků dobové lidové víry a zejména v pozdně antickém synkretismu tak promítly svůj vliv do řady hermetických, alchymických či magických nauk. Tento řetězec interakcí, do kterého by v průběhu následujících staletí bylo třeba připočítat ještě řadu dalších vlivů (např. kabalu), vede vposled k tomu, že se k Newtonovi mírně odlišné podoby téže myšlenky mohly dostat prokazatelně minimálně ze tří zdrojů – od stoiků, novoplatoniků (pravděpodobně větší či menší měrou zprostředkovaných Newtonovými platónskými současníky) a z alchymických spisů.

---

[75] Příkladem může být problém kužele rozříznutého rovnoběžně se svou základnou. Pokud mají na sebe doléhající plochy horní a dolní části kužele rozdílné velikosti, bude kužel nepravidelný, bude mít „schody“. Pokud však budou obě plochy stejně velké, bude kužel vposled sestávat ze stejně velkých kruhů, takže se bude ve skutečnosti jednat o válec. V odpověď na tento problém Chrýsippos prohlašuje, že obě plochy budou „zároveň stejné i jinak velké“, což dále rozvádí tak, že jedna bude „větší, ale nebude přebývat“ (Chrýsippos u Plútarcha, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 1079d-e, 1080c). Řecké myšlení však nebylo schopné tuto trefnou intuici dovést do jasnější koncepce matematické limity, srv. Sambursky, *The Physics of the Stoics*, s. 93nn.

[76] Armstrong, *Filosofie pozdní antiky*, s. 149nn.

Tím spíše by samozřejmě bylo třeba provést důkladnější analýzu, která by identifikovala konkrétní zdroje toho či onoho aspektu Newtonova myšlení, nesmíme však pro stromy přestat vidět les. Newtonovi šlo vposled o pravdu – absolutní, jedinou Pravdu, jež byla na počátku zjevena lidstvu, v průběhu dějin však byla postupně tříštěna, deformována a poškozována. Součástí této moudrosti bylo jak poznání Boha a metafyzických pravd, tak poznání přirozeného světa a zákonitostí, které jej spravují. Z tohoto důvodu byl například Newton přesvědčen, že dávní mudrcové znali nejenom matematický vzorec gravitačního zákona, ale i příčinu gravitace, přičemž dohledání jejich názorů považoval za silné argumenty ve prospěch své přírodní filosofie, jak to dokládají např. jeho „klasická scholia“[77] (tuto skutečnost sice poněkud zmírňuje fakt, že se je nakonec rozhodl nepublikovat, řadu odkazů z nich však do svých děl začlenil[78]). Toto pojetí dávné moudrosti má zároveň za důsledek to, že Newton přistupuje k recepci jiných myšlenkových systémů s dosti jasnou, předem utvořenou představou, co od nich očekává. Výstižné přirovnání nabídla Betty Dobbsová, když Newtona označila za hledače pokladů:[79] vše je třeba důkladně prosít a zachovat pouze zlaté nugety. Zároveň když je nuget objeven, přestává záležet na tom, odkud přišel a jakým pískem, štěrkem a jílem byl původně obklopen.

Ve světle těchto souvislostí je třeba poněkud kriticky přehodnotit Dobbsové narativ. Podle ní sdíleli raně křesťanští autoři se stoiky představu boží přítomnosti ve světě, stejně tak jako představu kosmu jako rozumným bohem uspořádaného celku, v němž působí Prozřetelnost. Z toho důvodu tedy řadu stoických koncepcí a argumentů přijali v prvních stoletích n. l. za své. Do tohoto obrazu světa výborně zapadala i představa *pneumatu* jakožto božského činitele působícího ve světě. Křesťanství však pochopitelně vadil důsledný stoický materialismus, představu *pneumatu* tak bylo třeba spiritualizovat a náhle spiritualizované božské *pneuma* nebylo podle Dobbsové ničím jiným nežli právě Bohem. Newton pak prý zcela analogicky mohl vyjít ze stoické představy materiálního éteru, a když se ukázala jako neudržitelná, provést analogický krok spiritualizace a ztotožnění s Bohem.[80] Taková interpretace však podle mého názoru přehlíží dvě zásadní (a úzce související) věci: totiž že božská všudypřítomná

[77] Newtonova „klasická scholia“ popsali McGuire, Rattansi, „Newton and the ‘Pipes of Pan’.“ Jejich závěr kriticky zhodnotil a samotný text pak zveřejnil Casini, „Newton: The Classical Scholia,“ s. 33nn. K představě dávné moudrosti u Newtona viz David Boyd Haycock, „‘The long-lost truth’: Sir Isaac Newton and the Newtonian Pursuit of Ancient Knowledge,“ *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 35, no. 3 (Sep. 2004): 605-623. Širší kontext pak nabízejí Charles B. Schmitt, „Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz,“ *Journal of the History of Ideas* 27, no. 4 (Oct.-Dec. 1966): 505-532 a Martin Mulsow, Janita Hamalainen, „Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism,“ *Journal of the History of Ideas* 65, no. 1 (Jan. 2004): 1-13.

[78] McGuire, Rattansi, „Newton and the ‘Pipes of Pan’,“ s. 121n.

[79] Dobbs, „Newton and Stoicism,“ s. 112.

[80] Betty Jo Teeter Dobbs, „Newton’s Alchemy and his ‘Active Principle’ of Gravitation,“ in *Newton’s Scientific and Philosophical Legacy*, vyd. Scheurer, Debrock, s. 68n. (55-80).

aktivní síla ještě nemusí nutně být Bohem samotným a že právě takové do jisté míry od Boha odlišné, přesto však nehmotné aktivní jsoucno nabízela novoplatónská tradice se svou představou světové duše.[81]

Když se ukázalo, že materialistické *pneuma* stoiků (ale také alchymistů) není vhodným vysvětlením gravitační síly, nezdá se pravděpodobné, že by Newton musel nutně učinit ihned tak radikální krok, že by všudypřítomný duchovní princip způsobující gravitaci ztotožnil přímo s Bohem. Mnohem spíše, jak ostatně nasvědčují i samotné texty, přistoupil na představu jakéhosi božského nehmotného prostředníka. Newton byl však podle všeho stejně tak vzdálen i složitým emanačním spekulacím novoplatoniků – tento nehmotný prostředník, aktivní princip, tak mohl být jejich koncepcí světové duše sice inspirován, rozhodně ho s ní však není možné beze zbytku ztotožnit. Překvapivě blízko však mohl mít k podobě, kterou světová duše nabyla v dílech některých jeho cambridgeských současníků. Jak jsme viděli, Morův *Spirit of Nature* (ale velmi podobně také např. Cudworthův hylarchický princip) je jakousi nižší, bylo by možné říci „odduševněnou“ formou světové duše. Je to světová duše zbavená svých „metafyzických nadstaveb“, slepý, přesto však do značné míry vitalistický princip vdechující aktivitu do jinak zcela pasivní hmoty. I přes svoji nehmotnost se jedná o entitu, jež je výhradně zaměřená na působení ve hmotném, neživém světě, působení, které je v mnoha ohledech překvapivě podobné tomu mechanickému.[82] V tomto směru má *Spirit of Nature* oproti klasické světové duši mnohem blíže stoické, věcně fyzikalistické koncepci *pneumatu*, jež musela být Newtonovi velmi sympatická. Ani to mu však nemuselo stačit. Je možné, že ideální vysvětlení gravitace, jakkoli snad nemohlo být klasicky mechanistické, bylo pro Newtona (podobně jako aktivní princip alchymie) přeci jenom ještě vzdálenější planým metafyzickým hypotézám a pevněji zakotvené v experimentální přírodní filosofii. Právě takovým vysvětlením byl podle mého éter z optických *Queries*, jemuž se budeme vzápětí věnovat.

Nežli však přejdeme k této Newtonově pozdní koncepci, ještě bych rád zmínil jednu poznámku k teorii *pneumatu*. V jiném článku se Dobbsová opět zabývá stoickými vlivy u Newtona, tentokrát však především v souvislosti s jeho alchymií a teorií látky.[83] I tam hovoří o božském *pneumatu*, když jej však ztotožňuje s aktivním principem Newtonovy alchymie, hovoří o něm jako o „Božím činiteli“. Následně zmiňuje rukopis, podle kterého je působit prostřednictvím takového prostředníka pro Boha mnohem důstojnější než působit přímo – vždyť není větší stvořitelské moci než té, jež je schopna stvořit bytost, která je sama schopna dále tvořit bytosti nižší.[84] V připojené poznámce Dobbsová

[81] Nabízela ji ostatně již raným křesťanům (jakkoli to Dobbsová opomíjí zmínit) a otázka ontologického statusu světové duše a jejího vztahu k Božím Osobám byla rozebírána dlouho do středověku, viz výše, s. 22n.

[82] Ke složité dialektice mezi mechanicismem a *Spirit of Nature* u Mora viz výše, s. 59nn.

[83] Betty Jo Teeter Dobbs, „Newton’s Alchemy and His Theory of Matter,“ *Isis* 73, no. 4 (Dec. 1982): 511-528.

[84] „Quinetiam si quis opinatur possibile esse ut Deus intellectualem aliquam creaturam tam perfectam producat quæ ope divini concursûs possit inferioris ordinis creaturas rursus producere, hoc adeò non derogaret

dokonce v polemice s J. E. McGuirem zdůrazňuje, že tato citace jasně dokládá Newtonovo využívání zprostředkujících činitelů mezi Bohem a světem, nezdá se však, že by tentýž argument aplikovala na své vlastní závěry stran gravitace.

IV.2.iii Pozdní, nemechanický éter

Vedle *General Scholium* je druhým klasickým místem, kde je možné najít v rámci Newtonových publikovaných děl nějaká vyjádření k jeho metafyzice, závěrečná část jeho *Optiky*. Třetí kniha *Optiky* obsahuje pouze 11 pozorování (*observations*), po nichž Newton vysvětluje, že se chtěl k těmto pokusům vrátit a dále je rozvinout, byl však přerušen, a tak pouze nabízí jisté „otázky" (*queries*), „aby další bádání provedli jiní."[85] V prvním vydání *Optiky* (1704) bylo těchto otázek šestnáct, v latinském překladu o dva roky později jich bylo již dvacet tři a v druhém anglickém vydání (1717/18) se jejich počet ustálil na třiceti jedné.[86] Jak jejich název napovídá, mají *Queries* podobu otázek, Newton tak opět (podobně jako v *General Scholium*) využívá stylistický prostředek, který mu umožňuje se i v rámci primárně vědeckého spisu pustit do ne zcela podložených spekulací. *Queries* začínají jako relativně krátké odstavce úzce zaměřené na optické otázky, přes refrakci jako možný příklad působení na dálku mezi hmotnými předměty a světelnými paprsky se však postupně dostávají k širším otázkám interakce hmoty a světla a k úvahám o šíření tepla, smyslovém vnímání, vegetativních procesech a gravitaci. Spolu s tím nabývají jednotlivé *Queries* na rozsahu a například slavná poslední *Query* 31 představuje již svébytnou mnohostránkovou esej.

Z filosofického hlediska se nejvíce pozornosti (zcela oprávněně) dostávalo *Queries* 28 a 31, my však zaměříme naši pozornost již na *Query* 17. Tam nabízí Newton jako možné vysvětlení některých dříve probíraných optických jevů představu, že paprsky světla vyvolávají v místech dopadu vibrace, které chování světelných paprsků zpětně ovlivňují, zejména je pak mohou například odpuzovat.[87] V následující *Query* 18 zaměřuje Newton svou pozornost na šíření tepla ve vakuu. Teploměr ve vakuu reaguje na změnu tepla téměř stejně rychle jako teploměr, z jehož okolí jsme vzduch nevypumpovali. Médium, skrze něž se teplo šíří, se tak musí nacházet i ve vakuu a musí se jednat o médium mnohem jemnější a prostupnější nežli vzduch. Toto médium je pravděpodobně zároveň tím, ve kterém se šíří i

---

divinæ potestati, ut longè, ne dicam infinitè majorem poneret, a quâ scilicet creaturæ non tantum immediatè sed mediantibus alijs creaturis elicerentur." Newton, „De gravitatione," fol. 24, srv. Dobbs, „Newton's Alchemy," s. 520.

[85] „I shall conclude with proposing only some Queries, in order to a farther search to be made by others." Newton, *Opticks*, kn. 3, část 1, obs. 11, s. 339.

[86] Poslední dodané *Queries* však Newton vsunul mezi první dvě sady, čímž došlo k posunu v jejich číslování. Latinské *Queries* 17-24 se v druhém anglickém vydání staly *Queries* 25-31. Pokud nebude uvedeno jinak, budu využívat číslování i text 4. vydání (1730), rozdíly mezi druhým a čtvrtým vydáním jsou již minimální.

[87] Newton, *Opticks*, Qu. 17, s. 347n.

světelné paprsky.[88] Poté co je toto éterické médium zavedeno, pokouší se Newton na základě fenoménů světelné refrakce popsat některé jeho vlastnosti. Zdá se, že je tento éter řidší ve hmotných tělesech a hustší v prázdném prostoru (Qu. 19) a že tyto změny hustoty nejsou diskrétní, ale kontinuální a s narůstající vzdáleností od těles plynule klesají (Qu. 20). Následně nabízí Newton tento éter jako prostředek pro vysvětlení i dalších jevů, totiž gravitace (Qu. 21-22), zraku a smyslového vnímání (Qu. 23) a vitálních pohybů v těle (Qu. 24). My se z pochopitelných důvodů budeme věnovat především otázce gravitace, není však bez zajímavosti, že jak se zdá, spojuje v sobě tento éter (podobně jako éter z *Hypothesis explaining the properties of light*) příčinu gravitace i aktivní princip alchymie – alespoň tedy v té míře, v jaké je tento princip možné ztotožnit s vitalistickým principem přenášejícím pohyb z duše do těla.[89] Východiskem pro Newtonovy úvahy je jednoduché rozšíření vlastností tohoto éteru, které nabídnul již v souvislosti se světlem. Jeho hustota je větší v prázdných místech a jeho částice na sebe navzájem působí odpudivou silou. Pro hmotná tělesa je tedy přirozené, že spějí k místům, v nichž je éter spíše řidší. Představíme-li si dále, že hustota éteru tvoří plynulou škálu narůstající s narůstající vzdáleností od těles a že je tento éter dostatečně elastický, může i drobný rozdíl v jeho hustotě vyvolat tlak, který bude tlačit hmotná tělesa k sobě navzájem tak, jak to činí gravitace.[90]

Stále však platí, že se jakékoli vysvětlení gravitace prostřednictvím materiálního éteru musí vypořádat s tímtéž problémem, kvůli kterému Newton jakákoli taková řešení již dříve zavrhnul, totiž že pozorovaný pohyb planet odpovídá Keplerovým zákonům příliš přesně na to, aby se pohybovaly v nějakém médiu, které by je nutně muselo zpomalovat. V *Query* 22 tak Newton navrhuje, že pokud budou částice éteru dostatečně malé (mnohem menší i než částice světla), bude i relativně malá odpudivá síla stačit k tomu, aby jednotlivé částice odtlačila na velkou vzdálenost od sebe navzájem. Tento nový éter tak nebude kompaktní (jakkoli velice jemnou) látkou, ale spíše souborem drobných částic roztroušených daleko od sebe v převážně prázdném prostoru. Tyto osamocené částice ve vakuu však nemusí pohyb planet nijak znatelně zpomalovat.[91]

Tato Newtonova teorie je poněkud zarážející, neboť se na první pohled zdá problematická hned z několika důvodů. V první řadě, Newtonovo řešení, proč éter nezpomaluje pohyb planet (totiž že je příliš řídký), se zdá být přesně tím řešením, které sám před mnoha lety explicitně odmítnul. Jak prohlásil např. v *De gravitatione*, sebeřidší éter by planety vždy alespoň trochu zpomaloval – nemají-li

[88] Tamt., Qu. 18, s. 348n.

[89] Jak jsem však již zmiňoval (s. 156n.), Newtonova alchymie nemusela být vždy nutně jen okultisticko-hermetická, Paul Greenham („A Concord of Alchemy with Theology," s. 261nn.) tak např. nabízí mnohem striktněji přírodovědecké (fyzikálně-chemicko-optické) vysvětlení toho, jak éter způsobuje pohyb v těle.

[90] Newton, *Opticks*, Qu. 21, s. 350nn.

[91] Newton hovoří o éteru 700 000 x řidším než vzduch a kladoucím tím pádem 6 x 10^8 menší odpor než voda, srv. Newton, *Opticks*, Qu. 22, s. 352.

být zpomalovány *vůbec*, jediným řešením je, aby se pohybovaly v naprostém vakuu.[92] Je samozřejmě možné prohlásit, že na stará kolena Newton ze své radikálnosti upustil: snad nabylo vrchu přesvědčení, že jediné možné řešení problému gravitace je mechanické, a tak se pokusil navrhnout takové, které by v rámci možností mělo co největší šanci vyhovovat. V takovém případě ovšem narážíme na druhý problém, totiž že éter z *Optiky* není uspokojivý ani jako mechanické řešení, neboť jestliže se částice éteru odpuzují *na velké vzdálenosti*, nejedná se o nic jiného nežli o klasické působení na dálku. Hlavním důvodem, proč by mělo být mechanické řešení preferovatelné, se přitom zdá být právě to, že nepracuje s okultními kvalitami působícími na dálku, jak to Newtonově gravitaci vyčítala řada jeho kritiků.[93] Při prvním čtení se tedy tento nový Newtonův éter zdá kombinovat to nejhorší z obou světů: je hmotný (a měl by tedy zpomalovat planety) a zároveň působí na dálku (a zavádí tedy do světa nemechanické, okultní síly).

Nejjednodušším způsobem, jak se s těmito problémy vypořádat, je Newtona podezírat z (vědomé či nevědomé) inkonzistence. Buď si neuspokojivost svého nejnovějšího vysvětlení gravitace neuvědomoval, nebo si ji uvědomoval, jednalo se však o poslední zoufalý pokus jak umlčet kontinentální kritiky řešením, které se alespoň na první pohled jeví jako přímočaře mechanické.[94] První varianta se zdá krajně nepravděpodobná a ani ta druhá nezní příliš přesvědčivě, uvážíme-li, že nemechaničnost tohoto éteru není něčím, co by se Newton v *Queries* pokoušel jakkoli maskovat a naopak ji prezentuje jako jeho přednost.[95] Podobné, avšak alespoň trochu pádnější opodstatnění se pro éter z *Optiky* pokouší nabídnout John Henry. I ten sice tvrdí, že působení na dálku bylo v rámci odpudivých sil mezi částečkami éteru jaksi „skrytější“ před případnými zraky kritiků (ostatně nejbystřejší z těchto kritiků, Leibniz, krátce předtím zemřel),[96] domnívá se však, že toto řešení bylo zároveň schopné obstát samo o sobě: omezení působení na dálku na jediný druh látky (éter) je podle

[92] Viz výše, s. 161n.

[93] K tomu viz Keith Hutchison, „What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?“ *Isis* 73, no. 2 (Jun. 1982): 233-253.

[94] Westfall, *Never at Rest*, s. 644, 732nn.; McGuire, „Forces, Active Principles, and Newton’s Invisible Realm,“ s. 176 *et passim*.

[95] Např. v závěru *Query* 28, kde Newton popisuje mechanický éter jako cosi, co pouze tlumí všechny pohyby a brání přírodě v jejím volném působení. Poté se dovolává opory pro svůj éter u dávných myslitelů, kteří „mlčky připisovali gravitaci jiné příčině nežli hrubé hmotě,“ zatímco současní filosofové „budují hypotézy, aby všechno vysvětlili mechanicky“ („[T]he oldest and most celebrated Philosophers of *Greece* and *Phœnicia*, who made a *Vacuum*, and Atoms, and the Gravity of Atoms, the first Principles of their Philosophy; tacitly attributing Gravity to some other Cause than dense Matter. Later Philosophers banish the Considerations of such a Cause out of natural Philosophy, feigning Hypotheses for explaining all things mechanically,“ Newton, *Opticks*, Qu. 28, s. 369). Zmínka o „budování hypotéz“ (*feigning Hypotheses*) samozřejmě přímo souvisí s *Hypotheses non fingo* z *General Scholium*.

[96] Henry, „Gravity and *De gravitatione*,“ s. 25

něj úspornější řešení, než kdyby se měla navzájem přitahovat veškerá látka v kosmu.[97] Za předpokladu absolutní homogenity veškeré látky (který do novověké vědy přinesl mechanicismus) však ani Henryho řešení není příliš přesvědčivé. Je-li veškerá látka zcela homogenní, sestává gravitační éter ze stejných základních částic jako hrubá hmota, v jádru se od ní neliší a bylo by tudíž třeba vysvětlit, proč právě on je jako jediný schopný působit na dálku. Lepším vysvětlením by mohlo být, že se Newton navrací ke stoickému pojetí látky. Stoici v rámci svého materialismu totiž rozlišovali aktivní aspekt-princip (oheň, vzduch a z nich složené *pneuma*) od aspektu-principu pasivního (voda, země a jejich složeniny).[98] Právě o novověkou reformulaci takovéto teorie dvojí látky se podle mého názoru Newton v *Optice* pokusil. Oproti takovému výkladu je problémem všech výše uvedených vysvětlení fakt, že *a priori* předpokládají, že je éter z *Optiky* v jistém ohledu krokem zpět, a hledají tím pádem nějakou výhodu, která by vyvážila fakt, že se Newton vrátil k problematické materiální koncepci éteru.

Důvody, které Newtona k této nové teorii přivedly, však mohou být pozitivní – ostatně neměli bychom podceňovat význam skutečnosti, že tento éter je téměř *jedinou možnou* příčinou gravitace, kterou se Newton, jehož neochota zveřejňovat své metafyzické názory je dobře známá, rozhodl za svého života publikovat.[99] Jak v návaznosti na další autory uvádí Dobbsová, koncepce éteru z *Optiky* se s největší pravděpodobností zrodila v přímé návaznosti na Hauksbeeho elektrické pokusy, které proběhly v letech 1703-1706 na půdě Royal Society.[100] Newton se možnou souvislostí mezi elektřinou

---

[97] Henry, „‘Pray do not Ascribe that Notion to Me’,“ s. 135.

[98] Sambursky, *The Physics of the Stoics*, s. 3nn.

[99] Jedinými dalšími jsou výše probíraný éter z *Hypothesis* (viz výše, s. 160) a nanejvýš stručná a enigmatická zmínka o jakémsi jemném spiritu ze závěru *General Scholium* (Newton, *Principia*, sv. 2, *General Scholium*, s. 764n.). Tento spirit má být na malé vzdálenosti příčinou přitažlivých sil mezi tělesy, na větší vzdálenosti pak příčinou přitažlivosti spojené s elektřinou, souvisí ale také se světlem i s vegetativními a smyslovými pochody v živých tvorech. Jak přesvědčivě ukazují manželé Hallovi (Marie Boas Hall, Alfred Rupert Hall, „Newton’s Electric Spirit: Four Oddities,“ *Isis* 50, no. 4 (Dec. 1959): 473-476), zdánlivě neopodstatněný Motteho překlad *Principií*, který popisuje tento spirit jako „electric and elastic spirit“, nachází oporu v jiných Newtonových rukopisech. Je-li tomu tak, pak vzhledem k tomu, že *General Scholium* pochází z roku 1713 a že éter z *Optiky* z roku 1717 (který zapříčiňuje tytéž jevy) byl inspirován *elektrickými* pokusy z roku 1706, zdá se pravděpodobné, že jsou oba pouze odlišnými popisy téhož principu. Totéž by ostatně bylo možné říci i o éteru z *Hypothesis*, který opět sdílí s oběma ostatními vysvětleními řadu podobností a který mohl být inspirován podobnými elektrickými pokusy, které Newton prováděl o třicet let dříve. Všechna tři Newtonem publikovaná řešení otázky gravitace by tak byla pouze různými formulacemi jediné teorie, přičemž formulace poslední (tedy éter z *Optiky*) je evidentně také ta nejpropracovanější.

[100] Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 222nn., srv. k tomu Roderick Weir Home, „Force, Electricity, and the Powers of Living Matter in Newton’s Mature Philosophy of Nature,“ in *Religion, Science, and Worldview. Essays in Honor of Richard S. Westfall*, vyd. Margaret J. Osler, Paul Lawrence Farber (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 95-117; Joan L. Hawes, „Newton’s Revival of the Aether Hypothesis and the Explanation of Gravitational Attraction,“ *Notes and Records of the Royal Society of London* 23, no. 2 (Dec.

a světlem zabýval již téměř o třicet let dříve, tyto nové pokusy však jeho domněnkám poskytly mnohem přesvědčivější podporu. Elektřina i světlo se šíří prostřednictvím velmi jemného éteru, který může být alespoň zčásti odpovědný i za některé vitální pochody.[101] Tento éter ale zároveň není zcela mechanický, ba dokonce možná nemusí být ani zcela materiální. Dobbsová hovoří v této souvislosti o „duchovním těle“ a uvádí je do souvislosti s Newtonovým zájmem o povahu Kristova těla. Tímto problémem (zejména v souvislosti s vtělením a vzkříšením) se Newton podle všeho v téže době také intenzivně zabýval a jeho závěrem bylo, že i před vtělením a po vzkříšení měl Kristus tělo, jednalo se však o tělo duchovní.[102] Co přesně si pod tímto pojmem představit však nebylo Newtonovi jasné – alespoň tedy dokud se (podle Dobbsové) nesetkal s Hauksbeeho pokusy. Elektrický éter byl nepochybně tělesný, neboť bylo možné se ho „dotknout“ (bylo možné cítit tlak, který vyvíjí), zároveň se však jednalo o ducha, neboť byl aktivní a jeho šíření nijak neubíralo na hmotnosti zdrojovému tělesu.[103]

Jak jsem již zmínil, předpoklad Dobbsové o úzkém propojení Newtonovy alchymie s jeho ariánskou teologií nemusí být zcela podložený a ani souvislost tohoto nového éteru s „duchovním tělem“ kosmického Krista tak nemusíme považovat za zcela konkluzivní. I bez této spojitosti však Dobbsová bezesporu upozornila na důležitý aspekt Newtonovy nové teorie: éter z *Optiky* v žádném případě není návratem k jednoduchým, mechanicko-materiálním vysvětlením gravitace. Naopak, jak jsem zmínil, v *Queries* je Newton (zcela v souladu se svým pojetím gravitace jako bytostně nemechanického „samopohybu“) pyšný na to, že nabízí vysvětlení nemechanické. Odpudivá síla působící mezi částicemi éteru totiž radikálně mění jeho charakter. Je mylné se domnívat, že Newton polevil ze striktnosti, s jakou dříve odmítnul sebeřidší éter, jeho obsáhlý výklad z *Query* 28 rozlišující různé formy odporu jasně dokládá, o jak závažný argument pro něj i nadále šlo. Na několika stránkách vysvětluje, že odpor média, v němž se nějaké těleso pohybuje, může být způsobený buď třením částic o sebe, nebo setrvačností média. Odpor způsobený třením je možné uměle zredukovat – rozbitím částic látky na menší části, jejich zahlazením, aby mezi sebou lépe klouzaly apod.[104] Vedle toho odpor daný setrvačností média již pro dané médium není možné zmenšit. U médií, jejichž odpor je dán výhradně setrvačností, tak míru tohoto odporu neměnným způsobem stanovuje jejich hustota. Příkladem takového média je voda a, jak Newton uvádí, „odpor vody plyne především a téměř úplně ze setrvačnosti její hmoty; pokud by tak byla nebesa stejně hustá jako voda, nekladla by o mnoho

---

1968): 200-212; Henry Guerlac, „Sir Isaac and the Ingenious Mr. Hauksbee,“ in *Mélanges Alexandre Koyré, publiés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*. sv. 1, vyd. I. Bernard Cohen, René Taton (Paris: Hermann, 1964), s. 228-254.

[101] Srv. Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 223nn. a tam citované texty.

[102] Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 214n.

[103] Dobbs, *The Janus Face of Genius*, s. 226.

[104] Newton, *Opticks*, Qu. 28, s. 365n.

menší odpor.“[105] Mechanická řešení vysvětlovala gravitaci přímými srážkami částic, vyžadovala tedy éter dostatečně kompaktní, dostatečně hustý na to, aby jeho částice mohly vhodným způsobem narážet na hmotná tělesa i na sebe navzájem. Ať hovoříme sebevíc o „jemnosti“ takového mechanického éteru, míra odporu, který bude pohybu planet klást, bude jednoznačně daná právě jeho hustotou. Newtonova analýza odporu je tak jen novou, detailnější formulací původního argumentu: éter natolik hustý, aby byl schopen působit gravitaci *mechanicky*, by nutně musel planety zpomalovat. Jeho nový éter ale působí prostřednictvím odpudivé síly, za předpokladu dostatečné malosti částic a dostatečné elasticity éteru tak může být natolik řídký, že se ve výsledku opravdu téměř nebude lišit od vakua.

Nový éter je tak oproti dřívějším teoriím jednoznačně *nemechanický*, to však nemusí znamenat, že je také nehmotný. Sám Newton sice tento éter nikde neoznačuje jednoznačně jako tělesný, způsob, jakým o něm hovoří, však nevyvolává dojem, že by tomu mělo být jinak. I pokud jej však budeme teoreticky považovat za tělesný, v jistém ohledu je tato tělesnost problematická. Jednotlivé částice éteru totiž sice mohou být tělesné, mezi nimi se však nachází velké vzdálenosti, které jsou prázdné. Přitom éter prostřednictvím odpudivé síly působí i v těchto prázdných prostorách. Narážíme tak na jistý inherentní problém veškerého působení na dálku, které ze své podstaty zavání čímsi „imateriálním“. K této otázce se vrátíme níže, nyní bych ale ještě rád věnoval pozornost pojmu „aktivních principů“, vystupujícímu do popředí v závěrečných *Queries*.

S aktivními principy Newton pracuje zejména v poslední *Query* 31. Ta začíná slovy: „Nemají snad malé tělesné částice jistou moc, schopnosti nebo síly, kterými působí na dálku […]?“[106] Následuje velmi obsáhlá analýza řady chemických reakcí, jež má doložit, že krom pozorovatelných účinků gravitace, elektřiny a magnetismu se zdá rozumné předpokládat, že na menší vzdálenost působící přitažlivé a odpudivé síly spravují i chemické interakce mezi různými látkami. Pasivní principy mechaniky, tedy především setrvačnost (*vis inertiæ*), by nikdy nebyly schopné vnést do světa pohyb samy od sebe. Nebyly by ani schopné pohyb ve světě udržet, neboť v nedokonale elastických srážkách se vždy část pohybu ztratí. Proto je nutné předpokládat existenci aktivních principů, které pohyb do světa dodávají. Jedním z nich je i „příčina gravitace“.[107] O něco později se Newton k této myšlence znovu vrací a jako možné příklady těchto aktivních principů opět uvádí pouze princip gravitace a

[105] „[T]he Resistance of Water arises principally and almost entirely from the *Vis inertiæ* of its Matter; and by consequence, if the Heavens were as dense as Water, they would not have much less Resistance than Water,“ Newton, *Opticks*, Qu. 28, s. 367n.

[106] „Have not the small Particles of Bodies certain Powers, Virtues, or Forces, by which they act at a distance […]?“ Newton, *Opticks*, Qu. 31, s. 375n.

[107] „Seeing therefore the variety of Motion which we find in the World is always decreasing, there is a necessity of conserving and recruiting it by active Principles, such as are the cause of Gravity […].“ Newton, *Opticks*, Qu. 31, p. 399.

princip fermentace (tedy vegetativních vitálních pochodů).[108] Následující pasáž si dovolím ocitovat *in extenso*:

> „Tyto principy nepovažuji za skryté kvality, jež by měly být důsledkem specifických forem věcí, ale za obecné přírodní zákony, skrze které jsou samotné věci utvářeny. Jejich pravdivost se nám ukazuje z jevů, ačkoli jejich příčiny ještě nejsou odhaleny. Neboť to jsou zjevné kvality a pouze jejich příčiny jsou skryté. A *aristotelici* nazývali skrytými kvalitami nikoli kvality zjevné, ale takové, o nichž předpokládali, že jsou ukryté v tělesech a že jsou neznámými příčinami zjevných účinků […]. Říci nám, že každý druh věci je obdařen specifickou skrytou kvalitou, skrze kterou působí a vyvolává zjevné účinky, nám neříká nic. Zato odvodit z jevů dva nebo tři obecné principy pohybu a poté nám říci, jak vlastnosti a působení všech tělesných věcí vyplývají z těchto zjevných principů, by bylo velkým pokrokem ve filosofii, byť by příčiny těchto principů zůstaly neobjevené.“[109]

Zajímavé na této pasáži je, že zde oproti původní zmínce dochází k jistému posunu. Aktivní princip byl původně *příčinou* gravitace, nyní je však pouze zjevnou kvalitou, účinkem *skutečné příčiny*, která však zůstává neodhalena. Jestliže za aktivní princip gravitace můžeme považovat onen éter (a podle všeho se zdá, že můžeme),[110] je možné tento posun vztáhnout k výše zmíněnému problému

[108] Je otázkou, jaké další aktivní principy by (ještě s elektřinou a magnetismem) ve světě mohly být. Jeden rukopis se zdá nabízet ještě život a vůli (CUL Add. Ms. 3970, fol. 255r-256r, srv. Iliffe, „‘That puzleing Problem’,“ s. 454).

[109] „These Principles I consider, not as occult Qualities, supposed to result from the specifick Forms of Things, but as general Laws of Nature, by which the Things themselves are form’d; their Truth appearing to us by Phænomena, though their Causes be not yet discover’d. For these are manifest Qualities, and their Causes only are occult. And the *Aristotelians* gave the Name of occult Qualities, not to manifest Qualities, but to such Qualities only as they supposed to lie hid in Bodies, and to be the unknown Causes of manifest Effects […]. To tell us that every Species of Things is endow’d with an occult specifick Quality by which it acts and produces manifest Effects, is to tell us nothing: But to derive two or three general Principles of Motion from Phænomena, and afterwards to tell us how the Properties and Actions of all corporeal Things follow from those manifest Principles, would be a very great step in Philosophy, though the Causes of those Principles were not yet discover’d,“ Newton, *Opticks*, Qu. 31, s. 401n.

[110] V této souvislosti je dobré si uvědomit, že *Queries* 25-31 jsou dřívější, doplněné již v latinském překladu *Optiky*, zatímco *Queries* o éteru (17-24) byly dodány až ke druhému vydání. Chronologicky vzato tak Newton

ne/tělesnosti éteru. Částice jsou tělesným principem, jelikož však působí na dálku, máme tendenci si představit, že se „za nimi“ skrývá jakási skutečnější příčina, totiž odpudivá síla, které jsou částice éteru pouhým nositelem (vzpomeňme si na novoplatónské hierarchie prostředníků/vehiklů). Stejným způsobem se i aktivní principy do jisté míry pohybují v jakési explanační „šedé zóně“ – na jednu stranu jsou příčinou gravitace, tedy oním éterem, na druhou stranu jsou oproti této (skryté) příčině něčím zjevným, totiž pozorovatelným a popsatelným přírodním zákonem, jehož empiricky prokázaná platnost nezávisí na tom, zda jsme v danou chvíli schopni odhalit i jeho (fyzikální či metafyzickou) příčinu. Situace je však ještě o něco složitější. Sám přírodní zákon (ostatně podobně špatně uchopitelný jako na dálku působící síla) totiž může v jistém slova smyslu *být* onou příčinou. Onen posun (nebo nejasnost) v chápání aktivních principů je tak odrazem hlubších problémů, souvisejících na jednu stranu s otázkou, jaký typ vysvětlení/příčiny hledáme, a na druhou stranu s něčím, na co jsme narazili již u Mora v souvislosti s částečným zredukováním *Spirit of Nature* na personifikované přírodní zákony. V tomto ohledu není překvapivé, že Newtona, který oproti Morovi tyto ze své podstaty „duchovní“ síly poprvé jasně kvantifikuje, dochází k tomuto splývání ještě výrazněji, jak se nyní přesvědčíme na Henryho výkladu možné příčiny gravitace.

IV.2.iv Hmota působící na dálku

Poslední možným vysvětlením gravitace, kterým se budu zabývat, je představa, že Bůh sice způsobuje gravitaci přímo, ale nikoli neustálým působením ve světě, nýbrž pouze tím, že na počátku přisoudil hmotě při jejím stvoření schopnost působit na dálku na ostatní hmotu. To je teze, kterou zastává John Henry.[111] Když podle něj Newton tvrdí, že Bůh je příčinou gravitace (nebo zákonů pohybu těles), máme to chápat v tom smyslu, že na počátku stvořil hmotu tak, aby se podle těchto zákonů chovala. V tomto kontextu Henry velmi správně upozorňuje na to, že slavná pasáž z Newtonovy korespondence s Richardem Bentleym byla klasickými interprety vykládána zkresleně a v jistém ohledu v přesně opačném významu, než jak ji Newton zamýšlel. Richard Bentley byl britský teolog, který byl v roce 1692 jmenován, aby vedl Boylovy přednášky. Vytyčil si v nich cíl představit základy Newtonovy přírodní filosofie a poukázat na to, že slouží také k vyvrácení ateismu (zcela v souladu s tím, co považuje za cíl Newtonovy přírodní filosofie i Dobbsová!). Z tohoto důvodu si s Newtonem vyměnil několik dopisů, aby se ujistil, že bude jeho systém vykládat bez zkreslení. V rámci této korespondence přišla celkem pochopitelně řeč i na otázku příčiny gravitace. Ve třetím

---

nejdříve v obecných termínech hovoří o aktivních principech, aby následně (v návaznosti na Hauksbeeho pokusy, jejichž závěry do latinských *Queries* ještě nestihnul zapracovat) nabídnul konkrétnější podobu jednoho takového aktivního principu.

[111] Henry, „‘Pray do not Ascribe that Notion to me’,“ s. 127nn. Tento výklad se samozřejmě vztahuje pouze na období do vydání optických *Queries*. Jak jsme viděli výše, v tu chvíli podle Henryho Newton pouze toto působení na dálku omezuje z veškeré hmoty na gravitační éter (a případně další aktivní principy).

dopise Bentleymu pak nalezneme tuto slavnou pasáž, jež patří mezi jeden z nejčastěji citovaných Newtonových textů:[112]

> „Je nepředstavitelné, že by neživá, hrubá hmota bez prostředkování něčím jiným, co by nebylo hmotné, ovlivňovala jinou hmotu a působila na ni bez společného kontaktu, jak by tomu muselo být, pokud by jí esenciálně a inherentně náležela gravitace v epikúrovském slova smyslu. A to je jeden z důvodů, proč jsem chtěl, abyste mi nepřipisoval vrozenou gravitaci. Že by měla být gravitace vrozená a inherentně a esenciálně náležet hmotě, takže by jedno těleso mohlo působit na druhé na dálku ve vakuu bez zprostředkování něčím jiným, jehož prostřednictvím by se jejich působení a síla přenášely od jednoho k druhému, je podle mého takovou absurditou, že nevěřím, že by tomuto přesvědčení mohl kdy propadnout jakýkoli člověk, který má ve filosofických záležitostech kompetentní rozvažovací schopnost. Gravitace musí být způsobena nějakým činitelem (*Agent*) neustále působícím v souladu s jistými zákony. Avšak zda je tento činitel hmotný, či nehmotný, to jsem ponechal na uvážení svých čtenářů.“[113]

Newton zde sice odmítá, že by samotná hmota byla schopná působit gravitaci na dálku, avšak důležité je, že je řeč o gravitaci v „*epikúrovském* slova smyslu“. Gravitace byla podle Epikúra inherentním principem, který atomy v nekonečném prázdném prostoru neustále uváděl do pohybu směrem dolů. Henry upozorňuje v daném kontextu na jediný aspekt této gravitace, totiž že je (jak se v textu také několikrát výslovně opakuje) inherentní, esenciální vlastností hmoty, tedy něčím, co jí

---

[112] Henry, „Gravity and *de gravitatione*,“ s. 12; Frans H. van Lunteren, „Gravitation and nineteenth-century physical worldviews,“ in *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*, vyd. Scheurer, Debrock, s. 161-173.

[113] „It is inconceivable, that inanimate brute Matter should, without the Mediation of something else, which is not material, operate upon, and effect other Matter without mutual Contact, as it must be, if Gravitation in the Sense of Epicurus, be essential and inherent in it. And this is one Reason why I desired you would not ascribe innate Gravity to me. That Gravity should be innate, inherent and essential to Matter, so that one Body may act upon another at a distance thro' a Vacuum, without the Mediation of any thing else, by and through which their Action and Force may be conveyed from one to another, is to me so great an Absurdity, that I believe no Man who has in philosophical Matters a competent Faculty of thinking can ever fall into it. Gravity must be caused by an Agent acting constantly according to certain Laws; but whether this Agent be material or immaterial, I have left to the Consideration of my Readers.“ Isaac Newton, *Isaac Newton's Papers & Letters on Natural Philosophy*, vyd. I. Bernard Cohen, Robert et al. (Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 1978), s. 302n.

náleží nutně a podle její přirozenosti podobně jako např. rozlehlost. Není však bez zajímavosti si povšimnout, že skutečná epikúrovská gravitace představuje koncept, který je s Newtonovými představami o světě silně nekompatibilní v řadě dalších ohledů. Především předpokládá v prázdném prostoru existenci absolutně daného směru „dolů“, kterým se atomy hýbou taktéž zcela samovolně a nezávisle na čemkoli dalším (vedle Newtonovské gravitace, jež je silou *přitažlivou*, a tedy primárně přitahující částice *k sobě* navzájem). To má pak mimo jiné za následek, že počátečním momentem, který v epikúrovském univerzu naruší zcela indiferentní „déšť“ atomů a iniciuje vznik kosmu, je náhodná výchylka z tohoto padání dolů, díky které se dva atomy srazí a zahájí tím řetězovou reakci dalších a dalších srážek.[114]

V kontextu Newtonovy a Bentleyho diskuse je však skutečně zásadní spíše představa gravitace jako inherentní vlastnosti hmoty. Pokud by hmota opravdu sama ze své podstaty působila na dálku a přitahovala ostatní částice hmoty, bylo by to prvním předpokladem pro to, aby se věčně existující chaotická změť atomů dokázala sama od sebe (a tedy bez přičinění Boha, který se tím pádem stává zbytečným) uspořádat do podoby světa, jak ho známe dnes – za odmítnutím této teze se tak skrývá podobná obava jako ta, která vedla Mora k zavrhnutí vitalismu. Vedle toho tu pak stojí představa, že schopnost působit na dálku je neesenciální vlastnost, kterou má hmota nad rámec svých základních vlastností. Jakkoli se nám může zdát tato distinkce subtilní, pro filosofii a teologii 17. století byla nanejvýš důležitou, druhá představa totiž vyžadovala všemocného stvořitele, který hmotě nad rámec jejích esenciálních vlastností během stvoření přidá i schopnost působit na dálku a na teologické úrovni tak mohla sloužit jako argument ve prospěch Boží existence.

Henryho interpretace se tedy zdá být rozhodně věrohodnější než představa, že Bůh působí gravitaci přímo neustále a v každém jednotlivém okamžiku. Nezdá se ovšem být zcela v souladu s místy, kdy Newton hovoří o jakémsi „činiteli“ prostředkujícím ono působení – pokud by gravitaci skutečně způsobovala (nikoli inherentní) schopnost hmoty působit na dálku, proč by v tomtéž odstavci rozvíjel Newton úvahy o jakémsi hmotném či nehmotném činiteli, který gravitaci způsobuje? Neobstojí ani námitka, že by tento činitel byl tím, co při stvoření dalo hmotě schopnost působit na dálku, protože Newton výslovně hovoří o činiteli „neustále působícím v souladu s jistými zákony,“ tedy o něčem, co v každém jednotlivém okamžiku v souladu s Bohem stanovenými zákony způsobuje, že se tělesa navzájem přitahují. Tato věta tak alespoň na první pohled zpochybňuje Henryho interpretaci – je v ní řeč o činiteli (materiálním či nemateriálním), který způsobuje gravitaci, a chápat ji tak, že má být tímto činitelem míněna sama na dálku působící hmota, se zdá být poněkud násilným výkladem. Není tedy divu, že Henry tuto větu chápe jiným způsobem.

[114] Srv. k tomu Pierre-Marie Morel, „Epicurean Atomism,“ in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, vyd. James Warren (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 65-83; Tim O'Keefe, *Epicureanism* (Durham: Acumen, 2010), s. 25nn.

Klíčovou otázkou v souvislosti s touto větou je pro Henryho její vztah k začátku téhož odstavce, tedy k větě, v níž Newton tvrdí, že je nepředstavitelné, aby byla hrubá hmota schopná působit na dálku bez nějakého prostředníka, „který není hmotný.“[115] Proč Newton v rámci jediného odstavce nejprve tvrdí, že prostředník způsobující gravitaci je nehmotný, aby následně prohlásil, že nechává na uvážení čtenářů, zda je hmotný, či nehmotný? Podle Henryho se zde Newton ani nedopouští roztržitosti, ani nerozlišuje mezi svým osobním názorem (nehmotný prostředník) a zdrženlivým postojem z *Principií*, připouštějícím obě možnosti (jak tvrdí H. Kochirasová[116]), ale zkrátka a dobře hovoří o dvou různých věcech. V první větě otevírá otázku, zda je schopnost působit na dálku inherentní hmotě (epikúrovská gravitace), a zabývá se tedy příčinou, jež by hmotě tuto neesenciální vlastnost dala – tedy zcela jednoznačně nehmotným Bohem. Vedle toho ve větě poslední již Newton nehovoří o Bohu, ale o sekundární příčině gravitace, kterou (zatím) neznáme a která tedy může být teoreticky jak materiální, tak imateriální. Na tomto místě se nyní nechci zabývat tím, nakolik se zdá takové čtení odpovídat textu samotnému,[117] ale spíše tím, jak je možné toto čtení skloubit s Henryho představou, že hmota podle Newtona působí na dálku. Jestliže totiž gravitace působí skrze nějakého činitele, nějakého prostředníka, zdálo by se, že je její příčinou spíše tento prostředník než hmota, o níž je pak možné tvrdit, že působí na dálku nanejvýš nepřímo. Zároveň skutečnost, že Henry nemá problém hovořit o

[115] K Henryho výkladu těchto dvou vět viz Henry, „‘Pray do not ascribe that notion to me’,“ s. 130 a Henry, „Gravity and *de gravitatione*,“ s. 14, pozn. 4.

[116] Hylarie Kochiras, „Gravity and Newton’s Substance Counting Problem,“ *Studies in the History and Philosophy of Science Part A* 40, no. 3 (Sep. 2009), s. 268, pozn. 5 (267-280).

[117] Henryho čtení je samozřejmě možné, nezdá se však být zcela přirozené. Téma epikúrovské gravitace je totiž ve skutečnosti zavedeno až v druhé části věty, termín „mediation“ nadto naznačuje, že je spíše řeč o nějakém zprostředkování působení na dálku, nežli o jeho seslání do hmoty během jejího stvoření. Ona zcela postradatelná poznámka „which is not material“ však skutečně působí na první pohled poněkud enigmaticky. Osobně se domnívám, že je možné ještě jiné (v jistém smyslu mnohem jednodušší) čtení, nežli ta, která nabízejí Henry či Kochirasová. Podle mého názoru totiž Newton v první větě možnost hmotného prostředníka neuvádí jednoduše z toho důvodu, že ji vyloučil dodatkem „without mutual Contact“. Materiální prostředník by totiž mohl způsobovat gravitaci jedině mechanicky, tedy právě přímým působením na dané těleso. Uvažujeme-li tedy tělesa, která nejsou nijak v kontaktu (např. ve vakuu v jisté vzdálenosti od sebe), *a priori* jsme vyloučili možnost materiálního prostředníka. Je-li ovšem jako v poslední větě řeč o gravitaci obecně, je na místě zmínit všechny varianty, tedy i tu, že gravitaci způsobuje nějaký materiální prostředník. Představa, že materiální prostředník může působit pouze bezprostředně a přímým kontaktem sice předem vylučuje představu, že by hmota mohla působit na dálku, a může tedy působit jako argument kruhem, avšak pokud by byla situace opačná a hmota by *byla* schopná působit na dálku, nabízí se otázka, proč by potřebovala prostředníka, *a fortiori* hmotného? Ostatně v jakém smyslu by bylo možné o tomto prostředníku hovořit jako o *prostředníku*, jestliže působí na dálku? To vše jen dále poukazuje na to, že interpretace, která připisuje gravitaci imateriálnímu prostředníkovi, je podle mého názoru věrohodnější nežli Henryho teze o bezprostředním působení na dálku (byť je celá situace poněkud složitější, jak uvidíme v závěru kapitoly).

tom, že hmota potřebuje k působení na dálku nějakou sekundární příčinu (hmotného či nehmotného činitele) vede k otázce, nakolik se jeho pozice skutečně liší od těch, podle nichž připisuje Newton gravitaci nějaké jiné, ne/hmotné příčině.

To souvisí s problémem, který Hylarie Kochirasová označila jako „Newtonův problém s počítáním substancí“.[118] V případě Johna Henryho by tento problém bylo možné formulovat takto: jaký by byl z hlediska našeho pozorování rozdíl mezi situací, kdy by gravitaci způsobovala přímo na dálku hmota sama, a situací, kdy by ji způsoboval nějaký nehmotný prostředník? Kochirasová tento problém formuluje obecněji a ptá se, jak můžeme u Newtona poznat, jaké pozorované účinky máme připsat jakým substancím, jestliže (a) substance poznáváme pouze nepřímo podle jejich účinků a (b) je možné, aby se vícero substancí nacházelo na jednom místě (za předpokladu, že je nanejvýše jedna z nich tělesná).

Máme tak např. nějaké hmotné těleso, které je schopné mechanicky interagovat a nadto ještě gravitačně, elektricky a chemicky působit. Podle předpokladu (b) nemůžeme vyloučit, že s daným hmotným tělesem nesdílejí prostor i další substance, např. nějaký gravitační éter, elektrický spirit a aktivní alchymický princip. Podle předpokladu (a) však zároveň žádnou z těchto substancí nemůžeme poznat nijak jinak než právě prostřednictvím jejích účinků. Samo působení však není žádným kritériem identity a nemůžeme tak vyloučit, že jedna a tatáž substance je odpovědná za větší množství námi pozorovaných účinků – aktivní alchymický princip může např. způsobovat nejenom chemické, ale i elektrické působení dané hmoty. Vposled je tak možné, že se na daném místě nacházejí hmotné těleso a tři různé duchovní substance, každá způsobující jeden typ účinků, nebo hmotné těleso a menší množství duchovních substancí, které si mezi sebe nějakým způsobem dané účinky rozdělují, nebo v extrémním případě dokonce pouze hmotné těleso jako substance schopná způsobovat všechny námi pozorované účinky. Problém počítání substancí pak spočívá právě v tom, že v rámci Newtonovy empirické metodologie nemáme žádný způsob, jak mezi těmito variantami rozlišit a substance spolehlivě „spočítat“. Sama Kochirasová však naznačuje, že celková situace je poněkud komplikovanější a Newton svůj empirismus obohacuje o některé metafyzické předpoklady.[119] Jedním z nich se zdá být např. to, že hmota je pasivní.[120] Tato pasivita sice nevylučuje setrvačnost (*vis inertiae*) a řízení se Newtonovými zákony mechaniky, nicméně v souladu s klasickým mechanicismem tvrdí, že hmota nemůže být sama od sebe původcem *nové* aktivity. Jestliže tedy ve světě pozorujeme působení, která iniciují takovouto novou aktivitu, můžeme usoudit na existenci přinejmenším jedné duchovní substance, jež je způsobuje (opět se tak vracíme k Newtonově myšlence

[118] Kochiras, „Gravity and Newton’s Substance Counting Problem.“

[119] Kochiras, „Gravity and Newton’s Substance Counting Problem,“ s. 268.

[120] Viz např. Newton, *Opticks*, Qu. 31, s. 399nn. Tato skutečnost by ostatně již sama o sobě mohla být argumentem proti Henryho představě na dálku působící hmoty.

samopohybu jako prostředku k dokázání existence aktivních, nehmotných entit). Avšak zda je těchto substancí víc, už je pro nás bez zavedení dalších předpokladů opět nerozhodnutelné.

Zatím se zdá, že argument Kochirasové nepřinesl nic zásadně nového. Jestliže je podle Newtona hmota pasivní, musí aktivitu (např. gravitaci) způsobovat něco jiného, nevíme však co a zda to můžeme ztotožnit s příčinami dalších typů aktivit – jsme tedy opět u nějakého duchovního prostředníka, o němž toho mnoho bližšího říci nemůžeme. Henryho argument pak v této terminologii popírá metafyzický předpoklad pasivity hmoty (Bůh jí mohl přisoudit schopnost působit na dálku) a opět tím vnáší do hry možnost, že žádný prostředník neexistuje a že se tedy naše počítání substancí zastaví u jediné, totiž u hmoty. Avšak nejasnost, s jakou v rámci své koncepce Henry pracuje s tím, že na dálku působící hmota ve skutečnosti působí skrze prostředníka, otevírá podle mého nový způsob nahlédnutí problému s počítáním substancí. Epistemologická nerozlišitelnost má tendenci prosakovat do ontologie a nerozlišitelné varianty mají sklon splývat dohromady. Z hlediska samotné newtonovské *fyziky* jsou obě varianty zcela ekvivalentní: hmota gravitačně působí na jinou hmotu, a to na jistou vzdálenost napříč prázdným prostorem, tedy bez jakéhokoli *hmotného* prostředníka. Zda působí hmota sama přímo, nebo za pomoci *nehmotného* prostředníka je irelevantní (přesněji řečeno, je relevantní pouze na úrovni *metafyzické*), neboť veškerý fyzikální přínos případného nehmotného prostředníka je již obsažen v matematickém vzorci vztahujícím sílu k hmotnosti a vzdálenosti daných těles.

Vrací se nám tak motiv, se kterým jsme se setkali i v souvislosti s aktivními principy z *Optiky*, totiž že v rámci nově vznikající koncepce novověké vědy dochází v jistém ohledu ke splývání mezi přírodním zákonem a hlubší, metafyzickou příčinou, jež dané chování způsobuje. Tato příčina sice zůstává v jistém ohledu nepoznatelná, avšak kvantifikovatelný přírodní zákon jako její jediný pozorovatelný projev je nejasně pojímaný částečně jako účinek této nepoznatelné příčiny, částečně ale jako jakýsi její poznatelný aspekt, to jediné, co z ní můžeme zachytit. V jiné formě se nám tak vrací motiv, na který jsem upozorňoval již v souvislosti s Morem. Celý problém by totiž bylo možné přeformulovat jen jako otázku míry hypostazovanosti příčiny gravitace. Tuto příčinu můžeme vnímat v silném slova smyslu *substantivně*, pak bude nehmotným duchovním prostředníkem ne nepodobným *Spirit of Nature*, popřípadě zvláštním nemechanickým éterem z optických *Queries*. Stejnou příčinu však můžeme vnímat též mnohem *abstraktněji* jako jakousi pouhou zákonitost spravující chování těles, jež je v jistém smyslu cele obsažena v matematickém vzorci pro gravitační sílu. Celkové nastavení Newtonovy přírodní filosofie spolu s onou slavnou zdrženlivostí tváří v tvář hypotézám však mnohem silněji nežli u Mora hraje ve prospěch druhé interpretace (a to nezávisle na tom, zda by ji sám Newton skutečně preferoval). Metafyzická příčina gravitace je tak postupně vytlačena a zbývá pouze přírodní zákon. Z úhlu pohledu dvou aspektů platonismu, které měly podle Horského vliv na utváření novověké vědy,[121] se tak s konečnou platností začíná prosazovat ten, který zcela inertní hmotu podřizuje matematickým zákonitostem. Tento vývoj by bylo též možné vztáhnout k podobnému

[121] Viz výše, s. 62.

vývoji u pojetí absolutního prostoru.[122] I zde Newton završil spojení absolutního fyzikálního prostoru s Bohem tak, že ačkoli byly oba pojmy pro Newtona stále ještě pevně spojené, bylo zároveň možné, aby jeho následovníci posléze Boha odřízli a pracovali dále již jen s absolutním prostorem samotným.[123]

*

Rozbor Newtonovy přírodní filosofie nás provedl napříč pestrou škálou různých vysvětlení gravitace, o nichž uvažoval. Vedle záhy zavrhnutého mechanického éteru a představy Boha jako přímé příčiny gravitace (jež se ukázala být nevěrohodnou v širších souvislostech Newtonových teologických názorů) jsem se pokusil ukázat, že po většinu Newtonova života se jeho pozornost upínala k možnosti nemechanické (a alespoň v některých fázích jeho myšlenkového vývoje i nemateriální) příčině. Přesný charakter této příčiny se nám nepodařilo určit, pokusil jsem se však poněkud rehabilitovat éter z *Optiky* jako jakousi nejúplnější a nejvyspělejší formu takové koncepce. Newtonova představa se prokazatelně odvíjela od směsi alchymických vlivů, stoických nauk o božském *pneumatu* a platónské představy duše světa. Z našeho hlediska je na této koncepci (a na její následné proměně v éter z *Optiky*) nejzajímavější vztah k Morově koncepci *Spirit of Nature,* nikoli snad v otázce historických vlivů Mora na Newtona, ale spíše s ohledem na širší souvislosti metafyzických systémů jednoho i druhého. Viděli jsme, jak se u Mora platónsky vitalistická představa světové duše těsně spojující božstvo se světem postupně proměnila. Její „vyšší“ funkce byly odděleny a její funkce „nižší“ byly v rámci přechodu k výrazněji dualistickému vnímání světa přiřazeny ryze duchovnímu principu *Spirit of Nature*, který jako všudypřítomný duch oživující hmotu, avšak zároveň slepě naprogramovaný a zbavený jakékoli svobodné vůle a vlastních tužeb, představoval vposled pouze hypostazovaný polo-vitalistický princip, v mnohém podobný jakési personifikované podobě přírodních zákonů.

Newtonovy úvahy o možné příčině gravitace jako by v jistém ohledu na Mora navazovaly. Příčina gravitace je všudypřítomný ne zcela hmotný princip, v některých ohledech podobný světové duši, avšak ještě jednoznačněji zbavený jakékoli svobodné vůle a vlastního rozhodování a ještě přísněji podřízený matematické zákonitosti (kterou Newton dokonce vyjádřil v její matematické podobě!). To, co jsme u Mora označili za hypostazovaný či personifikovaný přírodní zákon, je tak u Newtona této personifikovanosti zbaveno, ten aspekt *Spirit of Nature*, který jej spojoval s platónskými teoriemi světové duše je vytlačen a zbývá pouze přírodní zákon jako takový. Míru tohoto „odosobnění“ ještě silněji podtrhuje forma, kterou toto řešení nabylo, když se je Newton rozhodl publikovat. Éter z *Optiky* je oproti dřívějším nehmotným prostředníkům mnohem konkrétnější, což se odráží i v tom, že se mu

[122] K tomu více níže, s. 204nn.

[123] Edward Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 255.

dostává tělesného substrátu (byť velmi řídkého, takže v jistém ohledu se stále jedná pouze o sílu vyskytující se v prázdném prostoru). Tato síla, disponující alespoň hypotetickým substrátem a zároveň zcela jednoznačně matematicky popsaná, může velice snadno splynout právě s oním přírodním zákonem, který ji popisuje (nebo také s oním přírodním zákonem, který je – stejně jako ona – daným matematickým vzorcem popisován).

Tyto úvahy vystoupily ještě výrazněji do popředí, když jsme analyzovali Henryho výklad, podle kterého Newton o žádném nehmotném prostředníkovi pro gravitaci neuvažoval a jednoduše ji považoval za vlastnost hmoty působící na dálku. Jakkoli jsem ve svém rozboru měl tendenci tuto možnost spíše upozaďovat, je takový výklad nepochybně také udržitelný. Nicméně mnohem zajímavější nežli se ptát, zda je tím jediným správným, je právě zkoumat jeho vztah k výkladům ostatním. Na jednu stranu se i podle toho, jak sám Henry nakonec upadá do vyjadřování v termínech sekundárních příčin a prostředníků, zdá, že není vůbec snadné zbavit se představy, že se za působením na dálku musí „ve skutečnosti" skrývat jakási skrytá příčina. Zároveň se však ukazuje, že jestliže je ona nehmotná příčina důsledně podřízena striktně deterministické zákonitosti a zbavena vlastní vůle a tužeb (těchto typicky duševních vlastností), velmi snadno se sama vytrácí a proměňuje se v pouhé působení na dálku. Prostředním termínem se zde ještě silněji nežli u Mora ukazuje být právě onen prchavý pojem přírodního zákona.[124]

[124] Tento závěr nám může mimoděk připomenout Tylorovu představu vývoje náboženství založenou na pojmu duše a postupující od počátečního animismu přes komplexnější náboženství až k vědě, Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (London: John Murray, 1903). Oproti této, v antropologii dnes spíše kritizované představě je na obhajobu našeho rozboru třeba říct, že se odehrával na mnohem úžeji vymezeném prostoru (jak kulturně, tak časově) a že postrádá pozitivisticky teleologický podtext. V širších souvislostech rozebírá podobnou spojitost i Mary B. Hesse, *Forces and Fields. The Concept of Action at a Distance in the History of Physics* (Mineola: Dover, 1962).

V. PROSTOR

V této fázi je hlavní téma mé práce z převážné části již pokryto. Rozebral jsem pojem světové duše u Henryho Mora a způsob, jakým se později přetvořil do specifické nauky o *Spirit of Nature*. Toto téma jsem dále uvedl do souvislostí s Morovým pojetím dualismu, jeho teorií imaginace i s do jisté míry podobným myšlenkovým vývojem, s nímž se můžeme setkat u Newtona ve vztahu k možné příčině gravitace. Posledním tematickým okruhem, kterým bych se chtěl zabývat, bude pojetí absolutního prostoru (a jeho vztahu k Bohu). Představa prostoru jako Boží rozlehlosti je samozřejmě jedním z nejznámějších aspektů Morovy filosofie a zejména v možné souvislosti s Newtonem i tím snad nejčastěji probíraným.[1] Domnívám se však zároveň, že se jedná o téma, které pro nás rozhodně není bez zajímavosti. Na první pohled by se mohlo zdát, že prostor se světovou duší nijak zvlášť nesouvisí, konkrétně v Morově případě je však i v jeho pozdějším, ne-imanentistickém období absolutní prostor do značné míry jakýmsi „styčným bodem“ mezi Bohem a světem a jak se po krátkém rozboru vývoje Morova smýšlení o prostoru pokusím ukázat, jako takový vykazuje se *Spirit of Nature* řadu podobností. V našich analýzách jsme doposud vždy naráželi na jisté napětí ve vztahu *Spirit of Nature* a Boha, napětí způsobené Morovou blízkostí imanentistickým koncepcím i potřebou se vůči nim vymezovat. Podobnosti mezi *Spirit of Nature* a prostorem u Mora by tak podle mého názoru mohly být východiskem pro to, abychom vztah Boha ke *Spirit of Nature* chápali analogicky jako jeho vztah k prostoru. Ukázat, do jaké míry je tato analogie oprávněná a jaké jsou její důsledky, je prvním cílem této závěrečné kapitoly.

Druhým cílem pak je Morovo pojetí prostoru a jeho vztahu k Bohu vyprofilovat ještě jasněji za pomoci srovnání se dvěma mysliteli, jež mu jsou v tomto ohledu velice blízcí. Prvním je Francesco Patrizi, významný renesanční filosof, který Morovu filosofii ovlivnil v řadě ohledů (včetně právě pojetí prostoru).[2] Druhým je pak zcela pochopitelně opět Newton, jemuž jsme se v rámci této práce již věnovali a který byl Morem s největší pravděpodobností v těchto otázkách ovlivněn. Oproti těmto častým tvrzením o Morově vlivu na Newtona však v našich analýzách vystoupí jeho pojetí prostoru jako od Mora – i přes jisté povrchní podobnosti – v řadě ohledů značně odlišné (a v lecčems svým

[1] Srv. zejména Koyré, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, kap. 6 a 7; Max Jammer, *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics* (New York: Dover Publications, 1993), s. 110nn.; Burtt, *The Metaphysical Foundations*, s. 137nn. a 254nn.

[2] John Henry, „Francesco Patrizi da Cherso's Concept of Space and its Later Influence,“ *Annals of Science* 36, no. 6 (1979): 549-573, zejména s. 566nn. Sám Patrizi pak podle všeho navazuje v tomto směru na Bernardina Telesia, který vedle klasického výrazu *locus* pro označení aristotelského místa jako první zavedl také užití termínu *spatium* pro prázdný prostor, srv. Paul Oskar Kristeller, *Osm filosofů italské renesance* (Praha: Vyšehrad, 2007), s. 108n.; Grant, *Much Ado About Nothing*, s. 192nn.

způsobem bližší právě Patrizimu). Hlavní příčinou těchto rozdílů se ukáží být především odlišné teologické názory obou myslitelů.

V.1 Prostor u Mora

V.1.i Vývoj Morova pojetí prostoru

Pojetí prostoru jako Boží rozlehlosti je jednoznačně zralým plodem Morova myšlení, setkáváme se s ním převážně v relativně pozdních spisech *Divine Dialogues* a *Enchiridion Metaphysicum*. Oproti tomu například ve filosofických básních se s tímto tématem téměř nesetkáme, byť se tam More zabývá do jisté míry příbuznou otázkou první látky. Jasper Reid nabízí ve své monografii zajímavou a důkladnou analýzu vývoje Morova myšlení ohledně prostoru.[3] V jeho rámci rozlišuje tři hlavní fáze, z nichž každá je determinovaná určitým vztahem ke dvěma různým pojetím látky, které Reid nazývá „atomární" a „prostorové". V rámci „atomárního" pojetí látky představují první látku atomy, neboť jsou oním neměnným substrátem trvajícím na pozadí vznikání a zanikání, tím, co na sebe může přijímat všechny možné formy a z čeho všechno ostatní sestává. Vedle toho „prostorové" pojetí látky ji chápe ryze privativně, jako pouhou potenci, schopnost přijmout do sebe jakýkoli tvar, jakékoli těleso. V tom právě tato koncepce do jisté míry předjímá (jak název napovídá) jakousi představu prázdného prostoru. Podle Reida jsou pak filosofické básně obdobím, kdy More zastává obě tato pojetí látky současně (vzpomeňme na naše rozbory *Hýlé* a *Tasis*, kde nekonečné množství vedle sebe ležících atomů *je* prázdným prostorem připraveným přijímat libovolné formy[4]), poté následuje období přechodné (zejména *Conjectura Cabbalistica* a *An Antidote Against Atheism*), kdy jsou tato dvě pojetí rozlišena jako dvě různé varianty, aniž by se mezi nimi More jednoznačně rozhodnul, a nakonec období závěrečné, kdy More na jednu stranu jasně přijímá atomární pojetí látky, na druhou stranu však prostor, v němž se tyto atomy nacházejí, povyšuje a v rámci svého ontologického žebříčku jej náhle staví téměř na roveň s Bohem.

Jakkoli nás bude primárně zajímat Morova pozdní teorie prostoru, rád bych k tomuto historickému rozboru uvedl několik poznámek. V první řadě je podle mého názoru třeba zmínit báseň *Democritus Platonissans*, inspirovanou prvním setkáním s Descartovou filosofií.[5] Ta představuje v řadě ohledů překvapivé vybočení z Morových názorů k mnohem radikálnější formě atomismu, k níž už se pak

[3] Reid, *Metaphysics*, kap. 3 a 4.

[4] Viz výše, s. 29n.

[5] Zde nemáme prostor věnovat této básni pozornost, kterou by si zasloužila, pro důkladnější analýzu Morovy recepce Descarta v tomto období viz Alan Gabbey, „Philosophia Cartesiana Triumphata: Henry More (1646-1671)," in *Problems of Cartesianism*, vyd. Thomas M. Lennon et al. (Kingston – Montréal: McGill-Queen's University Press, 1982), s. 176nn. (171-249).

nikde jinde nehlásí. Způsobem, který připomíná Giordana Bruna, zde More obhajuje nekonečný prostor obsahující nekonečně mnoho sluncí a planet, jinými slovy nekonečně světů (báseň ostatně nese podtitul *The Infinitie of Worlds*).[6] Mohlo by se tak zdát, že zde More předjímá své pozdější názory: atomy jsou roztroušeny v nekonečném prostoru, a ten je dokonce (byť poněkud nejednoznačně) přirovnán k Bohu.[7] Nesmíme se ovšem nechat Morovým hojným užíváním výrazů jako „void", „empty space" a „Vacuity" zmást, neboť jak říká v předmluvě, „pokud by jakýkoli prostor zůstal nezaplněn atomy, hrozilo by rozdrobení celé konstrukce Přírody do nesouvislého prachu."[8] Jak totiž jasně dává najevo začátek básně, na pozadí nekonečného světa *Democritus Platonissans* se stále skrývá tatáž emanační hierarchie jako v ostatních básních – hmota je tedy pojímána jako poslední odlesk jediného skutečného bytí, jímž je Bůh, atomy představují ontologické „vrcholky Kužele"[9] a prázdný prostor není ničím jiným než nekonečnou juxtapozicí těchto atomů, které se stlačováním skládají a vytvářejí tak tělesná jsoucna. Podobně jako ostatně Bruno, který svůj nekonečný prostor také zaplnil jemným éterem, ani More nebyl ještě připraven připustit existenci nekonečného, *skutečně prázdného* prostoru.[10]

Druhou věcí, na niž bych rád v souvislosti s Reidovou analýzou upozornil, je jeho rozlišení mezi „atomární" a „prostorovou" teorií látky. Domnívám se totiž, že jistá nepřehlednost jak v Morových textech samotných, tak v Reidově výkladu je způsobená tím, že ono takzvané „prostorové" pojetí látky je ve skutečnosti směsí dvou různých, ne vždy jasně rozlišených teorií. Přitom alespoň na některých místech mezi těmito pojetími More jasně rozlišuje.[11] První teorii je možné označit skutečně jako „prostorovou". More ji historicky vztahuje k *chóře* z Platónova *Tímaia*,[12] v jeho interpretaci se však ve

---

[6] Tento výklad obsahují sloky 17-50, in *Poems, Democritus Platonissans*, s. 92nn. Srv. k tomu Giordano Bruno, *De l'infini, de l'univers et des mondes. Œuvres complètes de Giordano Bruno 4* (Paris: Belles Lettres, 2006), s. 170nn. a Giordano Bruno, *De Immenso et Innumerabilibus*, kn. 2, kap. 9, in *Jordani Bruni Nolani Opera Latine Conscripta*, vyd. Francesco Fiorentino (Neapoli: Dom. Morano, 1879), sv. 1, část 1, s. 291. Nezdá se příliš pravděpodobné, že by More z Bruna přímo čerpal, spíše oba navazují na tytéž zdroje, zejména pak na atomistickou a stoickou tradici.

[7] „Wherefore this wide and wast Vacuity, / Which endlesse is outstretched thorough all. / And lies even equall with the Deity," *Poems, Democritus Platonissans*, st. 45, s. 95.

[8] „[I]f any space be left out unstuffd with Atoms, it will hazard the dissipation of the whole frame of Nature into disjoynted dust," *Poems, Democritus Platonissans, To the Reader*, s. 90.

[9] viz výše, s. 29n.

[10] Srv. Grant, *Much Ado About Nothing*, s. 188nn.

[11] Srv. např. *Conjectura, An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala*, kap. 8, §§ 1-2, s. 135nn. Reid se této kapitole v rámci své analýzy věnuje, paragraf o aristotelské koncepci látky (a její odlišnosti od koncepce platónské) však ignoruje a zabývá se pouze srovnáním platónské teorie s atomární koncepcí z kap. 9 (Reid, *Metaphysics*, s. 92nn.).

[12] Pojem *chóry* u Platóna je samozřejmě obtěžkán řadou interpretačních obtíží. Morův výklad je v tomto ohledu značně problematický, důkladnější rozbor Platóna by nás však odvedl příliš daleko od tématu. Srv.

skutečnosti výrazně blíží spíše atomistickému pojetí prázdna. Tato teorie pracuje s představou látky jako jakéhosi chaosu, ryzí potence (avšak podle všeho disponující prostorovými vlastnostmi), která je připravena do sebe pojmout libovolné tvary či tělesa. Vedle toho však stojí představa, kterou bych označil jako „látkovou“ teorii látky, vposled odvozenou od aristotelského pojetí první látky.[13] Ta je sice také potencí, jež přijímá libovolné tvary, oproti platónské chaotické a privativně pojímané potenci, kterou má More tendenci do značné míry chápat v ontologickém slova smyslu negativně, tedy jako cosi nejsoucího (a tudíž blízkého prázdnému prostoru), je však tato aristotelská látka pojímána mnohem konkrétněji jako jakýsi hmatatelný, tvarovatelný substrát. Látku podle „látkové“ teorie tak More pojímá zcela v souladu s klasickým příkladem bronzového bloku, který může přijmout tvar sochy tím, že ji z daného bronzu vytesám. Vedle toho platónské, „prostorové“ pojetí látky by měl More podle mého názoru tendenci chápat pouze jako jakousi metafyzickou „možnost existence“, z níž může bronzová socha vystoupit. Rozdíl mezi těmito dvěma koncepcemi tak do značné míry odpovídá již probíranému rozlišení mezi fyzikální *Hýlé* (neuspořádanými, nicméně jsoucími elementy, z nichž je možné cosi vytvořit) a *Hýlé* metafyzickou (jako pouhou potencí, nejsoucnem, které je pouze *možností*, aby něco bylo).[14] Na tomto příkladu zároveň vidíme, proč jsem pro toto pojetí látky zvolil označení „prostorové“: od představy nejsoucí potence, z níž dané jsoucno vystupuje, je totiž jen krůček k představě prázdného prostoru, do něhož dané jsoucno umístíme. S ohledem na další vývoj Morových koncepcí látky a prostoru je přitom zajímavé si povšimnout podobností i rozdílů mezi těmito dvěma pojetími látky.

V obou případech tak můžeme hovořit o jakési potenci, která je pasivní nositelkou a která do sebe přijímá ostatní jsoucna. Tuto příbuznost podtrhne několik dalších souvislostí. V 17. století (např. u Newtona[15]) se objevovaly teorie, podle kterých hmotná tělesa mohou vznikat tím, že Bůh pouze vymezí určitou oblast prostoru jako neprostupnou, pohyblivou a nějakým způsobem odrážející světlo

---

k tomu Donald J. Zeyl, vyd., *Plato: Timaeus* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2000), s. lvinn.; Allan Jay Silverman, *The Dialectic of Essence. A Study of Plato's Metaphysics* (Princeton: Princeton University Press, 2002), s. 246nn.; Mary Louise Gill, „Matter and Flux in Plato's *Timaeus*,“ *Phronesis* 32, no. 1 (1987): 34-53. Srovnání s aristotelským pojetím prostoru nabízí Emma R. Jones, „The Nature of Place and the Place of Nature in Plato's Timaeus and Aristotle's Physics,“ *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 16, no. 2 (Spring 2012): 247-268.

[13] Není jasné, zda se pojem první látky, tak jak s ním pracuje pozdější aristotelská tradice (absolutní a nijak zformovaný substrát trvající na pozadí všech změn) nachází již u Aristotela, který sám pracuje s látkou spíše jako s termínem vždy relativním vůči té které konkrétní změně. Místa, kde alespoň hypoteticky naznačuje možnost první látky, jsou např. *Metafyzika* VII, 3 (1029a20-26) a IX, 7 (1049a18-27). Srv. k tomu Howard M. Robinson, „Prime Matter in Aristotle,“ *Phronesis* 19, no. 2 (1974): 168-188; Daniel W. Graham, „The Paradox of Prime Matter,“ *Journal of the History of Philosophy* 25, no. 4 (Oct. 1987): 475-490.

[14] Viz výše, s. 47n.

[15] V jeho nevydaném „De gravitatione,“ fol. 20-21.

(respektive nějakým způsobem přístupnou smyslovému vnímání) – v tu chvíli však tělesa vznikají z prázdného prostoru zcela analogicky tomu, jak v aristotelské teorii vznikají substance z první látky, když k ní přistupuje příslušná forma. Zároveň je třeba mít na paměti, že aristotelská první látka je teoretický koncept. Její podobnost s hmotnou látkou z naší každodenní zkušenosti je tak do značné míry omezená, ve skutečnosti se jedná o něco mnohem základnějšího, co se ze své podstaty nikdy nemůže vyskytovat samostatně (tedy bez přidané formy), co se do jisté míry vymyká jakémukoli dělení na hmotná a nehmotná jsoucna, a co tedy nemusí být tolik nepodobné prázdnému prostoru. Sám More tuto jinakost první látky zdůrazňuje právě konceptuálním rozlišením mezi metafyzickou a fyzikální Hýlé.[16] U Mora musíme mít dále na paměti, že se stále pohybujeme primárně v novoplatónském emanačním schématu, takže ona ryzí potence metafyzické Hýlé je svým způsobem skutečně nicotou jakožto limitním metafyzickým protikladem nejvyššího principu.

Snad zčásti i kvůli těmto podobnostem nemusí být u Mora vždy jasné, zda pracuje s „prostorovou“ či „látkovou“ koncepcí látky, to ovšem neznamená, že bychom se mezi nimi neměli pokoušet rozlišovat. „Látková“ koncepce totiž oproti pojetí prázdného prostoru stále obsahuje představu jakéhosi (svým způsobem téměř hmatatelného) substrátu, který je nějak tvarován a který může například sám vyplňovat nějaký prostor. S tím dále souvisí rozdíl nejvýraznější, který se nachází na úrovni ontologie. Prázdný prostor (alespoň ten fyzikální) do sebe přijímá substance, celá jsoucna, zatímco aristotelská látka do sebe přijímá pouze formu, čímž ze spojení jí a této formy teprve vznikne hotové jsoucno, substance. Rozlišení mezi „látkovou“ a „prostorovou“ koncepcí látky je tudíž důležité, neboť je prvním krokem k vymezení otázky existence prostoru jako svébytného filosofického problému. U jakékoli atomistické teorie látky představuje prázdný prostor přirozený ontologický protějšek látky, avšak nedostatečné rozlišení mezi „prostorovou“ a „látkovou“ koncepcí má u raného Mora za následek, že jeho pojetí prázdného prostoru splývá v jedno s jeho teorií atomů – podle Reidovy analýzy tak dochází ke sloučení „atomární“ a „prostorové“ koncepce, nekonečná mnohost atomů je prázdným prostorem. Klíčové přitom ale je, že středním termínem, který toto sloučení umožňuje, je právě aristotelská „látková“ teorie látky, jež v sobě slučuje zároveň koncepci hmatatelného substrátu i abstraktní rozlehlosti ryzí potenciality, tedy aspekty jak „atomárního“, tak „prostorového“ pojetí látky. Oproti tomu v Morově pozdní pozici dochází k jasnému oddělení (a opuštění) „látkové“ teorie, čímž je pouto mezi „atomární“ a „prostorovou“ koncepcí přerušeno. Díky tomu mohou být obě podrženy, aniž by však byly ztotožňovány, takže mezi nimi dochází k mnohem přirozenější symbióze – atomy a prázdný prostor se stávají dvěma odlišnými ontologickými principy, atomy se v prázdném prostoru *nacházejí*, místo aby jím *byly*. I z tohoto důvodu působí Morova pozdní filosofie oproti té rané mnohem dualističtějším dojmem. Atomy se oproti prázdnému prostoru osamostatnily a fungují tak jako svébytné a pozitivní substance vedle substancí duševních. Gradualistická emanační struktura se zdá být na první pohled rozbitá a nahrazuje ji koncepce různých,

[16] Srv. zejména *Conjectura*, *The Philosophick Cabbala*, kap. 1 a k tomu náležející komentáře a dodatky.

na sobě nezávislých typů substancí. Otázkou, do jaké míry je nebo není tento posun pouze zdánlivý, jsme se zabývali již ve 2. kapitole.

Mou poslední a hlavní připomínkou k Reidovu výkladu pak je to, že je dost dobře možné, že žádné „přechodné období“ mezi Morovým raným a pozdním pojetím prostoru nebylo. Dva hlavní texty, kterými se Reid v této souvislosti zabývá, jsou dodatek k obraně filosofické kabaly z *Conjectura Cabbalistica* a dodatek k *An Antidote Against Atheism*. V případě druhého textu se však domnívám, že se Reid zcela míjí s Morovým závěrem.[17] More se zde k otázce prostoru dostává obloukem přes myšlenku, že by hmota mohla existovat nutně. Podle Mora je tato myšlenka spojená s nedostatečným rozlišením mezi prostorem a hmotou. Prostor skutečně existuje nutně, hmota nikoli. Odtud se pak dostává k otázce, zda může existovat prostor bez hmoty (a čím přesně by měl být), a vedle možnosti, že je tento prostor Bohem, předkládá další dvě alternativy, totiž že je prostor pouhou negativní potencí, schopností přijmout hmotu, a že je prostor dán pouze vztahy mezi hmotnými jsoucny a jeho existence je na nich tedy závislá. Potud vykládá Reid Mora přesně. Stejně tak je pravda, že i přes jisté námitky proti posledním dvěma možnostem se More spokojuje s tím, že je nevyvrátil zcela. Morovým závěrem však v žádném případě není (jak Reid tvrdí), že zanechává čtenáře se třemi rovnocennými variantami, neboť i poslední dvě pojetí prostoru (tedy jako potence a pojetí čistě vztahové) vedou v důsledku k témuž závěru, totiž k jeho božské povaze:

> „Neboť pokud ve světě po odebrání *tělesné látky* stále bude *prostor* a *vzdálenost*, v nichž jsme si představovali, že se nachází právě ona látka, dokud tam byla […], musí se nutně jednat o substanci netělesnou, nutně a věčně o sobě existující, přičemž jasnější *idea absolutně dokonalého Jsoucna* nás plněji a jasněji zpraví o tom, že se jedná o *sama o sobě subsistujícího Boha*.“[18]

More sice nikde nepodává přesvědčivý důkaz, že by všechna tři pojetí prostoru musela skutečně vést k témuž závěru, zdá se však, že je o tom sám přesvědčen a že tedy v tomto textu jasně zastává

[17] Srv. Reid, *Metaphysics*, s. 91n.; rozebíraný text je *Antidote, An Appendix to the foregoing Antidote*, kap. 7, s. 163nn.

[18] „For if after the removal of *corporeal Matter* out of the world, there will be still *Space* and *Distance* in which this very Matter, while it was there, was also conceived to lye […]; it must of necessity be a Substance Incorporeal necessarily and eternally existent of it self: which the clearer *Idea* of a *Being absolutely perfect* will more fully and punctually inform us to be the *Self-subsisting God*.“ *Antidote, An Appendix to the foregoing Antidote*, kap. 7, § 6, s. 165.

svoji pozdní koncepci božského prostoru (a nenabízí ji pouze jako jednu z více variant, jak tvrdí Reid).[19]

To by ovšem nemuselo zpochybnit celkovou Reidovu tezi o Morově přechodném období, byť ji to vrhá do poněkud odlišného světla. Dodatek k *An Antidote Against Atheism* pochází z roku 1655, avšak dodatek k obraně filosofické kabaly byl otištěn až v rámci souborného vydání Morových filosofických spisů z roku 1662. Tam přitom žádnou zmínku o božském pojetí prostoru nenalezneme. Morova nejistota ohledně ontologického statusu prostoru se tak mohla projevit alespoň tím, že se po prvním navrhnutí teorie božského prostoru znovu vrátil ke konzervativnějším alternativám. V dodatku k obraně filosofické kabaly má totiž Morův výklad skutečně charakter výčtu více alternativ. Po krátké zmínce o aristotelském pojetí první látky se nám tak dostane výkladu a rozboru jak prostorového, tak atomárního pojetí látky, aniž by se zdálo, že by More nějakou z těchto dvou možností preferoval. Když přechází k atomární koncepci látky, konstatuje More nejprve, že koncepce prostorová je „velmi střízlivou a bezpečnou interpretací“[20] a že se pouze pokusí důkladněji promyslet i jinou variantu. Po krátkém rozboru pak More uvede, že zatímco se Plótínos a platonici přikláněli k teorii prostorové, sv. Augustin upřednostňoval spíše tu atomární, a celý myšlenkový experiment uzavře suchým konstatováním, že je tato nová, atomární interpretace *také* přijatelná (nezdá se však, že by sám nějakou z těchto pozic zvolil).[21]

Ve skutečnosti však není vyloučeno, že More přeci jenom jednu z obou alternativ preferoval, neboť v samotném závěru výše citovaného paragrafu dodává, že by přeci jen ve prospěch atomární teorie hmoty uvedl, že právě takto pojatá látka je vposled nejvhodnějším kandidátem na onen podklad, na němž by mělo docházet ke vznikání.[22] Bez ohledu na tento náznak si zároveň můžeme položit otázku, zda More skutečně musí mezi těmito alternativami volit. Jak jsem již zmiňoval, Morova pozdní atomární teorie hmoty je (celkem přirozeně a na rozdíl od jeho teorie rané) doplněna o představu prázdného prostoru, v němž se tyto atomy nacházejí. To, co More popisuje jako platónskou koncepci látky, tak v jeho pozdní filosofii nacházíme *také*, byť tuto entitu již nenazývá látka, ale prostor.

---

[19] Poněkud odlišnou interpretaci nabízí Grant, *Much Ado About Nothing*, s. 226n. Podle něj More sice také nabízí tři alternativy, první a třetí jsou však do jisté míry analogické, neboť odpovídají pojetí prostoru jako Boží rozlehlosti, popřípadě jako přímo samotného Boha. Grant se pak domnívá, že je obtížné důsledně dodržovat rozlišení mezi těmito dvěma koncepcemi, takže nakonec podle něj bude More v *Enchiridion Metaphysicum* zastávat obě současně.

[20] „[A] very sober and safe Interpretation,“ *Conjectura, An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala*, kap. 9, § 2, s. 141.

[21] *Conjectura, An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala*, kap. 9, § 5, s. 143.

[22] „And yet I cannot abstain from casting in thus much in the behalf of this latter [Interpretation – JJ], That *Generation* is out of that which is more liquid then what is generated; and that there is nothing more liquid then the Heavens, unless this *Primordial* Water of *Monadical* consistence, this ancient *Styx*, the solemn Oath of the Gods, as you heard out of *Aristotle*.“ Tamt.

Pokud by ale More skutečně již v *Conjectura Cabbalistica* zastával svou pozdní pozici, nabízí se otázka, proč tam nikde nehovoří o prostoru jakožto o něčem božském, jako to ostatně učinil již v *An Antidote Against Atheism*. V případě *Conjectura Cabbalistica* však tématem spisu není primárně výklad metafyzického systému, ale vysvětlení skrytých významů prvních kapitol knihy *Genesis*. Konkrétně v danou chvíli se More potýká s problémem, že podle Bible byla země stvořena první den a následně znovu v den třetí. V této souvislosti musíme chápat i to, když More hovoří o přijatelnosti té které interpretace. Primárně nejde o zavázání se té či oné metafyzické teorii, ale pouze o to, zda je lepší chápat zemi prvního a třetího dne spíše jako metafyzickou a fyzikální Hýlé, nebo je-li spíše již země prvního dne fyzikální Hýlé (tedy mnohostí atomů) a země třetího dne pak nejjemnějším éterem složeným z těchto atomů. Jednotlivé interpretace tak nemusejí znamenat odlišnou teorii látky, ale pouze různé způsoby propojení téže teorie látky s biblickým příběhem stvoření.

Po důkladnější analýze se tak ukazuje, že ani jeden z textů, které Reid považuje za hlavní ukazatele Morova přechodného období, o žádné nejistotě či práci s více různými koncepcemi prostoru podle všeho nevypovídají. I přes tuto kritiku Reida musíme mít samozřejmě na paměti, že jakkoli snad nebylo dané období v silném slova smyslu přechodné, nic to nemění na tom, že Morova teorie prostoru v dané době s největší pravděpodobností nebyla tak jasně formulovaná a důsledně promyšlená, jako tomu bylo o řadu let později v *Enchiridion Metaphysicum* či v *Divine Dialogues*. Pro nás samotné přitom konkrétní datace tohoto myšlenkového zlomu není ani příliš důležitá, mnohem spíše nás zajímá konkrétní podoba Morovy pozdní teorie prostoru.

V *Enchiridion Metaphysicum* je pak prokázání existence „nehmotné rozlehlosti odlišné od pohyblivé hmoty“ prvním ze způsobů, jak dokázat existenci duchovních substancí. V 6. a 7. kapitole předkládá More několik argumentů proti karteziánské koncepci prostoru. Jedná se vesměs o klasické argumenty napadající relativitu pohybu, v jednom z nich nás např. More vybízí, abychom si představili průhledný válec, ve kterém se nachází červená čára. Když se válec roztočí, bude se pohybovat i čára, jak se o tom ostatně bude moci kdokoli na vlastní oči přesvědčit. Descartes, který ztotožňuje prostor (rozlehlost) s hmotou, definuje pohyb tělesa podle pohybu vůči jeho bezprostřednímu okolí. Podle této definice se ovšem červená čára nepohybuje, což je v rozporu s naší zkušeností. Další argumenty pojednávají pohyb válců zasazených do jednoho většího, rotujícího válce nebo pohyb šípu vystřeleného vzhůru (který se zdá letět kolmo vzhůru a dolů, ve skutečnosti se však s ohledem na rotaci Země pohybuje po oblouku).[23] Jediným možným řešením těchto problémů je podle Mora to, co bychom dnes nazvali absolutní prostor, tedy předpoklad existence jakési nehybné rozlehlosti, která by fungovala jako absolutní reference pro určování pohybu těles, která se v této rozlehlosti nacházejí.

Ve chvíli, kdy na toto přistoupíme, je již Morův hlavní argument velmi jednoduchý. Tato nehybná rozlehlost musí být vůči hmotným tělesům prostupná, sama tak nemůže být hmotná, a je tedy nutně

[23] *Enchiridion*, kap. 6, s. 158nn.

něčím duchovním. Proti námitce, že by prostor mohl být pouhou prázdnotou, naprostým vakuem (nebo něčím pouze imaginárním), More paradoxně staví totožný argument jako Descartes[24] – rozlehlost prostoru nemůže být rozlehlostí *ničeho*, pak by totiž sama nebyla ničím, musí tedy náležet nějaké substanci. V tu chvíli však More Descartův argument opouští, tato rozlehlost totiž podle něj nemůže náležet ničemu tělesnému a náleží tedy nějakému duchu:

> „Jelikož jsem tak jasně dokázal, že prostor neboli vnitřní místo je skutečně odlišný od látky, docházím tedy k závěru, že se jedná o jistou netělesnou substanci čili o ducha, jak kdysi soudili i pýthagorejci. A tak těmi samými dveřmi, kudy se karteziánská filosofie pokouší vyloučit Boha ze světa, se já naopak snažím a pokouším […] přivést jej zpět.“[25]

Pokud však přistoupíme na to, že prostor je duchovní substancí, ukáže se, že má velmi blízko Bohu. Ve slavném následujícím paragrafu vyjmenovává More na dvacet vlastností, které prostor s Bohem sdílí: je jeden, jednoduchý, nehybný, věčný, úplný, nezávislý, existuje sám o sobě, přetrvává sám o sobě, je nezničitelný, nutně existující, nezměrný, nestvořený, neomezený, nepochopitelný, všudypřítomný, nehmotný, vše obklopující a prostupující, Bytí ve své podstatě, Bytí v aktu, čistý Akt.[26]

Hlavním problémem samozřejmě je přesný charakter tohoto vztahu prostoru k Bohu. V dodatku k *An Antidote Against Atheism* jsme viděli, že More explicitně prohlašoval, že prostor není ničím jiným, než Bohem. V *Enchiridion Metaphysicum* je již ve své formulaci mnohem opatrnější. O prostoru nejprve hovoří jako o „čemsi božském“ a následně v samém závěru téže kapitoly popisuje prostor jako „jakýsi hrubý náčrt […] a zmatenou a obecnou reprezentaci božské esence či esenciální přítomnosti, nakolik je oddělena od života a působení.“[27] More zde navazuje na dvě tradice

---

[24] Dokonce doslovně cituje jeho *Principy filosofie*, část 2, art. 16 (AT VIII, s. 49); srv. *Enchiridion*, kap. 8, § 7, s. 167.

[25] „Ego è contrà, cùm tam manifestò probaverim Spatium sive Locum internum à Materia esse realitater distinctum, eum idcirco substantiam quandam esse incorpoream sive Spiritum concludo, qualem ipsum olim esse autumârunt *Pythagorei*. Atque ità per eam ipsam januam per quam Philosophia *Cartesiana* Deum videtur velle è Mundo excludere, ego, è contrà, […] eum introducere rursus enitor & contendo.“ Tamt.

[26] „Ut Unum, Simplex, Immobile, Æternum, Completum, Independens, A se existens, Per se subsistens, Incorruptibile, Necessarium, Immensum, Increatum, Incircumscriptum, Incomprehensibile, Omnipræsens, Incorporeum, Omnia permeans & complectens, Ens per Essentiam, Ens actu, Purus Actus.“ *Enchiridion*, kap. 8, § 8, s. 167

[27] „rudior quædam ὑπογραφὴ, […] confusior quædam & generalior Repræsentatio Essentiæ sive Essentialis Presentiæ Divinæ, quatenus à Vita atque Operationibus præciditur.“ *Enchiridion*, kap. 8, § 8, s. 169 (kurzíva vynechána). Zcela analogický popis nabízí také in *Dialogues*, dial. 1, § 27, s. 54n.

(křesťanskou a kabalistickou), které již po mnoho staletí postulovaly úzký vztah mezi prostorem a Bohem a složitou dialektikou se tento vztah pokoušely formulovat tak, aby se vyhnuly jakékoli materializaci Boha, případně jeho přílišné imanentizaci, jež by mohla v důsledku vést až k panteismu. Rozumí se samo sebou, že různí myslitelé měli různé představy o tom, jak úzce je vztah Boha k prostoru možné pojímat.[28] Morova vyzrálejší pozice se zdá tvrdit, že prostor je pouze Boží rozlehlost, pojímaná bez dalších Božích vlastností, jakou je například život. Klíčové je zároveň, že jde pouze o *reprezentaci*. Bůh sám o sobě je dokonale jednoduchý a jednotný, žádná z jeho vlastností tak nemůže být od zbytku oddělena. Toto oddělení je něčím, co provádíme pouze v naší nedokonalé mysli, když Boha pojímáme podle našich omezených možností a v tomto konkrétním kontextu tak odhlížíme od jeho ostatních aspektů.

V.1.ii Prostor jako duševní substance

Pokud si však vzpomeneme na naši analýzu Morova dualismu, základními definičními vlastnostmi duševních substancí (v protikladu k těm tělesným) byly prostupnost, nedělitelnost a aktivita. Při důkladnějším zkoumání se dokonce ukázalo, že právě ona schopnost být aktivní, iniciovat jak pohyb vlastní, tak jiných těles, je pro duchovní substance zcela zásadní. Zatímco prostupnost a nedělitelnost prostoru jsou celkem neproblematické, není jasné, v jakém slova smyslu je o něm možné hovořit jako o aktivním. Prostor se naopak zdá být ryze pasivním příjemcem, který nijak nepůsobí na tělesa, jež se v něm nacházejí. Sám More se této otázce zcela vyhýbá, příznačná je v tomto např. pasáž z *Divine Dialogues*, kde důsledně dokáže, že prostor je oproti hmotě nehybný a nedělitelný a v kombinaci s dříve probíranou prostupností to zjevně považuje za dostatečný důkaz toho, že je prostor duševní substancí.[29] Jako nejpravděpodobnější vysvětlení se zdá být, že More zde operuje ve skutečně striktně dualistickém metafyzickém schématu – *všechna* jsoucna tak musí být vposled zařazena buď mezi substance tělesné, nebo duševní.[30] Jestliže je tedy jednoznačně prokázáno, že prostor není tělesem, pak

[28] Obsáhlou diskusi středověkých koncepcí vztahu Boha k prostoru obsahuje Grant, *Much Ado about Nothing*. Přehled této diskuse v judaisticko-kabalistické tradici pak nabízí Brian P. Copenhaver, „Jewish theologies of space in the scientific revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their predecessors," *Annals of Science* 37, no. 5 (1980): 489-548; srv. také Israel Isaac Efros, *The Problem of Space in Jewish Medieval Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1917), zejména kap. 2 a 3.

[29] *Dialogues*, dial. 1, § 27, s. 55n.

[30] Nedomnívám se, že by tato skutečnost vyvracela mnou nabízené argumenty o latentním gradualismu na pozadí Morovy pozdní metafyziky, spíše to dokládá existenci skutečného napětí mezi těmito přístupy v rámci jeho myšlení. Zároveň není bez zajímavosti si povšimnout, že takto pojímaný morovský dualismus je v jistém ohledu ještě striktnější nežli ten karteziánský, který se vztahuje na *stvořené* substance a není tedy jasné, zda je do jeho kategorií možné Boha neproblematicky zařadit, srv. k tomu John Cottingham, „Cartesian Trialism," in *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2008), s. 173-

je vylučovací metodou dokázáno, že musí být jedinou zbývající alternativou, totiž substancí duševní, byť je kvůli své pasivitě oproti jiným duším do jisté míry deficientní.

Domnívám se však, že tomuto zařazení prostoru mezi duševní substance bychom měli věnovat větší pozornost. Jak jsem již naznačil výše (s. 94), představíme-li si totiž všechny existující duševní substance, zdá se, že by bylo možné je rozdělit na dvě dosti nevyrovnané podskupiny. První z nich by byly duše, které si dovolím označit za „běžné“, jejich poznávacím znamením je, že kromě Morem postulovaných definičních vlastností mají i řadu dalších charakteristik, které si běžně s koncepcí duše spojujeme – mají například v různé míře vlastní vůli, přání a touhy a jsou prostorově omezené, mají vlastní, jasně vymezené tělo. Takto vtělené dokonce musejí být (téměř) neustále a se svým tělem jsou spojené prostřednictvím vitálního souladu (*vital congruity*). Sem patří duše zvířat a lidí a numericky představuje tato podskupina naprosto drtivou většinu všech duší vůbec.[31]

Druhá skupina je mnohem méně početná a jednoduše řečeno obsahuje duše, které se výše zmíněné běžné koncepci nějakým způsobem vymykají. Takovýmito „výjimečnými“ duševními substancemi se zdají být pouze prostor, *Spirit of Nature*, *Spirit of God* (za předpokladu, že je svébytnou entitou) a Bůh.[32] Boha prozatím vynechám, neboť vzhledem ke svému absolutně transcendentnímu charakteru představuje bytost, která se bude vždy každé kategorizaci nějakým způsobem vymykat. Co se však týče prostoru, *Spirit of Nature* a *Spirit of God*, ty jsou oproti „běžným“ duším všechny všudypřítomné, postrádají vlastní tělo (nepovažujeme-li u *Spirit of Nature* za jeho tělo celý svět[33]), postrádají vlastní vůli (snad s výjimkou *Spirit of God*) a konkrétně prostor je navíc, jak jsme již viděli, zcela pasivní. Obecně je tedy o těchto substancích možné říci, že disponují dosti specifickými vlastnostmi, které je od „běžných“ duší odlišují a které je (i přes jisté nepopiratelné rozdíly) v mnoha ohledech spojují. Tato spřízněnost je velmi dobře vyjádřena v pasážích, kde More upozorňuje na podobnost prostoru

---

187; Jean-Marie Beyssade, „The Idea of God and the Proofs of his Existence,“ in *The Cambridge Companion to Descartes*, vyd. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 174-199.

[31] O duších rostlin nehovořím, neboť podle pozdního Mora spravuje život všech rostlin *Spirit of Nature*.

[32] Považovat Boha za duši (či duševní substanci) se může zdát poněkud nezvyklé, jak jsem však již zmínil, Morův „dualismus“ se v tomto zdá být naprosto důsledný a do svých kategorií podle všeho zahrnuje i Boha. Tento závěr nám snad bude připadat méně překvapivý, připomeneme-li si základní definiční vlastnosti duševních substancí (nedělitelnost, prostupnost a aktivitu), které je všechny možné celkem neproblematicky Bohu přisoudit. Boží transcendence by pak byla podle Mora daná primárně zvláštnostmi této kategorie „výjimečných duševních substancí“, o které budu v následujícím textu blíže pojednávat.

[33] Zde bychom narazili na problém vitálního souladu jako pojítka mezi duší a tělem. Jak jsem zmínil výše, jakkoli působí *Spirit of Nature* v celém světě, nezdá se, že by na něj More kategorii vitálního souladu aplikoval. Příznačná je v tomto ohledu např. pasáž, podle níž *Spirit of Nature* přemisťuje duše právě za účelem, aby je spojil s vhodně uzpůsobenou hmotou (*Immortality*, kn. 3, kap. 13, § 10, s. 203n.). V jistém smyslu tak *Spirit of Nature* (a s největší pravděpodobností i ostatní „výjimečné“ duševní substance) koncept vitálního souladu „přesahují“ a ve světě tak působí zcela odlišným způsobem.

s Bohem. Jen s malými posuny by bylo možné stejným způsobem vypočítat i přívlastky, které s Bohem sdílejí *Spirit of Nature* či *Spirit of God*. Zvlášť inspirativní je v tomto ohledu již citovaná pasáž, v níž More označuje prostor za jisté zobrazení Boží přítomnosti, „nakolik je oddělena od života a působení." Nemohl by *Spirit of Nature* být srovnatelným (nedokonalým a nepřesným) zobrazením Boha v té míře, v jaké naopak *je* tímto životem a působením, avšak obráceným výhradně dolů, do hmoty? *Spirit of God* by pak byl analogicky další rovinou, totiž zobrazením Boha v té míře, v jaké působí ve vyšší duchovní a morální sféře, na níž pozvedá ctnostné lidi k blaženosti. Ani tato tři zobrazení pohromadě samozřejmě nemohou z principu vyčerpat Boží nekonečnost, s ohledem na limity naší existence (a našeho chápání), vázané na tento svět, se však dosti pravděpodobně jedná o tři hlavní aspekty Božího působení, jak se s ním můžeme v tomto světě setkat.

Jakkoli žádné takové explicitní vyjádření u Mora nenalezneme, domnívám se, že je zcela legitimní jeho filosofii interpretovat tímto způsobem. Paralela mezi Bohem a prostorem je nepopiratelně textově podložena (je dokonce tím, co naši úvahu inspirovalo) a ani o souvislosti *Spirit of God* s Bohem nemůže být pochyb. Jak jsme viděli, představuje *Spirit of God* poněkud ošemetný termín, který ve většině Morových filosofických děl chybí, avšak vyjdeme-li např. z *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, zdá se, že je možné jej jednoznačně ztotožnit se samotným Duchem Svatým. Jedinou poněkud problémovou paralelou by se tak mohla zdát ta spojující Boha se *Spirit of Nature*. Avšak i ten More označuje jako „zástupnou Boží moc nad tímto velkým *automatem*, světem,"[34] jisté bližší (byť nespecifikované) pouto mezi nimi je tedy zjevné. Ostatně není nic překvapivého na tom, že by zrovna v souvislosti se *Spirit of Nature* byl More co do svého vyjadřování opatrnější, právě tato paralela by totiž mohla nejvíce svádět k imanentistickým a panteistickým výkladům. Vždyť *Spirit of Nature* je chápán jako „nižší duše světa" a měl-li by být ztotožněn s Bohem, stal by se Bůh světovou duší a vesmír by byl jeho tělem. Již několikrát jsme měli možnost se přesvědčit, že Morova filosofie se v mnoha ohledech panteismu nebezpečně blíží, zároveň jsme však viděli, jak důležité je pro Mora se vůči této hrozbě vymezit. Zatímco v případě vztahu prostoru a Boha mohl More navázat na dlouholetou tradici citlivého rozlišování mezi pojímáním prostoru jako Boží rozlehlosti a panteismem, zdá se velmi pravděpodobné, že jeho současníci by pro podobně pojímaný subtilní rozdíl mezi světovou duší a Bohem mohli mít mnohem menší pochopení. Domnívám se však, že položíme-li dostatečný důraz na omezenost našeho chápání Boha *s ohledem na jistý jeho aspekt*, můžeme podobně jako v případě prostoru i u *Spirit of Nature* chápat toto sblížení ne-panteisticky. Ostatně v taktéž již citované pasáži z komentáře ke svým básním More (pro *Fysis*, v řadě ohledů tehdejší ekvivalent *Spirit of Nature*) takovou paralelu nabízí – přirovnává ji k božské imaginaci, jež sama od sebe, jakousi samovolnou, vůle zbavenou činností obtiskuje formy do hmoty.[35]

[34] „The Vicarious power of God upon this great *Automaton*, the World." *Antidote*, kn. 2, kap. 2, § 13, s. 46.

[35] *Poems, Notes upon Psychozoia*, zp. 1, st. 41, s. 139, k tomu viz výše, s. 32n.

Máme tak možnost se zde do jisté míry setkat jak se zbytky Morova emanačního gradualismu, tak s jeho pozdním dualismem. Jestliže totiž *Spirit of God* odpovídá Duchu Svatému (tedy v Morově subordinačním vnímání Trojice jejímu nejnižšímu stupni), představují *Spirit of Nature* a prostor v jakési božské emanační posloupnosti ještě nižší stupně, u nichž je spojení s Bohem již velmi vzdálené. *Spirit of Nature* je projekcí Boha v jeho aspektu hmoty oživujícího principu, přičemž ještě níže nacházíme prostor jakožto projekci Boha v aspektu jeho „pouhé" pasivní a nekonečné rozlehlosti. Samotná hmota, která tento prostor vyplňuje, jako by však stála mimo tuto hierarchii (duchovních) entit a fungovala při utváření hmotného světa jako druhý svébytný (byť samozřejmě stvořený) princip – vzpomeňme na naši analýzu různých Morových koncepcí látky a na dualismus atomů (látky) a prázdného prostoru (Boha).

Analýzu pojetí prostoru v Morově pozdní filosofii bych nyní rád doplnil jejím stručným srovnáním se dvěma dalšími koncepcemi, s pojetím prostoru u Francesca Patriziho, právem považovaného za jednoho z Morových přímých předchůdců,[36] a Isaaca Newtona, který naopak představuje myslitele, jenž na Mora navazoval.

V.2 More a Patrizi

Patriziho teorie prostoru je součástí jeho komplexního úsilí vyvrátit aristotelskou filosofii a nahradit ji zbožnější, platónskou alternativou. Pro Aristotela je místo tělesa definováno jako hranice tělesa (či těles) jej obklopujících,[37] je tedy dvojrozměrné. O prostoru obecně u Aristotela příliš řeč není, jeho představu jako něčeho trojrozměrného odmítá, protože trojrozměrnost je u něj (v zásadě podobně jako u Descarta) spojená s tělesností. Pokud by byl prostor trojrozměrný, byl by tělesem, pak by se ale nikdy nemohl nacházet v témže místě jako jiné těleso.[38] Patrizi pak navazuje na kritiku, kterou proti takové koncepci vznesl již v 6. století Jan Filoponos. Budeme-li předpokládat, že prázdný prostor není neprostupný a neklade odpor, může si zachovat svoji trojrozměrnost a bez obtíží pronikat hmotnými tělesy.[39] V souladu s principem, který bude později zastávat i More, totiž že cokoli existuje,

[36] Srv. Henry, „Francesco Patrizi," s. 566nn.

[37] Aristotelés, *Fyzika*, IV, 4 (212a); srv. k tomu Benjamin Morison, *On Location. Aristotle's Concept of Place* (Oxford: Clarendon Press, 2002); David Bostock, „A Note on Aristotle's Account of Place," in *Space, Time, Matter, and Form. Essays on Aristotle's* Physics (Oxford: Clarendon Press, 2006), s. 128-134.

[38] Aristotelés, *Fyzika*, IV, 1 (209a).

[39] Francesco Patrizi, *De spacio physico*, kn. 1, kap. 7, in Hélène Védrine, *De spacio physico et mathematico* (Paris: Vrin, 1996), s. 52; k Janu Filoponovi srv. Grant, *Much Ado About Nothing*, s. 19nn.; David Sedley, „Philoponus' Conception of Space," in *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, vyd. Richard Sorabji (London: Institute of Classical Studies, 2010), s. 181-193. Spis *De spacio physico et mathematico* Patrizi později zařadil do své *Nova de universis philosophia* jako 1. a 2. knihou části *Pancosmia* (Francesco Patrizi, *Nova de Vniversis philosophia* (Ferrara: B. Mamarellus, 1591), fol. 61nn.).

musí existovat někde, dochází Patrizi k závěru, že tento prostor musí být něčím reálným a nikoli pouze imaginárním. Oproti středověké tradici se však Patrizi nezdráhá tomuto reálně existujícímu prázdnému prostoru přiznat *aktuální* nekonečnost. Zároveň je tento prostor sice stvořen Bohem, avšak existuje věčně a ontologicky předchází veškerému ostatnímu stvoření.[40] Tomu odpovídá i skutečnost, že prostor je podle Patriziho něčím, co se zcela vymyká běžným kategoriím – nejedná se ani o substanci, ani o akcident, ale spíše o samostatně existující „hypostazovanou extenzi" (*extensio hypostatica*).[41] Zvláštní pozici pak prostor nezaujímá pouze v rámci dichotomie substance-akcident, ale také na ose tělesných a netělesných entit. S tělesnými jsoucny sdílí trojrozměrnou prostorovost, na rozdíl od nich však neklade odpor a není nijak smyslově vnímatelný. Patrizi tak dochází k závěru, že se jedná o jakýsi mezistupeň mezi obojím, o „netělesné těleso a tělesné ne-těleso."[42]

Ve srovnání s Morem tak spatřujeme řadu podobností, ale také jisté nezanedbatelné rozdíly. More zjevně navazuje na Patriziho koncepci netělesného, nicméně trojrozměrného prostoru, i na představu konečného světa nacházejícího se v nekonečném prázdném prostoru.[43] Tuto teorii přitom spojuje se středověkou tradicí pojímání prostoru jako Boží rozlehlosti, se kterou se u Patriziho nesetkáme.[44] Zatímco však středověká tradice považovala tuto Boží rozlehlost za bezrozměrnou, v kombinaci s Patrizim (respektive s teorií o rozlehlé existenci duševních substancí) vede tato teorie u Mora k pojetí Boha jako trojrozměrně rozlehlého, a to podle všeho včetně hypotetických prostorových částí (byť jsou tyto reálně nedělitelné). Zároveň se tím pro Mora mění vyznění otázky, je-li prostor substancí nebo akcidentem. Je tak jedním z prvních myslitelů, kteří připouštějí, že by bylo možné zařadit prostor do nějaké z těchto kategorií. Je-li prostor vposled aspektem Boha, musí být jednoznačně substancí – což More také důsledně tvrdí.[45]

---

[40] Představuje také první a základní ze čtyř Patriziho elementů, kterými jsou prostor (*spacium*), světlo (*lumen*), teplo (*calor*) a tekutost (*fluor*). Prostor představuje základní potenci, vyplněnou světlem, které je nejjemnější možnou látkou. Teplo je pak světlu blízký aktivní princip, který formuje tekutost, tedy pasivní látku, princip tělesnosti. Srv. k tomu Védrine, *De spacio physico et mathematico*, s. 26n., Kristeller, *Osm filosofů*, s. 124n.

[41] Védrine, *De spacio physico et mathematico*, kap. 9, s. 55.

[42] „Corpus incorporeum […], & noncorpus corporeum." Patrizi, *De spacio physico*, kn. 1, kap. 9, s. 56 (*Nova de Vniversis philosophia*, fol. 65).

[43] Alespoň pomineme-li krátkou epizodu okolo básně *Democritus Platonissans*, kdy zastával představu nekonečného množství světů v nekonečném prostoru, viz výše, s. 190n.

[44] Do této tradice je možné zařadit zejména např. Thomase Bradwardina, Jeana de Ripu či Mikuláše Oresma, srv. Grant, *Much Ado About Nothing*, kap. 6.

[45] Reid i Grant upozorňují na některá místa, kde se More vyjadřuje o prostoru jako o akcidentu (např. výše zmiňovaný argument, že existuje-li rozlehlost reálně, musí být rozlehlostí něčeho, *Enchiridion*, kap. 8, § 6, s. 167). Při důkladnějším pročtení si však můžeme všimnout, že je v takovém kontextu vždy řeč o *rozlehlosti* a nikoli o prostoru. More nejprve dokazuje, že existuje prázdná rozlehlost a následně argumentuje, že tato

Podobně jednoznačně (oproti Patrizimu) zařazuje More prostor i na ose tělesného a netělesného. Místo aby zastával jakousi střední pozici, je prostor (opět zejména kvůli svému úzkému propojení s Bohem) substancí jasně netělesnou – ačkoli jsme viděli, že se oproti ostatním duševním substancím zdá být pasivní. Patriziho prostor tak má v rámci své prostřední (a prostředkující) ontologické pozice alespoň některé rysy společné spíše s Morovým *Spirit of Nature* (či raným *Mundane Spright*), což je zajímavé zvláště v souvislosti s výše vyzdvihnutými souvislostmi mezi prostorem, Bohem a *Spirit of Nature*. Hélène Védrinová upozorňuje, že díky této své prostřední funkci představuje prostor u Patriziho naprostý základ veškerenstva a jakýsi jednotící princip propojující jednotlivé ontologické roviny kosmu. Svět (příroda) je možný jedině díky tomu, že existuje nějaký prostředník propojující duchovní a tělesné. V tomto ohledu je jeho význam zcela srovnatelný např. s Ficinovou koncepcí duše. Patrizi tak říká:

> „mezi jsoucny jsou jedna zcela netělesná, jiná zcela tělesná, ale mezi nimi se nacházejí dva prostředníci, netělesná tělesa. Tohoto druhu je duše. Druhý [prostředník] je tělesné ne-těleso, do něhož jsme umístili přírodu, kvality a formy.“[46]

Prostor tak představuje nutný podklad pro vyjevování se přírody, jedině díky němu mají ostatně elementy Patriziho ontologie jak a v čem se šířit.[47] I bez explicitního spojení s Bohem tak k němu má prostor i u Patriziho relativně blízko (zejména díky své v mnoha ohledech privilegované pozici oproti veškerým ostatním jsoucnům).

U Mora pak dochází k propojení Patriziho koncepce se středověkou tradicí. Asociací s Bohem je význam prostoru svým způsobem zároveň stvrzen, zároveň však upozaděn, nebo lépe řečeno zastíněn, neboť prostor jako „pouhý“ aspekt Boha ztrácí něco ze své samostatnosti. Současně s tím dochází k do té doby nevídanému spojení trojrozměrně vnímaného, matematicko-fyzikálního prostoru s Bohem, což má zajímavé důsledky pro chápání Boží všudypřítomnosti, jež se promítají do známých diskusí nejen u Mora, ale také u Newtona. Jak jsme dále viděli, spojení s Bohem také do jisté míry „standardizovalo“ status prostoru. Ať už byl pojímaný jakkoli, prostor měl napříč dějinami filosofie

---

rozlehlost musí být rozlehlostí něčeho, totiž prázdného prostoru, který je Boží reprezentací. Domnívám se tedy, že akcidentem je pouze rozlehlost a prostor je pro Mora vždy důsledně substancí, která je nositelkou této rozlehlosti; srv. Reid, *Metaphysics*, s. 121; Grant, *Much Ado About Nothing*, s. 227.

[46] „Inter entia, alia esse incorpora penitus, alia penitus corpora, media uero inter hæc esse duo, incorpora corporea. Et in hoc genere esse animum. Alterum esse corporeum incorporeum. In quo Naturam reponimus, & qualitates, & formas.“ Patrizi, *Nova de Vniversis philosophia*, fol. 59; srv. k tomu Védrine, *De spacio physico et mathematico*, s. 25n.

[47] Védrine, *De spacio physico et mathematico*, s. 35n.; srv. též Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell' umanesimo e nel Rinascimento*, sv. II Rinascimento (Bologna: C. Zuffi, 1951), s. 564.

vždy v nějakém smyslu zvláštní postavení. To si udržel díky své prostřední a jednotící pozici i u Patriziho, avšak u Mora je již zcela zařaditelný do stejných ontologických kategorií jako ostatní jsoucna. Dalo by se tak říci, že je již nastoupena cesta objektivace prostoru, která se završí, jakmile se přeruší těsné spojení s Bohem a zůstane tak pouze prostor jako neutrální objekt přírodních věd.[48]

V.3 More a Newton

K tomuto přerušení však ještě nedošlo ani u Newtona, posledního myslitele, kterým se zde budeme zabývat. V předchozí kapitole, kterou jsme mu celou věnovali, jsem téma prostoru odsunul na později. Podobně jako u Mora, i u Newtona se totiž jedná o otázku související s naším hlavním tématem spíše druhotně. Nepůjde nám proto ani tak o zasazení do širšího kontextu Newtonovy přírodní filosofie jako spíše o přímé srovnání Newtonovy a Morovy koncepce prostoru. Jak podotýká Edward Grant,[49] kdyby nebyl vyprovokován námitkami různých odpůrců, je dost pravděpodobné, že by Newton k prostoru býval neřekl o mnoho více, než kolik bylo nezbytné pro jeho fyziku – tedy to, co nalezneme již v první edici jeho *Principií*.[50] Tam Newton označuje čas, prostor, místo a pohyb jako pojmy známé všem, tím pádem je podle něj sice není třeba přesně vymezit, přesto však uvádí některé jejich základní vlastnosti. Prostor je tam popsán jako nekonečný, jeho jednotlivá místa jsou neměnná, vůči sobě navzájem nehybná a jejich uspořádání vytváří absolutní referenční rámec pro určování pohybu těles, která se v tomto prostoru nacházejí. Tyto vlastnosti sdílí Newtonův prostor jak s tím Patriziho, tak s tím Morovým, nicméně je velmi dobře možné, že Newtonovy zdroje jsou ve skutečnosti jinde. V mnoha ohledech je totiž Newtonova koncepce prostoru velmi blízká stoicismu,[51] bezprostřednější inspirací pak mohl být velmi dobře Gassendi, jehož fyzika, koncepce prostoru i teorie látky jsou Newtonovi v mnoha ohledech velmi blízké.[52]

Další – a pro nás mnohem zajímavější – informace dodal Newton ke své koncepci prostoru zejména v *General Scholium* a v optických *Queries*, tedy v textech, které připojil k pozdějším

[48] Srv. Grant, *Much Ado About Nothing*, s. 254n.; Jammer, *Concepts of Space*, kap. 5. Tato cesta je v jistém smyslu analogická postupnému odosobňování *Spirit of Nature* až k jeho redukci na pouhý přírodní zákon.

[49] Grant, *Much Ado About Nothing*, s. 241.

[50] Newton, *Principia*, sv. 1, kn. 1, def. 8, schol. 2, s. 46n.

[51] Ke stoické fyzice a její podobnosti s Newtonem viz výše, s. 169nn.

[52] Zabývat se podrobněji Gassendim by nás odvedlo příliš daleko, nicméně ke vztahu Newtona a Gassendiho viz McGuire, „Existence, actuality and necessity“; srv. také Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in the Seventeenth Century* (London: Macdonald, 1971), s. 337nn., Betty Jo Teeter Dobbs, „Stoic and Epicurean Doctrines in Newton's System of the World,“ in *Atoms, Pneuma, and Tranquility: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, vyd. Margaret J. Osler (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 221-238 a Saul Fisher, *Pierre Gassendi's Philosophy and Science. Atomism for Empiricists* (Leiden – Boston: Brill, 2005), s. 205nn.

vydáním svých spisů a v nichž se obecně vzato pouští do hlubších metafyzických spekulací. Těmito texty jsme se ostatně v kapitole přímo věnované Newtonovi již zabývali. Tam jsem v souvislosti s *General Scholium* rozebíral Newtonovo monarchistické pojetí Boha. Zároveň s tím však Newton věnuje zvláštní pozornost i tomu, že je Bůh věčný a především všudypřítomný. Tuto všudypřítomnost přitom musíme chápat jako všudypřítomnost *substanciální* a nikoli pouze *virtuální*, tj. že by se Bůh (jinak zcela neprostorový) nacházel všude pouze svou schopností v daném místě působit – v tomto prohlášení cítíme ozvuk Morovy kritiky nullibismu.[53] Komplexní vztahy mezi Bohem a prostorem (a analogicky také časem) pak Newton rozvíjí v tomto smyslu: „není trváním a prostorem, ale trvá a je přítomen. Trvá věčně a je spolupřítomen všude a tím, že existuje vždy a všude, konstituuje trvání a prostor, věčnost a nekonečno.“[54] Bůh tak není prostorem, ale svou všudypřítomnou existencí je tím, co prostor ustavuje. Tuto tezi můžeme podle mého uvést do souvislosti s ranějším rukopisem *De gravitatione*, kde je prostor označen jako „emanativní účinek Boha.“[55] Prostor tedy podle všeho není u Newtona spjat s Bohem tak úzce jako u Mora – Newton jednoznačně prohlašuje, že prostor *není* Bohem – to však nic nemění na tom, že má oproti ostatním jsoucnům velmi specifickou, výsadní pozici. Jakožto „emanativní účinek“ je prostor nestvořený, s Bohem úzce spjatý, je něčím, co z Boha samovolně vyplývá. Charakter tohoto úzkého spojení je v *General Scholium* pouze naznačen, tento náznak však výborně doplňuje zmínky, které nalezneme v optických *Queries*. Jako analogii pro vztah Boha a prostoru tam Newton vysvětluje, že lidská duše se sice nachází kdesi v prostoru a trvá v čase, nicméně jakkoli je v prostoru a čase možné rozlišit části, duše, která v nich trvá, je jediná, neměnná a stále táž.[56]

Toto přirovnání je však do velké míry zrádné. Přirovnáme-li Boha k lidské duši, přirozeně budeme mít sklon chápat prostor (popř. svět) jako cosi podobného Božímu tělu. Tato paralela nám bude připadat o to věrohodnější, nahlédneme-li do *Queries*, spekulativního dodatku, který Newton přidal na závěr své *Optiky*. Na dvou místech – v *Queries* 28 a 31 – tam Newton popisuje prostor jako Boží *sensorium*. V návaznosti na tradici sahající až k Aristotelovi bylo *sensorium* místem, kde se setkávají a spojují vjemy pocházející z různých smyslů. Tam se (kantovsky řečeno) „syntetizují“ do jednotného vjemu a dochází tam následně také k vnímání aspektů, jež jsou přístupné napříč vícero smysly (velikost, tvar, množství).[57] Raně novověká filosofie pak učinila ze *sensoria* specifickou část těla,

[53] Newton, *Principia*, sv. 2, *General Scholium*, s. 762; k nullibismu srv. výše, s. 77n.

[54] „Non est duratio vel spatium, sed durat & adest. Durat semper & adest ubique, & existendo semper & ubique durationem & spatium, æternitatem & infinitatem constituit.“ Newton, *Principia*, sv. 2, *General Scholium*, s. 761.

[55] „Dei effectus emanativus“ Newton, „De gravitatione,“ fol. 12.

[56] Newton, *Principia*, sv. 2, *General Scholium*, s. 761n.

[57] Aristotelés, *O duši* III, 2 (425b-427a). Srv. Dorothea Frede, „The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle,“ in *Essays on Aristotle's De Anima*, vyd. Amélie Oksenberg Rorty, Martha Craven Nussbaum

sensorium se tak stalo klíčovým styčným bodem mezi duší a tělem, „poslední tělesnou zastávkou v aktech vnímání.“[58] V opačném směru pak zabíralo *sensorium* tutéž pozici, a bylo tedy prvním tělesným místem, kde se projevují volní akty duše. Pro řadu Newtonových kritiků (zejména např. pro Leibnize[59]) tak prohlášení z *Queries* pouze stvrdila podezření vyvolané *scholiem*, totiž že pro Newtona je Bůh světovou duší, popřípadě že Bůh je tělesnou bytostí a jeho tělem je svět (respektive prostor). Tuto koncepci však Newton zcela explicitně odmítal, např. ihned ve větě následující po prohlášení, že prostor je Božím *sensoriem*: „Ale přitom bychom neměli uvažovat svět jako Boží tělo nebo jeho různé části jako části Boha.“[60]

Tato věta (a jí podobné) nám ovšem neporadí, *jak jinak* máme vztah Boha k prostoru pojímat. Velmi nápomocný je v tomto směru Connollyho článek,[61] v němž nabízí hlubší analýzu Newtonova pojetí Božího *sensoria* a pokouší se ji obhájit před Leibnizovými námitkami. Hlavní otázkou se zde celkem pochopitelně stává, do jaké míry máme chápat přirovnání k *sensoriu* opravdu důsledně a do jaké míry je naopak nepřesné a má pouze ilustrovat některé specifické body. Nežli se však uchýlíme k této strategii oslabování Newtonova přirovnání, měli bychom se nejprve ujistit, že problémy, z nichž bylo obviňováno, se na něj skutečně vztahují. Connolly tak velmi trefně upozorňuje, že v analogii se *sensoriem* nepředstavuje Bůh člověka, tedy psychofyzikální celek, ale pouze jeho duši (jak jsme ostatně viděli výše v citaci z *General Scholium*). V tom případě však není možné ztotožňovat prostor s Bohem (nebo jeho částí či aspektem), protože *sensorium* také není součástí duše. Námitky založené na takto úzce pojaté souvislosti mezi Bohem a prostorem tím odpadají (např. Leibnizova námitka, že jsou tím Bohu připisovány části).[62]

Veškeré problémy s potenciální tělesností Boha jsme tím však ještě nevyřešili. Duše totiž sama o sobě sice není tělesná, je však (právě prostřednictvím *sensoria*) ve specifickém a velmi úzkém *spojení* s nějakým fyzickým tělem – i taková forma vztahu k tělu by se však mohla řadě myslitelů zdát v případě Boha nemístná (ostatně se tím pouze vracíme k představě Boha jako světové duše). Opět bychom si zde však měli položit otázku, jakým způsobem máme ve skutečnosti v rámci dané analogie

---

(Oxford: Clarendon Press, 1992), s. 280-296; Pavel Gregoric, *Aristotle on the Common Sense* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

[58] „[T]he last physical stop in perceptual acts.“ Patrick J. Connolly, „Newton and God’s Sensorium,“ *Intellectual History Review* 24, no. 2 (2014), s. 187 (185-201). Slavným představitelem takové koncepce *sensoria* je např. u Descarta jeho šišinka (Descartes, *Les Passions de l’âme*, část 1, art. 31, AT XI, s. 351n.).

[59] Clarke, *A Collection of Papers*, Leibniz 4, § 27.

[60] „And yet we are not to consider the World as the Body of God, or the several Parts thereof, as the Parts of God.“ Newton, *Opticks*, Qu. 31, s. 403.

[61] Connolly, „Newton and God’s Sensorium.“

[62] Clarke, *A Collection of Papers*, Leibniz 3, § 3; srv. k tomu Connolly, „Newton and God’s Sensorium,“ s. 193, kde jsou i odkazy na řadu míst, v nichž Newton důsledně odmítá, že by byl prostor jakkoli ztotožnitelný s Bohem či Božím aspektem.

vést vztahy. Odpovídá-li Bůh duši a prostor *sensoriu*, nezdá se úplně přesné vést paralelu mezi světem a tělem. Zatímco *sensorium* je malou částí těla, svět je naopak čímsi obsaženým v prostoru a v dané analogii by tak měl možná spíše odpovídat obsahům *sensoria*, tedy vlastně reprezentacím předmětů složeným z jednotlivých smyslových vjemů. Newton by se tak zařadil nikoli do myšlenkové tradice, která pojímala Boha jako duši světa, ale spíše do té, která pojímala svět jako Boží představu.[63]

Zdá se tedy, že nemalé množství hlavních námitek týkajících se tělesnosti Boha jsme byli schopni zodpovědět spíše důsledným domýšlením analogie se *sensoriem*, nežli upozorňováním na její meze. Tyto meze nicméně existují, základní z nich je ostatně jednoznačně daná Newtonovou ontologií. Zatímco *sensorium* je tělesné, prostor sám je totiž netělesný. Newton v tomto směru navazuje na Patriziho a ještě jednoznačněji na Mora, takže na jednu stranu nepovažuje rozlehlost za výsadní vlastnost těles, a na druhou stranu jsou pro něj tělesa charakterizována nejenom rozlehlostí, ale také neprostupností.[64] Ať už je tedy prostor čímkoli (pokud vím, Newton jej na rozdíl od Mora neklasifikuje explicitně jako ducha), rozhodně není tělesný a v tomto ohledu se tedy *sensoriu* nepodobá. Toto tvrzení samozřejmě vyvolává řadu dalších otázek: Je prostor podobně jako *sensorium* součástí nějakého většího celku, jež by v daném příměru odpovídal tělu? Jaký by byl (s ohledem na netělesnost prostoru) ontologický status tohoto „těla“? Jakým způsobem ovlivňuje tyto otázky o tělesnosti skutečnost, že tělesný svět se nachází *uvnitř* netělesného prostoru/*sensoria Dei*? Skoupost Newtonových vyjádření nám s největší pravděpodobností neumožní na tyto otázky jednoznačně odpovědět (a my se o to ani nebudeme pokoušet), vidíme však, že i přes naši snahu držet analogii *sensoria* co nejdůsledněji v jistou chvíli nutně narazíme na její meze. Je ovšem velmi zajímavé si povšimnout, že se tyto meze nezdají být způsobeny nedomyšleností této analogie a nepředstavují únikovou strategii před jejími nežádoucími teologickými důsledky, ale že jsou spíše jednoznačně prokazatelným důsledkem plynoucím z povahy jednotlivých členů analogie.

V tomto ohledu je podle mého významný ještě jeden Connollyho postřeh. Jak jsem již zmínil, ve svém shrnutí historického kontextu užívání pojmu *sensorium* upozorňuje, že v raně novověké tradici představuje jakýsi poslední přechodový bod mezi tělem a duší. To jej přirozeně činí zvlášť významným v případě všech aktivit, kde dochází k nějaké výraznější interakci mezi tělem a duší. Mezi

[63] Srv. Greenham, „A Concord of Alchemy with Theology,“ s. 277.

[64] Srv. k tomuto již zmiňovanou pasáž z „De gravitatione,“ kde Newton předkládá hypotetickou teorii vzniku látky na základě toho, že pokud by Bůh učinil nějakou část prostoru neprostupnou (a tedy i schopnou odrážet světlo a být smyslově vnímatelnou) a tu pak rozpohyboval, v ničem by se nelišila od hmotného tělesa: „Fingamus itaque spatia vacua per mundum disseminari quorum aliquod certis limitibus definitum, divinâ potestate evadat corporibus impervium, et ex hypothesi manifestum est quod hoc obstiteret motibus corporum et fortasse reflecteret, et particulæ corporæ proprietates omnes indueret, nisi quod foret immobile. Sed si fingamus prætera illam impenetrabilitatem non in eadem spatij parte semper conservari sed posse hue illuc juxta certas leges transferri ita tamen ut illius spatij impenetrabilis quantitas et figura non mutetur, nulla foret corporis proprietas quæ huic non competeret.“ Newton, „De gravitatione,“ fol. 21.

takové interakce však kromě smyslového vnímání patří i volní rozhodování (čemuž Newtonovské interpretace obvykle nevěnují příliš pozornosti).[65] Přirovnání k Božímu *sensoriu* tak vedle představy prostoru jakožto – metaforicky řečeno – „oblasti“ Božího vnímání (poněkud problematicky připodobněné našemu smyslovému – a tudíž na tělesnost vázanému – vnímání) vede také k představě prostoru jako „oblasti“, kde dochází k naplňování Boží vůle.

Tato skutečnost může podle Connollyho vnést nové světlo do takzvaného problému „chybějícího *tanquam*“.[66] Jak je dobře známo, poté, co byl vytisknut latinský překlad *Optiky* (1706), avšak předtím než byl svázán, se Newton rozhodl do něj zanést jednu změnu, kterou je přidání slůvka *tanquam* před zmínku o Božím *sensoriu* z *Query* 28. V daném textu je řeč o „netělesném, živém, inteligentním, všudypřítomném jsoucnu, které v nekonečném prostoru, *jakoby* ve svém *sensoriu*, zblízka vidí věci samotné […].“[67] Tato oprava vyvolává řadu otázek. Nahrazení jedné stránky v již vytištěných a zatím nesvázaných knihách bylo velmi nákladným krokem, Newton na něm však trval, místo aby se spokojil např. s dodáním slůvka do errat, která byla ke knize taktéž přiložena. Význam tohoto *tanquam* ostatně dokládá i Clarkova korespondence s Leibnizem, kde představuje toto slůvko častou obranu proti Leibnizovým útokům.[68] Zvláštní však zároveň je, že ke druhé zmínce o Božím *sensoriu* (té v *Query* 31) Newton žádné *tanquam* nepřidal, s ohledem na jeho perfekcionismus se přitom jen stěží může jednat o přehlédnutí. Možným vysvětlením by mohlo být, že jak upozorňuje Connolly, v této druhé zmínce není řeč o smyslovém vnímání (respektive o poznávání těles v prostoru), ale právě o volní činnosti, tedy o působení na tělesa. Bůh je podle Newtona „lépe schopen svou vůlí hýbat tělesy uvnitř svého bezmezného homogenního sensoria […], nežli jsme my schopni svou vůlí hýbat částmi svých

[65] Srv. Connolly, „Newton and God’s Sensorium,“ s. 186n. a tam odkazované texty.

[66] Na ten poprvé upozornili Alexandre Koyré, I. Bernard Cohen, „The Case of the Missing *Tanquam*: Leibniz, Newton & Clarke,“ *Isis* 52, no. 4 (Dec. 1961): 555-566.

[67] „Entem Incorporeum, Viventem, Intelligentem, Omnipræsentem, qui in Spatio infinito, tanquam Sensorio suo, res Ipsas intime cernat […].“ Isaac Newton, *Optice* (London: Sam. Smith & Benj. Walford, 1706), Qu. 20, s. 315. Anglický text následujících vydání má „as it were in his Sensory“ (*Opticks*, Qu. 28, s. 370).

[68] Např. Clarke, *A Collection of Papers*, Clarke 1, § 3, Clarke 2, § 3, Clarke 4, §§ 24-28. Ostatně radikálnost Leibnizových útoků bývá občas vysvětlována možností, že obdržel jeden z mála výtisků *Optiky*, kde zůstala původní stránka neupravena, srv. Koyré, Cohen, „The Case of the Missing *Tanquam*,“ s. 566; dnes se tato představa považuje za spíše nepravděpodobnou, srv. např. Francis E. L. Priestley, „The Clarke-Leibniz Controversy,“ in *The Methodological Heritage of Newton*, vyd. Robert E. Butts, John Whitney Davis (Toronto: University of Toronto Press, 1970), s. 37n. (34-56).

těl.“[69] Důvodem, proč zde neměl Newton potřebu přidat *tanquam* tak může být, že v tomto případě paralela se *sensoriem* sedí mnohem přesněji a formulaci tak není třeba změkčovat.[70]

Pokud tedy Newtonovo přirovnání prostoru k Božímu *sensoriu* srovnáme s Henry Morem, vedle nesporné příbuznosti obou názorů si povšimneme i jistých nesporných rozdílů. Jakkoli k sobě mají totiž u obou myslitelů Bůh a prostor velmi blízko a jakkoli se u obou myslitelů pohybujeme v problematické oblasti, kde je věci povětšinou možné popisovat pouze nedokonalými příměry, zdá se, že konkrétní forma tohoto vztahu se u jednoho a druhého liší a Newton má v jistých ohledech blíže spíše k Patrizimu. More oproti nim úžeji navazuje na kabalistickou a scholastickou tradici a činí prostor v mnohem silnějším slova smyslu aspektem Boha. Prostor je aspektem Boha, to však znamená (jakkoli je do značné míry zavádějící to takto explicitně tvrdit), že v jistém slova smyslu *je* prostor Bohem. U Newtona je pak prostor (podobně jako u Patriziho) mnohem jednoznačněji od Boha oddělen. Jak říká Newton v *General Scholium*, prostor není Bohem (ani Boží rozlehlostí), Boží rozlehlost je však tím, co prostor konstituuje.[71] Prostor je sice nestvořený, jako emanační účinek Boha však přeci jen stojí na ontologicky nižším stupni. Stejným směrem poukazuje i přirovnání k Božímu *sensoriu* – vždyť *sensorium* je sice místem, skrze které duše interaguje s něčím vůči sobě vnějším (a v tomto smyslu je např. oproti zbytku těla s duší nesporně mnohem úžeji spojené), jako takové však v žádném případě není samo součástí (či aspektem) duše.

Témuž závěru nasvědčuje i Newtonova práce s hebrejským termínem *maqom* (מקום). Toto slovo, jehož původní význam v hebrejštině je „místo“, je jedním z mnoha Božích jmen, které se ustavilo již velmi brzy v post-biblické tradici. Klíčovým místem je zde midraš, v němž se praví, že „Pán je místem

---

[69] „[God] is more able by his Will to move the Bodies within his boundless uniform Sensorium […], than we are by our Will to move the Parts of our own Bodies.“ Newton, *Opticks*, Qu. 31, s. 403.

[70] Connolly, „Newton and God’s Sensorium,“ s. 195n., kde uvádí i další místa, kde Newton hovoří o identitě mezi působením Boží vůle ve světě a té naší v našem těle, např. Newton, „De gravitatione,“ fol. 23: „Mohlo by se zdát (našemu nejniternějšímu vědomí), že Bůh nestvořil svět žádným jiným aktem nežli pouhým aktem vůle, tak jako i my pouhým aktem vůle pohybujeme našimi těly“ („[E]t prætera ut (nobis intimè conscijs) pateret Deum nulla aliâ quàm volendi actione creasse mundum, quemadmodum et nos sola volendi actione movemus corpora nostra […].“). Srv. k tomu také Martin Tamny, „Newton, Creation, and Perception,“ *Isis* 70, no. 1 (Mar. 1979): 48-58.

[71] Jasper Reid (*Metaphysics*, s. 227nn.) uvádí tento rozdíl do souvislosti s Newtonovým odmítnutím prostorové extenze duší a jeho holenmerismem. Skutečnost, že se Newton nikde nevypořádává s Morovou kritikou holenmerismu spolu s jistou sporností některých Newtonových „holenmeristických“ formulací však některé autory vedla k názoru, že Newton naopak Morovu teorii prostorové extenze duší zastával, srv. k tomu McGuire, „Existence, Actuality and Necessity“ (holenmeristická interpretace Newtona) a Grant, *Much Ado About Nothing*, s. 253 a k tomu pozn. 420 (její kritika).

Svého světa, ale Jeho svět není Jeho místem.“[72] Na tuto tradici More explicitně navazoval, když ve svém *Enchiridion Metaphysicum* uzavírá výčet Božích atributů náležejících též prostoru právě uvedením Božího jména *maqom*.[73] Newton vedle toho nakládá s tímto termínem mnohem opatrněji, na jednom místě např. hovoří o označení *maqom* jakožto o obrazu a aluzi („figure and allusion“).[74] Viděli jsme, že i More klade jistý důraz na nedostatečnost vnímání Boha jako prostoru – prostor je pouze *hypografé*, hrubá a nepřesná reprezentace Boha, navíc zbaveného svých aspektů života a aktivního působení. Je ale důležité si povšimnout, že oproti této pozici se Newtonův výklad termínu *maqom* posouvá na ryze sémantickou rovinu. U Mora je prostor *reprezentací* Boha, zatímco Newton pouze hovoří o označení „prostor“ jako o obrazném *vyjádření* Boží všudypřítomnosti, mnohem přesnějším označením pro jejich vzájemný vztah se přitom podle něj zdá být právě termín „Boží *sensorium*“ (byť i u něj je třeba mít na paměti nedokonalost jakýchkoli takových přirovnání).

Uvedeme-li pak Newtonovu teorii prostoru do souvislosti s jeho teologickými názory, velmi jasně vyvstanou rozdíly oproti pojetí Morovu. U Mora nám trojice prostor, *Spirit of Nature* a *Spirit of God* vyplynula jako tři aspekty Boha reprezentující různé formy jeho přítomnosti a působení ve světě. Jakkoli jsme viděli, že si byl More velmi dobře vědom potenciálních důsledků přílišného imanentismu a zejména ve svém pozdějším období se proti němu aktivně vymezoval (vždyť ani právě zmíněnou koncepci ostatně nedomyslel a neformuloval explicitně), přesto u něj nepopiratelně nalezneme mezi Bohem a světem velmi úzké sepětí. I v jeho pozdní filosofii tak můžeme tušit důsledky podobného subordinacionismu, s jakým jsme se setkali v jeho básních. Zatímco Otec je transcendentní Jedno, Syn je Věčný Logos a Duch Svatý, coby nejníže postavená z Osob, je v nejužším spojení se světem – právě on je ostatně s největší pravděpodobností oním *Spirit of God* („vyšší“ světovou duší), který podle *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* pozvedá ctnostné duše k blaženosti. Toto těsné spojení mezi Bohem a světem pak do značné míry přetrvává i u *Spirit of Nature* a prostoru, entit, o nichž je již na místě hovořit spíše pouze jako o „reprezentacích“ Boha. Newtonův subordinacionismus ustavuje vztahy mezi Bohem a světem radikálně odlišným způsobem. Jakkoli jsme viděli, že označit jej jednoduše za ariána je hrubé zjednodušení, stále platí, že nejdůležitější z Božích Osob (bylo by dokonce možné říci, že jedinou skutečně relevantní) je Bůh Otec. Ten se pak ve své transcendenci vztahuje ke světu (podobně jako u sociniánů) primárně jakožto *vládce*. Podobně jako lidský vládce (avšak mnohem dokonalejším způsobem) tak spravuje svět nikoli tím, že by v něm všechno vykonával osobně, ale skrze různé místodržící a jiné prostředníky, na něž jednotlivé úkoly delegoval. Prostor tak

[72] *Berešit Rabba* 68.9, cit. dle Copenhaver, „Jewish Theologies,“ s. 493; originální text dostupný online na Sefaria, „Bereishit Rabbah,“ navštíveno 28. 9. 2017, https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.68.9?lang=bi.

[73] *Enchiridion*, kap. 8, § 8, s. 167.

[74] Text je jednou z verzí zamýšlené předmluvy k souboru textů vydanému de Maizeauxem, srv. Alexandre Koyré, I. Bernard Cohen, „Newton and the Leibniz-Clarke correspondence with notes on Newton, Conti and Des Maizeaux,“ *Archives internationales d'histoire de sciences* 15 (1962): 63-126; k Newtonovu užívání termínu *maqom* srv. Copenhaver, „Jewish Theologies,“ s. 542nn. (citovaný text je na s. 544).

není ani tak nepřesnou reprezentací Boží všudypřítomnosti, jako spíše jeho (vůči němu vnějším) *sensoriem*, „místem“ naplňování jeho vůle. Jak vidíme, v kontextu Newtonova monarchistického pojetí Boha dává skutečně smysl klást větší důraz na přirovnání k *sensoriu* ve vztahu k volnímu působení spíše než k poznávání.

Analogicky tomu pak máme místo *Spirit of Nature* jakožto nepřesného zobrazení Boží aktivity a života zejména ve vztahu k neživé látce aktivní principy, které v souladu s Bohem stanovenými zákony dodávají do světa pohyb. U vegetativního aktivního principu je snad ještě možné uvažovat, že by mohlo jít o ariánského kosmického Krista (jakkoli se taková hypotéza dnes již nezdá tak věrohodná jako v době, kdy s ní přišla Dobbsová), u aktivního principu gravitace – éteru z *Optiky* – se však jakékoli takové těsnější spojení s Bohem zdá velmi nepravděpodobné. Zároveň je třeba dodat, že Newtonův monarchismus opět staví právě uvedené vyjádření o aktivních principech, které v souladu s Božími zákony dodávají do světa pohyb, do jiného světla. Ukazuje se totiž, do jaké míry je možné ho brát skutečně doslova: aktivní principy jsou v jistém slova smyslu vykonavatelé Boží moci skrze jím určené zákony (právě díky tomu mohou ostatně fungovat jako doklady jeho působení ve světě).

Je zároveň zajímavé si povšimnout podobného způsobu hierarchizace vztahů u obou autorů. Prostor je tak v jednom případě nepřesnou reprezentací Boha, v druhém jeho *sensoriem,* v obou případech je s ním však na první pohled spojen těsněji nežli *Spirit of Nature* nebo jemu analogické aktivní principy. Zamyslíme-li se však nad důvody, které More s Newtonem mají pro to, aby dané vztahy nastavili tímto způsobem, opět nám vyvstanou jisté rozdíly. U Newtona jsou tyto vztahy jasným a přímým důsledkem jeho teologie a metafyziky. Prostor je místem výkonu vůle Boha-vládce, aktivní principy jsou pak měřitelnými a kvantifikovatelnými silami vázanými na látku a neustále všude působícími způsobem, který není Boha hoden. Představíme-li si to na analogii se *sensoriem,* spojit tyto principy těsněji s Bohem by celou analogii výrazně posunulo spíše k příměru těla (světa), pro něhož by Bůh byl (světovou) duší, což je něco, vůči čemu se Newton opakovaně zcela jednoznačně vymezuje. Vedle toho u Mora jsem se pokusil ukázat, že důvody pro takto odlišné nastavení vztahů (prostor je reprezentací jistého aspektu Boha, *Spirit of Nature* nikoli) jsou mnohem slabší. Jediné varianty, které jsem byl schopen nabídnout, jsou veskrze vnější – zavedená tradice pojímání prostoru jako Boží rozlehlosti a potřeba vymezit se vůči imanentismu. Druhý z těchto důvodů sice připomíná Newtonovo odmítání tvrzení, že by Bůh byl duší světa, v Morově případě však mnohem více působí jako plané prohlášení, neboť jak ukázaly naše rozbory, i v pozdním období zůstává jeho systém ve skutečnosti silně imanentistický. Jakkoli tak More nikde otevřeně neprohlašuje, že by *Spirit of Nature* byl podobně jako prostor nepřesnou reprezentací Boha, na rozdíl od Newtona se zdá, že ve skutečnosti tomu tak u něj víceméně je.

Analýza pojetí prostoru u Mora a jeho srovnání s pojetím Newtonovým a Patriziho tak ukázaly několik věcí, které mají hlubší význam pro námi probírané téma. V první řadě ukázaly velmi specifickou pozici, které v rámci Morova pozdního dualismu některé duševní substance mají – jmenovitě prostor, *Spirit of Nature, Spirit of God* a Bůh. Tato specifičnost je tím, co nás přivedlo na

myšlenku zkusit pojmout vztah mezi *Spirit of Nature* a Bohem podobným způsobem, jako je pojímán vztah mezi Bohem a prostorem. Zatímco totiž vztah k prostoru More celkem jasně vymezuje, o vztahu ke *Spirit of Nature* (i přes jeho zcela evidentní výjimečnost v rámci duševních substancí) příliš nehovoří – nanejvýš jej na několika místech označuje jako „zástupnou Boží moc nad světem.“[75] Hlubší prozkoumání této analogie ukázalo na jednu stranu její velmi pravděpodobnou oprávněnost, na druhou stranu pak potvrdilo podezření, že i Morova pozdní filosofie zůstává silně imanentistická, jakkoli měl More z pochopitelných důvodů tendenci tento její aspekt spíše upozaďovat. Tento imanentismus pak pouze doplňuje obecnější závěr, k němuž jsme dospěli, totiž že Morova pozdní filosofie není jeho raným platónským básním tak vzdálená, jak by se při prvním čtení mohlo zdát.

[75] *Antidote*, kn. 2, kap. 2, § 13, s. 46.

ZÁVĚR

Ústředním motivem, propojujícím všechna témata, kterých jsem se ve své práci dotkl, byl vývoj pojmu světové duše u Henryho Mora a zejména posun, k němuž došlo mezi jeho ranou a pozdní filosofií. V návaznosti na něj jsme však sledovali myšlenkové linie, které se často rozbíhaly do velmi různorodých směrů. Rád bych se proto nyní pokusil shrnout trasu, kterou jsme absolvovali, a nabídnout několik obecnějších myšlenek, které by mohly pomoci celou práci zastřešit. Tyto myšlenky budou mít v některých případech spekulativnější charakter, je však třeba je brát spíše jako případné podněty pro další bádání.

Morova raná filosofie nabízí veskrze optimistický popis světa jako jediného, živoucího celku osmi navzájem organicky propojených ontologických stupňů. Tento metafyzický systém velmi silně navazuje především na Plótína, Ficina a některé církevní Otce, jak jsme však viděli v závěru druhé kapitoly, u Mora oproti nim do sebe jednotlivé stupně emanační hierarchie navzájem mnohem silněji prorůstají a rozdíly mezi nimi se do značné míry stírají. Když More prohlašuje, že nic takového jako zcela neživá látka ve skutečnosti neexistuje, že vše je ve svém jádru jen různě hrubými a otupělými, nicméně živými formami ducha, pouze tím dovádí plótínovský monismus do důsledku. V tomto systému pak sehrává duše (a zvláště ta světová) zcela centrální úlohu. Mohli bychom být v pokušení v tom spatřovat podobnost s Ficinem, který také učinil z Duše „tvář všeho, středobod a pojítko světa,“[1] metafyzické důvody jsou však u obou autorů diametrálně odlišné. Zatímco u Ficina se v částečné návaznosti na raně renesanční humanismus dostává spolu s Duší do středu kosmického dění člověk,[2] u Mora je tato centrální pozice důsledkem ztotožnění světové duše, *Psýché* jako celkového souboru všech individuálních duší a Ducha Svatého. Světová duše je tedy zároveň Duchem Svatým, který ve spojení se Synem (světem věčných a neměnných Idejí) sestupuje do látky a utváří z ní náš svět, je ale zároveň hypostazí *Psýché*, jež se do tohoto tělesného hávu zdobeného jednotlivými živými bytostmi odívá. Všechna tato stvoření, sama oděna do celého množství různě jemných či hrubých těl, pak vytvářejí plynulou škálu, takže vše, od nečasových Idejí přes různě dokonalé či naopak hrubé duše, až po ty nejhrubší, které běžně nazýváme hmotnými tělesy, je v neustálém spojení se zcela transcendentním Bohem Otcem, jediným principem, ze kterého je vše ostatní odvozeno.

Tato škála je zároveň hierarchií „prostředníků“ či nosičů (*vehicles*), kteří vždy představují jakýsi přechodný stupeň umožňující jemnějšímu jsoucnu působit na něco hrubšího, co se na škále nachází na nižší pozici. *Psýché* je tak prostředníkem přenášejícím vliv Jedna a Intelektu do světa, k tomuto působení na nižší ontologické roviny však sama také potřebuje další prostředníky. Za prvního z nich by bylo možné považovat již hypostazi *Fysis*, ačkoli přísně vzato není ničím samostatným, ale pouze

[1] „Vultus omnium nodusque et copula mundi.“ Ficino, *Platonica theologia*, kn. 3, kap. 2, § 6 (vyd. Hankins, sv. I, s. 243).

[2] Kristeller, *Osm filosofů*, s. 47nn.; Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, s. 117nn.

nejnižší, vegetativní složkou světové duše. *Fysis* je podle Morova přirovnání samovolně a bez rozmyslu tvořící imaginací, jež se do veškeré látky snaží co nejdokonaleji promítnout seminální formy (*logoi spermatikoi*) odvozené z věčných Idejí. Mnohem jednoznačnějším prostředníkem světové duše je pak *Mundane Spright*, jemnohmotný éter, který ji spojuje s jejím tělem (světem), zcela analogickým způsobem se však podílí i na spojování individuálních duší s těly a následně na jejich smyslovém vnímání. Toto smyslové vnímání, které také představuje určitý druh spojení duše se světem, probíhá vposled skrze světovou duši, jíž jsou naše duše v jistém smyslu součástí – méně dokonalým způsobem tak vnímáme zlomky toho, co vnímá světová duše dokonale. Na druhém konci ontologického spektra se pak setkáváme se *spright of God*, možná dalším prostředníkem, možná ale pouze jiným označením pro světovou duši samotnou. V rámci Morovy rané metafyziky plné na sebe navzájem navazujících prostředníků není ostatně toto rozlišení příliš relevantní, důležité je, že je *spright of God* principem analogickým k *Mundane Spright*, avšak obráceným vzhůru: místo s hmotným světem nás tak spojuje se světem Idejí. U každého člověka pak těmto dvěma principům odpovídají nízká a vznešená imaginace, jež právě díky svému spojení s *Mundane Spright* na jedné straně a *spright of God* na straně druhé umožňují člověku jak vnímat věci tohoto světa, tak patřit na neměnné Ideje věčně setrvávající v božském *Logu*.

Při přechodu k Morově pozdní tvorbě se nejprve mohlo zdát, že je celá tato bohatá metafyzická struktura, díky které prorůstá světová duše do každé části Morovy filosofie, značně ochuzená. Nejvýrazněji z ní vystupuje do popředí nauka o *Spirit of Nature*, slepém principu, který se bez jakéhokoli rozmyslu zaobírá pouze stahováním kamenů k zemi, shazováním tašek ze střechy a snahou předejít vzniku vakua (tuto snahu je přitom paradoxně možné využít právě jako prostředek k umělému vytvoření vakua). Se *Spirit of Nature* se poprvé setkáváme v *Conjectura Cabbalistica*, kde se zdá představovat dalšího prostředníka, vsunutého v ontologické hierarchii kamsi mezi *Psýché* a *Mundane Spright*. I pozdější texty víceméně podporují takový výklad. Podobně jako *Psýché* je *Spirit of Nature* univerzálním oživujícím principem, postrádá však jakoukoli vlastní vůli. Podobně jako *Mundane Spright* je čímsi přízemním, souvisejícím především s hmotným světem, na rozdíl od něj jde však o jednoznačně nehmotnou, duševní substanci, jež navíc představuje zástupce (prostředníka?) Boží moci ve světě. Nejblíže tak opravdu má – jak More sám tvrdí – k *Fysis*, oné vlastního rozumu zbavené imaginaci, jež formuje svět a neustále v něm udržuje řád.

Tento moment ochuzení světové duše na její pouhou nejnižší složku je v Morově pozdní tvorbě nepochybně přítomen a v naší práci se ukázalo zvlášť zajímavé jej srovnat s Newtonem jakožto zástupcem *par excellence* dalšího vývoje přírodní filosofie. Zmínil jsem Horského rozlišení dvou podob platonismu, které měly vliv na zrod novověké vědy.[3] Svá vrcholná období však tyto dvě formy platonismu zažily postupně. Představa kosmu jako živého organismu přispěla k nabourání svrchované vlády aristotelismu, sama však byla následně nahrazena matematickým ideálem světa, jehož „kniha je

[3] Horský, „Role platonismu při vzniku novověké kosmologie.“

psána jazykem geometrie“. *Spirit of Nature* by bylo v této posloupnosti třeba zařadit mezi tyto dva vrcholy, jedná se o jakýsi hybridní koncept, který se v jistém ohledu pokouší zároveň držet v platnosti jak metaforu popisující svět jako živočicha, tak tu, jež z něj činí stroj. Newton již vedle toho mnohem jednoznačněji pracuje se světem plným inertní hmoty, dokonale poslušné matematicky podchytitelným přírodním zákonům. Při rozboru jím nabízených příčin gravitace jsme viděli, že se v jistou chvíli dotkl variant ne nepodobných Morovu *Spirit of Nature* (s nímž ostatně musel být obeznámen), jeho poslední slovo v této otázce však znělo poněkud odlišně. Byl jím extrémně řídký, hmotný, nicméně nemechanicky působící éter z optických *Queries*. Již u *Spirit of Nature* jsme přitom viděli, že zbavíme-li světovou duši svobodné vůle, vlastního vědomí a veškerých tužeb, nezbyde o mnoho více než jakási abstraktní entita, jež je do jisté míry pouhou personifikací přírodních zákonů. Newton pak v tomto směru zachází ještě dále a příčinu gravitace zbavuje i onoho aspektu abstraktní personifikace. Pokusil jsem se ukázat, že tento posun vede u Newtona k jisté dvojznačnosti. Při hlubším rozboru není jasné, zda je gravitační éter skutečně příčinou gravitace, nebo zda je skutečnou příčinu třeba hledat na ještě hlubší úrovni – vždyť éter může způsobovat gravitaci jedině díky své (*a priori* předpokládané) schopnosti působit na dálku. Uvědomíme-li si, že Newton zde pravděpodobně navazuje na stoickou fyziku, která jako s počátečním předpokladem pracuje s koncepcí dvou materiálních principů (aktivní a pasivní), nemusí tento postulát aktivity představovat velký problém, v kontextu novověkého mechanicismu pracujícího s ryze pasivní koncepcí látky se však může takové vysvětlení jevit neuspokojivé. Na tentýž problém z jiných stran naráží i jistá dvojznačnost v užívání výrazu „aktivní principy“, které jednou představují pozorované jevy (mající neznámé metafyzické příčiny) a podruhé představují tyto příčiny samy.

Relevanci těchto otázek je přitom možné pozorovat i v dalším vývoji fyziky, v němž si síly (a od nich odvozené koncepty) nakonec oproti čistému mechanicismu udržely klíčovou pozici. Fyzika přijala určitý typ sil působících na dálku jako neproblematický již v průběhu 18. století,[4] vzápětí je však z důvodu snadnějšího počítání nahradila spíše pojmy energie a potenciálu, dále spojenými s konceptem pole.[5] Ten byl původně odvozen primárně z hydrodynamiky, kde umožňoval popisovat

[4] Robert E. Schofield, *Mechanism and Materialism. British Natural Philosophy in An Age of Reason* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970).

[5] K následujícímu srv. Hesse, *Forces and Fields*, kap. 7-8; Ernan McMullin, „The Origin of the Field Concept in Physics,“ *Physics in Perspective* 4, no. 1 (2002): 13-39; Howard Stein, „On the Notion of Field in Newton, Maxwell, and Beyond,“ in *Historical and Philosophical Perspective of Science*, vyd. Roger H. Stuewer (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970), s. 264-287. Otázka působení na dálku se ve fyzice se zavedením pole radikálně proměňuje. Jestliže již nepůsobí výchozí těleso, ale jím generované pole, svým způsobem se již o působení na dálku nejedná (pole působí pouze tam, kde se nachází). Klíčovou vlastností pole se však stalo to, že se v něm působení šíří vždy jen konečnou rychlostí. Problematickou se tak stává pouze představa *okamžitého* působení na dálku (to, co v návaznosti na kvantový „entanglement“ Einstein označil jako

působení v rámci spojitého média. V první fázi nebylo pochyb o tom, že toto spojité médium existuje zcela nezávisle na veličině, kterou prostřednictvím pole popisujeme – tuto skutečnost považuje Mary Hesse za naprosto zásadní. Příkladem zde může být proud vody. Za pomoci fyzikálního pole můžeme popsat tlak v různých bodech v prostoru, jimiž voda protéká. Protékající voda je však svébytnou entitou, jež má řadu dalších vlastností zcela nezávislých na tom, zda proudí, či nikoli: „nepřipadá v úvahu, že by v hydrodynamice byla kapalina zavedena jako hypotetické substantivum pro sloveso 'téci'."[6] Do teorie elektromagnetismu se tato koncepce ovšem dostala v lehce posunuté podobě. Substrátem měl být místo vody éter odvozený přímo od éteru Newtonova. Tento éter však kromě vlastností popisovaných elektromagnetickým polem mnoho dalších měřitelných vlastností neměl, právě to ostatně dokázal Michelsonův-Morleyův experiment, který vedl k odmítnutí jeho existence. Pojem pole tak byl zbaven svého substrátu, ve fyzice však přetrval a dnes je možné ho definovat jako „libovolnou fyzikální veličinu, která nabývá různých hodnot v různých bodech prostoru."[7] Aby se však taková definice více přiblížila naší intuici, potřebovali bychom do ní ještě zahrnout, že se jedná o veličinu schopnou působit na tělesa, s nimiž přijde do kontaktu. Nahlédnuto prizmatem raně novověké přírodní filosofie bychom takovou substrátu zbavenou aktivní veličinu stěží mohli považovat za něco jiného nežli nehmotnou (či duchovní) entitu. Mezi duší a polem (jinými slovy mezi duchovním a nehmotným) však dnes cítíme nepopiratelný rozdíl, zejména například právě v tom, že pole samo nerozhoduje o tom, zda a jak bude působit a své působení ani nijak nereflektuje, pro přechod k pojmu pole tak muselo být „odduševnění" zahájené již u *Spirit of Nature* zcela završeno. Jak v poněkud problematicky teleologických termínech uvádí Mary Hesse:

> „V této fázi [tj. v Newtonově době – JJ] však myšlenku, že by gravitační médium nemuselo mít vlastnosti běžné hmoty, nebylo možné začlenit do čím dál matematičtější fyziky. Nežli k tomu mohlo dojít, pojem „nehmotného" musel být zbaven svých asociací s animismem a být vyjádřen matematicky, na což se muselo počkat až do devatenáctého století."[8]

„spooky action at a distance", srv. John Stuart Bell, *Speakable and unspeakable in quantum mechanics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 86).

[6] „There is no question of the fluid having been introduced as a hypothetical substantive for the verb 'to flow' in the theory of hydrodynamics." Hesse, *Forces and Fields*, s. 197.

[7] Richard P. Feynman, *The Feynman Lectures on Physics Vol. II*, kap. 1, § 2, navštíveno 11. 10. 2017, http://www.feynmanlectures.caltech.edu/II_01.html#Ch1-S2.

[8] „At this stage however the suggestion that the medium of gravitation might not have the properties of ordinary matter could not be taken into an increasingly mathematical physics. Before this could be done, the notion of 'immaterial' had to be divested of its association with animism and given mathematical expression, and this had to wait until the nineteenth century." Hesse, *Forces and Fields*, s. 152n.

Myšlenkovou linií, jež oproti těmto tendencím v novověké a pozdější fyzice vede úplně opačným směrem, jsem se zabýval zejména v kapitolách o Morově teorii imaginace a o jeho pojetí prostoru. Tam jsem se pokusil ukázat právě to, že výše zmiňované ochuzení pojmu světové duše u pozdního Mora je do značné míry pouze zdánlivé. Vrátíme-li se nejprve ke kapitole o prostoru, vyplynulo nám v ní, že *Spirit of Nature, spirit of God* a prostor jsou spolu s Bohem velice zvláštními duševními substancemi, jež se oproti ostatním v mnohém vymykají. Jsou všudypřítomné, věčné, nejsou vtělené, v některých jiných ohledech jsou ale zároveň překvapivě defektní: prostor se nezdá být nijak aktivním (což je přitom jedna ze základních charakteristik duší oproti tělům) a *Spirit of Nature* je zbaven vlastní vůle a rozhodování. Tato sdílená výjimečnost byla hlavním motivem pro to, abychom se pokusili pojímat vztah *Spirit of Nature* k Bohu analogicky tomu, jak More charakterizuje vztah prostoru k Bohu. Podle Morových starších formulací je prostor cosi božského, nebo dokonce Bůh sám, v *Enchiridion Metaphysicum*, kde předkládá svoji nejdůkladněji rozpracovanou koncepci prostoru, jej však popisuje jako „jakýsi hrubý náčrt (jak jsem jinde také naznačil) a zmatenou a obecnou reprezentaci božské esence či esenciální přítomnosti, nakolik je oddělena od života a působení.“[9] Navrhnul jsem, že *Spirit of Nature* by mohl být podobně nedokonalým zobrazením, které naopak zohledňuje právě život a působení Boha (alespoň ve vztahu ke hmotě). Mimoděk se nám v tomto kontextu vybavuje hypostaze *Fysis* z Morových raných básní. Podobně jako by bylo s jistou rezervou možné hovořit o prostoru jako o Boží rozlehlosti, zdálo by se možné hovořit o *Spirit of Nature* jako o samovolně a mimoděk působící Boží imaginaci.[10]

Do tohoto celkového obrazu ovšem nesmíme zapomenout zahrnout i *spirit of God*. Ten je posledním členem oné skupiny neobyčejných duševních substancí a vzhledem k tomu, že jej More otevřeně identifikuje s Duchem Svatým, můžeme i jeho celkem neproblematicky označit za jistý aspekt Boha, jmenovitě ten, který lidem přináší Boží zjevení a v mystických zkušenostech pozvedá ctnostné duše přímo k Bohu. *Enthusiasmus Triumphatus* by mohl vzbudit dojem, že v Morově pozdní tvorbě pro tyto mystické zkušenosti není místo, entuziasmus je zde popisován jako důsledek nemocné imaginativní složky duše a lékem na něj má být směs umírněnosti, pokory a především rozumu.[11] Důkladnější rozbor však ukázal, že Morova psychologie je mnohem komplexnější. Skutečný rozum, kterým je třeba mírnit záchvaty entuziasmu, ve skutečnosti plyne z kontemplace Krista, věčného božského *Logu*. Vedle špatného entuziasmu tak existuje i dobrý entuziasmus, který pozvedá

[9] „rudior quædam ὑπογραφὴ, (quemadmodum & alibi ariolatus sum) confusior quædam & generalior Repræsentatio Essentiæ sive Essentialis Presentiæ Divinæ, quatenus à Vita atque Operationibus præciditur.“ *Enchiridion*, kap. 8, § 8, s. 169 (kurzíva vynechána).

[10] I zde by bylo možné spatřit jistou strukturální podobnost s Newtonem. Jestliže *Fysis* (*Spirit of Nature*) formující svět je Boží imaginací, jím formovaný svět bude v jistém slova smyslu Boží představou. K podobnému (v minulosti nikoli ojedinělému) závěru nás dovedlo i Newtonovo pojetí prostoru jako Božího sensoria, viz výše, s. 207.

[11] *Enthusiasmus*, kap. 51, s. 36.

spravedlivé duše „vroucí *láskou*, kterou cítí k Bohu, a onou nevýslovnou *radostí* a *mírem*, které v něm nacházejí.“[12] Zmínil jsem analogické úlohy, které na individuální úrovni sehrávají nízká a vznešená imaginace a na kosmické úrovni *Spirit of Nature* a *spirit of God*. Výše navrhnuté přirovnání *Spirit of Nature* k Boží imaginaci se tím potvrzuje, zároveň je však dále rozvedeno. Zdálo by se, že *Spirit of Nature* odpovídá „nižší“ Boží imaginaci (zabývající se hmotným světem), zatímco *spirit of God* je Boží imaginací vyšší, směřující k vyšším duchovním sférám. Viděli jsme přitom, že More zavádí *Spirit of Nature* do přírodní filosofie převážně jako doplnění, rozšíření raně novověkého mechanicismu, který je sám o sobě explanačně nedostatečný. Osobně se domnívám, že chceme-li skutečně komplexně pochopit charakter tohoto doplnění, musíme jej vnímat včetně těchto souvislostí, které Mora a jeho pojetí světové duše i v jeho pozdním myšlení pevně spojují s renesančním platonismem a myšlenkovou tradicí západního esoterismu a činí z něj tak (nikoli nutně ojedinělé) pojítko mezi obdobími, která bývají obvykle vnímána spíše jako zcela diskrétní.

Ioan P. Couliano popisuje 16. a 17. století jako období, které vedlo k „naprosté cenzuře imaginárna.“[13] Tuto svou tezi spojuje zejména s reformací, kterou bychom podle něj neměli primárně chápat jako liberální reformu, která měla za cíl emancipovat jedince z područí církve, ale naopak jako konzervativní hnutí, jež hlásalo návrat k tradičním křesťanským hodnotám, které katolická církev ztratila z dohledu. Celá renesanční kultura se svou imaginací a se svým vnášením pohanských vlivů do křesťanství musela být nahrazena asketickým návratem ke studiu Bible jako jediného zdroje pravdy.[14] Toto silné tvrzení, jež je právě svou provokativností podnětné, je samozřejmě třeba brát *cum grano salis*. Vedle Kalvína a Melanchthona přinesla reformace také Jakoba Böhmeho a celou tradici protestantské mystiky, která s imaginací zásadním způsobem pracuje.[15] Zároveň sám Couliano hovoří o katolické proti-reformaci jako o pohybu, který totožným způsobem potlačoval imaginativní renesanční kulturu na druhé straně barikády, takže „i přes *vnější* rozdíly mezi církvemi je rozdíl mezi *duchem* protestantské reformace a *duchem* té katolické zredukován na prázdné otázky, jako jsou ty

---

[12] „[Devout and holy Souls], who are so strangely transported in that vehement *Love* they bear towards God, and that unexpressible *Joy* and *Peace* they find in him.“ *Enthusiasmus*, kap. 63, s. 45.

[13] „A total censorship of the imaginary,“ Ioan P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance* (Chicago – London: University of Chicago Press, 1987), s. 193.

[14] V podobném duchu hovoří Gilbert Durand o reformaci jako o jedné z velkých ikonoklastických katastrof Západu (Durand, *Člověk a tradice*, s. 18nn.).

[15] Viz např. Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme* (Paris: Vrin, 1979), Alexandre Koyré, *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu* (Praha: Malvern, 2006), Martin Žemla, *Proměny německé mystiky: Tauler, Theologia Deutsch, Luther, Paracelsus, Weigel* (Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014), Martin Žemla, *Valentin Weigel – mystik, paracelsián, theosof 16. století* (Praha: Vyšehrad, 2013), Ernst Benz, *Emanuel Swedenborg: Visionary Savant in the Age of Reason* (West Chester, PA: Swedenborg Foundation, 2002). Luteránskou recepcí renesančního myšlení se zabývá Nejeschleba, *Kapitoly z renesanční filosofie*, kap. 2 a 3.

týkající se přijímání, zpovědi či sňatku kněžstva.“[16] Vposled tak je možné, že se jedná pouze o jeden z projevů obecnější změny ve způsobu myšlení, k níž dochází u zrodu novověku.[17] Tentýž posun pak můžeme pozorovat i ve vědě (jejíž zrod byl ostatně Robertem Mertonem s reformací výslovně spojován[18]). Stejně tak jako prostupoval imaginativní pohled na svět celou renesanční kulturu, odrážel se i v jistých aspektech renesanční vědy, s nástupem vědy novověké však imaginace postupně přestává být mocnou magickou silou a stává se pouhou představivostí. Ve vysvětlování určitých jevů se vytrácí chápání imaginace jako něčeho, co může magicky působit, a je nahrazeno bujnou představivostí, která pouze vyvolává *dojem*, že umíme magicky působit.[19] Postupně tak (alespoň v těchto ohledech) imaginace mizí z vědeckého diskurzu a je odsunuta spíše do sféry umění.[20]

K nečekané a v řadě ohledů nezvyklé syntéze těchto dvou postojů (imaginativního na jedné straně a vědeckého v moderním slova smyslu na straně druhé) došlo ve 20. století u Gastona Bachelarda (1884-1962). Ten ve svých epistemologických spisech[21] zkoumal filosofické základy soudobé vědy a dospěl k pozici do značné míry se vymykající klasifikaci obvyklé v současné filosofii vědy (realismus, pragmatismus, instrumentalismus apod.), v níž popsal vývoj vědy jako komplexní interakci lidského rozumu a vnějšího světa. Neodmyslitelný protějšek těchto epistemologických spisů pak představují

---

[16] „[D]espite the *external* differences between the Churches, the difference between the *spirit* of the Protestant Reformation and the *spirit* of the Catholic one are reduced to empty questions, such as the dispensing of communion, the confession of sins, and marriage of the clergy.“ Couliano, *Eros and Magic*, s. 195n.

[17] Stephen Toulmin ve svém velice podnětném eseji *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990) spojuje tuto změnu primárně s potřebou nalezení univerzálních, nezpochybnitelných a absolutních jistot, jež je reakcí na nejistotu a chaos náboženských válek. Vyzdvihování univerzálně platného rozumu a metody (ale i hledání univerzálního jazyka) tak kontrastuje nikoli s imaginativní tradicí renesance, ale spíše s jejím humanisticky pluralistickým aspektem.

[18] Robert King Merton, *Science, Technology & Society in Seventeenth Century England* (New York: Howard Fertig, 2001). Je ale třeba dodat, že i tato teze vyvolala značnou a dlouho trvající debatu, srv. Steven Shapin, „Understanding the Merton Thesis,“ *Isis* 79, no. 4 (Dec. 1988): 594-605; I. Bernard Cohen et al., vyd., *Puritanism and the Rise of Modern Science: The Merton Thesis* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1990).

[19] Imaginace si tak (zejména v prvních fázích tohoto posunu) uchovává explanační funkci, silně se však mění *typ* vysvětlení, které poskytuje, srv. Vermeir, „Guérir ceux qui croient,“ s. 133nn.

[20] Srv. Richard Kearney, *The Wake of Imagination. Toward a Postmodern Culture* (London: Routledge, 1988), zejména kap. 4 a 5. Na chvíli se samozřejmě imaginace výrazněji vrátila do popředí v období romantismu – a není bez zajímavosti, že právě romantická věda a *Naturphilosophie* měla tendenci vrátit se k vitalismu a dalším postojům blízkým vědě renesanční.

[21] Zejména např. *Le nouvel esprit scientifique* (Paris: Presses Universitares de France, 2006), *La formation de l'esprit scientifique* (Paris: Vrin, 1972) a *Le rationalisme appliqué* (Paris: Presses Universitaires de France, 2004).

jeho díla poetická,[22] jež se stejnou filosofickou důsledností zkoumají zdánlivě zcela protikladný postoj ke světu, totiž právě takový, který bychom mohli označit za imaginativní. Tento postoj, tedy vhled do světa, který nám nabízí „snění“ (technický Bachelardův termín označující nikoli běžné sny, ale specifickou dovednost, kterou by s jistou dávkou zjednodušení bylo možné charakterizovat jako cosi napůl cesty mezi básnickou kreativitou a jungovskou aktivní imaginací), je od postoje vědeckého zcela odlišný, oba se však navzájem vyvažují a doplňují, jak to ostatně dokládá vnitřní provázanost obou „aspektů“ Bachelardova díla.[23]

Původním tématem mé doktorské práce měl být právě vztah této aktivní, tvůrčí imaginace (v bachelardovsko-jungovském slova smyslu) k přírodním vědám. Z celkem pochopitelných důvodů se toto téma ukázalo být příliš široké na to, aby bylo možné ho v rámci disertace zpracovat. Posun o tři století zpátky, od Bachelarda a jeho žáků k Henrymu Morovi a od tvůrčí imaginace ke světové duši by se tak mohl jevit jako rezignace následovaná úplnou změnou tématu. Domnívám se však, že to je pravda pouze částečně. Jak jsme měli v průběhu výkladu již několikrát možnost se přesvědčit, imaginace a světová duše jsou pojmy úzce spojené a způsob, jakým More mimoděk z tohoto jednotného základu rozvíjí dvě zdánlivě zcela odlišné myšlenkové linie, může do jisté míry připomínat tzv. „denního“ a „nočního“ Bachelarda. Na jednu stranu tak postupujeme od světové duše k matematizaci fyziky a pojmu přírodního zákona, na druhou pak k teorii imaginace jako prostředku k dosažení osvícení. Jak jsem se pokusil stručným a nutně zjednodušujícím způsobem naznačit, 17. století je do jisté míry možné vnímat jako období, kdy se na úkor renesančně imaginativního myšlení (přičemž si uvědomuji, že i tento značně problematický koncept by bylo nejprve třeba přesněji vymezit) začíná prosazovat koncepce vědy, se kterou s většími či menšími obměnami pracujeme dodnes. Jako takové se toto období výborně hodí ke zkoumání interakce těchto dvou přístupů a způsob, jakým se je Henry More (stojící svým způsobem na hranici mezi těmito dvěma světy) pokouší skloubit, je nesmírně zajímavý. Otázky, zda by bylo možné formulovat podobný postoj také v současném kontextu a co by takový přístup mohl nabídnout dnešní filosofii vědy, pak představují možné směry, kudy rozvíjet další bádání.

[22] Mezi jinými *Poetika snění* (Praha: Malvern, 2010) a *Poetika prostoru* (Praha: Malvern, 2009).

[23] Srv. Dominique Lecourt, *Bachelard: ou, Le jour et la nuit: un essai du matérialisme dialectique* (Paris: B. Grasset, 1974), Lecourtova interpretace Bachelarda je však specificky poznamenána jeho marxismem; srv. dále Mary Tiles, *Bachelard, Science and Objectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) a Quentin Molinier, vyd. *La Pensée de Gaston Bachelard* (Implications philosophiques, 2012), navštíveno 25. 10. 2017, http://www.implications-philosophiques.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/07/Bachelard.pdf

BIBLIOGRAFIE

Díla H. Mora

Glanvil, Joseph. *Two choice and useful treatises: the one, Lux orientalis, or, An enquiry into the origin of the Eastern sages concerning the præexistence of souls, being a key to unlock the grand mysteries of providence in relation to mans sin and misery: the other, A discourse of truth by the late Reverend dr. Rust*. London: Printed for James Collins and Sam. Lownds, 1682.

Glanvil, Joseph. *Saducismus triumphatus: Or, full and plain evidence concerning witches and apparitions.* London: printed for A. L., 1700.

More, Henry. *2nd Lash of Alazonomastix laid on in mercie upon that stubborn youth Eugenius Philalethes: or a sober reply to a very uncivil answer to certain observations upon Anthroposophia theomagica, and Anima magica abscondita*. Cambridge: Printed by the printers to the University of Cambridge, 1651.

More, Henry. *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness; or, A True and Faithfull Representation of the Everlasting Gospel of our Lord and Saviour Jesus Christ, the Onely Begotten Son of God and Sovereign over Men and Angels*. London: Printed by James Flesher, 1660.

More, Henry. *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr. Henry More Fellow of Christ's Colledge in Cambridge*. London: Printed by James Flesher, 1662.

More, Henry. *An Antidote Against Atheism: or, An Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether There Be Not a God*. In Henry More, *A Collection of Several Philosophical Writings*. London: J. Flesher, 1662.

More, Henry. *Conjectura Cabbalistica; or, a Conjectural Essay of Interpreting the Mind of Moses, in the Three First Chapters of Genesis, According to a Threefold Cabbala: viz. Literal, Philosophical, Mystical, or, Divinely Moral*. In Henry More, *A Collection of Several Philosophical Writings*. London: J. Flesher, 1662.

More, Henry. *Enthusiasmus Triumphatus; or, a Brief Discourse of the Nature, Causes, Kinds, and Cure of Enthusiasm*. In Henry More, *A Collection of Several Philosophical Writings*. London: J. Flesher, 1662.

More, Henry. *The Immortality of the Soul, So farre forth as it is demonstrable from the Knowledge of Nature and the Light of Reason*. In Henry More, *A Collection of Several Philosophical Writings*. London: J. Flesher, 1662.

More, Henry. *Fundamenta philosophiæ sive cabbalæ aëto-pædo-melisææ.* In Christian Knorr von Rosenroth, *Kabbala Denudata Seu Doctrina Hebræorum Transcendentalis et Metaphysica atqve Theologica*, sv.1, část 2, s. 293-307. Sulzbach: Typis Abrahami Lichtenthaleri, 1677.

More, Henry. *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera Omnia, Tum quæ Latinè, tum quæ Anglicè scripta sunt; nunc vero latinitate donata Instigatu & Impensis Generosissimi Juvenis Johannis Cockshuti nobilis Anglici*. London: Typis impressa J. Macock, 1679.

More, Henry. *Enchiridion Metaphysicum: sive, de rebus incorporeis succincta & luculenta dissertatio*. In Henry More, *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera Omnia, Tum quæ Latinè, tum quæ Anglicè scripta sunt*, s. 131-334. London: J. Macock, 1679.

More, Henry. *Annotations upon the Discourse of Truth. Into which is inserted By way of digression, A brief Return to Mr. Baxter's Reply, Which he calls A Placid Collation With the Learned Dr. Henry More, Occasioned by the Doctors Answer to a Letter of the Learned Psychopyrist*. In Joseph Glanvil, *Two choice and useful treatises: the one, Lux orientalis, or, An enquiry into the origin of the Eastern sages concerning the præexistence of souls, being a key to unlock the grand mysteries of providence in relation to mans sin and misery: the other, A discourse of truth by the late Reverend dr. Rust*. London: Printed for James Collins and Sam. Lownds, 1682.

More, Henry. *An Answer to a Letter, Containing a Defence of the true Notion of a Spirit, delivered in the foregoing Discourse*. In Joseph Glanvil, *Saducismus triumphatus: Or, full and plain evidence concerning witches and apparitions*. London: printed for A. L., 1700.

More, Henry. *Divine Dialogues, Containing Sundry Disquisitions & Instructions Concerning the Attributes of God and his Providence in the World*. London: Printed and sold by Joseph Downing, 1713.

More, Henry. *The Complete Poems of Dr. Henry More (1614-1687) for the first time collected and edited. With memorial-introduction, notes and illustrations, glossarial index, and portrait, &c.* (vyd. A. B. Grossart). Edinburgh: Edinburgh University Press, 1878.

Norris, John. *The Theory and Regulation of Love.: A moral essay. In two parts. To which are added letters philosophical and moral between the author and Dr. Henry More*. Oxford: Printed at the Theatre for Hen. Clements, 1688.

Ostatní literatura sepsaná před rokem 1750

Agrippa z Nettesheimu, Heinrich Cornelius. *Okultní filosofie*. 2 sv. Praha: Trigon, 2004.

Aischylos, *Upoutaný Prométheus*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1914.

Akvinský, Tomáš. *Summa Theologiae*. Ottawa: Comissio Piana, 1953.

Aristotelés. *Fyzika*. Praha: Rezek, 1996.

Aristotelés. *O duši*. Praha: Rezek, 1996.

Aristotelés. *Metafyzika*. Praha: Rezek, 2003.

Arnim, Hans von, vyd. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 4 sv. Stuttgart: Teubner, 1964.

Augustin, *De Trinitate*. *Corpus Christianorum, Series Latina*, 50-50A. Turnhout: Brepols Publishers, 1968.

Baxter, Richard. *Of the immortality of mans soul, and the nature of it and other spirits: Two discourses, one in a letter to an unknown doubter, the other in a reply to Dr. Henry Moore's Animadversions on a private letter to him, which he published in his second edition of Mr. Joseph Glanvil's Sadducismus Triumphatus*. London: Printerd for B. Simons, 1682.

Bible. Česká biblická společnost. http://www.biblenet.cz.

Boyle, Robert. *New Experiments Physico-mechanicall touching the Spring of the Air, and its effects, made, for the most part, in a New Pnuematical Engine*. London: Printed by Miles Flesher, 1682.

Boyle, Robert. *Tracts written by the Honourable Robert Boyle, containing new experiments, touching the relation betwixt flame and air.: And about explosions. An hydrostatical discourse occasion'd by some objections of Dr. Henry More against some explications of new experiments made by the author of these tracts: to which is annex't, An hydrostatical letter, dilucidating an experiment about a way of weighing water in water. New experiments, of the positive or relative levity of bodies under water. Of the air's spring on bodies under water. About the differing pressures of heavy solids and fluids*. London: Printed for Richard Davis, 1672.

Bruno, Giordano. *De Immenso et Innumerabilibus*. In *Jordani Bruni Nolani Opera Latine Conscripta*, vyd. Francesco Fiorentino, sv. 1, část 1, s. 191-398. Neapoli: Apud Dom. Morano, 1879.

Bruno, Giordano. *Des fureurs héroïques. Œuvres complètes de Giordano Bruno 7*. Paris: Belles lettres, 1999.

Bruno, Giordano. *De l'infini, de l'univers et des mondes. Œuvres complètes de Giordano Bruno 4*. Paris: Belles Lettres, 2006.

Casaubon, Meric. *A Treatise Concerning Enthusiasm, as It Is an Effect of Nature: But Is Mistaken by Many for Divine Inspiration, or Diabolical Possession*. London: Printed by R. D., 1655.

Clarke, Samuel. *A Collection of Papers, Which passed between the late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, In the Years 1715 and 1716*. London: 1717. Navštíveno 24. 10. 2017. http://www.newtonproject.ox.ac.uk/catalogue/record/THEM00224.

Della Porta, Giambattista. *Magiæ natvralis libri viginti, in qvibvs scientiarvm Naturalium diuitiæ, & delicia demonstrantur*. Hanau: Typis Wechelianis, 1619.

Descartes, René. *Correspondance, mai 1647 à février 1650 (477 à 586). Œuvres, Tome V*, vyd. Charles Adam, Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1903.

Descartes, René. *Principia Philosophiae*. *Œuvres, Tome VIII*, vyd. Charles Adam, Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1905.

Descartes, René. *Œuvres, Tome XI*, vyd. Charles Adam, Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1909.

Descartes, René. *Les Passions de l'âme*. In *Œuvres de Descartes. Tome XI*, vyd. Charles Adam, Paul Tannery, s. 291-497. Paris: Léopold Cerf, 1909.

Descartes, René. *Le Monde*. In *Œuvres de Descartes. Tome XI*, vyd. Charles Adam, Paul Tannery, s. 1-215. Paris: Léopold Cerf, 1909.

Dionýsios Areopagita. *O nebeské hierarchii*. Praha: Vyšehrad, 2009.

Ficino, Marsilio. *Platonic Theology*. 6 sv., vyd. James Hankins. Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2001.

Ficino, Marsilio. *Three Books on Life*. Tempe: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998.

Ficino, Marsilio. *Commentaire sur Le Banquet de Platon, De l'amour*. Paris: Belles Lettres, 2002.

Ficino, Marsilio. *O Slunci. O světle*. Praha: Malvern, v tisku.

Fienus, Thomas. *De viribus imaginationis tractatus*. Leuven: In Officinâ Typographicâ Gerardi Rivii, 1608.

Firth, Florence M. *The Golden Verses of Pythagoras*. http://www.sacred-texts.com/cla/gvp/index.htm.

Fox, George. *Journal of George Fox*. http://www.strecorsoc.org/gfox/title.html.

Gilbert, William. *De magnete, magneticisque corporibus et de magno magnete tellure; Physiologia noua, plurimis & argumentis, & experimentis demonstrata*. London: Petrys Short, 1600.

Gregory, David. *David Gregory, Isaac Newton and Their Circle: Extracts from David Gregory's Memoranda 1677-1708*, vyd. Walter G. Hiscock. Oxford: printed for the editor, 1937.

Helmont, Johannes Baptista von. *De Injectis Materialibus*. In *Johannis Baptistæ van Helmont Toparchæ in Merode, Royenburg &c. Opera omnia, novissima hac editione ab innumeris mendis repurgata, et Indice rerum ac verborum locupletiori instructa. Una cum introductione atque clavi Michaelis Bernhardi Valentini, Hæreditarii* in Dirshrot, s. 563-569. Hieronymi Christiani Pauli, 1707.

Hésiodos. *Théogonie; Les travaux et les jours; Le Bouclier*. Paris: Belles Lettres, 1992.

Hobbes, Thomas. *Elementorum philosophiæ sectio prima De corpore*. London: Excusum sumptibus Andreæ Crook, 1655.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Praha: OIKOYMENH, 2009.

Kant, Immanuel. *Sny duchovidcovy vyloženy prostředkem snů metafysiky*. Praha: Hejdek a Tuček, 1919.

Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 2011.

Newton, Isaac. *Optice: dive de Reflexionibus, Refractionibus, Inflexionibus & Coloribus Lucis libri tres*. London: Impensis Sam. Smith & Benj. Walford, 1706.

Newton, Isaac. *Opticks*. New York: Dover Publications, 1952.

Newton, Isaac. *Correspondence of Isaac Newton*, sv. 3, vyd. Herbert Westren Turnbull. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

Newton, Isaac. *Isaac Newton's Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica. The Third Edition (1726) with Variant Readings*, 2 sv., vyd. Alexandre Koyré, I. Bernard Cohen. London: Harvard University Press, 1972.

Newton, Isaac. *Isaac Newton's Papers & Letters on Natural Philosophy*, vyd. I. Bernard Cohen, Robert E. Schofield, Marie Boas Hall. Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 1978.

Newton, Isaac. *Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook*, vyd. James E. McGuire, Tamny, Martin. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Newton, Isaac. „Propositions." Keynes MS 12A, King's College Library, Cambridge University. Navštíveno 12. 6. 2017. http://webapp1.dlib.indiana.edu/newton/mss/norm/ALCH00001.

Newton, Isaac. „De gravitatione et æquipondio fluidorum." CUL MS Add. 4003. Navštíveno 28. 9. 2017. http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00093.

Newton, Isaac. „Of Natures obvious laws & processes in vegetation." Dibner MS 1031 B, Smithsonian Institution. Navštíveno 5. 6. 2017. http://webapp1.dlib.indiana.edu/newton/mss/norm/ALCH00081.

Newton, Isaac. „Hypothesis explaining the properties of light." In *The History of the Royal Society*, vol. 3, vyd. Thomas Birch, s. 247-305. London: A. Millar, 1757. Navštíveno 21. 6. 2017. http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/NATP00002.

Paracelsus. *Sämtlicher Werke. Abt. I: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften; Bd. 14: Das Volumen primum der Philosophia magna. Spuria: Unechte, von Johannes Huser größtenteils für echt gehaltene Schriften unter Hohenheims Namen*, vyd. Karl Sudhoff. München – Berlin: Oldenbourg, 1933.

Parthenius Nicaeus. *Erotica Pathemata*. S. Loeb Classical Library Volume 69. Cambridge, MA: harvard University Press, 1916. Navštíveno 16. 10. 2017. http://www.theoi.com/Text/Parthenius.html.

Patrizi, Francesco. *Nova de Vniversis philosophia. In qva Aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem, & lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo; Tota in contemplationem venit Divinitas: Postremo methodo Platonica, rerum vniuersitas, à conditore Deo deducitur*. Ferrara: Apud Benedictum Mammarellum, 1591.

Platón. *Faidón*. Praha: OIKOYMENH, 2000.

Platón. *Faidros*. Praha: OIKOYMENH, 2000.

Platón. *Parmenidés*. Praha: OIKOYMENH, 1996.

Platón. *Sofistés*. Praha: OIKOYMENH, 1995.

Platón. *Theaitétos*. Praha: OIKOYMENH, 1995.

Platón. *Tímaios; Kritias*. Praha: OIKOYMENH, 1996.

Platón. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2001.

Plótínos. *The Enneads*. Navštíveno 16. 10. 2017. http://www.john-uebersax.com/plato/enneads.htm.

Plútarchos. *De communibus notitiis adversus Stoicos*, vyd. William W. Goodwin. Navštíveno 24. 10. 2017. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0393.

Publius Vergilius Maro. *Aeneid*, vyd. Theodore C. Williams. Navštíveno 16. 10. 2017. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Verg.+A.+1.1.

Sefaria. „Bereishit Rabbah.“https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah?lang=bi.

Sextus Empiricus. *Against Logicians*. Loeb Classical Library 291. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

Spenser, Edmund. *Four Hymnes*. London: Grosart, 1882. Navštíveno 24. 10. 2017. http://www.luminarium.org/renascence-editions/hymnes.html.

Sturm, Johann Christoph, *Collegium Experimentale sive Curiosum, in quo Primaria hujus Seculi Inventa & Experimenta Physico Mathematica, Speciatim Campana Urinatoria, Cameræ obscuræ, Tubi Torricelliani, seu Baroscopii, Antliæ Pneumaticæ, Thermometrorum, Hygroscopiorum, Telescopiorum, Microscopiorum &c. Phænomena & effecta.* Nüremberg: Sumtibus Wolfgangi Mauritii Endteri, 1676.

Synesius. *On Dreams*. Philadelphia: Published by the Translator [= Isaac Myer], 1888.

Valerius Flaccus. *Argonautica*. Navštíveno 16. 10. 2017. http://www.theoi.com/Text/ValeriusFlaccus1.html.

Vaughan, Thomas. *The Second Wash or the Moore Scour'd once More*. London: Printed by T. W., 1651.

Ward, Richard. *The life of the learned and pious Dr. Henry More, late fellow of Christ's college in Cambridge. To which are annex'd divers of his useful and excellent letters*. London: Printed and sold by J. Downing, 1710.

Ostatní literatura sepsaná po roce 1750

Akasoy, Anna, Giglioni, Guido, vyd. *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*. Dordrecht: Springer, 2013.

Allen, Michael J. B. „The Absent Angel in Ficino's Philosophy.“ *Journal of the History of Ideas* 36, no. 2 (Apr.-Jun. 1975): 219-240. doi: 10.2307/2708925.

Allen, Michael J. B. „Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' *Parmenides*,“ *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 12, no. 1 (1982): 19-44.

Allen, M. J. B., „Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity,“ *Renaissance Quarterly* 37 (1984): 555-584.

Armstrong, Arthur Hilary, vyd. *Filosofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu*. Praha: OIKOYMENH, 2002.

Bachelard, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective.* Paris: Vrin, 1972.

Bachelard, Gaston. *Le rationalisme appliqué*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

Bachelard, Gaston. *Le nouvel esprit scientifique.* Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

Bachelard, Gaston. *Poetika prostoru*. Praha: Malvern, 2009.

Bachelard, Gaston. *Poetika snění*.Praha: Malvern, 2010.

Baladi, Naguib. „Origine et signification de l'audace chez Plotin.“ In *Le Néoplatonisme. Royaumont 9-13 juin 1969*, vyd. Pierre-Maxime Schuhl, Pierre Hadot, s. 89-99. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1971.

Ball, Philip. *Ďáblův doktor. Paracelsus a svět renesanční magie a vědy*. Praha: Academia, 2009.

Barbour, Hugh. *The Quakers in Puritan England*. New Haven – London: Yale University Press, 1964.

Bechler, Zev, vyd. *Contemporary Newtonian Research*. Dordrecht – London – Boston: D. Reidel, 1982.

Belhoste, Bruno, Edelman, Nicole, vyd. *Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte*. Paris: Omniscience, 2015.

Bell, John Stuart. *Speakable and unspeakable in quantum mechanics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Benz, Ernst. *Emanuel Swedenborg: Visionary Savant in the Age of Reason*. West Chester, PA: Swedenborg Foundation, 2002.

Beyssade, Jean-Marie. „The Idea of God and the Proofs of his Existence.“ In *The Cambridge Companion to Descartes*, vyd. John Cottingham, s. 174-199. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Blumenthal, Henry Jacob. „*Nous* and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation.“ In: *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente: Atti del convegno internazionale, (Roma, 5-9 ottobre 1970)*, s. 203-219. Roma: Accademia Nazionale dei lincei, 1974.

Blumenthal, Henry Jacob. „Plotinus' Adaptation of Aristotle's Psychology: Sensation, Imagination and Memory.“ In: *The Significance of Neoplatonism*, vyd. R. Baine Harris, s. 41-58. Norfolk: Old Dominion University, 1976.

Blumenthal, Henry Jacob. „On Soul and Intellect.“ In *The Cambridge Companion to Plotinus*, vyd. Lloyd P. Gerson, s. 82-104. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Bogdan, Henrik. *Western Esotericism and Rituals of Initiation*. Albany: SUNY Press, 2007.

Bostock, David. *Space, Time, Matter, and Form. Essays on Aristotle's* Physics. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Boylan, Michael. „Henry More's Space and the Spirit of Nature.“ *Journal of the History of Philosophy* 18, no. 4 (Oct. 1980): 395-405. doi: 10.1353/hph.2008.0052.

Brann, Noel L. „The Conflict between Reason and Magic in Seventeenth Century England. A Case Study on the Vaughan-More Debate.“ *Huntington Library Quarterly* 43, no. 2 (Spring 1980): 103-126. doi: 10.2307/3817389.

Braun, Lucien. „L'imagination chez Paracelse.“ *Cahiers internationaux du symbolisme* 35-36 (1978): 63-76.

Bregman, Jay. *Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop*. Berkeley – London: University of California Press, 1982.

Brewster, David sir. *Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton*. 2 sv. Cambridge: Cambridge University Press, 1855.

Brouwer, René. „Stoic Sympathy.“ In *Sympathy. A History*, vyd. Eric Schliesser, s. 15-35. New York: Oxford University Press, 2015.

Brown, Francis, Briggs, Charles A., Driver, S. R. et al. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1906.

Brown, Stuart. „Soul, Body and Natural Immortality.“ *The Monist* 81, no. 4 (1998): 573-590. doi: 10.5840/monist199881426.

Bundy, Murray Wright. „Plato's View of the Imagination.“ *Studies in Philology* 19, no. 4 (Oct. 1922): 362-403.

Bundy, Murray Wright. *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*. Urbana: University of Illinois Press, 1927.

Burnet, John. *The Socratic Doctrine of the Soul*. London: Published for the British Academy by H. Milford, 1916.

Burnham, Frederic B. „The More-Vaughan Controversy: the revolt against philosophical Enthusiasm.“ *Journal of the History of Ideas* 35, no. 1 (Jan.-Mar. 1974): 33-49.

Burtt, Edwin Arthur. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A historical and critical essay*. London: Kegan Paul, 1925.

Butts, Robert E., Davis, John Whitney, vyd. *The Methodological Heritage of Newton*. Toronto: Toronto University Press, 1970.

Caluori, Damian. *Plotinus on the Soul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Carabine, Deirdre. *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: from Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press, 1995.

Casini, Paolo. „Newton: The Classical Scholia.“ *History of Science* 22, no. 1 (1984): 1-46. doi: 10.1177/007327538402200101.

Cassirer, Ernst. *Die platonische Renaissance in England und die Schuhle von Cambridge*. Leipzig: Teubner, 1932.

Clark, Stephen R. L. „Plotinus: Body and Soul.“ In *The Cambridge Companion to Plotinus*, vyd. Lloyd P. Gerson, s. 275-291. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Cocking, John M. *Imagination. A study in the history of ideas*. London – New York: Routledge, 1991.

Cohen, I. Bernard, „The First English Version of Newton's Hypotheses non fingo.“ *Isis* 53, no. 3 (Sep. 1962): 379-388.

Cohen, I. Bernard, Taton, René, vyd. *Mélanges Alexandre Koyré, publiés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*. 2 sv. Paris: Hermann, 1964.

Cohen, I Bernard, „The *Principia*, Universal Gravitation, and the 'Newtonian Style', in Relation to the Newtonian Revolution in Science: Notes on the Occasion of the 250th Anniversary of Newton's

Death.“ In *Contemporary Newtonian Research*, vyd. Zev Bechler, s. 21-108. Dordrecht – Boston – London: Reidel, 1982.

Cohen, I. Bernard. „Newton’s Third Law and Universal Gravity.“ In *Newton’s Scientific and Philosophical Legacy*, vyd. Paul B. Scheurer, Guy Debrock, s. 25-54. Dordrecht – Boston – London: Kluwer, 1988.

Cohen, I. Bernard, Duffin, K. E., Strickland, Stuart, vyd. *Puritanism and the Rise of Modern Science: The Merton Thesis*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1990.

Cohen, I. Bernard, Smith, George E., vyd. *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Connolly, Patrick J. „Newton and God’s Sensorium.“ *Intellectual History Review* 24, no. 2 (2014): 185-201. doi: 10.1080/17496977.2014.914644.

Copenhaver, Brian P. „Jewish theologies of space in the scientific revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their predecessors.“ *Annals of Science* 37, no. 5 (1980): 489-548. doi: 10.1080/00033798000200381.

Copenhaver, Brian P. *Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Corcilius, Klaus, Perler, Dominik, vyd. *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

Cottingham, John, vyd. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Cottingham, John. *Cartesian Reflections. Essays on Descartes’s Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2008.

Coudert, Allison P. „A Cambridge Platonist’s Kabbalist Nightmare.“ *Journal of the History of Ideas* 36, no. 4 (Oct.-Dec. 1975): 633-652. doi: 10.2307/2708993.

Coudert, Allison P. *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century: The Life and Thought of Franciscus Mercury van Helmont (1614-1698)*. Leiden: Brill, 1999.

Couliano, Ioan P. *Eros and Magic in the Renaissance*. Chicago – London: University of Chicago Press, 1987.

Crocker, Robert. *Henry More, 1614-1687. A Biography of the Cambridge Platonist*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2003.

Crocker, Robert, Hutton, Sarah, vyd. *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic, 1990.

Crocker, Robert. „Mysticism and Enthusiasm in Henry More.“ In *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, vyd. Robert Crocker, Sarah Hutton, s. 137-155. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic, 1990.

Cross, Frank Leslie, Livingstone, Elizabeth A., vyd. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Davis, Edward Bradford. „Creation, Contingency, and Early Modern Science: The Impact of Voluntaristic Theology on Seventeenth Century Natural Philosophy.“ Dis. práce, Indiana University, 1984.

Dillon, John Myles. „Origen’s Doctrine of the Trinity and some later Neoplatonic Theories.“ In *Neoplatonism and Early Christian Thought*, vyd. Dominic J. O’Meara, s. 19-23. Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies, 1982.

Dillon, John Myles, Long, Anthony Arthur, vyd. *The Question of „Eclecticism“. Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley – London: University of California Press, 1988.

Dillon, John Myles. „Plotinus, the First Cartesian?“ *Hermathena* 149, Special Issue: The Heritage of Platonism (Dec. 1990): 19-31.

Dillon, John Myles. *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Dobbs, Betty Jo Teeter. „Newton’s Alchemy and His Theory of Matter.“ *Isis* 73, no. 4 (Dec. 1982): 511-528.

Dobbs, Betty Jo Teeter. „Newton and Stoicism.“ *The Southern Journal of Philosophy* 23, Supplement (1985): 109-123. doi: 10.1111/j.2041-6962.1985.tb00430.x.

Dobbs, Betty Jo Teeter. „Newton’s Alchemy and his ‘Active Principle’ of Gravitation.“ In *Newton’s Scientific and Philosophical Legacy*, vyd. Paul B. Scheurer, Guy Debrock, s. 55-80. Dordrecht – Boston – London: Kluwer, 1988.

Dobbs, Betty Jo Teeter. „Newton’s Rejection of the Mechanical Aether: Empirical Difficulties and Guiding Assumptions.“ In *Scrutinizing Science. Empirical Studies of Scientific Change*, vyd. Larry Laudan, Arthur Donovan, Rachel Laudan, s. 69-85. Dordrecht – Boston – London: Kluwer, 1988.

Dobbs, Betty Jo Teeter. *The Janus Face of Genius: The Role of Alchemy in Newton’s Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Dobbs, Betty Jo Teeter. „Stoic and Epicurean Doctrines in Newton’s System of the World.“ In *Atoms, Pneuma, and Tranquility: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, vyd. Margaret J. Osler, s. 221-238. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Dodds, Eric Robertson, vyd. *Proclus: The Elements of Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1933.

Donovan, Arthur, Laudan, Larry, Laudan, Rachel, vyd. *Scrutinizing Science. Empirical Studies of Scientific Change*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic, 1988.

Douka-Kabitoglou, Ekaterini. „The Cambridge Platonists: A Reading from Coleridge.“ *The Seventeenth Century* 6, no. 1 (Mar. 1991): 11-31. doi: 10.1080/0268117X.1991.10555316.

Dry, Sarah. *The Newton Papers: The Strange and True Odyssey of Isaac Newton’s Manuscripts*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Ducheyne, Steffen. „Newton on action at a distance and the cause of gravity.“ *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 42, no. 1 (2011): 154-159. doi: 10.1016/j.shpsa.2010.11.003.

Durand, Gilbert. *Člověk a tradice. Nový antropologický duch*. Praha: Malvern, 2012.

Efros, Israel Isaac. *The Problem of Space in Jewish Medieval Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1917.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar. *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar. „Plotinus on *sympatheia*.“ In *Sympathy. A History*, vyd. Eric Schliesser, s. 36-60. New York: Oxford University Press, 2015.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar. *Plotinus*. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.

d'Espagnat, Bernard. *On Physics and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Everson, Stephen, vyd. *Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Faivre, Antoine. *Accès de l'ésotérisme occidental*. 2 sv. Paris: Gallimard, 1996.

Fattori, Marta, Bianchi, Massimo, vyd. *Phantasia-Imaginatio. 5. Colloquio internazionale: Roma, 9-11 gennaio 1986 / Lessico intelettuale europeo*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1988.

Ferrari, Giovanni R. F., vyd. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Feynman, Richard P. *The Feynman Lectures on Physics*. 3 sv. http://www.feynmanlectures.caltech.edu.

Fine, Gail, vyd. *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Fisher, Saul. *Pierre Gassendi's Philosophy and Science. Atomism for Empiricists*. Leiden – Boston: Brill, 2005.

Flory, Dan. „Stoic Psychology, Classical Rhetoric, and Theories of Imagination in Western Philosophy.“ *Philosophy & Rhetoric* 29, no. 2 (1996): 147-167.

Force, James E., Popkin, Richard H., vyd. *The Books of Nature and Scripture. Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*. Dordrecht – London: Springer, 1994.

Force, James E., Hutton, Sarah, vyd. *Newton and Newtonianism*. Dordrecht – London: Kluwer, 2004.

Fouke, Daniel Clifford. *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More. Religious Meaning and the Psychology of Delusion*. Leiden: Brill, 1997.

Frede, Dorothea. „The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle.“ In *Essays on Aristotle's De Anima*, vyd. Amélie Oksenberg Rorty, Martha Craven Nussbaum, s. 280-296. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Gaab, Hans, Leich, Pierre, Löffladt, Günter, vyd. *Johann Christoph Sturm: (1635-1703)*. Frankfurt am Main: Harri Deutsch, 2004.

Gabbey, Alan. „Philosophia Cartesiana Triumphata: Henry More (1646-1671).“ In *Problems of Cartesianism*, vyd. Thomas M. Lennon, John M. Nicholas, John W. Davis, s. 171-249. Kingston – Montréal: McGill-Queen's University Press, 1982.

Gabbey, Alan. „Henry More and the limits of mechanism.“ In *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, vyd. Robert Crocker, Sarah Hutton, s. 19-35. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic, 1990.

Gabbey, Alan. „Newton, active powers, and the mechanical philosophy.“ In *The Cambridge Companion to Newton*, vyd. I. Bernard Cohen, George E. Smith, s. 329-357. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Gagnebin, Bernard. „De la cause de la pesanteur. Mémoire de Nicholas Fatio de Duillier présenté à la Royal Society le 26 février 1690.“ *Notes and Records of the Royal Society* 6, no. 2 (1949): 105-124. doi: 10.1098/rsnr.1949.0017.

Gantz, Timothy. *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore – Londo: Johns Hopkins University Press, 1996.

Garber, Daniel, Ayers, Michael, vyd. *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Gaukroger, Stephen, vyd. *The Uses of Antiquity: The Classical Tradition and the Scientific Revolution*. Dordrecht – London: Kluwer, 1991.

Gerson, Lloyd P. „The Discovery of the Self in Antiquity.“ *The Personalist Forum* 8, no. 1, Supplement (Spring 1992): 249-257.

Gerson, Lloyd P., vyd. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Gibbons, Brian J. „Mysticism and Mechanism: The Religious Context of George Cheyne’s Representation of the Body and its Ills.“ *British Journal for Eighteenth-Century Studies* 21, no. 1 (Mar. 1998): 1-23. doi: 10.1111/j.1754-0208.1998.tb00216.x.

Gibbons, Brian J. *Spirituality and the Occult. From the Renaissance to the Modern Age*. London: Routledge, 2001.

Gill, Mary Louise. „Matter and Flux in Plato’s *Timaeus*.“ *Phronesis* 32, no. 1 (1987): 34-53. doi: 10.1163/156852887X00028.

Godet, Alain. *Nun was ist die Imagination anderst als ein Sonn im Menschen*. Zürich: ADAG, 1982.

Graham, Daniel W. „The Paradox of Prime Matter.“ *Journal of the History of Philosophy* 25, no. 4 (Oct. 1987): 475-490. doi: 10.1353/hph.1987.0063.

Granger, Herbert. *Aristotle’s Idea of the Soul*. Dordrecht – London – Boston: Kluwer, 1996.

Grant, Edward. „The Condemnation of 1277, God’s Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages.“ *Viator* 10 (1979): 211-244. doi: 10.1484/J.VIATOR.2.301526.

Grant, Edward. *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Greene, Robert A. „Henry More and Robert Boyle on the Spirit of Nature.“ *Journal of the History of Ideas* 23, no. 4 (Oct.-Dec. 1962): 451-474. doi: 10.2307/2708169.

Greenham, Paul Timothy. „A Concord of Alchemy with Theology: Isaac Newton's Hermeneutics of the Symbolic Texts of Chymistry and Biblical Prophecy." Dis. práce, University of Toronto, 2015.

Gregoric, Pavel. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Guerlac, Henry. „Sir Isaac and the Ingenious Mr. Hauksbee." In *Mélanges Alexandre Koyré, publiés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*. sv. 1, vyd. I. Bernard Cohen, René Taton, s. 228-254. Paris: Hermann, 1964.

Hall, Alfred Rupert. *The Revolution in Science. 1500-1750.* London: Longman, 1983.

Hall, Alfred Rupert. *Henry More and the Scientific Revolution*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2002.

Hall, Marie Boas, Hall, Alfred Rupert. „Newton's Electric Spirit: Four Oddities." *Isis* 50, no. 4 (Dec. 1959): 473-476. doi: 10.1086/348803.

Hanson, Norwood Russell. „Hypotheses Fingo." In *The Methodological Heritage of Newton*, vyd. Robert E. Butts, John Whitney Davis, s. 14-33. Toronto: Toronto University Press, 1970.

Harap, Louis. „The Imagination in Plato and Mr. M. W. Bundy." *The American Journal of Philology* 58, no. 2 (1937): 222-225. doi: 10.2307/290214.

Harris, R. Baine, vyd. *The Significance of Neoplatonism*. Norfolk: Old Dominion University, 1976.

Harrison, John. *The Library of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Harrison, Peter. „Newtonian Science, Miracles, and the Laws of Nature." *Journal of the History of Ideas* 56, no. 4 (Oct. 1995): 531-553. doi: 10.2307/2709991.

Harrison, Peter. „Voluntarism and Early Modern Science." *History of Science* 40, no. 1 (2002): 63-89. doi: 10.1177/007327530204000103.

Harrison, Peter. „Voluntarism and the Origins of Modern Science: A Reply to John Henry." *History of Science* 47, no. 2 (2009): 223-231. doi: 10.1177/007327530904700204.

Harrison, Peter. „Laws of Nature in Seventeenth-Century England. From Cambridge Platonism to Newtonianism." In *The Divine Order, the Human Order, and the Order of Nature: Historical Perspectives*, vyd. Eric Watkins, s. 127-148. New York: Oxford University Press, 2013.

Harth, Philip. *Swift and Anglican Rationalism: The Religious Background of „A Tale of a Tub."* Chicago: University of Chicago Press, 1961.

Hawes, Joan L. „Newton's Revival of the Aether Hypothesis and the Explanation of Gravitational Attraction." *Notes and Records of the Royal Society of London* 23, no. 2 (Dec. 1968): 200-212.

Haycock, David Boyd. „'The long-lost truth': Sir Isaac Newton and the Newtonian Pursuit of Ancient Knowledge." *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 35, no. 3 (Sep. 2004): 605-623. doi: 10.1016/j.shpsa.2004.06.009.

Henry, John. „Francesco Patrizi da Cherso's Concept of Space and its Later Influence." *Annals of Science* 36, no. 6 (1979): 549-573. doi: 10.1080/00033797900200381.

Henry, John., „A Cambridge Platonist's Materialism: Henry More and the Concept of the Soul." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 49 (1986): 172-195. doi: 10.2307/751295.

Henry, John. „Henry More versus Robert Boyle: the spirit of nature and the nature of providence.“ In *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, vyd. Robert Crocker, Sarah Hutton, p. 55-76. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic, 1990.

Henry, John. „Henry More and Newton's Gravity.“ Recenze *Henry More: Magic Religion and Experiment*, od Alfred Rupert Hall. *History of Science* 31, no. 1 (1993): 83-97. doi: 10.1177/007327539303100104.

Henry, John. „'Pray do not Ascribe that Notion to me': God and Newton's Gravity.“ In *The Books of Nature and Scripture. Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, vyd. James E. Force, Richard H. Popkin, s. 123-147. Dordrecht – London: Springer, 1994.

Henry, John. „Animism and Empiricism: Copernican Physics and the Origin of William Gilbert's Experimental Method.“ *Journal of the History of Ideas* 62, no. 1 (Jan. 2001): 99-119. doi: 10.1353/jhi.2001.0004.

Henry, John. „Voluntarist Theology at the Origins of Modern Science: A Response to Peter Harrison.“ *History of Science* 47, no. 1 (2009): 79-113. doi: 10.1177/007327530904700105.

Henry, John. „Gravity and *De gravitatione*: the development of Newton's ideas on action at a distance.“ *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 42, no. 1 (Mar. 2011): 11-27. doi: 10.1016/j.shpsa.2010.11.025.

Hesse, Mary B. *Forces and Fields. The Concept of Action at a Distance in the History of Physics*. Mineola: Dover, 1962.

Heyd, Michael. *„Be Sober and Reasonable“ The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*. Leiden – New York – Köln: Brill, 1995.

Hirai, Hiro. *Le Concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance: De Marsile Ficin à Pierre Gassendi*. Turnhout: Brepols, 2005.

Home, Roderick Weir. „Force, Electricity, and the Powers of Living Matter in Newton's Mature Philosophy of Nature.“ In *Religion, Science, and Worldview. Essays in Honor of Richard S. Westfall*, vyd. Margaret J. Osler, Paul Lawrence Farber, s. 95-117. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Horský, Zdeněk. *Koperník a české země. Soubor studií o renesanční kosmologii a nové vědě*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011.

Huet, Marie-Hélène. *Monstrous Imagination*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 1993.

Hutchison, Keith. „What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?“ *Isis* 73, no. 2 (Jun. 1982): 233-253. doi: 10.2307/231676.

Hutin, Serge. *Henry More : Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*. Hildesheim: G. Olms, 1996.

Chlup, Radek, vyd. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 2007.

Chlup, Radek. „Potíže s duší.“ In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, vyd. Radek Chlup, s. 7-38. Praha: DharmaGaia, 2007.

Chlup, Radek. *Corpus Hermeticum*. Praha: Herrmann & synové, 2007.

Chlup, Radek. *Proklos*. Praha: Herrmann & synové, 2009.

Chvátal, Ladislav, Hušek, Vít, vyd. *Pojetí „přirozenosti“ ve filosofii minulosti a současnosti: sborník z konference Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008.

Iliffe, Rob., „‘That puzleing Problem’: Isaac Newton and the Political Physiology of Self.“ *Medical History* 39, no. 4 (Oct. 1995): 433-458. doi: 10.1017/S0025727300060361.

Iliffe, Rob. „Abstract Considerations: Disciplines and the Incoherence of Newton’s Natural Philosophy.“ *Studies in the History and Philosophy of Science Part A* 35, no. 3 (Sep. 2004): 427-454. doi: 10.1016/j.shpsa.2004.06.004.

Iliffe, Rob. *Newton, a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Ingram, Robert G., Gibson, William, vyd. *Religious Identities in Britain, 1660-1832*. London – New York: Routledge, 2005.

Jacob, Alexander. „Henry More’s *Psychodia Platonica* and its Relationship to Marsilio Ficino’s *Theologia Platonica*.“ *Journal of the History of Ideas* 46, no. 4 (Oct.-Dec. 1985): 503-522. doi: 10.2307/2709542.

Jacob, Alexander. „The Neoplatonic conception of Nature in More, Cudworth and Berkeley.“ In *The Uses of Antiquity: The Classical Tradition and the Scientific Revolution*, vyd. Stephen Gaukroger, s. 101-122. Dordrecht – London: Kluwer, 1991.

Jacob, Alexander, vyd., More, Henry. *Henry More’s Manual of Metaphysics 1: Chapters 1-10 and 27-28*. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag, 1995.

Jacob, Alexander, vyd., More, Henry. *Henry More’s Manual of Metaphysics 2: Chapters 11-26*. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag, 1995.

Jacob, Alexander, vyd., More, Henry. *A Platonick Song of the Soul*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press; London: Associated University Presses, 1998.

Jammer, Max. *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics*. New York: Dover Publications, 1993.

Janiak, Andrew. *Newton as Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Jonas, Hans. „The Soul in Gnosticism and Plotinus,“ In *Le Néoplatonisme. Royaumont 9-13 juin 1969*, vyd. Pierre-Maxime Schuhl, Pierre Hadot, s. 45-53. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1971.

Jones, Emma R. „The Nature of Place and the Place of Nature in Plato’s Timaeus and Aristotle’s Physics.“ *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 16, no. 2 (Spring 2012): 247-268. doi: epoche20121626.

Jones, Rufus Matthew. *Mysticism and Democracy in the English Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.

Joseph, Jacques. „Henry More: The *Spirit of Nature* as *Imaginatio Dei*." *Acta Comeniana* 29 (2015): 61-86.

Joseph, Jacques. „Henry More's 'Spirit of Nature' and Newton's Aether." *Teorie vědy* 38, no. 3 (2016): 337-358.

Kahn, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Karfík, Filip. „Pojem *natura* u Marsilia Ficina." In *Pojetí „přirozenosti" ve filosofii minulosti a současnosti: sborník z konference Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty*, s. 176-189. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008.

Karfík, Filip. „Parts of the Soul in Plotinus." In *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*, vyd. Klaus Corcilius, Dominik Perler, s. 107-148. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

Katz, David S. „Henry More and the Jews." In *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, vyd. Robert Crocker, Sarah Hutton, p. 173-188. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic, 1990.

Kearney, Richard. *The Wake of Imagination. Toward a Postmodern Culture*. London: Routledge, 1988.

Keynes, John Maynard. *The Collected Writings of John Maynard Keynes, vol. 10: Essays in Biography*, vyd. Elizabeth Johnson, Donald Moggridge. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Klein, Robert. „L'Imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno." *Revue de Métaphysique et de Morale* 61, no. 1 (Jan.-Mar. 1956): 18-39.

Klibansky, Raymond, Panofsky, Erwin, Saxl, Fritz. *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. Nendeln: Kraus Reprint, 1979.

Kochiras, Hylarie. „Gravity and Newton's Substance Counting Problem." *Studies in the History and Philosophy of Science Part A* 40, no. 3 (Sep. 2009): 267-280. doi: 10.1016/j.shpsa.2009.07.003.

Kochiras, Hylarie. „Spiritual Presence and Dimensional Space beyond the Cosmos." *Intellectual History Review* 22, no. 1 (2012): 41-68. doi: 10.1080/17496977.2011.636929.

Koyré, Alexandre, Cohen, I. Bernard. „The Case of the Missing *Tanquam*: Leibniz, Newton and Clarke." *Isis* 52, no. 4 (Dec. 1961): 555-566.

Koyré, Alexandre, Cohen, I. Bernard. „Newton and the Leibniz-Clarke correspondence with notes on Newton, Conti and Des Maizeaux." *Archives internationales d'histoire de sciences* 15 (1962): 63-126.

Koyré, Alexandre. *Newtonian Studies*. London: Chapman & Hall, 1965.

Koyré, Alexandre. *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: Vrin, 1979.

Koyré, Alexandre. *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Praha: Vyšehrad, 2004.

Koyré, Alexandre. *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu*. Praha: Malvern, 2006.

Kristeller, Paul Oskar. *The Philosophy of Marsilio Ficino*. Gloucester, MA: Peter Smith, 1964.

Kristeller, Paul Oskar. *Osm filosofů italské renesance*. Praha: Vyšehrad, 2007.

Kvasz, Ladislav. „Galileo, Descartes, and Newton – founders of the language of physics.“ *Acta Physica Slovaca* 62, no. 6 (Dec. 2012): 519-614.

Lamoureux, Jacques, Aujoulat, Noël, vyd. *Synesius. Tome IV: Opuscules, I*. Paris: Belles Lettres, 2004.

Lamprecht, Sterling Power. „The Role of Descartes in Seventeenth Century England.“ *Studies in the History of Ideas* 3 (1935): 181-242.

Lange, Mark. *An Introduction to the Philosophy of Physics: Locality, Fields, Energy and Mass*. Oxford: Blackwell, 2002.

Lecourt, Dominique. *Bachelard: ou, Le jour et la nuit: un essai du matérialisme dialectique*. Paris: B. Grasset, 1974.

Leech, David. „Raison et enthousiasme dans l'Enthusiasmus Triumphatus de Henry More.“ *Revue de métaphysique et de morale* 59, no. 3 (2008): 309-322. doi: 10.3917/rmm.083.0309.

Lennon, Thomas M., Nicholas, John M., Davis, John W. *Problems of Cartesianism*. Kingston – Montréal: McGill-Queen's University Press, 1982.

Lewy, Hans. *Chaldæan Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011.

Lichtenstein, Aharon. *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962

Lindberg, David C. „The Genesis of Kepler's Theory of Light: Light Metaphysics from Plotinus to Kepler.“ *Osiris 2* (1986):. 4-42. doi: 10.1086/368651.

Lloyd, Geoffrey E. R. „*Pneuma* between Body and Soul.“ *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (2007): S135-S146. doi: 10.1111/j.1467-9655.2007.00409.x.

Lorenz, Hendrik. „Plato on the Soul.“ In *The Oxford Handbook of Plato*, vyd. Gail Fine, s. 243-270. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Lovibond, Sabina. „Plato's Theory of Mind.“ In *Psychology*, vyd. Stephen Everson, s. 35-55. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

van Lunteren, Frans H. „Gravitation and nineteenth-century physical worldviews.“ In *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*, vyd. Paul B. Scheurer, Guy Debrock, s. 161-173. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic, 1988.

Marenbon, John. *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2015.

McGuire, James E. „Body and Void and Newton's De Mundi Systemate: Some New Sources.“ *Archive for History of Exact Sciences* 3, no. 3 (1966): 206-248. doi: 10.1007/BF00327625.

McGuire, James E., Rattansi, Piyo M. „Newton and the ‚Pipes of Pan‘,“ *Notes and Records of the Royal Society of London* 21, no. 2 (Dec. 1966): 108-143. doi: 10.1098/rsnr.1966.0014.

McGuire, James E. „Force, Active Principles, and Newton’s Invisible Realm.“ *Ambix* 15, no. 3 (1968): 154-208. doi: 10.1179/amb.1968.15.3.154.

McGuire, James E. „Neoplatonism and Active Principles: Newton and the *Corpus Hermeticum*.“ In *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*, vyd. Robert S. Westman, James E. McGuire, s. 93-142. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977.

McGuire, James E. „Existence, Actuality and Necessity: Newton on Space and Time.“ *Annals of Science* 35, no. 5 (1978): 463-508. doi: 10.1080/00033797800200381.

McGuire, James E. „The fate of the date: The theology of Newton’s *Principia* revisited.“ In *Rethinking the Scientific Revolution*, vyd. Margaret J. Osler, s. 271-296. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

McLachlan, Herbert. *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton*. Manchester: Manchester University Press, 1941.

McMullin, Ernan. „The Origin of the Field Concept in Physics.“ *Physics in Perspective* 4, no. 1 (2002): 13-39. doi: 10.1007/s00016-002-8357-5.

Mercer, Christia. „Seventeenth-Century Universal Sympathy.“ In *Sympathy. A History*, vyd. Eric Schliesser, s. 107-138. New York: Oxford University Press, 2015.

Merton, Robert King. *Science, Technology & Society in Seventeenth Century England*. New York: Howard Fertig, 2001.

Morel, Pierre-Marie. „Epicurean Atomism.“ In *The Cambridge Companion to Epicureanism*, vyd. James Warren, s. 65-83. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Miernowski, Jan. *Le Dieu néant. Théologies négatives à l’aube des temps modernes*. Leiden: Brill, 1998.

Milton, John R. „Laws of Nature.“ In *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Volume I*, vyd. Daniel Garber, Michael Ayers, s. 680-701. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Molinier, Quentin, vyd. *La pensée de Gaston Bachelard*. Implications philosophiques, 2012. Navštíveno 25. 10. 2017. http://www.implications-philosophiques.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/07/Bachelard.pdf.

Morison, Benjamin. *On Location. Aristotle’s Concept of Place*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Moss, Jessica. „What Is Imitative Poetry and Why Is It Bad?“ In *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, vyd. Giovanni R. F. Ferrari, s. 415-444. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Moyer, Ann E. „Sympathy in the Renaissance.“ In *Sympathy. A History*, vyd. Eric Schliesser, s. 70-101. New York: Oxford University Press, 2015.

Mulligan, Lotte. „‘Reason’, ‘right Reason’, and ‘revelation’ in mid-seventeenth century England.“ In *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, vyd. Brian Vickers, s. 375-401. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Mulsow, Martin, Hamalainen, Janita. „Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism.“ *Journal of the History of Ideas* 65, no. 1 (Jan. 2004): 1-13. doi: 10.1353/jhi.2004.0018.

Mulsow, Martin, Rohls, Jan, vyd. *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists, and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europy*. Leiden: Brill, 2005.

Nejeschleba, Tomáš. *Kapitoly z renesanční filosofie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2014.

Neubauer, Zdeněk. *O čem je věda? (De possest – O duchovním bytí Božím)*. Praha: Malvern, 2009.

Newman, William R., Principe, Lawrence R. „Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origin of a Historiographic Mistake.“ *Early Science and Medicine* 3, no. 1 (1998): 32-65. doi: 10.1163/157338298X00022.

Nicolson, Marjorie. „The Early Stage of Cartesianism in England.“ *Studies in Philology* 26, no. 3 (Jul. 1929): 356-374. doi: 10.2307/4172038.

Nussbaum, Martha Craven, Rorty, Amélie Oksenberg. *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Nussbaum, Martha Craven. „Aristotelian Dualism: Reply to Howard Robinson.“ *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984): 197-207.

OED online. June 2017. Oxford University Press. Navštíveno 4. 10. 2017. http://www.oed.com.

O’Brien, Denis. „Plotinus on Matter and Evil.“ In *The Cambridge Companion to Plotinus*, vyd. Lloyd P. Gerson, s. 171-195. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

O’Daly, Gerard J. P. *Plotinus’ Philosophy of the Self*. Shannon: Irish University Press, 1973.

O’Keefe, Tim. *Epicureanism*. Durham: Acumen, 2010.

O’Meara, Dominic J., vyd. *Neoplatonism and Early Christian Thought*. Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies, 1982.

Osler, Margaret J., Farber, Paul Lawrence, vyd. *Religion, Science, and Worldview. Essays in Honor of Richard S. Westfall*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Osler, Margaret J., vyd. *Atoms, Pneuma, and Tranquility: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Osler, Margaret J., vyd. *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Perl, Eric D. *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany, NY: SUNY Press, 2007.

Persky, Abraham Phillip. „The Changing Concepts of Enthusiasm in the Seventeenth and Eighteenth centuries.“ Dis. práce, Stanford University, 1959.

Pfizenmaier, Thomas C. „Was Isaac Newton an Arian?“ *Journal of the History of Ideas* 58, no. 1 (Jan.-Mar. 1997): 57-80. doi: 10.1353/jhi.1997.0008.

Phillips, John F. „Stoic Common Notions in Plotinus.“ *Dionysius* 11 (1987): 32-52.

Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente: Atti del convegno internazionale, (Roma, 5-9 ottobre 1970). Roma: Accademia Nazionale dei lincei, 1974.

Porter, Roy. „The Rage of Party: A Glorious Revolution in English Psychiatry?“ *Medical History* 27, no. 1 (Jan. 1983): 35-50. doi: 10.1017/S0025727300042253.

Priestley, Francis E. L. „The Clarke-Leibniz Controversy.“ In *The Methodological Heritage of Newton*, vyd. Robert E. Butts, John Whitney Davis, s. 34-56. Toronto: Toronto University Press, 1970.

Principe, Lawrence R. „Reflections on Newton’s Alchemy in Light of the New Historiography of Alchemy.“ In *Newton and Newtonianism*, vyd. James E. Force, Sarah Hutton, s. 205-219. Dordrecht – London: Kluwer, 2004.

Reid, Jasper. *The Metaphysics of Henry More*. Dordrecht – Heidelberg – New York – London: Springer, 2012.

Remes, Pauliina. *Plotinus on Self: The Philosophy of the ‘We’*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Robinson, Howard M. „Prime Matter in Aristotle.“ *Phronesis* 19, no. 2 (1974): 168-188. doi: 10.1163/156852874X00185.

Robinson, Howard M. „Aristotelian Dualism.“ *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983): 123-144.

Robinson, Howard M. „Dualism.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), vyd. Edward N. Zalta. Navštíveno 8. 10. 2017. https://plato.stanford.edu/entries/dualism/.

Robinson, Thomas M. *Plato’s Psychology*. Toronto – London: University of Toronto Press, 1995.

Rogers, Graham Alan John, Vienne, Jean-Michel, Zarka, Yves Charles, vyd. *The Cambridge Platonists in Philosophical Context. Politics, Metaphysics and Religion*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1997.

Ross, Donald L. „Plotinus, the First Cartesian?“ *Hermathena* 169 (Dec. 2000): 153-167.

Rossky, William. „Imagination in the English Renaissance: Psychology and Poetic.“ *Studies in the Renaissance* 5 (1958): 49-73. doi: 10.2307/2856974.

Saitta, Giuseppe. *Il pensiero italiano nell’ umanesimo et nel Rinascimento*, 2 sv. Bologna: C. Zuffi, 1951.

Sambursky, Samuel. *The Physics of the Stoics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1959.

Sedley, David. „Philoponus’ Conception of Space.“ In *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, vyd. Richard Sorabji, s. 181-193. London: Institute of Classical Studies, 2010.

Shapin, Steven, Schaffer, Simon. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life: including a translation of Thomas Hobbes, Dialogus physicus de natura aeris by Simon Schaffer*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

Shapin, Steven. „Understanding the Merton Thesis.“ *Isis* 79, no. 4 (Dec. 1988): 594-605. doi: 10.1086/354847.

Scheurer, Paul B., Debrock, Guy, vyd. *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer, 1988.

Schliesser, Eric, vyd. *Sympathy. A History*. New York: Oxford University Press, 2015.

Schmitt, Charles B. „Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz.“ *Journal of the History of Ideas* 27, no. 4 (Oct.-Dec. 1966): 505-532. doi: 10.2307/2708338.

Schofield, Robert E. *Mechanism and Materialism. British Natural Philosophy in An Age of Reason*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.

Scholem, Gershom. *Kabbalah*. New York: Meridian, 1978.

Schroeder, Frederic M. „Plotinus and Language.“ In *The Cambridge Companion to Plotinus*, vyd. Lloyd P. Gerson, s. 336-355. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Schuhl, Pierre-Maxime, Hadot, Pierre, vyd. *Le Néoplatonisme: Royaumont, 9-13 juin 1969*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1971.

Silverman, Allan Jay. *The Dialectic of Essence. A Study of Plato's Metaphysics*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Snobelen, Stephen David. „Isaac Newton, Socinianism and the 'One Supreme God'.“ In *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists, and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europy*, vyd. Martin Mulsow, Jan Rohls, s. 241-298. Leiden: Brill, 2005.

Sorabji, Richard, vyd. *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. London: Institute of Classical Studies, 2010.

Souzenelle, Annick de, Albrecht, Pierre-Yves. *Putovat s Andělem*. Praha: Malvern, 2016.

Staudenbaur, Craig. „Galileo, Ficino, and Henry More's *Psychathanasia*.“ *Journal of the History of Ideas* 29, no. 4 (Oct.-Dec. 1968): 565-578. doi: 10.2307/2708294.

Stausberg, Michael von. *Faszination Zarathustra*. 2 sv. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

Stein, Howard. „On the Notion of Field in Newton, Maxwell, and Beyond.“ In *Historical and Philosophical Perspective of Science*, vyd. Roger H. Stuewer, s. 264-287. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970.

Strong, Edward W. „Newton and God.“ *Journal of the History of Ideas* 13, no. 2 (Apr. 1952): 147-167. doi: 10.2307/2707608.

Stuewer, Roger H., vyd. *Historical and Philosophical Perspective of Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970.

Tamny, Martin. „Newton, Creation, and Perception.“ *Isis* 70, no. 1 (Mar. 1979): 48-58. doi: 10.1086/352153.

Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1971.

Tiles, Mary. *Bachelard, Science and Objectivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Todd, Robert B. „The Stoic Common Notions: A Re-examination and Reinterpretation.“ *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies* 48, no. 1 (1973): 47-75. doi: 10.1080/00397677308590651.

Toulmin, Stephen Edelston. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: Chicago University Press, 1990.

Tucker, Susie I. *Enthusiasm: A Study in Semantic Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Tulloch, John. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*. 2 sv. Edinburgh – London: William Blackwood & Sons, 1874.

Turner, Denys. *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Tylor, Edward B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London: John Murray, 1903.

Vailati, Ezio. *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence*. New York: Oxford University Press, 1997.

Védrine, Hélène. *De spacio physico et mathematico*. Paris: Vrin, 1996.

Vermeir, Koen. „Imagination between Physick and Philosophy. On the central role of the imagination in the work of Henry More.“ *Intellectual History Review* 18, no. 1 (2008): 119-137. doi: 10.1080/17496970701819418.

Vermeir, Koen. „Guérir ceux qui croient: le mesmérisme et l’imagination historique.“ In *Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte*, vyd. Bruno Belhoste, Nicole Edelman, s. 119-145. Paris: Omniscience, 2015.

Vickers, Brian, vyd. *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Walker, Daniel Pickering. *Spiritual & Demonic Magic from Ficino to Campanella*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2000.

Wallis, Richard T. *Neoplatonism*. London: Bristol Classical Press, 2002.

Warren, James, vyd. *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Watkins, Eric, vyd. *The Divine Order, the Human Order, and the Order of Nature: Historical Perspectives*. New York: Oxford University Press, 2013.

Watson, Gerard. *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Galway University Press, 1988.

Watson, Gerard. „Discovering the imagination: Platonists and Stoics on *phantasia*.“ In *The Question of „Eclecticism“. Studies in Later Greek Philosophy*, vyd. John Myles Dillon, Anthony Arthur Long, s. 208-233. Berkeley – Los Angeles – Oxford: University of California Press, 1988.

Webster, Charles. „Henry More and Descartes: Some New Sources.“ *The British Journal for the History of Science* 4, no. 4 (Dec. 1969): 359-377. doi: 10.2307/4025230.

Weeks, Andrew. *Paracelsus: Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*. Albany: SUNY Press, 1997.

Westfall, Richard S. *Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*. London: Macdonald, 1971.

Westfall, Richard S. *Never At Rest. A Biography of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Westman, Robert S., McGuire, James E., vyd. *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977.

Whewell, William. *The Philosophy of the Inductive Sciences: founded upon their history*. London: J. W. Parker, 1840.

Whiteside, Derek Thomas. „Before the *Principia*: The Maturing of Newton's Thoughts on Dynamical Astronomy, 1664-1684." *Journal for the History of Astronomy* 1, no. 1 (1970): 5-19. doi: 10.1177/002182867000100103.

Woolhouse, Roger Stuart. *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in Seventeenth-century Metaphysics*. London – New York: Routledge, 1993.

Yates, Frances Amelia. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. Praha: Vyšehrad, 2009.

Yates, Frances Amelia. *Umění paměti*. Praha: Malvern, 2015.

Zeyl, Donlad J., vyd. *Plato: Timaeus*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2000.

Zilsel, Edgar. „The Origins of William Gilbert's Scientific Method." *Journal of the History of Ideas* 2, no. 1 (Jan. 1941): 1-32. doi: 10.2307/2707279.

Žemla, Martin. *Valentin Weigel – mystik, paracelsián, theosof 16. století*. Praha: Vyšehrad, 2013.

Žemla, Martin. *Proměny německé mystiky: Tauler, Theologia Deutsch, Luther, Paracelsus, Weigel*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014.