

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav českých dějin

Zdenko Vozár

Mágia v epoche Karla IV. a jeho dedičov

Magic in the era of the Charles IV. and his heirs

*"..quia non faciet Dominus Deus verbum nisi revelaverit secretum suum ad
servos suos prophetas." Amos 3:7*

*"Mali by sme písať o veciach, o ktorých sa nehovorí?
Mali by sme prezradiť veci, ktoré sa neprezrádzajú?
Mali by sme vysloviť veci, ktoré sa nevyslovujú?"*

Julián, Hymnus Matke Bohov

Prohlášení

„Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou/diplomovou práci vypracoval(a) samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V dne podpis

Abstrakt

Otázka mágie v neskošom stredoveku má už skôr dlhšiu tradíciu v Českom historiografickom milieu a spočíva v argumentovaní vývojovou líniou manuskriptov z Bernskastel-Kues. Avšak, jedná sa iba o jeden z aspektov celej otázky mágie, zatiaľčo ostatné sú viacmenej obchádzané. Preto by som chcel priniesť nový pohľad na celú záležitosť mágie a jasne definovať celé štúdijné pole v jeho dynamickej komplexnosti. Moja práca spočíva z troch vzájomne prepojených častí. Za prvé, mali by sme si najprv sami položiť otázku, čo je to vlastne mágia? Na presnej definícii tohto slova sa ešte stále nezhodlo, hoc sa o to snažili mnohí výborní bádatelia a nielen v posledných desaťročiach. Ak by sme mali preskúmať "mágiu", musíme si bezpodmienečne stanoviť veľmi dobrý referenčný rámec. V druhej otázke sa budem sústrediť na diachrónny historický kontext a jeho dynamiky transferu a protitransferu učenej mágie v Čechách. Ako posledné, je treba mať na zreteli podrobný výskum pramennej bázu a zároveň celkovú dynamiku nielen českých ale aj obecné stredovekých dejín tej doby. Hlavná hypotéza tejto práce, je že máme pramene predchádzajúce manuskriptom zo zbierky Mikuláša Kusánskeho, ktoré môžu vrhnúť nové svetlo na celú tematiku. V tomto rámci sa javí, že bezprecedentný rozvoj Pražskej artistickej fakulty, ako jednej z prvých, priniesol do stredoerópskeho prostredia stimulujúci faktor výmeny korpusu učenej v neskorom 14. storočí.

Abstract

The question of magic in the later middle ages has a rather long tradition in the Bohemian historical milieu in the argument over the manuscripts of Kues. However, it is only one of the very aspects of the subject, and others were until now more or less neglected. Therefore I would like to bring a new fresh perspective and clearly define the field of research into its dynamic complexity. My argument is composed from three integrally interconnected parts. Firstly, I should bring forward the question: What is magic? The exact definition of this word is still not agreed upon despite the grand effort of scholars not only from the last decades. By examination of the word "magic" I have to have as a condition a very good referential background for it. With the second question, I concentrate on diachronic of the historical context and its dynamics of the transfer and contra-transfer of learned magic in Bohemia. At last, I am taking into account the close investigation of the written sources and the overall dynamics of the bigger European picture of the period. The main argument proposed by this thesis, is that the used sources are predating the Kues manuscript and that in the 14th century the unprecedented growth of the artistic faculty of the Prague university, as one of the first, brought into play the stimulating factor of transfer of learned magic in the late 14th century and also started advanced scientific and magical activity in the destinations of Prague's masters and students from the secession.

Obsah

| | |
|---|-----|
| 1 Úvod/Predslov autora..... | 8 |
| 2 Výskum mágie: Bibliografický, teoretický a metodologický aparát..... | 12 |
| 1 K teoretickej definícii mágie: Problém | 12 |
| 2 Cesta k učenej mágii v stredoveku: Mil'niky výskumu a domáce bádanie..... | 36 |
| 3 Obdobie predkarolinské..... | 48 |
| 1 Pramene učenej mágie v rane stredovekej Európe a Čechách..... | 48 |
| 2 Pramene učenej mágie v Európe..... | 50 |
| 3 Kanovník vyšehradký..... | 57 |
| 4 Na prelome přemyslovskej kráľovskej epochy..... | 65 |
| 4 Nové impulzy: Otakar Přemysl II. a Václav II..... | 75 |
| 5 Mágia v epoche Karla IV. a jeho dedičov I.: Kráľ vzdelanec..... | 99 |
| 1 Mágia Karla IV..... | 100 |
| 2 Exorcizmus Karla IV..... | 109 |
| 6 Učenosť a učená mágia v karolinskej a václavskej dobe do r. 1420..... | 113 |
| 1 Quadrivium et Artes liberales – divisio dubiosa?..... | 113 |
| 2 Astronomia Astrologica..... | 121 |
| 3 Medicus et apotheca..... | 131 |
| 4 Mechanika: Alchýmia..... | 137 |
| 5 Karol, Václav a uhorský Žigmund: Zlaté dedičstvo?..... | 140 |
| 7 Záverom: Od turbana k biretu..... | 148 |
| 8 Textová príloha | 150 |
| 1 Exorcizmus Karla IV.: Oratio Caroli..... | 150 |
| 2 Súpis korpusu učenej mágie (náčrt)..... | 158 |
| Kráľovský fond..... | 158 |
| 10-12. storočie..... | 159 |
| 13. storočie..... | 159 |
| 13.-14. storočie..... | 159 |
| 1/2 14. storočia..... | 159 |
| 2/2 14. storočia..... | 159 |
| 14. storočie..... | 160 |
| 14.-15. storočie..... | 160 |

| | |
|--|------------|
| <u>1/2 15. storočia.....</u> | <u>161</u> |
| <u>2/2 15. storočia.....</u> | <u>162</u> |
| <u>15. storočie.....</u> | <u>163</u> |
| <u>15.-16. storočie.....</u> | <u>164</u> |
| <u>1/2 16. storočia.....</u> | <u>164</u> |
| <u>Ďalšie spomenuté manuskripty.....</u> | <u>164</u> |
| <u>9 Obrazová príloha.....</u> | <u>166</u> |
| <u>10 Bibliografia.....</u> | <u>173</u> |
| <u>1 Edície.....</u> | <u>173</u> |
| <u>2 Súpisy manuskriptov a archívne pomôcky.....</u> | <u>176</u> |
| <u>3 Sekundárna literatúra.....</u> | <u>179</u> |

1 Úvod/Predslov autora

Drahý čitateľu, chcel by som ťa varovať, nehľadaj v tejto práci nijaké radikálne senzácie, ani prevratné nálezy, ktoré by vrhli šokujúci pohľad na dobu Karla IV., či jeho vlastnú osobu. Táto práca je založená na *historickom* prieskume pramennej bázy. Mojou ambíciou, keď som pred tromi rokmi písal bádateľský projekt, bolo preskúmať vrcholnú epochu českých dejín po všetkých stránkach intelektuálnej histórie a historickej antropológie vzhľadom k fenoménu „učenej mágie“, teda praktík na pomedzi zbožnosti a vedy, slúžiacich k rôznym cieľom, ako sa ešte presvedčíme. Netušil som vtedy ešte, na akú náročnú, ale zároveň i vzrušujúcu cestu premenlivým terénom dynamiky histórie sa vydávam. Táto práca ma v svojom názve dve slová, ktoré českých i svetových historiografov plne zamestnávajú už nejednu generáciu. Veľký panovník a dedičstvo. Mágia ide vždy tak trochu bokom a ako ukážem, existuje na to nejeden dobrý dôvod. Napríklad, nie je to len nedostatok prameňov, ale aj špecifická náročnosť stredovekej mentality a jej styku so symbolickým univerzom, ktoré si vyžadujú zvláštnu opatrnosť. Rovnako, spoliehať sa len na zavedené pravidlá, je niekedy nebezpečné. V začiatkoch skúmania, bola cesta celkom jasná, paradigmy spoľahlivé a problém spočíval len v sekundárnej literatúre. K tejto práci som pristúpil preto, že česká história, obzvlášť čo sa týka karlovskej doby, nemá už veľa bielych miest na svojej bohatej mozačke – hlavne takých, ku ktorým existujú primárne pramene. Učená mágia je však jedno z nich. Nedostatok prameňov sa však ukázal len zdanlivým. Paradigmy na ktorých sa budoval celý diskurz o mágii v epoche Karla IV. sklamali.¹ Preto som sa rozhodol znova prejsť celé pole, zvážiť všetky definície a ukázať, že pre českú historiografiu neexistuje len jedna doteraz zavedená cesta, ako traktovať túto facinujúcu tému a upozorniť na jej význam a rozsah.

V stredoveku je táto téma prezentovaná vrstvou *literati*, teda zo začiatku, úzkou skupinkou tých, ktorí vládli miesto meča perom. Mali však iné problémy, ako neskôr uvidíme. Recepcia arabských konceptov do istej miery vyviedla equilibrium intelektuálneho sveta do polôh, kde nigromancia sa stavala najvyšším z umení. Naproti tomu „ľudová mágia“, tu definovaná, ako nepísaná forma, je vzhľadom k nedostatku kvalitnej pramennej bázy mimo môj záujem. Prejavuje sa maximálne v bode stretávania, ktoré samozrejme medzi nimi prebiehalo, ale je ťažké sledovať ho až

1 Lenka Panušková, „Codex Cusanus 207“, in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 326–337. Lenka Panušková, „Codex Cusanus 208“, in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 338–345.

do 15. storočia, kedy sa písané slovo rozširuje nebývalým spôsobom.

Ukazuje sa, že učená mágia pôsobiac na panovníckych dvoroch a univerzitách, nie je len margináliou veľkých historických naratívov, či akýmsi dobovým historicko-antropologickým koloritom zabudnutých postáv z málo známych kútov histórie, ale je hlbokou súčasťou mentálnej stratigrafie stredovekého človeka a jeho snaženia. Je vítaná na kultúrne vyspelých panovníckych dvoroch, či už ako domáca tradícia, alebo exotická novinka v čase, keď kresťanstvo baží temer nekriticky, bez teologickej represie, po všetkom arabskom a orientálnom. Tento trend dosahuje svojho vrcholu obzvlášť v 13. storočí, kde sa lesk cisárskeho dvora Fridricha II. Hohenstaufského právom stáva vzorom pre ostatné panovnícke dvory. Ešte bez fungovania veľkých univerzít sa v spolupráci s katedrálными a kanovníckymi školami na kráľovských dvoroch etabluje učenosť a ruka v ruke s ňou i učená mágia. Vznik univerzít dodáva tomuto pohybu nový rozmer a ak sú kráľovského založenia – tak i jeho silnú kontextualizáciu v dvorskom prostredí.

Väčšina veľkých scholastikov 13. a 14. storočia prišla do kontaktu s učenou mágiou v tej, či onej forme. Tvorila časť poznania predávaného na stredovekých univerzitách, oficiálne, ako súčasť curricula a dokonca i neoficiálne, pravdepodobne medzi študentami samými, či dosiaľ, z pochopiteľných dôvodov neznámymi majstrami. Tenké hranice medzi mágiou dovolenou – *licet* a nedovolenou – *non licet*, už v samotnom stredoveku neboli tak jasné, ale predsa len sa v 13. storočí podarilo sformovať štandardný pohľad na túto vec, obzvlášť na jednu jej súčasť a to *nigromanciu* t. j. čiernu mágiu v špecificky stredovekom zmysle slova. O to viac ukazujú formujúce sa univerzity priestoru vznikajúce v 14. storočí na geografickom okraji occidentálneho sveta fascinujúce miesto dynamickej intelektuálnej a kultúrnej výmeny a v ich súvislosti aj učenej mágie. Predstavujú ho však nielen v úzkom regionálnom rámci, ale i čo sa týka celého kresťanského univerza nadšene recipujúceho, či neskôr opatrne, a ešte neskôr militantne odmietajúceho arabské predstavy a úpravy antických klasikov.

Tento historický proces, v svojej stredoerópskej zvláštnosti sa dotýkal celého spektra odborov „umení“ tradičného *trívia* a *quadrívia*, ako je medicína, astronómia, filozofia a samozrejme, v konečnom dôsledku teológie. Napriek tomu, pre 14. storočie je učená mágia v tej či ktorej podobe, hoc v umenšujúcej sa miere, stále súčasťou „vedných“ disciplín, obzvlášť na *Studium generale* v Prahe. Na porade dňa 14. storočia je totiž vnútorná reflexia komplexu *christianitas* schizmatikov a heretikov, nie predsa učených mágov. Už neplatí s takou kamennou vážnosťou pravidlo Burcharda z Wormsu zamerané proti pohanskému čarodejníctvu, *sortilegiu*, ktoré je efektívne maximálne ilúziou, či reziduom v rurálnej populácii. Učená mágia to síce nevyvracia, ale voľne pracuje s *virtutes occultae*, teda nezjavnými/skrytými vlastnosťami vecí, ktoré sú podľa nej štandardnou výbavou Božieho plánu, podľa prísnejšieho pohľadu však pracovať s nimi je proti Bohu samotnému. Až 15. storočie povedie k dozretiu protorenesančného jadra a premenám určitých mentálnych

procedúr stredovekých racionalít amplifikovaných štrukturálnymi, sociálnymi a technologickými inováciami (konciliaristické hnutie, emancipácia mešťanstva, kníhtlač) a dovedie na hranicu nejedného čarodeja, ale stále zväčša nie osobu zaoberajúcu sa skutočnou učenou mágiou v stredovekom zmysle. Symptomatický príklad nesamozrejmosti takýchto procesov a premien ich kontextov je rozpätie medzi upálením Cecco d'Ascoli (Florenca, 1327) a upálením Giordanna Brunna (Rím, 1600). Búrľivá doba, ktorá nastáva v krajinách Koruny českej s druhou časťou vlády Václava IV. je zároveň dobou triumfu ale i súmraku učenej mágie, špeciálne bohemikálnej proveniencie, ktorého reziduum a epigon, môžeme dodnes vidieť na Staromestskej radnici v Pražskom orloji. Husitská revolúcia a Bazilejský koncil vytvorili nepriaznivé podmienky pre ďalší rozvoj učenej mágie a vyššie uvedené zmeny v druhej polovici 15. storočia ďalej plošne sproblematicovali tento koncept, tak ako bol chápaný v storočiach mu predchádzajúcich, takže učená mágia od tohto obdobia predstavuje už iný myšlienkovy definovaný koncept. Valec histórie dokončil svoje dielo počas Tridsaťročnej vojny a rozniesol cennú pramennú základňu nielen českej učenej mágie po archívoch Európy a Nového sveta.

Už v 19. storočí, prepátrávali domáce i zahraničné archívy českí historici, ktorí narysovali súdobú fresku dejín, ktorej sa dodnes v základných otázkach pridriavame. Jedna otázka však vždy stála bokom. Od začiatku 20. storočia zahraniční historici prichádzali a odchádzali, zanášali pramene do svojich poznámok a súpisov, občas o nich intenzívne diskutovali. Niekedy sa vynorili domáce, musím podotknúť, že mimoriadne kvalitné práce, či state pojednávajúce o tejto tématike, ale až do súčasnosti, vždy z pohľadu dejín vedy, respektíve vlastnej perspektívy, dejín tej ktorej vedy. Stredoveká učená mágia je však fenomén bytostne interdisciplinárny a pre nás navyše uzavretý vo vlastnom kontexte stredovekého myslenia. Preto ma nedostatok syntetického pohľadu na celé obdobie a rozbitiu vyššie spomenutej historikovej istoty „faktu“ vedie k zmyslu celej mojej práce.

V nasledujúcich statiach sa pokúsim o svoj primárny cieľ, a to vymedziť a narysovať ďalšie pole výskumu, čo sa týka:

- (I.) teoretického aparátu, postaviť na recenzii rozsiahlej mnohovrstevnatej historickej, religionistickej, a teoretickej diskusie ohľadom mágie vhodný interpretačný rámec učenej mágie;
- (II.) a súčasne načrtnúť hlavné obrisy diachronického vývoja dejín učenej mágie v Čechách s dôrazom na mentalitu a vývoj „učenosti“ od druhej polovice XII. až do XV. storočia, so zvláštnym zreteľom na dobu Karla IV. a jeho syna Václava IV., ktorá tvorí kompaktný celok;
- (II.) uviesť do pramennej bázy výskumu a celkovo český kontext naviazať so zahraničným

búrlivo sa rozvíjajúcim bádáním v tejto téme;

- (IV.) poskytnutím týchto vhl'adov vytvorit' priestor pre d'al'si špecializovaný interdisciplinárny výskum v jednotlivých preberaných bodoch na úrovni profilovaných analytických štúdií.

Moja ústredná téza, ktorú ďalej v práci rozvediem, znie, že priestor stredovekých Čiech v 13. storočí, ktorý už niesol v sebe druh „proto“učenej mágie, oproti takej, akú predstavuje vyspelá tradícia hohenstaufského, či ivrejského dvora recipoval poznatky učenosti a špecificky učenej mágie, ktoré sa v 14. storočí zdokonaľovali, pričom Karol IV. fundáciou a Václav IV. neskôr d'al'sou záštitou *studium generale* umožnili rozvoj a zdokonalenie domácej tradície učenej mágie, k čomu prispieval výber a personálny profil osobných kaplanov panovníka. Tým sa na poli stredoeurópskeho priestoru silne ovplyvnila a podnietila Viedenská, Heidelbergská, Vratislavská a Krakovská tradícia učenej mágie. Počas panovania Václava IV. pražská tradícia dospela k vrcholu. Rekonštrukcia rozpadnutej pramennej bázy môže teda prispieť nielen k d'al'siemu hlbšiemu poznaniu cesty týchto procesov, ale i konkrétnej identifikácii osôb a ich relácií v transmisijnom reťazci, a konečne k poznaniu premien mentálnej a klasifikačnej stratigrafie stredovekého človeka v diachronnej línii od 12. do 1/2 15. storočia.

2 Výskum mágie: Bibliografický, teoretický a metodologický aparát

1 K teoretickej definícii mágie: Problém

Pokiaľ chcem písať o mágii, bude treba si ju zdefinovať. Skúmať určitý objekt si štandardne vyžaduje predom ho presne definovať a ukotviť v aktuálnom odbornom diskurze. Ani pri mágii sa tomu samozrejme nevyhnem. Zväčša s tým bádateľ nemá až taký problém a po dostatočnej konzultácii so slovníkmi a odbornou literatúrou k danému predmetu dospeje a poskytne uspokojujúcu definíciu, najlepšie autoritatívneho autora, prípadne svoju vlastnú. Mágia v tomto smere predstavuje však závažný problém² a to ešte nespomínam stredovekú učeníú mágiu, ktorá je od predstavy tohto obecného konceptu závislá. Akademický výskum posledného storočia a pol nám priniesol mnoho rozličných perspektív na to, čo bola, je a môže byť mágia, ale ani jeden neposlúžil ako dostatočne definične pevná platforma k trvalému systematickému výzkumu. Oxfordský slovník svetových náboženstiev výstižne píše: „Pokusy definovať vzťah medzi mágiou a náboženstvom formovali moderné štúdium náboženstiev už od jeho zrodu na konci 19. storočia“.³ Dá sa dodať, že formujú dodnes. A nielen moderné štúdium náboženstva, ale aj antropologických, sociologických, kultúrnych a historických fenoménov. Existuje silné podozrenie, že pojem mágie je vlastne prázdny polemický termín, teda účinná klasifikačná kategória slúžiaca k odlíšeniu a vsúvajúca do jedného priečinka rozličné nepohodlné veci, v tomto prípade (kategorizačné) sémantémy. Tým by sa pohodlne dal vysvetliť chameleónsky spôsob fungovania tejto kategórie. K rozprave o tomto probléme sa ešte dostaneme, len ním chcem predznačiť, aké obtiaže na ceste za definíciou nášho rámca, môžeme čakať. Postulujem, že jej vnímanie samo o sebe je vhodným lakmusovým

2 Michael D. Bailey, „The Meanings of Magic [ďalej *Meanings*]“, in *Magic, Ritual and Witchcraft* 1 (2006): s. 2. Tento článok na s. 1 - 23, navyše veľmi dobre zhrňuje okruhy definíc mágie v doterajšom výskume. Rozvrh úvodu do dejín teoretického štúdia mágie: Graham Cunningham, *Religion & Magic – Approaches & Theories*, Bodmin: Edinburgh University Press, 1999, 126 s., pričom ju dopĺňam hlbokou a vynikajúcou prácou Randall G. Styersa, *Making Magic: Religion Magic and Science in the Modern World*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 290 s. Väčšina uvedenej teoretickej faktografie patrí k štandardnej výbave religionistu, preto považujem za zbytočné ju špecificky citovať. Základné prístupy si môže záujemca nájsť i v Daniel Pals, *Seven theories of religion*. New York: Oxford University Press, 1996, 294 s.

3 John Bowler, ed., *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford: Oxford University Press, 1997, s. 598.

papierikom vývoja paradigmatického diskurzu vedy a kultúry. Myslím si, že je to zapríčinené predovšetkým preto, že mágia, patrí k jedným z axiomatických západných konceptov. Premeny prístupov jej akademického štúdia, ako objektu výskumu sú v úzkom súvisi s celým komplexom panujúcej nielen teoretickej ale i kultúrnej paradigmy v dôsledku previazanosti axióm na ktorých tá ktorá spoločnosť stavia. Stabilná vlastnosť axióm je, že sú racionálne nedefinovatelné. Zároveň je to hodnotiaca kategória, pomocou ktorej sa nielen hodnotí, ale v tom istom momente klasifikuje a vymedzuje voči iným konceptom. Pri rekapitulácii stavu bádania, nám to však pomôže lepšie uchopiť premeny kuhnovskeho paradigmatu, ktoré, obzvlášť čo sa týka výskumu mágie, stále reflektovali špecifické historické procesy a nastavovali pozície perspektív širšieho historického výskumu tohto druhu problémov, do ktorého uvediem v nasledujúcej kapitole.

V nich zohráva dôležitú úlohu nielen vnímanie predmetu mágie, ale obecne pozície človeka, jeho bytia v svete a jeho vzťahu k náboženstvu. Svojho času sa považovala za výsostnú charakteristiku primitívnych spoločností, či spôsob odlišenia kresťanstva od nekresťanských náboženstiev. „Nie je preto možné jednoducho uvažovať o „mágii“ bez „náboženstva“, voči ktorému je často postavená do kontrastu, ako mnoho jej elementov odkazuje k opozíci toho, čo miestny i vonkajší pozorovatelia považujú za viac ortodoxnejšiu časť náboženstva“.⁴ Tieto tri vyššie uvedené okruhy tvoria spojené nádoby jedného obecných problémov nielen ontologickej ale i eschatologickej povahy. A tak, nech už hodnotíme francúzsku revolúciu ako príčinu či následok zložitých procesov jej „dlhého storočia“, musíme si uvedomiť, že človek sa začal masovo emancipovať. Najprv síce mestský človek získal slobodu, aby ju následne stratil v krvavých bojoch, ale už nikdy mu nezmizli zo zreteľa perspektívy, ktoré sa mu naskytli na horizonte trosiek Bastily. Počiatky týchto procesov spadajú do storočia osvietenecov, ktorí bez ohľadu na pesimistický, či optimistický pohľad na miesto človeka na svete, mu dodali potrebné myšlienkové infraštruktúry, aby sa chopil svojho osudu a zdanlivo sa stal jeho tvorcom. Ciele racionalistických prúdov osvietenectva, bojujúceho logicky proti iracionalizmu všetkého druhu v duchu hesla „*Sapere aude*“, medzi ním poverám ako mágia a náboženstvo, však neboli plne presadené. Hovoriť o sekularizácii, nie je teda úplne na mieste, ide skôr o zmenu perspektív, ktorými sa presunul Boh, kráľ, cirkev a šľachta na iné miesto v univerze žitého sveta, ako niektorí francúzski historici školy *Annales* hodnotili ukončenie „dlhého trvania“ – *longue durée* stredoveku.⁵ Tieto historické procesy sa zároveň, ruka v ruke, podieľali na formovaní „európskej“ vedy, nutno povedať výnimočne inštitucionalizovanej forme vzťahovania sa k svetu oproti ostatným kultúram a civilizáciám. Ešte Descartes videl ukotvenie apriórnych kategórií (tj axiomatiky poznania) síce v človeku, ale stále

4 John Middleton, „Magic“, in *Encyclopedia of Religion* SE, 2005, s. 5562. -5569.

5 Náčrt komplexnosti tohto pojmu v praxi podáva napr.: Jacques le Goff, Jean-Claude Schmitt, *Encyklopedie středověku*, Praha: Vyšehrad, 2008, 935 s. , špeciálne s.156-162.

garantovaných Bohom. O pár storočí neskôr, sa Boh stáva akousi idealistickou ideou, spoločenskou ilúziou, a ani sám Husserl si tým v dôsledkoch svojho radikálneho fenomenologického obratu nemôže byť už plne istý jeho garanciou v procese poznania (napr. transcendentálneho Ja), nieto niektorí jeho pokračovatelia rozvíjajúci túto tématiku typu Sartra. Neistota sa ďalej prehĺbila v čase, keď človek jasne manifestoval, že dokáže zničiť národy a rozštvrtiť zem, ktorá ho nesie. Veľké naratívy minulosti, v ktorých sa človek bezpečne nachádzal, začali praskať v základoch. Štrukturalizmus a funkcionalizmus sa zdali vhodnou odpoveďou, ale prelom šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov ukázal, že sľubované odpovede sklamávaajú. Rozbitie konceptov, alebo ako to Iggers rád nazýva „vyliatie dieťaťa aj s vaničkou“⁶ prinieslo rozdrobenie, či metodickú dekonštrukciu postmodernizmu. Zdá sa však, že v devädesiatych rokoch 20. storočia došlo k istému preklenutiu, či vyrovnaníu sa s konceptami druhej polovice devätnásteho storočia. Toto sú skôr otázky na dejiny filozofického myslenia, pre nás má však význam sa v ich súvislosti sústrediť sa na vznik modernej a postmodernej vedeckej epistemológie, ako paradigmatiky, určujúcej rytmus diskurzu otázky mágie.

Nezadržateľný optimizmus industrializujúcich sa štátov 19. storočia sa neprejavil len v exponencionálnom raste domácej produkcie železa a ocele, ale i v svete ideí, presnejšie myšlienkovom univerze človeka. V tomto svete, sa pod tieňom stárnucích monarchov stojacich na čele modernizujúcich sa impérií a ríš rodila veda, tak ako ju poznáme. Individualizované snaženie, zaštitili svojími prostriedkami nové akadémie i staré univerzity. V tomto prostredí vzniká z optimizmu, duch obnoveného projektu vedúci ku kolonizácii celej zeme i s jej tajomstvami. Samozrejme, vyvstáva pri tomto (novom) úsilí, už vlastne veľmi stará otázka, čo je vlastne veda? Spytovanie, sa prejavuje podľa Kuhna nepriamymi otázkami, ktoré vedú k vymedzeniu poľa diskurzivity.⁷ Mágia je jednou zo zdanlivo dobrých trecích plôch k odlíšeniu sa, či už vďaka náboženskému alebo „osvieteneckému“ predporozumeniu, s ktorým sa devätnástne storočie voči tomuto predmetu vymedzovalo. Evolucionistický rámec náhľadu na duchovný vývoj živých foriem tu čiastočne panoval už pred Darwinovým pôvodom druhov. Bol to práve G. W. Hegel a jeho idealistický i materialistický nasledovníci, ktorí položili základy špecifického náhľadu filozofie dejín ako „vývoja ducha“, ktoré rezonovali v rozvrhu epistemologických východísk všetkých nasledujúcich smerov, na ktoré naviazal aj Karl Marx, svojou vlastnou víziou sociálnej organizácie, ktorá však nie je materialistická úplne, hoc kladie esenciálny dôraz na materiálnu základňu. Pýtal sa po úlohe náboženstva v spoločnosti, ktoré síce považuje za „ópium ľudu“, ale vníma ho ako suportívnu nadstavbu, ktorá má zároveň v duchu hegeliánskeho odkazu dialektiky má tú moc

6 Georg, G. Iggers, *Dějepisectví ve 20. století: Od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě*, Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2002 177 s.

7 Thomas Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: Oikoymenh, 1997, 206 s.

determinovať základňu.⁸ Otázka, ktorá v rámci jeho systému sa mi javí ako mimoriadne závažná, ale na ktorú som sa zariať nedopátral odpovede: ako vlastne Marx reaguje na mágiu, ktorá je sto mu potenciálne rozbiť celý koncept?

Vrcholný optimizmus druhej polovice 19. storočia, však, čo sa týka človeka i spoločnosti, vo forme nevyhnutného progresu najlepšie vyjadruje Herbert Spencer, ktorý položil základy diferencujúcim sa prúdom sociálneho darwinizmu. Ide o prenesenie biologicky špecifickej teórie do spoločnosti a filozofie dejín obecne a zbavenie sa určitých sentimentálnych aspektov obsiahnutých v hegeliánskej vízii dialektiky ducha. Autori pracujúci v tomto rámci myslenia, potom dospievajú k charakteristickému náhľadu na svet. Jeden zo zakladateľov religionistiky, W. R. Smith, ktorý prináša silne komparatistický postoj, zastáva klasicky viktoriánsky (a sčasti protestantský) názor, že pôvodné náboženstva boli magické, a tie súčasné sú oveľa viac etické a morálne. V perspektíve evolucionizmu sa samozrejme objavuje i extrémnejšia pozícia. Veda, ako jediný správny prístup k svetu v rámci scientifikého optimizmu predstavuje olympský vrchol civilizačného vývoja a zo svojich výšin zhliada na nižšie formy, ktoré sa dejinným vývojom, prípadne pomocou vyšších foriem môžu posunúť v civilizačnom rebríčku o kúsok dopredu. Zakladateľ antropológie, Edward B. Tylor, vykladá, že v primitívnych kultúrach sa nachádza mágia, ktorá síce prírodné zákony predpokladá a snaží sa o ovládnutie sveta – ale chybné. Náboženstvo spočíva vo vysvetlení sveta opierajúc sa miesto prírodných zákonov vôľou bohov. V súčasnej dobe náboženstvo ešte pretrváva, ale popri vede je reliktom. Nižšie spoločnosti a zároveň relikty v našej spoločnosti ukazujú formy nášho vlastného vývoja, ktoré treba študovať. Na Tylora naviazal James G. Frazer, ktorý jeho systém ešte zdokonalil a rozpracoval v svojom masívnom opus magnum *Zlatá ratolesť*.⁹ Vylučuje však tieto systémy vzájomne a stavia priamu vývojovú cestu. Ako prvá je mágia, prameniaca v tradičných primitívnych predstavách, ktorá nie je apriórne zlá, len je založená na správnych pozorovaniach podložených zlou logikou, vychádzajúcou z nesprávnych predpokladov. Mágiu strieda ako vývojový stupeň náboženstvo, kde sa dochádza k etizácii, no a nakoniec nás prichádza vytrhnúť z klamu práve veda. Prináša pojem tabu, ktorý označuje negatívnu – zakázanú stránku mágie, tak i pozitívnu – čarodejníctvo. To je založené na zlom logickom podklade pozorovania prírodných vecí, z ktorých vyvstávajú prirodzene chybné zákony. Tým sa mu mágia podarila odlíšiť od vedy, ako vlastne chybná logická konštrukcia vzťahujúca sa k habitu na základe správnej metódy – pozorovania, ale nesprávnej teórie. Túto, v prvej polovici 20. storočia s reminiscenciami dodnes, nesmierne vplyvnú teóriu¹⁰ konštruje podľa nasledujúceho. Sympatetická mágia je mágia založená na obecnej teórii

8 Cunningham (*Religion and Magic*: s. 5-9).

9 Definitívna tretia redakcia *Zlatej ratolesti* (1906-1915) má 12. zväzkov. V čestine vyšlo „vreckové“ vydanie podľa skrátenej anglickej verzie z roku 1922, z ktorého čerpám: James G. Frazer, *Zlatá ratolesť*, prel. E. Herold a V. Heroldová-Šťovíčková, Praha: Mladá fronta, 1994, s. 632.

10 Milada Říhová vychádza pri hodnotení liečivého zariekavania a mágie práve z Frazeriánskych pozícií. Milada

vnútorného súladu, stavajúca na dvoch zákonoch, a to zákone homeopatie, teda podobné produkuje podobné, a kontaktu(nákazy): veci ktoré boli raz v kontakte, zostávajú v ňom naďalej bez ohľadu na vzdialenosť ich deliacu. Teda jedná sa o homeopatickú (imitatívnu) a kontaktnú mágiu. Sympatetická, mágia sa v druhej charakteristike rozdeľuje na teoretickú (pseudoveda) a praktickú (mágia ako pseudoumenie). Praktická sa ešte rozlišuje na pozitívnu mágiu, teda kúzelníctvo a negatívnu, teda návody tabu. Práve u primitívnych spoločností je zarážajúce, že sa mágia robí verejne. Vedie tam k sústreďovaniu moci u najschopnejších mužov, ktorí ju verejne používajú, až budú uctievaní a stanú sa vládcami, umožňujúcimi viesť kmeň k svetlým zajtrajškom, ba pravdepodobne sa jedná o vznik monarchického zriadenia. Je zaujímavé, že Frazer tu vlastne upozorňuje na jeden z aspektov tradičného kráľovského obrazu, ešte pred Blochovou priekopníckou prácou. Na druhej strane mágia urovnáva cestu vede. Náboženstvo je oproti mágii v opozícii, keďže vychádza z predpokladu, že prírodné zákony nie sú nemeniteľné a dokážu ich meniť nadprirodzené entity voči ktorým má človek rešpekt. Ničmenej, všima si, ale plne nevysvetľuje jeden z kľúčových bodov ďalšej diskusie až dodnes, a to, kedy rituálne vyznávanie týchto bytostí, prechádza k rituálnej manipulácii s nimi, teda inak formulované, kedy je rituál náboženský a kedy už magický, a čo ich delí medzi sebou.¹¹

Rozhodne inšpiratívny postoj naväzujúci na predchádzajúcu debatu v tejto diskusii zaujal spoluzakladateľ sociológie Max Weber. Rozlišuje medzi dvoma typmi vzťahu k týmto nadprirodzeným bytostiam: magické a suplikátorne. Náboženské chovanie implikuje, nie vyznávanie, ale presviedčanie boha, zatiaľ, čo magický prístup implikuje, že vzývanie nie je modlitba, ale skôr magická formula. Hranice medzi nimi sú však fluidné – pretože náboženské praktiky majú pôvod v mágii, a sú len do rôznej časti etizované. Je zaujímavé, že ďalšie „rozriedenie“ nastáva s uprednostňovaním nadprirodzených cieľov konania, pred svetskými. Táto etizácia dobre popisuje sociálny, resp. inštitucionalizovaný charakter náboženstva vo Weberovej vízii oproti spôsobu fungovania samostatného pôsobenia mága. Etika v ďalšom spektre podľa neho odráža rozlíšenie medzi mágiou a náboženstvom. Zatiaľ, čo v mágii funguje etika nastavovaná tabu, v náboženstve je etika nastavená priamejšie.– strachom pred pohoršením. Posledným a najzaujímavejším postrehom je prístup k starej otázke teodiceje, teda obecne prítomnosti zla vo svete, postihujúceho nevinných, teda zásluh a osudu. Tak ako náboženstvo poskytuje paradoxné, ale racionálne uspokojivé vysvetlenie v neuchopiteľnosti božieho konania, mágiou nasýtené náboženstvo sa oveľa viac radšej zaoberá zdravím, úspechom a plodnosťou, než takýmito otázkami. Samozrejme, toto je ideálne typický konštrukt v zmysle Weberovskej epistemológie.¹² Nesmieme

Řihová, et al. (eds. et trs.), *Lékaři na dvoře Karla IV, a Jana Lucemburského*, Praha/Litomyšl: Paseka, 2010, s. 24-26.

11 Frazer (*Zlatá ratolest* : s. 18-51).

12 Max Weber, *Sociologie náboženství*, Praha : Vyšehrad, 1998, 367 s.; Max Weber, *Metodologie, sociologie a*

však zabúdať, že tento prístup uňho naväzuje na jeho vyššiu metafyzickú koncepciu dejín, ktorá sa Weberovým dielom ťahá, ako červená niť racionalizácie¹³ – procesov vedúcich k vytvoreniu štandardizovaného univerzálneho prostredia s rovnakými pravidlami pre všetko a všetkých.

Jeho postoj odráža tzv. hermeneutický prístup v zmysle nemeckého *verstehen*, ktorý zdôrazňuje komplexný prístup k veci. Hermeneutika ako postoj k textu sa zrodila už v Antike a bola suportívnou disciplínou pri vykladaní posvätných textov, tak zásadných pre celé spoločenstvo. Skrz reinterpretáciu Friedrichom Schleiermacherom a Wilhelmom Diltheyom sa zrodil vedecký prístup, ktorý aplikuje komplexný interpretatívny postoj nielen na posvätné texty, ale obecné akýkoľvek text, či konanie človeka, predpokladajúc, že skrz vyloženie jeho historického kontextu a pochopenie môže uchopiť jeho význam. Sémantika je súčasťou hermeneutického projektu. V skratke Dilthey predpokladá, že skrz zakúšanie veci – zážitok, vzniká ich vyjadrenie a to prechádza do zmyslu tohto vyjadrenia. Keď ho chceme pochopiť zo svojej perspektívy, musíme rozkryť komplexné vrstvy viažuce sa k tejto produkcii. Hermeneutika učenej mágie nám v kombinácii so štúdiom stredovekej hermeneutiky a mentálnej architektúry stredovekého človeka, môže v budúcnosti pomôcť k hlbšiemu pochopeniu tohto fenoménu.

Oproti hermeneutickému prístupu sa čiastočne vymedzuje prístup funkcionalisticko-štrukturalistický. Na jeho začiatku stojí druhý otec modernej sociológie, Émile Durkheim (1858-1917), ktorý sa v svojich *Elementárnych formách náboženského života* postavil proti vnímaniu náboženstva čisto z pozícií scientifického optimizmu. Tvrdí, že náboženstvo ma esenciálne integratívnu funkciu a reprezentuje v posvätné celú spoločnosť, jej hodnoty, jej prenos do ďalšej generácie a jej klasifikačný systém, stanovujúci medzi všetkým určité vzťahy. Veda je v tomto ponímaní klasifikačný systém odvodený z náboženstva a pracujúci na vlastnej relačnej databáze, pričom jeho základná klasifikačná logika je z náboženstva. Mágia je dezintegratívna sila, zdôrazňujúca individualistický prístup. Z toho vyplýva aj jeho dôležité hodnotenie prekročenia ostre strážených hraníc posvätna (spoločnosti). Náboženské pochybenie vedie k smole a spoločenskému odsúdeniu, zatiaľ čo magické pochybenie logicky môže viesť len k smole. Nehodnotí vzájomné poradie mágie a náboženstva, skôr tematizuje ich vzťah.¹⁴ Platí to i pri vyhýbaní sa tabu, zatiaľ, čo v náboženstve sa jedná o imperatív spoločnosti, v mágii ide o pragmatický utilitárny prístup. Do

politika, 2. op. vyd., Praha Oikoymenh, 2009, 351 s.; Cunningham (*Magic and Religion*: s. 12-3).

13 Marek Loužek, *Max Weber: Život a dílo Weberovské interpretace*, Praha: Karolinum, 2005, s. 307. Loužek tu zhrňuje Weberovho interpreta Reinharda Bendixa s jeho peknou metaforou červenej nite. Veľkorysosť weberiánskej historickej koncepcie (a zároveň určitú reduktívnosť), príkladne ilustruje, že premeny v pojmoch Boha zčasti reflektujú politický vývoj a dynamiku veľkých ríš. Vedú k univerzalizmu a normatívnej racionalizácii sakrality. A tie vedú k Weberovej kapitalistickej eschatológii.

14 Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*, Praha: Oikoymenh, 2002, 421 s.

veľkej miery ho nasledoval jeho synovec Marcel Mauss (1872-1950), ktorý však túto tématiku bohato rozpracoval v svojej *Obecnej teórii mágie*. Magické rituály nie sú súčasťou organizovaného kultu. Existujú však aj magické rituály na pomedzí, ako je vyvolávanie dažďa.¹⁵ Hlavnou črtou mágie nie je sympatetika, tak ako ju videl Frazer, koniec koncov i náboženstvo obsahuje mnoho rituálov sympatetických, ale viera v neosobnú silu s automatickou účinnosťou. Sympatetický vzťah teda nie je *eo ipso* účinný, je to práve táto sila ho využívajúca. Tá je ako v mágii tak i v náboženstve, pričom náboženstvo ako esenciálne kolektívny fenomén, predchádzal mágii. Vidí rovnako fundamentálny rozdiel medzi vedou a mágiou v tom, že kauzálna súvislosť spustená gestami mága nie je nevyhnutná, tak ako zas naopak vo vede je. Klasifikatoricky sú si však blízke, pretože tak ako vedci, mágovia zhromažďovali údaje o mnohých objektoch a tieto poznatky sa stali ranným zdrojom poznatkov astronómie, fyziky a prírodných vied.¹⁶ Tento myšlienkový prúd dopĺňa Radcliffe Brown (1881-1955), kritizujúc náhľad na rituál, ako pomylenú verziu technologickej činnosti. „Rituálna činnosť sa od technickej činnosti odlišuje tým, že má na všetkých úrovniach určitý expresívny, či symbolický element.“ štruktúrujúci ideje spoločnosti a zároveň do nej integrujúci konateľa.¹⁷ Dichotómia medzi mágiou a náboženstvom je preňho čisto teoretický pokus, pri reálnom štúdiu treba vidieť ich vzťah voči rituálu, ktorý im je nadradený.

Čo sa týka emocionalistického prístupu, v ktorom sa mágia interpretuje predovšetkým ako odpoveď na stresujúcu situáciu, R. R. Marret naväzuje síce na predchádzajúci dialóg, ale tvrdí, že mágia je menej prepojená s falošnou logikou, ako s projekciou imperatívnej vôle, ktorá sa pohybuje na nadprirodzenej rovine a projekuje si do nej svoje ciele. Navyše zavádza do diskusie spojený pojem magicko-náboženský, ktorý v budúcnosti vyvolá mnoho zmätkov. Sigmund Freud zas ukazuje, že pôvodne fázy vývoja ľudstva sa prehrávajú vo vývojových fázach dieťaťa a jeho psychiky. Nevyvracia vyššie povedané Tylorove a Frazerove teórie, ale ukazuje a dopĺňa ich o ďalší prvok – nevedomie. Ukazuje, že mágia vyvstala ako presílená viera vo vlastné sily človeka, teda poukazuje na premrštené Jástvo, a teda narcisistickú fázu vo vývojovej štádií súčasného jedinca. Zotrvávanie v mágii je pretrvávanie v omyle, oslobodenie nastáva akceptáciou reality a to už je práca pre psychoterapeuta.¹⁸ Na neho nadväzuje a osobite dopĺňa do formy analytickej psychológie Carl G. Jung (1875-1971). Prisudzuje oveľa väčšiu dôležitosť podvedomiu a nevníma jeho procesy, ako nespracované esenciálne škodlivé relikt, treba im však porozumieť hlbšie než Freud. Toto podvedomie je (v reakcii na Durkheima) spoločné celej kultúre a sú v ňom uložené všetky potrebné informácie. Ako náboženstvo, tak i mágia vyplývajú svojou symbolikou z tohto kultúrno-archetypálneho bazénu a spoločne vedú k individualizácii jedinca v jeho plnom potenciáli.

15 Toto je mimoriadne obľúbený príklad, ku ktorému sa ešte neskôr vrátim.

16 Marcel Mauss, *A General Theory of Magic*, London: Routledge, 2001, 183 s.

17 Cunningham (*Magic and Religion*: s. 49).

18 Sigmund Freud, *Totem a tabu*, Praha: Práh, 1991, s. 57- 71.

Bronislaw Malinowsky, ktorý prináša obrovské zmeny vo fungovaní antropológie predstavuje i exponenta funkcionalistického prístupu a hlavne mimoriadne dôležitého účastníka v debate o mágii. Kladie dôraz na spoločnosť, ktorá predstavuje komplex, v ktorom všetky inštitúcie a časti spoločnosti majú svoj podiel a funkciu. Tá je tu pre jednotlivca, ktorý sa v nej pohybuje. Spochybňuje na báze funkcionalizmu sociálny darwinizmus a obecné pôvodný hegelovský duch kombinovaný s evolucionizmom, ktorý v antropológických prácach prevládal. V svojej slávnej štúdií o domorodcoch na Trobriandských ostrovoch, poskytuje dôkazy vyvracajúce predchádzajúce prístupy. Ukazuje, že domorodci nie sú „utopení“ v magickom videní sveta, ale majú svoju vlastnú vedu, ktorú vedome a racionálne používajú, napríklad pri rybolove v lagúne. V momente, keď ich technológie potencionálne nedostačujú prostrediu, ale predsa len sa kvôli potrave vydávajú na otvorené more, používajú k tejto technológii po racionálnej kalkulácii magicke postupy, ktoré im majú prevrátiť šťastie na svoju stranu. Ide o určité „poistenie“ záležitostí. Mágia tu slúži k praktickým svetským cieľom, tam kde technológia nedostačuje, zatiaľ čo náboženstvo slúži k vlastným cieľom a je (teda predovšetkým expresívneho charakteru).¹⁹ Radcliffe-Brown mu síce vytýka, že druh mágie používanej s úmyslom niekomu uškodiť, rozhodne obeti neprináša emocionálnu stabilitu, na druhej strane tým nijako neovplyvňuje Malinowskeho argument o mágii, ako špecifickej „poistke“ záležitostí. Takisto rozdeľuje myslenie na dva spôsoby – technické, to jest utilitárne a zároveň na myslenie expresívne, obzvlášť v rituále komunikujúce bohatstvom nuanci. Práve tematizácia myslenia je do budúca veľmi dôležitá súčasť diskusie o mágii.

V tejto práci sa často bude používať slovo fenomén. Nie však v zmysle hegelovskej fenomenológie ducha, ale v korešpondencii s koncepciami Husserlovskej fenomenológie. Jej jadrom sú epistemologické východiská človeka v náhľade na svet, pričom ma špecificky zaujíma ich vzťah k náboženstvu a mágii. Tie v mojom kontexte rozpracoval historik náboženstva Rudolf Otto v epochálnej práci *Das Heilige*,²⁰ ktorému sa podarilo tematizovať racionálne a iracionálne vnímanie religióznych javov v pojmoch syntézy apriórnej kategórie a numinózna. Jedná sa o mimoriadne komplexnú koncepciu, ku ktorej rozboru tu nie je miesto. Môžem podotknúť, že evolúciu presunul z veľkej dejinnej diachrónnej úrovne do rozvoja človeka, pričom mágia predstavuje jeden z predstupňov vycibreného náboženského cítenia mikrosвета jedinca vzťahujúceho sa a vzťahovaného k posvätnu – numinóznou. Po zrovnaní s vyššie uvedeným Maxom Weberom, sa ukazuje táto koncepcia síce variabilná, ale predsa len je v jadre typicky protestantského ducha, ako zaznieval už u Smitha. Mágia je sama o sebe iba „predsieňou prahu k numinóznou“. V celkovom našom prieskume sa však práve u Otta viditeľne ukazuje jeden fakt, a to, že interpretácia racionálnych

19 Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 144-151; Michael Lambek (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford: Blackwell Publishers, 2002, s. 176-184.

20 Rudolf Otto, *Posvätno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha: Vyšehrad, 1998, 157 s.

postupov, či samostatná interpretácia emočných postupov, nebude stačiť k pochopeniu komplexného vzťahu človeka, jeho miesta na svete, náboženstva a mágie. Problémom takejto syntézy je totiž istá koncepčná neuchopiteľnosť iracionálnych dimenzií spoločne s racionálnymi.

V tomto smere môžem zmieniť dvoch jeho pokračovateľov, ktorý sa vydali opačnými cestami. Prvým, je výrazný filozof fenomenológie náboženstva Gerardus van der Leeuw (1890-1950), ktorý v svojej ústrednej práci popísal esenciu náboženstva a spôsob jeho manifestácie i vzťah medzi bádateľom a jeho objektom štúdia, teda pokúsil sa o plnohodnotnú racionalizáciu v rámci možností fenomenológie. Jeho vnímanie mágie však ukazuje presadenie fenomenologických hodnôt, naďalej však s moralizujúcim prídychom protestantizmu bojujúceho všetkými prostriedkami proti mágii, už od reformácie. Popiera akýkoľvek evolucionizmus, v zmysle ktorej, mágia bola prvá, nasledovalo náboženstvo. Styers vynikajúco zhrnul jeho hľadisko (paraf.): „Súdobá západná antitéza medzi prirodzeným a nadprirodzeným, je náš vlastný konštrukt, pre primitívne spoločnosti to čo je efektívne, je *per se* magické. Magický postoj spočíva v túžbe ovplyvniť svet spôsobom, ktorý presahuje logiku (a nutne speje k omylu). Táto odpoveď, nie je prežitok z minulosti a ani nejaký druh degenerácie.“²¹ Namiesto toho sa jedná podľa van der Leeuwa o prvotný postoj, veľmi hlboko zakorenený v ľudskej prirodzenosti, rovnako dôležitý dnes, ako kedýkoľvek predtým, v skutočnosti večný v svojej štruktúre. Nejde medzi náboženstvom a mágiou ani o odlišenie sociálny-asociálny, či etický a neetický, ani pôvodný a súčasný, sú v zásade jedno, a vyskytujú sa spoločne, ide ale narušenie od náboženstva o protest proti fungovaniu prírody a o uchopenie moci nad ňou, je to postoj k svetu, ktorý Leeuw označuje za „autistický“.²² Druhý smer nabral jeden z najväčších matadorov fenomenológie náboženstva a religionistiky 20. storočia vôbec, Mircea Eliade (1907-1986). Rozsiahle a kontroverzné dielo, venované temer každej oblasti náboženského života, trpí narušením od van der Leeuwa nedostatkom teoretickej jasnosti, čo môže byť spôsobené jeho pokusom preniknúť a sprostredkovať „archaické myslenie“, koncept na pomedzí Otta a Junga. Jeho prístup charakterizovala konceptualizácia problémov, teda vyťahnutie, ale nie štruktúry, skôr esencie a jej hierofanie (posvätného javenia) do niekoľkých základných vzorov a ich vzájomná komparácia medzi sebou. Proklamovaná historická časť kontextualizácie, sa však v jeho podaní preniesla do ahistorického cyklického času, v ktorom trpí korektná faktografická svojbytnosť. Čo sa týka náboženstva a mágie, tak v správnom fenomenologickom postoji nerozlišuje medzi nimi, keďže na úrovni hierofanie – posvätného javenia sa, je to oproti Ottovi jedno. Snaží sa skôr zachytiť základné symbolické vzory vo fenomenologickom bezčasom zrení a ich vývoj potom tematizovať na úrovni času. Z toho pochádza aj jeho vnímanie religionistu, ako historika náboženstva, traktujúceho symboly v diachronických premenách, ako i komparujúceho v synchronických

21 Styers (*Making Magic*: s. 105).

22 Leeuw (,s. 527-536).

reláciach.²³ Eliade v tomto smere predstavuje druhú variantu religionistickej fenomenológie, skôr praktickým než metateoretickým totálnym prístupom.

Oproti veľkým syntetickým dejinným koncepciám, sa konečne objavili nové možnosti zachytenia témy. Zlom v diskusii o mágii priniesol vynikajúci britský antropológ Edward. E. Evans-Pritchard (1902-73). Prestal sa sústreďovať na „veľké“, či obecné teórie náboženstva a mágie a ukázal, ako doteraz diskutované princípy fungujú v kontexte jednej konkrétnej spoločnosti, ktorú prenikol a interpretoval z všetkých uhlov pohľadu. Spoločnosť, sudánskeho kmeňa zandov, nemá naše vnímanie prirodzeného a nadprirodzeného. Terminológiu teda vybudoval podľa prekladu termínov, ktoré daná spoločnosť používa. Oproti Radcliffovy-Brownovi rozdeľuje ich spôsob myslenia kontextuálne na dva druhy – mystické – pojmy ktoré sa radia pod suprasenzorické kvality, ktoré, alebo ktorých časť nie je odvodená z priameho pozorovania a jeho logiky, a empirické – postavené na pozorovaní a experimente. Toto empirické pozorovanie v prípade zandov znamená „common sense“, termín ťažko plne preložiteľný z angličtiny, približne však znamenajúci „obecnú skúsenosť“, ktorú všetci zdieľame ale je zároveň založená na pozorovaní a prenášaná „zákonmi palca“. Pokiaľ z nej niečo radikálne nevybočuje, nie je klasifikovaná ako mystická. Vedecké pozorovanie vyvstalo z *common sense* a znamená podrobný experimentálny prístup skúmajúci aj najmenšie detaily kauzálneho reťazca, má zdokonalené techniky pozorovania a riadi sa železnými zákonmi logiky. Evans-Pritchard ho uvádza, nie preto, že by Zandovia mali vlastný systém vedeckého pozorovania, ale ako jediného arbitra, schopného spätne klasifikovať mystické a *common sense* pojmy.²⁴ Mystická úroveň myslenia sa nevylučuje v žiadnom prípade s *common sense*. Príkladom je pád sýpky na ľudí, ktorí pod ňou sedia. Všetci vedia, že jej opory prežrali termity a tak sa teda zrútila (my by sme tu použili slovo prirodzene). Budú to však inerptetovať, ako útok čarodeja. Najprv túto hypotézu samozrejme overia pomocou ordálu, to jest mimoriadne obľúbeného jedového orákula, ku ktorému majú vyvinutý rafinovaný systém posudzovania výsledkov. Prečo to však vlastne robia, keď vedia, že na príčine boli termity? Nie je to iracionálne? Nie je, ak si uvedomíme, že zandovia síce chápu finálnu príčinu, ale hľadajú kauzálnu súvislosť, ktorá poskytne celej udalosti zmysel. Prečo pod sýpkou sedeli práve tí a tí ľudia? Mystické myslenie nielenže dopĺňa empirické, ale ešte navyše celej udalosti dodáva zmysel, ktorý z udalosti, ako holého faktu, nie je zřejmý. Čarodejníctvo je tzv. druhou kópijou – *umbanga*, ktorá doslovne zrazí vec na kolená a

23 Mircea Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo, 2004, 454 s. Po tejto ranej práci sa vyjadril k mnohým ďalším témam dejín náboženských štruktúr, ako to ponímal. Posledné poohliadnutie a určité programové vyhlásenie k celoživotnej téme času, bezčasu, zmyslu, mýtu a histórie môžeme najjasnejšie nájsť v inšpirujúcej práci: Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago/London : University of Chicago Press, 1969, 180 s.

24 Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Zande*, Oxford: Clarendon Press, 1963, s. 12

dokončí ju.²⁵ Smrť okamžite asociuje čarodejníctvo. Zandovia sa ale vedia brániť. Majú svoje orákula, a majú svojich mágov, ktorí dokážu pomocou medicín ochrániť pred čarodejom, zrušiť jeho kúzla, či naňho zaútočiť a neutralizovať ho. Čarodejníctvo, orákula a mágia spoločne, tvoria zložitý a zásadný komplex v kultúre zandov. Mágia vždy nemusí byť etická a môže napríklad aj škodiť, ale *eo ipso* to nevyplýva z jej definície ako nutnosť. Proti tomu, čarodej, si nenvyberá a z jeho esenciálnej definície pácha škodu, ani si toho nemusí byť vedomý, keďže sa ako čarodej už narodil, narozdiel od mága (ktorý sa ním stáva na základe vlastníctva medicín, ktorých aplikáciu doprevádza kúzlom).²⁶ Tento systém je navyše doplnený o posudok princa, ktorý magické praktiky a fyzickú represiu proti čarodejom reguluje konzultáciou s vlastným orákulom. Je zaujímavé podotknúť, že pred príchodom Európanov, mágiu proti čarodejom praktikovali len ľudia mimo dvorský kontext. Spoločnosť Nuerov je oproti Zandom, silne odlišná. Jej náboženstvu dominuje otiózna sila *kwoth*, ktorá sa fracionalizuje do jednotlivých manifestácií. Na jej vrchole je vzdialený nebeský otec pripomínajúci kresťanského Boha, na nižšej úrovni duchovia zhora, a na najnižšej duchovia zdola – totemickí. Všetci sú však jednou súčasťou najvyššieho Boha, a Evans-Pritchard na tomto základe ukazuje, ako síce môže prispieť Durkheimovská interpretácia k ukážke toho ako sociálna štruktúra ovplyvnila náboženské manifestácie, ale ani o piad' nás nepriblíži k podstate náboženstva (v tomto prípade podstate *kwoth*). V momente, keď sa totiž *kwoth* sa manifestuje v živote nuerov, tak vedľa, že prekročili niektorí z etických princípov, a ich vyznávanie funguje na princípe, čo najskoršej expiatorickej obete (najlepšie dobytko), aby sa ho zbavili. Mágiu v kontexte Nuerov klasifikuje ako nadzmyslovú kvalitu, nevzťahujúcu sa ku *kwoth*, t.j. obecné božskej sile a teda má zdroj sama v sebe. Problém, však nastáva, keď nižší totemickí duchovia môžu dať ľuďom pri dostatočnej venerácii silu nad svojimi doménami. Toto by Malinowsky z funkcionalistického klasifikoval, ako mágiu, ale v kontexte nuerskej spoločnosti Evans-Pritchard ukazuje, že sa jedná o náboženstvo. Ďalej ukazuje na neoprávnenosť totemizmu a animizmu, ako vedeckých teórií. Nuerovia, napriek tomu, že často mysticky participujú na svojom bytí v súrodencetve s papagájmi, nemyslia túto mystickú participáciu úplne doslovne, ako tieto teórie tvrdili pri konštrukcii obrazu divoča, ale klasifikačne a symbolicky. V svojej poslednej teoretickej práci, poukazuje práve preto na neoprávnenosť prevládajúceho prístupu predchádzajúcich účastníkov diskusie, ktorý často vďaka argumentu „keby som bol koňom, tak by som (uvažoval)...“, prisudzujú primitívnym spoločnostiam a mentalite vskutku absurdné predstavy. Len vďaka úzkemu a kontextualizovanému štúdiu, sa dá pochopiť mentalita a racionalita, tej ktorej kultúry.²⁷ Význam Edwarda E. Evans-Pritcharda spočíva práve v tomto odkaze, ktorý bude v ďalšej dobe definovať štúdium mágie v akademických kruhoch

25 Evans-Pritchard (*Witchcraft*: s. 63-83).

26 Evans-Pritchard (*Witchcraft*: s. 387 ff.).

27 Radek Chlup, *Antropológia náboženstva*, [poznámky].

a obzvlášť v historickej antropológii, ako ukážem v ďalšej kapitole pri rozprave nad Winch-MacIntyrovým problémom.

Práve primitívna mentalita je vlastne obrovskou otázkou celej diskusie. Viktoriánsky videné, je to bod, ktorý tú ktorú kultúru umožňuje deklasovať domorodcov do bažin protohistorického vývoja, bez ohľadu na zvláštnosti orálnej tradície a bez odlišenia rôznych módov myslenia, čím môže zas znova potvrdiť znova supremáciu našej kultúry v zrovnaní v logike, ku ktorej oni pristupujú detinsky a iracionálne, ako napríklad vyznávaním stromov.²⁸ Tento bod, implicitne obsiahnutý v diskusii vyprovokoval Luciena Lévy-Bruhla (1857-1939) k jeho celoživotnej tematizácii dištinkcie, ktorú nazval bez negatívnych konotácií primitívna mentalita. S novými poznatkami z poľných výskumov viackrát upravil svoje stanovisko, a aj keď by to bolo zaujímavé pre historika myslenia, uvediem jeho poslednú redakciu. Vytýkal predchádzajúcim prístupom ich dôraz na jedinca, pričom myslenie o náboženstve a mágii ako sociokultúrnych fenoménov, je predovšetkým kolektívnou záležitosťou. Každá sociokultúrna jednotka má vlastný druh myslenia so svojimi zákonmi definovanými touto spoločnosťou. Preto nie je riadená nižším vývojovým stupňom našej logiky, ale svojou vlastnou logikou. Tá je daná mystickým videním sveta, ktoré je koherentné – narozdiel od nášho, kde funguje dichotómia prirodzeného a nadprirodzeného. Táto koherentnosť má vplyv na relačnú sémantiku – všetky predmety v ich svete sú fundované mystickými vlastnosťami a väzbami. V poslednej úprave ukazuje, že táto logika nie je obyčajným predstupňom západnej logiky, ale dokáže paralelne fungovať povedľa obecnej logiky.

Arnold van Gennep (1873-1957) v svojej mimoriadne zásadnej práci rozdeľuje rituály podľa trojitej diferenciácie sympatetické – kontaktné, priame – nepriame, pozitívne – negatívne (tabu). Mágiu samotnú podľa toho delí na tri druhy: 1. sympatetickú, 2. prednášanú: priamu – ako sú zaklínadlá a nepriamu ako sú modlitby a 3. príkazovú – pozitívne i negatívne príkazy (aj tabu). „Tieto zakladajú náboženstvo, ktorého techniky (ceremoniály, rituály, bohuslužby) nazývam mágia.“²⁹ Mágiu v teda v rozšírenej definícii osviežujúco vníma, ako technickú úroveň *každého* rituálu, čím ale nekladie na ňu utilitárny, ale skôr formálny dôraz. Ako ďalej uvidíme, táto práca dôjde teoretického zhodnotenia, až v druhej polovici 20. storočia.

Ďalej sa pokúsím zhrnúť najinšpiratívnejšie názory z prúdu symbolickej a štrukturálnej antropológie, ktoré sú si blízke. V symbolickej antropológii, ide predovšetkým o zistenie úlohy symbolov pri rituálnej akcii a spôsob ich vzájomného vzťahovania. Jeden z primárnych poznatkov naráža na Durkheimovský predpoklad, že práve spoločnosť samotná štrukturuje realitu, pre symbolických antropológov, je to zväčša telo v interakcii so svetom, ktoré prináša základne

28 Tento, až biblický výpad proti uctievačom modiel nesie v sebe tradičný viktoriánsky prídych superiority a udržal sa prekvapivo dlho – dokým antropológovia nezačali skúmať spoločnosť „zvnútra“.

29 Arnold van Gennep, *Přechodové rituály: Systematické studium rituálu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, s. 13-14, 16-21, 13: p. 1.

klasifikačné podnety a takisto i symbolické alegórie. Mary Douglasová v *Purity and Danger* útočí na intelektualistické prístupy, tak i na suportívny systém Malinowského, ako dedičstvo antropologických predsudkov. Mágiu umelo vyčlenili z celkového materiálu a vytvorili dichotómiu symbolického chovania medzi náboženským rituálom a svetským rituálom, čo spôsobuje zásadné problémy, nielen pri jej definovaní, ale i pri jej analýze. Mágia nie je, tak ako náboženstvo primárne explanatorické, ale obidva sú esenciálnymi integratívnymi prvkami spoločnosti. Vychádzajúc z analýzy špiny ďalej rieši vlastnosti kontagióznosti, ktorá samozrejme zohráva dôležitú úlohu ako v mágii tak i náboženstve. Je to spôsobom prílišnou zovretosťou Durkheimovej predstavy spoločnosti. Pri uvedomení si spoločenského života v oveľa širších súvislostiach, môžeme dospieť k rozšíreniu Durkheimovej ideje rituálu, ako symboliky sociálnych procesov, do miery kedy kontagióznosť zahrnie, ako náboženskú tak i magickú časť, čím môžeme poodstúpiť od jeho tradičnej diferencie náboženstvo- mágia.³⁰ Ako sa posvätno definované kontagióznosťou a produkované náboženstvom, teda spoločnosťou, líši od kontagiozity posvätna generovaného mágiou (teda jednotlivcom)? Tým, že Durkheim odrezal mágiu od etiky a náboženstva, ponechal akademikov budovať modely špecifických mentalít a lámať si hlavu nad tým, komu ich pripísať. Na to zaujímavým spôsobom naväzuje jej analýza efektívnosti (magického) rituálu, z ktorého sa odvíjajú samozrejme aj definície mágie. To ilustruje pozorovaním vyvolávania dažďa. Po rituáli začalo naozaj pršať. Antropológovia sa opýtali účastníkov, či veria, že dážď je skutočne reakcia na rituál. Boli domácimi vysmiati. Samozrejme, že očakávajú účinok rituálu, ale rituál ma oveľa hlbší zmysel. Očakávať zo symbolickej činnosti okamžitú inštrumentálnu efektívnosť, nie je na mieste a jedná sa o hlboký omyl západnej perspektívy vzhľadom k primitívnym spoločnostiam.³¹ V modifikácii tradície Lévy-Bruhla ?Radcliffe-Browna? predpokladá, že mágia a náboženstvo v primitívnej spoločnosti tvoria súčasť jedného mentálneho referenčného univerza, v ktorom sú všetky presahy a každá symbolická akcia sa vzťahuje k jeho celku, zatiaľ čo moderný človek sa pohybuje simultánne po viacerých symbolických sub-univerzách diferencovane, pričom jeho symbolická skúsenosť a uvažovanie sú frakcionalizované. V primitívnej spoločnosti teda nie je rozdiel medzi sekulárnym a posvätným (náboženským a aj magickým) rituálom. Ten namiesto fantazijných očakávaní, pracuje na inej úrovni efektívnosti. Svojimi symbolickými operáciami usporiadáva svet účastníkov ho prežívajúcich do (štruktúralnej) harmónie spoločného symbolického referenčného univerza a dodáva im zmysel. Až po tejto „symbolickej efektívnosti“ sa jedná o inštrumentálnu efektívnosť.³² V *Natural symbols* ďalej ukazuje na zaujímavý marker, a to „ritualizmus“. Je to starostlivosť a dohľad nad tým, aby sa so symbolmi v rámci rituálu korektné operovalo – rozoznáva slabý ritualizmus, ako napríklad

30 Mary Douglas, *Purity and Danger: An analysis of concept of pollution and taboo*, London - New York: Routledge & Kegan Paul, 2003, s. 27.

31 Douglas (*Purity and Danger*: s. 72, 82-5).

32 Douglas (*Purity and Danger*: s. 85, 88-90).

u protestantov a silný, ako u katolíkov, či pri Azandskej mágii. Ritualizmus ale sám o sebe nie je markerom rozdelenia na mágiu a náboženstvo, je však príznakom určitej sociálnej a symbolickej konštitúcie.³³ Najväčší prínos tejto práce je poskytnutie komplexného analytického nástroja *Grid and Group*, ktorý prepája rôzne druhy a príležitosti symbolického uvažovania podľa autority, druhu (sub)spoločnosti a komplexu jej symbolického systému. Napríklad tam, kde je silná zovretá skupina, ale slabé, či nerozlíšené vnútorné usporiadanie, vedie to často „čarodejnickým“ procesom, či náhľadu na ostatných mimo skupinu, ako negatívnu stránku dualistického univerza.³⁴ Victor Turner sa zas hlbšie sústreďuje na povahu symbolov v rituále ako takých. Prostredníctvom štúdia kultúry Ndembuov a rituálu mliečného stromu Isoma, dospel k záveru, že symboly využívané v rituálnom konaní sú dvojpólového charakteru, jeden druh je zmyslový, emočne podfarbený, druhý zase ideologický, ten zobrazuje ideály spoločnosť a predsúva ich jedincovi. Obidve roviny sa súbežne stretávajú v dráme rituálnej symboliky, ktorá tak rieši viacero významov a vyťahuje ich na povrch. Pod rituálom vidí predpísané formálne chovanie, ktoré narozdiel od technologického postupu sa vzťahuje k mystickým silám, či bytostiam a u roli v nich symbolov, ako komunikujúcich a zároveň pôsobiacich. V náväznosti na to tematizuje otázky *liminarity* a *communitas*. *Liminarita* predstavuje význačný rys rituálneho konania status na hranici všetkých štruktúr. Vďaka tomu a v súlade s van Gennepovým systémom, sú situácie s ňou sú vždy magicko-religiózne povahy.³⁵ V modernom svete sa liminalita sankciovaná mystickými konceptami, ako ústredná spoločensky zdieľaný systém konformity vytratila do viac, či menej súbežne akceptovaných alternatív. Na druhej strane sa objavili mnohé liminoidné aktivity, ktoré sa podobajú svojou formou liminálnemu vytyčovaniu, avšak bez celospoločenskej záväznosti a referencie k mystickým konceptom.³⁶

Ninian Smart jeden zo súčasných fenomenológov, si zas ďalej ponechal rozdelenie na mágiu a náboženstvo. Obohatil ju však o metódu performatívnych výpovedí (pôvodne z marxistického stanoviska Maurcie Bloch) a posunul od vlastného intencionálneho výkonu skôr k štúdiu samotného hľadiska účastníkov religióznych záležitostí. Každá performatívna výpoveď vlastne konštituje určitý druh rituálu samého o sebe. Náboženský rituál obsahuje obeť a vyznávanie, a rituálna aktivita je špecificky zameraná na posvätné bytosti, pričom magický rituál sa snaží kontrolovať sily v tomto svete za účelom ľudských cieľov.³⁷ Príbuzne sa k tomu stavia jeden z najaktívnejšie sa venujúcich akademikov tématike mágie, Stanley J. Tambiah, ktorý kladie dôraz,

33 Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in cosmology*, London-New York: Routledge, 1996, s. 5-36, 110-125 et al.

34 Douglas (*Natural Symbols*: s. 54 - 68); Mary Douglas, „Cultural Bias”, in M. Douglas (ed.), *In the Active Voice*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982, 183-254.

35 Victor Turner, *Průběh rituálu*, s. 15-26, 58, 92-94, 107-108 et *passim*. Cunningham (*Magic and Religion*: s. 65-7).

36 Radek Chlup, [Turner II](#)

37 Cunningham (*Magic and Religion*: s. 38-40).

miesto vedeckého posudzovania „pravdivosti“ mágie, na sémantiku reči a činov a ich vernosti (s daným emickým systémom) pri prevedení. Rozlišuje popisné vety konštatujúce a performatívne vety s okamžitým sebe vlastným a proklamovaným účinkom, často doprevádzané rituálom. Spolu konštitujú performatívny akt, teda rituál. Magický rituál pracuje na základe persuasívnej analógie, teda imperatívne dopĺňa vlastnosť, ktorá pôvodne recipientovy chýbala. U zandov, je liečba lepry vykonávaná prikladáním listov zo stromu, ktorému opadávajú, tak ako leprotikovy. Negatívna analógia spočíva v tom, že narozdiel od leprotika stromu budú rásť listy ďalej a jemu končatiny nie. Práve toto sa ale snažia presunúť aj na nemocného.³⁸ Ďalej analyzuje módy mágie a jej sémantiky, ktoré zrovnáva s Frazerovými. Vidí podobnosť medzi homeopatickou mágiou a meteforou, a medzi kontagióznou mágiou a metonýmiou. Kombinuje a spojuje expresivitu jazyka a inštrumentalitu činu. Prednes textuálne stanovuje vzťah medzi vecami, zatiaľ čo rituálna akcia prenáša želanú vlastnosť symbolicky na materiálnej rovine. Magický rituál svojou performativitou aktivizuje tieto analógie. V svojej práci venujúcej sa filozofii a dejinám vedy zasvätené diskutuje koncepcie mágie, náboženstva a vedy na základe racionality. Ukazuje, ako hlboko bolo ich štúdium ovplyvnené dvoma zásadnými klasifikačnými svetonázormi – judeo-kresťanskou diferenciaciou mágie, ako falošného náboženstva, a protestantizmom, či už v 16 – 17. storočí, tak ako aj dnes na základe jednej z ústredných koncepcií celého Weberového diela, a to progresivity inštrumentálnej racionality prejavujúcej sa modernizáciou, myšlienky v duchu vskutku „protestantskou“.³⁹ Myslím si, že pri výjdení z Douglasovej kritéria ritualizmu aplikovanú na prácu autorov vychádzajúcich z určitého zázemia by sa dal rozkrýť zaujímavý vzťah medzi postojmi produkujúcimi historickú metareflexiu z perspektívy určitej paradigmy a ich konštruovaniu obecného povedomia, čo sa týka mágie. Text v ktorom operujú, je iba ďalšia s dimenzií v ktorej sa dá jedným, alebo druhým spôsobom nakladať so symbolmi. Nie len v zmysle autorskej hermeneutiky, ale širších paradigmatických pohybov.

Jeden z najkomplexnejších autorov symbolickej antropológie, Clifford Geertz, sa odkláňa od vysvetľujúcej línie durkheimovského smeru, kde je náboženstvo formované podľa spoločnosti a pokúša sa rozkrýť komplexnú obojstrannosť tohto vzťahu. Symboly, respektíve kultúrne vzorce dávajú zmysel sociálnej a psychologickej realite, tým, že sa jej prispôbujú, a zároveň si ju tiež prispôbujú. Náboženstvo – vrstva vnútorne prepojenej symboliky, teda tvorí sociálny rád, v skratke tým, že dodáva zmysel chaosu – (1) obmedzenosti našich analytických schopností – teda

38 Stanley J. Tambiah, „Forms and meaning of magical act“, in M. Lambek (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Malden: Wiley-Blackwell, 2002, s. 340 - 358 [1973]. Evans-Pritchard (*Witchcraft*: s. 450) Napriek tomu, nie je to jediný spôsob liečenia v zandskej spoločnosti, často liečivé predmety nemajú nijakú podobnosť. Nemusí tu byť nutne podobnosť medzi medicínou a jej účelom, či rituálnou procedúrou a jej efektom, ktorý má vyvolať. Stanley J. Tambiah. Cunningham (*Magic and Religion*: s. 67-71).

39 Stanley Jeyaraja Tambiah, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 11-31, 144-156.

funkcia explamatorická, (2) obmedzenosti našich síl – funkcia emocionálna a (3) hraniciam nášho morálneho náhľadu – funkčnosti theodiceje. Náboženstvo dokáže, prostredníctvom rituálu modifikovať *common sense* a dodať váhu fakticity svojím výpovediam, čo má hlboký dopad na symbolické univerzum, v ktorom sa človek v rámci svojej role pohybuje.⁴⁰

Neo-intelektualistická škola sa vracia do hry, znova raz dichotómiu racionálne – iracionálne. Goody argumentuje, že durkheimovská dichotómia posvätné – profánné sa nachádza reálne len v kontexte pár spoločností. Navyše ako mágia, tak i náboženstvo sú esenciálne kolektívne fenomény. Mágia, či náboženstvo sú súčasťou rituálu. V rámci neho sa odlišuje mágia, ktorá má narozdiel od náboženstva esenciálne iracionálny charakter – narozdiel od neho má pragmatické ciele, ktoré ale jej procedúry neumožňujú dosiahnúť. Jarvie je frazerianskeho názoru, že ako mágia, tak náboženstvo tak i veda sú pokusy vysvetliť a kontrolovať svet. Mágia a náboženstvo sú racionálne v dvoch zmysloch, v konetexte spoločenských (vier), po druhé sú zacielené „goal-directed“. Táto zacielenosť je však poznačená „slabou“ racionalitou (inými slovami povera), zatiaľčo veda disponuje „silnou“ – nezpochybniteľnou racionalitou. Udržiava Frazerovú triplicitnú distinkciu, s tým, že sa jedná o čisto analytické pojmy, ktoré môžu byť v konkrétnom materiáli premiešané. Robin Horton, rovnako kritizuje symbolickú antropológiu a vyzdvihuje fakt, že náboženstvo definovalo prírodu a dalo možnosť vyvstať vedeckému mysleniu (Frazeriánsky topoi). Mágia sa odlišuje ako od vedy, tak i od náboženstva spoliehaním na (magickú) silu slov, čím konštituuje samostatnú kategóriu myslenia. V reakcii na Evansa-Pritcharda konštruje zaujímavú teóriu uzavretých a otvorených myšlienkových systémov. Narozdiel od uzavretých, tie otvorené sa snažia každú hypotézu vedecky verifikovať a nie vysvetliť len v rámci stávajúceho kultúrnej akceptovaného stavu. Skorupski útočí na explanatorické modely predchádzajúcich účastníkov diskusie. podržiac predikatívnu a kontrolnú funkciu. Navyše náboženstvo často obsahuje mystický paradox – kategóriu, ako napr. sv. trojica, ktorá je explicitne proti akémukoľvek explanatorickej forme. Tým však nepostihuje jadro symbolickej diskusie, ktoré hovorí o tom, že symboly v sebe nesú predovšetkým (ozmysľujúci) zmysel. Miesto tradičného rozdelenia sympatetickej mágie na homeopatickú a kontagióznú, ktoré je podľa neho vágne, navrhuje symbolickú identifikáciu a kontagiózný transfer. Symbolická identifikácia spočíva v tom, že premena symbolu cieľového objektu premení vlastne objekt cieľa samotný. Kontagiózný transfer pracuje na prenose vlastností z prvotného objektu, na cieľový objekt. Tieto techniky sa môžu aj kombinovať. Performatívne akty Tambiaha vníma v širšom zmysle, než len zaklínacej symboliky nonverbálneho gesta. Sú to vlastne cesty pracujúce na cieľovom objekte pomocou činnosti na symbole ho reprezentujúcom. Ponúka interpretačný rámec, ktorý vedie k sofistikovanému (ale do

40 Clifford Geertz, „Osoba, čas a chováni na Bali“, in *Interpretace kultur*, Praha: Slon, 2000, s. 399-453 [1966] et „Záludná hra, poznámky ke kohoutím zápasům na Bali“, in *Ibid.*: s. 455-501 [1972].

istej miery redukcionistickému) vnímaniu magickej akcie.⁴¹

Edmund Leach zas ukazuje, že chovanie človeka je presiaknuté ritualitou, tá sa však skladá z profánných a posvätných aspektov, pokiaľ prevažujú profánne aspekty chovanie je prevážne technicky inštrumentálne, pokiaľ posvätné, tak zakladajú na symbolickej estetike, expresivite a sú technicky nefunkčné. Celoživotnou témou Edmunda Leacha je moc: ako sociálna, tak politická, tak vyslovene nadprirodzeného charakteru.⁴² Tu by som sa nachvíľu pozrel na racionalitu. Vojna, je mimoriadne špecifický fenomén, ktorým sa historici zaoberajú už dlhý čas v rôznych kontextoch. Málo sa však zdôrazňuje o aký významný symbolický fenomén (pomimo všetky geopolitické a štátnické hľadiská) naozaj ide. Na príklade lovu lebiek Leach ukazuje, že aj keď čisto logicky je vojna jedným z antropologicky najhorších riešení, v prípade krízy sa vždy presadí, ako ideálne riešenie situácie. Vojna totiž generuje zvrchu popísanú moc. V modernej spoločnosti, to čo je v primitívnej videné priamo, je táto téma prekrytá vrstvami metafyziky a vysvetľovaná čisto inštrumentálnou racionalitou, či „pragmatickými“ dôvodmi.⁴³ Myslím si, že tým sa nám konečne začína odkrývať jeden z aspektov subjektívnosti inštrumentálnej racionality a zároveň určitá religiozita a ritualizmus každého konfliktu, v prípade svätej vojny dokonca explicitne.

Aby som uzavrel rekapituláciu priebehu (stále trvajúcej) diskusie, budem sa venovať jednému z najzaujímavejších mysliteľov 20. storočia, zakladateľovi antropologického štrukturalizmu, „druhej kópii“ teórie totemizmu, Claude Lévi-Strausovi. Pri svojej metóde, vyšiel z klasického lingvistického štrukturalizmu a v základe aplikoval metódu binárnych opozícií miesto bežných sémantémov na symboly a mýty. Jeho hlavným cieľ predstavuje prostredníctvom totálnej analýzy materiálu objaviť vzorce v tom, ako sa mýty a symboly „myslia“, nielen v hlave čitateľa, ale (v jungiánskom zmysle) v podvedomí celých kultúr a civilizácií. A ako konštituuju symbolické univerzá, komunikujúce medzi sebou a tiež spätne v hlavách jedincov. Naväzujúc na Lévyho-Bruhla ukazuje dva druhy mentality. „Divoké“ a „domestikované“ myslenie. Obidve majú základ v klasifikačných funkciách, ale zatiaľ, čo domestikované sa vyznačuje abstrakciou a inklináciou k zovšeobecňujúcej teórii, divoké myslenie je v svojej intencionalite konkrétne zamerané, riešenie

41 Cunningham (*Religion and Magic*: s. 77-85). K Tambiahovi hlavne nižšie.

42 Radek Chlup, „Logika symbolů: Funkcionalistický strukturalismus Edmunda Leache“, *Religio* 19.1 (2011): s. 66 - 67, 77-9.

43 Edmund Leach, „The Nature of War“, in Stephen H. Jones, and James Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach*, New Haven: Yale University Press, vol. I, s. 343-357. Zabíjanie je vlastne klasifikačným aktom, ktorý rozdeľuje na nás, a ich. Odporúčam zrovnať s neskoršou sociologicko-historickou štúdiou postulujúcou tento princíp na holokaust Zygmunta Baumana, „Sociology after the Holocaust“, *The British Journal of Sociology* 39.4(1988): s. 469 – 497, kde ukazuje, ako mohol celý proces fungovať. Na druhej strane, zároveň predstavuje zvláštny druh spojenia s Bohom, či jeho prinútenia intervenovať. Ako na strane s. 356 Leach dodáva, obzvlášť v „spravodlivých vojnách“. Myslím, že sa tu ponúka zrovnanie s husitskou revolúciou, pomocou aplikácie interpretačného rámca Edmunda Leacha.

problémov je mu samo o sebe cieľom, nie prostriedkom. Sila divokého myslenia sa prejavuje v tom, že používa všetky prostriedky a námety dostupné v jeho okolí, bez ohľadu na ich vnútornú koherenciu k svojmu vyjadreniu, tak ako kutil doma dokáže vyrobiť z pár sériovo nesúrodých súčiastok funkčný počítač. Mýtus vysvetľujúci pôvod ruže, sa nesnaží primitívnou rečou prinášať informácie o prírodopisnej faktografii tejto kvetiny, ale používa ju ako expresívny prostriedok k prostredkovaniu hlboko podvedomých logických štruktúr a mytémov, ktorá vypovedá o ruži ako fenoméne. Tak ako veda je epifenoménom domestikovaného myslenia, mágia je epifenoménom divokého myslenia. Nie sú to protichodné, ale paralelné spôsoby získavania poznatkov, líšiace sa v metóde aj cieľoch. Z druhej strany, rozdiel medzi náboženstvom a mágiou je, že prvé sa prostredníctvom antropomorfizácie poľudšťuje prírodné sily, zatiaľ čo mágia človeka zprírodňuje jeho činnosť, stavia ho ako súčasť jej reťazca. Táto charakteristika samozrejme do určitej miery imponuje vede, čím v nej vytvára mylné ilúzie o protoracionalite. Náboženstvo a mágia sú bytostne dva póly jedného spektra. Protichodné výklady – takej skúsenosti sú však z intelektuálneho hľadiska beztvaré a z afektívneho neznesiteľné – pokiaľ sa neobjektívujú začlenením do niektorého zo schém kolujúcich v kultúre. Ukazuje, čo je v tejto širšej diskusii obzvlášť dôležité, že často miestni šamani nie sú skalopevne vsadení (utopení) v ideálne typickom modeli mystických asociácií, ktorý na nich projekujeme – ale sú dokonca až racionálne skeptický voči svojej liečbe. Zvažujú nielen lokálne konkurenčné modely, ale i niektoré z vedeckých. Čím viac však prenikajú do čarodejového myšlienkového univerza, tým viac sú neschopní o ňom myslieť v iných rámcových pojmoch (frazeriánsky povedané – objektívne). Čarodej / šaman je majstrom teatrálny abreakcie. Dokáže pracovať na dvoch úrovniach – vzťahu a očakávaní pacienta, a vzťahu a očakávaní konsenzuálneho úsudku publika. V domestikovanom myslení vždy existuje niečo neoverené, po čom sa dožaduje zmyslu, ale zmysly mu ho odmietajú poskytnúť, naopak (patogénne) divoké myslenie prekypuje interpretáciami a afektívnymi vzruchmi, ale chýba mu objekt, ktorý by nimi zaťažilo. Až v systéme opozícií a korelácií komplexu situácie sa harmonizuje, ako obecnosť, tak i nemocnosť, tak i čarodej, ktorý ich dokáže premostiť a komunikovať.⁴⁴ V ďalšom článku skúma znova obsah šamanistického liečenia prostredníctvom recitácie básne, ktorá pomáha rodičke rozšíriť pošvu. Tentoraz sa jedná sa o manipuláciu fyzických orgánov prostredníctvom evokácie symbolického univerza, majúceho skutočný fyziologický účinok. Prisudzovaná manipulatívnosť magických praktík, ktorá je často podčiarkovaná (v sociálnom zmysle), by tak mala rozšíriť svoju negatívne konotovanú definíciu aspoň na neutrálnu rovinu. Svoju koncepciu previazania symbolov s čarodejovou liečbou zhrňuje, prostredníctvom poskytnutia modelu ľudskej psychiky. Tá sa nerozdeľuje len na vedomie a nevedomie (vytesnené obsahy), ale i na podvedomie, ktoré je však prázdne. Nie je to miesto, skladište archetypov v klasickej predstave, ale funkčný orgán ľudskej

44 Claude Lévi-Strauss, „Čaroděj a jeho magie“, in *Strukturální antropologie*, Praha: Argo, 2006, s. 161-2.

mysle, ktorí dokáže pomocou určitých mu vlastných zákonitostí štruktúrovať racionálne myšlienky i afektívne vnemy prostredníctvom mytologických komplexov do prežívaných mýtov a až tak im dodávať zmysel.⁴⁵ Tým predstavujú tieto komplexy, akýsi prázdnu formu, ktorá našu skúsenosť štruktúruje, ozmysľuje. V tomto ponímaní môže mágia predstavovať vyprázdnený pojem, charakteristický svojimi referenciami. V *Divokej mysli* predstavuje adíciu doplnkových väzieb k realite prostredníctvom rituálu. Kúzelník nie je takisto ani podvodník v pravom slova zmysle, rozdiel medzi jeho teóriou a praxou je len v stupni prevedenia, nie v kategórii (podvodu). Náboženstvo v tomto smere spočíva v poľudštení prírodných zákonov, zatiaľ čo mágia, v naturalizácii ľudskej činnosti. Videnie deliace svet na prirodzený a nadprirodzený existuje len v spoločnosti, ktorá si sama pripisuje nadprirodzené sily, teda napríklad našej. Obeť v tomto zmysle, čo sa týka napr. rituálov dažďa neslúži teda k „okamžitému“ efektu, ale k znovuukotveniu vzťahov medzi určitými symbolickými entitami a svetom človeka. V momente, ak sa zamyslíme nad povahou symbolu v Geertzovskom zmysle, ukáže sa, ako je táto operácia vlastne fundamentálna v klasifikatorickom „žitom svete“ človeka, s ktorým som začínal túto stať. Tu je dôležité taktiež vnímanie obety, čo je podľa Léviho-Strausa v každom prípade nenávratná operácia – dôjde k zničeniu obetovaného, ktorá odštartuje na božskej rovine ďalšie dynamiky. Ukazuje ju, ako absolútnu, respektíve extrémnu operáciu, ktorá sa vzťahuje k spojovaciemu objektu (napríklad krava). Sakrilégium ukazuje, ako spojovacie operácie vzťahujúce sa k extrémnym objektom.⁴⁶

Sumarizácia diskusie

Veda priniesla so sebou konštrukciu mýtu o racionalite. Ako ukazujú niektoré najnovšie etnologické prieskumy, dokonca však ani v samotných mikrobiologických, či genetických laboratóriách, výskum nepriebieha čiste racionálnym spôsobom, tak ako je potom v ideálnej rovine prezentovaný na stránkach vedeckých a popularizačných médií. Svojím spôsobom konštituuje tiež určitý, špecifický druh rituálu.⁴⁷ Podstatné je, že sa vede jej za posledné dve storočia do silnej miery podarilo postaviť do obecného povedomia vágny konštrukt o vedeckej metóde. Postulujem, že ten sa obzvlášť v 18. a 19. storočí zasadil – podobnými mechanizmami, ako militantný nacionalizmus o

45 Claude Lévi-Strauss, „Účinnosť symbolů“, in *Ibid.*, s. 178-180.

46 Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Chicago: The University of Chicago Press. 1962: s. 220-228. Tak, ako tu základným rysom v hĺbke práce je skúmanie symchronicity a dialektiky, nie nepodobné Eliadovi, ale tentoraz v štruktúrach myslenia. Lévi-Strauss (*The Savage Mind: History and Dialectic*, s. 245-269), zrovňaj s Claude Lévi-Strauss, „Historie a etnologie“, in *Strukturální antropologie*, Praha: Argo, 2006, s. 15-36.

47 Daniel Zeman, *Antropologie v laboratořích: O podobách vyzkoumu současného světa*, prednáška, Praha: 27.11.2012.

vytvorenie zdieľanej predstavy spoločenstva (vedy) v Andersenovskom zmysle slova.⁴⁸ K jeho vybudovaniu a udržiavaniu práve prispelo silnejúce vymedzovanie od mágie (v spojení s náboženstvom), ako falošného náboženstva a v druhom rade od náboženstva a mágie, ako falošnej vedy (často v spojení s rôznymi formami rôznych iných „izmov“, predovšetkým nacionalizmu a socializmu). V spore, temer sektárskeho formátu, ale paradoxne obrovského historického rozmeru a dosahu, sa hlavný argument zakladal a doteraz v rôznych, originálnych či menej originálnych obmenách zakladá, na argumente vysvetľovať mágiu, potažmo náboženstvo, ako historický pokus kontrolovať svet (reprezentovať svet/zmysel; kontrolovať/reprezentovať/dodávať zmysel prostredníctvom klasifikácie/štruktúry). Práve to je ústrednou „ideálnou“ paradigmou celého vedeckého monolitického konštruktú. Jeho základným nástrojom prístupu k svetu, diferencujúceho ho, ako od mágie, tak i náboženstva, tak i ideológie má byť, ako to Weber výnimocne trefne vystihol, inštrumentálna racionalita (prvýkrát rezonujúca už proti scholastike v Ockhamovej britve). Teda spätne verifikovateľná cesta k svetu, ktorá nič nepridáva, ani neuberá. Za touto monolitickou fasádou sa však skrývajú dynamické boje rozličných disciplinárnych matic v špecificky Kuhnovskom zmysle⁴⁹ (v Lévi-Straussovskom konkurenčných modelov), o paradigmu „vzor“ cesty ku svetu. Tá je však v istom zmysle „ideálnym“ stavom harmónie, rozlúštením večnej hádanky. To má nastať momente, keď všetky rôzniace disciplinárne matice, ako puzzle zapadnú na svoje miesto a vytvoria skutočnú vedeckú metódu, tak ako je monoliticky prezentovaná. Tak ako u rôznych ideológií⁵⁰ je to skôr eschatologická myšlienka, ktorá v praxi vytvára želaný dynamizmus projekcie ducha do sveta v Hegelovskom zmysle slova. Tento spor teda nie je len obyčajným žonglovaním so slovami a pozíciami o „ďalšiu“ definíciu vo vnútri monolitickej vedy, či jej rôznych konkurenčných modelov robenia, alebo politiky, ktorá ju riadi a financuje. Tento spor je svojbytným miestom a zároveň druhom mimoriadne špecifického diskurzu, kde sa stretávajú explicitne, ale aj implicitne, ústredné koncepcie ľudského snaženia obecné. Ide predovšetkým o hodnotový diskurz, ktorý je pomocou racionality vyostrený na hrot noža. Logika, však nemá tu moc verifikovať hodnoty, axiómy a symbolické univerzá, môže maximálne poukazovať na ich vnútornú koherentnosť, pričom aj toto je otázne, ak je ich vnútorná koherentnosť založená na inej mentalite (Lévy-Bruhl, Evans Pritchard etc.).

48 Do istej miery, potom zdieľali spoločné cesty. Benedict R. Anderson, *Představy společnosti: úvahy o původu a šíření nacionalismu*, Praha: Karolinum, 2008, 274 s.

49 Kuhn (*Struktura vědeckých revolucí*: s. 180-185).

50 Vskutku, Jürgen Habermas v návaznosti na Marcusovu kritiku Webera zrovnáva vedecký pojem racionality s metódou vytvorenia a ospravedlnenia politickej dominancie prostredníctvom technologizácie(, čo je v podstate historicko sociálny pokus). Foucault zas udáva, že je tu viac druhov „pravdy“, nie jedna. Ekonomicko-politické centrum, ktoré do istej miery riadi validačné mechanizmy, má záujem na produkcii „vedeckých právd“. Tambiah (*Magic, Science, Religion*: s. 146-7).

Ako môžu naše etické pozície pochopiť miestne emické perspektívy, prípadne posúdiť ich koherenciu? Túto otázku sa pýta väčšina akademických prispievateľov k diskusii i jej sumarizátorov.⁵¹ Otázka po prenositeľnosti konceptov je jednou z ústredných otázok, týkajúcich sa prístupu k svetu. Svojím spôsobom je to otázka zastrešujúca, keďže zohráva dôležitú úlohu v každej z pozícií v našej diskusii. Je zdrojom ako korketného uchopovania tématiky a budovania interpretačných rámcov, tak i určitého intelektuálneho zúfalstva.

Na príklade antického sveta sa ju snažili pochopiť, ako hlavnú tému mnohí akademici. Napríklad G. E. R. Lloyd v svojej práci *Magic, Reason and Experience* pracuje so zásadnou otázkou, ktorú si kladú i ďalší bádatelia antiky, prečo, keď gréci disponovali takým množstvom poznatkov o prírode, rozvinutou kozmológiou, vyspelými technológiami, tak ako i spoločenskou diferenciáciou a ekonomickým systémom a takisto teoretickým kritickým aparátom voči mágii, prečo teda nezaložili systematický vedecký program? Dodds jasne v svojej zásadnej práci ukázal, že v každej epoche dokumentovaného vývoja grékov sa nachádzalo v nejakej forme iracionálne a mágia, a teda klasický historický topos o rozvoji vedy, ukončenej vpádom barbarov (Rimanov, kresťanov, divokých kmeňov spoza limesu) sa nekoná. V starších spoločnostiach dokonca stáli popri sebe, ako ukazuje Edwardsov papyrus. Na druhej strane, je nepopierateľné, že práve z tejto civilizácie dnešná veda stavia základy svojho epistemologického rozvrhu a čiastočne aj praktických poznatkov, ako napríklad z astronómie a medicíny. Babylóňania mali ohromné matematické poznatky v astronómii, a predsa sa ich nikdy nepokúsili abstrahovať geometricky. Nemali na to vlastný dôvod, až to nakoniec spravili gréci samotní. Rovnako si Lloyd na otázku ohľadom gréckej vedy nakoniec odpovedá Aristotelovým *De caelo* (294b7): „Všetci máme vo zvyku vzt'ahovať naše bádanie nie k podstate problému, ale voči nášmu oponentovi v diskusii.“. Zárodky tohto procesu rozvoja vedeckej paradigmatiky stroskotali na politke. Práve tento prístup však identifikuje, paradoxne, ako základ fungovania budúcej vedy.⁵²

Chcem ukázať, že práve skúsenosť iných kultúr, s mágiou je mnohovrstevnatá a neredukovateľná na jednoduché rozdelenie mágia-náboženstvo-veda. Ukazuje sa, že nielen

51 Vynikajúca, aj keď skôr praktická zbierka John Middleton (ed.), *Magic, Witchcraft, Curing*, Austin: University of Texas Press Printing, 1987, 346 s. [1967] Z bližšej prítomnosti Hank S. Versnel, „Some Reflections on the Relationship Magic-Religion“, *Numen* 38.2 (1991): s. 177-197. Richard Kieckhefer, „The Specific Rationality of Medieval Magic“, *American Historical Review* 99.3 (1994): s. 813-836. Jan R. Bremmer, „The Birth of the Term "Magic"“ et „Appendix: The Magic and Religion“, in Jan R. Bremmer and Jan R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven - Paris - Dudley: Peeters, s. 1-12 et s. 267-272. Sarah Iles Johnston, „Describing the Undefinable: New Book on Magic and Old Problems of Definition“, in *History of Religions*, 43.1 (2003): s. 50-4. Michael D. Bailey, „The Meanings of Magic“, in *Magic, Ritual and Witchcraft* 1 (2006): s. 1-23.

52 Geoffrey E. Lloyd, *Magic, reason and experience: studies in the origins and development of Greek science*, Indianapolis: Hackett, 1999, s. 230, 264-7, 267.

textuálna (ktorá je často polemického charakteru), ale i materiálna kultúra majú čo povedať. Pokiaľ sa vrátíme k antickej kultúre, sú to práve tabuľky *defixiones*, ktoré nás vovádzajú do sveta vzdialeného abstrahovanému mramoru antickej Akadémie. Tabuľky, do ktorých sa vrylo zaklínadlo, sa (rituálne) uložili do chtónickej vrstvy (zeme), kde začali pôsobiť kladne, či negatívne. Ich kontext navyše ukazuje, že rozlíšenie medzi mágiou a vedou, je v tomto prípade nerozhodnuteľné a samotné klasifikačné kritéria sú teda v tomto prípade pochybného charakteru (alebo aspoň neužitočné).⁵³ Napriek tomu si treba túto otázku neustále pokladať. Myslím si, že zrovnávanie odlišných kultúr a ich rámcov s tými našimi, patrí k veľkým výzvam súčasného výskumu, obzvlášť v období bezprecedentnej globalizácie, kedy je translácia medzi kultúrami mimoriadne dôležitá pre ich porozumenie.

Problém zrovnateľnosti a úmernosti kultúr sa ukázal, ako mimoriadne významný. Vyššie pretriasaná racionalita sa ukazuje ako dôležité kritérium porovnateľnosti lišiacich sa konceptov. Táto debata presahuje svojím filozofickým rozmerom, až k zmyslu činnosti antropológie a sociológie ako takej. Napriek tomu sa odohrala až v šesťdesiatych rokoch 20. storočia, teda v dobe, keď sa jednalo o pomerne už etablované disciplíny. Inicioval ju Peter Winch, ktorý, vychádzajúc z Wittgensteinovej teórie jazykových hier, analyzoval Evans-Pritchardovo *Witchcraft*. Dospel k tomu, že neprimerane používa, ako som už vyššie Pritcharda citoval, vedu, „ako jediného arbitra, schopného spätne klasifikovať mystické a *common sense* pojmy“. V skratke, Winch tvrdí, že neexistuje realita nezávislá od jazykových hier a foriem života danej skupiny, a teda univerzálny prístup k tej ktorej spoločnosti. Oponuje mu MacIntyre, ktorý tvrdí, že všetky spoločnosti do istej miery racionalitu a iracionalitu zdieľajú, a trvá na tom, že práve z jej pozícií, ako arbitra, sa dá pristúpiť k prekladu kultúr, ktorý sa ako jediný môže postaviť proti kultúrnemu relativizmu (ktorý podľa MacIntyry ponúka práve Winch a Evans-Pritchard). Do tejto diskusie sa zapojili nielen súdobí filozofi, ale i antropológovia a sociológovia, ktorých názory v rôznej miere variovali, medzi týmito pólmi.⁵⁴ V praxi sa však tento prístup praktikuje už dlhé roky. MacIntyrov náhľad na vec pripomína globálne komparatistické práce vytrhávajúce síce z kontextu, ale umožňujúce široké zrovnávanie a preklad, medzi rôznymi diachrónnymi a synchronnými sémantickými rovinami. Rovnako ani Winchov prístup nie je bez príkladu, pripomína totálnu analýzu spoločnosti a kultúry prúdu *Annales*, na ktorej sa dajú ukázať jej špecifiká, vnútorné vzťahy a v rámci nich pozícia skúmaného elementu. Značne zjednodušene postulujem, že ide znova o etický a emický problém prístupu k veci, a spôsob ich prekladu. V jadre celého však leží spor o racionalitu, ktorá má byť spásnym momentom ako pre stranu stojacu za mentálnym univerzalizmom, tak i pre stranu kolektívnych mentalít.

53 Christopher Faraone, „The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells“, in Christopher A. Faraone et Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: ancient Greek magic and religion*, Oxford: Oxford University Press, 1991, s.3–32.

54 S citom pre filozofickú vec ju obšírne rozobral Tambiah (*Magic, Science, Religion*: s. 115-127).

Tambiah tu správne upozorňuje na jeden špecifický rys Kuhnovskej teórie paradigmatu, ktorý sa týka histórie vedy. Po presune, v „normálnom stave“ nie je problém hovoriť o prograse vedy vďaka kumulácii poznatkov, pretože víťazná paradigma si privlastní poznatky starej, ďalej vysvetlí niektoré otázky, prinesie nové problémy a nasmeruje vedu zase jednotným smerom. Táto premena efektívne zabráni, vďaka presunu perspektívy, objektívnemu pomerovaniu a prekladu hodnôt starej paradigmy. Tým budú hodnoty tej starej nepomerateľné s novou, pretože sa nám premení náš vlastný register. Hillary Putnam tu namieta, že v tom prípade by sme nemohli rekonštruovať ani staršie štádia vývoja nášho vlastného jazyka. Navrhuje preto terminologickú diferenciáciu, koncept a koncepcia. Konceptom, je napríklad to, že indický *déva* i kresťanský *boh* znamenajú približne podobnú záležitosť. Indická a kresťanská (a medzi nimi arménska a protestantská) predstava boha, však ukazujú vzájomne odlišné koncepcie tohto konceptu, ktorý ma komparatívnu platnosť.⁵⁵

Otázka racionality sa tým však zďaleka nevyčerpáva. Racionalizmus má ako univerzálny arbiter, jeden závažný problém a to, ako poznamenal Jon Elster: prečo by sme mali jednotlivcovi prisudzovať racionálne chovanie, ak sa jeho chovanie mení v čase, či pod vplyvom okolností? Intencionálne chovanie, ako ústredný kameň racionality zároveň nemôže podliehať deterministickým zákonom. V prípade obtiažnych podmienok, samo pristupuje k spracovaniu kognitívnej disonancie prostredníctvom premeny preferencií, respektíve reklasifikácie, či proste odmietnutiu bez akékoľvek ďalšej alternatívy. V takýchto podmienkach stanovovať jednu racionalitu ako zásadného arbitra veci je nemožné. Na druhej strane uzavretý distinktivný racionalizmus kolektívnych mentalít je, ako správne videl Evans-Pritchard a neskôr nakoniec podčiarkol Winch, preň nemožné pomeriavať kultúry bez určitého referenčného bodu. Tu Winch ukázal, že miesto, aby sme sa snažili kvantifikovať Azandov prostredníctvom racionality zvonku, mali by sme urobiť miesto ich konceptu čarodejníctva u nás a pozorne a nenásilne ho študovať, tak ako sa u nich prejavuje.⁵⁶ Osobne sa kloním k tejto druhej alternatíve. Zdalo by sa, že pomocou interpretačne citlivého využitia racionalít, je otázka vyriešená. Avšak, podľa mňa sa jedná iba o nadstavbu "základnejšieho" problému.

Nový interpretačný rámec: liminálna intencionalita v poli znalostných korpusov (náčrt hypotézy)

"Per aspera ad astra."

Chcel by som do tejto diskusie priniesť jeden drobný príspevok týkajúci sa štúdia mentalít. V návaznosti na Lévi-Straussa a Victora Turnera, a takisto na Jona Elstera uvádzam nový a vďaka

⁵⁵ Tambiah (*Magic, Science, Religion*: s. 124 -5).

⁵⁶ Tambiah (*Magic, Science, Religion*: s. 118 -121).

tomu hodnotovo (pozitívne, ani negatívne) nenabitý termín praktického klasifikačného zamerania: *liminálna intencionalita*. Intencionalita, špecifický druh psychologického aktu, vzniká medzi intendujúcim, a intendovaným. Intendované sa reprezentuje v jeho mysli (čo v zásade nemusí nič vypovedať o ontologickom štatúte intendovaného).⁵⁷ Liminálna, značí pomedzná, na hranici. *Liminálna intencionalita* sa aktivuje pri dostatočnom prahu, obzvlášť pri rituálnom chovaní a činení performatívnych výpovedí, ale rovnako i pri kontemplácii. Predstavuje pre nás vedecky najzazšie tematizovateľný objekt pred iracionálnom. Tematizuje však nielen náboženské objekty. Môžeme hodnotiť vnútornú koherenciu *liminálnej intencionality*, tak i koherenciu z vonkajšieho hľadiska, či už emického alebo etického, alebo jej vzťah k systému a prahom v systéme obsiahnutých. Z hľadiska intendovaného intenduje tri druhy objektov (subjektov), a to druh reprezentovaný štruktúrou, ale v jeho esencii neštruktúrovateľný, druh vyjadrený antištruktúrnymi elementami a v poslednej rade druh amorfný, chaotický a *ex definitio* za hranou racionálne intendovateľného. Je to jeden z prirodzených kognitívnych mechanizmov, ktorý je do určitej miery ovplyvnený lokálnymi podmienkami, ale ktoré na druhej strane ovplyvňuje.⁵⁸ *Liminálna intencionalita* môže konštituovať svojský druh diskurzu, a takisto racionality, v rôznych formách. Svojím spôsobom predstavuje dynamickú výhybku racionality. V prípade spoločenského konsensu sa môže aktivovať kolektívne, čím sa dosiahne liminálneho stavu vedomia (napríklad *communitas*, ale i *davovej hystérie*). Zároveň postulujem, že je doménou rôznych centrálnych i marginálnych postáv, či už inštitucionálne ukotvených, pôsobiacich ňou formálne alebo charismatických, pôsobiacich ňou organicky, či neorganicky (ako v prípade niektorých druhov mentálne postihnutých osôb). Často je dostupná vo zvýšenej miere práve umelcom, ktorí prostredníctvom nej získavajú náhľady pre svoju praktickú reflexiu v umení. Práve tu sa ukazuje rovnako zdroj blízkosti medzi umením a mágiou.⁵⁹ Práve táto intencionalita a jej vzťah k symbolickému vesmíru bude jednou z metateoretických otázok tejto štúdie.

Medzi výsledky *liminálnej intencionality* sa radí i učená mágia stredoveku. Samozrejme, *liminálna intencionalita* sama o sebe nám nie je dostupná, ale až jej následna reflexia, v stredoveku obzvlášť elitnou kultúrou vzdelancov formátu 12. a 13., ako je Albert Veľký produkuje zaujímavú

57 Pierre Le Morvan, "Intentionality: Transparent, Translucent, And Opaque", *Journal of Philosophical Research* 30 (2005): 283–302. Existuje tu veľká diskusia medzi externalizmom a internalizmom, navyše je tu otázka, či existuje aj spôsob myslenia, ktorý nie je intencionálneho charakteru, ale tým sa tu teraz nebudeme kvôli stručnosti a zámeru práce zaoberať.

58 Ktorý tu staviam proti kognitivistickému antisémiotickému prístupu a jeho teórii Minimálne kontraintuitívnych pojmov a Hyperaktívneho detektoru činiteľov (Hyperactive agency detection device - HADD). Základný vhlad do cieľov tohto interpretačného rámca, E. Thomas Lawson, "Towards a Cognitive Science of Religion", *Numen* 47.3 (2000), s. 338-349 a Thomas Lawson a Robert McCauley, *Rethinking religion: connecting cognition and culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 194 s. Širšiu diskusiu rozvediem inde.

59 Súčasným, pre stredovek by sa zo strany nášho jediného "umenia" jednalo zčasti o anachronizmus.

(literárnu) tematizáciu na pozadí prelínajúcich "bodies of knowledge" scholastiky a arabskej mágie, ktoré ďalej prekladám ako znalostné korpusy. Anglický termín denotuje súbor epistemologických východísk, pospolu s určitým kvantom dát a teoretických pravidiel umožňujúcich ich aplikovať.⁶⁰ V užšom zmysle to môže byť historiografia, v širšom veda ako taká, či špecifický druh náboženskej praktiky alebo náboženstva. Týka sa to komplexne uzavretých autonómnych systémov. Toto poňatie predstavuje skôr môj klasifikačný postoj umožňujúci podrobnejšiu analýzu fenoménu v čase a jeho súbežnú transláciu, ako diferenciáciu na základe plne vystihnutej esencie. Michael Lambek presvedčivo ukázal na príklade ostrova Mayotte, že veľké množstvo rôznych znalostných korpusov, ktoré sa vzťahujú k žitému svetu, ktoré sú vzájomne v opozícii, či dokonca kontradikcii, napriek tomu dokážu úspešne tvoriť súčasť žitého univerza nejedného domorodca a jeho komunity. Akokoľvek paradigmaticky exkluzívne znalostné korpusy vyznievajú, nejedná sa o disciplinárne matice v Kuhnovskom zmysle slova – jeden môže používať viaceré z nich, aj ak sú v sémantickom konflikte. Štruktúra racionality, zďaleka nie je taká uhladená a koherentná, ako by sa teoretikom, mimo výskumné pole mohlo zdať. Domáca tradícia liečenia sa tu prelína s moslimskou tradíciou veštenia a mágie a tá s posadlosťami duchom, a ktomu sa pripája i západna medicína.⁶¹ Vytvárajú tak veľmi zložitú konšteláciu, teoreticky náročnu na aplikáciu racionality, či súbežných racionalít, ktorých previazanie samozrejme ukazuje na problémy tejto konštrukcie, zbytočne rozsekávajúcej "bytnosť človeka" a prúd jednotného intendovania. Odpoveď sa podľa mňa nachádza práve v *liminálnej intencionalite*, ktorá môže byť úspešným mediátorom plynulej kontinuity medzi racionalitou a racionalitami viacnásobných znalostných korpusov a zároveň aktívnym distribútorom symbolických systémov. Racionality sú tak vlastne až náš nadbytočný analytický produkt "racionalizácie", pri tematizovaní praktickej reflexie *liminálneho intendovania*. To je ako obecná "metóda" mysle nadčasové a vlastné každému človeku,⁶² zatiaľ čo jeho prahy, výkony a produkty sú časné, jasne definovateľné a plným právom sa môžu radiť medzi objekty historického skúmania. Tak je to aj s učenou mágiou v neskoršom stredoveku.

2 Cesta k učenej mágii v stredoveku: Mílniky výskumu a domáce

bádanie

Stredoveká mágia, či ezoterimus je v dnešnej dobe stále súčasťou určitého stereotypického

60 Bodies of knowledge.

61 Michael Lambek, *Knowledge and practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*, Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1993, s. 48-53.

62 Vlastné každému človeku, ale nie v zmysle apriórnej kategórie tak ako ju zamýšľal Otto v *Posvätnu*, ale ako úplne obecného intencionálneho aktu, ktorého špecifickú podskupinu tvorí liminálne intedovanie.

obrazu "doby temna", od ktorej sa zámerne dištancoval renesančný duch trecenta, quattrocenta a jeho neskorší interpreti. Rímsko katolícky magicizmus je rovnako jedným z vektorov protestantských výpadov voči katolíkom v 16. storočí. Čarodejnícke hony, na jednej, či druhej strane rovnako neprispievajú k vyjasneniu otázky. Nastupujúca ofenzíva osvietenectva, celú tému stredovekej mágie prekryje ťažkou oponou historického zamatu. Dnes, v bežnej reči predstavuje stredoveká mágia veľmi široký koncept, ktorý zahŕňa predstavy čarodejníctva, paktovania s diablom, ako aj bylinkárstva, rôznych divinatorických praktík a samozrejme, grimoárov, bez ktorých by žiaden takýto (výčet) nebol kompletný a samozrejme – špicatého klobúku. Určitý druh ezoterizmu obsiahnutý v názve, spolu s romantickými predstavami 19. storočia, a v kombinácii s neutešenou a ak už aj dochovanou, tak už tendenčnou pramennou bázou sú živou vodou na mlyn niektorým bádateľom. Obzvlášť, ak niektoré z "historických" magických postáv typu Gerberta z Aurillacu, Francisa Bacona, Pietra d'Abano, Nicolasa Flamela, Gillesa de Rais (rsp. Modrá brada), Fausta, kúzelníka Žita, čarodejovho učňa, či neskoršieho Jehudu Löw ben Becalela silne žili a žijú v rôznych podobách a obmenách v mentalite západu, či špecificky Českých krajín dodnes. Všetky niečo spája, avšak každá tiež predstavuje určitý svojský druh "magickosti". Tento mýtický mentálny substrát, ktorý je tendenčného charakteru netreba podceňovať, pretože do istej miery je doňho ponorená aj naša kultúra. Na ďalších riadkoch sa pokúsím v stručnosti predostrieť vývoj historiografického bádania v tejto neľahkej otázke a položiť primeranú koncepciu translačného mostu.

Obece, sekundárna literatúra k stredovekej mágii je veľmi úzko spätá s výskumom tém ako inkvizícia, démonológia, čarodejníctvo, či hon na čarodejnice. Záujem histórie, či histórie vedy stál skôr pomimo učenej mágie, ktorá zdanlivo nepredstavuje tak výraznú inštitúciu a ani historickú linku, ako vývoj od heretikov k čarodejníckym procesom obohatený o mentálne reprezentácie Boschových obrázkov premien kresťanskej démonológie a jej praktických dopadov. Jedným z prvých skutočne historických (nerátajúc práce z obdobia prenasledovania čarodejníč) zostupov k tejto téme je práca *Lives of Necromancers* od Williama Godwina do istej miery sa vymykajúca predovšetkým poňatíu témy učenej mágie a čarodejnice diferencovane.⁶³ Paradigmatickou sa prezmenu na dlhý čas stala klasická práca otca francúzskej históriografie Julesa Micheleta *La Sorcière – Čarodejnica*, ktorá sa rysuje na línii vývoja mentalít, prenasledovania čarodejníč, neskorostredovekej krízy Cirkvi a vzrastu moci Satana.⁶⁴ O rok neskôr vyšla práca *La Magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Âge* klasika francúzskeho historického bádania Alfreda Mauryho. Naproti nemu, doznievajúce predstavy doby pozoruhodne zrkadlí viac novelista než

63 William Godwin, *Lives of Necromancers: An Account of the Most Eminent Persons in Successive Ages, who have Claimed for Themselves, or to whom has been imputed by Others the Exercise of Magical Power*, New York: Harper & Brothers, 1835, 307 s,

64 Jules Michelet, *La Sorcière*, Paris: Garnier-Flammarion, 1966, 314 s. [1862, citujem zväzky, ktoré som konzultoval]

historik, Viktor Rydberg.⁶⁵

Zostup do tématiky sa objavuje až na prelome storočí v kvantitatívne epochálnej práci piatich akademikov a jedného tímu. Základný rozvrh bádania na dlhú dobu stanovil najstarší z nich, Henry Charles Lea (1825-1909), ktorý sa zaoberal témou inkvizície a v jej kontexte i persekuovania čarodejníctva. Zhromaždil zásadnú bázu prameňov a literatúry, ktorú posmrtno venoval Pennsylvanskej univerzite, kde je v súčasnosti jedno z centier štúdia mágie a čarodejníctva v stredoveku.⁶⁶ Nemecký systematik Joseph Hansen (1862–1943) predstavuje vo výbere prameňov v komplexnosti celé obdobie, a pre český kontext môže byť zaujímavé, že upozorňuje na prvú grafickú reprezentáciu čarodejnice na metle v Európe práve v drolériach Václava IV.⁶⁷ Lynn Thorndike, zas prináša základný príspevok pre štúdium učenej mágie, ktorý však doteraz neprekonal žiaden z bádateľov v celej jeho komplexnosti. Publikáciou *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, naznačil na dlhé dekády smerovanie nielen svojho bádania. Vychádzajúc z evolucionistických čiastočne frazeriánskych pozícií sa vydal sledovať od antiky až do 18. storočia, ako sa konštituovala Európska veda z toho, čo dnes by sme nazvali učenou mágiou. Jeho systematické úsilie vyústilo do publikácie encyklopedicky úplnej a na detailnej štúdií prameňov vo väčšine knižníc Európy *A History of Magic and Experimental Science* (8 zv., 1923–58).⁶⁸ Toto dielo je síce dnes už v mnohých aspektoch prekonané súčasnými štúdiami, ale ako celok stále nenahraditeľné v svojej komplexnosti.⁶⁹ Jeho význam spočíva nielen v rozsahu traktovania, ale predovšetkým v ukážke významu stredovekej učenej mágie v intelektuálnom úsilí človeka. O to sa rovnako poukazom na recepciu arabskej vzdelanosti a obzvlášť astronómie i matematiky snaží odkryť špecificky stredovekú renesanciu aj jeho kolega Charles H. Haskins v svojej *Studies in the history of mediaeval science*.⁷⁰ Pierre Duhem vynikajúci francúzsky historik vedy a matematik publikoval hlbokú sondu do kozmologických systémov a ukázal kontinuitu medzi stredovekovou a novodobou vedou v rozsiahlom *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*.⁷¹ Tento prehľad by nebol úplný, bez práce tímu klasických filológov, ktorý pod

65 Viktor Rydberg, *The Magic of the Middle Ages*, New York: 1879. [*Medeltidens Magi*, 1865]

66 Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 1888, 1906, 1922 (3 zv.); spolu s štúdiom španielskej inkvizície - *A History of the Inquisition*, 1922 (8 zv.); *Materials toward a History of Witchcraft*, 1939.

67 Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, 1900; *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter : Mit einer Untersuchung der Geschichte des Wortes Hexe* 1901.

68 Lynn Thorndike, *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, New York: The Columbia University Press, 1905, s. 110.

69 Napr. Boudet (*ESN*: s. 22): Thorndike.

70 Charles H. Haskins, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge: Harvard university press, 1924, 411 s.

71 Pierre Duhem, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris: Hermann 1913-1959, 10 zv. [Výberovo. Citujem príspevky s ktorými som mal možnosť pracovať. Všeobecne sa jedná o

vedením Franza Cumonta zozbierali a kriticky edovali základné dochované pramene k antickej vede a astrológii v 12 zväzkovom veľkorysom *Corpus Codicum Astrologorum Graecorum*.

V nasledujúcom období sú pre účely tejto štúdie obzvlášť významné súpisy rukopisov s tematikou mágie, ktoré boli podniknuté za rôznymi účelmi. Úsilie warburgskej kultúrno-historickej školy sa odráža v skompletovaní rady *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters* (III zv., 1915, 1927, 1953), za ktorou stál Fritz Saxl a ktorá sa im venuje po geografických celkoch knižovní, zhrňujúc ríšsky a anglický priestor, kladúc dôraz na kultúrny a kunshistorický aspekt dochovalých manuskriptov.⁷² Z pozície nemeckého nacionalizmu uskutočnil rozsiahle mapovanie dochovaných astrologík v nemeckom a neskôr holandskom priestore Ernst Zinner, ktorý vďaka autorskej indexácii diel priniesol pre nejedného bádateľa neoceniteľný vhľad do pramennej bázy.⁷³ Aj v tomto ohľade však na dlhú dobu sumarizuje celkové úsilie masívna práca Lynna Thorndika v spolupráci s Pearl Kibrom, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, v ktorej reviduje priebežne publikované poznámky k pramennej báze zo svojho života.⁷⁴

Z antropologického a feministického hľadiska prispieva do výskumu práca Frazerovej nasledovníčky Margaret Murrayovej, ktorá po tri dekády rozvíja čiastočne Micheletovu tézu o čarodejniciach.⁷⁵ Nutno podotknúť, že jej vhľad je síce ahistorický a tendenčný, na druhej strane položená otázka po existencii čarodejníc a ich funkcie vedie k rozvoju tematiky aj smerom "dole", mimo inštitucionálny kontext, napríklad v mikrohistorických prácach Carla Ginzburga. Prehľad prvej polovice 20. storočia uzavierajú dve zásadne práce. Elisabeth Butlerová v svojej *Ritual magic* rozdeľuje mágiu na astrológiu, alchýmiu a rituálnu mágiu, ktorú tak uvádza do akademického diskurzu o mágii, ako druh zaoberajúci sa evokáciou a kontrolou duchov-démonov. Na základe podrobného pojednania dospieva k funkčnému rozlíšeniu sledujúceho vývoju rituálnej mágie od 15. storočia ďalej. Rozdeľuje ju na učeníu solomonickú (resp. hermetickú) časť, reprezentovanú vysokou mierou ritualizmu v zmysle Douglasovej a faustiánsku rituálnu mágiu, ktorá predstavuje práve rôzne pakty na základe legendárnej *Liber spirituum*.⁷⁶ Skôr obecný, ale verejne veľmi rozšírený a zároveň kvalitný prehľad vtedajších znalostí s prídavkom estetického vhľadu prináša surrealista Kurt

mimoriadne ťažko dostupnú literatúru.]

72 Fritz Saxl, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters in römischen Bibliotheken*, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1915, 250 s.

73 Ernst Zinner, *Verzeichnis der astronomischen Handschriften des deutschen Kulturgebietes*, München: C. H. Beck, 1925, 544 s.

74 L. Thorndike a P. Kibre, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1963, 1938 s.

75 *Witch Cult in Western Europe*, 1921. Ďalšie rozvíjanie tézy podobajúce sa až fantasknej literatúre r. 1931 a 1954.

76 Elizabeth M. Butler, *Ritual Magic*, Stroud: Sutton Publishing, 1998, 329 s. [1949]

Seligman v svojej *History of Magic*.⁷⁷ V tejto súvislosti by som chcel ešte zmieniť mimoriadne interesantnú prácu Andrého Bretona *L'Art magique*.⁷⁸

Nadväzujúc na Butlerovú vydal priniesol ďalší nový vhl'ad Daniel P. Walker svojou štúdiou učenej mágie počas renesancie *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*.⁷⁹ Poskytol bádateľom dôkaz, že práve mágia učencov je jeden z typických produktov renesančného myslenia a práve pre renesanciu predstavuje centrálné téma. V náväznosti na ňom publikovala svoju prelomovú prácu Frances Yatesová, priniesla v prvej polovici 60. rokov *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Táto monografia z perspektívy intelektuálnych dejín priniesla ešte hlbší vhl'ad do renesančnej filozofie a obecného svetonázora, prekrytého reinterpetáciou zložitých motívov a vývoja, ktoré doviedli Bruna na hranicu. Jej nosná téza o výhradnej recepcii hermetickej tradície z renesančných prekladov sa však v súvislosti ukázala ako chybná, pretože hermetická tradícia žila už počas stredoveku svojím vlastným výrazným životom. Svojou nasledujúcou prácou zas upozornila na polozabudnuté umenie mnemoniky, ktoré, ako ďalej uvidíme nie vždy bolo iba inštrumentálnou aristotelenskou "technologiou", ale svojimi možnosťami ustanovovať korešpondencie medzi mikrosvetom a makrosvetom platonických idejí, čím sa stávala silným hermetickým nástrojom.⁸⁰ V stredoveku malo okrem záslužného cieľa pamätať si (dlhé) posvätné texty aj oveľa démonickejšie konotácie, ako ukážem neskôr.

V šesťdesiatych rokoch sa taktiež odohral vyššie rozvedený spor Wincha a MacIntyry. Mal hlboký dopad predovšetkým na nasledujúce historicko-antropologické bádanie, ktoré sa zaoberá štúdiami mentalít. Bádateľska pozornosť akademikov, obzvlášť v spojení s časopisom *Past and Present* sa zamerala na tieto procesy a na príklade anglickej situácie, kde v prostredí anglikanizmu sa stratili mnohé z tradičných mechanizmov regulácie čarodejníctva a príbuzných fenoménov *liminálnej intencionality*. Alan Macfarlane prináša v svojej inovatívnej snahe skĺbiť historické a sociálne antropologické štúdium čarodejníctva pohľad na komplexnej a dostatočne regionálnej vzorke Essexu, avšak v priebehu dvoch storočí. Macfarlane ukazuje v snahe o preklad nám bližších konceptov, že pod čarodejníctvom sa rozumel v jeho priestore buď celkovo komplexný fenomén, alebo sa prípadne nazývalo ako čarodejníctvo (*witchcraft*) tak i kúzelníctvo (*sorcery*) a používali sa vzájomne konfliktným spôsobom. Ukazuje na limitovanú prenosnosť afrikanistických modelov čarodejníctva, ale napriek tomu rozlišuje v zhode s Evans-Pritchardom, že čarodejníctvo sleduje škodlivé ciele pomocou vnútorných – implicitných prostriedkov a naproti tomu kúzelníctvo (rsp.

77 Kurt Seligman, *History of Magic*, New York: Pantheon Books, 1948, 504 s.

78 André Breton, *L'Art magique*, Paris: Le club français du livre, 1957. Skúma na príklade širokej mezikultúrnej komparácie vzťahy medzi umením a mágiou. Nemal som však možnosť ju detailnejšie preštudovať.

79 Daniel P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2000, 244 s. [1958] *The Art of Memory*

80 Frances Yates, *Giordano Bruno a hermetická tradice*, Praha: Vyšehrad, 2009, 536 s. [1964]

zaklínačstvo – *conjurer*) sleduje rovnaké ciele pomocou vonkajších – explicitných prostriedkov.⁸¹ Rok po ňom Keith Thomas publikoval svoju autoritatívnu štúdiu skúmajúcu úlohu náboženstva, vedy a sociálne ekonomických zmien v marginalizácii mágie. Jeho pozícia je oproti Macfarlanovej makrohistorická so záverom v industriálnej revolúcii, ale s dôrazom na antropológiu, so všetkými problémami, ktoré takáto perspektíva prináša. Rozhodujúcu úlohu náboženstva pri formovaní novodobej vedy, môžeme vnímať ako simplifikáciu.⁸² V jadre problému obidvoch práci spočíva aj, to čo sa kryštalycky zobrazilo v spore Wincha s MacIntyrom na teoretickej úrovni. Je to nielen (ne)súmeriteľnosť a (ne)porovnateľnosť problému s dnešnou situáciou ako takou, ale aj prenos špecificky afrikanistického diskurzu na stredoveké a novoveké fenomény európy, obzvlášť, čo sa čarodejníctva týka. Málokto z nich si taktiež uvedomoval, že to, čo funkcionalisticky ideálne tematizoval Evans-Pritchard nie je spoločnosť v homeostatickej fáze kontroly malej spoločnosti čarodejníctva, po ktorej nasleduje v duchu sociálneho determinizmu divoká a nekontrolovaná fáza a nakoniec ústup mágie do večných lovíšť historikov v dobe veľkej a usporiadanej spoločnosti. Douglasová na tento fakt z neskoršej perspektívy trefne poznamenala: "žiaden antropológ nemôže viesť svoj kazuistický materiál tak dlhým časové rozpätím. To, čo antropológovi príde ako časť stabilného vzorca vzťahov, je pre historika iba bodom v [dynamickej, pozn. aut.] časovej línii."⁸³ Na druhej strane, tieto práce upozornili na ďalšie významné vzorce vo vývoji vnímania vulgarizovaného čarodejníctva, vývoja mentalít a formovaní novodobého pohľadu na svet, ktorý nás odlišuje od žitého sveta stredoveku a raného novoveku. V ich stopách kráčajú ďalší, ako vynikajúci expert na pramene a intelektuálny vývoj stredoveku ohľadom čarodejníctva a mágie na báze práva Peter Edwards, ďalej v svojej makrohistorickej syntéze Norman Cohn, či znalec vývoja obrazu Diabla v kolektívnych mentalitách za širokého antropologicko-intelektuálneho poňatia Jeffrey B. Russel a samozrejme už vyššie zmienený klasik disciplíny Carlo Ginsburg.⁸⁴

81 Alan Mac Farlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*, Routledge, 1999², s.[1970]. Cf. s. 3-5, 310-312. Rozlišuje medzi nimi na "prechode" čarodejníctvo sledujúce prospešné ciele explicitnými prostriedkami.

82 Keith Thomas: *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, New York: Charles Scribner's Son, 1971, 716 s. Jeho názory sčasti prechádza James Sharpe, "Britské ostrovy, celkový pohľad", in, Robert Muchembled, *Magie a čarodějnictví v Evropě: Od středověku po současnost*, Praha: Volvox Globator, 1997, s. 113-137.

83 Mary Douglas, "Introduction: Thirty Years after Witchcraft, Oracles and Magic", in *Witchcraft, Accusations and Confessions*, Abingdon/New York: Routledge, 2004, s. xxi. Cf. vzťahy historiografie a antropológie, xiii -xxxvii. [1970]

84 Edward Peters, *The Magician, the Witch, and the Law Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, 216 s. [1978]; Edward Peters, *Heresy and Authority in Medieval Europe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980, s. 312; Jeffrey B. Russell: *Witchcraft in the Middle Ages*, 1972, *A History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics, Pagans*, 1980, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, 1984; Norman Cohn, *Europe's Inner*

Silné oživenie výskumu zaoberajúceho sa učenou mágiou by som však kládol až za obdobie zvýšeného záujmu o stredoveké čarodejníctvo, ktoré bolo brané ako prológ k skôr rane novovekým fenoménom. Samozrejme môžeme na čarodejníctvo pohliadať i ako na zvláštnu extenziu stredoveku a jeho mentality v zmysle štvrtej fázy stredoveku v zmysle *longue durée*, ale čo sa týka súvekeho chápania učenej mágie existuje tu pomerne jasný predel jej koncepcného chápania v druhej polovici 15. storočia. V osemdesiatych a hlavne deväťdesiatych rokoch 20. storočia sa búrlivo formoval rastúci diskurz o učenej mágii. Jeden z prvých zobecňujúcejších podnetov priniesol svojou vplyvnou, aj keď čiastočne predčasnou syntézou Richard Kieckhefer, ktorý tu postuloval tézu o klerickom podsvätí. Mimo iné tvrdí, že *nigromanciou*, teda v našom dnešnom poňatí niečím medzi divinatorickým umením a zaklínaním démov sa zaoberali predovšetkým sociálne nižšie postavený klerici so základným vzdelaním.⁸⁵ Téma nigromancie ho neopustila a v svojej autoritatívnej edícii mníchovského manuskriptu Clm 849 máme pozoruhodný a zároveň vzácny pohľad do sveta rituálnej mágie neskoro-stredovekého nekromanta.⁸⁶ Napriek tomu, že čistá nigromancia je v pramennej základni nepríliš dochovaným javom, takisto vďaka jej operačným "technologiam" ju zaraďujem do súboru učenej mágie. Mohli ju praktizovať iba gramotní ľudia, s určitým vzdelaním v latinčine a praxou v liturgii. Benedek Láng ju síce oddeľuje od prírodnej mágie – *magia naturalis*,⁸⁷ ale ja zastávam názor, že pre 13. a 14. storočie je v rámci termínu a dôvodov vyššie uvedených učená mágia plne akceptovateľná a užitočná, obzvlášť, keď vo väčšine prípadov nigromancia vyžaduje aj techniky iných súčastí corpusu učenej mágie. Je to pre mňa zastrešujúca kategória dosť rôznorode premiešavajúceho sa poľa. V prípade potreby, vždy potom upresním o ktoré z množstva techník a kombinácií sa jedná.

Ďalší impulz prichádza vďaka podpore Warburgského inštitútu, ktorý publikoval nielen

Demons, 1975 (rev. ed. 2000); Carlo Ginzburg, *Benedanti*, Praha: Argo, 2002 [1966]; *Nočný príbeh*, Praha: Argo, 2003 [1989] Mimo týchto základných autorov, o ktorých sa v tejto práci zaujímam hlavne z teoretického hľadiska sa téma čarodejníctva vydáva po 80. rokoch vlastným, ale stále súbežným smerom s učenou mágiou. Bližší prehľad súčasnej bibliografie na J. Merrick et M. Golden, *The Witchcraft Bibliography Project*, http://www.hist.unt.edu/web_resources/witchcraft_bib.pdf, prístup 15.11. 2010. Časť pramennej bázy je publikovaná online: Cornell University Library Witchcraft Collection, <http://digital.library.cornell.edu/w/witch/index.html>. Takisto môžem doporučiť súčasné práce Martina Ostorera, či podnetnú reakciu z perspektívy stredovekého scholasticizmu od jeho znalca, Alain Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris: Odile Jacob, 2004, 318 s.

85 Richard Kieckhefer, *Mágie ve středověku*, Argo: 2005, 246 s. [1989]

86 Richard Kieckhefer(ed.), *Forbidden rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1997, 384 s.

87 Láng (*Unlocked Books*: s. 37). Uvádza dôvody, ktoré su síce teoreticky zaujímavé, ale vzhľadom nato, že riešim toto rozdelenie pomocou *destinativity* Nicolasa Weill-Parota, k čomu nižšie, príde mi zbytočné toto organické pole rozdeľovať zložitými kritériami.

významné príspevky, ale hlavne edície z pramennej bázy. V centre úsilia stál David Pingree, ktorý priniesol kritickú edície latinskej verzie *Picatrixu*, ako jednej zo základných kníh astrálnej mágie v stredoveku a riadil edície ďalších.⁸⁸ Jedným v súčasnosti najznámejších a najuznávanejších warburgských akademikov ohľadom učenej mágie vo väčšine jej podôb a foriem a nutno podotknúť aj jazykov je Charles Burnett. Svojou filologickou metódou traktuje väčšinu udalostí učenej mágie, obzvlášť počas jej vzniku a vzostupu z arabských prekladov do latinčiny od 11. do 13. storočia.⁸⁹ Ďalší výzkum oživil spor o atribúciu komentovaného zoznamu magickej literatúry 25 astronomických textov a tabuliek, 38 astrologických traktátov a 13 magických kníh známych, ako *Speculum Astronomiae* Albertu Veľkému (pôvodne 1910-1955). Znovuotvorila ho italská historička dejín vedy Paola Zambelli svojou kritickou edíciou (1977) a hlavne svojou publikáciou *The Speculum Astronomiae and its Enigma: Astrology, Theology, and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries* (1992).⁹⁰ Po paralelnom vyvrátení Brunom Royom, ktorí ho považuje za dielo Richarda z Fournivalu a Agostino Paravicinim Baglianim, ktorý pripísal autorstvo Campanovy z Novary sa jej teória zrútila.⁹¹ Nicolas Weill-Parot, ktorého tento spor tiež značne zamestnával navrhuje hovoriť o Majstrovi Specula, pretože sa ukazuje, že atribúcia nie je jednoznačná.

Čo sa týka literatúry, týkajúcej sa stredovekých čiech, situácia je skromnejšia, obzvlášť, čo sa týka syntetickej stránky. Existujú tu vlastne iba dve štúdie, ktoré si môžu nárokovať na syntetický štatút, a to krátka, ale predsa hlboká časopisecká štúdia Františka Šmahela vyjadrujúca sa predovšetkým k prelomu 14. a 15. storočia, a neskoršia vynikajúca práca Benedeka Lánga, ktorá rieši priestor v strednej Európe na prelome 15. a 16. storočia.⁹² Obidve práce slúžia ako výborný úvod do problematiky, avšak, ako som si uvedomil, ani jedna z nich nerieši českú situáciu

88 David Pingree: *The Latin Version of the Ghayat al-hakim*, London: Warburg Institute, 1986, 326 s.

89 Charles Burnett, *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, London: Warburg Institute, 1987, 208 s.; Abu Ma'sar, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology*, together with the Medieval Latin translation of Adelard of Bath, Ch. Burnett, M. Yano, K. Yamamoto(eds. et trs.), Leiden/New York/Köln: Brill, 1994. 170 pp; Charles Burnett, *Magic and Divination in the Middle Ages: Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds*, Variorum: Aldershot, 1996. 382 s.

90 Paola Zambelli, *The Speculum Astronomiae and its Enigma: Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1992, 352 s.

91 Jean-Patrice Boudet (*Entre science et nigromance*: s. 26 p. 47). Kieckhefer (*Mágie ve středověku*: s. 142) ho v svojej česky vyjdenej syntéze však stále pripisuje "pravdepodobne správne" Albertovi Veľkému. Štúdia však vyšla v originále, temer už pred dvomi dekadami, a hoc prináša úvodný prehľad je príliš povrchná v traktovanom materiáli.

92 František Šmahel, „Silnejší než víra: Magie, pověry a kouzla husitského věku“, in *SVPP* 30-2 (1990): s. 31-51 [doplň. v edícii M. Nodl et F. Šmahel, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha: Argo, 2002. Benedek Láng, *Unlocked manuscripts: Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*, Univesrity Park (Penn.): The Pennsylvania State Univerity Press, 2008

komplexne. František Šmahel sa je limitovaný svojím chronologickým zameraním a Benedek Láng zase komplexnosťou celého regiónu braného vo zreteľ. Druhým problémom je zdanlivý nedostatok prameňov z karlovskej doby. Samozrejme, pramenná situácia je sčasti podchytená v súpisoch väčších celkov, ktoré som zmieňoval, predovšetkým v Zinnerovy, isté sondy sa objavujú aj v Thorndikovom súbornom diele, či zmienky v Lucentiniho komplexnom súpise. Doposiaľ však v českých krajinách nebolo podniknuté systematické katalogizačné úsilie, čo sa týka stredovekej mágie. V ďalšej kapitole sa to pokúsím napraviť kvantitatívnym i kvalitatívnym komentárom k problematike a v závere priložiť sumárny súpis manuskriptov relevantných učenej mágiu katalógu, ktorý pripravujem.

Samostatná analytická pozícia, však nie je až tak zle na tom. Je tu pár relevantných a často veľmi podnetných štúdií k rôznym aspektom témy. Na tomto poli dominujú dva druhy prístupu a to filologicko-kunshistoricko-archivnícky a potom pestrá mozaika perspektív z dejín prírodných vied. Samotný historický prístup sa obmedzuje na pár relatívne súčasných správ a približuje sa svojím poňatím prvej filologicko-kunshistoricko-archívnickej perspektíve. Máme tu aj niekoľko zväčša kritických edícií s vynikajúcimi úvodnými štúdiami, určitú výnimku, v tomto smere predstavuje raná práca nadšenca a svojrázneho historika alchymie Otakara Zachara, ktorá však napriek všetkým nedostatkom tohto remesla sládky a vyznaním silného patriota, predstavuje prvenstvo v počinoch historického štúdia tohto druhu fenoménov a ich edovania u nás.⁹³ Nasledujú ho až edície z konca 20. storočia. Dve edície, jedna s vyčerpávajúcou úvodnou štúdiou z astronómie a druhá z medicínskej-astrologie predstavujú najznámejšiu prácu Krištofa z Prachatic.⁹⁴ Tieto môžeme zrovnáť s prácou vulgarizovanej učenej mágie na prechode k ľudovejším vrstvám, určitému vzdelnostnému kompendiu z komputistiky, astronómie, astrologie a medicíny v anonymnom *Hvězdářství krále Jana* z 15. storočia.⁹⁵ Podobné zrovnanie sa nachádza aj na poli medicíny, kde máme zachytené učené medicínske traktáty kombinované zo všadeprítomným astrologickým základom v *regimina sanitatis*, životosprávach určených práve členom Luxemburskej dynastie.⁹⁶ Porovnanie sa tu naskytá so *Staročeskými knihami lékařskými*, ktoré predstavujú kláštornú tradíciu medicíny, so všetkým, čo k tomu patrí.⁹⁷ Záverom je tu kritická edícia, bohužiaľ doteraz len

93 Otakar Zachar (ed.), *Antonio di Firenze: Cesta spravedlivá v alchymii*, Praha: F. Šimáček, 1899, 106 s. Otakar Zachar, *O alchymii a českých alchymistech: Dle staročeských pramenů a rukopisů alchymických*, Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna (V. Kotrba), 1911, 293 s.

94 Alena Hadravová a Petr Hadrava (eds. et trs.), Krištof z Prachatic: *Stavba a užití astrolábu*, Praha: Filosofía, 2001, 520 s.

95 Alena Černá et al. (eds. et trs.), *Hvězdářství krále Jana*, Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR - Astronomický ústav AV ČR, 2004, 172 s.

96 Milada Řihová, *Dvorní lékař posledních Lucemburků*, Praha: 1999. Milada Řihová et al. (eds. et trs.), *Lékaři na dvoře Karla IV. a Jana Lucemburského*, Praha/Litomyšl: Paseka, 2010, s. 207

97 Alena Černá (ed. et tr.), *Staročeské knihy lékařské*, Praha: Host, 2006, 472 s.

prírodvednej časti mohutnej *Liber viginti artium* Pavla Žídka, v súčasnosti uloženej v Krakove (BJ: Rkp. 257) známej aj pod menom *Kódex Twardovski*, ktorá dala vzniknúť povere, že je vlastne magickou knihou.⁹⁸ Filologickú rovinu výskumu zastupuje predovšetkým ojedinelý a nedocenený článok Bohumila Ryby *Nigromancie, černá kniha a černokněžník*, ktorý však nenašiel v historických kruhoch odpoveď.⁹⁹ Perspektíva kunsthistorická a archívnicka je zastúpená predovšetkým reakciami na stále prebiehajúci spor ohľadom datácie, importu a exportu z čiech časti rukopisov nachádzajúcich sa v dnešnej zbierke Mikuláša Kuzánskeho v Bernkastel-Kues, ktorí sa mal odohrať na dvore Václava II., alebo Jána Luxemburského. Podstatou sporu je ako datácia, tak atribúcia autorstva a zároveň pochopenie recepcie čerstvo preloženej arabskej vzdelanosti v Čechách. K bližšiemu rozboru zložitej problematiky sa dostanem v tretej kapitole.¹⁰⁰ Takisto v tejto debata zohráva úlohu neľahká otázka symbolizmu Václava IV., ktorá nám ostala zachovaná v materiálnych a literárnych prameňoch.¹⁰¹ K otázke Staromestského orloja, ktorý je nielen dômyselným mechanickým zariadením, či astronomickou dvojrozmernou projekciou, ale predovšetkým astrologickou pomôckou sa vyjadril v doteraz neprekonanom článku Zdeněk Horský.¹⁰² Čo sa týka alchymie v 14. a 15. storočí, je to narozdiel od Rudolfínskej doby otázka, ale Vladimír Karpenko a Ivo Purš svojimi prírodovedne zameranými štúdiami z dejín vedy prispievajú k jej čiastočnému poodhaleniu.¹⁰³ Úvod do prosopografie dôležitých osôb prinášajú nielen úvodné

98 Alena Hadravová (ed. et tr.), *Paulus de Praga: Kniha dvacatera umění: část přírodovědná*, Praha: Academia, 2008, 542 s.

99 Bohumil Ryba, "Nigromancie, černá kniha a černokněžník", *Věstník České akademie věd a umění* 52 (1943): 81-95

100 K šíreniu arabskej vzdelanosti obecné, Ivan Hlaváček, *Der Widerhall der arabischen Kultur im mittelalterlichen Bibliotheksgut Böhmens (bis zur hussitischen Revolution)*; in: Speer, A., Wegener, L. (edd.): *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, *Miscellanea mediaevalia* 33, Köln-New York 2006, s. 143-162

Ku kuzánskym rukopisom predovšetkým:

Recentne: Silke Ackermann, "Habent sua fata libelli – Michael Scot and the transmission of knowledge between the courts of Europe", in *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter*, in Gundula Grebner, Johannes Fried (eds.), Berlin: Akademie Verlag, 2008, s. 273-284; Marie Bláhová, "Astronomie a Astrologie na dvoře Václava II.", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 320-332 Cf. Lenka Panušková, "Codex Cusanus 207", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 328-337; Lenka Panušková, "Codex Cusanus 208", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 338 -346; Zdeněk Žalud, "Prameny k přírodním naukám a medicíně u dvora Václava II." *Mediaevalia historica Bohemica* 14.2 (2011), Praha: Historický ústav, 2011, s. 7-22

101 Krása (*Rukopisy Václava IV.*).

Milena Bartlová, „The Magic of Image: Astrological, Alchemical, and Magical Symbolism at the Court of Wenceslas IV.“, in *The Role of Magic in the Past: Learned and Popular Beliefs and Diversity of Attitudes*, ed. Blanka Szeghyová, Bratislava: Pro Historia, 2005, s. 19 – 28

102 Zdeněk Horský, *Pražský orloj*, Praha: Panorama, 1988.

103 Vladimír Karpenko, Pavla Widzová, "Dva alchymistické návody z majetku Hynka z Poděbrad", *Dějiny věd a*

štúdie k edíciám a zborníky, ale i výborné práce Josefa Třísky a Pavla Spunara a ich predchodcu Quida Vettera.¹⁰⁴ Na záver by som chcel pripomenúť zahraničných autorov, ktorí sa recente zaoberali českou otázkou v svojich dielach.¹⁰⁵

Charles Burnett priniesol definíciu učenej mágie, ktorú budem ďalej v práci používať a predstavuje jednu z mojich základných východných interpretačných pozícií, ktorú však chcem teoreticky rozvíjať. Rámec učenej mágie totiž pre mňa predstavuje špecifický znalostný korpus, ktorý sa vzťahuje, ako k súvekej scholastickej učenosti na ktorej bez závažnejších problémov do 13. storočia participuje plne, tak i imaginatívne symbolickému univerzu vrcholne a neskoro stredovekej mentality priestoru *christianitas* všeobecne a priestoru čiech špecificky. Tento korpus je v stredovekých podmienkach definovaný predovšetkým pramennou základňou pochádzajúcou zo starej latinsko-neskoro antickej tradície postupne sa kombinujúcej s novou tradíciou latinsko-arabských prekladov a tradičnej kláštornej vzdelanosti, ktorá však reprezentuje skôr vulgarizovanejší druh učenej mágie. Tieto tendencie do istej miery súvisia so zaujímavým, ale nie osebe toľko tematizovaným javom cirkevných požehnaní a prekliatí (*benediktio, malediktio*). Či obecnejšie cirkevného nadprirodzene-inštrumentálneho aparátu aplikovaného pre fyzicky i duševne potrebných *infirmi*, obzvlášť ako je divinácia z posvätných kníh, rôzne druhy náboženskej medicíny spolu s tradičnou flebotómiou, či, v jednej z najpútavejších foriem, pri exorcizme.¹⁰⁶ V dnešnej dobe

techniky 33, 99 (2000); Ivo Purš, „Zbytečné cennosti a cenné zbytečnosti? K povaze a osudu alchymických rukopisů Rudolfa II. v majetku královny Kristýny a Isaaca Vossia.“ Vzácne knihy jako švédská válečná kořist z třicetileté války, *Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků* 20, (2008) Praha, Národní knihovna ČR, s. 33–62; Petr Vágner, *Theatrum chemicum: Kapitoly z dějin alchymie*, Praha: Paseka, 1995, 133 s. Adalbert Wraný, *Geschichte der chymie und der auf chemischer grundlage beruhenden betriebe in Böhmen: Bis zur mitte des 19. jahrhunderts*, Praha: Řivnáč, 1902.

104 Josef Třísky, *Životopisný slovník předhusitské pražské univerzity 1348 – 1409*, Praha: 1981. Obzvlášť: Pavel Spunar, *Repertorium auctorum Bohemorum provectorum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans I, Ossolineum: Academia scientarum Bohemica / Academia scientarum Polona*, 1985. Pavel Spunar, *Repertorium auctorum Bohemorum provectorum idearum post universitate Pragensem conditam illustrans II*, Warsaviae-Pragae: Academia scientarum Bohemica / Academia scientarum Polona 1995, 295 s. Quido Vetter, "Šest století matematického a astronomického učení na Univerzitě Karlově v Praze", *Věstník Královské České společnosti nauk: Třída mathematicko-přirovědecká* 1952, Praha: KČSN, 1954, XIV: s. 1-40.

105 Gerd Mentgen, *Astrologie und öffentlichkeit im mittelalter*, Stuttgart: Anton Hiersemann, 2005, 358 s. Mikołaj Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa: Semper, 2002; Thomas Wunsch, ed. *Religion und Magie in Ostmitteleuropa (Spielräume theologischer Normierungsprozesse in Spätmittelalter und Frühe Neuzeit)*, Berlin: LIT Verlag, 2006

106 Adolph Franz, *Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg: Herdersche Verlagshandlung, 1909, 2 zv. Flo Geneviève Xhayet, *Médecine et arts divinatoires dans le monde bénédictin médiéval à travers les réceptaires de Saint-Jacques de Liège*, Paris: Garnier, 2010; Florence Chave-Mahir, *L'exorcisme des possédés dans l'Église*

si ťažko predstaviť psychosomaticky zjednotený svet tohto komplexu, ktorý často zabrúsil aj do znalostného korpusu učenej mágie. Koniec koncov, kláštorné knihovne predstavovali jedny z najväčších a tématicky najširších skladísk ľudského poznania pred vznikom národných knižníc a cloudu. Korpus učenej mágie však jasne vymedzujem proti vulgarizačným tendenciám 14. a 15., ktorá začínajú produkovať vlastné písomné pamiatky, ako napr. Wolfsthurnský kódex, vedúce nakoniec k formátu grimoáru.¹⁰⁷ Napriek tomu všetkému sú to však práve dvory a novovznikajúce univerzity, ktoré nám zanechávajú najviac správ, či aspoň indícií o učenej mágii.

d'Occident (Xe – XIVe siècle), Turnhout: Brepols, 2011, 448 s.

107 Na tento "receptár" upozorňuje Kieckhefer (*Magie ve středověku*: s. 18-21).

3 Obdobie predkarolinské

1 Pramene učenej mágie v rane stredovekej Európe a Čechách

Tradičný príbeh učenej mágie v Čechách, tak ako je vyložený vo vyššie uvedenej literatúre, a stavajúc na rozsiahlej hypotéze Fischera a Krchňáka,¹⁰⁸ uvádza vstup učenej mágie do Čiech skrz dvorské prostredie a kultúrne kontakty so španielskym dvorom veľkého kráľa, a podporovateľa prekladov, Alfonza X. Múdreho, v druhej polovici 13. storočia. Tento príbeh rozvíjal svojim ďalším výskumom vplyvný kunsthistorik a znalec rukopisov Václava IV. Krása.¹⁰⁹ V novšej verzii, Mentgen, stavajúc na výskume Stuhlhofera, postuluje jej uvedenie do Čiech, skrz osobné kontakty buď s veľkým priaznivcom astrológie Rudolfom Habsburským, alebo skôr s rímskym cisárom Ottom IV., takisto aj vďaka rodinným väzbám.¹¹⁰ V ešte novšej verzii, na základe výskumu Lenky Panuškovéj, ktorý spochybňuje na základe filologického a kunsthistorického rozboru dosiaľ vplyvné hypotézy Krchňáka, prináša Zdeněk Žalud prepracovanú verziu rovnakého argumentu na základe iných prameňov, iného zdroja translácie poznania - Talianska a vplyvu *Secretum secretorum*, kde tvrdí, že prvé doklady o učenej mágii máme práve z dvora Václava II.¹¹¹

Tento celý spor, ktorý sa môže zdať dôležitý kunsthistoricky významným hľadaním kultúrnych zdrojov v zmysle: "Bolo skôr španielsko, či taliansko?", má však svoj zásadný historický presah.¹¹² Nielenže totiž postuluje, obdobie doloženého vstupu môjho znalostného korpusu učenej mágie skrze dvorské prostredie do vrcholne stredovekých Čiech konca 13. storočia, ale zároveň i implicitne predpokladá jej kontinuitu (či už materiálnu, alebo literárnu) a vrchol v období nádherne zdobených astronomicko-astrologických zborníkov v období Václava IV. Každá historicky poňatá kontinuita má však svoj koniec, a tento koncept ho vidí v odvezení predmetných manuskriptov Žigmundom Luxemburským, ktorý ich v Norimberku vďaka prostredníkovi udá za 38 zlatých.

108 Fischer (*Herkunft*).

109 Krása (*Rukopisy Václava IV.*).

110 Gerd Mentgen, *Astrologie und öffentlichkeit im mittelalter*, Stuttgart: Anton Hiersemann, 2005, s. 196-7. Bohužiaľ Stuhlhofera som k prevereniu Mentgenového odkazu nemal.

111 K *Secretum secretorum* nižšie. Lenka Panušková, "Codex Cusanus 207", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 326-337; Lenka Panušková, "Codex Cusanus 208", in *ibid.*, s. 338-345; Zdeněk Žalud, "Prameny k přírodním naukám a medicíně u dvora Václava II." *Mediævalia historica Bohemica* 14.2 (2011), Praha: Historický ústav, 2011, s. 7-22.

112 Otázka hľadania kultúrnych zdrojov a vzorov je otázkou veľmi významnou, ale zároveň predstavuje implicitný metodický problém v kunsthistorickom spýtaní sa, ktorý živý neutichajúcu diskusiu. Vďaka práci s materiálnou tradíciou predstavuje oveľa zložitejšiu výzvu, ako pri tradícii textuálnej, kde sa s ňou vysporiadavali tiež historici.

Mikulášovi Kusánskemu (na kardinála to nie je to veľa, ale tvorí to jeho dvojmesačný plat). Prípadne "druhý" koniec pri vyrabovaní bohatých zbierok Malej strany a Pražského hradu švédskym vojskom. Tým tento spor vytvára určitú paradigmatickú historickú líniu ďalšiemu výskumu vo forme "pekného" dvorského príbehu od přemyslovského Václava II. k cez Luxemburgovcov Jána a Karla, vrcholiac vo Václavovi a končiac u "lišky ryšavej", Žigmunda Luxemburského.

Treba si však uvedomiť, že sa jedná o určitý akademický konštrukt, výsledok syntézy, tak ako každé historické vyprávanie. To samozrejme samo o sebe nepredstavuje problém, koniec koncov aj táto práca je syntetického zamerania. *Diable en boîte* sa skrýva inde. Uzaviera a vtláča celý historický diskurz ohľadom tejto problematiky do svojich, v tomto prípade, príliš úzkych, hraníc a jednej diachrónnej línie. Sú tu silné dôvody za, nemáme totiž mnoho predmetných prameňov mimo tento diskurz, obzvlášť čo sa týka 13. a čiastočne aj 14. storočia, ale netreba zabúdať, že stále tu existuje ďalší diskurz prírodných vied ohľadom ich dejín. Prepojiť ich, predstavuje bytostne interdisciplinárny podnik a vyžaduje zvýšené bádateľovo úsilie. Je to však jediný spôsob, ako sa odpútať od rôznych verzí Krchňákovej hypotézy. Tak isto, je to jediný spôsob ako sa pozrieť na tématiku celostným spôsobom.

Tým nespochybňujem faktografickú rovinu vyššie prebehnutej diskusie, ale postulujem, že naša pramenná základňa pre traktovanie učenej mágie v Čechách, začína už v dobe Soběslava I., najneskôr k roku 1130. Pramenná základňa, ktorú máme k dispozícii neumožňuje zatiaľ kontinuálne traktovanie problematiky až do polovice 13. storočia, predstavuje však precedens, ktorý umožňuje chápať určité obecné trendy a tradície a tým aj predpokladať istý druh kontinuity v Českých krajinách. Kontinuity znalostného korpusu učenej mágie ako takého, prostredníctvom rozličných tradícií, a medzi nimi aj tradície dvorskej, ktorá je kameňom uhoľným celého naratívu. Tým sa do určitej miery síce relativizuje váha kunsthistorického problému v historickom poňatí, či váha interpretácie podľa vplyvu *Secretum secretorum*, zo širšej historickej perspektívy sa však javia, ako parciálne problémy *sui generis*. Z konkrétnej bodovej perspektívy toho ktorého obdobia alebo disciplíny, ich nemienim nijak zľahčovať a budú nás doprevádzať na našej diachronickej ceste, vždy v správny čas. Pre celkový pohľad, však predstavujú problémy druhotného charakteru a rozhodne nekonštituuju celý príbeh učenej mágie v Čechách. V tomto pohľade je doba Karla IV., ku ktorej síce nemáme toľko prameňov ako k dobe Václava IV., kde nám pramenná situácia temer geometrickým radom narastá a kde sa dá ťažko robiť nárok na úplnosť, predstavuje prirodzene ústredný gravitačný bod práce, napriek tomu, že je to evidovaný podstatný nárast po kvantitatívnej aj kvalitatívnej stránke veci za Václava IV., ako i istý rozvoj v Pražskom stredisku počas husitskej revolúcie, ktorý však v prípade absencie kráľovského dvora je charakteristický určitými špecifickými rysmi. Rozsah takto traktovateľnej práce je však pri komplexnom spracovaní podrobnej syntézy enormný, preto sa uspokojím s načrtnutím základných rysov a problémov

d'alsieho výskumu a zostupom do pramennej bázy, ktorá ešte v takomto komplexnom celku nebola podchytená.

2 Pramene učenej mágie v Európe

Pre pochopenie znalostného korpusu učenej mágie je dôležitý fakt, že napriek tomu, ako bol korpus vyššie definovaný, je vlastne tvorený sústavou zdanlivo disparátnych subkorpusov. Alchýmia, medicína, nigromancia (zahrňujúca okrem disciplinácie duchov a démonov aj rôzne divinatorické techniky)¹¹³ a astrológia pre mňa predstavujú rozličné fazety jednej veci a tej istej veci. Totiž, aby všetky tieto znalostné komplexy fungovali, bolo potrebné poznať ich správny čas vzťahnutý ku komplexnému symbolickému vesmíru tej ktorej doby univerza *christianitas*. Nebol to len symbolický vesmír rysovaný čistými geometrickými nástrojmi teológie, ale živý svet partikulárnych etník prepojených veľkorysou koncepciou nastupujúceho univerzalizmu. Tento zložitý stroj mal mnoho rôznych mier a váh. Niečo mal však spoločné. Vianoce a veľká noc, plus množstvo lokálnejších sviatkov a subkultov rôznych svätcov tvorili jeho prevodníky a známky uplyvajúceho času. Svätci ako sv. Štefan, Ján Krstiteľ a ďalší boli vsadení do rozhraní solárneho roka, aby nahradili imperiálnych, či lokálnych bohov. Komputus bol mimoriadne dôležitý. Ukazuje sa však, že nielen pre stanovenie Veľkej noci, ale i aktuálneho vplyvu planét na akúkoľvek činnosť človeka, obzvlášť od dvanásteho storočia ďalej.

Západ do istej miery stratil kontakt s temer obsedantne "poverčivým" súmrakom antiky až do ôsmeho storočia. Prvý, ktorý sa vážnejšie znova zaoberal dopadom planét na kozmologickú predstavu sveta bol Beda Ctihodný. V *De natura rerum* (c. 700) spoločne s *De temporum rationae* (725), priniesli oveľa hlbšie porozumenie pohybu a funkcii planét v kresťanskej kozmológii, než práca Isidora Sevilského s rovnakým názvom. *De temporum* ako najrozšírenejšia komputistická príručka, ktorá sa však venuje iba pohybu Slnka a Mesiaca a výpočtom ich pohybu vzhľadom k zvieratniku. Pozorovanie hviezd bolo rovnako veľmi dôležité pre mníšske komunity, aby vedeli určovať presný čas k nočným modlitbám, kvôli čomu sa v polovici 9. storočia objavila užitočná pomôcka ranej formy nokturnálu, ktorý vymyslel arcidiakon Veronskej katedrály Pacificus (†844).¹¹⁴

113 Zdenko Vozár, *Nekromancia v neskoršom stredoveku*, ÚFAR, 2011. V tomto smere som po skúsenosti s domácou recepciou pojmu zmenil názor a v tejto práci konzistentne používam slovo nigromancia, lepšie čitateľovy evokuje svojbytný koncept stredovekého komplexu, pričom v prameňoch sa po 1/2. 12. storočia používa pre sledované obdobie zámenne. K niektorým sledovaným praktikám som sa už po teoretickej stránke vyjadril práve v tejto práci.

114 Bruce S. Eastwood, "Astronomy in Christian Latin Europe", in *The Revival of Planetary Astronomy in Carolingian and Post-Carolingian Europe*, Variorum Collected Studies Series CS729, Aldershot: Ashgate, 2002, I: s. 250.

V epoche Karla I. Veľkého dokonca prebehla v roku 809-810 debata na tému astronómie, ktorá vyvolala energickú odpoveď. V tej dobe začali učitelia ako Alkuin, či írsky mních Dungal, pracujúci pre Karla I. začali nielen rekonštruovať obecné znalosti antiky vo forme dnes obecné známej "karolínskej renesancie", ale aj z toho mála, čo sa zachovalo vyťahovať astrálne kozmologické koncepty antickej civilizácie. Táto práca, bola založená predovšetkým na rozbere štyroch veľkých autorít a ich diel. Výťahy z pozoruhodného encyklopedického diela postihujúceho prírodopis Plinia Staršieho *Naturalis historiae*, sa kombinovali s excerptami z Macrobiovhovho komentára k Cicerovmu popisu sfér v *Somnium Scipionis*, a štandardnou príručkou výučby Martiana Capellu v *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (1/2 5. st.). Posledný, ktorý silne ovplyvnil kresťanské chápanie univerza bol neoplatonik Calcidius, ktorý preložil na dlhý čas latinskému západu jediné známe Platónovo dielo *Timaeus* (4. st.) a vybavil ho svojím vlastným komentárom, zachytávajúcím mnoho elementov antickej astronómie. Tento komentár sa potom stal reinterpretačnou bránou pre Thierryho chartreuxskú školu v 12. storočí, vysvetľujúcu aristotelským slovníkom existenciu Boha a vznik sveta cez evolučné štádia prirodzenej kombinácie elementov.¹¹⁵ To sa stalo základným stavebným kameňom scholastického videnia sveta, a zrodila sa tak fyzika, ale v zmysle filozofie prírody. O to viac sa potom dá porozumieť, keď osoby študujúce časti učenej mágie zaoberajúcej sa prírodou a jej hraničnými javmi, napríklad vlastnosťami rebarbory, či magnetu, budú svojich arabských predchodcov, i samých seba nazývať *filozofovia*. Tento obrat prináša určitú legitimáciu vo videní sveta a pomaly otvára dvere učenej mágii, ako skutočne svojbytnému stredovekému fenoménu.

V 11. storočí môžeme vidieť centrá astronómie na rôznych miestach. Jeden z prvých predstavuje mesto Liège za biskupstva Heraclia (959-971) a Notkera (971-1008). Ďalším, kto nesmiernym spôsobom revidoval stávajúcu bázu diagramov/priestorových reprezentácií, za účelom dosiahnutia kvantifikovanej numerickej harmónie, pričom zvýrazňoval význam zvieratníka, bol Abbo z Fleury (St Benoît sur Loire, c. 940 - 1004). Je to však až Gerbert z Aurillacu (s. 945-1003) so svojou závratnou kariérou, ktorý sa stal arcibiskupom v Remeši, potom v Ravenne a neskôr dokonca pápežom Sylvestrom II. (999-1003), sa zapísal nezmazateľnou stopou nielen do cirkevných a historických, ale i astronomických análov a ľudového povedomia. Jeho dielo spočíva obzvlášť vo výrobe pomerne presného armilárneho glóbu reprezentujúceho pohyby hviezd po nebesiach vo vzťahu k pozorovateľovi, ako názornú, veľmi dobre zhotovenú pomôcku pre svojich žiakov, premieňajúc karolínske a rane recipované arabské znalosti v priestorovú vizualizáciu. Jeho "druhý" život je však pre nás ešte inštruktívnejší vzhľadom k umiestneniu vzdelanosti na stredovekej škále hodnôt. Ako uvádza William z Malmesbury:

Et sicut christiani Toletum, ita ipsi Hispalim, quam Sibiliam vulgariter vocat, caput

115 Vid' ďalej Eastwood, Erwin Panofsky, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Paris: Flammarion, 2007, s. 81-215.

regni habent, divinationibus et incantationibus more gentis familiari studentes. [...] Ibi vicit scientia Ptholomaeum in astrolabio, Alandream in astrorum interstitio, Julium Firmicum in fato. Ibi quid cantus et volatus avium portendat, didicit; ibi excire tenues ex inferno figuras; ibi postremo quicquid vel noxium vel salubre curiositas humana deprehendit: nam de licitis artibus, arithmetica, musica, et astronomia, et geometria, nihil attinet dicere; quas ita ebibit ut inferiores ingenio suo ostenderet, et magna industria revocaret in Galliam omnino ibi jam pridem obsoletas.¹¹⁶

Príbeh, ktorý ďalej hovorí o mladom Gerbertovy, ktorý študoval islámsku astrológiu v Toledě/Cordobe/Sevile (v stredoveku predpokladané nigromantické centrá) odkiaľ ukradol svojmu majstrovi knihu a šikovným trikom (jeho mocnému mentorovi) unikol. Stvoril potom robotickú medenú hlavu/vyvolal démoniu ženu a vďaka ich radám a pomoci sa stal pápežom. Ku koncu jeho pomerne krátkeho pápežstva si poň v Ríme prišiel samotný diabol, ktorý ho dostal tiež trikom. Táto legenda, akiste mohutnejšia v orálnej tradícii počas jeho života sa literárne vyvinula najneskôr v 12. storočí, kde ho upodozrieva Wiliam z Malmesbury z nigromancie,¹¹⁷ ako aj Martin Opavský zo zmluvy s diablom.¹¹⁸ Do reformácie povest' ešte rozbujnela. Musím podotknúť, že tento prototypický príbeh sa potom odohrával vo folklóre v mnohých obmenách a dodnes stimuluje

116 R. M. Thomson, R. Aubrey et B. Mynors (eds.), *William of Malmesbury: Gesta Regvm Anglorvm*, Oxford/NewYork: Oxford University Press, 2012, I.: s. 167 [II:168]. Zrov. s. 167 -169, 172. Vid' bližšie kritické poznámky zv. II.: s. 150 - 157. Burnett uvádza, že všetky tri spisy sa nachádzajú pospolu najskôr v Mníchov, Clm. 860. Najrozšírenejšie sú však dochované v Anglicku pravdepodobne cez kontakt benediktínskeho Ramsey s Fleury. *Ibid.* s. 153.

117 A.R. Taylor, "The Academic and the Devil", *Leeds Studies in English* 12 (1981): 3-11, Thomas B. de Mayo, „Clerical Magic in Icelandic Folklore“, in *SMN* 23 (2010): s. 1 – 6. William Malmesbury (*Gesta Regvm Anglorvm*: II:167-174) spomína ako Silvester študoval v kresťanskom Toledě a arabskej Seville, kde sa od pohanov naučil všetky umenia, medzi nimi samozrejme i nekromantiu.. Keď prečítal pomocou zvedenej dcéry majstra jeho najtajnejšiu knihu utiekol. Jeho majster vynikajúci učenec a predovšetkým astrológ mohol sledovať jeho pohyb, ale Gerbert mu unikol tým, že sa zavesil pod most, a tak nebol ani na zemi ani vo vzduchu, ani vo vode, teda v nesmierne liminálnom pásme. Potom uzavrel zmluvu z Diablom, aby mohol cez more uniknúť preč. Podobná a pravdepodobne priamo odvodená historka (navrhol už Halldor Hermannsson) koluje z 13. stor. ako Jónova sága (*Jóns saga helga*) vytvorená priamo v latinčine z orálnej tradície. Je o sväteckom biskupovi Jónovi Ogmundssonovi z Holaru (1052-1151) a kňazovi Saemundrovi Učenom (Saemundr Sigfusson, 1056-1133), prvom z Island'anov, ktorý získal nesmierne poznanie v cudzine. Vďaka tomu však zabudol na svoju domovinu a až Jón mu pomohol uniknúť od jeho majstra "astrónoma" v zmysle astrológa.

118 Ferdinand Gregovius, *The Tombs of the Popes*, Westminster: A. Constable & co., 1903², s. 31 – 35. Martin (zvaný tiež Poliak, arcibiskup z Gniezdna) ďalej tvrdí, že práve od pohrebu tohto pápeža v Lateráne sa odvodzuje i legenda, keď sa blíži smrť Svätého Otca trasú sa kosti pápežského čarodejníka Silvestra II. a na jeho hrobke sa objaví vlhkosť. Gregovius poznamenáva, že je to chybným čítaním jeho epitafu.

ľudskú predstavivosť. Reprezentuje tak symbolický archetyp učeného mága, a zároveň i hranice legitímneho (*licit*) poznania, za ktorými už číha diabol, čakajúci na *superbia*. Práve hranice poznania, boli vo vrcholnom a neskorom stredoveku, obzvlášť v skolastike, veľkou otázkou. A práve renesancia nastupujúceho 12. storočia pootvorila pootvorila dvierka mnohým *artes* s neistým štatútom. Okrem toho sa pripisuje Gebertovi aj text produkovaný, nie v španielsku, ale skôr v juhozápadnom nemecku a severovýchodnom francúzsku o zostrojení a používaní astrolábu *De utilitatibus astrolabii*, čo môžeme skôr vylúčiť, aj keď o danom prístroji určite mal nejaké informácie, ako vyplýva z jeho korešpondencie.¹¹⁹ Je to až Hermann z Reichenau, ktorý cirka 1045 napísal *De mensura astrolabii*, ktorý bol základinou ďalšieho výskumu nebies. V tej dobe už nejaký čas poznali astroláb v moslimských krajinách. Jednalo sa o analogický počítač, pomôcku ktorá mohla objasniť pozície a pohyb hviezd, výšku akéhokoľvek objektu nad horizontom, čas východu a západu slnka v určitý deň a tak prirodzene našla mnoho využití. Prvý traktát o jeho používaní sa objavil u Theóna Alexandrijského v 4. storočí a z arabského priestoru u Severa Sebokhta roku 660.¹²⁰ Do 12. storočia, ešte však latinská astronómia a astrológia nemala také kvantifikačné možnosti a ani takú obecnú plausibilitu. Avšak, ako uvádza Eastwood, premena prišla so zmenou pohľadu na troch kráľov (mágov). Rabbanus Maurus o nich hovorí, už ako o uznávaných filozofoch.¹²¹ Odtiaľ vychádza aj čiastočné ospravedlnenie, Boh im dovolil skrze vedy o hviezdach zistiť príchod Ježiša Krista. Vrchol a sumarizáciu tejto postupne sa premieňajúcej rímskej tradície tradície možno vidieť v diele Guillaumea de Conches (c. 1080 - 1145) napojeného na chartreuxskú platonizujúcu školu v diele *De philosophia mundi*, a *Dragmaticon*, kde Boh vládne prírode skrze rád, ktorý do nej vložil. Človek ho môže poznať pomocou intelektu, pretože všetko Boh stvoril svet, ako Newton poznamenal "v správnej miere, čísle a váhe". Svet sa skladá z elementov - tradičných, zeme, vody, vzduchu a ohňa. Každý z nich má navyše rôzne kvality - zem je suchá a studená, voda vlhká a studená, vzduch vlhký a horúci a nakoniec oheň je horúci a suchý. Tieto elementy sa tematizujú v rôznych kombináciach na zemi a môžu byť ovplyvňované prostredníctvom planét. Naväzuje na neho Bernard Sylvestris v svojej *Cosmographia*.

Na problémy teraz už zastarávajúcej rímsko-latinskej tradície poukazuje Štefan z Antiochie

119 Eastwood (*Astronomy in Christian Europe*: s. I:253). Burnett je opačného názoru, a vidí astrologické centrá predovšetkým v Fleury, Micy a Chartres, neskôr Ramsey.

120 P. G. Maxwell-Stuart, *Astrology: From the Ancient Babylon to the Present*, Stroud: Amberley, s. 85-86.

121 Eastwood (*Astronomy in Christian Europe*: s. I:254). Napriek tomu sa už objavujú prvé astrologické traktáty. Ako napríklad *Epistula Petosiridi (et Nechepso)*, slávny astrologický manuál, z ktorého sa dochovali do stredoveku a našich dôb len fragmenty. Ďalej sa v 10. storočí sa silne rozšírili numerologické traktáty *Sphaera Pythagoras*, a *Sphaera Apuleii*. Pseudo Aristoteliskú tradíciu zastupuje *Mathematica Alhandrei*, pripísaná Alexandrovi veľkému. Netreba ju však stotožňovať s *Mathematica Alexandrii* z 13. storočia (Ashmole 369, fols. 77v-84v). Thorndike (*History of Magic II*: s.259). Text *Ut testatur Ergaphalau* (10.-11.st.) predstavuje aritmetiku, geometriu a harmóniu, ako prípravu na fyziku, čo je kombinácia medicíny a astronódie.

(fl. 1127) usídlený v jednom z križiackých štátov v svojom diele *Liber de Mamonis de astronomia*, kde ju kritizuje a obširne cituje pre európu nové arabské poznatky. Walcher, prior Malvernu, okrem pozorovania oblohy s astrolábom v roku 1092 spísal roku 1112 dôležité astronomické tabuľky na základe vlastných pozorovaní a roku 1120 doplnenú verziu *De dracone*. Pripája tam okrem pohybov Slnka, Mesiaca a lunárnych uzlov tj. prieseku ekliptiky s mesačnou dráhou (práve vtedy môže nastať zatmenie, ak je mesiac v splne) i pohyby ostatných planét doplnených z arabských zdrojov cez Petra Alphonsisa. Preklady 12. storočia znamenali bod obratu kresťanskej spoločnosti v pohľade na svet. Recepcia prebiehala prekladateľskou aktivitou nielen v španielsku (tj. I. Toledská prekladateľská škola) ale i na Sicílii a v Taliansku. Preklad zásadného Ptolemaiovho diela to dobre ilustruje, v Toledě bolo preložené Gereratom z Cremony z arabštiny roku 1175, zatiaľ čo na Sicílii už v roku 1160. Toledská škola ustavená biskupom Raymundom z Toleda (1126-1151) sa zakladala na spolupráci, ako učencov z arabských madrás, tak i mozarabských kresťanov, židov a mníchov z Cluny. Preklady prebiehali metódou čítania arabského textu, ktorý druhá osoba prekladala a zapisovala do latinčiny. Takto organizovaná aktivita je však skôr až druhotným štádiom recepcie veľkej renesancie 12. storočia. V prvej fáze, narozdiel od románsko-rímskej tradície, ich silnou motiváciou bolo získať nové a precíznejšie poznatky k astrologickým účelom. Tu prichádzajú do popredia preklady z Ebra. Už v prvej polovici 12. storočia, sa peregrinujúci učenci stretávali nad spoločným problémom a ako Charles Burnett ukázal, Adelard z Bathu, Hermann Carinthie (rsp. Dalmácie), Robert Ketton a Hugo zo Santally sa dobre vzájomne poznali, alebo boli v kontakte.¹²² To sa týka aj ďalších prekladateľov ako Róberta z Chesteru (možno Kettona) a Platóna z Tivoli. Pre nás má význam preklad Al-Chwarizmího astronomických tabuliek vo verzii Al-Madžritího [v lat. Methilem] (po 1134), preklad poriadnej geometrie vo forme Euklidových *Element* a nakoniec (ps.) Ptolemaiovho nesmierne populárneho *Centiloquium*, alebo Sto základných výrokov o astronómii, respektíve astrológii podávajúc jej esenciu prístupne pre každého. Ptolemaiovo autorstvo je sporné a takisto si toto dielo netreba mýliť s rovnako obľúbeným a tiež skôr astrologickým *Centiloquiom* Herma Trismegista (1258-1266 zkomponovaným z arabských zdrojov Štefanom z Messiny na Sicílii) a Bethemovým *Centiloquiom* Džabira al-Battaního, obsiahnutého v rôznych traktátoch, ako napríklad *De consuetudinibus* Abrahama ibn Ezru (1089–1164). A tvorba traktátu o astrolábe (c. 1149) s popisom stereografickej projekcie. Raymund z Marseille, takisto o niečo predbehol čas systematickej recepcie a preložil al-Zarqualího tabuľky hviezdnych pozícií s kánonom (doplnkovým vysvetlením) k prepočtu polohy z Marseille a kresťanskému kalendáru. Napísal tiež spis *Liber iudiciorum*, ktorý je hlavne astrologického charakteru, postavený na získaných arabských poznatkoch. Medzi ďalšími dielami preloženými v tejto epoche môžeme radiť

¹²² Charles Burnett, „The Establishment of Medieval Hermeticism“, in Peter Linehan and Janet L. Nelson (eds.), *The Medieval World*, London / New York: Routledge, 2006, s. 111-130.

d'alsie zásadne spisy, ako Ptolemáiovu *Planisphaerium* (zaoberajúce sa metódou stereografickej projekcie) a *Tetrabiblos*, al-Battaniho [Albategni] *De motu stellarum*, a spisy explicitne astrologické, ako Abú Ma'šarov [Albumasar] *Introductorium maius* a *Flores astrologiae*, Mášá'alláhovu [Messahallah] *De significationibus planetarum in nativitate*, *Liber receptioni*, a *De scientia motus orbis*, al-Fargháního [Alfraganus] *De scientia astrorum*, al-Kindího [Alkindus] *Liber novem iudicium*.¹²³ Všetky tieto vplyvy sumarizuje v novom kozmografickom pohľade naväzujúcom na arabské a grécke predstavy Hermann z Carinthie v *De esentiis* (1142)

Z tohto raného obdobia môžeme doložiť naše znalosti len jediným rukopisom, o ktorom je ťažko vypovedať kedy do Českého priesotoru prenikol: Praha, NKP IX.C.6 (Ms. 1717), svojim vznikom datovaný do 10-11. storočia. V súčasnosti má koženú väzbu z 14-15. storočia, s vlepými súdobými textami, ako predsádka, kožený chrbát pokrytý po okrajoch vlysom jednoduchých vzorom heraldických ľalií v kruhu. V strede kosmo sa striedajúce sa vlysy českého heraldického leva s (o niečo menšiou) rožmberskou ružou, tiež v kruhu. Kvalitný pergamen, posledné strany (nižšie) nesú stopy značného používania. Jedná sa o klasický úvod do *quadrivia* a obsahujúci pre výuku jednej zo štyroch disciplín - astronómie traktát *Aratus latinus*. Ten v latinskej verzii predstavuje určitý konglomerát gréckych komentárov k pôvodnému textu básne Aratea zo Sóloi *Phaenomena* o výklade hviezdnych konštelácií, kombinovaný z Eratostenovskými a Hipparchovskými prvkami a ústálený okolo 2. – 3. storočia. Do latinčiny je preložený v 8. storočí hneď na dvakrát, pričom druhý, o poznanie lepší preklad sa nazýva *Aratus latinus recensio interpolata*. Je blízky Hyginovej *Astronomica* a má s ňou spoločný podklad pravdepodobne v Eratostenovej práci, avšak v 9. storočí sa mu dostalo oveľa väčšieho rozšírenia. Vyjadruje presvedčenie o vplyvu hviezd a planét na osudy. Ťažko sa vyjadriť k príchodu tejto knihy do Čiech, prípadne jej dostupnosti, hypoteticky sa však dá očakávať jej prítomnosť už v 11. storočí, pokiaľ sa nejednalo o kúpu z "druhej" ruky v storočiach neskorších, napríklad v Avignone, kedy by však už predstavovala zastaralejšiu koncepciu. V tejto dobe však tvoril základný rozvrh výuky kláštorných a kanonických škôl. Pôvodne bola uložená v knižnici Metropolitnej kapituly, takže sa dá predpokladať jej použitie na škole pri sv. Vítovy. Domáci pôvod tejto výnimočnej knihy je menej pravdepodobný, vzhľadom na vek jej vzniku. Väzba zo 14.-15. storočia ukazuje na pravdepodobné uloženie v kráľovskej, alebo neskôr šľachtickej knižnej zbierke. Kristen Lippincottová ju zaradila do svojho výskumu o ikonografii jednotlivých manuskriptov a ich vzájomných vplyvoch. Pražský exemplár patrí k jednému z jedenástich dochovaných iluminovaných manuskriptov *Aratus latinus recensio interpolata* a podľa ikonografického doprovodu sa radí k materskej triede RAL I., od ktorej ostatné variujú. Výzdoba vo

¹²³ Burnett (*ibid.*). Postuluje, že na tomto preklade sa spoločne podieľali, ako Herman z Carinthie, tak i Robert Ketton a Hugo zo Santally.

forme 41 zobrazení konstelácií sa viaže k XII. kapitole.¹²⁴ Podarilo sa mi ju priamo študovať a jej charakter, aspoň podľa jednoducho štylizovaných, ale nádherných perokresieb prezrádza silnú orientalizujúcu inšpiráciu. Spracovanie pravedpodobnej predlohy, ktorá musela byť výnimočným dielom, však ukazuje, napriek umelcovej vynikajúcej zručnosti určité nepochopenie. Napríklad, konsteláciu Býka doprevádza nádherné vyobrazenie pololežiaceho býka, najbližšie pripomínajúceho tauroktóniu, ale jeho čelusť sa akoby nepochopením vymyká z celej štylizácie.¹²⁵ Napriek tomu, ako celok je to podľa mňa nadpriemerné dielo, poukazujúce na originálny podklad. Pri býkovi, chýba už len obraz boha Mithry, aby bola scéna pololežiaceho kompletná, ako v antických zobrazeniach. Ostatne, z mnohých vyobrazení vystupuje frýžská čapica, takmer ako živá a časť oblečenia postáv pripomínajúca chitón a peplos nie je len súdobou anachroniou, ale verným zobrazením antických motívov. Podoba s Mithrom nemusí teda byť len náhoda, jeho symbolika je principiálne astrálneho charakteru, tak ako tauroktónia v zoroastrizme. *Gavaevodáta*, primordiálny býk je zavraždený bohom pastierov, vládcom rovín a pánom ranného slnka bohom Mithrom. Mesiac zachráni jeho *cithru*, a z jeho orgánov sa vytvoria všetky zvieratá na zemi. V *interpretatio romana*, to dostáva oveľa širší kontext, aj ako v súvislosti s kosmogóniou, tak i previazaným vnímaním astrálneho univerza. *De facto*, tauroktónia predstavuje rekreáciu vesmíru. Zároveň predstavuje nesmiernu demonštráciu moci, porovnateľnú so stvorením sveta *ex nihilo*, samozrejme v dualistickej perspektíve a rozpochybovaní astrálneho sveta. Nakoľko teda tento manuskript spadá do karolínskej renesancie nielen svojím duchom, ostáva k posúdeniu kunsthistorikom, avšak minimalistická perokresba rozhodne predpokladá silné orientálne vplyvy, alebo vynikajúcu predlohu napojenú na najlepšie antické tradície. V Pražskej verzii sa piati bohovia vládnucci planétam s popisom ich moci zobrazujú na fol. 151v., oproti ostaným perokresbám viacmenej neinvenčne a podľa jedného typu, na nasledujúcom fóliu (153r) im zas čelí nádherná Diana-Luna v sférach ťahaná dvoma býkmi na voze a o stránku ďalej (153r), Appolón-Slnko v záplave lúčov na svojej aurigte. Spis vysvetľuje, že napriek tomu, že gréci tieto hviezdy volajú "*planet[ai]*", teda v latinčine "*errantia sydera*" - blúdivé hviezdy nazývame, ďalej nám predsa vyloží, ako ich rozoznať na oblohe a kadiaľ sa zvyknú pohybovať.¹²⁶

124 Študovala ho Kristen Lippincot, <http://www.kristenlippincott.com/the-saxl-project/manuscripts/classical-literary-tradition/germanicus-aratea/>, prístup 10.12.2012.

125 Praha, NKP IX.C.9: 145r.

126 *Ibid.*: 150v-151r.

3 Kanovník vyšehradský¹²⁷

"Qui stellas numeras, quarum tu nomina solus,

Signa, potestates, cursus, loca, tempora nosti." Sedulius, *Carmen paschale* I: 66-67 (5 st.)

Jedny z prvých dochovaných záznamov astronomického pozorovania sa obecné prisudzujú kanovníkovi Vyšehradskému, ako ho nazval Palacký. O jeho skutočnej identite, ktorá bola predmetom sporov, veľa nevieme. Písal v náväznosti na Kosmovu kroniku a zachytil obdobie Soběslava I. v rokoch 1126-1142), ktorý preňho predstavoval hrdinu. Balbín a Pešina diskutovali o jeho identifikácii so strahovským mníchom Jaroslavom. Prvý editor Jáchym Krakovský z Kolovrat sa domnieva, že prvý pokračovateľ je mních Strahovského kláštora a druhý kanovník u sv. Víta. Ďalší editori, Pelzl a Dobrovský, vyvracajú predchádzajúce tvrdenia a dospievajú k diferencovanejšiemu rozvrhu, avšak jednotné autorstvo predmetného oddielu nespochybňujú. Nakoniec Palacký podľa jedného miesta v texte ("Nazítří shromáždil kníže Soběslav vznešené i prosté muže v paláci vyšehradském, také kanovníky Pražské; i my jsme tam byli") a viacerých referencií k Vyšehradu v texte dospieva k interpretácii, že autor je Vyšehradský kanovník. Proti tejto hypotéze sa postavil Bachman, poukazom na to, že Vyšehrad bol Soběslavovo sídelné miesto a zároveň sa zmienné miesto "i my sme tam boli", dá preložiť autorským plurálom. Ich názory porovnal Novotný, ktorý sa priklonil k Palackého hypotéze.¹²⁸

Bez ohľadu na jeho pôvod i národnosť sa autori zhodujú v chvále presnosti jeho pozorovaní.¹²⁹ Samozrejme, aj iní annalisti sa zaujímali o neobyčajné javy, napríklad Mních Sázavský v svojej kronike uvádza pre rok 1127, že 22.4. sa zjavilo obrovské znamenie a volo počuť hrmenie. Pre rok 1133, tentoraz bez dátumu uvádza zatmenie slnka "*media die*". Pre rok 1142 spojuje dva záznamy, a to že horela pražská synagóga a bol k videniu lietajúci had (drak?). Ako posledné zo znamení uvádza pre rok 1154 jedinú udalosť, keď za súmraku sa zjavilo zatmenie mesiaca, načo potom množstvo ľudí umrelo. V tomto smere je však kanovník Vyšehradský výnimočný. Presne datuje každé znamenie, dňom i hodinou, v prípade dlho prebiehajúcich astronomických javov i ich celkové trvanie. František Link k tomu poznamenáva hneď v úvode: "*Již z tohto stručného výčtu...se dá soudit, že kronikář měl velmi živý zájem o astronomické zjevy, jak při jejich pozorování, tak při zaznamenávání do kroniky.*" Rozdeľuje jeho zápisy na (1). slnečné škvrny:

127 Označenie annalistu kanovník je bohemizmus, ale budem ho v tomto texte miesto slovenského kanonik, člen kanonie, konzistentne používať vďaka jeho vžitosti v diskurze.

128 Marie Bláhová, Zdeněk Fiala (eds.) et K. Hrdina, V. V. Tomek, M. Bláhová (trs.), *Pokračovatelé Kosmovi*, Praha: Svoboda, 1974, s. 198-200.

129 Bláhová et al. (*Pokračovatelé Kosmovi*, s. 5, 201). František Link, "Astronomické zprávy v kronice Vyšehradského kanovníka", *Československý časopis historický* 8.4 (1961): s. 559 - 571.

1139, (2). zatmenia slnka 1133, (3). mesačné zatmenia: 1128, 1131, 1132, 1133, (4). pozorovania planét 1130, 1131, 1136, 1137, 1141, (5). meteorov 1128, 1130, 1135, 1138, (6). meteorologickú optiku 1135, 1139 a konečne (7.) polárnu žiaru 1128, 1132, 1138 (4x), 1139.¹³⁰

Z následných prepočtov v astronomických tabuľkách a vzhľadom historickým pozorovaniam na iných miestach v tom čase sa ukazuje, že väčšina jeho pozorovaní pri zohľadnení staročeského počítania času je správna a presná. Spomedzi jeho najvýznamnejších pozorovaní Link spomína škvrny na slnku, ktoré boli v tom čase pozorované (a zaznačené) veľmi zriedkavo, od roku 28 pre Kristom až do roku 1609 máme pod jednu stovku záznamov a to väčšinu zo starovekej Číny. Je to spôsobené tým, že za štandardných podmienok sú voľným okom nepozorovateľné a len pri stlmení slnečného svetla výnimočnými atmosférickými javmi sa dajú zaznamenať. Ďalej vysvetľuje pôvod hrmotu pri určitých "znameniach", prípadne "utrnutie" hviezdy z nebies. Tieto javy spôsobujú meteory, respektíve meteorické roje, zanechávajúce červenkové svetelné stopy, prípadne bolidy, ktoré preniknú odporom atmosféry ale pri tom vytvárajú charakteristický zvuk hrmotu, ohnivú stopu a zvlnené "hadie" znaky na oblohe. Ak je častica ešte väčšia (do určitej miery), dopadá na zem temer voľným pádom, ubrzdzená odporom vzduchu, pričom pozorovateľovy sa javí, ako keby sa utrhlá z oblohy. Posledne identifikuje v záznamoch viditeľné planéty, ktoré kronikár vyšehradský koherentne nazýva *Lucifer*. Zväčša sa jedná o dobre pozorovateľnú Venušu, či planétu Jupiter, až na druhom mieste Mars, Saturn a zle pozorovateľný Merkúr. Konečne, na základe interpretácie systému pozorovaní Link dospieva hlavne podľa záznamov v kronike k jej dátácii vzniku k roku 1142, za predpokladu, že sa kronikár konzistentne logicky vyjadroval a jeho pozorovanie bolo správne. Pred jedenástimi rokmi, ako annalista píše, sa zjavili dve hviezdy, druhá jasnejšia než prvá. Link podáva astronomický dôkaz, že to mohli byť len Jupiter a Venuša (vždy jasnejšia) v roku 1131 a rozhodne nie v roku 1142. Svoj exkurz uzatvára znova uznanlivou pochvalou kanovníkovi Vyšehradskému, ktorý neupadá do poverečného spojovania úkazov na nebi s pozemskými udalosťami, obzvlášť u polárnej žiary, ktorú si jeho súčasníci vysvetľovali až do 17. storočia, ako obludy, bojujúce vojská alebo predzvesť vojen. Ďalej ukazuje na presvedčivú vierohodnosť kronikárových záznamov a v spojitosti s tým postuluje hypotézu, že annalista si musel o týchto záležitostiach viesť záznamy, inak by nebolo možné s takými podrobnosťami rekonštruovať astronomické deje spred jedenástich rokov. Pre pozorovanie niektorých ranných astronomických úkazov, ako napríklad zatmenie mesiaca 21.11.1131 o 5:26, kedy bolo jeho maximum, navyše, aby z údolia Vltavy mohol pozorovať západoseverozápadný obzor, Link predpokladá, že musel mať v súdobej Prahe vyvýšené miesto, k čomu sa hodí práve pozícia Vyšehradu. Označuje ho za astronóma amatéra, vďaka tomu, že i keď sa jedná o rôzne telesá, konzistentne užíva stereotypného názvu *Lucifer*. To je podľa neho zároveň dôkazom, že žiaden z vtedajších astronómov-astroológov v Prahe nežil a neprišiel do styku s annalistom, inak

¹³⁰ Link (*Astronomické zprávy*: s. 559).

by ho asi poučil o správnych názvoch.¹³¹

Astronomické závery F. Linka sú presvedčivé a je výborné, že sa zhostil úlohy porovnať správy uvedené v letopisoch s astronomickými prepočtami. Napriek tomu je nutné priznať mu pozíciu vo vtedajšom diskurze, ktorý sa snažil hľadať progresívne protomodely moderného človeka temer všade a dokonca aj v 12. storočí. Kronikár uvádza "poverčivé" správy v súvislosti s astronomickými znameniami explicitne len trikrát, a to pre roky 1126, kedy pri narodení Pána sa ukázalo znamenie blesku a tej zimy pomrelo mnoho ľudí. Pre rok 1133, kedy po štvrtinovom zatmení mesiaca mnoho ľudí umrelo. A konečne zatmení slnka toho roku padala v nemecku "ak veríme povesti" krv ako dážď. Zostáva mi však základná otázka, prečo s takou dôslednosťou annalista zaznamenával astronomické javy? V istom zmysle je šokujúca jeho pedantná pozornosť voči týmto úkazom, ktoré narozdiel od hlavného "dejového" obsahu zaznamenával nielen na mesiac, ale i deň, či jeho presnú časť. Od tohto problému ma neodradzuje ani argument, že kronikár nezachytil *všetky* pozorovateľné javy tohto obdobia, ako sú doložené napríklad bolidom pre rok 1142 v kronike mnícha Sázavského.¹³² Ako už podotkol Link, príčina mohla byť prozaická - nepriaznivé atmosférické podmienky v Prahe.¹³³ Na druhej strane si myslím, že nemusel uvádzať takisto všetky "povesti" respektíve *fama*, ktoré sa k jeho sluchu dostali. Aj pri pozorovaní slnečných škvŕn pre rok 1139, pripúšťa, že ju prijal ako cudziu správu s nižším stupňom dôveryhodnosti: "[o sírnom smogu]...Boli tiež niektorí, ktorí tvrdili, že videli akoby trhlinu na slnku".¹³⁴ Rovnako hypoteticky nemusel byť v intenzite svojho pozorovania napriek vedeniu záznamov, tak systematický, ako moderné observatória. Akokoľvek, neodpovedá to na základnú otázku, prečo uvádzal toľko astronomických údajov, aby si vyslúžil od nasledovníkov prezývku *Astronomus*. Navyše štruktúra jeho záznamov sa vymyká obvyklému zápisu v datácii, pozicionovaní videného, ale rovnako aj ako si všimol Link v explikácii. Nezaznamenáva tieto údaje tradične, ako určité kuriozity, alebo podobne ako znamenia - *signa*, ktoré následne vždy doprevádzajú tradičné poverčivé dôsledky. Na druhej strane, si je Link istý, že to nie je žiaden profesionálny astronóm, či astrológ.

Pri spätnom pohľade na text sa nám, však môže ukázať viac. Práve pasáž na konci roku 1137 oplýva kľúčovými informáciami pre pochopenie textu. "Ale zatiaľ čo v rade popisujeme veci smrteľníkov, ostáva, aby sme nachvíľu dodali o tých nebeských."¹³⁵ Táto poznámka ukazuje na

131 Link (*Astronomické zprávy*: expl. s. 560, 563-4, 565-6, 569-70).

132 FRB II: s. 261 [1142]: *Eodem anno synagoga Judaeorum et multa aedificia combusta sunt in suburbio Pragensi. Visus est serpens volare.*

133 Link (*Astronomické zprávy*: s. 568).

134 FRB II: s. 230, 217; "[1139]: ... *Fuerunt etiam nonnulli, qui dicebant se quasi fissuram in sole vidisse.*". Rovnako pre rok 1133 "*Per multa loca etiam in Theutonicis partibus, si famae creditur,..*".

135 FRB II: s. 228; "[1137]:*Post festum autem filius Boleslai Wladislaw infantem filium ducis Sobieslai in castro*

celkovú koncepciu jeho diela. Zrovnaním s celým textom sa javí, ako presvedčivá a kľúčová. Na jednej strane prejednáva udalosti vecí smrteľníkov a na druhej to čo sa odohráva na nebi. Sú to dve roviny vyprávania, respektíve záznamov, dva nezrovnateľné časové úseky. Udalosti na zemi sa odohrávajú v rýchлом slede, zatiaľ čo udalosti na nebesiach sú pomalým odohrávaním Božského plánu na zemi. Často to podčiarkuje aj kronikárové zaujatie pre dlhotrvajúce deje. Táto kontinuálnosť nebeského diania, pokiaľ sa nejedná iba o slovnú figúru je zdôraznená pri objavení "nového Lucifera" k jednému, ktorí už na oblohe bol.

"...a objavila sa za ním [*Luciferom*] nejaká nová hviezda, ktorú sme ani my, ani naši otcovia, ba ani naši predchodci nikdy nevidali... [*priebeh astronomického deja*] Toto zaznamenávam čitateľom súčasným i budúcim hlavne preto, aby tí, ktorí na to menej dbajú, vedeli, že sa objavila nová hviezda;..."¹³⁶

V tomto odstavci sa rovnako ukazuje, že existujú "tí, ktorí na to menej dbajú", teda nesledujú a nezaznamenávajú astronomické deje na nebesiach, tak ako náš annalista. Vlastne, je veľmi zaujímavé, že rozdeľuje ľudí na tých, čo na sú "*minus studiosi*", a tých, ktorí to sledujú. Otázkou je, či je to určitý druh samochvály voči iným kanovníkom, alebo skupinové rozdelenie. Každopádne, je to samozrejme Božia milosť, ktorá tým dáva znamenie k spáse. Vykonáva ju viditeľne, aby:

"a ak si túto vec s bdelou horlivosťou zaznamenajú, nech sa naučia velebiť Boha, podivuhodného v skutkoch svojich a slávneho, a nech ho tiež prosia, aby všetko čo koná viditeľne, ráčil riadiť tak aby sme si zaslúžili, chváliac vo všetkom jeho všemohúcnosť, prijať dary, ktoré nám sľúbil."¹³⁷

Svojím spôsob interpretuje objavenie novej hviezdy, ako príznak zázračných ciest Božích, ktoré sú však otvorené do istej miery poznaniu a môžu slúžiť k poučeniu a spáse "*noverint deum mirabilem in operibus suis..quae visibiliter operatur*", ale zároveň sme v tomto dianí pasívnymi

Nemci de fonte suscepit, cui Wenczelus nomen indidit. Sed dum causas mortalium rerum seriatim describimus, restat, ut de supernis aliquantisper subiungamus. " Môj voľný preklad sa sústredil na spojenie *de supernis*, dá sa vykladať, ako nadzemských, vid'. Bláhová et al. (*Pokračovatelé Kosmovi*: s. 64), ale rovnako aj nebeských, v závislosti od kozmologického konceptu. Ideálny preklad by bol slovom "horejších", ktorí je kozmologickými predstavami neutrálne. *Aliquantisper*, sa dá vykladať v zmysle o niečo málo, ale rovnako aj nachvíľu, určitý úsek času. Ďalšie časti prekladu nasledujem doslovne.

136 FRB II: s. 224 "[1136]:*Cum autem per aliquantum temporis in eo loco moraretur, quaedam nova stella post eam apparuit, quae nec nobis nec patribus nostris immo nec attavis nostris visa est,.. Hoc ideo maxime tam modernis quam posteris recitandum praenoto, quatenus qui minus studiosi sunt, novam stellam apparuisse noverint;...*". Cf. Bláhová et al. (*Pokračovatelé Kosmovi*: s. 61).

137 FRB II: s. 224-225; "[1136, nav.]: *si quo vero id ipsum pervigili studio notaverint, noverint deum mirabilem in operibus suis et gloriosum praedicare, simulque orent, ut cuncta, quae visibiliter operatur, sic ordinare dignetur, quatenus in omnibus omnipotentiam eius laudantes, promissae ab eo salutis dona percipere mereantur.*". Cf. ibid.

aktérmi. "*sic ordinare dignetur ...promissae ab eo salutis dona percipere mereantur*". Na druhej strane sa ich snaží pochopiť, zapamätať a vyložiť prítomným a budúcim, "pokial' milosť Ducha svätého poskytne pomoc môjmu rozumu [*vybaviť si a vyložiť*], ako som to videl.",¹³⁸ aby sa tí, ktorí si to všimajú naučili chváliť Boha. Zaujímavým spôsobom sa v tejto kronikárovej koncepcii mieša vizuálny rozum - *sensus*, s určitou absolutistickou koncepciou spásy, svet pozemský a svet nebeský. Kanovník používa svoje astronomické poznatky nevysokej úrovne, aby ukázal Božiu moc, v druhom pláne svojho rozprávania. Sú však jeho astronomické poznatky na skutočne tak nízkej úrovni? Je tento druhý plán, skutočne len doplnkom jeho historického rozprávania, alebo skôr tvorí prvý plán, z ktorého vyplýva dianie vo svete vecí smrteľníkov?

Ako som už vyššie poznamenal, Link ho označuje za astronóma amatéra. Myslím, že mnohé tomu nasvedčuje, obzvlášť jeho koherentné trvanie na hviezde Luciferovi, ak sú dve, či dokonca aj keď hrozia až tri naraz na jednej oblohe. Dokonca pripúšťa "Nie je tuším ľuďi, ktorí by vedeli, ktorá z týchto hviezd sa nazýva Lucifer, vie to len Boh sám" skrz ktorého sa stalo mnoho zázrakov a znamení." K samotnej hviezde Lucifer dvakrát poznamenáva, "Hviezda, vyšlá na úsvite dňa 22. februára na začiatku jari, ktorú ste vy, Češi nazývali Lucifer.." napriek tomu nikto z ľuďi to nevie, ktorá je ktorá, len Boh sám.¹³⁹ V roku 1136 sa objavujú tiež dve hviezdy a autor sa jednej jednoducho zbavuje tým, že prvá hviezda bola Lucifer, a druhá bola *nová* hviezda - *stella*, ktorú nikto nikdy predtým nevidel. V 1137 sa objavuje záznam, kedy hrozí, že na nebesiach budú kolidovať traja Luciferovia, prvú (ale oproti minulému roku novú - tretiu) označuje proste *stella*, druhú "ktorej sa hovorí Lucifer" a tretia sa už našťastie neobjavila.¹⁴⁰ Annalista si je vedomý klasifikačného rozporu, ale pomocou techniky vyprávania sa ho zbavuje, najprv tým, že druhého Lucifera v roku 1131 nazvali tak češi, nie autor. Koho tým myslel nie je jasné, dá sa však hypoteticky predpokladať, že mienil buď niektorých kanonikov, alebo slobodných čechov, prípadne niekoho, kto tiež pozoroval oblohu, ako on a jeho názor sa v tomto prostredí sžil, narozdiel od názoru kanovníka Vyšehradského. K tomuto sa ešte ďalej vrátim.

Na druhej strane, jeho vytrvalé sledovanie "znamení" nie je len annalistickým zaujatím, či ozvláštnením deja, je to, ako som vyššie vyložil jedným z jeho plánov. V latinskom texte doslovne

138 FRB II: s. 213; "[1131]: ...*Sed interim dum ab aliis negotiis penitus otior, quantum Spiritus sancti gratia sensui meo administraverit et qualiter vidi, explanabo*". Cf. Bláhová et al. (*Pokračovatelé Kosmovi*: s. 49).

139 FRB II: s. 213; "[1131]: ...*Stella, quae surgente aurora VIII Kal. Martii instante vere orta est, quam vos, Bohemi, Luciferum esse dicebatis*" a zároveň *ibid.*

140 FRB II: s. 228 "[1137]: *Et quia praecedenti anno de duabus stellis diximus, nunc etiam de tribus dicemus. Nam tertia stella claritate similis duabus praedictis III Idus Septembris apparuit, quae ante crepusculum diei orta est eo loco, quo sol in Leonis signo graditur. Secunda, quae Lucifer dicebatur, V Kalend. Januarii orta est similiter ante crepusculum diei; tertia, quae priori anno visa fuerat, cum istis non apparuit*." Cf. Bláhová et al. (*Pokračovatelé Kosmovi*: s. 64).

stojí "multa signa et prodigia".¹⁴¹ *Signa* sa dajú prekladať v neutrálnom význame. ako znamenia, prípadne znamenia obratníku na oblohe, o čo tu zrejme nejde, avšak Bláhovou tu preložené zázraky - *prodigia*, majú v latinčine ďaleko explicitnejší sémantický prídych veštebných znamení ohľadom budúcnosti, už z klasickej antiky. Podľa Macrobiovéch Saturnálií, ktoré určite neboli nášmu autorovi neznáme, sa v Sibyllných knihách nachádzali mnohé veštebné znamenia - *prodigia*.¹⁴² Podľa autorov českého prekladu tiež vykazoval v svojom texte znalosť antickej cirkevnej literatúry, ako Augustína, Tertulliana a Cassiodora,¹⁴³ a je možné, že ich prostredníctvom aj niektorých klasikov. Preto si myslím, že je nanajvýš zvláštne, že planéty nenazýva ich vlastnými menami. Akokoľvek, ukazuje sa, že jeho komputistické a astronomické znalosti boli na dobrej úrovni. Datácia prostredníctvom komputu sedí s astronomickým overením javov s výnimkou jedného, v ostatnej literatúre však nedoloženého. Čo sa týka pozicionania planét dokazuje výborné pozorovanie, ale len raz umiestňuje planétu pomocou zvieratníka na oblohu "vyšla pred svitaním, kde slnko kráča v znamení Leva"¹⁴⁴ Myslím si, že práve touto zmienkou sa ukazuje, že (1.) takéto pozicionovanie mu nebolo cudzie a, že (2.) poznal význam znamenia - *signo*, ako astronomo-astrologického pojmu a po (3.), ale to už skôr hypoteticky poznanie názvov častí zverokruhu je previazané s poznaním názvov planét. Jeho systematičnosť s ktorou pozoroval tieto *signa* - keď si uvedomíme, že si viedol záznamy minimálne jedno desaťročie, veľkú časť pozoroval obzvlášť nad ránom a ráno, k pozorovaniam, ku ktorým sa nedostal, alebo nemal možnosť pozorovať pripája prebrané správy a mal ideálne pozorovacie stanovišťa na Vyšehrade, alebo inom vyvýšenom mieste v Prahe (napr. Hradčanoch), môžem postulovať hypotézu, že sa jednalo o protoastrologa v románskom zmysle slova. To znamená, že znamenia na oblohe, či inde boli viditeľnými prejavmi Božej vôle a úmyslu vedúceho k spáse. V prípade, ak by mal po ruke rozšírenú Bedovu *De natura rerum*, je s podivom, že neudáva mená planét. Vlastne, zaujíma voči ním pozíciu, ako archaickí gréci, ktorí ich nazývali *astéres planétai* - putujúce hviezdy, narozdiel od hviezd fixných.¹⁴⁵ V prípade, že mal k dispozícii Bedovu najrozšírenejšiu príručku *De temporum ratione* by to bolo hneď pochopiteľné. S vyššie spomínaným *Arateom* do styku asi neprišiel, alebo o ňom zámerne

141 FRB II: a. 213; "[1131]: ...Quae igitur inter illas Lucifer diceretur, non credo homines esse, qui sciunt, sed deus, qui est creator omnium, per quem multa signa et prodigia videntibus nobis facta sunt, de quibus quaedam superius praenotavi, ipse scit." Cf. Bláhová et al. (*Pokračovatelé Kosmovi*: s. 50).

142 Macrobius, *Saturnalia*: I.6:13.

143 Bláhová et al. (*Pokračovatelé Kosmovi*: s. 201).

144 FRB II: s. 228; "[1137]: *ibid.*"

145 In margine, Zdeněk Horský, Ján Kalivoda, "Antika a hvězdná obloha in Horský", *Hvězdáři...*: s. 56-57, tvrdí, v zhode a antickou *Epinomis*, že je možné, že gréci sa mimo Venuše naučili pozorovať hviezdy a hlavne planéty mimo Grécko v sýrii a egypte spolu s bohmi. Myslím, že určite prebrali časť technických poznatkov, ale Horský a Kalivoda si neuvedomujú, že práve 4. st. pred Kristom je takýto postoj veľmi typický grécky aitiologický *topoi*, než skôr konštatovanie faktu, podobne ako príchod Dionýsa.

mlčí. Bez ohľadu na rozsah jeho teoretického aparátu, ktorý asi nebol úplne obyčajný, keďže poznal pohyb znamení zvieratníka po oblohe k pozícii slnka (základ astronómie a astrológie). Je však možné, že sa jednalo o systém rozdelenia oblohy na základe "statických" astrologických domov. Každopádne sa môžeme domnievať, že počas vlády Soběslava I. kanovník vytrvalo sledoval nebeské úkazy, zbieral o nich informácie aj z druhej ruky a najneskôr po jeho smrti zúročil tieto pozorovania v spísaní letopisu jeho vlády.

Tieto pozorovania hrajú v danom letopise centrálnu úlohu, predstavujú prvý plán udalostí. To, že Link chváli kanovníka za nadhľad a nízku mieru poverčivosti iba túto teóriu podporuje. Nebeské udalosti majú málokedy v jeho letopise explicitný dopad na zemské pomery, ale určujú širšiu škálu jeho diania. Rok 1132 začína tým, že štrnásteho januára sa na severnom nebe ukázali krvavé znamenia (polárna žiara) a potom ešte meteor a krvavé zatmenie mesiaca. Celý záznam roku je vyplnený nešťastiami (prepady podlahy, požiare, vojny), ale aj záchranou vďaka Božej milosti. Ešte krajší príklad je k roku 1130. Je to jeden z najdlhších záznamov v letopise. Začína: Na úsvite narodenia Pána 25.12., vyšiel Lucifer, čo predtým nikdy nebolo vídané ani slýchané (ako Link dokladá astronomickým datovaním, tak sa to týka ešte roku 1129, nejde o vsuvku z roku 1130).¹⁴⁶ Biskup Menhart sa odobral do Jeruzaléma modliť. Soběslav išiel do Regensburgu, odtiaľ sa vrátil do Kladska a pak sa vydal na Moravu. 95 % celého záznamu zaberá atentát na Soběslava, to ako mu predišiel a to ako ho rozsúdil, pričom postupoval so Šalamúnskou múdrosťou už od začiatku vďaka Božiemu milosrdenstvu, pretože ako Boh hovorí: "Nič nie je skrytého, čo by nemalo byť zjavené, ani tajného, čo by nemalo byť poznané." (Mt. 10:26) Mal byť zabitý buď otrávenou dýkou, alebo otráveným mečom. Pripomínam, že otrava, teda jed je v stredoveku zbraňov najnechutnejších zbabelcov a mohol tu byť použitý, ako figúra amplifikujúca bezcharakternosť zradcov, či amplifikujúca nebezpečenstvo hroziace Soběslavovi. Potom, čo zaistil zradcov, vydal sa v oblečení, ako kráľ "Ninive" poďakovať Bohu do chrámu sv. Víta a odtiaľ znova poďakovať sa do chrámu na Vyšehrad. Druhý deň v paláci sa uskutočnil súd. Nakoniec sa prišlo na to, že Miroslav syn Janov, sa toho podujal na popud Soběslavova kaplana Božíka a za tým všetkým stál biskup Menhart. Čo je však pozoruhodné, je, že ako kronikár v jednej rade menuje, ako na ďalší deň vyvliekli na popravište na Pražskom trhu nielen Miroslava a Střežimíra - hlavných zodpovedných, ale na ich úroveň kladie i *quodam medico* - akéhosi lekára a všetkých troch potrestali uťatím všetkých údov. Až po nich nasledujú popravy ich spoločníkov a komplicov. Postulujem, že je to práve zmienený *medicus*, ktorému sa doteraz nikto nevenoval, ktorý pripravil jed, ktorý mal zabiť Soběslava, preto sa dočkal rovnocenného trestu s oboma hlavnými strojcami. Je zaujímavé, že kronikár, ktorý bol z okolia Soběslavova dvora o tak významnom členovi spiknutia zaryto mlčí, pričom bez problémov menuje všetkých ostatných aj pôvodom menej významných komplicov. *Medicus* bol v takomto

¹⁴⁶ Link (*Astronomické zprávy*: s. 568).

ranom období veľkou vzácnosťou. V každom prípade je to jedna z prvých podrobnejších správ o snahe niekoho otráviť, ktorá zmieňuje aj samotného výrobcu jedu. Výroba jedov a analogicky aj liečiv, totiž, pokiaľ sa nejednalo o klasické "ľudové" čarodejníctvo, spadala do domény učenej mágie, tradovanej ako písomnou formou, tak remeselným predávaním. Keďže sa jednalo o *medica*, tak môžeme predpokladať, že jeho recepty neboli ľudového ale učeného pôvodu. Bohužiaľ, z prameňa nemôžeme vyčítať o moc viac o jednom z prvých učených medikov a možno aj mágov v Prahe. Božská milosť pracovala ďalej a chytili aj Božíka. Rozprávanie končí tým, že koncom roku bolo pri západe slnka vidieť akúsi obludu podobnú draku, ako letí cez celé Čechy i cez ďalšie miesta. Ale potom, mnohí videli iné znamenie, veľmi jasné v rannú hodinu. (Teda po noci, ktorú reprezentoval celý komplot, prichádza na konci roka nádej.) Vratislav, syn Oldřichův sa vrátil z vyhnanstva. (Menhart sa vráti až o rok a podrobí sa súdu)¹⁴⁷ Stručnosť záveru celého príbehu, tak ako i začiatku a jeho celková kompaktnosť je nesmierne sémanticky výrazná a umožňuje nám previesť sondu do naratívnej výstavby celého textu. Tak ako prvé znamenie tvorí jeho incipit, text sa zdanlivo uzaviera druhým negatívnym znamením. Videli sme však, že celá výstavba textu je zároveň aj propagáciou Božej milosti vďaka čomu všetko nakoniec dobre dopadne. Najprv vďaka nej Soběslav odhalí vec skrytú- spiknutie, tak ako tesne pred koncom odhalí jeden z jeho predákov kaplana Božíka. Postupne je obnovená rovnováha, ktorá v tele príbehu končí oslepením Břetislava syna Břetislava II. Posledný záchvev, či manifestácia tohtoročných tendencií sa objavuje v úplnom explicite v podobe letiaceho monštra - hada (draka). Ale nie nadhlo, (hneď) ráno je videné *iné* znamenie, veľmi jasné. Nedožadujeme sa aké. Dožadujeme sa miesto toho, že Vratislav sa vracia z exilu. Nebeské znamenia tak prestupujú historickú rovinu textu a tvoria jej rámeček. Tieto znamenia vedú teda v románskom symbolickom univerze nášho autora od Boha na zem, tak, aby človek si ich všímajúci mohol dôjsť spásy a zároveň je ich úlohou v texte demonštrovať Božiu milosť víťaziaci nad determinizmom hviezd a znamení na nebi, tendenciu, ktorú zhŕňa maxima: *Astra inclinant non necessitant* - Hviezdy nakláňajú, ale nenúti. Z pohľadu tejto konštrukčnej úlohy, je možné atribúcia spísania textu k roku 1142 na základe vyššie uvedenej astronomickej datácie záznamu k roku 1131 nemusí byť úplne presná. Väčšina rokov predstavuje vo vyššie uvedenom zmysle, pomerne uzavreté celky, písané síce z retrospektívy, ale demonštrujúce zväčša Božiu priazeň nad negatívnymi znakmi

147 FRB II: s. 207-212; Voľne prerazprávaný [1130]. Cf. Bláhová et al. (*Pokračovatelé Kosmovi*: s. 42-48).

Zrov. začiatok: "*Anno dominicae incarnationis 1130 ipsa nativitatis die surgente aurora Lucifer ortus est, quod nunquam visum vel auditum fuit. Hic dominus Meynhardus, episcopus Pragensis ecclesiae, profectus est Ierolimam causa orationis. Eodem etiam anno dux Sobieslaus proficiscens Ratisponam ad colloquium Lotari regis, ...*"

Koniec: "*...Eodem anno VIII Idus Octobris quoddam monstrum ad similitudinem serpentis uno momento, scilicet circa occasum solis, visum est volare per totam Bohemiam et per plurima alia loca. Post haec autem aliud signum visum est a quibusdam nimis lucidum matutinali hora. Wratislaus, filius Dedalrici, reductus est de exilio.*"

svojím obľubencom. Výnimku predstavuje rok 1331, "O dvoch hviezdách, som Vám, Čechovia, nemohol podať žiadne vysvetlenie, pretože ich dráhy boli rozdielne. ale majú na tento čas úplne voľno,.."¹⁴⁸ V pôvodnej verzii textu sa mohlo hypoteticky jednať o doplňujúcu glosu k už napísanému celku dodanú v roku 1142, keď skutočne už nemal moc čo na práci, ako Soběslav obľubenec a až ďalšími prepismi sa inkorporovať do tela textu, ktorý poznáme najskôr z verzie zo začiatku 40. rokov v Dražickom kódexe uloženom v Prahe, AKP G.5. Mňa tu však znova zaujíma skôr celá jeho konštrukcia. Najprv hovorí, že vám, Čechom som nemohol podať výklad/vysvetlenie a o vetu ďalej na to naväzuje, "hviezda, ...ktorú ste Vy, Čechovia nazývali Lucifer". To, že nič v texte nevysvetlí, i keď sa k problému vrátil po desiatich rokoch, vyznieva trochu paradoxne. Ale, nie je vlastne až tak dôležité, že v ďalšom texte nič nevyloží ani nevysvetlí, a že "nie je ľudí, ktorí by vedeli, ktorá z tých dvoch by sa mala nazývať Lucifer",¹⁴⁹ ale implicitný predpoklad v texte, že bol na ne dotazovaný. "Vy, Čechové" a autorské "Já, kanovník", môže niesť ako určitý etnický význam vymedzenia, tak i podľa mňa predovšetkým význam "expertízy" v danej oblasti. V zmysle "vy nazývate, ja sledujem". To, že ich vie *skutočne* rozlíšiť iba Boh, ktorý je zdrojom všetkého, je možno priznanie autorovej nevedomosti, ale rovnako možno určitá zámerná obeť dvojplánovej naračnej stratégie celého textu, kde astronomické zjavy udalostiam dominujú, ale je to až primordiálna Božia milosť, ktorá časným veciam človeka dodáva tvar. Ako sa autor blýskol v českom preklade neidentifikovaným citátom, v skutočnosti zo Seduliovej *Carmen paschale*:

*"Ty, ktorý počítaš hviezdy, ty jediný poznáš ich mená,
znamená, moci i dráhy a miesta, obehy času."*¹⁵⁰

4 Na prelome přemyslovskej kráľovskej epochy

Do doby posledných troch přemyslovcov nájst' stopy znalostného korpusu učenej mágie je

148 FRB II: s. 213 [1131]: "... *De duabus stellis vobis o Bohemi ante XI annos memoratis, de ipsis postea nullo modo sermone meo aliquid explicare potui, quia diverse ibant. Sed interim dum ab aliis negotiis penitus otior, ...*". Cf. Bláhová et al. (*Pokračovatelé Kosmovi*: s. 49).

149 Vyššie, úryvky k r. 1131.

150 Sedulius, *Carmen paschale* I: 66-67. Podľa Bláhová et al. (*Pokračovatelé Kosmovi*: s. 61). Spomína ho Isidor Sevillecký v svojom *De viris illustribus*: 20. Jednalo sa neskororímskeho básnika, ktorého najznámejšie dielo je vyššie uvedená epos Veľkonočná pieseň na tematiku starého a nového zákona. *Hieronymus, Gennadiusm Isidorus: Dějiny křesťanského písemnictví (De viris illustribus)*, Jan M. Heller, Martin C. Putna, Praha: Herrman & Synové, 2010, s. 225. Samotný text kombinuje klasické antické *topoi* s mystickým poňatým kresťanským obsahom starého a nového zákona a edukačno polemickou funkciou.

zložité, napriek tomu máme určité indicie. V období do druhej polovice 13. storočia sa musíme vyrovnávať aj v tomto ohľade s fenoménom *deperdita*.¹⁵¹ Situácia sa zlepšuje koncom storočia. Čo sa týka vyššie zmieneného astrologického korpusu, môžeme sa len domnievať, že v priebehu druhej polovice 12. storočia začali do Čiech, obzvlášť v spojitosti s výpravami do Talianska prúdiť aj novoprekladané arabské traktáty a platonizujúce latinské výklady prepájajúce grécko-arabské astronomické a astrologické poznatky s kresťanskou kozmológiou. Určité potešenie v tomto smere skrýva najväčší manuskript sveta Codex gigas uložený v Stockholme, Kungli biblioteket MS A.148.

Jeden z mála kódexov, ktorý sa vďaka svojej kuriozite a aitiologickej povesti stal legendou. K pôvodu, nemôžeme pridať nič určitého ale posledné dodatky v ňom, teda súpisy členov bratstva (1227-9) a nekrológium sa jednoznačne vzťahujú k Podlažickému kláštoru (1159-1421), vďaka čomu môžeme predpokladať, že vznikol najneskôr do roku 1229 v zmieňenej komunite. Zdeněk Uhlíř sa vyslovuje v súvislosti s jeho vznikom, ako kolektívnym dielom benediktínskeho bratstva v Čechách.¹⁵² V roku 1295 ho vykúpil z cisterciáckych rúk v Sedleci, od miestneho opáta Heidenricha, kde ho Podlažice deponovali, späť benediktínom čínorodý břevnovský opat Bavor z Nečtin (na príhovor budúceho pražského biskupa Řehora (1296-1301) (od šľachtického rodu Zajíců z Valdeka).¹⁵³ K Řehorovi sa ešte vrátíme. Pravdepodobne pred začiatkom husitských vojen bol odvezený do Broumova, kde máme o ňom zprávy z roku 1477 a kde bol aj prečíslovaný, pričom sa zistilo, že mu už chýba osem fólií. Roku 1594 bol prevedený (zdá sa, že výmenou za šľachtické tituly) do vlastníctva Rudolfa IV. späť do Prahy. A nakoniec, pri plienení Malej strany a Hradčan švédskym generálom Königsmarkom odvezený do Stockholmu, kde s menšími prestávkami a previazaním spočíva v Kráľovskej knižnici dodnes. Predstavuje 312 rozmerných pergamenových fólií 893x490 mm. Celková kompozícia v ňom dochovaných textov je premysleným, ako výberom, tak i usporiadaním textov. Obsahuje vrátane Starého zákona a Nového zákona, ktorý z každej z jednej strany uzavierajú, Fláviové Židovské starožitnosti, Židovskú vojnu, celé Izidorové Etymológie, a Ars medicina. Po Novom zákone nasleduje spovedné zrkadlo, za ním kresba Božej obce a povestné vyobrazenie "pričupnutého" diabla vzťahujúceho svoje drápy k nebesiam. Po nich nasleduje špecifická časť kláštorného receptára, ku ktorej sa ešte vrátim a za ním zas najstaršia dochovaná verzia Kosmovej kroniky. Po nej nasleduje súpis členov bratstva, nekrológium a kalendár s komputistickými poznámkami. Celok predstavuje masívne kompendium základných textov k posvätnému i profánnemu, Hlaváček ho dokonca neváha označiť v kombinácii tradícií *liber*

151 Ivan Hlaváček, "The Necrology of the Codex Gigas of Bohemia (Kungliga Biblioteket Stockholm, MS A 148)", in D. Rollason et al. (eds.), *The Durham Liber vitae and its context*, Woodbridge: The Boydell Press, 2004, s. 192.

152 Zdeněk Uhlíř, "Codex Gigas: Jeho obsah a funkce" , in Kamil Boldan (ed.), *Codex gigas - Ďáblova bible: Tajemství největší knihy světa*, Praha: Národní knihovna České republiky, 2007, s. 17 - 44.

153 Kamil Boldan,, "Česká anabáze", in Kamil Boldan (ed.), *Codex gigas - Ďáblova bible: Tajemství největší knihy světa*, Praha: Národní knihovna České republiky, 2007, s. 81.

vitae a liber mortis za *liber universalis*, v ktorom je uložená celá kultúrna pamäť komunity. Ako ďalej dodáva, vďaka silnému faktoru *deperdita* nevieme zistiť, či pre dané traktáty v domácej tradícii vo väčšine prípadov existovali predlohy.¹⁵⁴ Uhlíř zas vidí v Codexe Gigas manifestáciu proti zachádzajúcej sláve tradicionalistickej benediktínskej religiozity a kultúry typu *lectio-meditatio-oratio-contemplatio*, voči nastupujúcemu proto-scholastickému prvoplánovému racionalistickému modelu, ktorý prinášali od počiatku progresívnejšie rády, ako napríklad cisterciáci. Tiež v ňom však vidí materiálnu reprezentáciu *communio sanctorum* tradičnej monastickej kultúry.¹⁵⁵

Pre nás je význačná *Ars medicinae*, ktorá predstavuje na fóliach 240r-252ra súbor textov utváraných v prostredí Salernskej medicínskej školy a Monte Cassina v 11.-12. storočí, kedy prebieha recepcia arabskej medicíny v juhotalianskom prostredí. Začínajú Hunayn ibn 'Isháqovými [Johannitius] *Isagogae in Tegni Galeni*, a pokračujú Hippokratovými *Aforizmami I-VII*, ktoré nasleduje jeho *Prognostica*. Ďalej sa tu nachádza spis Theophila Protospatharia *De urinis* a taktiež jeho prostredníctvom Philaretové *De pulsibus*. Na záver tu nájdeme tri traktáty Konštantína Afrického: *Practica*, *Liber graduum*, a *Liber de oculis* (Johannitius). Tieto texty boli zčasti preložené do latinčiny až počas 12. storočia.¹⁵⁶ Čo je tak trochu prekvapivé, v rámci vyššie zmienených súdov o zámernom archaizujúcom pojatí celej kompozície *Codex gigas*. V rámci nej predstavujú na svoju dobu v Podlažických, ale i v Českých podmienkach svojou "modernosťou" výrazné unikum. Čiastočným dôvodom, môže byť, keď rátame s argumentom kódexu, ako reprezentatívneho diela benediktínov v Čechách, aj demonštratívny poukaz a pýcha na preklady, ktoré prebiehali za živej spolupráce matky benediktínov - Monte Cassina. Pravdepodobne, však treba rátať aj s praktickými dôvodmi.

Vyššie zmienené texty sú zamerané skôr na "technickú" časť medicíny. Ako som už uviedol, za Novým zákonom a penitenciárom (podľa extrémne starej predlohy zo 7. storočia), nasleduje zobrazenie nebeského Jeruzaléma, Diabla, ktorý uvádza akýsi kláštorový receptár. Na fóliach 290va-291rb, ktoré tvoria jeden celok s prechádzajúcim penitenciárom, čo sa týka písárovej ruky. Text je podmaľovaný hnedo-zlatavým náterom, temer znemožňujúcemu čítanie. Na tejto vrstve sa nachádzajú exorcizmy písané tmavo červeným atramentom so zlatými symbolmi krížov. Exorcizmy v pravom stredovekom zmysle slova. Na tomto príklade môžem pekne objasniť ich "dvojkoľajnosť". Tri položky z tohto "receptára" na fóliu 290va sú zamerané na vyhnanie démonov. Prvá je proti náhle objavivšej sa chorobe: "*Contra morbum repentinum: † Puton † Purpuron † Diranx † Celmacis † Metton † Ardon † Lardon † Asson † Catulon: Hec nomina dabo tibi in nomine*

154 Hlaváček (*Necrologium*: s. 164-166).

155 Uhlíř (*Codex gigas*: s. 41-3).f

156 Cf. proti zjednodušujúcemu výkladu Stanislava Bárta a Jiřího Kosteckého, *Ďáblova bible: Tajemství největší knihy světa*, České Budějovice: Herbia, 2007, s. 60.

patriis et filii et spiritus sancti... agyoz[?] K X K Pater omnipotens liberet Tibi ab isto morbo.",¹⁵⁷ ďalej proti "zimnici": "*Contra febres: In nomine ... adiuro vos frigores*", vlastne sedem chladných sestier, ktoré majú skutočne zaujímavé, geograficky ladené mená "*septem enim sorores estis, una dicitur Ilia II Restilia III Fogalia IIII Suffogalia V Affrica. VI Ionea*", z ktorých posledná je najchladnejšia, "*VII Ignea*"., nech pomocou všemožného zaklínania, sa poberú skade prišli "*coniuro uos frigores ut non habeatis locum nec potestatem in isto famulo Dei sed redeatis unde uenistis. Amen.*" a zanechajú Božieho služobníka. V sekundárnej literatúre i v katalógu, je to uvedené, ako zaklínanie proti zimnici, ale latinské slovo *febris*, *-is*, v zásade môže znamenať, ako zimnicu, tak i horúčku. Fenomenologicky ide o spriaznené javy a preto si myslím, že niet divu, že siedma (teda "najmocnejšia") sestra je Oheň a, že toto zaklínanie mohlo slúžiť ako proti zimnici, tak i horúčke.

Je tu ešte jedno, oveľa bohatšie zaklínanie o troch častiach s démonom (Ó)dinom,¹⁵⁸ krvesajom, ktorý sa rád v krvi aj kúpe a pojedá mäso (človeka): "*K X K Pat.[er] Credo. Domine NE IFU[?] item contra febres fexes drex artifex. Dino sanguinem bibis et carnes manducas et in sanguine lauaris sed collige unguulas centum et quinquaginta et iace in uno loco quasi agnus anniculus. dormi nunc et semper et per omnia secula seculorum. Amen.*" Je zaujímavé, že toto zaklínanie proti (Ó)dinovy je tu uvedené v troch približne podobných verziách, akoby jedna nestačila. Rovnako je otázkou, prečo, aj v ďalších dvoch sa nepristupuje, ako vyššie k jeho plnému exorcizmu, ale len umenšeniu jeho moci, "*sed iace in uno loco inuoluta.*", "*non habeto potestatem de loco tuo sed dormi quasi agnus anniculus in homine adiurata enim es*" a znova: "*adiuro te sancta dei genetrice Maria ut te coherceas in tuo loco a dea concessio. Amen.*". Táto jeho "lokalizácia" je pomerne neštandardným rysom, bežného exorcizmu, ktorý sa, aj keď v rôznych obmenách, riadi primordiálnym vzorom Ježiša Krista.¹⁵⁹ Je možné, že tu máme zachované vzácne kúsky súdobej kolektívnej mentality, ktorá presahovala hranice kláštora. Za týmto rituálom sa totiž skrýva implicitná predstava, že nenásytný bes¹⁶⁰ (Ó)din, či Dino je súčasťou každého. Môžeme tu

157 Cf. Bártl a Kostelecký (*Ďáblova bible*: s. 77-8), zlý preklad. Rovnako miestami transkripcia MS A.148 Kungli biblioteket, "<http://www.kb.se/codex-gigas/eng/Long/texter/excorsism/Translation-of-the-conjurations/>, Takisto ďalej vychádzam z nej ale s prihliadnutím k originálu.

158 V jednej z týchto verzií je skutočne tak pomenovaný "Odin". Je však otázkou širšieho výskumu, či sa skutočne v našich priestoroch môže jednať o demonizovaného Ódina, alebo, ide len o chybu pisára, citoslovce, či inú slovnú hračku, akých je pri zaklínaní mnoho.

159 Synagoga v Kafarnau: .Mk 1:21-28, Lu 4:31-37; Gerasa: Mt 8:28-34, Mk 5:1-20, Lu 8:26-39; Kanaanitská žena: Mt 15:21-28, Mk 7:24-30; Hluchonemý muž: Mt 12:22-32, Lu 11:14-23, Mk 3:20-30; Fils démoniaque: Mt 17:14-21, Mk 9:14-29, Lu 9:37-49; Exorcizmus pri západe slnka: Mt 8:16-17, Mk 1:32-34, Lu 4:40-41; Hluchý muž: Mt 9:32-34; Mária Magdaléna: Mk 16:9, Lu 8:2; Ďalšie exorcizmy: Lu 13:31-32, Sľub exorcistickej moci: Mt 10:1, Mt 10:8; Mk 6:7; Lu 9:1, 10:17, Mk 16:17. Apoštolské exorcizmy: Mt 10:1; Actes 16:18, 19:11-16, 19:20. Ján nikdy o exorcizmoch nepísal.

160 Ibid.: "*ferox enim es et perferox*".

vidieť jemnú analógiu so zaklínaním démona implicitne obsiahnutého vo vagíne, ktorý musí byť miestnym šamanom znova lokalizovaný do správneho bodu v ženských útrobach, pretože príliš presiahol svoje kompetencie, je "umravnený", ale nie odstránený, má sa stiahnuť ako baránok, či v tomto prípade, dokonca v dvoch oddieloch, lapidárnym príkazom "spi!".¹⁶¹ V tomto kontexte domienku o presiahnutí kompetencií potvrdzuje aj nasledovný odsek: "*Dino iurata enim es et periurata centies. insipientior centies permissa, ingressa per omnia membra humana.*" To znamená, akoby sa znova a znova vracial, porušil všetky svoje prisahy (či putá zaklínania) a vstúpil do všetkých orgánov človeka, v stave nemajúceho ďaleko od povestného *furor* jemu zasvätených bojovníkov. Akokoľvek to však je, sú to iba mytologické paralely, ktoré môžeme dnes pri rozbere tohto textu vyslovovať. Tak či tak, sa jedná o vulgárnejší druh exorcizmu, než by sa na tento kódex patrilo. Vôbec, myšlienka zapísať exorcizmy do podobnej knihy sa z dnešného pohľadu zdá, prinajmenšom zvláštna. Jeden z dôvodov prečo sa nám z tohto obdobia dochovalo, tak málo exorcistických textov je, že sa buď zapisovali do liturgických kníh, po vzore starých franko-galických sakramentárov - najlepšie do Rímsko-nemeckého pontifikálu, alebo vo forme "libellus", pár foliantov predávali priamo pri svätení exorcistom v zmysle *porrectio instrumentum*.¹⁶² Časť z pár dochovaných exorcizmov z trinásteho storočia sa zapisovala aj do útržkov rôznych zbierok *varia*. Codex gigas jednoznačne nepredstavuje *varia*. Dôvod, prečo vedľa fundamentov spoločenstva, boli zapísané tieto riadky, môže byť jednoduchý: jednalo sa o osvedčený a s úspechom používaný, alebo proste veľmi tradičný postup, ktorý bolo treba uchovať, vedľa Isidora, Flavia, Biblie. Extrémne starý penitenciár predstavoval tiež, jeden z podobných pokladov. Na druhej strane, ako som už vyššie spomenul, kódex ukázal, že v prípade medicíny a obecnej potreby vie byť aj veľmi "moderný" a praktický.

Posledné dva experimenty z receptov kláštorného zariekavania, patria medzi ešte praktickejšie. Hovorí to už názov toho prvého *Experimentum*. V zásade tak bola označovaná, väčšina rituálne magických úkonov spätých s vykonávaním nigromancie. Tento je zameraný na chlapcov nechet, aby prostredníctvom neho mohol vidieť zlodeja. Paraf.: "Zober chlapca panensky čistého a voved ho do zatemneného domu. Postav ho tvárou k západu a ty sa postav proti nemu, tvárou k východu, nakapaj trinásť kapiiek oleja na nechet chlapca." Má ho vyleštit' a pristaviť k nemu lampu [nech sa leskne] pričom má prečítať nasledujúce zariekavanie "Afriel, Janiel, Janifriel, zariekavam vás skrz Alfú a O[megu], pre živého Boha, pána nebies i zeme, aby ste prišli a zjavili sa v nechte tohto chlapca a nemeškali vyplniť sľub. Ruka pána, skrze mňa učinila tak svojou mocou." Keď to podľa zvyku [spamäti?] hovoríš, polož [ruku] na hlavu chlapca. Pokiaľ ten uvidí [na prste]

161 Lévi-Strauss (*Účinnosť symbolů*: s. 178-180).

162 Florence Chave-Mahir, *L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (Xe – XIVe siècle)*, Turnhout: Brepols, 2011, 448 s.

niekoho, povedz mu [kňaz-videnému chlapcom - on sám ho nevidí]: "Doved' svojch spoločníkov, nech si ulovia barana, a nech sa nasýtia." Potom sa ich pýtaj skrze chlapca, na čokoľvek čo by si chcel, aby ti odhalili."¹⁶³

Predkladám tu teda prvý písomný doklad divinatorickej nigromancie v stredovekých Čechách (ante 1229), ale navyše text o to vzácnejší, že ani v súdobej Európe nie je pre takéto onychomantický traktát pre toto obdobie vôbec dochovaný. Predpokladá sa však rozšírená existencia podobných textov vďaka nepriamym zmienkam súdobých autorov. Prvýkrát, temer 75 rokov dozadu sa o tejto technike s určitou nechut'ou zmieňuje Jean zo Salisbury, biskup z vyššie zmieňovaného Chartres, ktorý ako chlapec podstúpil podobný experiment.¹⁶⁴ Zmienky pribúdajú v 13. storočí a od 14. sa začína viesť diskusia ohľadom pravosti tejto techniky. Gideon Bodhak, odborník na židovskú mágiu poznamenal v liste pre Kungli biblioteket, že sa jedná práve o židovskú magickú analógiu a vypôžičku.¹⁶⁵ Podobne usudzuje aj Kieckhefer.¹⁶⁶ Som však presvedčený, že fakticky sa však jedná o veľmi starú a nesmierne rozšírenú techniku, ktorá so židovskou mágiou má spoločné toľko, že sa praktikuje aj tam v monoteistickom prostredí a ktorá vychádza z antiky a predovýchodného magického substrátu. V svojej základnej forme ide o starú technológiu *specularii* odsudzovaných cirkevnými otcami koncom antiky. Dieter Betz uvádza podobný experiment v svojom výbere z gréckych magických papyrusov zo 4. storočia po Kristovy z Egyptského prostredia.¹⁶⁷ Jedná sa však nepochybne ešte o staršiu techniku, keďže tieto papyry vznikali priebežne od 2. storočia pred Kristom a tie zo 4. storočia odrážajú relatívne neskorý stav. Podarilo sa mi prostredníctvom Samuela Daichesa vysledovať, že práve tento špecifický rituál, s použitím

163 "*Experimentum in ungue pueri per quod uidetur furtum. Primo accipias puerum uirginem inpollutum. et pones eum indomo tenebrosa et uersa facie pueri ad occidentem stabis contra eum ad orientem ueersus et tinguetis unguem pueri tb guttis olei. ponesque pollicem ad lum.. candele. legesque hec nomina super unguem pueri. Afriel. Janiel. Janifriel. Coniuuro uos per alfa et o[mega]. Per dominum uiuum dominatorem celi et terre ut ueniatis et appariatis in ungue illius pueri et non tardetis uotum complere. dextera dni [domini] fec[it] uirtutem d. d.[?domini diei] ex.. me. Et cum .usum dixeris. pone supra capit. pueri. et si puer uiderit aliquem hominem dicat ad eum. fac uenire socios tuos ut occidant arietem et comedant. Et tunc interrogabis per puerum quemque uolueris indicabunt tibi."*
Kungli biblioteket MS A.148: 91r.

164 Ján zo Salisbury (*Policraticus*: ii. 28) [1154].

165 Gideon Bodhak, list z 27.4.2007, Kungli Biblioteket, <http://www.kb.se/codex-gigas/eng/long/bibliography/>, prístup 17.11.2012.

166 Kieckhefer (*Forbidden rituals*: s. 115 – 116). s. 249-261. Bližšie k vz'ahu k kresťanskej mágie k židovskej mágii a mysticizmu Richard Kieckhefer, „The Devil's Contemplatives: The Liber Iuratus, The Liber Visionum and the Christian Appropriation of Jewish Occultism“, in Claire Fanger (ed.), *Conjuring Spirits: Tests and Traditions od Medieval Ritual Magic*, Philadelphia: The Pennsylvania State Univerity Press, 1998, s. 250-265. Analogické sú manuskripty novovekej židovskej mágie Gaster 315, 443, 1000 (16. – 17. st.).

167 Hans Dieter Betz (ed. et tr.), *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells SE*, vol. 1, London/Chicago: The University of Chicago Press, 1992, s. 55-6 (PGM IV:850-929).

chlapca a pohostením baranom/teľaťom sa praktikoval už v Babylónii, dvetisíc rokov dozadu.¹⁶⁸ Môžeme tu skôr hovoriť o rituálnej forme, ktorá sa ukázala ako veľmi praktická.

Posledné zaklínanie, je tiež špecifické. Tématicky sa radí k vyššie uvedenému, keďže umožňuje vypátrať zlodēja, ale jeho technika je iná. Treba zhotoviť ľavou rukou "*in sinistram [? modo] feras*" a mať so sebou tieto písmená "ADLGG TU",¹⁶⁹ hovoriac: Skze meno Jacha, Adonaja, Jachiho, Ten Ezechiela, Josa, volám vás [skrz mená] svätí anjeli, Michael, Gabriel, Raphael, zaklínam vás skrz najsvätejšie mená Božie, aby ste mi v tejto veci zjavili pravdu. Choď späť s týmito pomôckami Paulos, Zani, Pre Pána nášho, Ježiša Krista, Amen. Zhotov dve listiny, jednu prives k uchu a druhú drž v ľavej ruke.¹⁷⁰ Dokladám tu nádherný príklad nigromantickej oneiromancie, ktorá skrz rituál zhotovenia textuálneho amuletu, písaného opačným spôsobom, zaklínania prostredníctvom znalosti Božieho mena, a pomoci anjelov ich prinúti zistiť pravdu. V spánku, zvierajúc jednu listinu v ľavej ruke a druhu privesenú k uchu, dozvie sa (vypočuje si) pravdu. Takýto spôsob oneiromancie je tiež veľmi starý a má mnohé paralely. V stredovekom kontexte, však zaklínanie podľa neznámych mien budilo u ortodoxnejších teológov 13. storočia značné rozpaky, až sa Tomáš Akvinský proti tomu jasne postavil, a prostredníctvom známych tiež nebolo úplne v rámci ortodoxie, ale o rozšírenosti tohto postupu netreba pochybovať. Rozhodne nemohol vyvolávať problém postoj na hranici teologickej ortodoxie, keď v Čechách 13. storočia, ešte stále dobieha vonkajšia christianizácia. V tomto prípade sa moc celého vyvolávania koncentruje práve v daných písmenách, ktoré sa aktivovali exorcizmom. V tomto prípade *cartula*, spolu s *breve* a malou kovovou doštičkou *llamela* predstavujú veľmi obľúbenú formu stredovekej kláštornej a neskôr aj vulgárnej mágie, ale rovnako aj medicíny a vôbec celého spektra apotropaickej činnosti. Samotnému písanému textu sa prisudzuje posvätná moc, obzvlášť, ak obsahuje rozličné "mocné" mená, úryvky z biblie, ba dokonca ak je zhotovený rituálnym spôsobom. Ako už názov týchto predmetov vypovedá, dochovalo sa ich extrémne málo.¹⁷¹ O to vzácnejší je popis ich samotného zhotovovania a to k tomu ešte z prvej polovice 13. storočia. Vyššie citovaný Skemer si v svojej

168 Samuel Daiches, *Babylonian Oil Magic in the Talmud and in the later Jewish Literature*, London: Jews' College, 1913, s. 1-42.

169 "*Has litteras in sinistram feras. tecum ADLGG TU. ita dicens. ...*", prekladám proti Kungli (*Translation*) týmto spôsobom. Samozrejme je možné, že sa *litteras* mienia listiny, ale zmysel vety a textu poukazuje práve ritualizované písanie týchto písmen. Navyše na záver textu, cíti potrebu to upresniť a doplniť, tak sa ešte raz sa k tomu vracia takto: "... *Duas cartulas fac, unam ad aurem liga. aliam in manu sinistra tene.*"

170 Kungli (*Translation*: f. 91r): "*Per nomen Jach. Adonaj. Jachi. Hic Ezechi. Jos. Nomino uos sancti angeli Gabriel. Raphael. Coniuro uos per sancta nomina dei ut in hac m(?)ete michi demonstratis de tali re ueritatem. Uade dormitum e dolos. Paulos. Zani. Nos con ro demonstrate michi de ta re. Per dominum nostrum ihesum christum Am[en]. Duas cartulas fac, unam ad aurem liga. aliam in manu sinistra tene.*"

171 Napriek tomu však vynikajúcu štúdiu nim však prináša Don C. Skemer, *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press : University Park (Penn), 2006, 372 s.

autoritatívnej štúdií vôbec nepovšimol tento dôležitý doklad. Ale všima si naproti tomu niečo iné. Uvádza, že mnísi popri svojej "regulárnej" pisateľskej činnosti, mohli na nevyužitú pergameny mohli na objednávku pre laikov zapisovať rôzne excerpta zo svätých kníh. A nielen to. O storočie neskôr (a. 1373), na súmraku doby Karla IV., si pri návšteve v benediktínskom kláštore Monte Cassino protohumanista Benvenuto Imola povšimol, ako mnísi vytrhávajú kúsky pergamenu z okrajov starých kníh a vyrábajú z nich pre ženy *brevia*, teda textuálne amulety.¹⁷² *A fortiori*, nie je teda vôbec nepredstaviteľné, že podobná praktika mohla byť rozšírená u benediktínov 12. storočia v Čechách a obzvlášť v Podlažiciach, kde mali predsa len odpadového materiálu pri príprave samotného *Codexu* dosť a dosť. Je to možno aj jeden z dôvodov, prečo sa tam práve tento zmieňovaný odstavec dostal. Jeho text síce predpokladá, že ho bude využívať jeho výrobca, ale rovnako dobre môže "aktivovanú" *cartulu*, využiť, ktokoľvek, kto si ju kúpi, alebo dostane.¹⁷³ Predsalen, myslím si, že vypátrať zlodeja v stredoveku, keď bezpečnosť pre obyčajného človeka znamenala skôr ideu než skutočnosť bolo nesmierne užitočné.¹⁷⁴ V tomto prípade by táto forma produkcie mohla predstavovať dobre známy rys činnosti, špeciálne podlažického bratstva, alebo benediktínov v Čechách obecne, nehovoriac o vítanom zdroji ďalších príjmov, v čase úpadku pri nástupe "progresívnejších" rádov.

Aby som zhrnul tieto praktiky, vrátim sa k najprv k predchádzajúcemu rituálu nájdenia zlodeja. Kieckheferom publikovaný nigromantický manuál z 15. storočia, ukazuje, že forma vyššie zmieneného rituálu s chlapcom, sa mimo iné, sa tešila mimoriadnej obľube aj v 15. storočí.¹⁷⁵ Kieckhefer aj z tohto usudzuje, že sa vďaka tomu jednalo o mimoriadne rozšírenú rituálnu formu marginálnych jednotlivcov v cirkevnej stavbe v svojej téze "cirkevného podsvätia".¹⁷⁶ Ako však znova ukazuje *Codex gigas*, nie je tomu tak. Reprezentatívny charakter celého kódexu, potvrdzuje síce, že táto praktika bola rozšírená, ale zároveň vyvracia, že sa jednalo praktiku marginálnych

172 Skemer (*Binding Words*: s. 129-30), posťažoval si o tom v svojom komentári k Danteho *Božskej komédii*. Tu Dante prináša kritiku stredovekého monastického života, a kúsavo píše, že je to len škoda papiera. Dante, *Divina comedia*, XXII:75

173 Paraf.: Početní anonymní mníši, kazatelé a klerici, boli zodpovední za rozšírenie nespočetných písaných amuletov pre bratov a sestry, ostatných klerikov a laikov. Nevideli v tom žiadnu neprístojnú poverčivosť. Skemer (*Binding Words*: s. 56-58).

174 Zhodne Keith Thomas, „An Anthropology of Religion and Magic II“, *Journal of Interdisciplinary History* 6.1 (1975): s. 101. K celej téme na mnohých miestach Thomas (*Religion and Decline*: s. 117 ff.).

175 Kieckhefer (*Forbidden Rituals*: s. 97-103). Robert Reynes (*The Commonplace book of Robert Reynes of Acle*: MS 407: 169f); biskup z Lincolnu prikázal preštrovať r. 1311 ľudí čo veštia skrz duchov v nechtoch, zrkadlách, kameňoch a prsteňoch; Hartlieb o tom podáva viaceré zprávy (1459); roku 1440 Wiliam Sandynstone opäť v Leicesteri, a ďalšie. Thorndike (*History of Magic III*: s. 429 – 32): Mikuláš Oresme v *De configuratione qualitatum*.

176 Prvýkrát, Kieckhefer (*Mágie*: s. 179-204).

jedincov. Narozdiel od formátu *liber sacer, libellus* exorcistu, nepredpokladá svojími rozmermi tento kódex "nasadenie v teréne" pri práci s chlapcom, skôr zaradenie z praktických a reprezentatívnych dôvodov, ako pri medických textoch, *pro memoria*. V prípade výberu kúzla detekujúceho zlodēja prostredníctvom sna sa ukazuje, že zaradenie tohto textu tu, tiež nie je náhodné, predstavuje jednu z tradičných činností benediktínov. Nejedná, sa teda len o akýsi obyčajný receptár typu *varia*. Ako zaklínačský celok, tento oddiel, napriek svojej relatívnej krátkosti, pôsobí, ako reprezentatívny výber benediktínskeho zaklínania, v spektre od ortodoxných foriem, cez ľudovejšie (Ó)dinovské, až k vyslovene nigromantickým praktikám a produkcii magických písomných artefaktov. S určitým druhom ľudosti si môžeme predstavovať, čo by bolo na nasledujúcich fóliach 91v-93r, ktoré sú tomuto graficky vyhradené, ale prázdne. Každopádne, je to aj v tomto oddieli výber z kolektívnej pamäti benediktínskeho bratstva v Čechách, medzi ktoré sa týmto pádom dokladá aj nigromancia. Fakt, ktorý by vlastne už bol v monastickom reprezentačnom zmysle 14. storočia ťažko predstaviteľný, narozdiel od dvorského prostredia, v 13. storočí môže byť ako vidíme istou vecou prestíže.

Keď sa pozrieme na celú vec z nadhľadu, uvedomíme si ohromnú variabilitu exorcizmu a z neho vychádzajúceho zaklínania v stredoveku. Exorcizmus v latinskom slovazmysle, vychádza z významu gréckych slovies *exorkos/exorkiso*, ktoré značia "prinútiť niekoho uskutočniť nejakú činnosť prostredníctvom prísahy, alebo podľa sv. Augustína 'karhajúcej reči'. Z druhého storočia máme význam substantíva *exorkisuos* doložený ako 'výzvu svedkovi hovoriť čistou pravdu'.¹⁷⁷ Rád by som dodal, že táto praktika v skutočnosti je rozšírená po celom svete v rôznych kultúrnych rámcoch a ťažko preto hovoriť o jej "šírení". Určité vzory však judeokresťanská tradícia čerpá z predovýchodného prostredia autoritatívnych búrných bohov. Môžeme si ho v jeho inštitucionalizovanej podobe predstaviť, ako znovuodohrávanie procesu Božej spravodlivosti, kde klerik, alebo ktokoľvek delegovaný Cirkvou rozvinie jej *auctoritas* a *dignitas* v antickom význame slova a pomocou konštitutívnych slov a činov Ježiša Krista, činí nanovo súdny proces nad diabolskou stranou. Nesmieme zabúdať na jeho cieľ, je to liturgická odpoveď na démonickú realitu, pomocou opakovania primordiálnych aktov, slúžiaca k zvráteniu chaosu v rád, kde pomocou nezvratnej božskej spravodlivosti sa znovu raz dobíja démonická realita pre univerzum *christianitas*. Tento aspekt predstavuje pre mňa jednu z pozoruhodných črt historického dynamiky kresťanstva. Na západe sa začínalo jednať o internalizovaného nepriateľa, ale v českých krajinách 13. storočia bol tento odveký nepriateľ ešte exoterický. Niet divu, že, ako v prípade (Ó)dina ho bolo treba najprv skrotiť. A nielen to.

Zariekavať – *coniuro, adiuro, exorcizo* neznamená iba vyháňať, ale ako už som vyššie

¹⁷⁷ Chave-Mahir (*L'exorcisme des possédés*: s. 14).

predznačil i zámerne privolávať "spútnavať" démona. Cieľom tejto praktiky je *ligatio infernorum*, teda určitá paralýza, vyslovene ochromenie a následné domestikovanie démonických, alebo neutrálnych síl. Či už ide o exorcizmus v našom slova zmysle, alebo privolávanie démona, vždy je cieľom rituálnej intervencie *vinculum* – teda väzba, či už démona k pacientovy, alebo démona k *nigromantovy*, či jeho pomocníkovy. Pomocou rôznych techník, spomedzi ktorých patrí používanie "tajných mien" k najobľúbenejším, exorcista a *nigromant* v jednej osobe imperatívne vystupuje voči cielenej entite, zastupujúc na mieste Božiu (cirkevnú moc) v jednej osobe. Týmto spôsobom, postupne "paralyzuje" neriadenú moc démona, neutralizuje vpád chaosu do ordó a uzavrie ho do štruktúry. Táto štruktúra má povahu *vincula*, s ktorým nigromant/exorcista disponuje podľa svojej vôle a cieľov. Zásadný rozdiel je v dominantnej strane tejto väzby. Exorcista vďaka svojmu *vinculu* dokáže prinútiť zrušiť *vinculum* medzi postihnutým a démonom (v ktorej je démon na dominantnej strane) a vyhnať ho preč (z postihnutej končatiny, či tela). Nigromant zas naopak ustaví *vinculum* medzi sebou a démonom tak, že ho prinúti zjaviť sa jeho pomocníkovy (potiaľto je ich postup rovnaký) a prostredníctvom pomocníka komunikovať s démonom. Posledný, a v zásade zo stredovekého hľadiska najbezočivejší spôsob, ktorý do rôznej miery kombinuje aj predposledný, ale oveľa menej explicitne, je "votrieť sa" do priazne Boha a pomocou toho získať *vinculum* "automaticky", ako privilegovaný člen cirkevného spoločenstva. Práve toto, bol jeden z bodov, ktorý vzbudzoval také vášne v 14. storočí, proti *visio beatifica*, ktoré je na hrane vypätého mysticizmu a *ars notoria*, či ešte horšie, pokútnych nigromantických praktík. V prvej polovici trinásteho storočia, ako sa podľa zmieného bohemikálneho vzorku ukazuje, táto práca ostávala ešte na úrovni práce s klasickými "domácimi" démonmi, ktorí predstavovali viac fyzický než duchovný zdroj problémov, napriek ich paradoxnému imaterializmu.¹⁷⁸ Rovnako predstavovali aj vítaný druh pomoci, ako presvedčuje príbeh svätého Prokopa, ale hlavne náš *Codex*. Až neskôr do českých pomerov miesto Apollóna, Diany, krvesaja Ódina nastúpia arabsko-grécky prírodní planetárni démoni, v ktorých sa navracia neutrálnejšie antické poňatie *daimonov* a zproblematizujú tieto jasné klasifikačné hranice a istoty románskeho sveta medzi ľudským, démonickým a božským, ktorého najlepšou ilustráciou sú kresba Božej obce a Diabla. Tým ho konečne vypustia Diabla z reťazí za hradby obce.

178 Až od 14. storočia sa démoni začínajú materializovať, dovtedy majú skôr duchovnú povahu, napriek tomu, že im nie sú nemožné materiálne prejavy vo svete - ako napríklad prenášanie semena v prípade súkúb a inkubov.

4 Nové impulzy: Otakar Přemysl II. a Václav II.

"*Et ibidem tunc etiam primo audivi Libros Naturales a Magistro Gregorio, tunc Canonico et Scolastico Bragensi, postmodum Episcopo facto ibidem.*" Epistola Engelberti¹⁷⁹

Na prelome 1. polovice 13. storočia dochádza k významným zmenám, čo sa týka vzdelanosti i komputistiky a zároveň začína narastať aj počet priamych správ a prameňov. Tieto záležitosti sú odrazom hlbokých zmien v správe štátu, kde miesto temer rozloženej hradskej sústavy začína dominovať nová vrchnostenská správa, emfyteutické právo, trhové oživenie a nový kráľovský systém správy štátu.¹⁸⁰ S týmito premenami súviselo aj zvýšenie frekvencie styku s translačnými centrami, predovšetkým v tradičnom mieste českých kontaktov v Taliansku, ale i s ďalšími miestami, ako parížskym univerzitným milieu, skrze ktoré sa Čechy dostávali do kontaktu aj so začínajúcou druhou prekladateľskou školou v Toledu. Práve odtiaľ, sa dlho usudzovalo, že pochádzajú prvé manuskripty, inštrumenty a personál, astrológie a astronómie, ktorú by sme už v tejto podobe definitívne mohli zaradiť ako učenú mágiu. Práve tam sa skomponoval vrchol celého prekladateľského diela, v dnes už bohužiaľ nedochovanej *Liber del saber* Alfonza X. Múdreho. Ako som však vyššie poukázal, rímsko-románska astronómia, tiež nevyklučuje astrologický výklad udalostí, rovnako, ako kláštorná nigromancia užívajúca literárne prostriedky k magickým, či vyslovene nigromantickým účelom. Neexistuje tú ostrá hranica. Určitú zmenu predstavuje začlenenie arabskej astrálnej filozofie do západných kontextov. Predstavuje však určité kvalitatívne odlišenie osôb zaoberajúcich sa učenou mágiou, ktorá sa stáva jasnejšie sledovateľným ideálnym typom. Profil autorov odpovedá učencom prenikajúcim do vzrušujúcich tajomstiev prírody a dávno pochovaných filozofických traktátov veľkých autorít (medzi ktorých sa pevne rátal aj Hermés Trismegistos). Arabské preklady však zanechali svoje znamenie na týchto textoch a poznačili ich vlastnou špekulatívnou¹⁸¹ filozofiou. V istom zmysle predstavuje toto údobie vrchol neregulovanej organickej učeneckej činnosti, kde arabské preklady podporovala význačným spôsobom aj vysoká cirkevná hierarchia.¹⁸² Ďalšiu činnosť, ktorá už nikdy potom nemala taký význačný precedens

179 "Epistola Engelberti [monasterii Admontensis] abbatibus ad mag. Ulricum, scholasticum Wiennensem", in *Thesaurus anecdotorum novissimus seu veterum monumentorum praecipue ecclesiasticorum, ex Germanicis potissimum bibliothecis adornata collectio recentissima*, Augustae Vindelicorum: Veith, 1721, s. 429.

180 K tomuto bližšie napr. Josef Žemlička, *Století posledních přemyslovců*, Praha: Panorama, 1986: 324 s. Josef, Žemlička, *Počátky Čech královských: 1198-1253 : proměna státu a apolečnosti*, Praha: Lidové noviny, 2002, 964 s. Vratislav Vániček, *Velké dějiny země Koruny české. II:1197-1250*, Praha: Paseka, 2000, 582 s.

181 V neutrálnom zmysle slova.

182 O úlohe pápežskej kúrie pri prekladoch Boudet (*Entre science et Nigromancie*: s. 201-203).

rozmýšľali panovnícke dvory vo vyspelom prostredí Ivrejského a Hohenstaufského fenoménu.

Ako sa k tomuto prostrediu temer horúčkovitej intelektuálnej činnosti vzťahujú české krajiny a panovnícky dvor? Túto otázku si kládol ne jeden bádateľ a je v určitom zmysle, jediným evergreenom výskumu a literatúry k učenej mágii v Čechách. Napriek tomu, nikdo neposkytol podrobný prehľad diskusie, o čo ukážem v nasledujúcej stati. Pokúsim sa k najnovším výsledkom bádania, pristúpiť štruktúrovane a vzájomne ukázať na hlbšie, v nich len načrtnuté súvislosti. Tieto totiž môžu vyplývať z prosopografie spádových osôb, ktoré v celkovom obraze bádania o učenej mágii predstavujú mimoriadne dôležitý, ale doteraz zväčša aspektuálny príspevok.

Prvé kultúrne importy, ktoré sme spomínali vyššie postupovali buď skrz styky miestnych kláštorov so zahraničím, predovšetkým materskými kláštorami či rádovým zázemím, ako v prípade Ostrovskeho cez Niederaltaich a Hildesheim, či Břevnova a Monte Cassina, alebo Sázavy a byzantského sveta. Ukazuje sa však, že to neboli len cesty mníchov za poznaním a administratívnymi záležitosťami (napríklad k pápežovi do Ríma), na generálne konventy a podobne, ale aj dobyvačné výboje Přemyslovských kráľov, ktoré ovplyvnili kultúru. Historici umenia, vedú stále spory nakoľko koristiť z vojenských výprav v Taliansku ovplyvnila domáce kultúrne prúdy a tradície.¹⁸³ Rozhodne tiež nie je vylúčené, že obzvlášť pri talianskych ťaženiach v 12. storočí, dochádzalo aj k následným importom miestnych knižných pamiatok, ale myslím si, že bude to skôr vec týkajúca sa jednotlivých, nie práve bibliofilsky vybraných kúskov.

Novú etapu nastoľujú až diplomatické kontakty s dvorom Fridricha II. Hohenstaufského. Tie majú medzi iným jeden zo svojich vrcholov pri lavírovaní medzi pápežskou a hohenstaufskou líniou vytrvalého otonskej renesancie Ríše v získaní Zlatej buly sicílskej. Jeho dvor na pomedzí arabského, byzantského a latinského sveta, so zmyslom pre kultúrne hodnoty, sa stal na viac než jedno storočie ideálnym modelovým vzorom pre nejedného mocného panovníka, ašpirujúceho na najvyššie svetské méty, kam smerovali i posledný přemyslovský panovníci. Rozhodne nemohol na nich nezapôsobiť, ako určitý vzor vyspeleka a rozvinutej panovníckej moci. Fridrich II., nadchnutý duchom antiky a vychádzajúci zo Salernskej tradície, prirodzene podporoval projekty recepcie arabskej kultúry a vzdelanosti. Nielenže atrahoval vynikajúcich mysliteľov svojej doby, s ktorými, ak nedalo inak viedol rozsiahlu korešpondenciu, ale rovnako založil aj prvú "svetskú" univerzitu pod kuratelou panovníka v Neapoli (1224), napísal vplyvný spis o dovedy hlavne arabskom umení sokolníctva (*De arte venandi cum avibus*), vyznačoval sa neobyčajnou zákonodarnou aktivitou, vyvrcholiacou v progresívnej Konštitúcii z Melfi (1231) a takisto básnickým nadaním. Na svojom dvore, počas prvej polovice jeho dlhej vlády, hostil mimo iných aj Guida Bonattiho, matematickému svetu známeho, ako Fibonacci a aj vynikajúceho Michaela Scota.

183 Známa brnenská Madona a noha veľkého sviatníka v Pražskom Sv. Vitus boli pravdepodobne ulúpené pri výprave na Miláno (1158 -61).

Teológ, astronóm, astrológ, alchymista, záujmal sa o medicínu a prírodné vedy, človek mnohých povolání, nadaním latinského, arabského hebrejského a gréckeho jazyka, ktorý zaiste svojím záberom musel zaimponovať Fridrichovi. Okrem iného preložil Averroesove komentáre, k mnohým už v latinčine sa nachádzajúcim Aristotelovým textom. O jeho živote sa vie málo, narodil sa okolo roku 1175, potom absolvoval anglické, francúzske a talianske školy a zdá sa, že do roku 1220 prekladal v Tolede, potom pôsobil v pápežských službách Honoria III. a Gregora IX., kde bol nominovaný aj na arcibiskupa a nakoniec, po roku 1227 skončil v tábore Fridricha II. Neskôr pravdepodobne v jeho poverení navštívil Oxford a Paríž, kde uviedol nové preklady Aristotela, čím zapôsobil na generáciu svojich súčasníkov i následníkov. Fridrichovi tiež dedikoval a na jeho požiadanie spísal svoju najväčšiu prácu *Liber introductorius maior in astrologiam*. Tá sa skladá z troch častí *Liber quatuor distinctionum*, *Liber particularis* spolu s *De mirabilibus mundi* a nakoniec *Liber physiognomiae*, dokončené po roku 1228. Rovnako sa venoval aj alchýmii, kde spísal hlavne dva traktáty *Ars alchymiae* a *Lumen luminum*. *Questio curiosa de natura sole et luna* je jeho sporným dielom. Zomrel niekedy okolo roku 1232. Roger Bacon ho prirovnáva k svôjmu súčasníkovi, ktorý naviazal podobnú kariéru, Hermannovy Alemanovy, neskôr biskupovi z Astorgy (1266-1272/3). Tiež pracoval na prekladoch Aristotela a hlavne Averroesových komentároch k nemu v Tolede (1240-56) tentoraz pod patrónátom kancelára Juana, biskupa z Osmy (1231), z Leónu (1238) a neskôr Burgosu (1240-56), ktorý je bezpochyby kancelárom Juanom III. Dominguézom de Medina (de Soria) kastílskeho kráľa Ferdinanda III.¹⁸⁴ Tak, ako o Scotovi, ani o Hermanovi, s ktorým sa osobne stretol v Paríži, si Roger Bacon nemyslel nič lichotivé, napriek tomu staval podobne, ako Vincent z Beauvais na ich prekladoch.¹⁸⁵ Otázkou, čo Hermann robil medzi rokmi 1256-66, sa zaoberali chybné viacerí, González však ukazuje, že určite nepracoval na dvore Fridrichova nástupcu Manfréda II., avšak nemôže vylúčiť, že najneskôr 30. tých rokoch sa na sicílskom dvore stretával s Michaelom Scotom pri prekladoch.¹⁸⁶ Ich prekladateľská a pisateľská aktivita položila základ poslednej veľkej vlny prekladov arabských textov, a obzvlášť Scotove preklady a z nich vychádzajúce traktáty na dlhý čas ovplyvnili v širokom prúde recipientov priamo i nepriamo (cez Averroesove komentáre Aristotela) poňatie učenej mágie v stredoveku.

Druhé význačné prekladateľské centrum, svojím spôsobom predčiacie všetky ostatné

184 Maurilio Pérez González, "Herman el Alemán, traductor de la Escuela de Toledo Estado de la cuestión", *Minerva: Revista de filología clásica* 61(1992), s. 276-7.

185 González (*Herman el Alemán*: s. 277-8, pzn. 30): "...solus Boethius primus interpres novit plenarie linguarum potestatem; et solus dominus Robertus dictus Grossum Caput, nuper episcopus Lincolnensis novit scientias. Alii quidam medii, ut Gerardus Cremonensis, Michael Scotus, Aluredus Anglicus, Hermanus Alemannus quem vidimus Parisius, defecerunt multum tam in linguis quam in scientiis; sicut idem Hermannus de se ipso et de aliis est confessus quod ostendit ipsorum translatio."

186 González (*Herman el Alemán*: s.281-2).

predstavovalo tradičné Toledo. Alfonz X. Múdry (1252-1283), v mladosti vychovávaný Jehudom Moše ben Cohenom nastúpil ako vzdelaný a kultúrne citlivý panovník Kastílie a nedávno na araboch dobytého Léonu (pád Sevily 1231). Rozvíjal kultúrny program jeho otca Fridricha III. a pod jeho osobným patronátom sa ustanovila II. prekladateľská škola v Toledě, ktorú viedol jeho bývalý tútor, inak fenomenálny prekladateľ, Jehuda ben Cohen. Nadviazala na prežívajúcu tradíciu I. Toledskej školy. Zakladala sa však na vynikajúcej tradícii sefardských učencov, ktorí arabské texty prekladali priamo do kastíľčiny a odtiaľ sa zas prekladali do latinčiny. Medzi jeho najvýznamnejšie preklady patrí *Lapidarium* (1250,1276-9) – knihu z tradičnej rady magických vlastností drahých kameňov a *Picatrix* (1256-8) – komplexný manuál astrologickej nigromancie prinášajúci neoplatónsku víziu sveta s hermetickými prvkami vzťahov úrovni makro-mikrokozmos. V tomto prostredí rovnako vznikli na základe pozorovaní *Alfonzinské tabuľky* (c. 1270), nahradzujúce staršie Al-Zarqualího a Toledské tabuľky z 11. st. (prel. zač. 12. st.). Alfonzinské tabuľky sa dostali do prostredia Paríža najneskôr do roku 1320, kde k nim vznikli zásadné komentáre. Rovnako sa na tejto škole podieľal svojím prekladom diela do latinčiny 'Alího ibn Abí l-Ridžálího [Halyho Abenragela] *De judiciis Astrologiae* (po 1254) z Jehudoveho kastílskeho podkladu kresťanský učec Alvaro z Ovieda (Toleda).¹⁸⁷ Alfonz X. sa však zaplietol do ríšskej politiky a voľba z roku 1256 pomocou dvojitého českého hlasu vyniesla na ríšský trón, ako Richarda z Cornwallu (brata Henrycha III. Plantageneta), tak i Alfonza X., ktorý sa do roku 1275 snažil získať uznanie svojho titulu. To ho nakoniec značne finančne vyčerpano a spôsobilo, že koniec jeho vlády vo vlastnom kráľovstve bol plný problémov.

Dá sa predpokladať priama súvislosť medzi mocenským vzostupom posledných přemyslovcov a ich orientáciou na moderné dvorské prúdy. Vymaňovali sa z úzkeho stredoeurópskeho rámca, do širšieho ríšskeho a latinského kontextu, S tým ruka v ruke, kráčala samozrejme i recepcia novej kurtoáznej dvorskej módy, najskôr z nemeckého prostredia, ako dosvedčuje minnesäng.¹⁸⁸ Nemôžeme však úplne vylúčiť ani talianskú inšpiráciu, v tej dobe spojenú práve s hohenstaufskou stranou sporu, ktorá predstavovala jednu z posledných veľkolepých a veľkorysých realizácií starej ríšskej ideje. Faktom je, že českí králi často lavírovali na obidve strany sporu, s ktorými boli vďaka rastúcej mocenskej základni v stálom v kontakte a vymaňovali sa z rámca regionálnej politiky. Tak ako Přemysl Otakar I.(1197/8-1230), tak hlavne Václav I. (1240-53) viedli svoj dvor k novému lesku. Skutočný kráľovsko-ríšsky *splendor imperii* však môžeme pripisovať až ich nástupcovi Přemyslovi Otakarovi II., kráľovy železnému a zlatému. Práve on sa často skloňuje ako prvý panovník, ktorého dvor mohol recipovať prúdy učenej mágie.

Tu sa začína jedna časť akademického príbehu Kusánskych rukopisov. Knižnica v

187 Ďalšie principiálne preklady: vid' (*Entre Science et Nigromancie*: s. 189-190).

188 Ku českej kultúre ze posledních Přemyslovcov a zač. 14. stor., Spunar (s. 183-256).

Bernkastel-Kues, predstavuje veľmi cennú zbierku zväčša pôvodnej kolekcie Mikuláša Kusánskeho (1401-1464), ktorý ku koncu svojho života fundoval hospic a nemocnicu v Kues. Po smrti jej venoval svoje cenné knižné fondy. Ku dnešnému dňu sa tam zachovalo cez 270 manuskriptov, pričom mnohé boli ešte rôzne pospájané. Počet dochovaných manuskriptov dopĺňujú zbierky v iných knihovniach, predovšetkým Britskom múzeu (zbierka Harleian), Bruseli a Vatikáne na na číslo presahujúce tri stovky.¹⁸⁹ Tieto znova pretriedil, prečísloval a popísal roku 1905 Jakob Marx.¹⁹⁰ Jeden z nich, Cues 211 nesie Kusánskeho poznámku o kúpe 16 manuskriptov a 3 prístrojov v Norimberku roku 1444.¹⁹¹ Našli sa tu i astronomické nástroje, a to torquetum, astroláb a dva nebeské glóbusy, z čoho jeden sa radí k roku 1300. Špeciálne astronomických manuskriptov a inštrumentov sa chopil Johannes Franz Hartmann, ktorý za odbornej astronomickej asistencie Konráda Beyerleho v roku 1919 v svojej sumárnej práci podal tézu o pôvode časti tejto kolekcie zo stredovekých Čiech, pričom ako pôvodcu novšieho torqueta navrhol Nicolasa Heybecka z Erfurtu, známeho astronóma, a malý medený glóbus daval k roku 1460.¹⁹² Tejto témy sa takmer o polstoročie znova chopil Karol Fischer, ktorý naznačil, že všetky manuskripty a zvyšné nástroje pochádzajú z dvora posledných přemyslovcov (Přemysla Otakara II. a Václava II.), pričom po založení univerzity (1348), prešli do jej vlastníctva. Napriek tomu zostali na kráľovskom dvore, aby mohli mať k ním prístup dvorní astrológovia. Po korunovácii ich Žigmund odviezol aj s ďalšími cennosťami zo sebou a nakoniec ich udal v Norimberku, kde ich potom s inými knihami kúpil za 38 rýnskych zlatých 1444 Mikuláš Kusánsky.¹⁹³

Nato publikoval svoju odpoveď Alois Krchňák, ktorý v obširnej štúdií preskúmal celé tvrdenie a jeho výsledok sa na dlhý čas stáva nespochybnovanou paradigmou na tomto poli bádania. V skratke tvrdí, že základ kolekcie pochádza najneskôr z obdobia Václava II. a Jána Luxemburského. V kódexe 207 na fol. 115v-116r identifikoval knižné maľby ktoré vykazujú znaky podobnosti s domácou produkciou Velislavovovej biblioe (1325-1349), ktorá je podľa neho mladším

189 Bližšie B. L. Ullman, "Manuscripts of Nicholas of Cues", *Speculum* 13.2 (1938), s. 194-197.

190 Jakob Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier: Selbstverlag des Hospitals, 1905, s. III -XII. Dodáva, že v zbierka bola silne zanedbaná a praväzbami sa mnohé manuskripty zlúčili.

191 Marx (*Verzeichnis*: s. 203: Cues 211, f. 1 "1444. Ego Nicolaus de Cussa prepositus monasterii Treverensis diocesis orator pape Eugenii in dieta nurenbergensi| quae erat ibidem de mense Septembris ob erectionem antipape felicitis ducis Sabaudie factam Basilee per paucos | sub titulo concilii, in qua dieta erat fridericus romanorum rex cum Electoribus emi speram solidam magnam. astrolabium et | turketum. iebrium super almagesti cum aliis libris 15 pro 38 florenis renensibus."

192 Johannes Franz Hartmann, *Die astronomischen Instrumente des Kardinals Nikolaus Cusanus*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1919, s. 13-17, *passim*.

193 Karol Fischer, "Najstarsze słowiańskie przedstawienia konstelacji gwiazdnych", *Problemy* 16 (1960): s. 878-90, cf. Marx (*Verzeichnis*: 193-212) et Krchňák (*Die Herkunft*: s. 13). et Láng (*Unlocked books*: s. 231).

spracovaním danej témy, čo usúdil vďaka pomerom postáv.¹⁹⁴ Na základe ďalšej marginálie k *De impressionibus* na fol. 155v, ktorá hovorí búrnym vládnucim nebeskom páre dospieva k tomu, že sa nemôže jednať o analógiu s Jánom I. Luxemburským a jeho manželkou, ako to atribuoval Beyerle, ale mladého z itálie sa práve návrativšieho "regnatora" Karla s Blankou jeho manželkou. Usudzuje tak z *Vita Caroli*, že nie je divu, že "hrmel" na svojich poddaných, keď sa navrátil a našiel všetko rozvrátené. Myslím si, že Spěváček však podáva oveľa presvedčivejší návrat Karla do čiech.¹⁹⁵ Ďalší kódex 208, analyzuje ako dielo dvoch pisárov *a* a *b* (1-33 + 150-152, 34-149 ff.). Okrem samotného astronomicko astrologického textu nesie i rozličné poznámky. Jedna na fol. 74ra hovorí, že "nad Toledom nie je vidno [žiadne] planéty, ale len domy". Z toho Krchňák usudzuje, že sa musí jednať o španiela, pôvodom z Toleda, predného prekladateľského centra astrologických traktátov druhej polovice 13. storočia. Domy tu prekladá ako budovy, myslím si skôr, že logickejší zmysel by sa dal pripísať výkladu konštelácií¹⁹⁶ V ďalších poznámkach autor *a* rozoberá horoskopy jednotlivých významných udalostí, ako voľby, korunovácie a smrti Adolfa I. Nasavského (1292), či voľby Albrechta I. Habsburského (1298), ale predovšetkým slávnú korunováciu Václava II. (2.6.1297), ktorá je uvedená presne. Všetky tieto udalosti boli silne ovplyvnené politikou Václava II. a Krchňák pokladá hypotézu, že bol súčasťou nie Albrechtovho ani Adolfovho dvora, ktorých udalosti s nimi spojené datuje nepresne, ale dvora Václava II., ktorému mohol pomáhať pri týchto rozhodnutiach.¹⁹⁷ Datovanie predpokladá retrográdne výpočty, ktoré sa môžu poslúžiť skôr z astrologicky-historického, než pragmatického hľadiska daného okamihu. A skutočne, ku konšteláciám poznačeným rukou *a*, pripája svoje glosy ruka *b*, ktorá na ich základe uvádza rozsiahlu interpretáciu nielen českých, či dokonca ríšskych a cirkevných dejín, ale celosvetových astrologických cyklov, v ktorých sa rodia a zanikajú ríše a náboženstvá, obzvlášť na fol. 84v. Potom sa vracia k astrologickej interpretácii vymretia Přemyslovcov za prispenia tragického vplyvu škorpióna a Saturna. Rovnako indikuje, že ruka pisára *b* sa dá nájsť aj v poznámkach v manuskripte Kues 210. Krchňák dokazuje, že pisár *b* bol spoločinný s autorom *a* na pražskom dvore od 1298-1308 a v prípade tohto pisára (*b*) sa jednalo o slávneho prekladateľa a astrológa Alvara z Ovieda, čo ukazuje zrovnáním autografu s Madridským ms. 10053.¹⁹⁸ V komponovanom Kues 210 nachádza v

194 Krchňák (*Die Herkunft*: s. 120-124). Spěváček (*Karel IV.*: s. 92-110): Karol neprišiel ani, ako *regnator*, a v úplných začiatkoch mu pomáhala časť významnej šľachty a mešťanstvo. .

195 Krchňák (*Die Herkunft*: s. 133-135). "*Et sic finitur de impressionibus sub annis domini M°C°C°C°XXXIII° Kal. augusti. Regnator iam actu super nos tonitruo qui, murmurans arguebat mundum de peccato, sed uxor eius coruscacio, nusquam comparavit ...*"

196 Krchňák (*Die Herkunft*: s. 138). "... *Super tholetum equavi domos, non planetas.*"

197 *Ibid.*, s. 139-140. Astrológ ma poznačené datácie zmienených udalostí s rok a mesačným spozdením, v texte ich uvádzam pre orientáciu s presným rokom.

198 *Ibid.*, s. 140-144.

poznámkach na fol. 1-30, znova pisára *b*, ktorého ruke pripisuje španielske (arabské) vplyvy a ktorého ztotožnil s Alvarom z Ovieda. Tieto vplyvy sleduje aj v celom Harleian 3734, ktorého časť podľa Krchňáka vznikla ešte v Toledě a okolo roku 1300 bola už v Prahe.¹⁹⁹ Na základe rukopisu a poznámok pisárov kódexov Cues 208 a 210 i z novších častí manuskriptu (do 1311), ktoré boli tiež glosované, vysvetľuje, že španielsky pisatelia Anonym a Alvaro z Ovieda museli byť v Prahe činní do roku 1310-11. Teda do momentu, keď interpretovali svoje zaznačené pozorovania v rozmedzí 1290-1308. A pripája k tomu svoj ústredný historický argument celej práce, ktorý tu parafrázujem:

"...na základe rodového spriaznenia prostredníctvom dcér Filipa II. Švábskeho: Václava I. a Kunigundy Hohenstaufskej a Fridricha III. Kastílskeho s Beatrix Hohenstaufskou, došlo k priblíženiu Přemyslovcov a Anskaridovcov. Alžbeta bola matkou Alfonza X. Múdreho, ktorý bol veľkým priaznivcom obecných prekladov a špeciálne tých astrologických. Pri svojej kandidatúre na ríšsky trón sa snažil nakloniť práve Přemysla Otakara II., kedy možno vzniklo kultúrne puto medzi Kastíliou a Českými krajinami. Za Václava II., ktorý bol tiež priaznivcom vzdelancov a plánoval založiť univerzitu a navyše ešte bol poverčivý uzreli dostatočne historické podmienky k prenosu iberkej astrológie do súdobých Čech, pričom Cues 207 a 208 to potvrdzujú".²⁰⁰

Tento vágny historický argument sa ujal v celom spektre diskurzu ohľadom základov arabskej vzdelanosti a špeciálne astrológie v Čechách. Notne k tomu prispelo, že ho akceptoval význačný odborník na rukopisy Václava IV. Josef Krása, ktorý pridal, že už Přemysl Otakar II. dostal od Alfonza pri ríšskej voľbe pravdepodobne nejaké knihy.²⁰¹ Ešte Márie Bláhová a Ivan Hlaváček Krchňákov argument neproblematicky prijímajú v svojich článkoch, aj keď Bláhová, na konci svojho článku poukazuje na prítomnosť komputisticko astronomických zborníkov, téme predchádzajúcich, čo si myslím, že je dobrá cesta a rozvediem ju ďalej.²⁰² Hlaváček však pripomína, že netreba zabúdať na fenomén *peregrinatio*, aj keď predpokladá, že to nemohlo tvoriť tak významný príspevok k písomnej kultúre, keďže pútnici, napr. do Svätej zeme, či ešte skôr do Španielska k sv. Jakubovi putovali za náboženskými účelmi.²⁰³ Domnievam sa však, že pútnický

199 *Ibid.* s. 148-153, 176.

200 *Ibid.*, s. 144-145.

201 Josef Krása, *Rukopisy Václava IV.*, Praha: Odeon, 1974, s. 36-38.

202 Marie Bláhová, "Toledská astronomie na dvoře Václava II.", *Acta Universitatis Carolinae - Philosophica et Historica* 2 (1998): s. 27, pozn. 42 sa však vymedzuje proti pojatiu Krásy (*Rukopisy*: s. 36), že by sa jednalo už o dvor Přemysla Otakara I.[sic] ; zrov. s Marie Bláhová, "Spuren des arabischen Wissens im mittelalterlichen Böhmen", in Andreas Speer, Lydia Wegener (eds.), *Wissen über Grenzen*, Walter de Gruyter, Berlin: 2006, s. 133-42; et Marie Bláhová "Astronomie a Astrologie na dvoře Václava II.", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 320-326.

203 Ivan Hlaváček, "Der Wiederhall der arabischen Kultur im mittelalterlichen Bibliotheksgut Böhmens (bis zur

fenomén v stredoveku sa rozhodne nesmie podceňovať ani pri intelektuálnych transferoch. Tvorili významnú súčasť mobility celého spektra obyvateľstva, viac, ako si dnes dokážeme predstaviť. Európa 13. a 14. storočia bola v "neustálom pohybe".²⁰⁴ Náboženské púte nie su jedinými cieľmi vydania sa za hranice žitého sveta, *peregrinatio academica* – aj keď sa netýkalo až takého spektra obyvateľstva bola veľmi typická, dokonca profilujúca, pre väčšinu vzdelancov tejto doby. Ako príklad ukázal Charles Burnett na Hermana z Carinthie a jeho pár známych už na začiatkom 12. storočia,²⁰⁵ od jeho polovice 12. storočia sa však "svet" človeka radikálne otvára a púť za poznáním sa netýka už len "slávnych" a vynikajúcich učencov, ale aj mnohých radových klerikov. Na druhej strane, je v tejto dobe ťažké vysledovať pohyb dokonca aj takých mimoriadnych osobností, ako to je napríklad v prípade Michaela Scota.

Vratislav Vániček v rozšírenej monografii k tomuto obdobiu, zase obhajuje starý Beyerleho argument, že knihy síce bolo možno kúpiť na európskych trhoch, ale modely a plány prišli do Prahy zrejme darom Alfonza X. Múdreho.²⁰⁶ Krchňákov argument prenikol aj do zahraničnej literatúry. Z recentných príspevkov ho plne nasledujú Devisse a Molat, autori zaujímavej štúdie o rozšírení nového typu tretieho proroka (kráľa, mága, mudrca), ako čierneho kráľa.²⁰⁷ Benedek Láng v jedinej komplexnej monografii k mágii v neskoro stredovekej Európe, síce preberá Krchňákov názor, ale konštatuje, že nemáme mnoho dôkazov.²⁰⁸ Silke Ackermannová však recentne v roku 2008 ukazuje, že autograf Alvara z Ovieda sa nezhoduje s autografom v Kues 208, to však podľa nej neznamena automaticky vylúčenie kontaktov premyslovského a ivrejského dvora.²⁰⁹ Lenka Panušková podrobuje tieto manuskripty novému kunshistorickému rozboru²¹⁰ a dospieva k vylúčeniu vzniku

hussitischen Revolution)"; in: Speer, A., Wegener, L. (eds.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter: Miscellanea mediaevalia 33*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, s. 150-1.

204 Norbert Ohler, *Náboženské poutě ve středověku a novověku*, Praha: Vyšehrad, 2002, 229 s.

205 Burnett (*The Establishment of Medieval Hermeticism*).

206 Vániček (*Velké dějiny*: s. 344, 624).

207 Jean Devisse et Michael Mollat, "The Shield and the Crown", David Bindman et al. (eds.), *The Image of the Black in Western Art: pt. 1. From the early Christian era to the "age of discovery": from the demonic threat to the incarnation of sainthood*, Harvard University Press, 2010, s. 48, 302.

208 Láng (*Unlocked Books*: s. 231-2).

209 Silke Ackermann, "Habent sua fata libelli – Michael Scot and the transmission of knowledge between the courts of Europe", in Gundula Grebner, Johannes Fried (eds.), *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter*, Berlin: Akademie Verlag, 2008, s. 283. V jej monografii (2009), ktorá mi nie je dostupná postuluje, že Krchňákov *interpretatia Caroli* vročenia Kues 207 je nesprávna, keďže v texte sa nikde nespomína ani Karol, ani Ján a navyše za daný explicit uzaviera traktát o počasi a búrných javoch, nie nebeských vládcoch. Lenka Panušková, "Codex Cusanus 207", in Klára Benešová (ed.), *Královský snátek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 335.

210 Pre väčšinu bádateľov sú ťažko prístupné, takže zväčša o nich referujú už na základe starších referencií, či priamo krchňákovho zdanlivo dôkladného rozboru.

rukopisov pred prvou polovicou 14. storočia. U Kues 207 nepredpokladá rozdelené na dve časti, ako to indikoval Krchňák, pričom dokazuje, že traktát ich spájajúci je práve Scotov *Liber de imaginus* (88vb-107v).²¹¹ Miesto českého pôvodu spisu navrhuje jeho pôvod v hohenstaufskom prostredí, bohatom na antikizujúce vzory, pričom poznamenáva, že v domácom prostredí nie je podobná ikonografická tradícia, a teda, že nemohol tento spis vzniknúť na českom kráľovskom dvore. Vďaka rozboru písma nezávisle Zdeňkou Hledíkovou a Stanislavem Petrem, uvádza, že glosy v texte obsiahnuté sú od neho o jednu generáciu mladšie. Dokonca podľa tejto analýzy vyplýva, že spis vznikol niekedy v rokoch 1350-70, pričom sa mohol opísať aj zmieňovaný kolofón s datáciou k roku 1334.²¹² Panušková ďalej rozoberá Kues 208, ktorý podľa nej svojím vročením sedí, ale písmo oboch glosátorov *a* a *b* sa v zásade nelíši od streoerópskej kurzívy 1/2 14. storočia. Argument, že Kues 208 obsahuje latinskú redakciu traktátu Halyho ben Ragela, ktorú preložil práve Alvaro z Ovieda neobstojí, pretože v skutočnosti nie je jasné o ktorú redakciu ide. Glosa k Toledu sa dá vysvetliť, faktom, že všetky astronomické výpočty tej doby sa prirodzene vzťahovali k Toledu, ako nultému bodu. Nakoniec upozorňuje, že Krchňák si ani nevšimá dôležitej diskrepancie, že glosátor rozoberá minulé udalosti z pozície rokov 1308-11, ale pritom ignoruje súčasnú mimoriadne dôležitú voľbu luxemburského Henrycha VII. za rímskeho kráľa (1308)²¹³

Ukazuje sa teda, že obidva manuskripty nepreukazujú český pôvod a teóriu o španielskych astrológoch v Prahe nie je čím doložiť. Napriek tomu, sa tu nachádza aspoň zaujímavá možnosť zrovnania. Krchňák poznamenáva, že čo sa týka nebeského glóbusu, zdá sa že neboli použité iba arabské vzory, ale skôr antické formy, obzvlášť viditeľne u Perzea, Andromedy a Kassiopei.²¹⁴ Hadravová a Hadrava ho v tomto potvrdzujú a citujúc Comesov výskumu dopĺňujú, že rozhodne nevznikol v prostredí dvora Alfonza X., narozdiel od manuskriptov, ale niekde v strednej Európe, možno Norimberku, slávnemu vďaka svojej remeselnej zručnosti v mechanike, pričom Prahu skôr nepredpokladajú.²¹⁵ Glóbus samotný predstavuje objekt, ktorý neponúka veľa ďalších stôp mimo jeho ikonografie k dopátraniu sa miesta jeho zhotovenia. Nemá žiadne číslo, či písmeno umožňujúce paleografický rozbor, ale ani pôvodný rám, ktorý by ho niesol.²¹⁶ Jediné, a to už poznamenal Hartmann, z čoho možno vychádzať je hrncová helma na nahom Perzeovy, radiaca sa svojím

211 Panušková (*Codex Cusanus 207*: s. 328-330. Cf. Kunitzsch (*Astrologer*: s. 70) identifikuje bližšie časti Scotových výťahov, ale nehovorí o sponse, ktorú navrhuje Panušková.

212 Panušková (*Codex Cusanus 207*: s. 336).

213 Lenka Panušková, "Codex Cusanus 208", in *ibid.*, s. 342-346. Cf. v tom istom diele Marie Bláhová, "Astronomie a Astrologie na dvoře Václava II.", in *ibid.*, s. 320-325, ktorá naďalej nespochybnuje Krchňáka, ako ani vyslovene Hadravová a Hadrava (*Hvězdný glóbus*).

214 Krása (*Rukopisy Václava IV.*: s. 38).

215 Alena Hadravová, Petr Hadrava, "Hvězdný glóbus z Bernkastelu-Kues", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 346.

216 Hadravová a Hadrava (*Hvězdný glóbus*: s. 351).

rozšírením do druhej polovice 13. storočia.²¹⁷ Osobne by som úplne nezavrhol, ale pražskú alternatívu. V tom prípade je však dôležité, podrobnejšie sa pozrieť na Arateana a Al-Súfiho katalóg. Tie predstavujú dôležitú ikonografickú stopu, ako už poznamenal Karol Fischer.²¹⁸ Manuskripty obsahujúce al-Sufiho katalóg sú v českom kontexte závislé predovšetkým na principiálnom Amsterdamskom, Arsenal 1036 a sú to predovšetkým Kues 207 a Strahov DA II. Tieto vykazujú úzku ikonografickú spriaznenosť s Berlínskym, Kupferstichkabinett 78. D.12 (Hamilton 556). Základný identifikačný rys, je podľa Fischera spriaznenosť gemini, či napríklad formát kentaura, ktorý v jednej ruke drží za zadné vlk (ovcu), zatiaľ čo v druhej drží vetvičku s lístkami pripomínajúcimi *fleur de lys*.²¹⁹ Na inom manuskripte českej proveniencie (podľa Fischera) z konca 14. storočia, Krakov BJ 3411. sa ukazuje jeho spriaznenie v zmysle starej tradície karolínskej arateany, kde kentaur drží zver (zajaca), za zadné nohy k sebe a v ľavej ruke drží kópiu, z ktorej visí rovnaká zver. Žitavský kódex B.2. predstavuje určitú podskupinu v tomto prúde, kentaur má kostým z husitskej doby, ale hlavne drží zajaca *na* otvorenej dlani. Pre takýto druh je najbližším prípadom až arateana z Londýna, Harleian 2596. Čo však tieto posledné dva typy spája je ikonografický vzor. Obidve subtriedy sa podľa neho vzťahujú, už k vyššie opísanému manuskriptu Praha, NKP IX.C.6, ktorý bol uložený v škole Sv. Vítskej kapituly a mal značný vplyv na miestnu Pražskú tradíciu v 14. a 15. storočí.²²⁰

Paul Kunitzsch skúmajúci najstaršie dochované latinské Súfiho texty a ich výzdobu, došiel k zásadnejšej klasifikácii. Vyššie spomenutý Arsenal 1036, tvorí samostatnú kategóriu, najbližšiu arabským verziám a pravdepodobne bol preložený/používaný na Sicílii do r. 1231. Latinizovanejší stupeň tvorí kategória II, ktorá sa úzko vychádza zo skupiny I. a aj vzájomne tvoria jednu rodinu. Zaraduje sa sem Gotha, FB M II.141 (c. 1428); Strahovský DA.II.13 (kde Kunitzsch predpokladá český pôvod),²²¹ Berlín, KK 78. D.12; a tiež Mníchov, Clm 826. Do ďalšej silne latinizovanej skupiny, ktorá nesie už aj vsuvky z mnohých iných diel, obzvlášť *Introductoria* Michaela Scota radí len dve položky, s Katánia, Cat. 85, a Viedeň, ÖNB 5318. Samostatnú IV. skupinu tvorí Kues 207. Táto posledná je význačná v rovnocennom zmiešaní dištinkčných znakov všetkých predchádzajúcich skupín. Kresby nie sú vôbec prepracované, obsahujú len obrysy, pričom sa v nich

217 Hartmann (*Die astronomische Instrumentem*: s. 11)

218 Karol Fischer, „Some Unpublished Astrological Illustrations from Central and Eastern Europe“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 27 (1964): s. 311 – 12 + tab. 35, 36.

219 In margine: Kunitzsch (*The Astronomer*: s. 74) poznamenáva, že by mal sledovať k svojim interpretáciám (ktoré sa netýka nasledujúceho), aj ich vzťah k textu. Arabský prekladateľ Ibn Isháq, preložil grécky výraz *thyrsos* (v skutočnosti vetva z veľkého feniklu (*ferula communis*), ktorej dominovala píniova šiška) označujúci výlučný emblém boha Dionýza, ako vetvu vinnej révy. Al-Súfi ho v tom tak ako vždy nasledoval, tak ako aj jeho latinské preklady.

220 Fischer (*Some unpublished*).

221 Cf. Krása (*Rukopisy Václava IV.*: s. 194-6).

ťažko hľadá Súfiho vzor a s výnimkou Panny sú všetky nahé, bez brady a mladistvé. Andromeda a "celý Pegas" ju však predsa len so Súfím spájajú. Výťahy, ktoré obsahuje z *Introductoria* na 108rb-109rb k nemu priradzujú rovnako Viedeň, ÖNB 2352 (2r-7v) a Mníchov, Clm 10268 (77v-79ra), ktoré však majú navyše aj zodpovedajúce sekcie zo skupiny III. Je zaujímavé, že tieto poznámky majú oveľa bližšie k *Introductoriu*, ako samotná III. skupina. V zhode s nimi rovnako aj Kues 207 obsahuje astronomicko-astrologické poznámky.²²² K tomuto by som chcel doplniť, že vďaka reprodukcii glóbu, ktorú poskytol Marx, sa mi podarilo určiť mieru typového spriaznenia medzi kentaustom z Kues 207 a kentaustom z glóbusu uloženého takisto v Berknastel-Kues. Kentaur na glóbusu iba zdanlivo nasleduje držaním tela a podobne aj v prípade vlka len zdanlivo nasleduje líniu naznačenú Fischerom.²²³ Je tu jeden markantný, rozdiel, akoby sa kentaurovy vlk vymykal z rúk, drží ho preto jednu rukou (jedinú nakreslenú, druhá býva v type tiež len obrysom, ale ten tu nie je vôbec zachytený) za jednu zadnú nohu primknutú k hrudi zvierat'a a druhou akoby sa snažil uchytiť mu prednú tlapu. Takisto konské kentaurovo telo je oproti vyššie naznačenej forme oveľa dynamickejšie – nachádza sa vo výskoku. Rovnako je zaujímavé vidieť, že napriek jednoduchosti kresby, sú postavy na glóbe silne štylizované. Možno by tu mohol byť určitý poukaz na manuskript sv. Vítskej kapituly NKP IX.C.6, čo sa týka techniky a predlohy antikizujúcich prvkov. V tomto prípade však netradičnú a navyše zmiešanú so súdobými prvkami. Domnievam sa, že podľa niektorých postáv sa zdá (napr. Herkula), že autor mal pred sebou v ich samostatnom prípade mimoriadne kvalitnú predlohu v antickom štýle, ktorá sa však nezlučuje s manuskriptom kapituly.²²⁴ Rozradenie ktoré poskytol Kunitzsch podľa formy Céfea, by tento glóbu zaradilo kategórie IV. v ktorej je Kues 207 sám. Avšak, poukázal som už na odlišnosť kentaura, ktorá predstavuje prinajmenšom samostatnú kreatívnu variáciu. Glóbus v Kues, tak kombinuje svojské domáce, skvelé anticko-arateovské, a nakoniec nepriame súfiho arabské vplyvy cez scottovské vzory, čím predstavuje svojbytnú ale "nemú" V. skupinu prameňov k definovanému al-Súfiho *corpus latinum*, u ktorej sa dajú predpokladať ďalšie nálezy, ktoré by priblížili pôvod vzniku glóbusu z Kues. Čo sa toho týka, je rovnako otázna presnej predlohy Gothy II.141 a Berlínu, KK 78.D.12 a ich časová postupnosť, ktorá si vyslovene žiada kunsthistorický prieskum celej II. skupiny, k zrovnaniu nejasností. Pre nás je však najdôležitejšie si uvedomiť, čo už Kunitzsch neuvádza, že z ôsmich dochovaných rukopisov a štyroch skupín, viac než jednu tretinu dochovaného materiálu *corpus latinum*, tvoria manuskripty používané v Čechách, pričom zdanlivo staršiu vrstvu konštituuje Kues 207 a mladšiu zas talianska "scotovská" produkcia rozšírenú v Čechách okolo polovice 14. st, na ktorú naväzuje ako Václavský rukopis Wien, ÖNB 2352, tak i jeho súbežník, rukopis kanovníka

222 Paul Kunitzsch, "The Astronomer Abu 'l-Ḥusayin al-Sūfī and his book of constellations", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 3(1986): s. 66-71.

223 Fischer (*Some unpublished*: s. 311 + pl. 35).

224 Hartmann (*Die astronomische*: tab. IV - XI).

Mikuláša Wien, ÖNB 2378.²²⁵ Avšak, domnievam sa, že ak príjmem predpoklad, že Kues 207 je vlastne opisom staršieho zborníka z počiatku 14. st., nemusí nás prekvapiť jeho archaizujúci výtvarný doprovod, ktorú mohol mať ilustrátor v typári z domáceho zdroja (napríklad: IX.C.6), ale za dôležitej podmienky, že je prepísaný v Čechách, čo je neisté.

Veľmi často doprevádzal Al-Súfiho katalóg Scotov traktát z *Liber quatuor distinctionum*, *Liber de signis et imaginibus coeli*. Toto dielo rozoberajúce mytologickú povahu konštelácií s grafickým doprovodom bolo voľnou súčasťou Scotovej *Liber introductorius*, od ktorej sa mohol osamostatniť, a ako som už vyššie napísal paradoxne i Al-Súfiho, hoci sám vychádza z ikonografickej tradície latinskej arateany Tak je tomu aj v Clm 207 (108r-114v). Napriek vylúčeniu španielskeho pôvodu však Ackermannová sugestívne predpokladá, že predsa len tu mohol byť priamy styk so španielskym dvorom v druhej polovici 13. storočia a to prostredníctvom najstaršej arateany z Madridu, A.16, pravdepodobne zo starého katalánskeho kláštora St. María v Ripolle.²²⁶ Tú podľa nej použil na základe ikonografického a textuálneho rozboru pri príprave svojho traktátu *Liber de signis* Michael Scot. Pri novom položení otázky, či ju naozaj vypracoval na Fridrichovom sicílskom dvore, Ackermanová tvrdí, že napriek tomu, že ju Fridrichovi dedikoval, spísal ju na podklade A.16 práve v Toledě, odkiaľ sa spis mohol šíriť práve do Čiech, ktoré mohli zohrať dôležitú úlohu v jeho ďalšej transmisii.²²⁷ Práve v Čechách mohlo dochádzať k ďalšiemu originálnemu miešaniu arateany *De signis* a súfijského kánonu po ikonografickej a textuálnej stránke, ako som vyššie naznačil po začiatku 14. storočia, ako naznačujú kódexy Kues 207, NKP III.C.2, Strahov II.DA.13 a Petrohrad, Lat. F.v.IX.i. V svetle týchto vzťahov, môžem uzavrieť, že dochovaná výtvarná transmisia nemusela neprebíhať podľa Krchňákom uvedenej ideálnej konštrukcie, pre čo ostatne nemáme už žiadne doklady,²²⁸ ale je možné, že predsa len opisy Scotovského *De signis* zo Španielska zohrali svoju úlohu najneskôr počiatkom 14. storočia.²²⁹

Nie náhodou Krása pri analýze Václavských astrologických zborníkov predpokladá vzťah medzi nimi a ďalšími kódexmi. Udáva, že Mnichovský Clm 10268 (a jeho kópia, Londýn, Bodleian 266) a Petrohradský, Lat. F.v.IX.i patria tiež do rovnakej rady Scotovských severotalianskych rukopisov (?Padova, ?Bologna, ?Pavia). Predpokladá, že práve Leningradský kódex prešiel Prahou v

225 K týmto rukopisom Krása (*Rukopisy Václava IV.*: s. 258, pzn. 347)

226 V odbornej literatúre sa dlho predpokladal taliansky pôvod z Monte Cassina, aj keď nie je písaná vtedy už tam tradičnou beneventanou, ale karolínskou miniskulou. Na základe toho predpokladá skôr jeho vznik v starom kláštore St. María v Ripolle. Ackermann (*Habent*: s. 279-80).

227 Ackermann (*Habent*). Zrov. s Fischer (*Some unpublished*).

228 Panušková (*Cusanus 207*: 345) V poznámke 27. Karl A. F. Fischer, syn Karla Fischera uvádza, že jeho otec našiel doklady o tom, že pri jednej z príležitosti, Alfons X. daroval Přemyslovi astrológa, ako darček. Archív však bol zničený v španielskej občianskej vojne a seniorove poznámky sa stratili.

229 Ak sa manuskript Kues 207 vyskytol naozaj v Čechách. Krchňáková atribúcia je neistá.

druhej polovici 14. storočia, keďže tomu nasvedčuje úprava niektorých jeho tabuliek a poslužil tak možno ako vzor k ilustračnému programu kanonika Mikuláša a neskôr Viedenského zborníku 2352.²³⁰ Myslím, že aj napriek významnému faktoru *deperdita*, ktorý bol v Čechách výraznejší než inde, a napriek neistote s lokalizáciou Kues 207, Kues 208 a glóbusu, môžem postulovať, že najneskôr v druhej polovici 14. a začiatku 15. teda v dobe Karla IV. a jeho syna Václava IV. tu svojbytná produkcia ikonograficky doprevádzaného al-Súfího atlasu spolu s *interpretatio Scotica* dosiahla pomyselného vrcholu, čo sa týka výpravnosti a počtu vytvorených, či len prechádzajúcich manuskriptov zachovaných do dnešných dní.

K Václavovým rukopisom sa ešte vrátim, ale až v nasledujúcej kapitole. Zdá sa, akoby sme nemali žiadne pevné doklady z práve vtedy sa búrlivo rozvíjajúcej učenej a prírodnej mágie k jednému z veľmi mocných dvorských prostredí druhej polovice 13. storočia, ktoré by logicky mohlo o takýto korpus stáť. Už Mikuláš Bibra, autor Erfurtských análov, alebo *Occultus Erfordensis* spomína, že v jeho meste žili v rokoch 1279-82 kanovníci, ktorí vedeli odlíšiť dobré hviezdy od zlých.²³¹ Je možné, že v Čechách k tomu nie je žiadna paralela? Vráťme sa však tam, kde sa Krchňakov príbeh ešte len začína. Na plány zavraždeného Filipa Švábskeho naviazal Fridrich II. a vydal jeho dcéry popredným panovníkom. Přemysl sa s Kunigundou zasnúbil ešte pred smrťou vyhrávajúceho kandidáta na ríšsky trón (1207) a skutočne si ju aj zobral (1224) spolu s neskorším nemalým venom od Fridricha II. vo forme striebra. Mohli styky s Fridrichom II., ako predným predstaviteľom rozmachu "moderných vied", ako aj návratu k imperiálnej tradícii, ovplyvniť štruktúru panovníckeho dvora v Čechách, obzvlášť, čo sa týka učencov na dvore? Na túto otázku je ťažké zodpovedať. Vieme však, že spolupráca so štaufskými exponentami priviedla koncom 30. rokov do čiech aj predstaviteľa štaufskej opozície. Predstavuje ho zaujímavá postava pápežského agenta Alberta Behaima, pôvodom z Passau. Pôsobil obecne v strednej Európe, no v tomto období hlavne v Čechách. Češtinu používal často v dopisoch ako "tajný" jazyk. Najneskôr do roku 1246 zložil v Olomouci latinský cisioján, ktorý sa stal neskôr základom pre prvý český cisioján 1260.²³² Cisiojány, ako také slúžili svojou formou hexametra predovšetkým, ako mnemotechnická pomôcka k zapamätaniu si početných stredovekých sviatkov, na ktorý deň v mesiaci pripadali. Samo o sebe to nemá, zdanlivo, čo sa týka učenej mágie nič do činenia, ale keď si uvedomíme, že sa jedná o druh stredovekej komputistiky, ktorá sa obzvlášť od dôb karolínskej renesancie znova začala synchronizovať s dňami na hviezdnej oblohe (od ktorého fundamentálne závisel rozvrh cirkevného roku), nie je prekvapivé, ako presne dokázal zaznačiť vyšehradský kanovník, svoje pozorovania

230 Fischer (*Rukopisy Václava IV.*: s. 195-6, 258).

231 Mentgen (*Astrologia*: s. 196).

232 Karel Doskočil, "Vývoj cisiojánu u nás", *Sborník historický* 6, 1959, s. 106. Cf. Julie Nováková, "Počátky českého cisiojánu 1.", *Sborník historický* 15 (1967): s. 5-6.

hviezdnej oblohy. Popravde možno bol celý čas v Prahe poverený práve touto úlohou. Rovnako však nie je potom prekvapivé, že v rukopise mníchovskom rukopise Clm 17703, ktorý obsahuje prvý cisioján v čestine sa spolu s ním nachádza astronomický traktát oxfordského učenca Jana Sacrobosca (1195-1256) učiaceho v Paríži, *De sphaera mundi* (c. 1230), len tridsať rokov²³³ po jeho uverejnení spolu s astronomickými tabuľkami a kánonmi k nim. Túto verziu neevduje ani staršia, ale stále vplyvná Thorndikova práca na túto tému.²³⁴ Ďalej sa tam nachádza astronomická komputistika Campania z Novary. Pravda, nie je tu evidencia, že vďaka latinskému základu českého textu by to mohlo byť spojované s Behaimom. Zdeňek Žalud však v svojom recentnom príspevku k lekárskym spisom na dvore Václava II. uvádza, že Behaim si nechal opísať čerstvú latinskú verziu prekladu Filipa z Tripolisu *Secretum secretorum* (c. 1230), ktorá mu mohla poslúžiť ako ideálny darček pre panovníkov.²³⁵ Dnes je to najskorší dochovaný traktát tohto druhu.²³⁶ Že to bola ideálna vrstva, ktorej venovať takýto traktát, svedčí aj Baconova redakcia a komentár tohto spisu, zameraný na korunované hlavy.²³⁷ Žalud dodáva, že ho nájdeme v 14. storočí u Jána z Berry, kráľa Edwarda II, či uhorského Ľudvíka I.²³⁸ Jeho vlastný "denník", z ktorého máme väčšinu poznatkov o ňom, ako aj latinský vzor neskoršieho českého cisiojána, predkladá pred bádateľa fascinujúci materiál a vhl'ad do mentality, ktorý tu kvôli jeho rozsahu nemôžem prezentovať. Stačí poznamenať, že si zaznačil okrem svojej korešpondencie a *Secreta* i rôzne astrologické a medicínske rady.²³⁹ Čo je na Albertovi zaujímavé je práve jeho prístup k týmto záležitostiam, nejedná sa o učeného odborníka naslovovzatého (nemáme doklady, ho naozaj spájajúce s *De Sphaera*), ani "profesionála" magického

233 Podľa zápisu v katalógu mníchovskej bibliotéky je dátacia uvedená pred 1278. V texte sa držím Novákovej dátacie.

Nováková (Počátky). Existuje i jeho mladšia verzia, pôvodne v Prahe, v súčasnosti vo Viedni, Cod. Ser. Nov. 20268.

234 Lynn Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and its Commentators*, Chicago: University of Chicago Press, 1949, 496 s.

235 Žalud (*Prameny k přírodním vědám*: s. 9).

236 Boudet (*Entre Science et Nigromancie*: s. 198).

237 Steven J. Williams, "Roger Bacon and His Edition of the Pseudo-Aristotelian *Secretum secretorum*", *Speculum*: 69 (1994): s. 57-73. Baconova motivácia ale bola iná. Spolu s Petrom Peregrinatorom z Maricoutu, v tomto spise nevidel nič magické, ale prírodné, prirodzené a skryté. Preto ani nespochybňoval autorstvo Aristotela, pretože mu v jeho spisoch tieto veci chýbali, tak videl, že všetky tieto poznatky skryl do jedného diela. Takéto tajomstvá sa dajú predsa využiť k dobru človeka. Napriek tomu, pasáž o talizmanoch radikálne skrátí. Myslím si, že si treba si uvedomiť, že časť motivácie učenej mágie, tak ako ju poznáme v neskoršom stredoveku sa kryštality zobrazuje práve v Baconovi.

238 Žalud (*Prameny*: s.10). Mój komentár nižšie.

239 Thomas Frenz et Peter Herde.(eds.), *Monumenta Germaniae Historica: Briefe Des Spaeteren Mittelalters: Das Brief- und Memorialbuch des Albert Behaim*, Munich: Monumenta Germaniae Historica, 2000, s. 661. Žalud dodáva, že za stranou 340, po pojednaní o fyzionómii od Scota pokračujú astrol. poznámky. Cf. Boudet(*Nigromancie*: s. 198-200, p. 124-126) o komplexnosti dochovaného diela.

remesla, ale predsa si poznačil rôzne kúsky relatívne recentných magických praktík pre svoju vlastný záujem a možno aj potrebu. Rozhodne to nie je "priemerný" človek, je účastníkom veľkej politickej hry, ktorú rozohráva pápež, niekoľkokrát mu odmietnu pre jeho aktivity vstup do bavorska, ale predsa len úspešne zapracuje na zosadení biskupa Rüdiger z Passau (1250) a môžeme predpokladať, že pri návšteve pápežského dvora sa stretával s Richardom z Fournivalu, autorom slávnej *Bibliotheca*, connoisseurom nigromancie. Môže slúžiť ako vhodná ilustrácia typu ľudí, ktorí sa pohybovali v českom priestore už v 40. rokoch a mohli inšpirovať dvorské prostredie.

Chcem upozorniť na samotný mníchovský rukopis Clm 17703, pôvodom bohemikum, alebo jeho opis, obsahuje traktát *De sphaera*. najneskôr k roku 1278, ale dá sa predpokladať jeho skorší pôvod. Sacroboscove dielo síce nevykazuje úplnú originalitu, ide však o dôležitú syntézu poznatkov z arabských prekladov. Prináša poňatie *machina mundi*, svet kde je všetko so všetkým previazané, ktoré dnes s určitými obmenami môžeme v hrubých obrysoch prirovnať k Lorenzovej teórii efektu motýlieho krídla. Napríklad, narodenie Ježiša Krista, znamenalo zásadný obrat v strojovo poňatom svete a bolo doprevádzané škvrnami na slnku. Zásadný vplyv tohto traktátu, však ilustruje že sa stal základom výuky astronómie a astrológie na univerzitách od 13. do 15. storočia, a teda prirodzene aj cieľom mnohých komentárov. Mechanistická predstava sveta umožňovala dobrú kompatibilitu astrologickému poňatiu, čo sa hlavne prejavilo v komentároch. Cecco d'Ascoli bol na začiatku 14. storočia, pre tvrdenia v svojom komentári upálený na hranici a ako ukazuje Nicolas Weill-Parrot, možno nebol ani tak nevinný, akoby sa zdalo. Po bližšom preskúmaní Weill-Parrot dospel k názoru, že Cecov komentár v sebe skryto obsahuje vyslovene nigromantické poňatie.²⁴⁰ Diskusia k tejto téme je mimoriadne široká, dôležité pre nás si je uvedomiť, ako obecné rozšíril tento spis poňatie univerza, z ktorého teórie mohla pri istej opatrnosti bez problémov vychádzať "aplikovaná" astrológia vo všetkých odvetviach ľudskej činnosti, od rozhodnutí panovníkov, až po medicínsku liečbu, či nigromantické rituály a zhotovovanie astrálnych obrazov. Toto dielo svojou obľubou spolu s Aristotelovými prekladmi a hlavne arabskými komentármi k nim, zásadne prispeli k obecnej plausibilite "aplikovanej" astrológie, respektíve nigromancie, astrálnej mágie, prírodnej mágie, astrológie a ich derivátov.

Pre náš ďalší postup je zásadné, že máme toto dielo dochované v manuskripte českej proveniencie, ktoré neviduje ani inak systematický Thorndike.²⁴¹ To predpokladá, že v Čechách sa už nachádzal skorší import. Žaludov komentár k iným manuskriptom by mohol naznačovať, že v hre

240 Nicolas Weill-Parrot, "De occultis et manifestis or Liber intelligentiarum: An Annotated Critical Edition with English Translation and Introduction", in Claire Fanger (ed.), *Invoking Angels*, Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 2012, s. 224-226. Osobne som zrovnával Cecov komentár s Clm 849 a dospel som k tomu, že sa zmieňuje o démonovy menom Floron, ktorý sa nachádza v mníchovskom manuskripte, hneď dvakrát v *experimentoch* 18. a 19, resp. Florónovo zrkadlo I, II. Kieckhefer (*Forbidden Rituals*: 37r -38r -39v).

241 Thorndike (*The Sphere* :s. 493-494).

zostáva Behaim. Narozdiel ale od *Secretora*, preloženého Jánom zo Sevilly (1/2 12. st) ako *Regimen sanitatis*, či *Epistula Alexandro de dieta*, či Filipom z Tripolisu (c. 1220), ako *Secretorum*, lákajúcim už len svojím názvom,²⁴² Sacroboscova *Sphaera* predstavovala učený traktát, ktorý predpokladá určitý teoretický aparát k uchopeniu a použitiu jeho obsahu. Pravdepodobnejšie by sa preto zdalo, že sa do Čiech dostal cez kontakty svätovítskej kanovníckej školy. Jej význam od 3/4 13. storočia markantne narastal a už v tridsiatych rokoch lákala cudzincov zo stredoeurópskeho okolia²⁴³ a nemôžem vylúčiť, že predstavovala cieľ širšieho *peregrinatio academica*. Kráľova podpora kňazskej učenosti asi nebola tiež malá, keď poňal zámer zriadiť dokonca v Čechách roku 1294 zriadiť univerzitu, avšak kvôli odporu šľachty sa z toho zišlo. Domnievam sa preto, že v tomto prípade to nebude čiste len školemská záležitosť. Jedna zo základných odpovedí, ktorá sa núka je práve Přemysl Otakar II. a jeho dvor.

Po smrti Richarda z Cornwallu (1272) sa zdalo, že znova po dvojitej hre pri prvotnej voľbe Přemysl obnovil kontakty s Alfonzom X., s ako jediným plným rímskym kráľom. Rok nato ponúkli ostatní ríšski kurfirsti korunu Rudolfovi Habsburskému. Ten potom obvinil Přemysla zo zcudzenia ríšskych lén. Pápež však s aprobáciou Rudolfa váhal. A tak Přemysl poveril Witela s pražským kanovníkom Ďetmarom posolstvom k pápežovi na II. Lyonský koncil, kde nakoniec pápež napriek tomuto posolstvu sa rozhodol pre Rudolfa I. a symbolicky tak spečatil neskorší vývoj v strednej Európe. Kto však bol tento Witelo? Jedná sa o ďalšiu zo zaujímavých postáv stredoerópskych dejín. Najprv u pápeža vo Viterbe háji záujmy Přemyslova bratranca Vladislava Piastovca (dôležitého zástupcu Přemyslovej politickej koncepcie, najprv Vyšehradský probošt, potom český kancelár a nakoniec arcibiskup Salzburgu i správca slezskej Wratislavy). Je možné, že sa tu v roku 1269 stretáva aj s Henrychom z Isernie. Po jeho predčasnej smrti pokračuje v misii pre Henrycha IV. Pravého. V roku 1274 ho nájdeme v dôležitom posolstve Otakara II. pápežovi, ako jeho Přemyslova osobného kaplána do Lyonu, kde sa stretáva so svojim priateľom Williamom Moorbekom a nakoniec tesne pred vianocami roku 1280 vo Viedni, ako právnika Rudolfa I. Zomiera po roku 1280. Přemysl si ho pravdepodobne vybral pre jeho dobré kontakty s pápežskou kúriou, aby ho tam obhájil v spore s Rudolfom, keďže mu nebola práve naklonená. Avšak nepomohlo mu to, pretože kúria už vsadila na Rudolfovu voľbu za rímskeho kráľa a správy o jeho novom spojení s Alfonzom X. ju rozdráždili.²⁴⁴

Witelo samotný po svojich štúdiách v Paríži a Padove, kde vyučoval slobodné umenia, prijal následne poverenie zastupovať u kúrie záujmy Vladislava Piastovca. Obecný obraz jeho uvažovania

242 K lákavosti magických tajomstiev a arkánnemu poznaniu Claire Fanger, *Secrecy II: "Middle Ages"*, in Wouter Hanegraaf (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden: Brill, 2006, s. 1054-1056.

243 Vániček (Velké dějiny: s. 411).

244 Jerzy Burchardt, *La place de Guillaume de Moerbeke dans la cosmologie médiévale et ses relations avec Witelo*, *Organon* 24 (1988): s. 117. Žemlička (*Přemysl Otakara II.*: s. 409).

podáva predovšetkým jeho optický traktát *Perspectiva* dokončený v roku 1273, ktorý ukazuje ďalší aspekt vtedajšieho duchovného hnutia smerom k "prírode". Podarilo sa mu za pomoci latinských, gréckych a arabských zdrojov napísať jedno zo základných diel optiky, vychádzajúc proti dovtedy prevládajúcim populárnym názorom Al-Kindího predovšetkým z Alhazena *De aspectibus* [Ibn al-Haytham]. Za týmto pozoruhodným dielom sa však, ako motivácia skrýva čiastočne novoplotínsky názor otláčania foriem jeho priateľa, pápežského spovedníka Williama Moorbeka. Ten sa mimo iné zaoberal tiež geomanciou, o ktorej spísal traktát, ale aj nigromanciou v zmysle 13. storočia, teda skôr prírodnou *daimonickou* mágiou. Boh stvoril svet skrze *lumen corporale*, ktoré postupuje cez nebeské sféry, ktoré rozhýbavajú nebeské inteligencie, čím ovplyvňujú hviezdy a materiálny svet pod nimi. Svet je preto večný a nebeskí démoni cez ktoré prúdi božie svetlo nemôžu mať v sebe zlo, sú neutrálni. Svet stvorený akýmkoľvek *prostredníctvom* však znamenal ohrozenie *actus purus*, koncepcie božskej všemohúcnosti a napriek myšlienkovvej voľnosti toho obdobia Witelo unikol narozdiel od Moorbeka Tempierovému odsudku (1277) jedine prostredníctvom návratu chápania povahy svetla k Alhazenovej verzii. a svojím pôvodným východiskám, v ktorých démoni boli prostredkovateľmi medzi ľuďmi a anjelmi, sú smrteľný, no žijú veľmi dlho a majú vynikajúce znalosti, pričom v zásade sú dobrej povahy.²⁴⁵ Mohol človek s takýmito názormi ovplyvniť pražské prostredie? Recepcia jeho diela bola mimoriadne široká a jeho osobná prítomnosť svoju hypotézu by mohla potvrdiť. Určite sa zdržoval na Otakarovom pražskom dvore nejaký čas, ako Přemyslov kaplán (z pápežského Viterba odchádza 1273) a je možné, že sa nevenoval len diplomacii, ale i nestálej činnosti v Sv. Vitskej škole, kde mohol sprostredkovať niektoré z najnovších poznatkov prírodných vied (Grosseteste, Moorbeke, Bacon), ktoré sám staval v *De perspectiva*. Po ceste do Lyonu však najneskôr v roku 1275 odchádza späť do rodného slezka prijať miesto vo Wratislavskej kapitule.

Z ďalších osobností v blízkosti kráľovského dvora, ktoré mohli priniesť a využívať/vykladať tento traktát, sa ponúka už vyššie spomenutý majster Gregor, ktorý, ako spomína na svoje mladé štúdiá admontský opát Engelbert vyučoval *libri naturales* v roku 1270.²⁴⁶ Pravdepodobne ide o širší záber než len Aristotelovskú Fyziku, skôr v zmysle modernej aristotelovej prírodovedy, proti ktorej časti sa od roku 1277 začne viesť v Paríži vojna. Pôvodom bol z panského rodu Zajícu z Valdeka, v mladosti mal možnosť študovať na zahraničnej univerzite, neskôr po návrate prednášal u sv. Víta. Je nepravdepodobné, že by si nechal uniknúť Witelovú prezenciu na pražskom dvore, na ktorý mal zaiste prístup. Nakoniec sa stal děkanom (1277) a pražským biskupom (1296-1301). Je pravdepodobne autorom časti pokračovania Kozmovej kroniky "*Výpravování o zlych letech po smrti Přemysla Otakara II. [1278-93]*" Bol známy svojou bibliofiliou, pričom musel mať na svoju dobu u

245 Burchardt (*La place*: s. 125-7), Láng (*Unlocked Books*: s. 21-2).

246 *Epistola*: s. 429-36.

Sv. Víta pomerne rozsiahlu knižnicu, ktorá sa týkala aj prírodných vied.²⁴⁷ Láska ku kultúre ho spája s Bavorom z panského rodu Benedovcov z Nečtin príbuzných s vtedy vysoko kráľom cenenými Bavormi zo Strakonic. Ten podporil Gregorovu kandidatúru na pražský stolec. Sám sa však najprv stal opátom Břevnovského kláštora (1290-1332), ktorý výrazne regotizoval a mimo iné oživil benediktínsku sieť v Čechách. Jeho hlavná aktivita sa viaže k dobe Václava II. a Jána Luxemburského. Z talianska neskôr dovážal rôzne predmety a nie je vylúčené, vďaka jeho bibliofilským tendenciám, že sa jednalo aj o knižnú produkciu, obzvlášť čo sa týka "slobodných umení".²⁴⁸

Pre osobnosti nižšieho, ale nemenej dôležitého postavenia z kráľovského dvora sa nedochovalo veľa správ, ale predsa sa nám vo formulárovej zbierke ostali listiny potvrdzujúce darovanie istej dediny Otakarom II. (alebo Václavom II.) svojmu kaplánovi *a zároveň* medikovi, označenému, ako majster H.²⁴⁹ Kto to presne bol, nevieme s určitosťou povedať. Ako som však už vyššie ukázal, medici boli už od 12. storočia v úzkom kontakte s panovníckym dvorom. K tomu najlepšie slúžila funkcia osobného kaplána, ktorá umožňovala nepretržitý prístup k panovníkovi. Zároveň z druhej strany sa kaplán stával tajomníkom svojho pána, pričom sa nestaral len o duchovné potreby ale predovšetkým tie svetské. Bol to *physicus et familiaris*, ako trefne podotýka David Kirt.²⁵⁰ Dokonca často mohol plniť funkciu osobného astrológa.²⁵¹ Samozrejme záležalo na stupni znalostí a osobnom vzťahu, ale príklad Petra z Aspeltu je ilustratívny, a zároveň dôležitý pre ďalšie pokračovanie. Jeho neskoršie pôsobenie zatienilo jeho rovnako úspešné začiatky v dnes už zdanlivo vzdialenom obore – medicíne. Kirt ukazuje, ako z priemerného ministeriálskeho rodu, cez štúdiá v Padove a Paríži (kde pravdepodobne okolo r. 1277 primkol k averroizmu), cez pôsobenie na Luxemburskom dvore, sa nakoniec stal osobným lekárom Rudolfa I. (?1278). Tu, napriek prítomnosti ďalších dvoch lekárov sa vyprofiloval do úlohy blízkeho spolupracovníka, pomáhajúceho nielen juristickou radou ale i obecne tvorbou politických koncepcií. Nemôžem rovnako vylúčiť, že sa nestretol u Rudolfa I. vyššie uvedeným Witellom, ktorí tam okolo roku 1280 pôsobil zároveň s ním. Po jeho smrti najneskôr okolo roku 1295/7, prešiel na dvor Václava II., kde slúžil sprvu tiež ako medicus.²⁵²

247 Kamil Boldan, Česká anabáze, in Kamil Boldan (ed.), *Codex gigas - Dáblova bible: Tajemství největší knihy světa*, Praha: Národní knihovna České republiky, 2007, s. 80-81.

248 Vániček (*Velké Dějiny*: s. 567, 570-571).

249 Žemlička (*Přemysl Otakar II.*: s. 203-204)

250 David Kirt, "Magistr, dvorní kaplan a osobní lékař: Petr z Aspeltu v době, než se stal arcibiskupem a kancléřem (do roku 1297)", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 385.

251 Mentgen (*Astrologie*: s. 195).

252 Kirt (*Magistr*: 380-389). Cf. Dvořáčková-Malá (*Dvůr*: s. 368).

V stredovekej medicínskej praxi sa zväčša nejednalo o úplne remeselné pojatie činnosti, obzvlášť od konca 13. storočia ďalej u tých študovaných, bolo to umenie – *ars*. K úspešnej liečbe, ako Bacon zdôrazňuje je potrebné narozdiel od apotekárov poznať sofistikované metódy. V svojej kritike apotekárov uvádza techniky, ktorými okrádajú súdobých medikov a tí sa nechajú, lebo nerozumejú praktickej podstate liekov. Venujú sa totiž len nekonečnej filozofickej diskusii. Ukazuje, že doktori mimo mnohých ďalších omylov by mali vládnuť aj gréčtinou, arabčinou a hebrejštinou, aby vôbec chápali latinské preklady, ktoré z neznalosti koncepcií nechávajú mnohé slová v origináli. Rovnako by nemali bezhlavo používať purgatíva, keď vlastne ani nie je zhoda koľko, a ktoré na aká šťavu pôsobí. Ako najväčšiu chybu však vidí to, že sa *nevenujú* pri svojich zákrokoch astrológii a alchýmii, kde jedna metóda im pomôže nájsť správny čas zákroku a druhá pripraviť účinnu, efektívnu a primeranú dávku liečiva.²⁵³ Baconov prístup k téme je svojou progresívnosťou bezpochyby nadštandardný, avšak nemôžeme pochybovať, že aristotelovsky zameraná koncepcia liečby, musela imponovať aj Petrovi z Aspeltu a iným mimoriadne vzdelaným medikom s príklonom k averroizmu. Medzi medikmi sa však určite nachádzalo aj množstvo "tradičných" doktorov, ktorým stačili authority, či ľahkého nadpriemeru, ktorí maximálne zvládli jednoduché prepočty a je skutočne otáznne nakoľko sa orientovali v alchýmii. U Petra z Aspeltu, ako vynikajúceho medika sa dajú tieto znalosti očakávať a určite boli na habsburgskom dvore astrológiou silne ovplyvneného Rudolfa I.²⁵⁴ veľmi vítané.

Dostávame sa k téme poverčivosti, ktorá sa veľmi často skloňuje v prípade hodnotenia učenej mágie. Ako som sa pokúsil ukázať v teoretickom úvode poňatie poverčivosti je skôr náš hodnotiaci intelektuálny konštrukt. Samozrejme, sú osobnosti podliehajúce vplyvu udalostí viac než ostatné, utiekajúce k tomu, čo sa často z nedostatku lepšej definície nazýva magické praktiky. Opakovaný argument historickej literatúry, ktorý má podsunúť poverčivosť kráľa Václava, vychádza zo zbraslavskej kroniky, že sa "bál búrky a desil sa mňaukania mačiek" a Bláhová z toho mimo vyvodzuje iné, že akiste mu teda neboli potrebné astrologické predpovede podľa najnovších metód.²⁵⁵ Samozrejme jeho psychická labilita je známa, domnievam sa, že pravdepodobne trpel chorobou, ktorou už tiež jeho ded Václav I., *idiosynkraziou*, teda zvýšenou precitlivosťou na určité zvuky, čo mohlo byť aj príčinou jeho utiahnutého chovania. To však ešte priamo neimplikuje, že bol o to viac naklonený učenej mágii, keď sa zatváral do prenosného oltáru ktorý si nechal zhotoviť a

253 Mary Catherine Welborn, "The Errors of the Doctors according to Friar Roger Bacon of the Minor Order", *Isis* 18.1 (1932): s. 26-62.

254 O vplyve učenej astrológie na Rudolfa, Mentgen (*Astrologie*: s. 194-197).

255 Vid' *infra*. Posledne k poverčivosti napr. Bláhová (*Dvůr*: s. 326). K poverčivosti *Ibid.*: 323, vyvodzuje to však z prekonaného implicitného predpokladu, že astronómovia pochádzali zo španielska a teda nutne museli mať alfonsinské tabuľky. Naproti tomu, argument o poverčivosti kráľa Václava sa v literatúre opakuje chronicky.

obložit' ostatkami.²⁵⁶ Zaujímavejšie skôr je, že sa v jeho súvislosti spomína pokus o jeho otravu kráľovnou Kunhutou. Skôr by som povedal, že bol poverčivý tradičným náboženským spôsobom, vlastným jeho dobe. Rozhodne týmto neobvyklým chovaním zaujal kronikára, ale myslím, že zatiaľ nemáme veľa priamych zdrojov k akémukoľvek hodnoteniu jeho liminálnej intencionality. Zdeněk Žalud vo vyššie spomenutej téze *Secretum secretorum*, hodnotí, že takýto text mohol rozhodne zapôsobiť na Přemyslovho nástupcu Václava II. v rámci jeho poverčivosti, minimálne, čo sa týka magických vlastností kameňov. V tej dobe sa ale už nejednalo o žiadnu novinku, akou bezpochyby bola v Behaimovom zápisníku. Benedek Láng uvádza, pre rovnaké príklady, ktoré cituje Žalud, že *Secretum* bola tak rozšírená kniha, "že bola v skutočnosti prítomná vo všetkých väčších knižniciach a bola tak bohatá na rôzne druhy materiálu a okrem iného bola vnímaná, ako kráľovské zrkadlo, že jej samotná prítomnosť môže hovoriť o záujme zberateľa [hlavne ak sa jedná o mágiu] veľmi málo, obzvlášť ak sa jedná o kráľa."²⁵⁷ Myslím, že tento argument v svojej podstate platí, už i pre koniec 13. storočia. *Secretum* je v obehu od 12. storočia a aj keď posledná redakcia Filipa z Tripolisu ho obohatila o nové poznatky arabskej astrálnej mágie, nedá sa povedať, že koncom 13. storočia by to bola novinka. Napriek tomu sa jedná o cenný postreh vysledovania kultúrnej translácie. Podobne je to aj s lapidármi, ku ktorým sa dostanem nižšie,

Žalud k tomuto všetkému prináša zaujímavé pramenné svedectvo. Uvádza, že sa v Berne, Burgerbibliothek Cod. 513 (15. st.), dochoval opis traktátov pravdepodobne inšpirovaných *Secretum secretorum*, obsahujúci lapidár a spis k fyziognómii ("vedy" o určovaní povahy človeka podľa telesnej konštitúcie), ktoré su dedikované Václavovi II. V prípade preukázania takéhoto tvrdenia, tu máme doložený prvý lapidár bohemikálnej proveniencie explicitne venovaný panovníkovi.²⁵⁸ Lapidár je druh traktátu pripisujúci najrôznejšie účinky drahokamom a vzácnym kameňom. Avšak, už Marbodov *Liber lapidum* z 11. storočia stavia na skrytých vlastnostiach – *virtutes occultae*, a doznáva obrovského rozšírenia.²⁵⁹ Žalud ho neuvádza ako možný zdroj šírenia povedomia o účinkoch kameňov na panovníckych dvoroch, skôr ponúka *Secretum*. Je síce nepopierateľné, že *Secretu* sa podarilo previazať znova raz účinky kameňov s arabsky vykladaným vplyvom hviezd, na druhej strane trvám na tom, že povedomie o moci záračných kameňov bolo na panovníckych dvoroch rozšírené oveľa skôr, minimálne od polovice 11. storočia a sú tu predpoklady, že nikdy od antiky

256 FRB IV: Cronica aulae regiae, s. 21-22 [XV.]; "*Porro divine ulcionis sentenciam semper et ubique suspicatus altare quoddam intus concavum sibi fabricari peccit, in cuius concavitate celo obducto nubibus secutur tempestatis expavescens fremitum currendo velociter se abscondit, litteratum eciam quempiam ibidem delitescendo tremebundus ad se venire fecit, qui circa introitum altaris recubans, aliquid sibi de verbis sacre scripture exponeret, [...]*".

257 Láng (*Unlocked Books*: s. 231).

258 Žalud (*Prameny*: s. 11-16)

259 Migne (*PL 171*: s. 1735 -1770).

nepohaslo, skôr prechádzalo rozličnými transformáciami.²⁶⁰ Je rovnako zaujímavé, že autor tohto konkrétneho traktátu ale poznal niektoré moderné spisy, ako je Albertovo dielo *De Mineralibus*,²⁶¹ ktoré samo sebe vykazuje známky "aplikovanej" astrológie a alchýmie.

Druhé dva spisy sa dotýkajú Václava nepriamo. Vatikán, Pal. lat. 1196, je spis vzniklý vo Francúzsku 13. storočia obsahujúci autority z 11. a 12. storočia. Na voľné miesta sa však dopisovali ďalšie texty. Predovšetkým ide o texty z alchýmie, nefalšované zaklínanie a výrobu talizmanov. Žalud túto zbierku textov datuje na základe dochovanej zbierky formulárov buď do prostredia kancelárie Václava II., alebo slezského prostredia niektorého zo slezských vojvodov (napr. Kazimíra Bytomského, na základe sledovania písárom jeho korešpondencie s vratislavským biskupom Tomášom II. Zarembom (1270-1290) k do druhej polovice 80. tých rokov 13. storočia.²⁶² Podľa stručného popisu poskytnutého Žaludom k zariekavaniam (vyvolať nepriateľstvo, sblížiť niekoho, zastaviť krvácanie, oživiť) v tomto rukopise, sa však domnievam, že ich môžem klasifikovať za klasické prípady vyspelej stredovekej nigromancie, ako nám prezentuje napríklad Kieckheferov mníchovský zborník. Určite si to však bude vyžadovať ďalší zostup do pramennej základne, ktorá mi je zatiaľ nedostupná k presnej identifikácii. Výroba talizmanu je rovnako ďalšou základnou praktikou astrálnej nigromancie. V prvej fáze sa vyrobí materiálna základňa z vhodných propriet (kombinácie kovu a kameňov, alebo aj iných organických materiálov, vhodných svojími (symbolickými) vlastnosťami), ktoré sa potom uložia na vhodné miesto v astrologicky správne zrátaný čas, čím sa nabijú planetárnou mocou poháňajúcou celý svet (z toho pramení dôvera v jej význam) a potom sa už len umiestni na správne miesto, kde splní funkciu ktorú doňho vpísal výrobca a hviezdy. Planetárna moc sa javí, ako skrytý zdroj diania, ktorý znalec vie využiť v svoj prospech. Takýto princíp na západ uviedol predovšetkým mimoriadne populárny Thábit ibn Qurra v svojej zásadnej práci *De ymaginibus*. Talizman, alebo lepšie povedané *ymago* reprezentuje v našej mikrokozmickej realite "živý obrázok" makrokozmickej dejov v sférach a planétach, ktoré vplývajú svojími dôsledkami až na túto nižšiu úroveň. Čo sa týka atribúcie textu samotného, chcem len veľmi hypoteticky na okraj poznamenať že určitý vzor niektorým formulárom týkajúcim sa Přemysla II. mohol pre neskorší opis poskytnúť práve Witelo, ktorý pôsobil v širšom stredoevrópskom priestore a s Tomášom II. Zarembom mal úzke styky v diplomatickej činnosti.

Posledným manuskriptom, ktorý Žalud uvádza je Vatikánsky Pal. lat. 1253, ktorý vznikol

260 K poňatiu moci kameňov bližšie Joan Evans, *Magical jewels of the Middle ages and the Renaissance particularly in England*, La Vergne: Kessinger Publishing, 2009, 276 s. [1922]. Zložitú náboženskú, teologickú a magickú symboliku, ktorá dané kamene doprevádzala popisuje vynikajúca "lokalizovaná" práca Hany Šedinovej, *Drahokamy Svatováclavské kaple*, Praha: Rezek, 2005, 215 s.

261 Bližšie o zložení Žalud (*ibid.*), avšak bez nasledujúceho.

262 Žalud (*Prameny*: s. 18-22). Datuje na základe rozboru Ludwiga Schubu. Niektoré formule su nadpísané "*O(ttokar) dei gratie rex bohemie*", ale svojím obsahom neumožňujú jeho bližšie datovanie.

okolo roku 1270 a podľa francúzskych výrazov prenikajúcich do textu, usudzuje, že sa jedná o prácu študenta na univerzite v Montpellier. Obsahuje 55 prác latinskej medicíny, ktoré však nezmieňujú astrológiu ani alchýmiu. Veľká pozornosť je venovaná prehľadom a na základe glos predpokladá prítomnosť na pražskom dvore, keďže Václavovi predpisuje na fol. 198v k roku prehľadlo z "troch drachiem katolikonu a troch drachiem ružovej vody". Rovnako proboštovi vyšehradskému, ktorého Žalud identifikuje, ako Petra z Aspeltu predpisuje ďalšie prehľadlo na fol. 200v. Predpokladá, že autorom glos je neskorší osobný lekár Petra z Aspeltu Johann z Göttingen, ktorý spolu s ním z Čiech odišiel roku 1317 do Mohuče, kde Peter roku 1320 umiera.²⁶³ Zachoval sa nám tu rys tradičnej stredovekej medicíny čerpajúcej z Galénovej humorálnej teórie. Príznak choroby predstavoval predovšetkým nerovnováhu štyroch štiav v tele, ktoré sa museli zase uviesť do rovnováhy. Ako prevencia slúžili tomu rôzne stravovacie návyky predpisované v regiminách. Keď sa však predsa objavila choroba, pristupovalo sa k "mechanickému" narovnaniu štiav: dve základné a veľmi obľúbené metódy, boli púšťanie krvi (v zdravom stave pravidelne) a použitie laxatív. Keďže obzvlášť v prípade flebotómie, je zákrok riskantný už sám o sebe, bolo dobré zvýšiť šance, temer v Malinowskom zmysle observanciou hviezd, ale hlavne a tradične – mesiaca a jeho cyklu.²⁶⁴ Ak je Žaludova atribučná domienka správna, aj samotný dvorný *medicus*, v tom čase už skôr viac politický diplomat, požíval služby iného medika. Čo je však zaujímavejšie je práve absencia astronomickej observancie k daným zákrokom, či vôbec v celom inak veľmi podrobnom medicínskom manuáli Johann z Göttingen. Z toho by sme mohli vyvodit', že buď sa jedná o určitý z dnešného hľadiska "osvietený" prístup k medicíne paradoxne vynímajúci v tej dobe "progresívny" prúd medicíny využívajúceho výpočty prírodných astrálnych vplyvov (ako napr. propagoval zmienený Bacon),²⁶⁵ alebo osobnosť starej medicínskej tradície spoliehajúcu sa predovšetkým na "svoju" laxatívnu metódu, ako by koncepcia a glosy spisu mohli nasvedčovať. Tretia možnosť je však – a tu som skôr na veľmi tenkej hypotetickej vrstve, že tieto záležitosti sa regulovali na dvore v spolupráci/kombinácii s dvorským astrológom. Kľúč k tejto otázke, ktorý spočíva v osobnosti Petra z Aspeltu ako *medika*, musí nájsť ďalšie bádanie. Bolo by predsalen prinajmenšom zvláštne, keby Peter, sám lekár vysoko pravdepodobne orientujúci sa na tieto progresívne prúdy, zveroval svoje zdravie do rúk medika ich nepoznajúceho, to už skôr by sa dal prijať problematický, ale nie nevyhľaditeľný predpoklad, že Peter je osobnosťou vedome ignorujúcou prúdy učenej mágie.

Ani pre jednu z vyššie spomenutých možných atribúcií kníh a osobností k astrológii na dvore Václava II. však nemáme, okrem nepriamych dôkazov a hypotéz silný argument. Aj tieto nepriame vstupy do doby Přemysla Otakara II., Rudolfa I. a Václava II., však ukazujú, že ich dvory boli späté

263 Žalud (*Prameny*: 16-18), znova datuje a atribuuje na základe Schuby.

264 Slávny neskorší pražský astronóm Krišť'an z Prachatic k tomu napísal rozšírený traktát *De sanguis minucione*.

265 Welborn (*The Errors of the Doctors*).

so silnými osobnosťami nadregionálneho formátu, akými sú bezpochyby Behaim, Witelo, či Peter z Aspeltu, ktoré mali so styky s učenou mágiou, v tej či onej podobe svoju skúsenosť.²⁶⁶ Zároveň tieto osobnosti plynulo prechádzali, cez väčšinu vtedy popredných dvorských kultúr a do určitej miery ich prepájali, diplomaticky, koncepčne aj intelektuálne. Neznámy dvorský astrológ Rudolfa I., či Otu IV. alebo Otu V. Brandenburského na slávnom Hoftagu 1289-90,²⁶⁷ mohol, ako som sa pokúsil principiálne ukázať, nakoniec kľudne pôsobiť na všetkých uvedených dvoroch, ale aj na dvore Václava II., s ktorým boli Brandenburovcami spriaznení. Tam sa rovnako stretol napríklad aj s Petrom z Aspeltu. Javí sa, že kunsthistorické bádanie momentálne zrušilo väčšinu atribučných liniek, na ktorých stávali predchádzajúci bádatelia. Nemôžeme sa už ani domnievať, že by alfonsinské tabuľky boli o dekádu až dve skôr v Prahe, ako Paríži.²⁶⁸ Všetky vyššie spomenuté prosopografické vzťahy majú však aj napriek svojej nepriamosti, však zatiaľ oveľa hlbšiu váhu, ako "španielska" cesta, na ktorú nás pozýval Krchňák a ku ktorej sa minulé bádanie, až príliš nekriticky upínalo. Cesta pre ktorú nenašiel ani sám Ferdinand Tadra, v svojich vynikajúcich *Kultúrnych stykoch Čiech s cudzinou* žiadne správy.²⁶⁹ Ackermanová síce ukazuje, že sú tu ešte ďalšie možnosti, čo sa týka Kues 207, ale dokiaľ jeho lokalizácia nebude úspešne vyriešená strácame jeden z dôležitých oporných bodov výskumu. Netreba však zabúdať ani nato, že nebolo treba "čakať", kým učená mágia a dotyčné osobnosti dôjdu samovoľne do Čiech vplyvom okolností. Přemysl samotný mal svojich agentov (*procuratoribus*) v zahraničí, ktorý mohli tiež silne prispieť k kultúrnej transmisii, aj keď mali predovšetkým v náplni práce diplomatickú a obchodnú činnosť, či nákup rôznych "drobností" vyžadovaných dvorským okruhom, ako dosvedčuje upomienka dóžu Contarinioho kráľovnej Kunhute za dlžbu za nákup dvoch levov (?umeleckých diel).²⁷⁰ Títo agenti sú písomne doložený vo vyspelom severoitalskom priestore Benátok. Nie je teda pravdepodobnejšie, že učená mágia sa do Čiech dostávala na mnohých úrovniach (*peregrinatio academica*, dvorské a diplomatické styky, učenci v službách kráľa, kláštorná komunikácia, *procuratores*) talianskou a francúzskou cestou? Zdeněk Žalud sa tiež vybral zaujímavou cestou výskumu, keď sa rozhodol poohliadnuť po ďalších prameňoch. Domnievam sa však, že práve len kombinácia komplexného prosopografického výskumu a pramenného rozboru, môže preukázať ďalšie súvislosti. Narozdiel od svojím spôsobom

266 O Henrichovi z Isernie a štaufovskom exile v Čechách sa mi podobné podrobnosti vedúce k tomuto druhu usudzovania nepodarilo zistiť, je však možné, že pri práci v pápežskej kancelárii sa roku 1269, stretol práve s Witellom. Bližšie k jeho dielu a osobnosti vid' prácu Jan Dienstbier, *Osobnost Jindřicha z Isernie z pohledu jeho epistolárních formulářů*, ved. práce PhDr. Václav Drška Ph.D., diplomová práce, Praha: Univerzita Karlova, 2010, 114 s.

267 Mentgen (*Astrologie*: s. 195).

268 Ako som pri výstavbe pôvodnej tézy predpokladal.

269 Ferdinand Tadra, *Kulturní styky Čech s cizinou až do válek husitských*, Praha: Královská česká společnost nauk - Jubilejní fond, 1897, 463 s. Obdobne tiež Bláhová (*Mágie*: s. 28).

270 *Žemlička Přemysl Otakar II.*: s. 349-351).

lákavého uprenia sa k dvoru Alfonza X. je treba sa porozhliadnuť, ako po regionálnom okolí, tak i štaufskej, kuriálnej, ríšskej, ale hlavne a predovšetkým učenej linke. Napriek všetkej neistote nás táto cesta doviedla až k pevnému opornému bodu v pôsobení Alberta Behaima v 40. rokoch 13. storočia s jeho *Secretum secretorum*. Rovnako tento prístup posúva priame dôkazy k teoretickému zázemiu učenej mágie na škole Sv. Víta minimálne do roku 1270-8. Teda do poslednej dekády vlády Přemysla II., kde máme doloženú výuku aristotelovského videnia sveta a zborník bohemikálnej proveniencie, predpokladajúci v Čechách existenciu podkladu k opisu Mníchova, Clm 17703.²⁷¹ Všetky tieto momenty spoločne utvárajú priestor pre klasickú stredovekú učenu mágiu v jej vrcholnej forme 13. až 14. storočia. V tomto svetle je spor o validitu Krchňákovskej tézy druhoradý, pretože základ takéhoto chápania sveta, už v Čechách 13. storočia bol položený inými vynikajúcimi osobnosťami, ako Alvarom z Ovieda, o ktorých pôsobení máme priamejšie historické doklady, minimálne od 40. rokov 13. storočia.

271 Ako i jeho mladšiu kópiu, uloženú vo Viedni, Ser. n. 20268.

5 Mágia v epoche Karla IV. a jeho dedičov I.: Kráľ vzdelanec

Vyššie som sa pokúsil ukázať na cesty domácich tradícií, ako aj možností kultúrnej a intelektuálnej transmisie. Napriek všetkým pramenným problémom je práve toto obdobie – možno aj vďaka "španielskej ceste" relatívne najlepšie zmapované, hneď po dobe Václava IV. Jeho fascinujúca symbolika a distinkatívne rysy manieristickej tradície podnecujú mnohých kunshistorikov k bádaniu v exkluzívnej knižnej produkcii tohto kráľa neskorého stredoveku. Je tu aj druhá stránka veci – jeho spisy sú zachované, rozpoznateľné a katalogizované. Karol IV. z toho vychádza doslova naprázdno.²⁷² Nie je to však nedostatkom záujmu ako takého, skôr sa nám zatiaľ nepodarilo identifikovať manuskripty, ktoré v rámci učenej mágie mohli byť pre Karla opísané. Na druhej strane sa však nepochybovalo, že Václavove rukopisy naväzujú na Karlovske nedochované medzistupne a tie na hlbšiu tradíciu Pražského dvora, Ondrej Krása lapidárne zhrnul úplne všetky naše poznatky o astrológii v dobe Karla IV. nasledovne:

"Astrológovia na Pražskom hrade prečkali roky dynastických bojov po vymretí Přemyslovcov a pokračovali v svojej činnosti za Jána Luxemburského. Mladšie zložky kódexu Cus. 207 (fol. 93-155) sú z jeho doby a explicit na fol. 155vb z roku 1334 hovorí už dokonca o novom vladárovi Karlovi IV. [sic!] Z jeho doby sa astronomické rukopisy ani prístroje nezachovali. Tato medzera však bola spôsobená pravdepodobne neskoršími stratami, pretože na nedochované medzistupne z doby Karla IV, narážame častejšie pri výklade ilustrácií Václavových rukopisov.", ďalej uvádza doklady, prečo mohla byť astrológia na dvore Karla IV. pevne zakotvená – mistr Havel zo Strahova, holdoval jej široký okruh osôb z dvora – Ján zo Stredy ju uplatňoval v svojich duchaplných narážkach, Niccolo Beccari predstieral priaznivé konštelácie hviezd, aby pozval cisára do Talianska, Karol samotný dostal od francúzskeho Karla V. pohár s astrologickými znameniami."...Václav IV. teda neprijal astrológiu len ako dobovú internacionálnu módu, príznačnú pre všetky dvorské kultúry neskorého stredoveku, ale ako hlbšiu tradíciu pražského dvora. Zdedil zrejme už bohatú zbierku rukopisov a prístrojov. Rozmnožil ju o ďalšie bibliofilsky výpravné kódexy..."²⁷³

Po vyvrátení hypotézy o rozvinutom astrologickom pracovisku na pražskom hrade je doba Jána Luxemburského, čo sa týka učenej mágie veľmi málo podložená. Nemôžeme pochybovať, že určité elementy sa tu museli vyskytovať, rovnako, ako v predchádzajúcich údobiach. Či však jeho

²⁷² Obdobiu Jána Luxemburského sa budem venovať vzhľadom k problémom s atribúciou v podkapitole o Karlovmu vzťahu k mágii.

²⁷³ Krása (*Rukopisy Václava IV.*: s. 40).

rytiersky duch zamestnával a požadoval služby učených mágov, je neisté, ale nie nepravdepodobné keďže pochádzal z priestoru, kde sa už od 12. storočia silne zaoberali mágiou, dokonca to mohol byť jeden z ďalších vektorov prenosu.

Zdanlivo k tejto obsiahlej citácii, už nemám, čo dodať. Po dobytí Nového hradu v Kunratickom lese pražským obyvateľstvom a jeho vyrabovaní, to čo zostalo na mieste bolo vystavené plameňom. Žigmund si niečo odviezol z Prahy po svojej korunovácii. Každopádne zrekonštruovať kráľovský astrologický (magický) fond mimo distinktvých Václavových rukopisov je zložité a Karlov ešte o to zložitejšie. Napriek tomu sa tu nachádzajú čriepky, z ktorých môžeme zložiť celkový obraz doby. Zachovalo sa celkom značné množstvo manuskriptov z druhej polovice 14. storočia, ktoré svedčia o teoretickom i praktickom zázemí, ako astronómie a astrológie, tak i alchymie a ich ostatných odvetví, predovšetkým na pražskej univerzite.²⁷⁴ Dokonca spôsobom, že si dovoľím položiť pracovnú hypotézu, že rozvoj astronómie, astrológie a z nich aj zásadných predpokladov učenej mágie v Prahe a špeciálne na jej univerzite položil základ neskoršieho rozvoja učenej mágie na univerzitách širšieho priestoru strednej Európy.

Problémom každého bádateľa pristupujúceho k tejto téme, je však, ako už Krása uvádza v roku 1974, že dosiaľ nebol spracovaný základný materiál všetkých i neiluminovaných astronomických rukopisov.²⁷⁵ Tento problém je o to citeľnejší, o čo je rozsah témy učenej mágie širší. Rovnako je problémom pri pojednaniach z oddelenia učenej mágie ťažká identifikácia na základe katalógového zápisu.²⁷⁶ Ďalej budem v texte preskúmať jednotlivé zložky učenej mágie v karlovskej epoche. Pozrime sa však najprv na samotného Karla IV. Protagonista našej práce si zaslúži samostatnú kapitolu.

1 Mágia Karla IV.

Po vymretí Přemyslovského rodu "vďaka zlovestnému vplyvu Saturna" sa dostávame do doby nového preskupovania mocenskej základne, ktoré vynieslo bezmála o pol storočia neskôr kráľa Karla na rímsky trón. Zrekapitulujem niekoľko známych a menej známych údajov z jeho života: narodil sa pod menom Václav v Čechách, ale otec ho nechal izolovať na Křivoklátě od matky Elišky Přemyslovny v ranom detstve, následne bol po zblížení českého a francúzskeho kráľa, vyslaný do Francúzska (1323), kde dostal za budúcu nevestu Blanku z Valois, ale ešte pred tým bol birmovaný. Jeho krstným otcom sa stal Karol IV. Pekný, po ktorom prijal meno. Mal sa za jeho vlády (1322-8) pomerne dobre a Karol, napriek svojmu vlastnému nízkemu vzdelaniu zabezpečil, aby sa prostredníctvom klerikov Jeana z Viviers (kráľovho vlastného kaplána) a Hueta z Viviers

²⁷⁴ Vid'. príloha 2/2 14. st.

²⁷⁵ Krása (*Ibid.*).

²⁷⁶ Karol IV., "Vita Caroli IV", in Josef Emler (ed.), *Fontes rerum Bohemicarum* III, Praha:1882, s. 336-368.

mladý princ stal *litteratus*, teda znalý písma a latiny a iných potrebných základov. Ako rímsky kráľ neskôr zbožne spomína – aby si mohol čítať hodinky. V rokoch 1325-8 žil asi priamo na kráľovskom dvore v Paríži, nie v St. Germain. Smrťou Karla IV. mu skončili zlaté časy, keď sa jeho domácnosti vychovávateľov hradili pomerne vysoké výdaje. Pre Filipa VI. (1328-50) nemá moc pekných slov v svojom životopise. Keďže mladý muž prejavoval záujem o vzdelanie, dostalo sa mu ho od roku 1329 nakoniec vo forme Pierra Rogera de Rosières, Fécampského opáta, preláta zbehlého, ako v literatúre, teológii tak i politike, francúzskeho exponenta u pápežského dvora, neskôr arcibiskupa a nakoniec pápeža. Spěváček predpokladá, že Rosières to dostal za úlohu.²⁷⁷ Zaujímavá je v tejto súvislosti možnosť, či Karol IV. navštevoval fakultu slobodných umení na Sorbonne. Kronikár Beneš Krabice z Weitmile vyslovene uvádza, že sa v týchto umeniach zámerne vzdelával.²⁷⁸ Dokonca to opakuje pri akte založenia univerzity, ako akési svojho druhu memorandum.²⁷⁹ Spěváček predpokladá, že asi áno, i keď nie sústavne, hlavným smyslom jeho pobytu na dvore Filipa VI. bola príprava k štátnickému poslaniu. Šmahel píše: "V Paríži, meste Sorbonny, by sme očakávali, že sa mu dostane vyberanejšieho vzdelania. V Paríži možno áno, ale nie je isté, že v meste trvalo pobýval."²⁸⁰ K tomu pripojuje svoj hlas i Kalista, s tým, že vylúčené to úplne nie je u štrnásťročného na svoj vek nadpriemerne vyspelého jedinca, a s tým, že Karol v svojom vlastnom *Vita Caroli* spomína že si niesol lásku k štúdiám – *amor studii*, už od detstva. K tomu má svedčiť i obzvlášť čestné prijatie parížskych scholastikov Karla pri jeho poslednej, tak trochu komemoratívnej návšteve Paríža.²⁸¹ Seibt sa k tomu nevyjadruje.²⁸² Problém celej debaty však spočíva v tom, že od Karla samotného nemáme priamo v životopise nič uvedené, pričom sa predpokladá, že možno by to tam poznačil. Rovnako to ale nemusel napísať zámerne, aby vynikala jeho "prirodzená" učenosť a zbožnosť, ktoré si myslím, že nesú vo *Vita* jednu z dôležitých naračných stratégií.²⁸³ Jeho výnimočne dobre informovaným kronikárom Benešom prebraná homília vyslovene uvádza, že pozná bibliu späť a že samotní univerzitní učenci sa divili a odkiaľ má také

277 Spěváček (*Karol IV.*: s. 74-5).

278 FRB IV: s. 498 "*Anno igitur Domini MCCCXXIII Iohannes, rex Boemie, tradidit filium suum primogenitum sub nomine sancti Wenceslai in Praga baptizatum Karolo, regi Francie, qui habebat coniugem germanam sororem regis Iohannis, ut puer ipse moribus ac virtutibus Francorum, et etiam scienciis liberalibus Parisius ut imbueretur, missus est.*"

279 FRB IV: s. 517, "*Volens, ut studium Pragense ad modum et consuetudinem studii Parisiensis, in quo olim ipse rex in puerilibus constitutus annis studuerat, in omnibus et per omnia dirigeretur et regeretur, [...]*"

280 Spěváček (*K Karol IV.*: s. 73). Šmahel (*Cesta Karla IV.*: s. 27).

281 Zdeněk Kalista, *Karel IV a jeho duchovní tvář*, Praha: Vyšehrad, 2007, s. 33-35, 172-4: pzn. 45-52. Kalista jednoznačne zastáva stanovisko podporujúce jeho štúdium, ale niektoré intepretácie prameňov vyvodzuje podľa môjho názoru príliš kategoricky.

282 Ferdinand Seibt, *Karel IV.: císař v Evropě (1346-1378)*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999, s.

283 Karol IV. (*Vita Caroli*).

znalosti a skúsenosti, ak sa mu dostalo v mladosti len tak málo navštevoval školu a venoval sa svetským činnosťami.²⁸⁴ Myslím si, že je to naozaj vecou sebaaprezentácie v prameňoch v určitom zmysle, keďže Beneš často písal podľa jeho pokynov. Domnievam sa však, že je tiež zaujímavé, že zvyšný okruh jeho kronikárov o tom mlčí úplne. Ako však Kalista správne poznamenal, akokoľvek je to s jeho univerzitnými "štúdiami", určite mu neostal skrytý ich dosah na život dvora, mesta a ani ríšskej politiky.²⁸⁵ Sám bol prítomný pri výbuchu kauzy s probavorskou stranou, v ktorej svoje obzvlášť významné miesto zastávali Marsilio z Padovy a Jean z Jandunu, ktorí nakoniec z Paríža utiekli roku 1326 na dvor Ľudovíta Bavorského. Nasledujúca pápežská bula mu nemohla uniknúť.²⁸⁶ Tak ako ani *Super illius specula* toho istého roku, ktorá prehlasuje nigromanciu za heréziu a zakazuje ju vyučovať pod hrozbou exkomunikácie, čím rozvazuje ruky inkvizícii v konaní proti. Chcel by som poznamenať, že narozdiel od väčšiny pápežských búl zaoberajúcich sa *malefici*, je táto namierená predovšetkým proti najvyšším kuriálnym, šľachtickým a čiastočne aj parížskym intelektuálnym kruhom.²⁸⁷

Keď sme pri učení, nedá sa nenačtrnúť ani Karlov vzťah ku knihám, základnému médiu učenej mágie, ktoré v tejto práci sledujem. Štrnásťte storočie je svedkom zrodu prvých skutočne veľkých knižných zbierok v širokom merítku. Prístup Karla IV. ku knihe ilustrujú veľmi zaujímavé práve relácie Veľkých francúzskych kroník. Karol IV. si vyžiadal od svojho hostiteľa počas návštevy v Paríži, modlitebnú knihu – ako inak, tej s ktorou začal – hodínok. Karol V. mu teda poslal rovno dve – jedny veľké a druhé malé. Knižky pravdepodobne doniesol knihovník Gilles Malet. Karol si mal vybrať jednu z nich, alebo obidve – ak sa mu budú páčiť. Vybral si obe s tým, že sa bude za Karla V. modliť, pričom sa jednalo o vsutku skvostné dary.²⁸⁸ Myslím, že tento krátky príklad síce nemusí byť paradigmou v mentalite nášho kráľa, ale svojím princípom sa veľmi podobá iným epizodám z jeho života, menovite "zberu" relikvií, ktoré vo veľkom posielal späť predovšetkým do Čiech. Narozdiel od dovozu "posvätna" do domínia, sa tu však prejavil možno menej verejný profil veľkého znalca a bibliofila, ktorý v skutočnosti hlboko ocenil obidve knihy. Jeho zápal pre zberateľstvo sa však naplno prejavil pri smrti mocného Balduina Luxemburského povestného,

284 FRB IV: s. 507, "Plures eciam epistolas, in quibus multa utilia et salutaria continentur, scripsit iste Karolus diversis temporibus ad diversas personas, ita profundi sermonis et alti intellectus, ut eciam magistri sacre theologie ingenium ipsius in magna haberent ammiracione. In biblia quoque tantam habebat ipse memoriam, ut si quando coram lecto suo, ut solitus erat, hec legerentur, ipse legentem in libro cordetenus corrigeret et emendaret. Multi eciam magistri liberalium arcium de huius principis sciencia et pericia mirabantur, intra se dicentes: *Quomodo hic scit et profecit in sciencia, qui pauco ipse scholas frequentavit et in iuventute postea deditus seculi negociis, miles strenuus magis in seculo quam in scolis fuit conversatus.*"

285 Kalista (*Karel IV.*: s. 35-36).

286 O rok neskôr prišlo ich oficiálne pápežské odsúdenie. Peters (*Heresy*: s. 230, n. 48).

287 Jej rozbor na príslušnom mieste nižšie.

288 Šmahel (*Cesta Karla IV.*: s. 365-9).

okrem svojej kolekcie ostatkov, aj veľkou zbierkou kníh a gemov. Karol sa okamžite ponáhlal do Trieru, aby sa zmocnil aspoň časti zbierky. Časť gemov následne osadená vo vrcholných zlatníckych prácach ukazuje pôvod v Balduinovej zbierke.²⁸⁹ Nakoľko však postupoval rovnako pragmaticko pri relikviách, v prípade kníh, tak i vzdelania obecné, je ťažko dnes zhodnotiť. Určite si však uvedomoval ich význam, tak ako význam prvej zaalpskej univerzity, ktorú založil roku 1348 v Prahe z moci českého panovníka,²⁹⁰ ako pápežom/českým kráľom zriadené *studium generale*, teda komplexného vysokého učenia aj s teológiou, čo nebola vtedy norma, rovnako, ako učenie panovníckeho založenia "nezávislé" na pápežovi, v čom nasledoval príklad Fridrichovho Neapolu. Samo o sebe, teologické učenie malo čo hovoriť do vecí viery, rovnako ako to Parížské a v tomto smere bol pápež dosiaľ v svojich bulách skôr opatrný, pretože až príliš dobre poznal sám význam legistov a teológov pri spore Filipa IV. Pekného s Urbanom VIII., kde pápežovi sa dostalo dokonca narieknutie z herézie. Mať takúto základňu potenciálneho odporu v srdci ríše mohlo byť nebezpečné. Avšak aj napriek tomuto veľkému listinnému založeniu karolinský patronát k projektu univerzity po vyše jedno desaťročie²⁹¹ bol chladný a až s nástupom Krakovskej a Viedenskej univerzity (1364, 1365), ako konkurenčných podnikov, to podnietilo panovníkovu výraznejšiu aktivitu. Popravde, je málo známe, že Karol IV. nezaložil len túto univerzitu, ale univerzity v Arezzu, Pávii, Orange, Ženeve a Lucce, z ktorých však ani jedna neprežila svojho zakladateľa, čo môže vypovedať o jeho vzťahu k podobnému druhu projektov viac. Nakoniec však pražskému štúdiu upravil pomery k lepšiemu a najprv Karolinu venoval 23 kníh vlastných a v roku 1370 dokonca skutočne kráľovský dar – vykúpil 114 kníh z pozostalosti Viliama z Lestkova za 100 hrivien striebra. Posledné, čo by som chcel zmieniť je jedna mimoriadne populárna kniha z oboru astrológie a navrhnuť jej možnú spojitosť práve s Karlom IV.. Ako Kalista dokázal, Karol si veľmi dobre rozumel z (novo) augustínskym náhľadom na svet. V tomto kabáte sa práve v 14. stotočí šíril Albumasarov *Liber introductorius*. Je viac než pravdepodobné, vzhľadom na to, že mal svojho astrológa a medika, ktorý stál o jeho zdravie a Karlovej prirodzenej zvedavosti, že táto knižka sa mu

289

290 Založil ju dokonca na "tri krát". Prvá bola pápežský dekrét ustavujúca *studium generale* (14.1.1347), druhý bol samotný akt založenia, čoby českým panovníkom (2.4.1348), tretie bolo imperiálne stvrdenie Eisenachským diplomom (14.1.1349).

291 Otázkou je, čo za tým stálo. Bobková a Bártlová (*Velké dějiny IVb*: s. 152-155) uvádzajú, že to problém bol v chýbajúcom profesorskom zbore a materiálnom zabezpečení. Výuka preto vychádzala uskutočňovala sa na dovtedajších centrách, predovšetkým na farnej škole u Týna, ďalej sv. Vítovi, ale i kapitulná škola na Vyšehrade, kláštorné školy augustiánov u sv. Tomáša, minoritov u sv. Jakuba a dominikánov u sv. Klimenta. V literatúre sa často skloňuje i dôvod, že prvý titul bol vlastne udelený až v roku 1359. Že by sa však nemuselo jednať o nezáujem panovníka naznačuje Seibt (*Karol IV.*) tým, že Karol vyvíjal úsilie na pápeža, aby vydal buly aprobujúce miestny profesorský zbor. Osobne si však myslím, že je treba pripomenúť, že *sústavné* záznamy o činnosti univerzity máme až k promócií jej "prvého" študenta od 1359, čo môže trochu spochybňovať argument o jej "nečinnosti".

musela páčiť a mohla ho ovplyvniť, obzvlášť, ak bola podaná v jej augustínskej verzii.

Druhým bodom v živote Karla IV., ktorý sa často pripomína, je práve jeho poverčivosť v zvláštnom kontrapunkte s jeho pragmatickým vystupovaním, ktoré sa zvyrazňuje pri hodnotení jeho politických koncepcií a stratégií. Tejto téme sa zhlboka venoval Kalista, ktorý sa pokúsil vysledovať stopy intelektuálnych vplyvov na Karla IV. predovšetkým v tomášovsko-augustínskom "tradičnom" ponímaní jeho vlády, poslania a zbožnosti.²⁹² Čo však kultúrnych historikov najvia zaráža je práve vymedzenie Karla k *trecentu* a talianském (proto) humanizmu. Strávil v Itáli pri rôznych príležitostiach dokopy temer jedno desaťročie života a predstava, že by sa ho to nijako nedotklo je zvláštna. Čo sa týka umenia, môžeme konštatovať že po fáze provensálskej gotiky podporovanej Jánom Luxemburským prichádza v 40 až 60 rokoch do čiech viacero podnetov. Od tradičnej Rýnskej oblasti, cez byzantínske impulzy importované cez Benátky, v ktorých mal aj Karol IV. trvalé záujmy a určite svojich vlastných *procuratores* až k severotalianskému umeniu Sienskej, Padovskej, Milánskej a Florentskej avantgardy.²⁹³ Toto italizujúce poňatie dostúpilo vrcholu vo freskách, ako súčasť výpravy významných imperiálnych stavieb – Karlštejnu a kláštora na Slovanoch. Stačí pripomenúť fresku z krížovej chodby na poli XIV., kde je uvedené majstrovsky spracované vyhnanie Adama a Evy z raja. Použitá technika *trompe d'œil* a *veduta* plus celkové poňatie kompozície predstavujú veľmi blízky odkaz na siensku prácu Ambrogia Lorenzettiho Alegória dobrej a zlej vlády.²⁹⁴ Chcel by som podotknúť, že dobrá a zlá vláda, je jedným z veľmi starých problémov *christianitas* a poskytnúť určitú kunsthistoricko filzofickú analógiu. Problém dobrej a zlej vlády je zároveň lightmotívov prothumanistického uvažovania, ozývajúceho sa, ako v Marsiliovom "manifeste" *Defensor pacis*, tak i neskoršej karolínskej umeleckej propagande: odpoveď je v oboch prípadoch rovnaká – vzkriesiť impérium. Čo sa týka riešenia, tak tie sa však diametrálne líšia tak, ako experimenty s perspektívou v ranej časti vlády Karla IV. proti vyzretým "plným" formám dvojdimenzionálneho slohu majstra Theodorika, dokončujúceho Karlštejnský výtvarný program (v ktorého ranej časti sa tiež paradoxne nachádza táto symbolika). Sienský Tommaso da Modena v kapli Sv. Kríža nakoniec frontálne čelí tlaku Theodorikovo Sv. Hieronyma. Je to obec svätých, *civitate dei* odpovedajúca na volanie ríšskej povesti a vedomá resakralizácia starých ríšskych symbolov, kde ríšska koruna predčí Longinovú kópiu, či budovaniu symbolov

292 Kalista (*Karel IV.*).

293 Základné referencie ku kultúrnemu vývoju danej epochy: Karel Stejskal (*Umění na dvoře Karla IV, Kultura českého středověku*: 1978, 2003); Pavel Spunar (*Kultura českého středověku*: 1985); Jan Bažant (*Umění českého středověku a antika*: 2000); Jirí, Boehm, Barbara Drake (eds.) (*Karel IV. císař z boží milosti : kultura a umění za vlády Lucemburků 1310-1437*: 2006).

294 Pôvodne sa volala Vojna a Mier, vynikajúcu štúdiu k nej podáva Joseph Polzer, "Ambrogio Lorenzetti's <War and Peace> Murals Revisited: Contributions to the Meaning of the <Good Government Allegory>", *Artibus et Historiae* 23.45 (2002): s. 63-105.

nových, ako prepojení zlatej karlovske-svätovítskej koruny s novoutvorenou etatistickou inštitúciou Kráľovstva Koruny českej. Zatiaľ, čo sa v Taliansku dospieva k rozdeleniu svetského a duchovného vedúceho k vnímaniu antiky a ríše ako niečoho mŕtveho, čo treba očistiť a vzkriesiť,²⁹⁵ v Čechách sa spája časné s večným vedomým programovým zámerom Karla IV. do kvalít, ktoré nakoniec vyústia, ako do "magického" manierizmu václavskej doby, tak i, a tu už skutočne paradoxne – zostupu určitých aspektov vyvolenosti do prúdov vypätého spiritualizmu reformačného hnutia.²⁹⁶ Bažant síce uvádza ako historický dôvod odklon od talianskej politiky do Ríše na začiatku 60. rokov,²⁹⁷ ale myslím, že netreba zabúdať, že Karol mal k Taliansku, vždy špecificky rezervovaný vzťah a na čo sa často zabúda v 1368-9. tam znova zasahuje, aby inštaloval pápeža v Ríme. Výrazný vplyv na vzťahy s Talianskom nemá ani definitívna strata Tirolska koncom 40. rokov. Regotizujúci štýl smerujúci k prúdu medzinárodnej gotiky, má svoje české, či v tejto dobe skôr karlovske špecifiká. Podľa mňa sa jedná o úspešnú syntézu byzantského a západného imperiálneho odkazu poukazujúceho na výlučne postavenie domína Karla IV. spájajúce v umeleckých a náboženských formách *crème de la crème splendoru imperii* a úspešne tak naväzuje na starobylú apokalyptickú ríšsku povest'. Je síce pravda, že sa nám v literárnej oblasti nezachovali priame, či aspoň úspešne ďalej transmittované doklady o jeho roli, ako apokalyptického vládcu,²⁹⁸ ale miesto knižného formátu volí formát kamenný, ako to dokazuje symbolický komplex Karlova mostu v komunikujúci s palácovou (žiaľ nedochovaným) a katedrálou symbolickou výpravou ktorá nachádza svoje dochované ťažisko, ako sa domnievam práve v soche sv. Juraja, čeliacej apokalyptickému triumfu Ježiša Krista vo vskutku byzantskom štýle z "večnej" strany katedrály. Je rovnako škoda, že sa nám nedochovala kamenná výprava paláca, v ktorej ako predpokladám, by sme mohli vidieť svetskú stranu mince, pričom obidve nachádzajú svoje prostredkovanie práve vo výnimočnej bronzovej soche sv. Juraja.²⁹⁹

295 To je fundamentálne nový náhľad, ktorý predeľuje kontinuálnosť dejín a vnímania pozície človeka v nich. Rímska ríša tam už neexistovala. Snažili sa antiku "vzkriesiť" z mŕtvych, pričom predchádzajúce renesancie sprevádzala predovšetkým perspektíva reformy návratu a očistenia. Panofsky (*La Renaissance*)-

296 Myslím tým predovšetkým niektoré aspekty ideje nového Jeruzaléma a obrody, nie husitské hnutie ako komplex, ktorý je samozrejme ovplyvnený tiež wyclefismom dobre komunikujúcim s Marsigliom. Bližšie k celému, Zdenko Vozár, *L'Empereur Charles IV (1346/1356 -1378) et le trecento dans ses pays: L'Étude sur les transferts des idées vers le Nord*, Paris: 2012.

297 Bažant (*Umění*: p.193).

298 Pavlína Cermanová, in Lenka Bobková, František Šmahel, *Lucemburkové : česká koruna uprostřed Evropy*, Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2012. 929 s- (238. ')

299 Na tomto priestore nemôžem ďalej rozoberať podrobné detaily, ktoré ma k tejto atribúcii viedli, preto znova odkazujem na Zdenko Vozár (*L'Empereur Charles IV*). Doteraz, pokiaľ viem nikto rovnako neupozornil na zarážajúcu podobnosť s rovnomennou klasicistickou koncepciou od Raffaella. Datovanie odliatia, však kladie pôvod pražskej sochy, zhotovenej v Dalmácii do doby Karla IV.

Karlova "poverčivosť" ukazuje, že nie je ničím iným než geniálny cit zadávateľa pre liminálnu intencionalitu svojej doby. Nie je teda ani popským kráľom (napr. univerzitu zakladá zo svojej moci – preto rok 1348), ale ani chladným kalkulátorom. Tento cit a schopnosť však nijakým hodnotiacim spôsobom nevypovedá o skutočnej povahe jeho zbožnosti. Musíme ale rozlišovať zbožnosť súkromnú a verejnú. Verejná, je v stredoveku druhej polovice 14. storočia, dôležitým sociálnym a komunikačným médiom, občas dostupujúcim až teatrálnej podoby, o ktorom sa zachovalo relatívne dost' záznamov. O tej súkromnej však vieme s výnimkou zapálených mystikov tristne málo. Možno vďaka tomu potom Huizinga hodnotí neskorostredoveké postavy, ako nábožensky vnútorne antagonistické osobnosti. Myslím si skôr, že je treba z vyššie uvedeného potrebné vidieť nový hermetický rámec čítania týchto fenoménov, ktoré sa zrozumiteľne prepájajú v interpretačnom rámci liminálnej intencionality.

Kráľov styk s posvätom a mágiou sa živo demonštruje v jeho životopise, ktorý do určitej miery tendenčne zdôrazňuje jeho vyvolenosť. V VII. kapitole, keď bol v Lucce, bol "zkazený so zkazenými" z ľuďmi z družiny jeho rytierskeho otca v smilstve. Tu sa mu zdal prorocký sen, keď ho Anjel za vlasy vytrhol do k istému obliehanému mestu (La Perrière). Tam zmienený anjel vytasil meč a uťal pohlavný úd za smilstvo dauphinovy Quidovy VIII. z Vienne. Stranou stálo niekoľko mužov veľkej "vznešenosti a svätosti" – *reverencie et sanctitatis* v bielom, o ktorých sa nedozvedáme nič určité, len že sa bál na to anjela opýtať. Keď už svietila "dennica"-*aurora*, bol navrátený späť. I povedal otcovi o tomto sne a ten mu hovorí: "Never snom." Na záver je zdôraznené, že to nepovedal tak ako to videl – tj. prorocké, anjelské, respektíve varovné zjavenie, ale len sen. Avšak o niekoľko dní sa otec dozvie oficiálne správy a podivuje sa tejto synovej schopnosti.³⁰⁰ Ukazuje, vďaka astronomickému pozorovaniu klasicky udávajúcemu čas, že vstal značne neskoro, pretože ako *aurora* býva označená posledná viditeľná planéta, alebo hviezda na oblohe. Je možné, že to bol práve Sírirus alebo tradičná Venuša. Každopádne, celý príbeh je myslím si prezentovaný, ako morálne poučenie, akoby zasiahla Božia milosť, prostredníctvom anjela a varovala ho v nápadnej analógii s Pavlovským obrátením (Sk 9:1-10), jeho prvými slovami "*Respice et vide*.", teda preber sa vid' (čo činíš)!³⁰¹

"Pane vstávajte, nastáva súdny deň, lebo celý svet je samá kobylka!"³⁰² Obrovské mračno kobyliek tak bezmála muselo pôsobiť na každého. Seibt na tomto príklade ukazuje proti

300 Bláhová (*Kroniky*,: s. 23-24). Cf. FRB III: s. 346.348.

301 V pavlovskom naratíve je sloveso povstaň - *surgō,ere* . Cf. Seibt (Karol IV.: 124-125, 131) vykladá túto víziu čiste biologicky, ako psychologický dôsledok udalostí mu predchádzajúcich. V nasledujúcej kapitole preberá znamenia vyvolenosti, ktoré Karol ďalej zažil, ale rovnako ich neinterpretuje, ako konštruktívne prvky tendenčného víta, ale mentalitu, ktorú to v ňom vyvolalo a vysvetľuje, že musel byť bohabojný. Nevylučujem to, ale myslím si, že len na základe *Vita* s hovoriť o vnútornom živote autora, je trochu nepresné, pretože je to jeden zo zámerov tohto formátu.

302 Bláhová (*Kroniky*: s. 32). Zrov. Zjav. Jána 9:3-6.

Werunskemu kráľa, ako s vedeckým zámerom chce odhadnúť šírku a dĺžku roja kobyliiek. Ale zabúda, že Karol uvádza, že ich krídla boli popísané akoby čiernymi písmenami, vychádzal z nich veľiký zápach a nebolo kvoli nim možno vidieť slnko. Nato sa rozdelili a šli do Bavorska, do Frank a iné do Lombardie. Ako keby mimochodom dodáva, že v tej dobe, behom dvoch mesiacov [sic 3.9.1338 a februári 1339] zomreli jeho sestra Anna a švagor Otto Habsburský. Z tohto kontextu to pôsobí skôr ako jasné božie znamenie, respektíve výklad poukazujúci na silne symbolické vrstvy, zrozumiteľnejší jeho súčasníkom. Ešte mi ostáva uviesť "známu [duchársku] historku zaznamenanú i Benešem Krabicem z Weitmile, v ktorej hlavnú úlohu nepochybne hrali vypité víno a teplo z vyhriatej miestnosti po únavnej jazde z Křivoklátu."³⁰³ Kráľ si s Buškom z Velhartic ľahli k spánku v zime v starom purkrabstve na Pražskom hrade. Celá miestnosť bola plná zapálených sviečok. Zrazu sa prebudili, pretože počuli ako niekdo chodí po miestnosti. Kráľ ostal na lôžku a prikázal Buškovi obhliadnuť miestnosť. Ten nič nenašiel, tak zapálil ešte viac sviečok a šiel k čašiam, ktoré naplnené stáli na laviciach, napil sa vína, postavil čašu k sviečke a išiel si ľahnúť. Kráľ nemohol zaspať a znova niekoho počul prechádzať. Divajúc sa s Buškom na sviece a čaše, jedna z nich spadla na zem. Tá istá bola cez Buškovo lôžko vrhnutá, Karol pripomína – nevieme kým (pl. maj.), z jedného rohu siene do druhého, tam sa odrazila od múru a padla doprostred siene. Stále počuli niekoho prechádzať, ale nikoho nevideli, čo ho vydesilo, ale poznamenajúc sa znamením kríža, v mene Kristovom, spal až do rána. Potom tú čašu, ktorá bola hodená uprostred siene ukázal aj ostatným familiárom.³⁰⁴ Detail, ktorý si zas všíma iný bádateľ, je Karlovo prežehnanie a celková atmosféra v miestnosti. Sviečky, kalichy a víno, boli tradičnými sprievodcami nigromancie. Je možné, žeby sa Karol IV. naozaj venoval *ligatio spirituum*? Jeho prežehnanie v mene Kristovho *mena* by tomu mohlo nasvedčovať.³⁰⁵ Seibt to zase interpretuje, ako ďalšie "nepredpojaté" podozrenie, pričom dodáva, že Beneš tam práve tradične primaloval škriatka, čo však Karlovi oznámili až ráno.³⁰⁶ Rád by som poznamenal, že to, čo už však nedodáva je, kto mu to oznámil: Matyáš, kaplán Jána Jindřicha. "Chcel mu vo všetkom prospieť, a ohľadom duchov, ktorí sa nazývajú 'škriatkovia – *Krzetky*', povedal, že sú to duchovia, ktorí pôsobia neplechu v miestnosti, ako bolo už povedané."³⁰⁷ Je

303 Bláhová (*Kroniky*: s. 51).

304 *Ibid.*: s. 28-29, 197. Cf. FRB III: s. 350, "...Post vero signati sancta cruce in Christi nomine usque in mane dormivimus. Et mane surgentes ciffum, prout proiectus erat, in medio camere invenimus et ea nostris familiaribus ad nos de mane venientibus ostendimus. "

305 Túto, zatiaľ pracovnú tézu navrhuje Julien Véronèse, *Magie et exorcisme à la fin du Moyen Age : le manuscrit de Munich Clm 10085 et l'exorcisme attribué à Charles IV* [prednáška], Praha: FF UK, 28.2.2013, ktorý sa venuje spolu s florence Chave Mahirovou edícii jedného exorcistického manuálu, k čomu sa ďalej dostaneme.

306 Seibt (*Karol IV.*: s. 131).

307 Bláhová (*Kroniky*: s. 197). Zrov. FRB III: s. 487, "Item postea supervenit ad eundem principem Matyas, capellanus domini Iohannis, comitis Tyrolis, fratris sui, eumque petivit, ut procederet versus Tyrolis et regeret terram illam pro fratre suo, qui adhuc iuvenis erat, et sibi in omnibus vellet prosperare, et ex parte spirituum, qui *Krzetky* dicuntur,

možné, žeby tento Matyáš mohol byť odborníkom na duchov, alebo žeby sa zaoberal nigromanciou práve on a len tak mimochodom pri istej politickej žiadosti vybavovanej pre Henrycha ponúkol svoj odborný názor? To nemôžem s istotou tvrdiť, ale môžem predpokladať, že mal styky s duchovnom a ako som už vyššie sa snažil poukázať, kapláni plnili rôzne funkcie, nie len náboženské, či politické, ale evidentne disponovali aj znalosťami z oboru učenej mágie. V tomto smere by sa chcelo bližšie pozrieť v budúcnosti na Karlových kaplánov (ako napr. Havla zo Strahova, vynikajúceho astrológa a medika), ktorí môžu hlbšie osvetliť túto problematiku. Pravdepodobne na astrologickú radu Havla zo Strahova sa Karol rozhodol založiť nové miesto na jeho dnešnej pozícii.

Posledný bod, kde Karol prišiel do styku s učenou mágiou sú jedy. Ako som sa pokúsil predznačiť v stati o Soběslavovi, jedy takisto mohli miešať kapláni so znalosťou medicíny, u ktorých sa zároveň dala predpokladať určitá dôvernosť a progresívne znalosti tejto tématiky. Karol v svojom detstve žil na francúzskom kráľovskom dvore, ktorý aférami podobného druhu "žil" počas celého 14. a 15. storočia. Rovnako netreba zabúdať na ťaženie proti mágii, na ktoré sa vydal Ján XXII. presne v čase pobytu mladého Karla, čo sa v literatúre ako súvislosť vôbec nespomína. Zážitky jeho samotného s jedmi začínajú, hneď ako zostupuje do Itálie, kde sa presvedčí o úskočnosti Talianskej pôdy. Nie sú to len nestále politické aliancie, či boje s nepriateľom, ale rozhodne aj útoky na magickej škále celého druhu. Karol uvádza vyslovene historiku s jedom nasledovne: "O Veľkonočnej nedeli, tretí deň po mojom príjazde, bola otrávená moja družina. Já som, ochránený božou milosťou, unikol otráveniu, pretože bola slúžená dlho veľká omša a ja som pri nej prijímal – preto som nechcel jesť." Keď prišiel k obedu videl, že jeho družina upadla do nemoci, obzvlášť tí, čo niečo pojedli pred obedom. "Já som sedel za stolom, nechcel som jesť a všetci sme boli zastrášení. A ako som sa rozhliadal, uvidel som človeka krásneho a agilného, ktorého som nepoznal, a ktorý chodil okolo stolu a tváril sa nemým. Pojal som proti nemu podozrenie. ..." Nakoniec po mnohom mučení sa ukázalo, že to bol jed z rozkazu a návodu Azza Viscontiho. Otrávil sa traja členovia dvoru, ktorých menuje a ďalší.³⁰⁸ Hovorí v súdobom duchu "*intoxicata fuit familia mea*" aj keď jeho nezasiahli, zasiahli jeho družinu, *familia mea*, teda to najbližšie. Samotného vykonávateľa videl ako: "*hominem pulchrum et agilem... fingens se mutum*". Útok jedom je jeden z najnečestnejších spôsobov ako v stredoveku niekoho odpraviť z tohto sveta a zároveň je to klam. Preto ten človek, nič nehovorí – až na tretí deň po mnohom mučení odkryje klam a zradu, ktorej sa zúčastnil. Má aj ďalšie typické stredoveké kódy zradcu, je pekný, ale zároveň hbitý, čo jasne signalizuje – nebezpečný. Zrada a ženskosť nemá od seba ďaleko, preto mimo týchto takpovediac zženštilých postáv sa podozrievali i ženy samotné. Druhýkrát sa dostal do

dixit, quod illi essent spiritus, qui fecerant insultum in camera, ut prefertur." Pre slovo blízke *Krzetky* udáva Klaret *sskrzietek titivillus*.

blízkosti jedu Karol IV. na jeseň roku 1350, zdá sa však, že nakoniec išlo o ťažkosti s paralýzou, čo ho pripútalo na dlhé mesiace k lôžku. Šmahel uvádza, že to bolo pravdepodobne nervovým zápalom vyplývajúcim zo zranenia krčných stavcov a miechy, ale pokusy o otravu, vzhľadom na situáciu v ríši nemôže apriórne vylúčiť.³⁰⁹

2 Exorcizmus Karla IV.

Chcel by som ešte venovať pozornosť jednému zaujímavému prameňu, ktorému sa zatiaľ v českom prostredí nedostalo žiadnej pozornosti. Je to zbierka latinských a nemeckých exorcizmov z prelomu 14-15. storočia, ktorá dnes spočíva v Mníchovskom archíve pod číslom Clm 10085. Na tento manuskript upriamil pozornosť najprv odkazom Richard Kieckhefer v svojej edícii nigromantického manuálu Mníchov, Clm 849 a následne Jean-Patrice Boudet v svojej inštrumentálnej knihe *Science et Nigromancie*, zrovnávaním s Amsterdamského, BPH 114 a vyššie uvedeného Clm 10085.³¹⁰ Obidva obsahujú spoločný traktát s incipitom *De vinculo spirituum*,³¹¹ ale len v prípade holandského manuskriptu sa jedná o silne nigromantický a salomonický kontext ostatných traktátov radiacich ho do súboru nigromantických manuskriptov. Florence Chave-Mahirová pri svojej dizertácii a následne i jej monografickom spracovaní venovala samotnému manuskriptu oveľa dôslednejšiu pozornosť a ukázala, že sa jedná o prvú známu samostatnú zbierku exorcizmov na západe (bez uvedenia do magického kontextu).³¹² Vzhľadom nato, že sa jedná zatiaľ o needovaný text, ktorý sa zásadne týka našej témy a Karla IV., rozhodol som sa spraviť pracovnú edíciu pasáže týkajúcej sa Karla IV., ktorú prikladám do prílohy pre ostatných bádateľov.³¹³

Samotný manuskript na prebale uvádza modlitba k sv. Mikulášovi, ktorý je známym

³⁰⁹ Šmahel (*Karol IV.*: s. 228).

³¹⁰ Kieckhefer (*Forbidden Rites*). Boudet (*Entre Science et Nigromancie*: s. 385, resp. s. 70-73, 200-223) udáva inú pagináciu, ako má manuskript samotný pre *De vinculo spirituum* 3-9v. Podobný text odsúdený v Trithemovom *Antipalus maleficiorum*, Boudet (*Entre Science et Nigromancie*: príl.1, § 34).

³¹¹ Munchen, Clm 10085: fol. 4v -10v.

³¹² Chave-Mahir (*Les exorcismes*: s.326, *passim*). Julien Véronèse, "Florence Chave-Mahir: L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (Xe- XIVE siècle", *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 2011, <http://crm.revues.org/12394>, prístup 18.5.2012, s.3. Véronèse prináša nové odkazy na *vinculo salomonis* v poznámke 3.

³¹³ Chave-Mahir a Véronèse pripravujú vlastnú edíciu celého manuskriptu, ale nevie sa kedy sa ešte dostane do tlače. Myslím, že v tomto prípade čakať pre bádateľa českých dejín nemá význam. Osobný rozhovor s Chave-Mahirovou, Paríž, 7.5.2012, Veronésom. Praha, 28.2.2013.

disciplinátorom démonov. Nasledujúci text je veľmi hodnotný pre analýzu exorcizmov konca 14. storočia. Rozličné uvedené exorcizmy sú zhruba verné obecnej štruktúre klasického exorcizmu, ale niektoré obsahujú dôležité detaily umožňujúce vhlad do dobových techník nad rámec formulárovej tvorby. Ten, kto chce vykonávať exorcizmus, musí byť hlavne na začiatok čistý – *castus*, nesmie súložiť deväť dní dopredu, pred zamýšľaným vyhánaním diabla. To poukazuje nato, že to mohla byť mimo iné, celkom častá "technická" závada rituálu. Následne si musí vyzistiť mená démonov sužujúcich posadnutého a predniesť sv. Evanjelium.³¹⁴ Ak moc slova inšpirovaná Sv. Duchom nepomôže, exorcista je autorizovaný použiť jazyk démonov samotných, šepkajúc do ucha posadnutému: "*Abremonte abrya abremonte consacramentaria sypar ypar ytunba opote aletent alaphie*" a potom pristúpiť ku konjurácii pomocou najsvätejších mien Božích, ako *Agla, Thetragramathon, Ysithon, Pneumathon*. Vtedy nastáva správny čas zistiť o akých duchov sa jedná a odkiaľ prichádzajú. Pokiaľ je to možné, exorcista by mal nájsť najbližší kostol a pripraviť svätenú soľ a vodu pre vykonanie Požehnanie kráľa Šalamúna "*benedictio Salomoni*" a priviazať posadnutého k oltáru.³¹⁵ Rovnako sa domnievam, že poznanie démonických mien je podmienka *sine non qua* zaručujúca úspech celej operácie, pretože exorcistický rituál funguje nie ako monológ, ale dialóg medzi exorcitom a démonom. Bez poznania jeho mena, je ťažké niekoho osloviť, nieto spútnať.³¹⁶

Narozdiel od textu CLM 849, však je, ako som už vyššie spomínal je rozdiel v intencionalite práce s *vinculum*. Práve po explicite *De vinculo spirituum* na fol. 10v, nasleduje krátky bleskový exorcizmus proti stále neposlušným duchom z posledného "*Contra spirituum rebellem*" a za ním nasleduje už zmieňovaný implicit "*Hanc orationem fecit Karolus, imperator Romanorum, Anno Domini M^oCCC^oLX V^o, ad liberacionem hominum obsessorum a spiritibus malignis et probatum.*" Hneď to v bádateľovi prebudí nasledujúce dve otázky: naozaj vykonával cisár Karol IV. presne datovaný exorcizmus roku 1365? Incipit nás uisťuje, že ide o odskúšaný recept, dokonca ho vykonával samotný cisár Rímskej ríše. Následne, ale v nás vyvolá záujem samotný text. Kto by v ňom čakal veľké zaklínania a "imperiálny exorcizmus" bude sklamaný. Text sa radí do série štandardných ortodoxných exorcizmov a po tejto stránke sa v ňom nenájdu ani nijaké salomonické, či nigromantické prvky. Neobsahuje ani nijaké úryvky démonického jazyka, čo je určitým spôsobom zaujímavé znamenie, ktoré by pridávalo na vierohodnosti tvrdeniu incipitu. Celkovo text postupuje komemoratívnym spôsobom, teda od zvrhnutia Diabla Bohom, pádom Adama až k Ježišovi a všetkým svätým ktorí za človeka preliali krv, pokračuje spomínaním všetkých svätých kníh a ich autorov, cez všetkých zákonom sa riadiacich a Bohu poslušných a všetkých jeho bojovníkov a kráľa

314 CLM 10085, fol. 2r.

315 CLM 10085, fol.2v-3v.

316 CLM 10085, fol.2v-3v.

Dávida, i všetkých prorokov, Veľkých i Malých, Jána Krstiteľa, všetkých apoštolov, Sedem darov Ducha svätého, evanjelistov, všetky štyri stvorené elementy, všetky ctnosti proti nectnostiam, krv Ježiša Krista, apod. Končí tým, nech nevládne tomuto božiemu stvoreniu uzurpátorský a odpadlícky Lucifer s jeho prelátmi a služobníkmi ale nech ich porazí sv. Michal so všetkými deviatimi zbormi archanjelov a zaženie ďaleko až do Súdenho dňa. Po tejto vesmírnej bitke, ktorá začala stvorením a končí súdnym dňom, pristupuje k záverečnej klauzule ustavujúcej nový rád, ktorý vyháňa démonov zo všetkých častí tela, aké sa dajú vysloviť, jeho oblečenia a obydlia: "*Nec sit vobis mansio in hoc homine intra cutem nec extra nec in omnibus membris quecumque nomine possent exprimi nec in capillis seu vestimentis ut domibus eorum nec in aliquo loco ei nocivo.*" za ktorou nasleduje "*Alia oratio bona*"³¹⁷ a ďalší, oveľa menej ortodoxnejší exorcizmus.³¹⁸ Chave-Mahir predpokladá, žeby to možné bolo, vzhľadom k vyššie spomenutej príhode s kalichom a celkovým prístupom k sakralite u kráľa Karla IV.³¹⁹ Samozrejme, myslím si, že predstava, že by imperátor mal zvládať aj imprekatórny, teda príkazový, exorcizmus priamo aplikovaný v spirituálnom svete nie je úplne cudzia pre stredovekého človeka, ale predsa je až príliš originálna na kráľovskú sakralitu. Kráľovia na západe samozrejme vedeli zázračne liečiť. Sakrálne sily francúzskych a anglických kráľov ale spočívali v iných druhoch liečby a boli navyše zvyčajne citeľne kratšie, ako býva priemerný exorcizmus.³²⁰ Aj keď sa jedná o Karola IV., jeho sakrálne kráľovská moc smerovala inam, ako k takejto priamej sebaaprezentácii. Stačí len spomenúť zriadenie sviatku ukazovania sviatostín na Dobyťčom trhu. Na druhej strane v rámci súkromnej religiozity by ortodoxnosť celého rituálu skôr nahrávala Karlovmu autorstvu. Rovnako si myslím, že ak študoval v Paríži na Sorbonne aspoň chvíľu, mohol obdržať *libellus* spolu s nižším svätením, ktoré stačilo k vykonávaniu exorcizmu komukoľvek. Ďalším pozitívnym argumentom by mohol byť plurál *maiestatis* celej formule "*Imperamus tibi per x*" – rozhodne sa nejedná o štandardnú formuláciu, zväčša sa užíva jednotné číslo. Posledným argumentom by mohla byť tesne pred koncom exorcizmu na fol. 13 evokácia utrpenia Ježiša Krista na kríži, ktorá by mohla indikovať spojitosti s kaplnkou sv. Kríža na Karlštejne a arzenálom ostatkov, ktoré vlastnil, mimo iné tri najpravejšie kúsky dreva zo svätého Kríža, ktoré skombinoval do "trojmocného" relikviáru. Vzhľadom k všetkému vyššie uvedenému je bez ďalšej evidencie ťažko rozhodnúť o pravdivosti tvrdenia incipitu, ale osobne sa prikláňam proti pripisovanému autorstvu. V tom prípade, je to aj tak veľmi cenná evidencia o vnímaní sakrálnej moci Karla IV. autorom tohto diela. Už len to, že dospel k takejto predstave, je v českej historiografii neskorého stredoveku dosiaľ bezprecedentným poznaním, ktoré by nás malo viesť k

317 Vid' príloha *Oratio Caroli*: 10v-14r.

318 Jeho popis *Ibid.*

319 Véronèse (*Magie et exorcisme*).

320 Marc Bloch, *Kráľové divotvůrci. Studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii*, Praha: Argo, 2004, 534 s.

hlbšiemu rozboru dochovného života Karla IV., než len na základe jeho *Vita*.

Karol si odváža zo svojej komemoratívnej cesty do Francúzska mnoho darov. Je to práve teraz on, v roli pasívneho účastníka, ktorý je zahrňovaný *splendor imperii* francúzskeho panovníka. Jedným z darov, spomenutých akoby na okraj, je pohár vyzdobený astrologickými symbolmi. Karol V. bol veľkým priaznivcom astrológie a pravdepodobne aj astrálnej mágie. Bol ním aj Karol IV. ? To s určitosťou nevieme povedať, ale môžeme to plne predpokladať vzhľadom k jej dobovej rozšírenosti. Výber spolupracovníkov panovníka, môže bližšie dokladať aj ich osobný vzťah k sféram učenej mágie.

6 Učenosť a učená mágia v karolinskej a václavskej dobe do r. 1420

Zdá sa, akoby sa s faktografickými informáciami o karlovskej dobe do istej miery pretrhlo vrece. Preto sa budem, čo sa týka učenej mágie, venovať predovšetkým niektorým základným otázkam celej problematiky. V jej samotnom srdci spočíva práve Karol IV., jeho dvor, jeho univerzita a knihy, médium ktoré sledujeme od začiatku. V Karlovom okolí sa pohybovali väčšinou nadpriemerne nadané a schopné osobnosti. Bolo by však voči Jánovi nespravodlivé, keby sme odvrhli niektorých z jeho starších radcov, ktorí sa nakoniec zaradili do novobudovaného dvora a dali mu tak aj svoju tvár. Ani jednu z osobností Karlovho dvora neoznačujeme slovom mág v novodobom slova zmysle, ale to neznamená, že sa nevenovali korpusu učenej mágie a neposkytovali niektoré očakávané súdobé služby. Časť z jeho dvoranov pôsobila takisto aj na Pražskej univerzite, kde mohli ďalej predávať znalosti načerpané v popredných európskych inštitúciách, ako Paríži, Bologni, Padove, či Oxforde a iných. Rovnako nemôžeme podceňovať biskupský dvor Jána IV. z Dražic, ktorý sám súhrnom strávil 11. rokov svojho života v Avignone, na jednom z popredných miest knižného trhu v evrópe značne zasiahol do knižnej produkcie v Čechách. Význam Avignonu by som ilustroval tým, že Karol IV. tam napríklad spoznal Matyáša z Arrasu.³²¹ Vzťahy k popredným centram kultúrnej výmeny sa týkajú väčšiny najznámejších osobností z karlovskej doby, ale môžeme si na tomto predstaviť tiež množstvo dnes už anonymných cestujúcich do týchto vplyvných miest, navracajúcich sa s vlastnými poznámkami, či zakúpenými traktátmi a receptami. Vďaka všetkým týmto osobnostiam sa mohol v Čechách konštituovať mimo iných znalostných korpusov, aj pomerne solídny korpus učenej mágie,³²² na ktorom sa mohlo stavať vo Václavskej dobe.

1 *Quadrivium et Artes liberales – divisio dubiosa?*

"Ak je inkantácia prenesená prostým človekom alebo jednou z vetula [staré ženy, bylinkárky apod. ktorým sa pripisovala múdrosť a čarodejné sily], jej [slovná] formula koná [svoje dielo] na základe démonickéj kauzality. Na druhú stranu, ak je inkantácia prenesená učencom, expertom schopným prekonať nástrahy démonov a ak je duša zaklínača silná a dobre pripravená, tak ako medika, ktorý prenáša terapeutickú inkantáciu, potom inkantácia koná na základe prirodzenej efektívnosti."

321 Na Jánov dlhý pobyt v Avignone a Matyáša upozorňuje Stejska (*Umění*: s. 36).

322 Ktorý uvádzam v prílohe.

Pietro d'Abano, *Conciliator Differentiarum* (c. 1310)³²³

Medzi klasických sedem slobodných umení sa podľa Capellu (5. st.) radí trívium – gramatika, rétorika, logika a quadrívium – aritmetika, geometria, muzika a astronómia. V druhej polovici stredoveku však môžeme vidieť zmeny, ktoré nám lepšie pomôžu pochopiť postavenie učenej mágie medzi učencami a na školách. Astronómia sa začala vyučovať aj ako astrológia. Väčší problém bol, že k Boethiovmu Quadripartitu (aké u nás reprezentuje práve NKP IX.C.6, 9. st.) pribudla začiatkom 12. storočia *nigromancia*, a to hneď na najprestížnejšie miesto. Do latinského školometského diskurzu ju uviedli predovšetkým dvaja raní učenci: Petrus Alfonzi v svojej *Disciplina clericalis* (1106) ju radí ako novú siedmu a najvyššiu disciplínu. Raditeľ I. Toledskej prekladateľskej školy Dominicus Gundissalinus (c. 1160) v *De divisione philosophi* uvádza nigromanciu ako *scientia secundum physicam*. Jedná sa predovšetkým o veľmi vplyvné a obľúbené traktáty riešiacie štruktúru vedy, ako takej, ktoré boli až do neskorého 13. storočia a sčasti ďalej, poplatné za autority. Capellovská štruktúra rozdelenia vedy sa spochybnila a s istým nad hľadom môžem povedať, že z tohto otrasu sa už nikdy nevzchopila. Aby sme mohli tento koncept uchopiť vrátíme sa k traktátom spreď konca 11. storočia. Marbodov Lapidár a Costa ben Lucovo *De physicis ligaturis* využívajú vlastností – *virtutes* vecí. Nigromancia takisto. V čom je vlastne rozdiel? To je fundamentálna otázka, stredovekej scholastiky. Ktorá sa do toho zamotala prekladom arabského pojmu *sihr*. Samotný *Picatrix* na prelome polovic 13. storočia tiež neprispieva k presnej definícii. "Obecne hovoríme nigromancia pre všetky veci väčšine ľudí skryté, ktoré nijak nemôžu pochopiť ako sa udiali, ani prísť na ich príčinu".³²⁴ Adelárd z Bathu označuje našim už raz zmieniným klasickým pojmom *praestigium*, vďaka Izidorovým *Etymologiae*, VIII, 9. 33, čím posúva negatívny význam slova *praestigium* k pozitívnemu sémantému, referujúcemu k talizmanom. Pre ich očarovanie používa rovnako z Izidora pojem *necromantia*, čím sa znova posúva význam a tak dospieva k *magisterium ymaginum*.³²⁵ V súvislosti s prekladom Ptolemaiovho *Almagestu* (c. 1175) Gerardom z Cremony treba uviesť, že sa začalo navyše miešanie medicíny s astrológiou, čím sa celá otázka ešte komplikovala.

323 Béatrice Delaurenti, "Variations sur le pouvoir des incantations. Le traité Ex conciliatore in medicinis dictus Petrus de Albano de Pierre Franchon de Zélande", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 2007, s.181 [1.74 §156].

324 "Et generaliter nigromanciam dicimus pro omnibus rebus absconditis a sensu et quas maior pars hominum non apprehendit quomodo fiant nec quibus de causis veniant.", David Pingree (ed.), *The Latin Version of the Ghayat al-hakim*, University of London: 1986, s. 5. *Virtutes occultae*, sú teda preklad termínu *sihr*. Kapitola samozrejme ďalej rozvádza vzťah nekromancie k *ymago*.

325 Vid' vyššie. Rozdiel je, že v tejto súvislosti sa používa termín *spiritus*, či *spirituale* miesto negatívneho *daemones*. Ch. Burnett (*Establishment*: s. 112).

Približne do tretiny 13. storočia poňatie Adelárda z Bathu nepredstavovalo problém, aj vďaka práci takých, ako Williama z Conches, Bernarda Sylvestris, či Abu-Mashara, z ktorých posledný bol vďaka nevinnej poznámke ohľadom bohyne Isis, ktorá porodí božstvo Isu, zaradený do veľmi exkluzívneho klubu pohanských mysliteľov predpovedajúcich príchod Ježiša Krista, spolu s prameňom filozofie Hermom Trismegistom a veľkým nigromantom, Vergíliom. To následne umožnilo bezprecedentné rozšírenie jeho základnej astrologickej knihy *Liber introductorius*, ktorá v aristoteliskom šate, začala dobývať jedno učenecké centrum za druhým. Avšak v tomto období sa *christianitas* stavala čoraz opatrnejšie voči nadšeniu z recepcie arabských zdrojov. Začala uvažovať, ako ich zaradiť do rastúcej scholastickej stavby, obzvlášť vzhľadom k teológii a na nej odvislej filozofii. William z Auvergne v *De legibus* (c. 1230) navrhuje nazývať *magiu naturalis* naproti Adelardovy, takú mágiu, ktorá nepracuje s démonmi a zaradiť ju do výukového programu *philosophia naturalis*. V *De universo* len o šesť rokov neskôr hovorí o tom, že *magia naturalis* je síce v svojich *experimenta* legitímna, ale zaväna *curiositas*. To mu nevedí uviesť záplavu príkladov *experimenta*, z ktorých bude nielen *magia naturalis* ale aj nigromancia, ktorá sa s ňou občas stotožňuje a z ktorej vychádza, dlhý čas využívať. Zásadný signál tejto (a aj menej explicitne démonickej) línie uvažovania však bol vyslaný parížskym odsudkom dominikánskeho aristotelizmu a averroizmu (1277),³²⁶ čo by sa dalo spätne charakterizovať, ako "prvý praktický výkop" Cirkvi, po skôr teoretických dišputáciach a traktátoch riešiacej túto otázku *intra muros* univerzity.³²⁷ Okrem iného odsúdil tiež nesmierne populárnu Al-Kindího *De radiis stellarum*, ktorá prinášala svojim poňatím dôležité teoretické základy väčšine astrálno-magického podnikania. V Paríži ju odsúdili zas znova 1398, čo nepriamo vypovedá o účinku prvého odsudku.

Tomáš Akvinský je v *De occultibus operis naturae* za určité magické vlastnosti prírody no Bathovo *magisterium ymaginum* je preňho, ak nie otvorene démonické, tak určite skyte áno (obrázky, neznáme mená a jazyky sú príznakom idolatrie démonom). Roger Bacon zas síce obhajuje líniu astrológie a astrálnej mágie, ale odmieta ich nazývať mágiou, preňho sú to viac skryté vlastnosti vecí – *virtutes occultae*, ktoré treba experimentálne objaviť. Ani teoretická, ale ani praktická rétorika nigromancii v dlhodobom hľadisku nepomôže. Podozrenie stále trvá, obzvlášť ohľadom determinizmu hviezd a povahy ich vplyvu, ktorý môže byť kryptodémonický. A to nehovoriac o pokušení urobiť horoskop Ježišovy Kristovy. Nezhoda panuje i ohľadom *ymago*.³²⁸

326 Peters (*Heresy*: s. 220-230, n.45, n. 46, n. 47).

327 "Výkop" Étienne Tempiera však nebol vedený z celkom nezištných, či cirkevných pozícií. V boji proti dominikánom neváhal prijať svetských klerikov s ktorými vypracoval odsudok. Pri tomto prístupe sa cítil autorizovaný pápežom, ktorý ho požiadal "len" vyzistiť chybné názory a osoby a zaslať informáciu späť do Ríma.

328 Rozdiel je v priestorovej a materiálnej forme *figura*: môže byť nazývaný, ako *sigillum* (pečať), *character* (písmeno/planetárny znak/geometrická forma), *figura* (*character* konštruovaný za pomoci geometrických postupov), *anulus* (prsteň, alebo jeho obraz).

Aké sily za ním naozaj "efektívne" pôsobia? Ako na to vplýva jeho *figura* – forma? Nicolas Weill-Parot rozlišuje rôzne úrovne súdobého vnímania fungovania talizmanov, ktoré sa v obmenách striedajú v stredovekých traktátoch. Kľúčom k nim, je jeho šikovná poznámka o "destinativite".³²⁹ Predstavuje kritérium, podľa ktorého sa tieto teórie dajú rozradiť do štyroch kategórií. V skratke sa jedná o určenie toho, komu je celá invocácia určená. Démonom, anjelom, daimonom, alebo neosobnej prírode? Všetky tieto subjekty zamestnávali scholastickú racionalitu na plné obrátky. V pozadí ale stojí širší koncept z ktorého pramenili. *Quidditas*, stredoveký spôsob scholastického myslenia, ako ho stručne, ale výstižne charakterizuje Alain Boureau, dospieva koncom 13. storočia k svojim hraniciam rozpínateľného vesmíru. Podarilo sa mu štrukturalizovať väčšinu mysliteľného univerza do veľkolepej stavby, na vrcholoch ktorej trónia sumy a z nich prístia nespočetné komentáre. Ale niektoré súčasti žitého sveta stále ešte ostali neodhalené – a hlavne neinkorporované – vzdor úsiliu celého scholastického projektu. To odráža Tomášov vyššie spomenutý *De occultibus*, ktorý neodhaliteľné rovno klasifikuje ako démonický projekt, skryté a neznáme takisto, a ostatné, napríklad vlastnosti magnetu, či rebarbory za potenciálne riešiteľné. Tieto časti však vzdorujú scholastikovej *quidditas* práve kvôli axiómam scholastiky samotnej, takže sa ich nikdy nechopí. Vyhlásenie proti averroizmu a aristotelizmu je iba kus pergamenu, ale signalizuje, že v tejto oblasti sa začína uzavierať experimentálnej metóde a postupom času, i svetu samotnému, čo je však temer mimo náš horizont.

V prvej 1/4 14. storočia prichádza nový útok – pápež Ján XXII., ktorý vyhlásil vojnu mágii všetkého druhu, pečatí *Super illius specula* (1326-7), čím potvrdzuje svoj smer načatý už v roku 1317, a roku 1320, kedy rozväzuje ruky inkvizície vo veci konania proti mágii. Ešte Alexander IV. v dekretáli *Quod super nonnullis* (1258) vyslovene zakázal inkvizícii iniciatívne postupovať vo veciach mágie a čarodejníctva, teda – pokiaľ jej samotní užívatelia nevykazujú rysy herézie – napr. nezneuctievajú sviatosti, či sa na verejnosti neprihlasujú k heretikom. Naproti tomu text Jána XXII. odsudzuje pomerne širokú časť magicko-divinačných praktík, ale v svojom jadre sa špeciálne sa zameriava nigromanciu (a astrológiu a alchýmiu z nej vyplývajúcu), kde lapidárne zhŕňa a postihuje väčšinu *experimenta*, ktoré máme zachované napr. v mníchovskom zborníku Clm 849. Starý spor o destinativitu magického konania – napríklad využitie prírodných daimonov a *virtutes occultae* uzaviera jednotným vyhlásením, že touto činnosťou sa v skutočnosti spájajú so Smrťou a vstupujú do paktu s démonmi. Zaujímavý je aj koniec tejto buly, kde sa vyslovene zakazuje *vyučovať* a *učiť*, toto zvrátené dogma, či dokonca ho používať pre akýkoľvek účel, čím sa vystavuje exkomunikácii *ipso facto*. Samozrejme v zákaze šírenia sa nachádza paralela dikcie proti heretikom, ktorí sa takisto musia podviazať v šírení svojich názorov, ale jedná sa aj útok proti systému učenej mágie ako takej

³²⁹ Weill-Parot (Les "images astrologiques": s.35-50).

na univerzitách.³³⁰ Tento odsudok však nie je definitívny, no predznačuje budúci vývoj.

Nigromancia sa tak postupne oficiálne stáva heréziou, urážkou Boha a *crimen maiestatis*, teda kapitálnym prečinom. Chvíľu to však ešte potrvá, než *magia naturalis* do konca 14. storočia dospeje k odvrhnutiu *nigromancie*. Určitá časť experimentálneho prístupu sa naďalej podrží, ale za cenu zásadnej reklasifikácie. *Magia naturalis* si vyberie z procesov destinativity skryté "objektívne" prírodné sily, *virtutes occultae* a tie démonické prenechá tomu, čo teraz už s odporom a nadhľadom nazve nigromancia. K tomu sa dostupuje definitívne na univerzite v druhej a tretej štvrtine 14. storočia, ale ešte chvíľu to potrvá, až sa tento obraz usadí i mimo učenecké kruhy a pripraví "faustovské" podhubie obrazu osamoteného mága-učenca disponujúceho veľkými silami. História však nie je len jednosmerná a spolu s viac, či menej intenzívnou vojnou niektorých pápežov, dochádza v 14. a 15. storočí zároveň k procesu širšieho prijímania, teda "pozitivizácie" učenej mágie, ako poznamenala Claire Fangerová.³³¹ Ako to môžeme vidieť v českom prostredí?

Na to som si prizval na pomoc majstra Clareta a jeho družinu, v ktorej nechýbali ani Karlovi biskupy, univerzitní majstri a hlavne Havel zo Strahova. Zaujímalo ma, do ktorých z kategórií majster Klaret, resp. Bartolomej z Chlumce, radí niektoré časti učenej mágie a po vyššie uvedenom nigromanciu obzvlášť. Ani Tkadleček pri rozhovore s Nešťastím (Smrťou) neostane osamotený. Svôj pôvod majú možno už v dobe Karla IV. ale v súčasnej forme sa predkladajú z doby Václava IV. Pri jeho čítaní si podobnú otázku si pred vyše polstoročím položil aj Bohumil Ryba, ktorý tiež riešil nigromanciu, ale z filologickej pozície.³³² Upriamil sa na pasáž v *Ackermannovi aus der Böhmen* (c. 1400), kde Smrť doslova hovorí o márnosti nigromantického počínania (16:29): "*Nigromancia mit totenopfer und mit sigel der geiste gewaltige twingerin.*" Jeho preklad je neistý a uvádza k nemu paralelu z českého Tkadlečka, kedy Nešťastí hovorí: "*Zeptej se, coť slove nigromancia, jenž při hlúpych lidech černé knihy slovú na kuoži, jenž s prsteny k tomu připravenými a s pečetmi nebli s znameními vypsányi, vyrytými, a s oběti rozličnými zlé duchy u povětří i na zemi v jich moci je zaklíná a silnými slovy svazuje.*"³³³ Ryba, bez širších znalostí o učenej mágii dospieva k názoru, že Nešťastí označuje za hlúpych tých ľudí, ktorí neučene vykladajú slovo po

330 Moja interpretácia pápežských listín. Kors (*Witchcraft and Sorcery*: s. 115-120, n. 19, 20, 21).

331 Claire Fanger, Frank Klaasen, "Magic III: Middle Ages", in Wouter J. Hanegraaff et al., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: Brill, 2005, s. 724-31.

332 Bohumil Ryba, "Nigromancie, černá kniha a černokněžník", *Věstník České akademie věd a umění* 52 (1943): 81-95.

333 Pre obidva citáty Ryba (*Nigromancie*: s. 81, 95). Nemecký text v Saazovej edícii "*Alle die meister, die die geiste kunnen twingen, müssen vns ire geiste antwurten vnd aufgeben; die bilwisse vnd die zauberinne kunnen vor vns nicht beleiben, sie hilfet nicht, das sie reiten auf den krucken, das sie reiten auf den bocken; die erzte, die den leuten das leben lengen, müssen vns zu teile werden, wurze, kraut, salben vnd allerlei apotekenpuluerei kunnen sie nicht gehelfen.*"

latinsky a že ide o latinčinou vulgarizované a rozšírené poňatie starej gréckej nekromancie.³³⁴ To je sčasti správne, ale ako som naznačil v samotnom učnom diskurze ešte dlho variovalo toto slovné označenie, no nie až tak sémantické rozpätie, kedy sa zámenne používa s nekromanciou, čo Rybu samozrejme miatlo. Obidva vyššie zmienené texty síce dávajú jasne najavo, že ide o našu vyššie uvedenú nigromanciu, avšak česká verzia, narozdiel od nemeckej je omnoho menej neutrálna, čo samozrejme Ryba nemohol zo svojej pozície vedieť a rozlíšiť ďalej. Zatiaľ, čo nemecká hovorí proste o zväzovaní duchov, čo by mohlo ponúkať aj výklad rozšíreného poňatia nigromancia, česká vyslovene uvádza "zlé duchy svazuje", kde je poňatie nigromancie už jasne démonické. Čo je však zaujímavé si uvedomiť a čo Ryba uvádza a študuje ďalej, je že nevzdelaní, doslova "hlúpi ľudia" (prečo však autor potom nepoužíva prostí, resp "sprostí"?) spojovali s nigromanciou knihy "černoknihy", najlepšie písané na "kúži" človeka. Myslím si, že máme jeden z raných dokladov vývojovho štádia faustovského motívu (pôvodne pochádzajúceho z Teofilovskej verzie) v neskorom stredoveku. Práve tieto knihy dopomohli k zrodu českého slova "černokněžník", ale nie z druhej zložky "kněz", ale "kněha". Toto slovné spojenie je ustálené od druhej polovice 16. storočia, ale už k jeho koncu pôvodné asociácie etymologického spojenia začínajú miznúť, a knihu substituujú kňaz.³³⁵ V nemeckom prostredí sa ešte stále však v druhej polovici 15. storočia uvádza nigromancia, ako najvyššie (v pôvodnom rozšírenom zmysle to bolo prirodzene tradičné poňatie), ale už zakázané umenie (tj. démonická, zúžená verzia). Tieto poňatia sa zaujímavovo stretávajú u Johanna Hartlieba: „*Nygramancia ist die erst verboten kunst und haisst man sy die schwartzzen kunst.*“³³⁶ *Schwartzze kunst*, nakoniec temer úplne nahradí v nemecky hovoriacich regiónoch od 16. storočia ďalej nigromanciu. A keď sme pri knihách, tak ich obľúbený motív, kde máme prvé doklady z prelomu 15. a 16. storočia je fenoménu *svartebók*, alebo tzv. Cypriánových kníh, čím vytvorí určitý prechod medzi ľudovou a učenou mágiou.³³⁷ Ale v týchto deleniach sa už *nigromancia* nespomína v súvislosti s vysokým učením.

Majster Klaret niekoľko krát hovorí o nigromancii a vždy v zaujímavých kontextoch. Nebudem zabiehať do filologických rozborov, ale predovšetkým do jeho kategorizačného systému, ktorý, ako si myslím predstavuje pre Karlovskú dobu dôležitý, ale zatiaľ nie príliš vyťažný prameň k poznaniu mentality človeka tejto doby zo vzdelaneckého prostredia. Jeho Vokabulár (1360) ešte s rímskymi číslicami, ako VII. umenie kladie astronómiu. Hneď za týmto prvým, principiálnym heslom hwy[e]zdy[g]ena uvádza *astrologia* hwyezdarztwie a ďalej principiálne technické pojmy astrológie, názvy konštelácií a planét.. VIII. umenie je *Physica*, ale neobsahuje ani zmienku o

334 Ryba (*Nigromancie*: s. 81-86, 95).

335 Ryba (*Nigromancie*: s. 81, 86-94).

336 Johannes Hartlieb, *Buch aller verbotenen Kunst*, Heidelberg online, CPG 478, Augsburg, 1465, 13r:

337 Jeden z takýchto príkladov predstavuje i medicínsky receptár "runovej knihy", v ktorej sú zašifrované poznatky z liečiteľstva, avšak i ľudovejšia démonická evokácia diabla na poli. Praha, NKP XXIII.F.129.

nigromancii. Tú však Klaret uvádza v X. umení, medicíne, ako "cuznoknyeha". Nachádzajú sa tu i ďalšie umenia, ktoré by možno mohli byť v kontexte medicíny užitočné a to: *notoria* znamotna, *mathematica* mysloczara, *magica* czartldna, zmienená nigromancia, *coniuracio* zaklynanye, *presagium* zczrtomysl, *divinacio* czarodeynstwie, *cronographia...*, *[p]sicomagia* .duchoswarna, *auspicium* ptakohled, *augurium* - ptakos[t]ek, *geomancia* zemyczar, *[h]ydromancia* - wodaczar, *piromancia* zohnyczar.³³⁸ V XII. umení *De mechanica* je hneď za hlavným heslom *mechanica*, uvedené *alchimia*-czystarstwo v zmysle dnešného "prubířství".³³⁹ V Klaretovom Glosári (1364) je už s arabským číslovaním v 26. hesle *De scolaribus*, kde sú všetky možné osoby, s ktorými sa študent na škole stretne uvedený *astronomus* ako hviezdarz a *astrologus* ako hviezdnik, pričom *divinator* je kuzdlerz, *magus* ucznan a sledovaný *nigromantus* je czrnoknir[h].³⁴⁰ V nasledujúcej kategórii O spoločných črtách ľudí je *exanimator* ducholowecz, *incantator* zwabownik, *sortilegus* czarnik, žena je samozrejme trawenka *venefica*.³⁴¹ V kategórii *De arte* menuje *astrologa* hviezdnost, *astronomia* hviezdarzstvo, *phisonomia* prziroznama, *notoria* znamina, *mathematica* wtypownera, *magica* ucznyna, *zemna geomatica*, *piromanca ohnyczara et cronographya...*, *alchimia cz[i]strna...notatoria* znamotarztwo a hlavne *nigromancia* czrnokniha.³⁴²

Vo všetkých prípadoch je vidno, že už pri príprave na univerzitu, keď sa vytváralo základné poňatie učnosti nigromancia nechýba. Zároveň môžeme sledovať veľmi pestré rozlíšenie magických praktík, ktoré málokedy preniká z učených teoretických traktátov. Učená mágia sa tu nachádza predovšetkým v troch kontextoch – univerzitné umenia obecne, univerzitné povolania a disciplínach *medica* a *mechanica*, pričom nigromancia má bližšie k medicíne a alchýmia zas k mechanike. Vôbec poňatie alchýmie ukazuje na jej zaradenie skôr k remeselnejšej mechanike. To, že sa tu tak vytrvalo objavuje v univerzitnom kontexte *nigromancia* už neprekvapí. Myslím si skôr, čo je dôležitý poznatok, že jej sémantický koreň, už v 1366 prekladaný ako "czrnoknir[h]", tj. černoknihár lapidárne ukazuje, že už vtedy bola v pražskom prostredí považovaná za zviazanú s čiernymi knihami a teda, že už sa ani pri samotných začiatkoch našej univerzity nebrala tento druh mágie, ako úplná samozrejmosť. Nevykazuje sa tu žiadny pozostatok Alfonziho bývalej VII. najvyššej disciplíny, či Gundussalinusovej *nigromantia secundum physica*.

Nigromantia sa tu líši od *sortilega* – czarnika, ktorý v prostredníctvom kníh a najlepšie Starého zákona, prevádzal divináciu. Ako sa spojenie nigromanta s čiernymi knihami rodilo, je stále otázkou, ale pravdepodobne sa jedná o preľnutie ľudového folklóru mentality. Rovnako "czrn" nemá

338 Flajšhans (*Klaret I*: s. 19, Vk. v. 354-366, nigr. v. 356). Varianty citania manuskriptov A a B tu neuvádzam, keďže nerobím ich filologický rozbor, dajú sa však dohľadať na príslušných miestach.

339 Flajšhans (*Klaret I*: s. 21, Vk. v. 440). Rovnako sa to domnieva i Herold et al. (*Počátky*: s. 267).

340 Flajšhans (*Klaret I*: s. 146, Gl. v. 1079, 1088, 1087, 1089, 1090).

341 Flajšhans (*Klaret I*: s. 148-9, Gl. v. 1146, 1173, 1182).

342 *Ibid.*: s. 164 -165, v. 1620, 1624, 1626-1629, 1635, 1645 a 1627.

nikdy v symbolickom vesmíre daleko od "czrt"³⁴³, tj staročesky démon. Napriek tomu, je však *nigromancia* uvádzaná v univerzitnom kontexte. Vôbec sa nevyskytuje v obecnej kategórii Glosára *De communibus speciebus* (27.), ktorá je pomerne obsiahla na všetky morálne poklesky človeka. V sekcii venovanej rôznym klamárom, bláznom, bavičom a zlodejom sa vyskytuje ducholovec, zaklínač *incantator*, veštec a trávenka s ďalšími ľudovými črtami. Evidentne sú tu odlišní nielen zarámovaním, ale i českým prekladom, ako univerzitný *coniurator*–zaklínač, tak rôzni iní divinátori. Pre nigromanta sa tu neskyskytuje žiaden ekvivalent, najbližší mu je najskôr význam ducholovca (respektíve nekromanta v zmysle oživujúceho mŕtvoly), ktorý sa však značne technologický líši, od učeného prístupu.³⁴⁴ Z tohto vidíme, že nigromancia je univerzitná kategória v prahu 2. polovice storočia *par excellence*, napriek tomu, že už sa nejedná o jej široké poňatie. Ako sme videli, nemecká verzia Ackermanna hodnotí nigromanciu ešte relatívne neutrálne, zatiaľ, čo česká ju hodnotí vyslovene negatívne, ako démonické umenie, čo napríklad Klaret a jeho družina ešte nevnímali. Posledný doklad k tomuto vývoju poskytuje pražský manuskriptu Praha APH, A.11 z neskoršieho 15. storočia, kde sa nachádza sekcia venovaná rozdeľeniu mágie a divinácie. Nigromancia je vyslovene humanisticky uvedená znova v Izidorovskom zmysle, ako *mrtwočár*, nigro pre mŕtvolu a manteia ako divinácia, pomocou kostí a tiel mŕtvol.³⁴⁵ To je však už neskorší vývoj. Z karlovskej doby máme ešte jednu zmienku o nigromancii a to od človeka najpovolanejšieho – Karlovho dvorského minnesängera Heinricha von Mügelin. Ten radí astronómiu/astrológiu v slobodných umeniach na siedme miesto a alchýmiu na ôsme. Avšak nigromanciu až na 13. miesto, pričom ju drží v démonickom význame. Čo je ešte však zaujímavejšie, spomína, že videl z nej iba jedinú knihu a to práve *Vaccam platonis (?Liber vaccae)*.³⁴⁶

Okrem nigromancie (a nigromantov), sa na univerzite ešte dalo postretnúť veľmi rozšírené *ars notoria* odvodeného od *ars memorativa*. To posledné je v základe mnemonické umenie sčasti využívajúce aj synestéziu aj mentálnu projekciu. Skladá sa z kombinácie miest a vecí. Záujemca si do rôznych oblastí, ktoré dobre pozná (napríklad svoja izba, dom, záhrada) ukladá poznatky, ktoré z nich potom hravo vyťahuje, prípadne skrakuje texty podľa určitého kľúča. V stredoveku sa jednalo o rozšírenú praktiku, keďže knihy neboli jednoducho dostupné, ale zároveň samo o sebe nie je

343 Flajshans (*Klaret I*: s. 255).

344 Flajshans (*Klaret I*: s. 148, Gl. v. 1142-1154). V tej istej kategórii sa nachádzajú i rôzne ďalšie divinatorické "povolania", analogické niektorým spomenutým v kapitole *De medica*, v latinčine rovnaké, ale v ceskom preklade rozdielne. Obecne cela kategória je zarámovaná, medzi klamárov, bláznov a podvodníkov.

345 Tento zaujímavý prepis vydáva Ryba (*Nigromancie*: s. 83-84)

346 Karl Stackmann, *Die kleineren dichtungen Heinrichs von Mügelin II*, Berlin: Akademie Verlag, 2003, s. 10, 28-29, 30, 32, 34.

jednoduché a vyžaduje si nielen text, ale i učiteľa.³⁴⁷ *Ars notoria* sa ale začalo odvíjať hlavne od luliánskej didaktiky, ktorá vo veľkej miery využívala grafické znázornenia k svojmu výkladu, ale mala do určitej miery aj mystický základ. V stredoveku sa často a s obľubou zobrazovali rôzne poradia, tabuľky, či systematizujúce (ale nie kvantifikujúce) rebríky, stromy, sféry – *figura*. Časť týchto znázornení sa vyvinula v nezrozumiteľné a komplikované obrazce – *notae*, nie však astrálneho či nigromantického charakteru, ako pri *ymago*, ktoré pri dostatočnej rituálnej praxi, mohli poskytnúť "bezpracné" znalosti.³⁴⁸ Samozrejme väčšina dnešných komentátorov textu si ich nevšimne, pretože zväčša pôsobia ako súčasť výkladu, v ktorom ale v skutočnosti žiadne miesto nemajú, sú to neznáme znamenia. Narozdiel od *ars memorativa* ho oživuje až rituálna prax na hranici ortodoxnej zbožnosti, či niekedy, a to skôr výnimočne "oživovanie" obrazcov pomocou oveľa démonickejších rituálov. Na *ars notoria* nebol vývíjaný až taký tlak ako na mágiu, ale predsa len nebol to úplne žiaduci jav. Niet však zas divu, že o takéto poznanie bol na stredovekých univerzitách, predpokladám obzvlášť u študentov, veľký záujem. Univerzitné katalógy sú v tomto obzvlášť inštruktívne. Z Pražskej univerzity som v tejto práci sledoval katalóg pre Karlovu kolej, tak i pre kolej kráľovny Hedvigy. Z katalógu Hedviginej koleje, resp. koleje národa poľského a litovského máme v katalógu, vedenom pravdepodobne už od jej založenia (1413), doložených pod písmenom X. šesť rozličných diel učenej mágie a medzi nimi rovno s poradovým číslom 1. spis *ars notoria*.³⁴⁹

2 *Astronomia Astrologica*

"Vel per planetas valet has excedere metas: Nati Saturni sunt hii nigri quasi fruni. Sidera sive polus sua signa dabat quoque thauruso corpore sub lento tereno sunt elemento. " Klaret, *Compl.* XV 10-11³⁵⁰

Astronómia a astrológia. Dva predmety, ktoré ako sme videli v Klaretovom slovníku sú úzko prepojené. O ranom karlovskom období vieme povedať iba veľmi málo, keďže nemáme priame

347 Cf. Lucia Doležalová, "Fugerem artem memorativam? The Art of Memory inf 15th c. Bohemia and Moravia (A Preliminary Survey)", *Studia Mediaevalia Bohemica* 2.2 (2010): s.223, tvrdí, že hlavne až počiatkom 14. storočia sa masívne rozšírilo.

348 Michael Camille, "Visual Arts in Two Manuscripts of the Ars Notoria", in Claire Fanger (ed.), *Conjuring Spirits: Tests and Traditions od Medieval Ritual Magic*, Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1998, s. 110-139.

349 Josef Bečka, Emma Urbánková, *Katalogy knihoven kolejí Karlovy university*, Praha: Národní a universitní knihovna, 1948, s. 44, 95.

350 Flajšhans (*Klaret II*: s. 230).

doklady. Dá sa však predpokladať tradícia astronómov a astrológov už od doby Přemysla Otakara II., ako som sa vyššie pokúsil pomerne podrobne ukázať, čo dokladá aj manuskript Clm 177038, možno dokonca domáceho pôvodu, vzniklý na Strahove z nedochovaného opisu. V tomto smere je to až druhotné, ale predsa len pripomeniem, že sa často interpretuje, ako pevný dôkaz práve príchod Václava II. z Bavorska (nepripomína nám to už zápis kanovníka Vyšehradského?). od Ottu IV. Bavorského, ktorý okrem iného mal na dvore astrológov, na základe záznamu v kronike o priaznivom znamení, vykladanom múdrymi mužmi.³⁵¹ Z bližšej doby, dotýkajúcej sa bezprostredne hranice panovania Jána Luxemburského by som predsa len nepodceňoval *interpretatio astrologica* ríšskych a českých dejín, keďže práca pochádza niekde zo strednej Európy. Napriek vyššie spomenutým domácim dokladom, je možné predpokladať, že miestnu tradíciu silne ovplyvnila Erfurtská astronomicko-astrologická škola, ktorá je dochovaná už v prvej polovici 14. storočia, na ktorú silne naväzoval ďalší vývoj až do začiatku 15. storočia, kde ju predstavuje vynikajúci Nicolas Heybeck. Niekedy v karlovskej dobe (c. 1350) sa nepochybne s prúdom italizujúceho umenia dostali do českého priestoru severotaliánske akvizície v polovici 14. storočia súvisiace s významným prúdom produkcie scotovských manuskriptov s lavírovanými perokresbami.³⁵² V takomto prostredí, ktorému zaručene nechýbali ani talianske, ani francúzske a ani rýnske podnety sa založilo *studium generale*.

Jeho význam však do 60. rokov 14. storočia bol skôr formálneho charakteru. Ako zásadná etapa v jeho vývoji sa vidia práve až tieto roky, kedy Arnošt z Pardubic jej vydal *Statuta Ernesti*, Karol IV. filozofickej fakulte venoval Karlovu kolej a dvakrát jej v tých venoval rokoch knižné dary, z ktorých druhý bol naozaj kráľovský. Nakoniec upravil pravidlá a po vzore Saint Chapelle zaviedol v ním fundovanej kolegiátnej kapitole Všetkých svätých povinnosť, aby sa uprázdňujúce miesta obsadzovali univerzitní majstri. Nie nadarmo by tu teda platilo Stejskalovo "hrabivý sběratel a štědrý dárcce".³⁵³ O ich povahe sa môžeme bližšie dozvedieť zo zachovaného inventára Karlovej koleje, ktoré obsahujú aj spisy učenej mágie.³⁵⁴ Je zaujímavé, že doteraz ich nikto neštudoval v rámci argumentu o poskytnutí "Kuzánskych" rukopisov univerzite, ako sekundárny fond. Fond Karlovej koleje predstavuje k roku 1400 pomerne bohatú zbierku výukových astronomík, ale i astrologík a astrálnej mágie, problém týchto katalógov však spočíva v spätnej identifikácii

351 Tiež Mentgen (*Astrologie*: s. 196). FRB II s. 366; (1283)"*Sicut et in alio signo, videlicet in stella, quae visa est Nonas Aprilis super cornu lunae lucidissimo splendens fulgore, quia sapientes et literati viri adventum sui principis et heredis regni Bohemici Wenceslai, qui morabatur apud Ottonem, marchionem Bramburiensem, tutorem suum, praedixerunt.*"

352 Krása (*Rukopisy*: s. 196). Vid' vyššie kapitolu o kunsthistorickom rozboře zmienených manuskriptov.

353 Stejskal (*Umění*: s. 73).

354 Praha, NM I.D.21. Jeho reprodukcia v Josef Bečka a Emma Urbánková, *Katalogy knihoven kolejí Karlovy university*, ich nedochovanPraha: Národní a universitní knihovna, 1948.

dochovalých manuskriptov.³⁵⁵ Pokúsil som sa traktovať dochované fondy v českých zbierkach bez ohľadu na ich provenienciu. V zahraničných zbierkach, predovšetkým Jagellonskej bibliotéky som volil stratégiu bohemikálnej proveniencie. Tento projekt sa však pri sledovaní všetkých súvislostí ukázal mimoriadne rozsiahlym, takže do prílohy zatiaľ prikladám "provizórnu" pracovnú katalogizačnú tabuľku, ktorou by som v budúcnosti chcel podchytiť všetky domáce a zahraničné (s českou provenienciou) manuskripty s podrobnou doprovodnou štúdiou a prípadne identifikovať vyššie zmienené diela a vektory ich šírenia.³⁵⁶

Po skorom oddelení právnickej fakulty, ostala univerzita trojfakultná. Do relatívne veľkej miery v nej prím hrala už od začiatku najpočetnejšia artistická fakulta, ktorá sa sama profilovala predovšetkým na silnej aristotelskej báze. Nasledujúci prehľad je inštruktívny: vo vyššie zmienených katalógoch je dochovaných 43 komentárov v 58 rukopisoch k Aristotelovej Fyzike a 32 komentárov v 45 rukopisoch k spisu *De anima*.³⁵⁷ K univerzitnému zboru patrili na začiatku aj medik Baltazar z Tuscie (1353), menej pravdepodobne už "slávny hvezdár z Florencie" Jan Bocatio de Certaldo.³⁵⁸ Významný podiel na jej rozvoji mal však všestranný Henrich Tottingen z Oyty, ktorý na univerzitu prišiel v 1350 a už 1355 sa stal prvým artistickým majstrom a pôsobil tu až do roku 1384, kedy odišiel pomôcť rozvoju viedenského pracoviska, ale prednášal tiež v Erfurte a Paríži a pôsobil až do konca 14. storočia.³⁵⁹ Od roku 1366 pôsobí na univerzite rovnako Ján Jenek Václavův, ktorý svojím vynikajúcim matematickým dielom ovplyvňuje i štúdium astronómie. Podľa *Libri ordinarii* (1366) sa ohľadom astronómie prednášali spisy Algorithmus, šesť kníh Euklidových, Sacroboscova *De sphaera*, *Sphaera theorica*, Ptolemaiov *Almagest*, Cremonského alebo Campánova *Theorica planetarum*, Sacroboscov *Computus chirometralis*, Peckhamova *Perspectiva communis* a praktické zostavovanie almanachu.³⁶⁰

Spomedzi význačných mužov, ktorý v karlovskej a pokarlovskej dobe pôsobili na univerzite, si prvé miesto bezpochyby, ale trocha paradoxne podľa citovanej literatúry zasluguje Havel zo Strahova. Napriek tomu bude musieť chvíľu počkať. Vyššie zmienený Jan de Hollandria napísal ešte počas svojho pôsobenia na univerzite spis *De motu*, v ktorom rieši buridanovsky (parížsku, 40 r.)

355 Pokúsil sa o to pre Rečkovu kolej a kolej Národa českého František Šmahel, *Knihovní katalogy koleje Národa českého a koleje Rečkovy*, Acta Universitatis Carolinae HUCP 2.1 (1961): s. 59-85.

356 Bližšie v prílohe.

357 Krzmienska (*K problematice*: s. 278). Zrov. s Herold et al. (*Počátky*: s. 252)

358 Jána Bocatia de Certaldo (1303-1365) uvádza už Stanislav Vydra v *Historii matheseos in Bohemia et Moravia cultae* (1778), ale Vetter pre jeho prítomnosť nenašiel žiadne ďalšie argumenty. Dá sa mu identifikovať iba slávneho humanistu a spisovateľa z Florencie Giovanni Boccacia, zvaného Certaldese (1313-1375). Quido Vetter, *Šest století matematického a astronomického učení na Univerzitě Karlově v Praze*, in *Věstník KČSN* 1952, Praha: Královská Česká společnost nauk, 1954, XIV:s. 2. Občas sa preberá bez kritického overenia aj do ďalšej literatúry.

359 Herold et al. (*Počátky*: s. 252).

360 Vetter (*Šest století*: s. 2). Zrov. Hadravová a Hadrava (*Křišťan z Prachatic*: s. 31).

otázku rovnomerne nerovnomerného pohybu a rozvíja ju ďalej. Táto otázka má fundamentálny význam pre poňatie neskoro stredovekej kozmológie. Buridanovský pohľad na vec už nenaväzuje ani tak na Aristotela, ale prináša nové poňatie pohybu v impulze. Celkový význam tejto otázky ma ďalekosiahle dôsledky vedúce až k zrušeniu jedného zo základných kameňov aristotelovského vesmíru a to práve pohybu. Zároveň to má význam pre astronómov, fyzikov a matematikov, ktorý môžu prepočítavať rovnakým spôsobom, ako pohyby vecí, tak i planét a hviezd, čím sa ruší fundamentálna kozmologická distinkcia medzi pozemským a hviezdny svetom. Herold a kolektív dokazujú, že Ján z Hollandrie a s ním aj celá vtedajšia astronomická sekcia je už od počiatkov univerzity zapojená do riešenia najprednejšej astronomickej otázky svojej doby, čo predpokladá, že vychádzali zo zmieny kuzánskych rukopisov a ďalších nedochovaných astronomicky hodnotných prameňov.³⁶¹ Okrem zhodnotenia teoretického významu astronómie má v dnešnej situácii tento argument značne vysokú platnosť aj po odrátaní Kusánskych rukopisov. Znamená to totiž, že po prvom doklade o Sacroboscovej *De sphaera*, krátko po jej vzniku na Parížskej univerzite, o storočie už vidíme, že pražské prostredie dokáže po založení univerzity relatívne rýchlo naviazať na najaktuálnejšie problémy svojej doby. Z toho podľa mňa jednoznačne vyplýva existencia tradície, alebo aspoň silného teoretického zázemia astronómie a potažmo astrológie v Prahe v prvej polovici 14. storočia.

Vďaka tomu môžeme i majstra Havla zo Strahova (1/4 14. st - po 1388) vidieť v novom svetle, ktorý pôsobí už v teoreticky rozvinutom prostredí. Podľa dochovaných manuskriptov sa nám síce prezentuje ako medik, ktorý spísal traktáty o moči, more, liekoch, regiminum, vízie, ale súčasníci si ho minimálne tak, ak nie viac cenili pre jeho astrologické schopnosti, podľa čoho je uvádzaný aj v ďalšej literatúre.³⁶² Bol osobným lekárom Karla IV., ale tiež vyučoval na univerzite, ako medicínu, tak i astronómiu a vysoko pravdepodobne s prihliadnutím k odbornosti a študijným plánom i astrológiu. Len malá časť z historických okolností jeho života je doložená, rovnako ako nevieme odkiaľ prichádza na univerzitu (1350-60)³⁶³ a ako tam pôsobil. Relatívne recentne však tiež Řihová znovu potvrdzuje, ako dodnes málo skutočne vieme o Havlovi, vzhľadom na jeho význam.³⁶⁴ Vetter, píšuc o ňom sčasti, ako o nehistoricky podloženej postave uvádzajúc zdroje z 18. storočia a staršie hovorí, že to bol práve on: "kto predpovedal veľké povodne v Čechách, ktoré skutočne nastali, že Malá Strana bude vytopená a Hradčany ľahnú popolom. Preto Karol IV. upustil od svojej pôvodne myšlienky postaviť Nové mesto Pražské na bubenečskej pláni.", ale od Vítkova k Vyšehradu.³⁶⁵ Je vysoko pravdepodobné, že bol súčasťou Klaretovej družiny a podieľal sa na

361 Herold a kol. (*Počátky*: s. 264-266). Tento traktát sa dochoval v Šindelovom manuskripte, Praha, NKP VIII.G.19.

362 Spisy: Truhlář (*Repertorium I*: s. 99-103)

363 Vetter (*Šest století*: s. 3).

364 Řihová (*Lékaři na dvoře*: s. 170,2).

365 Vetter (*Šest století*: s. 3).

heslách, ako astronómia, medicína, o slobodných umeniach, rovnako ako *Complexionaria* (1366) a *Astronomiaria* (1360).³⁶⁶ Informatívna o jeho osobnosti je aj oneiromantická príhoda. Jan Jenštejn mal sen, ktorý predpovedal husitské vojny, tak nechal namaľovať obraz a pozval majstra Havla, majstra Vojtěcha Raňkova z Ježova a majstra Johánka z Pomuku.³⁶⁷ Je však rovnako možné, že je to len spätná imaginácia Starých letopisov a im podobných prameňov. Na druhej strane, ak je atribúcia zmeny názoru na založenie Nového mesta pravdivá, jedná sa o významný počin astrológie tej doby. Podľa talianskych pomerov by sa ale nejednalo o nijak prekvapivú záležitosť a keď ju zrovnáme s astrologickou a numerologickou symbolikou pri založení Karlovho mostu,³⁶⁸ mohol by som rozšíriť túto hypotézu skôr ako štandard obecne doprevádzajúci rozsiahlu zakladateľskú činnosť Karla IV. Pozícia Havla zo Strahova sa však potom bude musieť ešte bližšie preskúmať, pretože sa dá dôvodne predpokladať, že doprevádzal zakladateľské dielo panovníka svojimi astrologickými horoskopmi spolu s nám bližšie neznámymi dvorskými astrológmi. Z Václavskej doby máme podľa hviezdnych katalógov doložených astrológov Buška a Teriška.³⁶⁹ Táto činnosť však tiež úzko súvisela rovnako s geomanciou³⁷⁰ a numerológiou, ako dokazuje Václavský zborník Viedeň, ÖNB 2352, ktorý im spolu s *Rota fortunae* venuje významný podiel na fóliach 83v-95r. Že však sa nejedná len o činnosť nevinne predikatívnu – typu, ako zistiť, ktorá z dvoch mŕtvol zomrela skôr (95r), ale i praktickejšiu. Záverečná časť je v literatúre uvádzaná, ako modlitby za múdrosť.³⁷¹ Popravde, jedna sa tam síce nachádza, pričom si myslím, a to sa už neuvádza, že múdrosť – *sapientia* a túžba poznať – *scire*, tvoria obecný rámec manuskriptu, ale tu v oveľa výraznejšom kontexte krásnych príkladov rituálnej koniuratívnej mágie, dávno presahujúcej formát ortodoxnej modlitby k astrálne talizmanickej, angelickej, respektívne explicitne nigromantickej mágii.³⁷²

Ďalší významný, ale skôr astronóm, než medik a astrológ je majster Krištof z Prachatic (po 1360³⁷³-1439). Bakalárom na univerzite sa stal v 1388 a magistrom v 1390 roku. Roku 1398 priateľsky zamestnáva Jána Husa, ako opisovača Johna Wycliffa, aby sa mal Hus z čoho uživiť

366 To isté si myslí aj Říhová, *ibid.* Ale zrov. s Flajhanš (*Klaret I*: s. 147, Gl. 1110): "*Plura dares ex hiis, tu Galle Boleslaviensis!*" Bol v Boleslavi plebánom. Truhlář (*Repertorium I*: s.99, cf. s.146-9).

367 Staré letopisy, s. 23-4. Na druhej strane sa ale ukáže, že je to tendenčné. Tieto letopisy rovnako podozrievajú Konráda z Vechty z nigromancie.

368 K symbolike zakladania Karlovho mostu bližšie Herold, Horský a Mráz (*Filozofie*) et Zdeněk Horský, "Založení Karlova mostu a kosmologická symbolika Staroměstské mostecké věže", *Staletá Praha IX*: s. 197 - 212.

369 K tomu nižšie.

370 Pekný príklad geomantickej a astrologickej aktivity vyobrazenej v Mandevillovej kronike pre Václava IV. (1410-20) otláčila z British Library, Ms. ADD. 24189 Milena Bartlová (*The Magic of Image*: s. 23).

371 S výnimkou Lánga (*Unlocked Books*: s. 233), ktorý, ako znalec síce o tom hovorí, ale veľmi nezreteľne a nevenuje tomu pozornosť. V skutočnosti a jedná o angelickú mágiu tvrdého zrna.

372 Wien, ÖNB 2352: 101v-102r. Doprevádzajú ich aj talizmanické ymagines.

373 O roku jeho narodenia sú pochybnosti.

počas štúdií.³⁷⁴ Je kráľovským astrológom a má čiastočný podiel na rozhodovaní kráľa ohľadom univerzity. Recepcia jeho diela je veľmi široká a napriek prvotným slovám musím povedať, že vynikal vo všetkých zmienených oboroch. Ako medik sa venoval moru, niektoré spisy z tejto oblasti máme doložené aj česky. Rovnako vplyvný je aj jeho Herbarius. Rozšíril sa aj jeho extrémne populárny *De sanguinis minucione*, sama o sebe riskantná operácia, ale s astrologickou predpoveďou zvládnuteľná.³⁷⁵ Riešil aj komputistiku. Jeho najznámejší, ale do istej miery nedocenený a v zahraničí autorsky zamieňaný traktát za Prosdocima Beldomandiho, či Roberta Anglica je *De utilitatibus astrolabii* a o niečo menej rozšíreným spisom *Composicio astrolabii* (obidva c. 1407). Ako zistili Hadravová a Hadrava, je to predovšetkým husitským "heretickým" pozadím Krištofa, prečo sa jeho kvalitné spisy pripisovali iným.³⁷⁶ Na tie nadväzuje roku 1435 viedenský profesor Ján z Gmündenu, ktorý ich dopĺňa a upravuje v tesnej spolupráci medzi Viedenskou univerzitou a Klosterneuburgskou školou (vrchol do c. 1445). Tým sa Krištofova činnosť zďaleka nekončí. V univerzitnej questii sa dokonca dvakrát venuje zásadnej otázke celého korpusu, a to: či má pohyb nebeských telies vplyv na človeka.³⁷⁷ Písal ako astrologické diela, tak i rôzne pranostiky, vydával minúcie, kalendárium s dôrazom na astrologické vplyvy, či dokonca prorocťva na obranu husitizmu. V rámci jeho pedagogickej činnosti by som chcel pripomenúť, že rovnako ako William z Auvergne podnecuje svojich študentov k zhotovovaniu astronomických modelov, aspoň z kartónu. Netreba zabúdať ani na jeho silný vplyv na tvorbu a opravu astrologických tabuliek s radixom pre Prahu. Pestrosť jeho záujmov dofarbuje alchymické dielo *Opus perfectum ad lunam*.³⁷⁸ Prednáša na pražskej univerzite až do svojej smrti (1439).³⁷⁹ Roku 1434 máme síce indíciu, že na univerzite sa asi astrológia neprednáša, ale nesúhlasí to Krištofovou prítomnosťou.³⁸⁰ Myslím si, že proti rozšírenému poňatiu o všeobecnom úpadku štúdia a potažmo astronómie a aj astrológie je prítomnosť majstra Krištofa a jeho kolegu Jána z Borotína (do 1458) vynikajúcim protiargumentom, jeho činnosť je až do 30. rokov veľmi výrazná a ukazuje sa, že

374 Hadravová a Hadrava (*Krištof z Prahy*: s. 19-21). Poznali sa pravdepodobne už z Prachatic, kde absolvovali obaja v odstupe základné štúdium. Rovnako ho navštívil i v Kostnickom väzení roku 1415, na čo sám doplatil uväznením na ktoré vydal príkazl Michal de Causis, prepustený až na príkaz Žigmunda Luxemburského.

375 Do značnej miery je ale závislý na

376 Truhlář (*Repertorium I*: s. 125-127). S vyčerpávajúcou štúdiou jeho skvelú edíciu zverejnili Alena Hadravová a Petr Hadrava (eds. et trs.), *Krištof z Prahy: Stavba a užití astrolábu*, Praha: Filosofía, 2001, 520 s.

377 Spunar (*Repertorium I*: s. 116, n. 301, 301).

378 Kompletný súpis jeho diel vydáva Spunar (*Repertorium I*: s. 116-133, n. 300-355), niektoré rovnaké texty však identifikuje ako rôzne traktáty. Bližšie k tomu Hadravová a Hadrava (*Stavba*: s. 76-132).

379 Až na krátke prestávky, kedy je vypovedaný z Prahy po smrti Želivského (1422) s ďalšími profesormi a potom po hádke s Petrom Paynom (1427-1429/30). Hadravová a Hadrava (*Krištof z Prahy*: s. 22-24). Vetter (*Šest století*: s. 4).

380 Josef Truhlář, "Příspěvek k dějinám university Pražské", *Věstník České akademie* 9, 1900, s. 473.

väčšia časť tých, ktorí sa stanú profesormi v Krakove prešla jeho výukou.

Ďalší z významných astronómov-astroológov sa narozdiel od Krištofa s husitským hnutím nesžil, napriek relatívne neutrálnemu postoju odchádza do zahraničia. Jedná sa o tvorca Pražského orloja, Jána Ondrejovho, zvaného Šindel z Králova Hradce. V roku 1395 dosahuje na univerzite gradus bakalára a následne sa roku 1399 stáva magistrom. Do roku 1406 pôsobí vo Viedni ale vracia sa znova do Prahy, najprv na Malú stranu potom, ako profesor astronómie na univerzitu. V nasledujúcom čase dosahuje aj gradu medicínskeho a už roku 1410 je lekárom Václava IV. a zároveň dokončuje práce na orloji so zámočníkom (hodinárom) Mikulášom z Kadaně, pričom výzdobu zabezpečuje parlérovská huť. Jeho predbežnú verziu by sme mohli vidieť takisto v papierovej forme v jeho manuskripte.³⁸¹ Jedná sa o vrcholné spojenie astronómie, astrológie, mechaniky a architektúry. Orloj, narozdiel od dnešných hodínok, nezobrazuje nič menšieho, ako chod celého vesmíru. Zároveň prevádza tabuľky pohybov do mechanického zobrazenia, tak, že každý môže zistiť nielen aktuálny čas, ale i pohyby hviezd a planét, čo je mimoriadne dôležité pre mešťanskú spoločnosť – poznať správny astrologický čas obchodnej transakcie, či inej činnosti sa ukazuje, ako mimoriadne dôležité. Tomu odpovedá i jeho výzdoba. Je však paradoxné, že projekt zaštituje mesto a nie kráľ, preslávený svojimi astrologickými zborníkmi. Počas husitského vystúpenia odchádza do exilu do Olomouca, ake nezastavuje sa a už pred rokom 1423 sa stáva lekárom v Norimberku a Žigmundovým medikom (od 1432). Je to možno on, kto udal časť astronomicko-astrologických manuskriptov v Norimberku a ktoré sa dostali do Kusánskeho zbierky. Roku 1436 sa vracia so Žigmundom do Prahy, od 1441 je dekanom vyšehradskej kapituly a po 1455 roku zomiera.³⁸² Pred tým, ale ešte roku 1440 daruje Karlovej koleji cez 200 astronomických a medicínskych kníh.³⁸³ Zaoberá sa tiež účinkami rastlín, ale hlavne matematikou, tak i astronómiou, je známy kvôli svojej práci s astronomickými tabuľkami a kánonmi, ktorú si pochvaľujú ako jeho súčasníci – Aenas Sylvio Piccolomini, či slávny taliansky kolega v obore Bianchini. Jedná sa však o zdokonalenú prácu vratislavského Petra Reina.³⁸⁴ Vďaka nim si ho ale často mýlili s Johannom z Gmündenu (1380-1443), ktorý od začiatku 15. storočia až do svojej smrti vypracoval 5 verzií pravdepodobne nadväzujúc aj na podnety Henrycha z Oyty a majstra Šindela. A ktorý, rovnako zakladá po reformácii Viedenského učenia (1384) jeho astronomickú slávu spolu s neďalekým Klosterneuburgským astronomicko-kartografickým pracoviskom pod vedením Georga Mustingera.

381 Praha, NKP III.C.2. Viď príloha IV a V.

382 Podľa Spunar (*Repertorium I*: s. 134).

383 Josef Truhlář, "Šindelovy astronomické tabulky", *Věstník České akademie* 9, 1900, s. 474.

384 Josef Truhlář, (*Šindelovy astronomické tabulky*). Jeho atribúcia je však neodôvodnená podľa Beatriz Porres de Mateo, "Šíření středověkých astronomických tabulek", in Alena Hadravová a Petr Hadrava, *Astronomie ve středověké vzdělanosti*, Praha: Výzkumné centrum pro dějiny vědy AV ČR a UK/ Astronomický ústav AV ČR, 2003, s. 44, p. 11. Je možné, že ide o iné tabuľky.

Tú ďalej rozvíjajú Georgius Peurbach a Johannes Regiomontanus.

Myslím si, že sledovať šírenie a variácie astronomických tabuliek je nesmierne dôležité, pretože (1) jedná sa o štandardizovaný súbor textov, ktorého (2) úpravy pomôžu zistiť lokálne variácie a (3) prepočtom sa dostať k miestu, pre ktoré boli určené a takýmto spôsobom (4) zistiť vektory šírenia a vzájomné kontakty medzi pracoviskami, čo má (5) význam i v širšej rovine medziuniverzitných (osobných) stykov a zdieľania idejí. V historickej literatúre sa v súvislosti s kuzánskymi rukopismi často spomína, že boli priniesli alfonziské tabuľky, ktoré prekonalí al-Zarqáľího *ziye* a až používali sa až do doby Koperníkových rudolfínskych tabuliek. Jedná sa o určitý druh omylu, pretože, ako presvedčivo ukázala Beatriz Porres sledujúc s podobnou teóriou pohybu týchto tabuliek, v strednej Európe dochádzalo k rozvoju tohto druhu astronomickej pomôcky nebývalým spôsobom. Existovali tu veľmi silné väzby už od 80. rokov 14. storočia, s pri vstupe do nového veku už bol zaužívaný univerzitný štvoruholník, Praha – Viedeň (a Klosterneuburg) – Erfurt – Krakov, ktorý viedol k vytvoreniu *tabulae resolutae*. Za ich základ poslúžila Reinová alfonsínska verzia a v rokoch 1445-1448 ju prepracovali Marcin Król zo Żurawice a následne jeho žiak Andreas Grzymala z Poznane, nakoniec ich Nicolaus Polonius znovuuviedol do Španielska na univerzite v Salamanke.³⁸⁵ Aj tu však platí, že nemôžeme ešte stále rozdeľovať korpus učenej mágie. Zväčša sa jedná o kombináciu s medicínou, prípadne drobnými receptami astrologicko-astrálnej oblasti, ale v niektorých prípadoch, ako budem nižšie prezentovať sa spoločne šíria i astronomické znalosti vyslovene, len ako doplnok spisu obsahujúceho celé spektrum praktík explicitnej učenej mágie. Tabuľky sú v tomto prípade dôležitou zložkou, pretože umožňujú vypočítať pre ostatné textuálne útvary v danom manuskripte správne astrálne časy.

Je dôležité si však uvedomiť, že astronómia a astrológia nebola uzavretá výlučne za múrmi univerzity, či medziuniverzitnej výmeny myšlienok, ale bola zároveň, už od jej vzniku živou súčasťou každodennej dynamiky mestského života a sčasti ho aj určovala. K tomu patrilo aj zostavovanie almanachov a im podobných útvarov. Majster Havel, majster Krišťan a majster Šindel zhotovovali pranostiky, ktoré umožňovali si rozplánovať činnosti na najbližší rok v súlade s behom astrálneho sveta. Na túto verejnú astrologickú činnosť naväzuje aj majster Martin z Lenčice, ktorý až do svojej smrti (?1463) zastával titul *astronomus publicus*.³⁸⁶ Aby som na záver ilustroval, že i v pohusitskej dobe mala astronómia spolu s astrológiou pevné miesto a prebiehala komunikácia, rád by som to ukázal na rukopisnom zlomku XXIV.A.17. Ten predstavuje zaujímavý útvar minúcie – od latinského slovesa *minutio*, ktorý je súbor predpovedí vhodných dní k púšťaniu krvi na daný rok. Táto je z roku 1461 a umožní si predstaviť, rovnako aj podobný útvar

385 Beatriz Porres de Mateo, "Šíření středověkých astronomických tabulek", in Alena Hadravová a Petr Hadrava, *Astronomie ve středověké vzdělanosti*, Praha: Výzkumné centrum pro dějiny vědy AV ČR a UK/ Astronomický ústav AV ČR, 2003, s. 39-51.

386 Vetter (*Šest století*: s. 5).

Herold, Horský a Mráz, si kladú otázku, ktorá je pre štúdium tohto obdobia zásadná, nakoľko pražské učenie ovplyvnilo okolité univerzity? Predpokladajú, že zásadným spôsobom. Buridanovské myslenie pestované a rozvíjané v Prahe sa prenieslo do Krakova, kde silne ovplyvnilo vznikajúcu prírodovedeckú tradíciu. K Tottingenovi, treba pripočítať rovnako Konráda zo Soltau, ktorý výrazne ovplyvnil hneď po založení učenie Heidelbergské. Jeden z členov prvej profesorskej generácie, Jan de Hollandria prešiel potom z Prahy do Oxfordu. Rovnako tvrdia, že to platí i o ďalšej generácii a tiež generácii koncom 14. storočia, ktorú zastupuje napríklad Mikuláš Magni z Jawora. S nimi putovali i filozofické a astronomické a magické manuskripty. Napriek tomu systematický výskum týchto záležitostí je ešte len v začiatkoch.³⁸⁷ Ďalšou ranou boli dve univerzitné secesie. Obzvlášť po kutnohorskom dekréte odišlo, ako veľké množstvo študentov, tak i učiteľov na "nové" respektíve obnovené učilištia v zahraničí, ako Krakov, Erfurt, Viedeň, Lipsko, Heidelberg.³⁸⁸ Posledná rana bola rozpustenie zvyšných troch fakúlt v roku 1419, ktorá však mala tiež efekt, že spisy pražskej astronomicko-astrologickej produkcie sa začali šíriť do zahraničia.³⁸⁹ Rád by som dodal, že i korpus učenej mágie, ktorý koncom 14. storočia prechádza premenami a šíri sa z Čiech do rôznych oblastí putuje spolu s nimi, s človekom i s knihou na nové miesta centier vzdelanosti. K tomuto stanovisku sa pripájam a prikladám zosumarizovanú aspoň časť širokého učeneckého korpusu, ktorý sa nám z minulých storočí dochoval a putuje ďalej. Tak, ako vo filozofii a astronómii, tak i v astrológii, medicíne, alchýmii i ars notorii sa spisy šíria po vektoroch politických a kultúrnych konexií a zväčša spoločne putujú na miesto určenia. Výber poľských súpisov v mojom rozpise manuskriptov predstavuje 9 spisov z 14. storočia, 3 spisy z prelomu storočí, 12 spisov z prvej polovice 15. storočia a 5 spisov z druhej polovice 15. storočia, ktoré sú s vysokou pravdepodobnosťou českej proveniencie, alebo tadiaľto prešli, alebo vznikli ako ich prvý opis v Krakove. To nie je málo a vo väčšine z nich sa nachádzajú drobné, alebo väčšie traktáty korpusu učenej mágie, ktoré sa čoraz viac vyhraňujú do jednotlivých disciplín.

Príkladom tohto procesu budiž zaujímavý manuskript Krakov, BJ 551, ktorý na 129 fóliach prináša komplexný korpus učenej mágie. Fyzicky som ho nemal zatiaľ tú možnosť preskúmať, ale podľa katalógového zápisu vznikol najneskôr v 1388 roku na univerzite v Prahe. Odtiaľ sa buď cez Viedeň alebo Erfurt (čo dobre odpovedá migrácii študentov z Prahy na zahraničné univerzity a zväčša potom až v druhom stupni), sa dostala, do Krakova. Okrem štandardnej "výbavy" astronomického rukopisu obsahuje viaceré astrologica, ars notoria, medicínsky traktát o moči, rôzne chiromantické návody a alchymistické recepty. Tento manuskript tiež z časti študuje aj Benedek

387 Herold et al. (*Počátky*: s. 255-6).

388 Príloha III.

389 Ako napríklad čo sa týka Krištofa vysledovali Hadravová a Hadrava (*Krištof z Prachatic*: s. 41-42).

Láng, avšak bez znalosti pražských reálií a takisto sa pri určovaní proveniencii opieraja o katalóg Jagellonskej bibliotéky, pričom hypoteticky navrhuje, že by mohol patriť Matúšovi Beranovi.³⁹⁰ Nie je to vylúčené, ale Matúš Beran sa oveľa viac zaujímal o ars notoria, ako astronómiu, a bolo mnoho študentov, ktorí z Prahy odchádzali do Viedne, alebo Erfurtu. Bližšie riešenie aspoň datovania hádanky, môže určiť až identifikácia dvoch elementov z textu. Hadravová a Hadrava rozoznali, že súčasťou textu na s. 101 r-v, je Krišťanová tabuľka 17 stálic, ktorá sa tu nachádza úplne samostatne.

Takisto, už dlhšie sa zaoberám otázkou prvého *Picatrixu*, alebo *Ghayat al-hakim*.v strednej Európe. Je to zložitá otázka, pretože sa jedná o jednu zo slávnych ale skoro nedochovaných magických kníh stredoveku. Dokonca sa dlho usudzovalo, že ide vlastne o knihu, ktorú stredovek nazýva *smrť duše*. V zásade však nie je až taká "temná", ako napríklad *Liber vaccae*, o ktorej máme v Českých podmienkach svedectvo z Mügelna. V jej jadre sa jedná sa o astrálne nekromantický manuál do veľkej podrobnosti popisujúci, ako magickú prax tak, i teóriu. Prvýkrát bol preložený práve na dvore Alfonza X. Múdreho.Španielsky astrológovia na dvore Václava II. mi poskytovali určitý argumentačný základ, v úvahe o pražskom difúznom centre, ale pádom dôkazu ich prítomnosti, je perspektíva *Picatrixu* tiež neurčitá. Je zaujímavé, že prvé nám známe exempláre pochádzajú až od konca 14. storočia a jadro korpusu sa nachádza až v 16. a 17. storočí. Prvý známy kúsok *Picatrixu* v strednej Európe sa dochoval, ako útržok na prebale neznámej knihy v kláštore Podolínece na Slovensku. Benedek Láng predpokladá, že teoreticky by mohlo ísť o súčasť väčšieho zachovaného celku a to Krakovského BJ 793, pričom ten vykazuje skôr taliansky pôvod (ako väčšina dochovaných *Picatrixov* z tejto doby), ale poľskú ruku a "českú" kresbu. Takisto uvádza len neproblematické časti spisu, ktoré sa dajú vnímať cez *virtutes occultae* a prírodnú mágiu. Posledný z textov je BJ 610, takisto skôr excerptum, ktorý autorovi súdobej edície spisu unikol a bol zviazaný s pseudo Albertovým *Secretum de sigillo leonis* a Centiloquiom.³⁹¹ Dnes David Pingree uvádza v svojej autoritatívnej edícii *Picatrixu* odkaz na Johanna de Bazyn, ktorý excerpoval časť *Picatrixu* Řečkovej koleji "*Expliciunt canones tabularum magistri Iohannis de lineriis finiti per Iohannem de Bazyn in Collegio Beatissime virginis marie domo Baczkonis nacionis Bohemorum anno domini 1470*", dnes Vatikán, Pal. lat. 1354.³⁹² Zdá sa, že i zbierka, ktorá je dnes uložená vo Viedni, ÖNB 3317 z roku 1466 a prichádzajúca z rudolfínskeho dvora, má rovnaký, alebo veľmi blízky podklad, ako Vatikánsky manukript.³⁹³ Ešte pred tým sa mi podarilo nájsť novšiu, tentoraz už nemeckú verziu *Picatrixu* v Olomouckom archíve VK I.119, ktorá pochádza z roku 1538. V Prahe máme takisto doloženú latinskú verziu, ktorá prichádza 4 roky po nej. Mám dôvodné podozrenie, že práve v Českých alebo Vatikánskych archívoch sa ukrývajú ďalšie excerptá z tejto výnimočnej knihy.

390 Používa ho, ako "pražský" príklad. Láng (*Unlocked Books*: s. 125, 127, 148, 166, 186-7, 227).

391 Láng (*Unlocked Books*: s. 96-103, p. 42).

392 Pingree (*Picatrix*: s. xlvi), Vatikán, Pal. lat. 1354: 193vb.

393 Pingree (*Picatrix*: s.xviii), Viedeň, ÖNB 3317.

Vzhľadom nato, že Johannes de Bazyn vychádzal z podkladu, z ktorého vychádza i viedenský sborník (navyše prichádzajúci z Rudolfovho pražského dvora), môžeme predpokladať prítomnosť tohto diela minimálne v polovici 15. storočia, ak nie ešte skôr. Je tiež dobre možné, že aj pôvodný BJ 793 prechádzal cez Čechy, alebo Slezsko. Úloha slezskej Vratislavy sa javí, obecné ako dôležitá, ale doteraz temer nepreskúmaná oblasť transmisie učenej mágie. Dá sa teda uzavrieť, že máme tu okrem "nevinnejších" astrologicko astrálnych pojednaní spisy, ktoré indikujú prítomnosť astrálnej nekromancie najneskôr od 2. polovice 15. storočia, avšak je oveľa pravdepodobnejšie sa domnievať, už o ich skoršej prítomnosti, akoby mohli dosvedčovať práve Mügelrove verše.

3 *Medicus et apotheca*

"Verum quia in Ytaliam hiis temporibus venistis, ubi contra venena cautela singulari maxime indignetis" Johannes de Göttingen³⁹⁴

Jedy predstavujú v učenej mágii zvláštnu kapitolu. Ani medicínske traktáty sa zväčša nevenujú zoširoka operatívnym vlastnostiam jedov a čo som mohol preskúmať tak, keď už, tak riešia obranu proti nim. Je to práve "jedovatý" plod zo stromu poznania, ktorý Eva podala svojmu mužovi v spolupráci s Diablom, ktorý uvrhol človeka do prachu zeme. Ani Karol IV. v popise svojho traviča nečiní výnimku. Jedy su skryté, a keď sa už o nich hovorí, je väčšinou neskoro. Pripisujú sa často marginálnym postavám. Čo sa týka korpusu učenej mágie, najviac sa jedmi zaoberá medicína a obzvlášť kráľovské regimina, ktoré majú panovníka chrániť, ale i čo to vypovedajú o pozícii a názoroch ich autora voči *virtutes occultae* a démonickým silám.

V tomto smer prináša stručné encyklopedické heslo Milada Říhová a poznamenáva dva rukopisy z našej epochy, ktoré objavila *De venenis* majstra Bertrucia a *List kráľovi Jánovi* od Johanna z Göttingen. Stručne parafrázujem jej úvod do témy jedov: Okrem antických klasikov, ako je Galénos, Rufus z Efesu a botanik Dioskúrides stredoveké poňatie jedov nepriamo ovplyvnil význačný spis staroindickej Šanáqovej knihy o jedoch (320 pr. Kr.) cez Geberovo alchymisticko magické spracovanie v jeho Korpuse. K tomu sa pridala Avicennov traktát *De venenis*, ktorý bol povinnou výukou na lekárske fakultách. Z latinského prostredia to bol predovšetkým Johannes de Sancto Amando z Tournai (13.-14.st.) v spise *Areoale*, a už vyššie uvádzaný Pietro d'Abano v *De venenis* pre Jána XXII. Medzi rôzne spôsoby otravy nepatrilo len jedlo – napr. zámerne skazené, ale

³⁹⁴ Milada Říhová, et al. (eds. et trs.), *Lékaři na dvoře Karla IV, a Jana Lucemburského*, Praha/Litomyšl: Paseka, 2010, s. 81.

i maste, vône, otrávený vzduch, dotyk jedom napustených premetov, či odevy.³⁹⁵ Rád by som uviedol k tejto téme jedu, ešte poznámku: nie je pravda, ako Říhová tvrdí, že až arabskí učenci poznali možnosť návyku na jedovaté substancie, ako prví.³⁹⁶ Už veľmi starý mýtus o kráľovi Mithridatovi VI. Pontskom cez stránky Appiánovej histórie rozpráva, že počas života si navykal na rôzne malé dávky jedu, až nakoniec, keď sa chcel otráviť, zabil jedom svoje deti, ale seba nedokázal.³⁹⁷ Pravdou je tiež to, že Rimania sa ho snažili otráviť celý život. Tu vznikol takisto mýtus, že tento kráľ vlastnil recept na legendárne *mithridateum*, zložitý protijed na všetky dovtedy známe jedy. Tento uvádza aj Celsus v svojej *De medicina*.³⁹⁸ To sa potom stalo svätým grálom učenej mágie a šťastí sa odrazilo aj v alchýmii.

Karol mal nepríjemné skúsenosti s jedmi a vieme si predstaviť, že pobyt v talianskom prostredí ho priviedol k poznaniu, že bez prítomnosti medika skúseného v jedoch sa nezaobíde. Mimo Walthera, môžeme z neskorších lekárov tieto znalosti predpokladať u Rembota syna Eberharda de Castro, ktorý sa od medika Anny Falckej v 1353 roku vypracoval nielen na jeho osobného lekára, ale až na post *nuncius specialis*. Mohol však pôsobiť skôr ako jeho precvičovateľ a ani v jeho radách kráľovskému zverencovi som nenašiel nijaké stopy po učenej mágii, to však nevylučuje, že ako *nuncius* s ňou do styku prišiel, ale to je vec ďalšieho bádania. Pôsoobil na dvore aj v prvej fáze Václavskej vlády, po roku 1389 sa po ňom ale stopy strácajú. Mal tiež celkom značnú knihovňu.³⁹⁹

Aj v tomto ranom Karlovom období ho doprevádzali minimálne dva doložené recepty proti jedom a jeden otcov a neskôr jeho vlastný lekár, majster Walther učiteľ na latinkej škole pri Týne. Recepty pre luxemburskú rodinu poskytol medik a kaplán a jeho ota, Johannes z Göttingenu (1280-1349), kráľovského (Ľudovít Bavorský – 1314-1318), kardinálskeho (Gayetano Stefaneschi od 1318) a pápežského medika, priateľ vyššie zmieneného Petra z Aspeltu a presne neurčený čas kaplána a familiára Jána Luxemburského, dôležitej osobnosti nielen v lekárskejších dejinách prvej polovice 14. storočia. Zachovala sa práve jeho *Epistola de cautela a venenis* (1331), ktorá je

395 Říhová (*Lékaři na dvoře*: s. 56-60). Autorka tu cituje obecné znalosti o jedoch. Nevie, či z nedostatku reálií, ale niektoré tvrdenia sú vyslovene chybné. Rád by som poopravil aspoň jedno, vyššie v texte opravím druhé. Na s. 56, vykladá, že: *paraf.* "znalosť jedov začali systematicky a vedecky študovať starí gréci, bez prímеси akejkoľvek mágie. Ako ukazujú starovekí autori, znalosť účinných jedov bola vysoká, ale prístupná len niektorým osobám - väčšinou ženám." Poprvé, jedná sa o obľúbený grécky *topoi* situovať nie úplne spoločensky prijateľné činnosti, buď do cudziny, alebo aspoň ženám. Mágia bola najsilnejšie dostupná tiež ženám. Tvrdenie je vnútorne rozporuplné. A po druhé, poňatie *pharmakos* nikdy v starovekom grécku nebolo čisto vedecké. Okrem toho, že vychádzalo z ústredného rituálu obce zbavujúcej sa "jedu" vo forme obete,

396 Říhová (*Lékaři na dvoře*: s. 60).

397 Appián, *Historia Romana: Mithridatica* XVI: §111-115.

398 A. Cornelius Celsus, " *De Medicina*: V: 23.1", in Loeb Classical Library edition, 1935, II: s. 55

399 Říhová (*Lékaři na dvoře*: s. 112-167).

inštruktívnym čítaním o vzťahu učenej mágie a medicíny. Pri (prvej) výprave do nebezpečných talianskych končín vybavuje kráľa Jána spisom, ktorý ho zaručene ochráni pred jedmi. Časť tohto traktátu sa dochovala pravdepodobne vďaka Václavovi od Týna, známejší zvyšok je vo Viedni.⁴⁰⁰ Jadrom tohto spisu je ochrana pred jedom a v súlade so súdobými morálnymi pravidlami prezentuje panovníkovy, ako lieky pre chudobných, tak i lieky kráľovské. V predhovore vyzdvihuje panovníka a cituje latinské i arabské authority. Zaujímavé však je, že na fol. 272v-273v prezentuje astrologický výklad dejín, nie nepodobný s glosami Kues 208. Že však nejde len o súdobú obecnú príjmanú poznámku na veľkosť Germánie, ale astrologické poznatky, dokazuje nielen citovaním Ptolemaiovho *Quadripartita*, ale použitím terminológie, s tým, že: "Rím, Alemánia, Francúzsko a Británia, síce podliehajú rovnakým planétam, tj. trigonom jedného zemského kvadrantu", ale len Germániu vedie Jupiter a mimoriadne priaznivá konštelácia hviezd vplývajúca na jej obyvateľstvo.⁴⁰¹ O možnostiach astrológie hneď ďalej uvádza: "...a akokoľvek [môže] výborný astrológ zabrániť mnohému zlu [podľa Ptolemaiovho *Centiloquia*], ku ktorému má dôjsť podľa postavenia hviezd, tak i dobrý lekár by mohol predvídať obrovské zlo a nešťastie spôsobené otravou jedom a dokonca mu zabrániť, ako vysvetľuje Haly,..." v komentári k Ptolemaiovi.⁴⁰² A tak predkladá tento spis, lebo je to práve jeho zárukou je, že vďaka Johannovým poučeniam sa Ľudovítov Bayeru sa nič nestalo, hoc podľa jedného nemeckého kniežat'a "Ľudovít pojedol toľko jedu, čo by sa ho zmestilo na jednu káru".⁴⁰³ Chudobným pomôžu dostupné, ale dobré lieky, ako orechy, figy, červená hlinka a ruta, z ktorých sa dajú namiešať výborné thériaky k dáveniu. *Medicine regum*, sa však používa vždy, ak sa vyskytne naozajstné nebezpečie. V tom má pre nás dva lieky "poslednej inštancie" – a to bezoár a smaragd. Bezoár je liek veľkej moci a podľa Rházesa je dostatočnou ochranou proti *aconitum plicatum*, obsahujúcom už oddávna s úspechom používaný jed (alkaloický akonit).⁴⁰⁴ Bezoár je substantívum nezložené a tak je účinnejší, ako zložené substantívum thériak. Bezoár totiž znamená "sloboda proti jedu". Gemma je substancia odolávajúca všetkým teplým i studeným jedovatým prostriedkom svojou zemitosťou bez kyslej príchute, buď ako nápoj, alebo zavesená na krku. Práve táto minerálna substancia bezohľadu nato, ako bezoár vyzera, rozhodne pôsobí. A to dokonca nielen priamo, ale i nepriamo. "O tom píše Benfrisuf: Bezoárový kameň pôsobí proti jedu škorpióna, ak je nosený v prstene do ktorého si si vyryl obrazce v dobe, keď mesiac stojí v znamení škorpióna. Sleduj jeho ascendent, až keď je mesiac v škorpiónovy, potom ho [prsteň] otláč do kadidla, ktoré rozotreté[?] potom podávajú s vínom

400 Řihová (*Lékaři na dvoře*: s. 63-75). Wien, Schot. kl., K 160. 226v-236r et Praha, NKP XI.E.9 272r-277v.

401 *Ibid.*: s. 78-80, fol. 272v-273v.

402 *Ibid.*: s. 82, fol. 274v.

403 *Ibid.*: s. 84, fol. 274v: "...Ludovicum de veneno comedisse, quantum caperet una biga."

404 Alkaloidom sa do značnej miery venoval Geber, od ktorého i toto pomenovanie pochádza. Text: Řihová (*Ibid.*: s. 92, 230r).

pacientovi.⁴⁰⁵ Môžeme si predstaviť niečo ako pilulky s pečaťou škorpióna, podávané vo víne. Řihová nezistila, že sa jedná o klasický príklad astrálnej mágie z Thábitovho *De imaginibus* o vytvorení talizmanov. V latinskom texte sa uvádza "*sculpte in eo ymagines*". Tieto *ymagines* sú astrálne obrazce, a nie vždy sa musí jednať len o explicitné znaky zverokruhu, hoc sa to dá predpokladať, keďže z antiky máme dochované apotropaické predmety a prstene so znakmi škorpióna, práve proti jedom. Nič to nemení na tom, že ide v tomto prípade o astrálne obrazce. Množné číslo však naznačuje, že obrazcov na prsteni je viac, ako len hlava škorpióna, ktorá sa objaví ďalej v texte. Môžu to byť aj iné astrálne znaky ho doprevádzajúce, pripomínajúce dnes napríklad známu Trithemovu abecedu transitus fluvii, ktorú v originálnej verzii poznáme v stredovekom *Picatrixe*. A nielen tam, ako ukazuje explicitný nigromantický kontext v zúženom zmysle slova u mníchovského zborníku CLM 849. Bez týchto *ymagines*, je inak celá táto pasáž slúžiaca k výrobe protijedu pre oboch Luxemburgovcov pravdepodobne bezcenná. Dá sa teda predpokladať, že formu tejto pečate im sprostredkoval osobne Johannes. Na druhej strane uzaviera svoju stať s tým, že takýto kameň je ťažký k zohnaniu, ale ak by sa predsa len ocitol v kráľovských rukách, má postupovať ako autor vyššie uviedol. Keďže však je dostupnejší smaragd, podáva ho ako posledný recept. Je vynikajúci proti epilepsii, alebo problémom so zrakom (čo je u Jána celkom pravdepodobné), priviazaný k boku ženy zas zjednodušuje im pôrod. Najvynikajúcejší je však drtený, proti jedom. Mal by sa podávať najviac v prestávkach 9-12 hodín, či o trochu viac, alebo menej.⁴⁰⁶

Aký bol mimo talizmanov prístup k učených medikov k zariekavaniu? Bernard Gordonius z Montpellier aj Johannes Michael Savonarola sú síce teoreticky proti, ale v niektorých prípadoch, obzvlášť, ak sa jedná o vyskúšané zariekavanie – *probatum frequenter*, nenamietajú.⁴⁰⁷ Musím však dodať, že ich výroky sa nedotýkajú korpusu učenej mágie, ale ľudovejších foriem. Tie sa prezentujú obzvlášť výstižne v Staročeských knihách lékarskych, nielen proti chorobám, ale i proti magickým útokom, ktoré by choroby mohli vyvolať, pričom napodobujú elementárne formy učenej mágie, ako použitie rôznych filaktérií s božími menami, krátke evokácie, triviálne talizmanické ochrany (černobyľ, žľč čierneho psa), či dokonca použitie magických písmen, či predovšetkým recepty antických klasikov zo supieho srdca.⁴⁰⁸ Pietro d'Abano je však za úplne iné zariekanie, ktoré je na

405 Tento úsek je celkom problematický k prekladu, ale zrovnal som ho ešte raz s latinským originálom a ďalším kontextom. Tu ho parafrázujem. Dve Řihovej vsuvky v latinskom origináli chýbajú, jednu som ponechal pretože naráža na neskoršiu pasáž, druhú som však odstránil pretože má len metaforickú oporu v latinskej edícii textu. Ide práve o vyrytie *ymagines*, kde toto množné číslo prekladá ako: "boli doňho vyryté znamenia zverokruhu", pričom ďalší text za citátom pojednáva iba o škorpiónovy. Řihová (*Dvorní lékař*: s. 96-97, 109, fol. 231v-232r).

406 Řihová (*Dvorní lékař*: s. 96-103, fol. 232r-235r).

407 Řihová (*Lékaři na dvoře*: s. 24-26).

408 Černá (*Staročeské knihy lékařské*: s. 181-3, 229-236).

hranici astrálnej a démonickej mágie, čím reprezentuje veľmi extrémny pól ""učenej" a zároveň "medickej" časti celého korpusu učenej mágie. Jeho prístup mohol osloviť aj niektorých českých medikov a astrológov, ako napríklad jedného z prvých profesorov astronómie a astrológie na univerzite Havla zo Strahova. Oproti nemu stojí postoj ilustrujúci "totálny" medicínsky prístup Albíka z Uničova (c.1358- 1427), pričom sa ukazuje, ako výborný medik a ďalší výrazný univerzitný profesor. Je to lekár dvoch kráľov, Václava IV. (1396-1404 - ?1418) a Žigmunda Luxemburského (1404, 1425-1427). Máme v ňom na tú dobu pomerne atypického lekára. Venuje sa temer výhradne medicíne. Jeho špecializácia spadá k prevenecii, vnútornému a reumatickému lekárstvu, čo dobre sedí aj so závažnými Václavovými problémami. Pri jednej príležitosti odmieta Václavovú narážku, že sa kráľovské zdravie zlepší, ak vydestiluje panovníka v procese pripomínajúcom výrobu ružovej vody. Albík to samozrejme odmietne, kráľovské zdravie sa zlepší ak jeho veličenstvo bude menej piť.⁴⁰⁹ Mal obsiahlu knihovňu, ktorú v svojej záveti odhadol na 500 uhorských zlatých,⁴¹⁰ ale pravdepodobne by sme v nej nenašli moc traktátov z korpusu učenej mágie. Je exponentom Václava IV., jeden rok arcibiskupom, a nakoniec prestížnym proboštom vyšehradským. Jeho vlastné názory na astrológov a astronómov (u ktorých predpokladá presnejšie výpočty) by nás mohli zaujímať, astronóm i astrológ dokážu odhadnúť vplyv hviezd, ale jedná sa o *causa remota* – vzdialenú príčinu. Říhová ho následne cituje: "Lekár je pri morových ochoreniach viac platný než astrológ. A tak je jasné, že môže celkom dobre zamedziť vplyvu hviezd."⁴¹¹ Na lekárskej fakulte sa vyučovali propri lekárske, hlavne praktické traktáty a tiež základy astronómie a astrológie, ako aj Ptolemaiov *Almagest* a *Centiloquium*.⁴¹² "pre študenta medicíny je dobré ak pozná astronómiu" ale i kanonické právo a prejde i ostatnými fakultami Albík sa v tiež aj jedom a toxickým látkam (napr. prebytku telesnej šťavy), v Spunarovi som preňho našiel niekoľko menších receptov, ako *Contra toxicum*, *Sal contra venenum*, *Purgacio in maio*.⁴¹³ Láng uvádza, že mal medzi mnohými nepriateľmi napr. svojho bývalého žiaka a dvorného astrológa Krištofa z Prachatic.⁴¹⁴ Husitská revolúcia ho nakoniec zaženie do Vratislavy (c. 1419-1425) a odtiaľ pokračuje do Budy, kde na dvore Žigmunda Luxemburského nakoniec umiera.⁴¹⁵

409 Bartlová (*The Magic of Image*: s. 22). Vo vyššie uvedenej citácii hovorí o procese výroby ružovej vody, buď na mysli obyčajnú destiláciu ružovej vody, alebo osobne si myslím je jeho vtipná narážka voči Albíkovi pravdepodobne ešte o niečo ironickejšia - hovorí sa symbolickým jazyko procese výroby kameňa mudrcov - ruže, "voda" tu zohráva takisto skôr symbolickú úlohu, obidve sú tu v zmysle *aqua vitae*.

410 Říhová (*Dvorní lékař*: s. 38-39).

411 *Ibid.*: s. 48.

412 Říhová (*Dvorní lékař*: s. 69). V novšom Říhová (*Lékaři na dvoře*: s. 21-22), to už neuvádza.

413 Spunar (*Repertorium I*: n. 269, 278, 285).

414 Láng (*Unlocked Books*: s. 213). Myslím si, že je možné, že sa jednalo o určitú súperivosť medzi astrológom a medikom, ale túto informáciu bude treba ešte preveriť.

415 Říhová (*Dvorní lékař*: s. 87-9).

V ríšsky významných mestách (napr. Wetzlar (1233), Trier (1243), Hamburg (1267)) boli už od trinásteho storočia pevne zavedení apotekári. Tí pripravovali rôzne lieky, zháňali a pestovali dôležité ingrediencie a neraz spolupracovali aj s astrológmi v tej dobe.⁴¹⁶ Wraný predpokladá, že aj v Čechách sa rozšírili, predovšetkým z Talianska. Prvý apotekár o ktorom máme správy v Prahe prichádza z Talianska, ako dosvedčuje majster Bandinus z Arezza (1320), u ktorého sa predpokladá, že slúžil tiež Jánovi Luxemburskému. Ďalej v tomto období v Prahe pôsobil apotekár Nicolas od sv. Víta (1325) a Leonardus (1332) na starom meste Pražskom. Kráľ Ján prijal za dvorana i majstra *H. (enrycha)*, ktorému udelil privilégia a imunitu od cla na dovoz vína a ingerdiencií.⁴¹⁷ V karlovskej epoche z Florencie prišli hneď traja apotekári, Augustinus (?1353) a Mathias z Florencie (1381) a rovnako Angelus.

Slávny Angelus (?1353), ktorý do Čiech prichádza relatívne neskoro, si zakladá aj vlastnú záhradu – no nie je v tom prvý. Po ňom, už v dobe Václavskej prichádza jeho bratranec Ludovicus (1384), ktorý slúži Václavovi IV. Apotekári boli poväčšinou zámožní mešťania.⁴¹⁸ Vzťah medzi medikmi a apotekármi nie je doteraz pre stredoveké obdobie 14. storočia objasnený, avšak pravdepodobne ako chirurgovia, zväčša podliehali licenčnej kontrole univerzity. Řihová uvádza, že medici si lieky pre dvorských pacientov pripravovali samotní, aj keď v prípade Albíka sa jedná o kombináciu sebestačnej prípravy, pomoc famulov a využité služby apotéky. Osobne si myslím, že sebestačná výroba je predovšetkým výsadou "dvorských" medikov, pretože ako Wágner uvádza, apotekári mali nielen privilégia na dovoz vína, ale dovážali i mnoho vzácných a regionálne ťažko dostupných substancií. Rovnako však to môžeme ale predpokladať určitú mieru profesnej žiarlivosti a súťaživosti. Ako to bolo s ďalšou časťou učeného korpusu, astrológmi? Vieme, že v apothékach sa nachádzal *calendarium medicorum*, ktorý podľa jednotlivých období a častí tela, doporučoval ako bylinky, tak i jednoduché a zložité lieky.⁴¹⁹ Osobne sa ale domnievam, že môžeme predpokladať spojenie nielen stredovekých medikov s astrológmi, prostredníctvom ich *calendaria*, ale tiež i alchýmie, ako navrhuje Bacon,⁴²⁰ či astrálnej (rsp. démonickéj mágie), ako navrhuje Pietro d'Abano v celom svojom spise *Conciliator*.⁴²¹ K tomuto prístupu k liečbe samozrejme neodmysliteľne patrí v tej dobe progresívna "technológia", často učených medikov zhotovovania talizmanov podľa arabského vzoru, fylaktéria mohli prenechať mníchom, apotekárom, alebo aj takým prípadom, aké

416 Apotekári: Adalbert Wraný, *Geschichte der chymie und der auf chemischer grundlage beruhenden betriebe in Böhmen: Bis zur mitte des 19. jahrhunderts*, Praha: Řivnáč, 1902, s.45. Spojenie s astrológmi: Mentgen ()

417 Wraný (*Geschichte*: s. 45).

418 Wraný (*Geschichte*: s. 46-7).

419 Řihová (*Dvorní lékař*: s. 52, 64).

420 Welborn (*The Errors of the Doctors*).

421 Prístup ku *Conciliatoru* narozdiel od Abanových astronomických spisov mam nepriamo, cez text Delaurenti, (*Variations sur le pouvoir*).

sugeruje staročeský Mastičkár. Nedá sa však vylúčiť ani výroba jedov.

U osobných medikov, ktorí predstavujú vďaka svojmu rozhl'adu a multiverzalite temer renesančnú osobnosť sa *a fortiori* nedá vylúčiť ani výroba "špeciálnych" kráľovských jedov a protijedov, ktorá aj vďaka vlastnej povahe subjektu zatiaľ zostáva pomerne nepreskúmanou oblasťou tajných kuloárov kráľovských radcov. Ukázal som však, že už v 12. storočí máme prípad medika, ktorý spolu s kaplánom bol interesovaný v dvorskom komplexe. Ako ukážem na príklade jedného alchymistického receptu, tieto veci boli v úzkom spojení s vysoko postavenými dvoranmi na popredných evrópskych dvoroch a je zbytočné predpokladať, že v Čechách druhej polovice 14. storočia tomu bolo na dvoroch inak.⁴²² Po tom všetkom, však netreba zabúdať, že tu ešte je stále prítomná cirkevná "medicína", odvíjajúca sa od špecifického poňatia spasiteľského mandátu Ježiša Krista nielen v morálnej oblasti. Vzťah exorcizmu a ďalších cirkevných praktík bude treba ešte v budúcnosti bližšie preskúmať, ale nemusí sa úplne vylúčovať, ak si uvedomíme, že drvivá väčšina lekárov bola zároveň aj kňazmi so svätením a v poslednej inštancii mohla pristúpiť i k na nich cirkvou disponovaným mociam.⁴²³

4 Mechanika: Alchýmia

Ako som ukázal na Klaretovom glosári, alchýmia bola dôležitá, ako v medicíne, tak i v mechanike. V tomto prípade, ale alchýmia nebude, až tak rozšírená v Prahe, ako hlave kráľovstva, ale skôr inde. Do tejto sféry, ako si málokto uvedomuje, spadali i banské práce. Napríklad Barbora Celská po príchode do Uhorska rýchlo zamierila do slovenských banských miest, kde povolávala talianskych alchymistov. V obcejšej rovine, pre "praktickú" alchýmiu ťažko hľadať doklady z týchto dôb, avšak bola nerozlučnou súčasťou vyspelejšieho dobývania drahých kovov a ich oddeľovania z prírodných rúd, či ďalšej úpravy, často práve v zmysle zistenia obsahu a stanovenia ceny daného materiálu. Myslím si, že sa môžeme domnievať, že alchýmia bola v českých krajinách, ako jedného z popredných producentov striebra mimoriadne rozšírená minimálne od dôb vrcholného stredoveku. Banské mestá tak predstavovali prirodzené miesto laborovania alchymistov z okolia i z cudziny, pričom ich súdobá mobilita udivuje aj v dnešnej dobe. Rovnako môžeme

422 Ako som ukázal v štúdiu týkajúcej sa Karla, jeho vzťah k astrálnej mágii a koniuráciám je zatiaľ nepreukázaný, aj keď niektoré indície tomu môžu nasvedčovať. Práca Havla zo Strahova to síce mimo astrologické kontexty tiež priamo nedokazuje, ale netreba pochybovať, že aspoň v teoretickej rovine sa jednalo o veľkého *connoisseur* astrálnej mágie, podľa talianskych vzorov. Nižšie.

423 Zdanlivo proti tom. Říhová (Lékaři na dvoře: 40), píše o dokladoch nevraživosti medzi kňazmi a lekármi, ale jedná sa pravdepodobne o mimodvorský kontext.

predpokladať i ich významnú prítomnosť v centrách spracovania a manipulácie drahých kovov – minciarniach, u správcov komory a . podobne. Vlašský dvor v Kutnej hore a tiež celé jej prostredie predstavuje ideálne miesto pre alchymistu. Rovnako ale tiež dvor Václava IV., to všetko ešte pred slávnou dobou rozkvetu alchymie v 15. -16. storočí, tentoraz silne podporovanej šľachtickou obcou. Než pristúpim k dvom ukážkam, ktoré sa z tejto oblasti zachovali, rád by som podotkol, že alchymik koncom štrnásteho storočia je buď priamo mužom učeného korpusu z univerzitného prostredia, alebo sa nachádza na pomedzí medzi učenou mágiou a remeslom.

Medzi jedno z prvých dochovaných alchymických diel v Čechách môžeme považovať Rupescissovú *De quinta essentia* z druhej polovice 14. storočia. Tá sa nám však neprezentuje v tradičnej forme, ako alchymisticko-prírodná mágia-medicína zborníku, v ktorých sa väčšinou dochovávali (napr. Krakov, BJ 551), ale je vložená medzi stránkami teologických a náboženských traktátov (118v-131r). Ide o jednu z vôbec prvých transkripcií tohto traktátu. Bude si to vyžadovať ďalšie bádanie, ale podľa datácie a ostatného zloženia mohol tento rukopis, alebo jeho opis patriť Jánovi zo Stredy, či skôr niekomu z jeho doprovodu, ktorý sa nachádzal v Avignone, približne v rovnakom čase ako Rupescissov samotný. Na prebale je podľa katalógu uvedené, písmom 15. storočia, že túto knihu kúpil Peter zvaný Pustovník v Mělníku za 50 grošov a ďalej signatúry univerzitnej knihovne od 15. storočia vyššie.⁴²⁴ Aký mohol mať asi vzťah k alchymistickému traktátu uprostred teologickej zbierky

Skutočný alchymistický zborník druhej polovice 14. storočia, ktorý by som datoval pravdepodobne až k vláde Václava IV., ako uvidíme ďalej, predstavuje znova z Národnej knihovne manuskript X.H.6, priam nabitý rozličnými alchymistickými textami, medzi iným Arnalda z Villanovy, Alphidia a Gebera. Čo mu však ešte pridáva na cene, je traktát nachádzajúci sa na fol. 24r-26 v. Jeho incipit hlása, že ide o dielo Johanna Trynchibalka, ktoré započal v prítomnosti francúzskeho kráľa a dokončil za štyri mesiace.⁴²⁵ Prvýkrát, keď som tento popis uvidel, zaujal ma hneď na prvý pohľad. A to som ešte netušil, že sa za tým všetkým skrýva veľký príbeh obsiahnutý v Paríži, BN 14005. Správne sa tento alchymista píše Jean Trichibalk a v svojom krátkom životopise ho spomína Leonard de Maurperg, rakúsky obchodník s drahými kovmi, ktorý prebýval v dnešnom Mailbergu, kúsok od českých hraníc (Znojma). Nemal to ďaleko ani do Viedne a hlavne Bratislavy, kde často predával zlato zo svojich pokusov (a väčšinou mu to nevyšlo). Tento obchodník zbieral alchymistické recepty temer po celej Európe a zlatom rozhodne nešetril. Avšak jedného dňa roku 1394 sa vydal s kazateľom Bartolomejom z Prahy⁴²⁶ spolu s dvoma slúžobníkmi za majstrom

424 Praha, NKP VIII.A.3.

425 Praha NKP X.H.6, 24r:-26v "*Opus Johannis Trynchibalk ad solem perfectum sine defectu, quod donavit regi Francie et in cuius presencia incepit et in quatuor mensibus perfecte complevit . I.: Primo fit amalgama de Sole foliato vel limato et de Mercurio ut faciunt aurifabri. ex.: "cum defectus pocius sunt in vitris etc".*

426 Zatiaľ sa mi ho nepodarilo identifikovať.

Demetriom, najprv do Krakova a následne až na Litvu. Tam boli odkázaný do Jeruzaléma, kam aj prišli, ale tam ich odkázali na legendárnu grécku školu uprostred Ázie, tak sa ta vypravili a došli po dlhej ceste, až do ďalekého Tabrízu v dnešnom Azerbajdžane. Recept síce nezískali ale po ceste späť zbierali iné recepty a nakoniec sa cez Jeruzalém na dostali Rhodos. Recept Jeana Trynchibalka chcel Leonard objasniť od Machaira, kancelára aragonského kráľa, ale neuspel. Poslednou referenciou v jeho životpise je cesta späť s Bartolomejom.⁴²⁷ Je však zaujímavé, že podľa pražského manuskriptu to nebol až taký neúspech keďže ho uvádza celý, pretože jeho poslednou referenciou je cesta s Bartolomejom. Otázkou je, či laboroval nad týmto aj náš pražský Bartolomej s ktorým to mohol vymeniť. Súvislosť medzi týmito manuskriptami ešte nikdo nenavrhol a preto tu len predostieram časť problému, ktorým by som sa chcel zaoberať. Otázkou takisto je, či sa dostali naozaj do Tabrízu, keď ho vlastne Tamerlán recentne vyraboval (1392).

Zborník Praha IX.E.9 predstavuje predstavuje ďalšiu kolekciu alchymistických traktátov, ako *turba philosophorum, Rhases: Ovum philosophorum. Operacio verissimum lapide philosophorum* apod., z prelomu 14. a 15. storočia. Sám o sebe je komplexnou zbierkou čistej alchymie, bez nejakého zásadnejšieho ikonografického zobrazenia. "Priemerné" alchymické manuskripty z tohto obdobia sa obecné vyznačujú nízkou mierou ikonografického doprovodu, narozdiel od neskorších prác. Na druhú stranu ich sprevádza rozsiahly počet viacnásobných komentárov. V tomto prípade to môže poslúžiť, ako dobrá ilustrácia. Ak sa predsa však niekto chcel opýtať, či sa naozaj používali, odpoveďou bude, okrem svedectva silne zašpinyených okrajov aj fol. 11r, kde sa nachádza explicitne "*testorum*" s kvačkou. Nielen to, na ďalších stránkach, obzvlášť 44v, ale priebežne silné zásahy do textu samotného, v ktorom sa niekoľkí komentátori po sebe opravujú. Štúdium glôš dáva zaujímavé odpovede. V tomto zborníku sú traja hlavní komentátori, z ktorých jeden používa ružovo-fialový atrament. Všetky komentáre sú po latinsky, ale na fol. 53 mu nad pomaly končiacim *Rosariom* vyklízne nadšená česká poznámka "zlatý kus". Mnohé alchymistické operácie prebiehajú pod vplyvom astrologických znamení, ale nutno podotknúť, že samostatné astrologické traktáty sa v prevažujúcich alchymistických zbierkach – narozdiel od typu codex mixtus, temer nevyskytujú. Aby si čitateľ urobil predstavu o (tradičnej) alchymistickej aparátúre prikladám do prílohy jej vyobrazenia, nutno podotknúť, že sa od tej doby v zásade nezmenila, až nato, že sa zväčša sa laborovalo s hlinenými a nie sklennými, či kovovými nádobami.⁴²⁸

Alchymia sa v Čechách rozvíja rovnako s rastom významu strieborných baní. Vzhľadom k "praktickej" povahe jej knižného formátu narozdiel od astrológie a preto sa v 14. storočí sa nedochováva tak často a je teda ťažké objektívne posúdiť jej aktuálne rozšírenie. Na príklade

427 James A. Corbett, "L'alchimiste Léonard de Maurperg (XIVe siècle): Sa collection de recettes et ses voyages", *Bibliothèque de l'école des chartes* 97(1936) s. 131-141.

428 Ilustráciu alchymickej aparátúry prikladám v prílohe VI.

Bartoša, sme však mohli vidieť, že alchymisti mali často rozsiahle konexie a pozoruhodnú mobilitu. Môžeme predpokladať, že s vládou Václava IV. alchymistická veda naberá na sile a samotný kráľ sa v nej interesuje, ako svedčí jeho žartovná poznámka Albíkovi z Uničova, aby ho vyliečil destiláciou. V období Žigmunda Luxemburského, na ktoré sa tu, až tak nesústredíme je známa svojou alchymistickou vášňou Barbara Celská, novomestský pisár Prokop a Ján z Lázu. Explicitne pre Žigmunda pracuje "panic" františkán Ullmanus. Medzi 1410-1419 napísal a venoval Friedrichovi Hohenzollernskému, neskoršiemu markgrófovi z Brandenburgu, *Buch der heiligen Dreifaltigkeit*, jej kópiu, pravdepodobne tiež skrze Kostnický koncil poskytol Žigmundovi Luxemburskému. Vzťah medzi *Reformatio Sigismundi*, panovníkom a týmto autorom sa bude musieť ešte preskúmať, ale autor si predstavoval, že vďaka nemu cisár získa prostriedky k reforme Ríše a kresťanstva.⁴²⁹ Takisto sa na prelome prvej polovice 15. storočia, objavuje prvý český písaný traktát proklamovaného majstra Antonína z Florencie *Cesta spravедlivá*.⁴³⁰ Ako produkt najneskôr tohto obdobia rozvoja alchymie môžeme rovnako vidieť Voynichov manuskript, ktorý v svojich alchymistických partiách sa približuje ešte explicitnejšie symbolike Václava IV.

5 Karol, Václav a uhorský Žigmund: Zlaté dedičstvo?

V tejto záverečnej stati, by som chcel uzavrieť obidve posledné kapitoly karlovskej a václavskej doby. Je ešte veľa, čo by sa v nich dalo hlbšie rozviesť a rozobrať, ale pokúsil som sa udržať syntetizujúci charakter práce na základe tématických sônd do problematiky korpusu učenej mágie. Preto aj tento vhl'ad predstavuje rozrysovanie problematiky, ktoré vo mne vyvolalo motiváciu podstúpiť celú túto štúdiu. Je to práve otázka václavských rukopisov, kráľovského fondu a reprezentácie kráľa ako takého v neskoršom stredoveku, vzhľadom k tomu, čo som v celej dĺžke textu traktoval, ako korpus učenej mágie. Na druhej strane, o takýto komplexný prístup k všetkým otázkam, spoločne sa pokúsil len málokto, obzvlášť ak prirátame na váhy zložitú dynamiku súdobej religiozity, preto sa ju pokúsim zatiaľ skôr narysovať.⁴³¹

Ústrednú líniu načrtol už Horský, keď poukázal na budovateľský program Karla IV., ako pragmatické "využitie numerologickej a kozmologickej symboliky, pre apoteózu vladárskej moci."⁴³² Tento špecifický rys, ktorý môžeme pozorovať v astronomickej symbolike na napríklad vyššie

429 Buntz (

430 Otakar Zachar (ed.), Antonín z Florencie: *Cesta spravедlivá v alchymii*, Praha: F. Šimáček, 1899.

431 Naposledy Zdeněk Horský (*Filozofie, Založení*) a novšie Bartlová (*The Magic Image*). a Paul Crossley, "The Politics of Presentation: The Architecture of Charles IV of Bohemia", in Sarah Rees Jones, Richard Marks et A. J. Minnis (eds.), *Courts and Regions in Medieval Europe*, York: Boydell & Brewer, 2000, s.99-172. Samozrejme, parciálne to riešia i vyššie citované syntetické práce k histórii a dejinám umenia.

432 Horský (*Filozofie*: s. 264).

zmienej mosteckej veži, budovaní kultu sv. Víta, ale tak i budovaní ríšskeho kultu sv. Žigmunda,⁴³³ či v menej verejných, ale o to zložitejších symbolických konceptoch Karlštejnu, kde predstavuje stále fascinujúce pole bádania, ako pre historikov mentalít, tak i pre historikov umenia. Dá sa povedať, že si toto monumentálne úsilie vyjadriť myšlienky kameňom žije, tak ako výtvarna výprava katedrál, nezávisle svojím druhým životom, napriek zásadnej premene perspektív v postupe času až do našej doby. Málokto, už dnes napríklad dokáže posúdiť nuance vyprávania Chartres spolu s Vincentom z Beauvais. Nie je síce pochýb o tom, že hlavnú koncepciu viedol vo väčšine diel práve Karol, ako panovník vyslovene inklinujúci ku kristovskej symbolike slnka (a cirkvi ako mesiaca), ale jej presné vyloženie, čo sa týka vonkajšej a vnútornej religiozity nám stále uniká. A chcel by som dodať, že rovnako, ako pôsobenie raných univerzitných majstrov v spojitosti s Karlom IV. Každý z nich, ako som sa pokúsil ukázať, mal zväčša kontakt s tou či onou sférou spektra učenej mágie. Tá bola dlho považovaná za integrálnu súčasť vzdelanostného projektu, či už vo forme *nigromancie*, alebo vo forme *magia/physica naturalis*. Práve toto uvažovanie, rodiace sa v čase renesancie 12. storočia ovplyvňovalo vedeckú revolúciu až k Giordanovy Brunovi a ďalej. Samotná jej koncepcia sa však v tomto dlhobom údobí tiež premieňala. Do akej miery môžeme tento problém uchopiť bez Karlovej knižnice, je veľkou otázkou. Ale Karol IV. nežil vo vzduchoprázdne, ako to pri niektorých výkladoch pôsobí. Bol súčasťou prúdu istého myslenia a jeho rezidenčné mestá s ním, tak ako jeho dvorania, ktorých si bezpochyby vyberal aj na základe osobných preferencií. Rozvíja svoj vlastný program a napriek tomu, že niektorí vidia silné súvislosti s dvorom Fridricha II. (Zlatá bula, zákonník, budovateľský a fundátorský program) odpovedá na staré otázky už novým spôsobom. A predsa – je to človek 14. storočia, ktorý nech je akokoľvek výraznou a originálnou osobnosťou, je stále hlboko ponorený v prúde kultúry svojej doby. A výraz tejto kultúry ohľadom učenej mágie, môžeme vidieť ako v Klaretovi, tak i v Mügelnovi, ktorý majú s predstavami jeho dvorského okruhu významné väzby.

Tkadleček ale píše už inú históriu svojím článkom. Tak, ako Karol čínorodo pretavoval svoj ideový program do monumentálnej symboliky všetkých druhov (teda nielen stavby, ale napríklad aj komorné predmety, ako Svätováclavská koruna, busta Karla Veľkého, apod.), tak Horský si myslí, že Václav IV. "preniesol ohlasovanie tejto koncepcie do komorných dimenzií, dvorských bohate iluminovaných rukopisov", dostupných len najjužšiemu dvorskému okruhu, kde sa rýchlo prežila a zanikla.⁴³⁴ Myslím si však, že Václavovi trochu krivdí. Tak, ako sa nám nezachovali z doby Karla IV. mnohé manuskripty z korpusu učenej mágie, tak z doby Václava IV. áno, ale zas kamený inventár nie úplne, pričom nesmieme zabúdať, že parlérovská huť dokončovala už mnohé rozostavané stavby, či výpravu ich vonkajších plášťov až za Václava IV. a jeho vplyv netreba

433 Podrobne v súvislosti s apoteózov vladárskej moci to rozobral Crossley (*The Politics of Presentation*).

434 Horský (*Filozofie*, s. 264).

zanedbávať.

Akokoľvek, jeho iluminované manuskripty, predstavujú aj z toho mála, čo sa zachovalo veľmi významné svedectvo. To je aj jeden z dôvodov prečo sa prijíma Krchňáková hypotéza s takou nekritickou samozrejmou – vznik, tak významného diela, je potrebné doložiť výtvarnými a textuálnymi predstupňami, čo je potiaľto v poriadku, ale pokiaľ sa nám nezachovali predstupne z dlhej doby na ktorú naväzuje dielo václavských iluminátorov stratigrafickou metódou sa bude zostupovať k hlbším a hlbším predstupňom. Pokiaľ máme oporu v silnej astrologickej tradícii napojenú na tie najvýznamnejšie centrá danej produkcie, tak sa šnúra vplyvov natiahne aj sama. Túto metódu kritizuje aj Silke Ackermannová.⁴³⁵ To všetko však vôbec neznamená, že astrologické rukopisy tu nemuseli byť. Hedvigina kolej s katalógom k 1413 eviduje tituly, aj keď len poskromne, skoro ku každému z oborov učenej mágie, v zozname nájdeme odpovedajúcu položku. Rovnako, pokúsil som sa naznačiť, že astrologická tradícia je tu silná už od obdobia Karla IV., a dokonca tak významná, že sa podieľala na formovaní nových centier štúdia v širšom stredoerópskom regióne. Preto rovnako prikladám významné teoretické i praktické traktáty, ktoré tu už v tomto období boli, alebo tadiaľto prešli a môžu poslúžiť k ďalšej, tentoraz analytickej štúdii.

A ako sa to má s václavskou symbolikou, týkajúcou sa učenej mágie? Samotný panovník vládol českej zemi cez dlhých 40 rokov. Väčšina manuskriptov vznikla v druhej dekáde jeho vlády, ktorá sa ešte vyznačovala manieristickou smelou, ale zároveň už riešila cirkevné problémy. Bartlová k ukážke "magického" ducha tejto doby spomína Bratstvo kladiva a obruče, ktorého odznak pripomínal Thorovo kladivo. Ani v listinách a ani v syntetickej práci o bratstvách v Čechách som nenašiel nič, čo by mohlo, alebo aspoň naznačovalo tento argument podkladať.⁴³⁶ Závažnejšie sa mi zdá, že na dvore pôsobil Konrád Keyser so svojimi alchymysticko–vojensko–mechanickými vynálezami, ktoré spísal v knihe *Bellifortis*, a ktorá sa dostala rovnako aj na dvor Žigmunda Luxemburského. Taxonómia magických diel k nemu priložená, napovedá, že sa jedná o mimoriadne rozšírený, respektíve akceptovaný a prijímaný jav v danom dvorskom prostredí, ktorý nerozhodí ani *Liber vaccae*.

Význam václavskej ikonografickej výpravy v kódexoch však stále uniká. Hájkovo vysvetlenie, ktoré ďalej rozvil Schlosser spočívalo, vo vlastnosti nemorálneho vládcu, ktorého city voči Žofii sublimovali do erotických hier iluminácií. Jozef Krása v svojej zásadnej práci prináša rovno dve ďalšie vysvetlenia – je to únik do panenskej prírody, k nepoškvrnenému Adamovi a Eve, zvláštny druh naturizmu 14. storočia, ktorého opačná strana zas dôjde k silnému pocitu reformovať. Je to ale aj zároveň explicitná symbolika jeho horoskopu kombinujúca hviezdne konštelácie -

⁴³⁵ Ackermannová (*Habent sua fata libelli*).

⁴³⁶ Hana Pátková, *Bratrstvie ke cti Božie: poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*, Praha: Koniasch Latin Press, 2000.

Alkyoné, Plejády, ale rovnako i Abu Ma'šarove *Introductorium*. Navrhuje, že všetky symbolické vrstvy sa mohli vnímať naraz v prelínaní významov a asociácii, ktoré v tej dobe zohrávali závažnú úlohu.⁴³⁷ Bartlová k tomu dodáva ďalšiu interpretačnú možnosť ficinovského charakteru a navrhuje tieto obrazce vykladať v zmysle "alchymie obrazu", pod čím mieni to, že vyrobením obrazu sa aktivuje zvláštny magický proces k nemu sa viažuci, ktorý po čase prináša výsledky, v tomto prípade pomôže prelúť vládca a jeho krajinu do toľko želanej jednoty.⁴³⁸ Jej argument má veľký význam, aj keď samotný mechanizmus, ktorý navrhuje je z hľadiska destinativity značne nepriehľadný a čiastočne nefunkčný. Všetky takéto *ymago* museli mať za sebou nejakú teóriu, ktorá v konečnom dôsledku dáva tušiť, čo tú, ktorú praktiku môže "poháňať" a komu je pri výrobe adresovaná. Démoni, hviezdy, pohyb sfér, *virtutes occultae*, anjleli, Boh, všetky praktiky k sa k niečomu vzťahujú, niečo tvorí ich širší rámec. Čo však tvorí spoločný rámec Václavových iluminácií, to je otázka k ďalšiemu výskumu.

Chcel by som len naznačiť jeho smerovanie určitým doplnením. Predpokladám, že ako kľúč k symbolike Václava IV. zo strany učenej mágie, vynikajúco poslúži vyobrazenie v manuskripte, ktorý som už uvádzal vyššie, Viedeň, ÖNB 2352 (r. 1392-3). Jedná sa o "opakovanie" úvodnej stránky na fol. 34r pri mimoriadne bohato vyzdobenom traktáte kánonov spolu s tabuľkami Alfonza X. Múdreho. To predstavuje stručné zhrnutie celej zásadnej václavskej symboliky, avšak s dôležitou s výnimkou divých mužov.⁴³⁹ Nachádzajú sa tu, ako točenica, tak i lazobníčka, kráľ, písmeno W a E, ledňáček, vedro a inak enigmatické motto "*toho bzde toho*", ktoré mimo iné pravdepodobne sémantémom *bzde* nenaznačuje nič romantického. K ich kompozícii sa dá napísať dosť, ale teraz sa obrátim na ústrednú iniciálu "T", ktorá je podľa mňa ilustratívna. Sedí v nej narozdiel od dvoch astrológov na fol. 1r len jeden.⁴⁴⁰ Veľký rozdiel je i v jeho štylizácii. Okolo hlavy ma obtočený pások vo forme točenice a aby toho symbolicky nebolo málo, má na hlave korunu. V drieku písmena za jeho chrbtom je český lev. Podľa toho môžem predpokladať, že sa jedná o reprezentáciu kráľa Václava zaoberajúceho sa astrológiou v zobrazení odkazujúcem k roku 1392. Salamander nad ním a červeno-zlaté pozadie celého vyobrazenia si myslím, že bezpochyby upozorňuje na alchymistickú rovinu symboliky kameňa mudrcov, alebo *aqua vitae*, ktorú Václav IV. tak potreboval.⁴⁴¹ Čo je však

437 Krása (*Rukopisy Václava IV.*: s. 59-103).

438 Bartlová (*The Magic Image*: s. 26-28).

439 Symboliku divých mužov v návaznosti na Václava IV. zhrňuje František Šmahel, *Diví lidé (v imaginaci) pozdního středověku*, Praha: Argo, 2012: s. 115-181 et passim.

440 Fólio 1r, sa datuje podľa uvedeného roku neskôr než 34r, na 1393. Zrovnanie dvoch astrológov s Teriškom na Mníchov, Clm 826: 8r ukazuje, že ten v modrom plášti by hypoteticky mohol byť Teriško.

441 Nie náhodou napríklad korunovaný kráľ a salamander v ohni tvoria vrchol Veľkého diela tzv. Lampsringových figúr z 2/2 15. storočia. Podobne i v básni *Sol und Luna, Domum dei* a hlavne *Rosarium philosophicum* zohráva kráľ zásadnú úlohu. Kráľ a kráľovná sa zjednocujú v spoločnom kúpeli - Voynichov manuskript, umierajú, až z nich nakoniec vzniká intronizovaný kráľ.

najpodstatnejšie na celom zobrazení je podľa mňa predovšetkým textuálny kontext symbolickej reprezentácie, ktorý sa občas pri kunsthistorickom rozbere podceňuje. Práve ten vynikajúco vykladá posolstvo celého nádherne vypraveného zborníku. Ten, napriek predominancii astronomicko-astrologického aparátu sa zaoberá aj inými odvetviami učenej mágie. Ako som vyššie uviedol, celá jeho línia sa nesie v duchu *sapientia* a *scire*, ktoré kryštalicke vyjadrujú podobu a zväčša aj zámyery učenej mágie v stredoveku. Priamy lokálny kontext je však tiež dôležitý. Iluminácia doprevádza začiatok traktátu, ktorý text adresne pripisuje samotnému Alfonzovi X. Múdremu. Podľa mňa ide o zámernú narážku na Václava IV., pripodobňujúceho ho k tomuto vzdelanému kráľovi, ktorý na konci 14. storočia reprezentuje ideál panovníka sledujúceho a chcejúceho poznať. Navyše, predpokladám, že celá záležitosť má viac, čo do činenia s vtedajším ur-príkladom múdreho panovníka kráľa Šalamúna (ale zároveň i veľkého mága). Ten je vďaka svojej múdrosti spravodlivý, čo je dlhodobý motív ideálu kráľa, ku ktorému ako vidíme, môže dopomôcť i učená mágia. Práve to je si myslím, mimo zdravotných príčin, jeden dôvod václavskej autoštylizácie, ktorá nám pomôže do budúca lepšie uchopovať jeho špecifický prístup k učenej mágii.

Často sa uvádza, ako určitý koniec druhu tohto myslenia vyrabovanie a požiar Kunratického zámku, následne odvoz zvyškov knihovne Václava IV. Žigmundom Luxemburským z Čiech (Norimberk, Viedeň, Buda), prerwanie dvorskej continuity, či za sebou nasledujúce univerzitné secesie, z ktorých tá, v spojitosti s Kutnohorským dekrétom pripravila univerzitu až o zhruba 800 študentov spolu s majstrami, súdobú Prahu o finančné príjmy z nich⁴⁴² a súčasných bádateľov sčasti o rukopisy v dobe do roku 1409. Tieto dejinné udalosti mali určite výrazný dopad na korpus učenej mágie v Čechách, ako personálny, tak i pramenný. Vyššie som ukázal, že cez 20 kódexov (a toto číslo nie je zďaleka konečné) tvorí astronomický import, ktorý doprevádza v menšej či väčšej miere materiál učenej mágie do Krakova. Avšak, nejedná sa vonkoncom o koniec učenej mágie na univerzite, tak ako to dokazuje quodlibet k roku 1417 za Prokopa z Kladrub, tak i ďalšia verejná činnosť vyššie uvedených osôb s univerzitou spätých, až do štyrdsiatych rokov 15. storočia, rovnako, ako vysoká miera prenosu rukopisov, ktorá neutícha tak, ako by sme očakávali výbuchom husitskej revolúcie, ale rovnako, až koncom 40. rokov. Fungujúce pražské zázemie takisto k roku 1422 umožnilo gradovať Martinovi Królovi zo Žuravice, jednému z prvých profesorov astrológie na Krakovskej univerzite.

Univerzitné prostredie je tak s učenou mágiou stále späté, avšak viac dôkazov máme ohľadom osôb českého pôvodu v Krakove. Henrych Čech, významný krakovský astronóm, prepojený s miestnou univerzitou a dvoran kráľa Vladislava Jagiellonského (1423-1429), s titulom

442 Počet vykresľuje František Šmahel, *Pražské universitní studentstvo v předrevolučním období 1399-1419: statistickosociologická studie*, Praha: Academia, 1967, s. 78-80.

pravdepodobne z Pražskej je súdený Stanislavom zo Skalbmierze (odborníkom predovšetkým na ľudovú mágiu). Je narieknutý z nigromantickej démonickej evokácie a rovnako krystalomancie (prostredníctvom chlapca, ako média), ktorú spolu s tromi významnými univerzitnými majstrami – Monaldom de Luca, Nicolausom Hinczoniisom a Stanislavom Johannisom (oboma z Kazimierze) praktizovali v kráľovej zoologickej záhrade (1429). Henrychov vplyv a interes kráľa Vladislava mu však umožní vyviaznuť iba s doživotným väzením – narozdiel od podobného prípadu Jeana de Bar (1398), a aj z toho uniknúť a nakoniec dokonca ďalej slobodne pôsobiť v Krakove. Za povšimnutie stojí fakt, že za jeho odsúdením nestála primárne dôkazová línia spojenia mágia-herézia, ale jeho kontakty s husitským hnutím, hoci Stanislav zhodnotil i hľadanie pokladov prostredníctvom démonov, ako heretický akt, avšak relatívne menšieho významu.⁴⁴³ Je rovnako možné, ako Láng uvádza, že to bol práve Henrych, ktorý potom v rozmedzí 1430-1440, napísal pre princa Vladislava Varnenčíka originálnu angelicko-divinatorickú modlitebnú knižku, keďže stál už aj pri jeho narodení, ako jeden z troch astrológov robiacich jeho horoskop.⁴⁴⁴ Našli pri ňom okrem "*chartulas*", ktoré si osobne myslím, že sa v niektorých príkladoch zle prekladajú len, ako písomnosti – sú to práve v tu špecifické magické artefakty svojho druhu, ako som sa pokúsil ukázať vyššie, rovnako i knižku nigromancie od istého Mathiasa. Láng píše, že nevie o koho sa môže jednať,⁴⁴⁵ na druhej strane si myslím, že nemôžeme z hry vylúčiť, ako pôvodcu prírodného mága Matyáša Berana, aj keď priame záznamy o jeho nigromantických aktivitách nemáme. Problémom nigromantickej literatúry totiž je, že sa nám veľmi slabo dochovala, hoci o jej intenzívnom kolovaní nie sú pochybnosti. Na druhej strane, Beranov vzťah k salomonickej mágii, rôznym pečatiam, Šalamúnovým prsteňom, či iným sigillám, však naznačuje, že sa tu nachádza pomerne silná možnosť jeho práce aj s explicitnejšou nigromanciou – ale už i salomonická mágia sama o sebe je dost.⁴⁴⁶ Druhý významný prípad podobnej osobnosti je veľký doktor z Padovy, Pavol Židek (z Prahy), pôsobiaci v Čechách ako gynekológ. Neskôr prechádza do Krakova na univerzitu, kde je tiež odsúdený podobne ako Henrych na doživotie, vysoko pravdepodobne ale najskôr z politických príčin, hoci je silne prezentovaný, ako osoba venujúca sa práve učenej mágii.⁴⁴⁷ S istotou vieme povedať, že nám zanechal *Liber viginti artius*, alebo Kódex Twardovski, o ktorom kolovali len tie najčiernejšie zvesti. Rovnako ako Kódex Gigas, mal byť napísaný za pomoci Diabla. Jeho spojenie s nigromanciou bolo obecné známe, ale v tomto prípade sa naozaj jedná o čisto encyklopedické dielo

443 Láng (*Unlocked Books*: s. 214-225). Obdobne Benedek Láng, "The Criminalization of Possessing Necromantic Books in Fifteenth Century Krakow", in Thomas Wünsch (ed.), *Religion und Magie in Ostmitteleuropa*, Berlin: LIT Verlag, 2006, s. 257-271.

444 Láng (*Unlocked Books*: s. 218).

445 Láng (*Unlocked Books*: s. 216, p. 27).

446 Praha, NKP I.F.35 (ante 1431).

447 Láng (*Unlocked Books*: s. 220, 224).

typu práce Vincenta z Beauvais. Mňa napriek tomu zaujíma, ako v súvislosti s Klaretom (z ktorého vychádza), po vyše temer jednom storočí koncipuje a kategorizuje heslá učenej mágie v rozpise profesií. K ľudovému rozmeru radí heslo *Lecatores: sunt homines vani...*, kde medzi jokulátormi a histriónmi uvádza aj *sompniarii, sciollus, augur, aruspex, ciromanticus, inhonesta artificia: veneficiator, scolastica officia et dignitates sunt: astronomus, astrologus, geometra, musicus, universus philosophus, medicus, magicus, cronografus...*⁴⁴⁸ Nigromanticus tu už v repertoári *scolastica officia et dignitates* definitívne chýba, stále však zotrúva *astrologus* a *magicus*, ako súčasť scholastického korpusu učenej mágie. V istom zmysle sa však jedná o posledné záblesky tohto druhu uvažovania.

V roku 1454 vydal žiak už uvedeného Johanna z Gmündenu, Johannes Regiomontanus spis *Disputationes inter Vienensem et Cracoviensem super Cremonensin in planetarum Theoricas deliramenta*, spísaný ako prestížny dialóg medzi zástupcom krakovskej astronomickej školy Marcinom Bylicom a zástupcom Viedenskej astronomickej školy Regiomontanom.⁴⁴⁹ Je zaujímavé, že Prahu, ktorá obom univerzitám prispela k rozvoju astronómie, tam už nespomína, čo bude vypovedať aj o jej postavení. Ale, máme rovnako doklad, že v Řečkovej koleji, Johannes de Bazyn opisuje úryvky *Picatrixu*. Môžeme na záver skonštatovať, že celý vyššie uvedený vývoj udalostí síce mal významné dopady na kvantitatívny i kvalitatívny stav pramennej základne v Čechách, ako i na vývoj nadregionálne významnej komunity učencov, ale určitá kontinuita sa zachovala. Je to však Viedenské a Krakovské centrum, ktoré preberá štafetu. Navyše, v 60. a 70. rokoch sa prudko rozvíja projekt *Academie Istropolitany* v Bratislave pod patronátom ostrihomského arcibiskupa Jána Vitéza a s požehnaním Matyáša Korvína. V spojitosti s Viedenskou a Krakovskou astrologickou tradíciou, ktorá sa tu stretáva, Academia čerpá zároveň počas svojej efemérnej existencie šíri popredné talianske humanistické podnety a renesančnú mágiu v spojitosti s prorenesančným dvorským prostredím Matyáša Korvína.⁴⁵⁰

Od teraz začína hrať prvú úlohu alchýmia a astrálna mágia spolu s nigromanciou trochu ustupujú.⁴⁵¹ To by však neznamenalo, až taký zásadný posun vo vnímaní. Čo je však nové je ich kontext. Ambivalentná fascinácia stredovekej *christianitas* orientálnym svetom, ktorá dodávala po dlhé storočia, tak potrebnú plausibilitu klasickej astrálnej mágii tejto epochy a jej *esprit* sa pomaly

448 Alena Hadravová (ed.), *Liber viginti artium: (ff. 185ra-190rb)*, Praha: Koniasch latin press, 1997, s. 55-57, ff. 190ra-190rb.

449 O tento spis sa opiera pri výklade vývoja astronomických vied, Stefan Swieżawski, *L'univers la philosophie de la nature au XV^e siècle en Europe*, Studia Copernicana 37, Varsovie: Institut d'Histoire des Sciences de l'APS, 1999. Zhodou okolností sa spolu vyskytovali i na neskoršej *Academia Istropolitana*.

450 Láng (*Unlocked Books*: s. 234-240).

451 Istá časť spisov korpusu učenej mágie Bohemikálnej proveniencie voľne cirkulujúcich v 15. storočí sa dostáva buď späť do univerzitných knižníc, alebo v 16. storočí do veľkej Fuggerovskej bibliotéky.

vytráca v prospech "čistých" gréckych prameňov a novému pohľadu na antické dedičstvo, aký predstavuje práve ficinovská revalorizácia učenej mágie prichádzajúca s jeho prekladom *Corpus hermeticum*. Mimo to, sprvu nebadateľné presuny dôrazov v obecnom obraze Boha, sú podľa mňa rovnako dôležité, ako pád Konštantinopolu, či objavenie Ameriky. S novým pohľadom na Boha totiž súvisí aj rozsiahly posun symbolických ťažísk kresťanského univerza, čo má svoj dopad i na učenie mágiu. Je to už celkom nový svet a scholastická *quidditas* úzko previazaná s personálnym korpusom učenej mágie, ktorá vytvárala po tri storočia jeden z jej základných rámcov, už v nej nehrá úlohu. Nahradzuje ju, aj vďaka širšej gramotnosti, hermetická mágia jednotlivého bádateľa a silná autoštylizácia verejnej povesti, čím sa na obidvoch úrovniach, ako inštitucionálneho rámca, tak i prezentácie posúva typ epistemologických východísk učenosti *quidditas* v *curiositas*, čím sa vytvára konceptuálne i prakticky celkom nové poňatie učenej mágie, učenca a ich úlohy v spoločnosti. Celý tento proces však nenesie pečať typickej weberiánskej "racionalizácie", ale skôr zložitého vývoja reorientáciu liminálnej intencionality človeka. Nejedná sa však o zlomovú premenu, ale naviazanie a stavbu na starších vzoroch a tradíciách, ktoré v českých podmienkach úplne neodstránila ani husitská revolúcia a ktoré, do rôznej miery prežívajú v jej knihovniach a centrách štúdia. Učená mágia stredoveku, tak predstavuje živé dedičstvo ovplyvňujúce české krajiny počas búrliveho rozkvetu svojbytných foriem mágie až do 17. storočia.

7 Záverom: Od turbana k biretu

Od kanovníka vyšehradského až k Marsiliovým excerptám (Krumlov, 1492-3) je to celkom dlhá doba. Za ten čas stihla prejsť radikálnymi premenami celá česká spoločnosť, ako jej mocenské štruktúry, tak i náboženské a tak i religiózne formy. V týchto premenách vždy menšiu, či väčšiu rolu zohrávali, či snažili sa zohrávať, aj osobní kapláni panovníka, ktorí plnili prekvapivo rôznorodú zmes úloh. Nie je to pravidlo, ale časť z profesionálneho profilu, ktorým sa zaoberali, a to obzvlášť v 14. storočí, spočíval aj v doméne učenej mágie. Táto formácia znalostného korpusu, založená arabskými prekladmi v 12. -13. storočí do značnej miery určovala ešte aj začiatkom pätnásteho storočia tón postoju ku svetu. Nemôžeme ju radiť ani k dnešnej vede, ani náboženstvu, či úplne tak k mágii a posudzovať prostredníctvom nástroja racionality a weberiánskeho topoi racionalizácie. Táto svojbytná forma, však zohrávala veľmi organickú úlohu na ich hranici a aj keď bolo mnoho argumentov proti nej vznesených už v 13. storočí, udržala sa viac, či menej v svete scholastika a učenca, pričom spolu s nimi s ňou prichádzali do styku dôležití exponenti českých dejín, ako som sa pokúsil ukázať. Vo väčšine jej foriem sa nejednalo o prísne tajné praktiky, aj keď tajomstvo zohrávalo tiež dôležitú úlohu v transmisii učenej mágie.

V tejto práci ide syntetický, ale nutno podotknúť z povahy veci preliminárny, nárýs širokého poľa, ktoré je konečne otvorené analýzam najrôznejšieho druhu. Ako som sa pokúsil ukázať, sú tu aj ďalšie pramene k sledovaniu vývoja tejto problematiky, než len Kusánske manuskripty a Václavské kódexy. Čo sa týka exorcizmu Karla IV., zverejňujem ho, lebo si myslím, že je dôležité, aby historiografia karlovskej doby poznala aj tento prameň a mohla sa postaviť k výpovednej hodnote jeho incipitu. Pramennú základňu ktorú som zozbieral do provizórneho pracovného katalógu, takisto prikladám k ďalšej diskusii. Katalóg dokazuje, že nie sú pre 14. storočie, čo sa týka tejto témy, výzvou iba vyššie spomenuté umelecky a kultúrne výnimočné rukopisné pamiatky, ale i množstvo ďalších, doteraz zväčša neštudovaných prameňov.⁴⁵² Nedotýkajú sa len bezmenných figúr, ale komplexných osobností, ktoré sa zväčša nachádzali v centre diania, nie na periférii. Láng píše o relatívnej tolerancii v strednej Európe voči učenej mágii a zároveň sa podivuje nárastu pramennej základne v 15. storočí, ktorú skúma v svojej práci.⁴⁵³ Ako som však ukázal, odpovede ležia hlbšie v čase. Už trináste storočie, napriek faktoru *deperdita* v tomto smere predstavuje významnú etapu, pričom v 14. storočí dochádza v Čechách k nebyvalému rozvoju, o jedno storočie predznačujúcemu vývoj na Krakovskej univerzite. Dochované univerzitné katalógy navyše voľne evidujú diela učenej mágie od prelomu 14-15. storočia a nemáme dôvod sa domnievať, že už krátko po založení

452 Plánujem ho dopracovať do plnej podoby v mojom dizertačnom projekte.

453 Láng (*Unlocked Books*: s. 265-275).

univerzity tomu bolo inak, obzvlášť, ak astrológia tvorila jeden z učebných predmetov. To prirodzene atrahovalo ďalšie naviazané prístupy komplexu stredovekej učenej mágie, ktorá mala svoju oporu aj v kráľovskom záujme. V prvej polovici 15. storočia dochádza k čiastočnému rozvráteniu tradície, avšak nie je to ani tak definitívne, ani tak radikálne, akoby sa mohlo javiť. Navyše, osobnosti nevyrovňajúce sa s novými pomermi odchádzajú na zahraničné univerzity, či kráľovské dvory, ale ostávajú v stredoeurópskom priestore, kde prispievajú k pomerne intenzívnej kultúrnej výmene a komunikácii. Rovnako tu nevznikajú len opisy ale aj originálne diela, typu *Bellifortis*, či modlitebnej knihy Václava Varnenčíka, pravdepodobne napísanou Henrychom z Čiech. Až v 40. rokoch môžeme začať hovoriť o začiatku vyčerpanosti pražského prostredia učenej mágie na univerzite. Riešenie všetkých otázok, ktoré svojou šírkou korpusu vyvolávajú, vidím v hlbšom pochopení úlohy učenca a kaplána v stredovekej spoločnosti, ako i kráľovej verejnej a súkromnej zbožnosti a jeho sakrality. V kontexte učenej mágie, je predstava klasického mága, formovaná súčasnou archetypálna predstavou vo väčšine prípadov zavádzajúca. Keď, tak až v ich "druhých" životoch, ako svedčí Gerbert z Aurillacu. Klasický nigromant je zobrazovaný ako mních s kutňou a mečom. Ale čo ten univerzitný, či dvorský? Martin Nejedlý sa na jednej prednáške z vtipu spýtal, či mágovia nosili aj v stredoveku špicaté čapice s hviezdami. Nuž, ponajprv to boli turbany. A neskôr? Neskôr to boli birety, tak typické odznaky univerzitého gradu.

8 Textová príloha

1 *Exorcizmus Karla IV.: Oratio Caroli*

fol. 10v, bildnr. 23

15. *ceptis nostris obedietis et desiderium nostrum duxeritis ad effectum. Amen. Hanc orationem fecit Karolus, imperator Romanorum, Anno Domini M^oCCC^o LX V^o, ad liberationem hominum obsessorum a spiritibus malignis et probatum.*

20.

fol. 11r, bildnr. 24

1. Eterne Deus qui iusto iudicio Luciferum et angelos suos de gloriosis sedibus regni celestis expulisti quia in virtute in qua creati fuerunt contra te superbiendo non perstiterunt infernali iehenne con-
5. misisti qui postea ad reprobacionem earundem secundum hominem ad ymaginem et similitudinem tuam plasmasisti qui fraude eorum debet demonum ut tibi per inobedienciam contra ire[n]t seductus in fragilitatem pacti cum suo genere cecidit qui livorem arboris degustans
10. in mortem corruens cum eis qui filii tui domini nostri Iesu Christi in arbore crucis livore sangwinis sanasti per eundem sangwinem filii tui et beati Abel primi martiris usque ad sangwinem ultimi electi efusionem in virtute potestatis tui patris omnipotentis. Impera-
15. mus vobis demonibus ut exeatis ab homine isto ad ymaginem Dei creato per humilitatem et virginitatem gloriose virginis Marie et omnium electorum. Imperamus et confessorum per oracionem et presenciam prophetarum apostolorum nostrorum confessorum, virginum et omnium electorum Dei. Imper-
20. amus per virtutem omnium sacrarum scripturarum a primo

fol. 11v, bilfnr. 25

1. evo diluculo usque ad finem seculi et ea que comprehendentur in decem praeceptis legislatoris Moysi sanctorumque ewangeliorum Christi prophetarum apostolorum et omnium sanctorum interpretum. Imperamus et per mistica verba incarnationis Christi et per verba consecrationis corporis eius in sacramento altaris in oblatione panis et vini et in figura secundum ordinem Melchisedech in re secundum sacramentum cene Domini nostri Iesu Christi. In institutione novi et [v]eteri [sic!] testamenti. Imperamus
5. per iusticiam Noe quem servasti in diluvio propter iusticiam et omnium iustorum presencium preteritorum et futurorum. Imperamus per fidem Abrahe et omnium fidelium Deo credecium. Imperamus per mansuetudinem Moysi et omnium aquiescentium Deo. Imperamus per obedientiam Ysaac qui fuit obediens patri usque ad mortem. In exemplum Domini nostri Iesu Christi qui oblatum est pro [sic!] salutem mundi. Imperamus per pacienciam Iob in figura Christi et omnium paciencium. Imperamus per zelatorum legis Elye omnipotentis Dei et omnis zelatores eius.
10. Imperamus per felicitatem Iacob qui vidit angelum

fol. 12r, bildnr. 26

1. Domini venientem in auxilium sibi. Imperamus per David quem elegisti regem secundum cor tuum domine et omnes electos. Imperamus per Eliseum prophetam qui suscitavit mortuum et omnis suscitatos a te tam in anima quam
5. corpore. Imperamus per Ysayam cuius labia mundata sunt ab igne celesti et omnium mundorum labiis et mendacia odiencium. Imperamus per Iheremiam quem sanctificasti in utero ma[terno] et omnium sanctificatorum in utero materno. Imperamus per Ezechie-
10. lem prophetam qui vidit visionem tuam admirabilem et omnis videntes et prophetas. Imperamus per Danielem virum desiderii qui solvit sompna regis et ereptus est de lacu leonum et omnium virorum sanctorum desideriorum. Imperamus per Ananyam Azariam Misa-
15. helem qui liberati fuerunt de Ur Caldeorum in fornace Babylonis et omnis quos liberasti a iehenne infernali. Imperamus per tredecim prophetas Oseum, Amos, Micheam, Esdram, Thobiam, Abdyam, Abacuk, Ionam, Naum, Sophoniam,
20. Aggeum, Zachariam, Malachyam, per sanctitatem istorum

fol. 12v, bildnr. 27

1. prophetarum Dei. Imperamus per beatum Iohannem Baptistam
quo nemo maior inter natos mulierum surrex-
it. Imperamus per duodecim apostolos Domini nostri Iesu Christi
Petrum, Paulum, Iohannem, Bartholomeum, Andream,
5. Iacobum, Thomam, Philippum, Symonem, Ma-
theum, Iudam, Tatheum, Mathiam, Iacobum, Lucam,
Marcum et omnium virorum confessorum virginum omniumque te-
cum in celo gaudencium et cunctorum recte vivencium.
Imperamus per septem sacramenta et septem dona Spiritus
10. Sancti contra septem mortalia peccata. Imperamus
per sex opera misericordie et sex dies operacionis Dei. Imperamus
per quinque vulnera Christi et per quinque sensus omnium electo-
rum eius. Imperamus per quatuor ewangelia scripta
in nomine Christi. Lucam, Marcum, Matheum, Iohannem eius
15. ewangelistas et per quatuor virtutes cardinales et
per quatuor elementa que Deus creavit. Aerem, ignem,
Terram, Aquam. Imperamus per sanctam Trinitatem. Per
Deitatem in Christo et animatum rationalem et humani-
tatem et merita eius. Imperamus expellet et impe-
20. ret tue superbie. Humilitas tue ire. Benignitas

fol. 13r, bildnr. 28

1. tuo odio, caritas tue incitacionis, luxurie continencia, tue inductionis. *Sule* temporancia tue seductionis, avaricie pauperitas, spiritus tue incitacionis, accidie agilitas. Imperamus tibi et per septem beatitudines, per filialitem Di per visionem Dei, per misericordie consecucionem, per sanitatem, per consolacionem, per possessionem et celestis regni adeptionem. Imperamus tibi maledicte spiritus ut exeas ab homine isto quem Deus ad ymaginem et similitudinem suam plasmavit.
- 5.
10. Et quia vos maledicti spiritus cum fuissetis tam eiectioni de gloriosis sedibus propter superbiam veram. Et vidissetis hominem gloria et honore coronatum et omnia sibi subiecta fuisse invidistis et per astuciam veram seduxistis eum et inimici exstitistis generi humano usque adventum Domini nostri Iesu Christi qui venit salvare nos et redimere nos precioso sanguine suo. Per procuracionem veram incitastis iudeos ut crucifigerent eum cumque putavitis eum devincere sicut alios homines qui fuerunt vobis subditi propter
- 15.
20. transgressionem primi patris nostri Ade qui fuerunt

fol. 13v, bildnr. 29

1. filii ire et vasa mortis in contumeliam et cum sic voluissetis usurpare potestatem in eo et sedissetis ipse passionis sue in cornu ligni sancte crucis expectantes animam eius tamquam animam ceterorum hominum extendentes laqueum ad capiendum eum tenti estis soli et vinculati estis vinculis ignis infernalis ita ut ubicumque sitis semper vobis cum portetis penam ignis iehenne. Imperamus ergo vobis maledictis apostatis per *nunciam* Domini nostri
10. Iesu christi qui propter nimiam caritatem suam lavit nos a crimine in sanguine suo et fecit nos filios regni. Et potestatem suam quam exercuit in vos debellando infernum patres vestros de potestate vestra captivam ducendo captivitatem ut exeatis ab homine redempto per sanguinem Domini nostri Iesu Christi. Nec vos prevaleant in mundi spiritus astucia Luciferi et omnium principum et prelatorum demonum nec castra eorum adiuvere nec sint vobis refugium, sed expellente vos, sancto Michaeli cum novem ordinibus sanctorum archangelorum fungamur recipiatis ab hoc homine creato ad yma-
- 20.

fol. 14r, bildnr. 30

1. ginem Dei in loco vobis deputato usque ad diem
iudicii. Nec sit vobis mansio in hoc homine
intra cutem nec extra nec in omnibus membris
quecumque nomine possent exprimi nec in capillis
5. seu vestimentis ut domibus eorum nec in aliquo
loco ei nocivo. **Alia oracio bona**

2 *Súpis korpusu učenej mágie (náčrt)*

Kráľovský fond

- London, Harleian 3734: m. 42ff., Toledo-Praha (1300+); Astronomica, Tabulae
- ?London, Harleian 5402: m.VII+1*+2*+104 ff. Itália (?Lucca) (1160-1340); Astrologica, Tabulae
- ?Wien, ÖNB Csn 20268, Praha (do 1300)
- ?Kues, Cusanus 207a, Praha ?. 1. - 92 ff., Praha (1301) Haly IbnRagel: Liber completus in iudiciis astrorum (II:1.) ?
- ?Kues, Cusanus 207a: m. 1-155 ff. (?1283/1297-1305, 1310-1.8.1334); Astrologica, Astrologica, Astronomica, Tabulae
- ?Kues Cusanus 208a: m. 152 ff. (1-33, 150-152 ff.) Praha (c. 1310); Astrologica, Medica, Hermetica, Astronomica;(2/3, 34-149 ff.)Astrologica, Astronomica, Medica, Tabulae, Albumazar
- ?Kues, Cusanus 210: m. 185 ff., Praha (ex. 1300-11/1320/153/149) , part II. : Flores grammaticae (Miltenberg 14.6.1340), nota Astronomica (1411); Astronomica, Astrologica, Medica, Tabulae
- ?Kues, Globus Praha (1300)
- ?Wien, ÖNB 3124: Praha (1354)- p+ m 212 ff. (15.st.); astrologia, Ptolemaeus, Tabulae
- Wien, ÖNB 2352*:m. 102 ff. Praha (1392-3) - Friedrich III. (2° 15. st.) - Guilhelmus Haller (a. 1502)- Augsburg (Fugger Bibliothek - 16 st.) - ?Ambras (1655); Scotus: Introductorium, Tabulae, Geomantica, divinatoria numerica, catalogus stellae ad 1357, ars notoria, záv. od Wien, ÖNB 2378
- Mníchov, CLM 826: m. 53 ff. (2° 14. st, "Terzysko"), ex. Cus., astrologia iudica, Tabulae, Al-Súfi,(zrov. s II.DA.13 a Arsenal 1036, a Berlin, Kupferstichkabinett 78. D.) Praha (1400); Astronomica, Astrologica, Tabulae
- Strahov, II.DA.13: Praha (14.?) Al-Sufi, zrov s IX.C.9 ?= Strahov, DA II 13: m. I+75+I ff. (14. st.), Astronomica
- Wien, ÖNB 2271*: m. 422 ff. Praha (kon. 14. st.) - Corvinianna(15. st.) - Augsburg (Fugger Bibliothek - 16 st.) - ?Ambras (1655); C. Ptolemaius: Quadripartitus (v pod. Haly A. H.

Rodana, tr. Aegidii de Tebaldi) ?Rome, Casanatense 459, ?Václav? nesk Matyas
Budapešť, MTAK lat. K465: p. fragmenty?(1414 – 15), vlast. cisár Žigmund a Matyáš
Wien, ÖNB 2378: Pražská kapitula, zrov. Cues 207, 115v-116r

10-12. storočie

Praha, NKP IX.C.6: m. 153 ff. num (10.-11. st.), Astronomica, theorica *Aratus latinus recensio interpolata*, RAL I., zrov. s Madrid, Ms 19 (A.16)

13. storočie

Stockholm, Kungliga Bibliotheket, MS A.148: m. 312 ff., Břevnov (pred 1230); magica Codex Gigas
Mnichov, Cim 7 Cl. 5344
Praha, APH L.94: m. 39 ff. (1348); Medica
Mnichov, CLM 17703: m. 96 ff., Praha (pred 1278, Marciae, ?Strahov), Astronomica, Tabulae, computica, harmoniae=macro-microcosmos, Michael Steer, Hans Beems zo Stredy, Christoff Milpacher- kl. Seeon - Mnichov (1803)
Wien, ÖNB Ser. n. 20.268: cf. 17703
Praha, NKP XIV.E. 31: m. + p. 400 ff., Čechy a i. (1250-1500); kázne, polemika, právo, teológia, hriechy

13.-14. storočie

Praha, NKP IV.D.5 (uni. sign C78): m. I + 157 ff. (recte 160), Francúzsko (1280-1320); Theorica, Euclides: *Elementa geometriae cum commentario* vlastnil Kristan z Prachatic
Wien, ÖNB 2487: Paríž (1300) - Praha (15 st) - Spitz an Donau (1505); Medica, Liber Vaticanus Constantini

1/2 14. storočia

??Wien, ÖNB Theol. gr. 270: p. II + 228 ff., ?Český Krumlov (pred r. 1350)
Wien, ÖNB 2354: m. 64 ff., Čechy (1300-1320); Medica, Isaac Iudeaus

2/2 14. storočia

Praha, NKP XIII.C. 17: p. I + 209 (recte 231) + I ff., Čechy (1350 - 1500); Astrologica, Astronomica, Canones, Medica, Tabulae, Martin Polák, Oldřich Kříž z Telče, *Chronicon pontificum et impreatorum, de divisione gentium in mappa mundi*
Krakov, BJ 567: m. 128 + I. (14. st.), Italia - Praha (1389, Stephanus de Pulka), Krakov (1429); *Elementa Pt.*
Krakov, BJ 613: p. 193 + II ff., Praha (14. -?1370) (+) - via Wratislav - Krakov(poč 15.), Canones, Tabulae, Astrologica, Astronomica
Krakov, BJ 618: p. + m. 64 + II ff., Incer.: Germaniae, ?Magd. (certo: Eberi Gogelman ign., a. 1351), via ?Prag/Buda- Krakov (1407), Astronomica, Astrologica, Tabulae, Canones, carmen
Krakov, BJ 565: p. 141 + IV f. (1360-1370), Incerta: Praha?, Krakov (a. 1460), Astrologica, Medica, diplomatica

- Krakov, BJ 604: p. 118 + II ff., ?Praha (c. 1370-80, epist. Waldhauser) - Krakov (c. 1400), lat., almanach (1368-80), calendarii (usq. 1380), Tabulae, Canones, Astrologica, Medica
- Krakov, BJ 602: 137 + II ff., (1-33, Incerta: Praha? 1370-87) + Krakov (1429-1430), lat.; Tabulae, Canones, Astrologica, Medica
- Praha, NKP X.A. 11 (Y.III.2.n.11): ? 190 ff., (1375-80, dat. 1377, 1379); Medica, Guilelmus Peraltus, Augustinus, polemický
- Krakov, BJ 551: p. 129 ff. (c. 1388), Praha, V iedeň / Erfurt - Krakov (c. 1420), computus, Tabulae, astrolabii, Medica, alchymia, coniuratio magica, Hermetica, regimine
- Krakov, BJ 562: p. 111 ff. ev. (1387), Praha, Krakov (c. 1448); Tabulae, Canones, computus, astrolog. minora, Medica, l. g
- Krakov, BJ 566: p. 151 +IV (1394, 1439); Praha + Cologne, Astrologico-Medica, somnarium (rg. Aragonie medicus magistri Guilhelmi a. MCCC IXII[?]), Tabulae, meteorologica, theorica, Canones, diplomatica (ad. 1340), astrologia iudica (a. 1380-1400), medicina, regimine Aragoniae, carmen Astrologica, computistica, m. Gualterus Haraser de Staffelstein (dec. Art. F.), Mathia de Kolo, P. alumnis a Crac. vectus, p. Andrzej Grzymala (s. 19, MZ)
- Mikulov, Mk 6 (I. 159): 20 ff., (1395); computus, Medica, astrologia min.,
- Praha, NKP X.H.6 (Karlova kolej O.73K): p. IV + 138 + IV ff., Čechy (2. pol. 14. st.); Alchymica, Medica, Villanova
- Praha, NKP VIII.G. 19: p.+ m. I + 81 + I ff., Čechy (2. pol. 14. st.); theorica, Johannes de Hollandrie

14. storočie

- Praha, NKP I.B. 15: p. IV+120 ff. (14. st.); nigromantica, medicina, theorica
- Praha, NKP X.A. 23: ? 90 ff. num (14. st.); Astrologica, Astronomica, Canones, Tabulae, Tabulae regis Alphonsi, Alkabicicus
- Praha, NKP VIII.D. 22 (Y.II.5.n.65): ? 99ff. (14. st.) ; polemické, Iacobus de Laussana
- Praha, NKP VIII.A. 24: ? 232ff. (14. st.); astronomia, de amicitia, de virtutibus, Johannis de Lignano
- Strahov, DA II 13: m. I+75+I ff. (14. st.); Astronomica
- Praha, NKP X.A. 23: ? 90 ff. num.(14. st.); Astrologica, Astronomica, Canones, Tabulae
- Praha, NKP VIII.A. 3: m.+ p. 166 ff. (14. st.); Alchymica

14.-15. storočie

- Krakov, BJ 564: p. + m. 148 s. + VI ff., Praha (kon. 14. st.), Krakov (c. 1420, Luce de Cracovia); Tabulae, Canones
- Krakov, BJ 619: p. 282 + II ff., Praha (kon. 14. st, Io. Šindel) - Krakov (c. 1413, Alexio de Polonia-Šind. žiak); Almagest, theorica
- Krakov, BJ 3441: Praha arateus, zrov. s IX.C.9 a Harley, Ms 647
- Paris, BN 7344
- Rajhrad 382: p. 222f., 216a-b; prognosticon
- Wien, ÖNB 2378: Praha (c. 1400); Rukopis kanovníka Mikuláše
- Praha, NKP IX.E.9 (Y.III.1.n.55): 88 ff. (14.-15. st.); Alchymica, Hermetica, Medica
- Wien, ÖNB 5239-39*: p. 150 ff., Rakúsko (2. pol. 14. st., 15. st.); alchymia, Medica,

Astrologica, Astronomica, Centiloquium, computica, chiromantica, nigromantica, somnarium, Tabulae, theorica

Praha, NKP III.B. 4 (Y.II. 2 n.28; V B 17): p. +m. II + 156 + I ff. (1375-1425); alchymia, Medica, Tabulae

1/2 15. storočia

Praha, NKP XVII.B. 18: ? 174 ff., Brno (zač. 15. st., 174a 16. st.); Astrologica, Medica

Praha, NKP III.C.2: Praha (15 st.); Astronomica, Astrologica, Hermetica, meteorica, theorica

Praha, NKP XXVI.A.3: p. 249 ff. (1407); *De signis /De imaginibus* Michaela Scota

Praha, KNM II F 2: p.? 286 (recte 336) ff., Čechy (1410); Astrologica, Astronomica, Medica, Tabulae, theoretica, Quedam excerpta de libro, qui dicitur Nova vinea ... precipue de rebus comestibilibus x decenter perfrui. Regimen mag. Bertoldi tempore pestilenciali, quod dicitur scripsisse d. Karolo imperatori. Regimen aliud. Báseň o českých patronech....

Praha, NKP XIV G 45: 96 ff. (1412+), *Medica, secretorum*

Žitava B.2 (Pl. 36e): Praha (husitská epocha); cf. Praha NKP IX.C.9 a Londýn, Harley 2596

Praha, NKP VIII.G.27 (A.46): p. 147 ff. (15. st.); Medica, Astrologica, Hermetica, Technica, Invetaria(!), filigrán meč

Praha, NKP XI.C. 2 (2072): 299 ff. (1420-40); Astrologica, Astronomica, Medica, petrographica

Mníchov, CLM 2665: 6 ff. (1. pol. 15. St, 1420, 1441); Medica

Toruń, I-PL-BU 74: p. + m. 286 ff., Praha (1425); alfonsiana, Tabulae, theorica

Praha, NKP I.F. 35: p. 184 ff.(1426, 1431); Medica, salomonica

Krakov, BJ Cod 553: - (1428-1808m) tab resolutae super merid pragensem, ex. BJ 560 rescripate velka cast celeho diela,Wratlslaw, , tabule lunae potomIacobus de Ilsa 1489-1495, studuje v krakove 1506 je profesorom astrologie

Praha, NKP VIII.G.24 (1606:Y.III.3.n.71): 125 ff. (?1428); Astronomica, computica, mathematica, Tabulae

Krakov, BJ Cod. ?, 1.4 15: Prahe (najneskor 1448) , pouziv prod Ioannis de Michalov et Matthie de Szydlow ako i krak kanonikov, komput kalendar dielo?

Krakov, BJ Cod. 573: f. 183 (1423, Petrus Chotkov, prof v Krak 1457), pod tab. i v

Praha, NKP Univ. VI.F. 7: 175 ff. (1425, 1446-48); Astrologica., Astronomica, Hermetica, Medica

Krakov, BJ 560: 102 ff. III (c. 1438-48), Praha, Cracow (1448), Tabulae et Canones

Krakov, BJ 550: rub ob. (c. 1440) na v Prahe do Krakova c. 1440, obd. s (11), op. student Nicolas Bezak,, Nicolas Szyroka etc., Theorica, iudicium a 1444, Tabulae, (12)

Wien, ÖNB 5240: p. 77 ff., Žitava (1440); Astrologica, Astronomica, canone, Tabulae, Petrus de Teyn, Carnicifis de Swalbenstat

Krakov, BJ 610: p. + m. 357 + IV, Inc.: Praha (1440-1447) - Krakov (a. 1464?, via Wratlsl.?) - ?Erfurt; Tabulae pl., Astronomica, Astrologica iudica, Hermetica, Medica, f. 312v-316r., exc. Picatrix/De virt. img. cel., f. 312r Secretum de sigillo leonis, Stanislaus, f. de Ioannes de Zgierz (1464 ins. a Kr.)

?Wien, 3162, Praha 1442

Rajhrad, R421: p.- m. 176 ff.(1445), calendarium, medicinalia varia

?Wien 2359

Krakov, BJ 593: p. 147 + II ff., Praha (s. 1444, Io. de Borotin), Krakov (ap. 1. pol. 15. st.); Astronomica, astrologica, Tabulae, auctoritas

Krakov, BJ 1927: 83v-94r (1445), (6)

Krakov, BJ 609: p. 278 + III ff., Inc.(1446-50): Praha (diplomatica z Opavy 1441)/Wien (tab.)-Wratislav (Michael Falkener, 1484), Krakov 1/2 16. st., (1); Tabulae, Astronomica, astro-Medica, carminae, Canones, astrologia, Petr Reyn t.
 Krakov, BJ 1859: 27r-34v (1447) (3)
 Krakov, BJ 546: f. 71r., 552, f, 49v Tab.
 Praha, NKP IV.F. 18 (Y.I. 2 n.66): ? 169 ff. (1449-50); theorica

2/2 15. storočia

Mikulov, Mk 14 (I.176) : m. 181 ff. (c. 1450); somnarium Slaidae
 Praha, NKP I.G. 6: m.+p. 308 ff. num. Čechy? - spomina prahu, časti v češtine(od pol. 15.st.);
 Astrologica, Astronomica, Canones, computistica, Medica, Tabulae, theoretica, Oldřich
 Kříž z Telče, Johannis de Polonoa, Johannis de Sacrobosco
 Praha, KNM II F 14: ? 95 ff. (pol. 15. st.); Astrologica, Astronomica, Medica, Ptolemei,
 Theologica?
 Krakov, BJ Cod 554: 190² ff. (?? c. 1453- c. 1477) Praha; Moralia, Theologica, Auctoritates,
 Astrolo-meteorologica, l. g: č, p.
 190 r demon Kuczlik, *Matusz z Krakova, dialnosz v Pradze, 1355.1394, Roczniki
 historyczne* 29 (1963) 54,
 Praha, NKP XIV.B. 3: ? 72 ff. (1454); Astrologica, Astronomica, mathematica, Tabulae, Jacobi
 de Donis Paduani
 Český Krumlov, A.7: ? 290 ff. (1454); alchymica
 Krakov, BJ 1884: 161r-170r (1454) (2)
 Krakov, BJ 1865: 160r-168r (1460) (4)
 Praha, NKP XXIV.A.17, zlomok: 1 ff. (k 1461); minutio - Astrologica
 Praha NKP III.C.2: 433 ?Praha, (1462); Astrologica, Astronomica, Canones, Centiloquium,
 Hermetica, theorica
 Krakov, BJ 257: p. 356 ff. čiast. Pavlom z Prahy. vl. Ioannisom Welszom z Poznane(c. 1463);
 Liber 20 artium
 Krakov, BJ 1852, s. 170 (c. 1464) (14)
 Vatikán, Pal. lat. 1354, *Picatrix excerpta*
 Brno, MZK SA G.10, č. 461 (1471); astrologia, somnarium Slaidae
 Mikulov, Mk 66 (II.63), 205 ff., "Liber astronomicus", aphaera, technica, Augeo per Gallum de
 Praga (?1475), l.
 Brno, MZK Kol. Aug. A.64: p. + m. 465 ff ., Na f. 1rConventus S. Thomae Brunae (1477);

astronomica arabiaca, Astrologica, Tabulae, Canones, Hermetica, theorica, Theorica, Alchymica, Centiloquium

Krumlov, Sign. VI Ef 11: p. 406 ff., Florencie (c. 1493-97); Marsilio Ficino - excerpta

Mikulov, Mk 106 (I.3): p. 317 ff. (2. pol. 15.st.) herbarium, afrodisiaca, l., č.

Praha, NKP I.F. 11: p.369 ff (15. st.); astrologia, astronomia, Medica, Tabulae, Martino medico, Gregorii medici, Johannis de Gatisden (manuscriptorium uvádza 1518)

Wien, ÖNB Gl. 230: p. 111 ff. (1494); Astronomica

Praha, KNM XI.A.36: p. 57 ff. (1495); Alchymica, Theorica, Raymundus Lullus

Wroclaw, BU IV.F. 18: (1495-96); Astrologica, Centiloquium, theoretica, Johannes Hispalensis

Brno, MZK A 112: (2. pol. 15 st.); Astrologica, Medica

15. storočie

Praha, NKP VIII.G. 27 (Y.III. 3.n. 68): ? 147 ff. ;Astronomica, Medica, mathematica, Ptolemaeus, Euclides, Alkabitius, Hippocrates.

Praha NKP X.B. 3 (Y.II.4.n.29): ? 144 ff. (15.st.); Astrologica, Astronomica, Tabulae, theorica, Johannis Šindel?, Philonis Hebraei

Praha, NKP Univ. III.C. 2 (Y.II.1.n.46): ? 217 ff. (15. st.); Centiloquium, Canones, Astrologica, Astronomica, Hermetica, Medica, Tabulae, theorica (De virtute magnetis.), Alkindus

Praha, NKP Univ. IV.C. 2 (629, Y.II.5.n.51): ? 119 ff. num (15. st.); Astrologica, Astronomica, Canones, Hermetica, Medica

Praha, NKP adlig. 44.E. 8: ? 151 ff. ? (15. st.); Astronomica, Mathematica, theorica, Tabulae, Johannes de Muris

Mníchov, CLM 26666: 230 ff. (15. st., 1451, 1458); Astrologica, Astronomica, Tabulae

Mníchov, CLM 26667: 118 ff. (15. st.); Astronomica,, Canones, Tabulae

Wien, ÖNB 5216:p. 66 ff. (15. st.); Astrologica, Astronomica, Canones, Hermetica, Medica, Tabulae

Wien, ÖNB 3124: m.+ p. 212 ff., Buda (15 st.); Astrologica, Astronomica, Canones, Medica, Tabulae, Bibra

Strahov, DC III 3: p. 606 (recte 704) Čechy, z časti Český Krumlov (15. st., prevažne 2. pol.);

Astrologica, Astronomica, Medica, Tabulae, Theologica

Praha, NKP XXIII.F.129: p. 539 ff., Nemecko (posl. štvr. 15. st.); Medica, Mantica,
Prognostica, Nigromantica

Praha, APH O.56: p. 277 ff. (15. st.); Medica, theorica, philosipica, Theologica

Praha, NKP I.C. 11: p.I+155ff. Čechy (15. st., 13. st.); Polemica

Praha, NKP, III-H-11;s

15.-16. storočie

Krakov, BJ 1967: 133-177 (XV./XVI.)(7)

Praha, NKP XVII.D. 10: p. II+253 ff. Čechy (1498-1503); Medica

Křivoklát, zk-20c/ Ib 25: p. 213 ff. (recte 213) Bavorsko (15. a 16. st.); Astrologica,
Alchymica, Medica

1/2 16. storočia

Mikulov, Mk 105 (II.53): p. 187 ff., č., l., alchymia, ars notoria, alchymia Pragensia,

Praha, NKP Univ. adlig. 14.H. 208 (2764): p. 11 ff +. tlač (po 1504); Astronomica,
Hermetica

Mikulov, Mk 94 (II.37), p. 492 ff. (1516), Medica, antidoraii, l. č.

Brno, MZK Kl. aug. kl. A.48: p. 150 ff. (1526); prognostica, Geomantica

Wien, ÖNB 5292: p. 313 ff., ?Viedeň? (1500-33); Astronomica, theorica, cirk.

Olomouc, VK M.I. 119: p. 342 ff. (1. pol. 16. st, 1538.); magica

Praha, KNM X.A. 8: p. 91 ff. (1542), magica

Krakov, BJ 3224: p. s.459-537 (538-550 Addimenta) (1.pol16.)

Český Krumlov, C. 11a: 58 ff. (16. st.), Alchymica

Český Krumlov, C. 11b: 242 ff. Čechy(16. st.), Alchymica

Český Krumlov, C. 12: 570 ff. Čechy(16. st.), Alchymica

Ďalšie spomenuté manuskripty

Praha, KNM XI.A.19: p. 237 ff. (16.-17.st.); Astrologica, magica, Picatrix

Berlin, Kupferstichkabinett 78. D. 12; Arateana

Harleian 2506: vell. 1-48 1^o 4 10. st (?Fleury); Astronomica, arateana

Katánia, Cat. 85; Al-Súfi

Mníchov, Clm 10268: ?s. Taliansko(1420); Astrologica

Viedeň, ÖNB 5318

9 Obrazová príloha

I. Kódex Gigas: Exorcizmy I.

@ Kungli Bibliotheket, Stockholm KB Ms A.148

II. Exorcizmus Karla IV.

@ Bayerische Staatsbibliothek, Mníchov BSB Clm 10085: 10v

III. Secesia pražských študentov 1409 a ich *peregrinatio academica*

@ František Šmahel (*Pražské revolučné študentstvo*: s. 79).

IV. *Astroláb*, Praha, NKP III.C.2: 26r

V. Pražský orloj (1410).

VI. Alchymistická aparátúra, Praha, NKP IX.E.9: 88r.

10 Bibliografia

1 Edície

- d'ABANO, Pietro**, *Trattati di astronomia: Lucidator dubitabilium astronomiae, De motu octavae sphaerae e altre opere* SE, Graziella Federici Vescovini (ed. et tr.), Padova: Editoriale Programma, 1992.
- ADMONTESIS, Engelbert**, "Epistola Engelberti abbatis ad mag. Ulricum, scholasticum Wiennensem", in *Thesaurus anecdotorum novissimus seu veterum monumentorum praecipue ecclesiasticorum, ex Germanicis potissimum bibliothecis adornata collectio recentissima: Augustae Vindelicorum*: Veith, 1721, s. 429-436.
- AGRIPPA, Cornelius**, *De occulta philosophafcaébcfhia Libri tres*, V. Perrone Compagni (ed.), Leiden: E. J. Brill, 1992.
- ANONYM**, *Chronicon Universitatis Pragensis*, in Jaroslav Goll (ed.), *Fontes rerum Bohemicarum V*, Praha 1893, s. 567-588.
- ANONYM**, *Staročeské knihy lékařské*, Alena Černá (ed. et tr.), Praha: Host, 2006.
- ANONYM**, *Hvězdářství krále Jana*, Alena Černá et al. (eds. et tr.), Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR - Astronomický ústav AV ČR, 2004.
- ANONYM**, *Forbidden rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Richard Kieckhefer (ed.), 4th ed., Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997.
- ALEXANDRINUS, Appianus**, *The Foreign Wars*, Horace White (ed. et tr.) New York: The Macmillan Company, 1899, [<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0551.tlg014.perseus-eng1:16.111>, prístup 15. 7.2013]
- BACON, Robert**, "The Errors of the Doctors according to Friar Roger Bacon of the Minor Order", Mary Catherine Welborn (ed. et tr.), *Isis* 18.1 (1932): s. 26-62.
- BEHAIM, Albert**, *Das Brief- und Memorialbuch des Albert Behaim. Monumenta Germaniae Historica: Briefe Des Spaeteren Mittelalters*, in Thomas Frenz et Peter Herde.(eds.), Munich: Monumenta Germaniae Historica, 2000.
- BETZ, Hans Dieter (ed. et tr.)**, *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells* SE, vol. 1, London/Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

- BOUIX, Christopher, OZANAM, Anna-Marie (eds. et trs.),** *Hocus pocus: À l'école des sorciers en Grèce et à Rome*; Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- CELSUS, A. Cornelius,** " *De Medicina: V: 23.1*", in Loeb Classical Library edition, 1935.
- di FIRENZE, Antonio,** *Cesta spravedlivá v alchymii*, Otakar Zachar (ed.), Praha: F. Šimáček, 1899.
- ps. HONORIUS,** *Liber Iuratus Honorii: A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*, Gösta Hedegård (ed.), Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2002, s.
- KANOVNÍK, Vyšehradský,** " *Canonici Wissegradensis Continuatio Cosmae*", in Josef Emler (ed.), *Fontes rerum Bohemicarum* II/1, Praha: 1874, s. 203-237.
- KAROL IV.,** " *Vita Caroli IV*", in Josef Emler (ed.), *Fontes rerum Bohemicarum* III, Praha: 1882, s. 336-368.
- KLARET,** *Klaret a jeho družina: I. Slovníky veršované*, V. Flajšhans (ed.), Praha: Česká Akademie věd a umění, 1926, 270 s.
- KLARET,** *Klaret a jeho družina: II. Texty glossované*, V. Flajšhans (ed.), Praha: Česká Akademie věd a umění, 1928, 552 s.
- MALMESBURIENSIS, Guillhelmus,** *William of Malmesbury: Gesta Regum Anglorvm*, R. M. Thomson, R. Aubrey et B. Mynors (eds.), Oxford/New York: Oxford University Press, 2012, I I et II: 478 + 496 s.
- al-MAJRÍTÍ, Maslama,** *The Latin Version of the Ghayat al-hakim*, David Pingree (ed.), University of London: 1986, 326 s.
- MNÍCH, Sázavský,** " *Monachi Sazaviensis Continuatio Cosmae*", in Josef Emler (ed.), in: *Fontes rerum Bohemicarum* II/1, Praha: 1874, s. 238-269.
- de PRAGA, Paulus,** *Liber viginti artium: (ff. 185ra-190rb)*, Alena Hadravová (ed.), Praha: Koniasch latin press, 1997.
- de PRAGA, Paulus,** *Knih dvacatera umění: část přírodovědná*, Alena Hadravová (ed. et tr.), Praha: Academia, 2008.
- de PRACHATICZ, Cristian,** *Stavba a užití astrolábu*, Alena Hadravová a Petr Hadrava (eds. et tr.), Praha: Filosofia, 2001.
- PTOLEMAIUS, Claudius,** *Tetrabiblos*, Nicolas Bourdin de Villennes et André Barbault, Paris: Ocus, 2007.
- z TEPLÉ, Ján,** *Johannes von Saaz: Der Ackermann aus Böhmen vol. I.*, Günther Jungbluth (ed.) [Germanische Bibliothek], Heidelberg: Winter, 1969.

- TRISMEGISTOS, Hermés**, *Corpus Hermeticum*, Radek Chlup (tr. et ed.) Praha: Herrmann & Synové, 2007
- ŽITAVSKÝ, Petr**, "Petri Zittaviensis Cronica Aule Regie", in Josef Emler (ed.), *Fontes rerum Bohemicarum IV*, Praha: 1884, s. 3-337.
- z WEITMILE, Beneš Krabice**, "Cronica ecclesiae Pragensis Benessii Krabice de Weitmile", in Josef Emler (ed.), *Fontes rerum Bohemicarum IV*, Praha: 1884, s.. 459-548.
- VARIA**, Markham J. Geller (ed. et tr.), *Evil Demons: Canonical Utukku Lemnutu Incantations*, State Archives of Assyria Cuneiform Textst, Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2007, vol. 5.
- VARIA**, Joseph Hansen (ed.), *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn: Carl Georgi Univeritäts-Buchdruckerei und Verlag, 1901.
- VARIA**, Alan Ch. Kors, Edward Peters (eds. et trs.), *Witchcraft in Europe 400 -1700: A Documentary History*, SE (rev. by Edward Peters), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.
- VARIA**, Brian P. Levack (ed. et tr.), *The Witchcraft Sourcebook*, New York – London: Routledge, 2004
- VARIA**, Edward Peters (ed. et tr.), *Heresy and Authority in Medieval Europe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980.
- VARIA**, Milada Říhová, et al. (eds. et trs.), *Lékaři na dvoře Karla IV, a Jana Lucemburského*, Praha/Litomyšl: Paseka, 2010.
- VARIA**, Walter L. Wakefield, Austin P. Evans (eds. et trs.), *Heresies of the High Middle Ages*, New York: Columbia University Press, 1991 (1969).

2 *Súpisy manuskriptov a archívne pomôcky*

- BEČKA, Josef, URBÁNKOVÁ Emma**, *Katalogy knihoven kolejí Karlovy university*, Praha: Národní a universitní knihovna, 1948.
- BOEREN, P. C.**, *Codices Vossiani Chymici*, Leiden: Universiataire Pers Leiden, 1975.
- BOLDAN, Kamil, URBÁNKOVÁ, Emma**, *Rekonstrukce knihovny Bohuslava Hasištejnského z Lobkovic, Národní knihovna České republiky: Katalóg inkunábulí roudnické lobkovické knihovny*, Praha: 2009.
- BRODSKÝ, Pavel**, *Katalog iluminovaných rukopisů Knihovny Národního muzea v Praze*, Praha: Koniasch Latin Press, 2000.
- BRODSKÝ, Pavel**, *Iluminované rukopisy českého původu v Polských sbírkách*, Praha: Archiv Akademie věd České republiky, 2004.
- BRODSKÝ, Pavel**, *Katalog iluminovaných rukopisů Strahovské knihovny*, Praha: Masarykův ústav- Archiv Akademie věd České republiky, 2008.
- DOKOUPIL, Vladislav**, *Soupis rukopisů Mikulovské Dietrichsteinské knihovny*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1958.
- DOKOUPIL, Vladislav**, *Soupis rukopisů knihovny Benediktinů v Rajhradě*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1966.
- HALM, Karl, von LAUBMANN, Georg, MEYER, Wilhelm (eds.)**, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, München: Bayerische Staatsbibliothek, 1892.
- HARTMANN, Johannes Franz**, *Die astronomischen Instrumente des Kardinals Nikolaus Cusanus*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1919.
- HEJNOVÁ, Miroslava**, *Historické fondy Národní knihovny ČR. Průvodce*. Praha, 2007.
- HLAVÁČEK, Ivan**, *Knihy a knihovny na pražské univerzitě v době předhusitské*. In BARCIAK, Antoni (ed.). *Kultura edukacyjna na Górnym Śląsku*. Katowice, 2002, s. 311-323
- HOFFMANN, František**, *Soupis rukopisů knihovny Kláštera premonstrátů Teplá = Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae Monasterii Teplensis Ordinis Praemonstratensis*. Praha: Archiv Akademie věd České republiky, 1999.
- KLEMM, Elisabeth**, *Die illuminierten Handschriften des 13. Jahrhunderts deutscher Herkunft in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden: Reichert, 1998.

- KOHOUT, Štěpán**, *Sbírka rukopisů metropolitní kapituly Olomouc: Soupis iluminací 10. - 18. století*, Opava: Zemský archiv v Opavě, 2001.
- KOROLEC, Jerzy B.**, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem latinorum, quae in Bibliothecae olim Universitatis Pragensis nunc Státní knihovna ČSR vocata asservantur.* Wrocław, 1977
- KRISTELLER, Paul Oskar**, *Latin Manuscript Books before 1600*, 5. Aufl., München, 2003.
- MAREK, Jindřich**, "Historické fondy Národní knihovny ČR. Stručně dějiny jejich zpracování.", *Knihovna* 18 (2007): s. 99–118.
- MAREK, Jindřich; MODRÁKOVÁ, Renáta**, *Zlomky rukopisů v Národní knihovně České republiky.* Praha, 2006
- MARX, Jakob**, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues, Trier: Selbstverlag des Hospitals*, 1905.
- PATERA, Alois**, *Bohemika knížecí Dietrichsteinské knihovny v Mikulově*, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa, 1915.
- PEŠEK, Jiří**, *Knihy, knihovny, knihtisk a předbělohorská univerzita*, in SVATOŠ, Michal (ed.). *Dějiny Univerzity Karlovy I, 1347/481622*, Praha: Karolinum?, 1995, s. 241-245.
- RICHTEROVÁ, Alena; BOLDAN, Kamil**, *Library of Bohuslav Hasistein of Lobkowicz from collections of the Roudnice Lobkowicz library*, Praha: National library of the Czech republic, 1995.
- RYBA, Bohumil**, *Soupis rukopisů Strahovské knihovny Památníku národního písemnictví v Praze*, Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1971.
- SAXL, Fritz**, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters II: Die Handschriften der National Bibliothek in Wien*, Heidelberg: Carl Winters, 1927.
- SPUNAR, Pavel**, *Repertorium auctorum Bohemorum provectorum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans I*, Ossolineum: Academia scientarum Bohemica / Academia scientarum Polona, 1985.
- SPUNAR, Pavel**, *Repertorium auctorum Bohemorum provectorum idearum post universitate Pragensem conditam illustrans II*, Warsaviae-Pragae: Academia scientarum Bohemica / Academia scientarum Polona 1995.
- SVOBODOVÁ, Milada**, *Katalog českých a slovenských rukopisů sign. XVII získaných Národní*

(Universitní) knihovnou po vydání Truhlářova katalogu z roku 1906, Praha: 1996.

- ŠIMÁK, J. V.**, *Bohemica v Lipsku*, Praha: Česká Akademie císaře Františka Josefa, 1907.
- ŠMAHEL, František**, "Knihovní katalogy koleje Národa českého a koleje Rečkovy", *Acta Universitatis Carolinae Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, 2.II.1(1961): s. 59-85.
- TILLE, Václav; VILIKOVSKÝ, Jan**, *Rukopisná bohemika v Admontě*. Časopis archivní školy 11, 1933, s. 77-122.
- THORNDIKE, Lynn; KIBRE, Pearl**, *Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1963 [rev. and augm. ed.]
- TRUHLÁŘ, Josef**, *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum qui in C. R. Bibliotheca publica atque universitatis Pragensis asservantur I-II*. Pragae, 1905-1906.
- TRUHLÁŘ, Josef**, *Katalog českých rukopisů c. k. veřejné a universitní knihovny pražské*, Praha: 1906.
- URBÁNKOVÁ, Emma**, "K počátkům českého knihtisku", in *Věstník KČSN* (1952)- Třída filosoficko-historicko-filologická, Praha: Královská česká společnost nauk, 1953, IV.: s. 1-25.
- URBÁNKOVÁ, Emma**, *Rukopisy a vzácné tisky pražské Univesitní knihovny*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1957.
- URBÁNKOVÁ, Emma**, *Přírůstky rukopisného oddělení Univesitní knihovny od vydání tištěných katalogů*, Knihovna 1957, s. 41-64.
- WEBER, Jaroslav; TŘÍŠKA, Josef; SPUNAR, Pavel**, *Soupis rukopisů v Třeboni a v Českém Krumlově*, Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1958.
- ZINNER, Ernst**, *Verzeichnis der astronomischen Handschriften des deutschen Kulturgebietes*, München: C. H. Beck, 1925.

3 Sekundárna literatúra

- ANDERSON, Benedict R.**, *Představy společnosti: úvahy o původu a šíření nacionalismu*, Praha: Karolinum, 2008.
- BAILEY, Michael D.**, „The Meanings of Magic [Meanings]“, in *Magic, Ritual and Witchcraft* 1 (2006): s. 1 – 23
- BARTLOVÁ, Milena**, „The Magic of Image: Astrological, Alchemical, and Magical Symbolism at tje Court od Wenceslas IV.“, in *The Role of Magic in the Past: Learned and Popular Beliefs and Diversity of Attitudes*, ed. Blanka Szeghyová, Bratislava: Pro Historia, 2005, s. 19 – 28
- BÁRTL, Stanislav; KOSTELECKÝ, Jiří**, *Ďáblova bible: Tajemství největší knihy světa*, České Budějovice: Herbia, 2007.
- BAILEY, Michael D.**, „The Meanings of Magic“, in *Magic, Ritual and Witchcraft* 1 (2006): s. 1-23.
- BAUMANN, Zygmunt**, „Sociology after the Holocaust“, *The British Journal of Sociology* 39.4(1988): s. 469 – 497.
- BECKERS, Hartmut**, „Eine spätmittelalterliche deutsche Anleitung zur Teufelsbeschwörung mit Runenschriftverwendung“, in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 113.2 (1984): s. 136 -145.
- CORBETT, James A.**, "L'alchimiste Léonard de Maurperg (XIVe siècle): Sa collection de recettes et ses voyages", *Bibliothèque de l'école des chartes* 97(1936) s. 131-141.
- DOLEŽALOVÁ, Lucie**, "Fugerem artem memorativam? The Art of Memory inf 15th c. Bohemia and Moravia (A Preliminary Survey)", *Studia Mediaevalia Bohemica* 2.2 (2010): s.221-260.
- DEVISSE, Jean et MOLLAT, Michael**, "The Shield and the Crown", David Bindman et al. (eds.), *The Image of the Black in Western Art: pt. 1. From the early Christian era to the "age of discovery": from the demonic threat to the incarnation of sainthood*, Harvard University Press, 2010, s. 31 -83.
- DIENSTBIER, Jan**, *Osobnost Jindřicha z Isernie z pohledu jeho epistolárních formulářů*, ved. práce PhDr. Václav Drška PhD., diplomová práce, Praha: Univerzita Karlova, 2010.
- BLÁHOVÁ, Marie**, "Toledská astronomie na dvoře Václava II.", *Acta Universitatis Carolinae - Philosophica et Historica* 2(1998):21 -28.
- BLÁHOVÁ, Marie**, "Spuren des arabischen Wissens im mittelalterlichen Böhmen," in Andreas

- Speer, Lydia Wegener (eds.), *Wissen über Grenzen*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, s. 133-42
- BLÁHOVÁ, Marie**, "Astronomie a Astrologie na dvoře Václava II.", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 320-326
- BLOCH, Marc**, *Králové divotvůrci. Studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii*, Praha: Argo, 2004,.
- BOBKOVÁ, Lenka**, "Od nezkušeného mladíka k poučenému králi: Základní charakteristika prvních deseti let vlády Jana Lucemburského v Čechách", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 184-201.
- BOLDAN, Kamil (ed.)**, *Codex gigas - Ďáblova bible: Tajemství největší knihy světa*, Praha: Národní knihovna České republiky, 2007.
- BORN, Lester Kruger**, "The Perfect Prince: A Study in Thirteenth- and Fourteenth-Century Ideals", *Speculum* 3.4(1928): s. 470-504.
- BOUDET, Jean-Patrice**, *Entre science et nigromancie: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIIe – XVe siècle)*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2006.
- BOWER, John (ed.)**, *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- BUNTZ, Herwig**, "Alchemy", in Wouter J. Hanegraaff et al., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: Brill, 2005, s. 16-41
- BURCHARD, Jerzy**, La place de Guillaume de Moerbeke dans la cosmologie médiévale et ses relations avec Witelo, *Organon* 24 (1988): s. 109 -127.
- BURNETT, Charles**, „The Establishment of Medieval Hermeticism“, in Peter Linehan and Janet L. Nelson (eds.), *The Medieval World*, London / New York: Routledge, 2006, s. 111-130.
- BUTLER, Elizabeth M.**, *Ritual Magic*, Cambridge: The Cambridge University Press, 1949.
- CROSSLEY, Paul**, "The Politics of Presentation: The Architecture of Charles IV of Bohemia", in Sarah Rees Jones, Richard Marks et A. J. Minnis (eds.), *Courts and Regions in Medieval Europe*, York: Boydell & Brewer, 2000, s.99-172.
- CUNNINGHAM, Graham**, *Religion & Magic – Approaches & Theories*, Bodmin: Edinburgh University Press, 1999.
- DOSKOČIL, Karel**, "Vývoj cisiojánu u nás", *Sborník historický* 6, 1959, s. 97-170.

- DOUGLAS, Mary**, „Cultural Bias”, in M. Douglas (ed.), *In the Active Voice*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982, 183-254.
- DOUGLAS, Mary**, *Natural Symbols: Explorations in cosmology*, London-New York: Routledge, 1996.
- DOUGLAS, Mary**, *Purity and Danger: An analysis of concept of pollution and taboo*, London - New York: Routledge & Kegan Paul, 2003.
- DURKHEIM, Émile**, *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*, Praha: Oikoymenth, 2002.
- DVOŘÁČKOVÁ-MALÁ, Dana**, "Petr z Aspeltu na Pražském dvoře", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 390-397
- DVOŘÁČKOVÁ-MALÁ, Dana**, "Václav II. a jeho dvůr", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 364-379.
- EASTWOOD, Bruce S.**, *The Revival of Planetary Astronomy in Carolingian and Post-Carolingian Europe*, Variorum Collected Studies Series CS729, Aldershot: Ashgate, 2002.
- ELIADE, Mircea**, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo, 2004.
- ELIADE, Mircea**, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago/London : University of Chicago Press, 1969.
- EVANS, Joan**, *Magical jewels of the Middle ages and the Renaissance particularly in England*, La Vergne: Kessinger Publishing, 2009 (1922).
- EVANS-PRITCHARD, Edward E.**, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Zande*, Oxford: Clarendon Press, 1963.
- FARAONE, Christopher**, "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells", in Christopher A. Faraone et Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: ancient Greek magic and religion*, Oxford: Oxford University Press, 1991, s.3-32.
- FANGER, Claire, KLAASEN, Frank**, "Magic III: Middle Ages", in Wouter J. Hanegraaff et al., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: Brill, 2005, s. 724-31.
- FISCHER, Karol**, "Najstarsze słowiańskie przedstawienia konstelacji gwiazdnych", *Problemy* 16 (1960), s. 878-90
- FISCHER, Karol**, „Some Unpublished Astrological Illustrations from Central and Eastern Europe“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 27 (1964): s. 311 – 12 + 35, 36

- FRANZ, Adolph**, *Der magister Nikolaus Magni de Jawor: ein Beitrag zur Literatur und Gelehrten-geschichte des 14. und 15. Jahrhunderts*, Freiburg: 1898.
- FRAZER, James George**, *Zlatá ratolest*, prel. E. Herold a V. Heroldová-Štovičková, Praha: Mladá fronta, 1994.
- FREUD, Sigmund**, *Totem a tabu*, Praha: Práh, 1991, 181 s.
- GEERTZ, Clifford**, "Osoba, čas a chování na Bali", in *Interpretace kultur*, Praha: Slon, 2000, s. 399-453 [1966]
- GEERTZ, Clifford**, "Záludná hra, poznámky ke kohoutím zápasům na Bali", in *Ibid.*: s. 455-501 [1972].
- van GENNEP, Arnold**, *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, 201 s.
- LE GOFF, Jacques, SCHMITT Jean-Claude**, *Encyklopedie středověku*, Praha: Vyšehrad, 2008, 935 s.
- GONZÁLEZ, Maurilio Pérez**, "Herman el Alemán, traductor de la Escuela de Toledo Estado de la cuestión", *Minerva: Revista de filología clásica* 61(1992) , s. 269-284.
- HADRAVOVÁ, Alena; HADRAVA, Petr**, "Hvězdný glóbus z Bernkastelu-Kues", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 346-352.
- HEROLD, Vilém, HORSKÝ, Zdeněk, MRÁZ, Milan**, "Filozofie a přírodní vědy v době Karlově", in Václav Vaněček (ed.), *Karolus Quartus: piae memoriae fundatoris sui Universitas Carolina D.D.D.*, Praha: Univerzita Karlova, 1984. s. 249-270.
- HLAVÁČEK, Ivan**, "The Necrology of the Codex Gigas of Bohemia (Kungliga Biblioteket Stockholm, MS A 148)", in D. Rollason et al. (eds.), *The Durham Liber vitae and its context*, Woodbridge: The Boydell Press, 2004, s. 191-205.
- HLAVÁČEK, Ivan**, "Der Widerhall der arabischen Kultur im mittelalterlichen Bibliotheksgut Böhmens (bis zur hussitischen Revolution)"; in: Speer, A., Wegener, L. (eds.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter: Miscellanea mediaevalia* 33, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, s. 143-162
- HLEDÍKOVÁ, Zdeňka**, *Svět české středověké církve*, Praha: Argo, 2010.
- HORSKÝ, Jan**, "'Mystika' a 'magie' : úvaha o možnostech uplatnění kulturně dějinné klasifikace v dějzpytné práci ", in *Lidé města : revue pro etnologii, antropologii a etnologii*

komunikace č. 2 (1999), s. 5-22

- HORSKÝ, Zdeněk**, "Založení Karlova mostu a kosmologická symbolika Staroměstské mostecké veže", *Staletá Praha IX*: s. 197 - 212.
- HORSKÝ, Zdeněk**, *Pražský orloj*, Praha: Panorama, 1988
- HUINZINGA, Johan**, *Podzim středověku*, Praha – Litomyšl: Paseka, 2010.
- CHAVE-MAHIR, Florence**, *L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (Xe – XIVe siècle)*, Turnhout: Brepols, 2011.
- CAMILLE, Michael**, "Visual Arts in Two Manuscripts of the Ars Notoria", in Claire Fanger (ed.), *Conjuring Spirits: Tests and Traditions of Medieval Ritual Magic*, Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1998, s. 110-139.
- CHLUP, Radek**, "Logika symbolů: Funkcionalistický strukturalismus Edmunda Leache", *Religio* 19.1 (2011): s. 49 - 80.
- IGGERS, Georg G.**, *Dějepisectví ve 20. století: Od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002.
- KALISTA, Zdeněk**, *Karel IV. a Itálie*, Praha: Vyšehrad, 2004.
- KALISTA, Zdeněk**, *Karel IV a jeho duchovní tvář*, Praha: Vyšehrad, 2007.
- KIECKEHEFER, Richard**, *Magie v středověku*, Praha: Argo, 2005.
- KIECKEHEFER, Richard**, „Magie a čarodějnictví ve středověké Evropě“, in R. Muchembled et al., *Magie a čarodějnictví v Evropě: od středověku po současnost*, prel. Jiří Našinec, Praha: Volvox Globator, 1997, s. 15-37.
- KIECKEHEFER, Richard**, „The Specific Rationality of Medieval Magic“, *American Historical Review* 99.3 (1994): s. 813-836.
- KIECKEHEFER, Richard**, „The Devil's Contemplatives: The Liber Iuratus, The Liber Visionum and the Christian Appropriation of Jewish Occultism“, in Claire Fanger (ed.), *Conjuring Spirits: Tests and Traditions of Medieval Ritual Magic*, Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1998, s. 250-265.
- KINDL, Miroslav; STÁTNIKOVÁ, Pavla (reds.)**, *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310. Průvodce dobou*, Praha: Gallery, 2010.
- KIRT, David**, "Magistr, dvorní kaplan a osobní lékař: Petr z Aspeltu v době, než se stal arcibiskupem a kancléřem (do roku 1297)", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s.380-389.

- KLAASEN, Frank**, „English Manuscripts of Magic, 1300-1500: A Preliminary Survey“, in Claire Fanger (ed.), *Conjuring Spirits: Tests and Traditions of Medieval Ritual Magic*, University Park (Penn.): The Pennsylvania State University Press, 1998, s. 3-31.
- KARPENKO, Vladimír, WIDZOWA, Pavla**. "Dva alchymistické návody z majetku Hynka z Poděbrad", *Dějiny věd a techniky* 33, 99 (2000).
- KRÁSA, Jozef**, *Rukopisy Václava IV.*, Praha: Odeon, 1974
- KRCHŇÁK, Alois**, „Die Herkunft der astronomischen Handschriften und Instrumente des Nikolaus von Kues“, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus – Gesellschaft* 3(1963): 108 – 80.
- KRZEMIENSKA, Barbara**, "K problematice přírodních věd v Čechách doby Karlovy", in Václav Vaněček, *Karolus Quartus: pia memoriae fundatoris sui Universitas Carolina D.D.D.*, Praha: Univerzita Karlova, 1984. s. 273-289.
- KUHN, Thomas**, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: Oikoyomenh, 1997.
- KUNITZSCH, Paul**, "The Astronomer Abu 'l -Ḥusayin al-Súfī and his book of constellations", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 3(1986): s. 58-81. [Variorum Reprints CS307, Northampton: Variorum, 1989]
- KUNITZSCH, Paul**, *Stars and Numbers: Astronomy and Mathematics in the Medieval Arab and Western Worlds*, Variorum Collected Studies Series CS791, Aldershot: Ashgate, 2004.
- KUBÍK, Viktor**, "Pařížský fragment latinského překladu Kroniky tak řečeného Dalimilla", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 46-51
- LAMBEK, Michael**, *Knowledge and practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*, Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1993.
- LAMBEK, Michael (ed.)**, *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford: Blackwell Publishers, 2002, s. 176-184.
- LÁNG, Benedek**, "The Criminalization of Possessing Necromantic Books in Fifteenth Century Krakow", in Thomas Wünsch (ed.), *Religion und Magie in Ostmitteleuropa*, Berlin: LIT Verlag, 2006, s. 257-271.
- LÁNG, Benedek**, *Unlocked manuscripts: Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*, University Park (Penn.): The Pennsylvania State University Press, 2008.
- LAWSON Thomas, McCAULEY, Robert**, *Rethinking religion: connecting cognition and culture*,

Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LAWSON, E. Thomas, "Towards a Cognitive Science of Religion", *Numen* 47.3 (2000), s. 338-349.

LEACH, Edmund, "The Nature of War", in Stephen H. Jones, and James Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach*, New Haven: Yale University Press, vol. I, s. 343-357.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *The Savage Mind*, Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude, "Historie a etnologie", in *Strukturální antropologie*, Praha: Argo, 2006, s. 15-36.

LÉVI-STRAUSS, Claude, "Čaroděj a jeho magie", in *Strukturální antropologie*, Praha: Argo, 2006, s. 149-164.

LÉVI-STRAUSS, Claude, "Účinnost symbolů", in *Strukturální antropologie*, Praha: Argo, 2006, s. 165-181.

LLOYD, Geoffrey E., *Magic, reason and experience: studies in the origins and development of Greek science*, Indianapolis: Hackett, 1999.

LOUŽEK, Marek, *Max Weber: Život a dílo Weberovské interpretace*, Praha: Karolinum, 2005.

MAXWELL-STUART, P. G., *Astrology: From the Ancient Babylon to the Present*, Stroud: Amberley,.

MENTGEN, Gerd, *Astrologie und öffentlichkeit im mittelalter*, Stuttgart: Anton Hiersemann, 2005.

MIDLETON, John, "Magic", in *Encyclopedia of Religion* SE, 2005, s. 5562. -5569.

MIKA, Jiří, *Mezi alembikem a spilkou: Svět sládky a spisovatele Otakara Zachara*, Kladno: Halda, 2012.

MAUSS, Marcel, *A General Theory of Magic*, London/New York: Routledge, 2001.

MORRIS, Brian, *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 144-151.

le MORVAN, Pierre, "Intentionality: Transparent, Translucent, And Opaque", *Journal of Philosophical Research* 30 (2005): 283-302.

NOVÁKOVÁ, Julie, "Počátky českého cisiojánu 1.", *Sborník historický* 15 (1967): s. 5-43.

OLSZEWSKI, Mikołaj, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa: Semper, 2002.

OHLER, Norbert, *Náboženské poutě ve středověku a novověku*, Praha: Vyšehrad, 2002.

OTTO, Rudolf, *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha: Vyšehrad, 1998.

- PANUŠKOVÁ, Lenka**, "Codex Cusanus 207", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 326–337.
- PANUŠKOVÁ, Lenka**, "Codex Cusanus 208", in Klára Benešová (ed.), *Královský sňatek: Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský ~ 1310*, Praha: Gallery, 2010, s. 338–345.
- PANOFSKY, Erwin**, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Paris: Flammarion, 2007.
- PEČÍRKA, Josef**, 'Zpráva o rukopisech českých v královské bibliotéce v Stokholmě se nacházejících', *Časopis Českého Museum* 1 (1851), pp. 98-108
- PÁTKOVÁ, Hana**, *Bratrstvie ke cti Božie: poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*, Praha: Koniasch Latin Press, 2000.
- POLZER, Joseph**, "Ambrogio Lorenzetti's <War and Peace> Murals Revisited: Contributions to the Meaning of the <Good Government Allegory>", *Artibus et Historiae* 23.45 (2002): s. 63-105.
- PORRES de Mateo, Beatriz**, "Šíření středověkých astronomických tabulek", in Alena Hadravová a Petr Hadrava, *Astronomie ve středověké vzdělanosti*, Praha: Výzkumné centrum pro dějiny vědy AV ČR a UK/ Astronomický ústava AV ČR, 2003, 39-51.
- PURŠ, Ivo**, „Zbytečné cennosti a cenné zbytečnosti? K povaze a osudu alchymických rukopisů Rudolfa II. v majetku královny Kristýny a Isaaca Vossia.“ Vzácne knihy jako švédská válečná kořist z třicetileté války, *Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků* 20, (2008) Praha, Národní knihovna ČR, s. 33–62.
- ROUX, Jean-Paul**, *Král: Mýty a symboly*, Praha: Argo 2008.
- RYBA, Bohumil**, "Nigromancie, černá kniha a černokněžník", *Věstník České akademie věd a umění* 52 (1943): 81-95
- ŘÍHOVÁ, Milada**, *Dvorní lékař posledních Lucemburků*, Praha: 1999.
- RUSSELL, Jeffrey B.**, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press: Ithaca, 1988² (1984).
- SEIBT, Ferdinand**, *Karel IV.: císař v Evropě (1346-1378)*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999.
- SILKE, Ackermann**, "Habent sua fata libelli – Michael Scot and the transmission of knowledge between the courts of Europe", in *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter*, Gundula Grebner, Johannes Fried hrsg., Berlin: Akademie Verlag, 2008, s. 273-284.

- SKEMER, Don C.**, *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press : University Park (Penn), 2006.
- SPUNAR, Pavel**, *Kultura českého středověku*, Praha: Odeon, 1985.
- STYERS, Randall G.**, *Making Magic: Religion Magic and Science in the Modern World*. Oxford University Press; 2004.
- SWIEŻAWSKI, Stefan**, *L'univers la philosophie de la nature au XVe siècle en Europe*, Studia Copernicana 37, Varsovie: Institut d'Histoire des Sciences de l'APS, 1999.
- ŠEDINOVÁ, Hana**, *Drahokamy Svatováclavské kaple*, Praha: Rezek, 2005.
- ŠMAHEL, František**, *Knihovní katalogy koleje Národa českého a koleje Rečkovy*, Acta Universitatis Carolinae HUCP 2.1 (1961): s. 59-85.
- ŠMAHEL, František**, *Pražské universitní studentstvo v předrevolučním období 1399-1419: statistickosociologická studie*, Praha: Academia, 1967.
- ŠMAHEL, František**, „Silnější než víra: Magie, pověry a kouzla husitského věku“, in *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka* 30-2 (1990): s. 31-51. [doplň. Argo, 2002]
- ŠMAHEL, František**, *Cesta Karla IV. do Francie: 1377-1378*, Praha: Argo, 2006.
- ŠMAHEL, František**, *Diví lidé (v imaginaci) pozdního středověku*, Praha: Argo, 2012.
- TADRA, Ferdinand**, *Kulturní styky Čech s cizinou až do válek husitských*, Praha: Královská česká společnost nauk – Jubilejní fond, 1897.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja**, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- TAYLOR, A.R.**, "The Academic and the Devil", *Leeds Studies in English* 12 (1981): s. 3-11.
- THOMAS, Keith**, *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, New York: Scribner, 1971.
- THOMAS, Keith**, „An Anthropology of Religion and Magic II“, *Journal of Interdisciplinary History* 6.1 (1975): s. 101.
- THORNDIKE, Lynn**, *History of Magic and Experimental Science*, London – New York: Columbia University Press:, 1923 – 1958 [8 vols.]
- THORNDIKE, Lynn**, *The Sphere of Sacrobosco and its Commentators*, Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- TŘÍSKA, Josef**, *Literární činnost předhusitské university*, Praha: 1967.
- TŘÍSKA, Josef**, *Životopisný slovník předhusitské pražské univerzity 1348 – 1409*, Praha: 1981

- TRUHLÁŘ, Josef**, *Počátky humanismu v Čechách, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1892.*
- TRUHLÁŘ, Josef**, "Příspěvek k dějinám university Pražské", *Věstník České akademie* 9, 1900, s. 472 – 473.
- TRUHLÁŘ, Josef**, "Šindelovy astronomické tabulky", *Věstník České akademie* 9, 1900, s. 473 – 474.
- TURNER, Victor**, *Průběh rituálu: Struktura a antistruktura*, Brno: Computer Press, 2004.
- ULLMAN, B. L.**, "Manuscripts of Nicholas of Cues", *Speculum* 13.2 (1938), s. 194-197.
- VÁGNER, Petr**, *Theatrum chemicum: Kapitoly z dějin alchymie*, Praha: Paseka, 1995.
- VANĚČEK, Václav**, *Karolus Quartus: piae memoriae fundatoris sui Universitas Carolina D.D.D.*, Praha: Univerzita Karlova, 1984.
- VANÍČEK, Vratislav**, *Velké dějiny zemí Koruny české. II: 1197-1250*, Praha: Paseka, 2000.
- VEENSTRA, Jan R.**, *Magic and Divination at the Courts of Burgundy and France: Text and Context of Laurens Pignon's Contre Les Devineurs (1411)*, Leiden: Brill, 1998.
- VERSNEL, Hank S.**, Some Reflections on the Relationship Magic–Religion, *Numen* 38.2 (1991): s. 177-197.
- VETTER, Quido**, *Šest století matematického a astronomického učení na Univerzitě Karlově v Praze*, in *Věstník KČSN* 1952, Praha: Královská Česká společnost nauk, 1954, XIV: 40s.
- WEBER, Max**, *Sociologie náboženství*, Praha: Vyšehrad, 1998.
- WEBER, Max**, *Metodologie, sociologie a politika*, 2. op. vyd., Praha: Oikoymenh, 2009.
- WEILL-PAROT, Nicolas**, *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe–XVe siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2002 (collection " Sciences, techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières ", 6)
- WEILL-PAROT, Nicolas**, "De occultis et manifestis or Liber intelligentiarum: An Annotated Critical Edition with English Translation and Introduction", in Claire Fanger (ed.), *Invoking Angels*, Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 2012, s. 219-293.
- WILLIAMS, Steven J.**, "Roger Bacon and His Edition of the Pseudo-Aristotelian Secretum secretorum", *Speculum*: 69 (1994): s. 57-73.
- HANEGRAAF Wouter(ed.)**, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: Brill, 2006.
- WRANÝ, Adalbert**, *Geschichte der chymie und der auf chemischer grundlage beruhenden betriebe in Böhmen: Bis zur mitte des 19. jahrhunderts*, Praha: Řivnáč, 1902.

- WÜNSCH, Thomas**, ed. *Religion und Magie in Ostmitteleuropa (Spielräume theologischer Normierungsprozesse in Spätmittelalter und Frühe Neuzeit)*, Berlin: LIT Verlag, 2006
- ZACHAR, Otakar**, *O alchymii a českých alchymistech: Dle staročeských pramenů a rukopisů alchymických*, Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna (V. Kotrba), 1911.
- ŽALUD, Zdeněk**, "Prameny k přírodním naukám a medicíně u dvora Václava II." *Mediaevalia historica Bohemica* 14.2 (2011), Praha: Historický ústav, 2011, s. 7-22
- ŽEMLIČKA, Josef**, *Století posledních přemyslovců*, Praha: Panorama, 1986.
- ŽEMLIČKA, Josef**, *Počátky Čech královských: 1198-1253 : proměna státu a apolečnosti*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002.
- ŽEMLIČKA, Josef**, *Přemysl Otakar II.: král na rozhraní věků*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2011.