

Magie, věda a historiografie vědy

Jacques JOSEPH

Magic, science, and the historiography of science

The study aims to map the changes in the understanding of the relationship between magic and science during the 20th century. It draws on the positivist notion that regards magic as the irrational counterpart of science. Using Lynn Thorndike and Frances Yates as examples, this article shows how this idea was gradually undermined in historical research. Despite these developments and the gradual rehabilitation of the study of the history of Western esotericism in the late 20th century, the history of magic remains a somewhat problematic topic within academia. Current efforts to remedy this situation are represented by John Henry who is introduced at the end of the paper. In his conception, the notions of “magic” and “science” are stripped of any essentialism, and the focus turns instead to the complex network of interactions, within which their boundaries are negotiated and rethought during the 16th–18th centuries. This view of the relationship between magic and science in the Early Modern period also shows how this construction of clear distinctions between the given fields laid the foundations for the positivist notion of the radical opposition between magic and science.

Keywords: magic; science; positivism; Western esotericism; Frances Yates

DOI: 10.14712/24645370.3198

Jacques Joseph is active at the Department of Philosophy and History of Science, Faculty of Science, Charles University, jacques.joseph@natur.cuni.cz

Wouter Hanegraaff charakterizuje magii jako „wretched subject“,¹ tedy jako pojem, který v akademickém diskurzu odjakživa vyvolával velké zmatky, vzdoroval jakémukoli přesnějšímu vymezení. V konečném důsledku by tak podle Hanegraaffa bylo možná pro všechny lepší, kdybychom se ho zcela zřekli. Ačkoli se se všemi těmito závěry zcela neztotožňuji, je nutno přiznat, že se pod označením „magie“ v různých dobách a kontextech skrývala řada velmi odlišných koncepcí a že jakékoli jedno-

¹ WOUTER J. HANEGRAAFF, *Magic*, in: The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism, (ed.) Glenn Alexander Magee, Cambridge 2016, s. 393–404, zde s. 393.

značné vymezení se jeví dosti problematické. Situaci nadto dále komplikuje skutečnost, že daný termín často fungoval jako nástroj, který upevňoval dojem iluzorní jednoty těchto nespořádaných představ a současně napomáhal jejich vyloučení a zavrnutí coby pouhých pověr a klamů.

S něčím podobným se setkáme, i pokud se zaměříme specificky na otázku vztahu magie a vědy. Cílem tohoto článku bude ukázat, jakým směrem se v průběhu 20. století ubíralo uvažování o tomto tématu a jak jen velmi pomalu a náročně docházelo k přehodnocování řady předsudků s pojmem magie spojených. Nejprve však bude třeba provést jisté terminologické vyjasnění. Ve stručnosti tudíž poskytnu přehled současné diskuse o tom, zda a jakým způsobem definovat magii jako předmět historického bádání, a poté se pokusím nabídnout vymezení své. Toto vymezení nebude mít v žádném případě za cíl rozřešit všechny potíže, o nichž bude řeč, půjde pouze o heuristický pokus reflektovat intuitivní způsob užití slova „magie“ a vyzdvihnout důvod, proč je pro řadu lidí inherentně vnímán jako protikladný k vědě. Jak se ukáže, kořeny této představy se nacházejí v osvícenství a pozitivismu.

Převážná část článku bude mít následně formu několika historických „zastavení“ popisujících významné osobnosti a milníky ve zkoumání tohoto tématu, přičemž prvním z nich bude právě pozitivismus. Ukážu, jak představa protikladnosti magie a vědy vychází z progresivistického chápání vývoje lidstva a konkrétně z Comtova zákona tří stadií. Pro zkoumání magie jako takové se pak tento odkaz pozitivismu nejvýrazněji projevil v klasických antropologických pracích Tylora a Frazera, na nichž si následně představíme koncepci magie jakožto primitivního a neúspěšného pokusu dělat vědu, vpsled končícího u pověrečných a tmářských představ o světě, které je následně třeba vymýtit. Od pozitivismu se vzápětí přesuneme k Lynnu Thorndikovi, který je autorem monumentální historické práce mapující magii a experimentální vědu od pozdního starověku až po renesanci. Jakkoli z dnešního pohledu vychází Thorndike stále ještě do značné míry z pozitivistických východisek, uvidíme, že pouhý Thorndikův náznak, že magie jakožto předchůdkyně vědy představuje z hlediska historie vědy předmět hodný zkoumání, vyvolal u některých jeho současníků značné pobouření.

Již zcela odlišná situace nás čeká u další osobnosti, které se budeme věnovat, totiž Frances Yatesové. Zejména na poli historie vědy vyvolaly její práce v 60. letech velký poprask a de facto otevřely otázku zkoumání vztahu hermetismu a „vědecké revoluce“. Magie (pojímaná jakožto součást tzv. hermetické tradice) je hodnocena již jednoznačně pozitivně

a pro Yatesovou se stává do velké míry skutečným hybatelem vědecké revoluce, byť následné oficiální výklady dějin tuto skutečnost zamlčely. Příznačná je v tomto ohledu postava Giordana Bruna – ačkoli je v obecném povědomí zapsán jako „mučedník vědy“, Yatesová ukazuje, že jeho přírodně-filosofické a vědecké názory dávají smysl, pouze pokud je chápeme na pozadí jeho hermeticko-magických představ. Právě tyto představy a jimi motivovaná snaha o náboženskou reformu Evropy přitom byly tím, kvůli čemu se Bruno ocitl v konfliktu s církví. Otevření těchto témat u Bruna je jedním z nesporných přínosů Yatesové, avšak, jak se pokusím ukázat, její širší představa hermetické tradice jako skryté linie evropského myšlení, jež ve vybraných historických okamžicích vyvěrá na povrch, se již ve své době setkala s vlnou kritiky. Jakkoli tedy opět došlo k posunu, co se týče témat, jež se nově otevřela historickému zkoumání, celkový narativ, do něhož byla zasazena, se zpětným pohledem jeví jako nevyhovující. Magii a hermetismu sice přiznává pozitivní úlohu, stále ještě je však pojímá esencialisticky jako monolitický celek stojící v opozici proti podobně monoliticky pojímanému kulturně-vědeckému establishmentu.

Posledním zastavením tohoto článku bude současný autor John Henry. Jak ukážu, obraz, který nabízí, se již zcela zřídka jakýchkoli esencialisticky pojímaných kategorií, a naopak se zaměřuje na fragmentaci jednotlivých prvků magické tradice a nesamozřejmý proces sjednávání disciplinárních hranic, během něhož byly různé prvky zařazovány pod nově vznikající kategorie „magie“ a „vědy“. Kromě toho, že se tento pohled zbavuje jakýchkoli velkých historických narativů, je jeho významným přínosem i to, že ukazuje, jak právě oním procesem utváření pojmů „magie“ a „vědy“, tj. vlivem interakce souboru historických okolností, došlo k vzniku pozitivistické představy protikladnosti magie a vědy, jež je dodnes tak výrazně rozšířená.

Z metodologického hlediska se může jevit poněkud překvapivé, že zvolený historický průřez nerozlišeně přechází mezi sebereflexí vědy, historií vědy a historiografií vědy. Tento přístup však považuji za nezbytný, neboť (jak se pokusím v návaznosti na Johna Henryho dokázat) recepce magie v těchto oborech je vzájemně úzce propletená, takže jistě širší souvislosti by při příliš důsledném respektování disciplinárních hranic zůstaly skryté.

Problematická definice magie

V moderní sekundární literatuře nalezneme řadu různých definic magie. Jejich podoba se ve většině případů z pochopitelných důvodů odvíjí od konkrétního předmětu zájmu autora a jeho disciplinárního zaměření. K odlišným představám tak povede, budeme-li se zabývat starořeckými magickými texty, lidovou či učenou středověkou magií, přirozenou magií, démonologickou literaturou, popřípadě magií v jiném než evropskokřesťanském kulturním okruhu. Podobný vliv na pojetí magie pak bude mít to, přistupuje-li daný autor k magii z pozic antropologických, sociologických, historicko-náboženských, genderových či dalších.²

Současně musíme v tomto kontextu důsledně rozlišovat mezi „emicným“ a „eticným“ užíváním pojmů. Stručně řečeno, „etické“ užívání odpovídá situaci, kdy badatel „zvnějšku“ aplikuje pro své vlastní účely přijatý pojem, bez ohledu na to, jak (a zda vůbec) by s daným pojmem pracovali samotní aktéři. Vedle toho „emické“ užití se pokouší reflektovat a ctít způsob užívání termínu dobovými aktéry.³ V našem kontextu je toto rozlišení o to významnější, že v případě „magie“ se obě užití mohou velmi výrazně rozcházet. To souvisí s další důležitou skutečností, totiž že po velkou část historie nebyla magie neutrálním pojmem, nýbrž že byla využívána jako nástroj exkluze či zcizování. Označit nějaký předmět za „magii“ mu již implicitně dávalo punc problematičnosti, nedůvěryhodnosti, či dokonce zavrženíhodnosti. Magie jako termín sloužila k vyčlenění kategorie „jiného“, „druhého“, vůči kterému bylo možné kontrastně definovat vlastní identitu.⁴ U jakéhokoli dobového užití je tudíž nezbytné se ptát: „cui bono?“, respektive zkoumat motivace, které se za ním

² Srov. *Defining Magic. A Reader*, (edd.) BERND-CHRISTIAN OTTO, MICHAEL STAUSBERG, London–New York 2013, zejm. části III a IV.

³ Viz KENNETH L. PIKE, *Etic and Emic Standpoints for the Description of Behaviour*, in: *The insider/outsider problem in the Study of Religion: A Reader*, (ed.) Russell T. McCutcheon, London 1999, s. 28–36. Povášněme si, že ani emické užití neodpovídá užívání danými aktéry, nýbrž je vždy již badatelovou reflexí tohoto užívání, jak na to upozorňuje BERND-CHRISTIAN OTTO, *Historicising „Western Learned Magic“. Preliminary Remarks*, *Aries* 16/2016, s. 161–240, zde s. 181, pozn. 90.

⁴ Srov. k tomu MARCO PASI, *Theses de magia*, *Societas Magica Newsletter* 20/2008, s. 1–7; BERND-CHRISTIAN OTTO, *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin 2011, kap. 6–8; RANDALL B. STYERS, *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*, Oxford 2004.

skrývají. I ony situace, kdy se nějaký aktér sám přihlásí k magii či označí za mága, a kdy se tudíž nejedná o pejorativní užití pojmu, totiž ve většině případů přesto na tyto negativní konotace reagují. Ať už se jedná o apologii magie, reapropriaci pejorativními konotacemi zkresleného označení, či prostředek vymezení se vůči kriticky vnímané většinové společnosti, ani tato užití nejsou neutrální a neporozumíme jim, nebudeme-li si vědomi onoho širšího kontextu „diskurzu exkluze“.

Tváří v tvář mnohosti definic a způsobů chápání magie se pak setkáme s mnohými hlasy, které souhrnný pojem „magie“ odsuzují jako nepatřičnou reifikaci, navíc nutně obtěžkanou zmíněnými problematickými hodnotovými asociacemi. Místo snahy o jeho definici bychom tak od něj měli v akademické diskusi upustit a buď se věnovat konkrétním tématům beze snahy je shrnout pod jeden zastřešující koncept, nebo alespoň různá „magická“ témata konceptualizovat a kategorizovat za pomoci nově vypracovaných, neutrálních analytických nástrojů, jako jsou např. „vzorce magičnosti“ či „koncepty magie“.⁵ Jako poslední možnost pak citovaní autoři navrhují, abychom se místo dějin magie zabývali dějinami pojmu „magie“ a ukazovali různost přístupů a představ, které byly v průběhu staletí s tímto termínem spojovány. Právě touto třetí cestou bych se ve svém článku rád vydal. Na tyto problémy je nutné upozornit, abychom se vyhnuli situaci, jakou popisuje historik astrologie Darrel Rutkin, když říká, že „v historiografii nakládáme s termíny ‚magie‘ a ‚astrologie‘, jako bychom všichni věděli [...], co znamenají tyto jednoduše znějící výrazy, které odkazují ke komplexním, mnohvrstevnatým a silně historicky podmíněným sémantickým polím“.⁶ Zároveň se však vnučuje otázka, zda je vzhledem ke všem těmto výhradám vůbec možné říci něco zajímavého o vztahu magie a vědy obecně (tím spíše, že druhý termín, „věda“, by bylo možné velmi podobným způsobem problematizovat)?⁷

⁵ BERND-CHRISTIAN OTTO, *Introduction*, in: *Defining Magic*, (edd.) Týž, Michael Stausberg, s. 1–13, zde s. 10; W. J. HANEGRAAFF, *Magic*, s. 399.

⁶ H. DARREL RUTKIN, *Understanding the History of Astrology Accurately: Methodological Reflections on Terminology and Anachronism*, *Medieval and Renaissance Astrology* 7/2015, č. 1, s. 42–54, zde s. 49.

⁷ Viz B.-CH. OTTO, *Introduction*, s. 4–6. K problematizaci pojmu vědy (v kontextu zkoumání vztahů mezi vědou a náboženstvím) viz např. PETER HARRISON, „*Science and Religion: Constructing the Boundaries*, in: *Science and Religion. New Historical Perspectives*, (edd.) Thomas Dixon, Geoffrey Cantor, Stephen Pumfrey, Cambridge 2010, s. 23–49.

Ve svém článku se těmto potížím pokusím vyhnout tím, že k problému přistoupím z poněkud odlišné strany. Domnívám se totiž, že cosi jako intuitivní či „lidový“ pojem magie není pro odborného badatele zcela nezajímavý a sám si též zaslouží být reflektován. Je sice nemístné domnívat se, že bychom touto cestou mohli dospět k univerzální a všeobecně aplikovatelné definici magie, avšak zcela rezignovat na to, že je přinejmenším v představách mluvčích užívání tohoto pojmu vedeno jistou společnou intuicí, rovněž není konstruktivní. Na jisté velice vágní úrovni se tak přece jen můžeme dobrat k čemusi, co mají alespoň domněle všechny instance magie společné. Pokusme se tedy v prvním kroku rámcově naznačit vějíř asociací, který může být v běžném jazyce spojován s výrazem „magie“:

- triky s kartami a jiné formy zábavného iluzionismu
- postava z fantasy, v nejstereotypičtějším případě v hábitu, se špičatým kloboukem a holí, metající ohnivé koule
- lektvary lásky, vúdú panenky, věštění z karet a křišťálové koule
- sabaty, létání na koštěti a čarodějnické procesy
- dvorní astrolog vypracovávající horoskop⁸

Mým návrhem je, že společným rysem na pozadí těchto představ je nějaká forma vybočení z běžného kauzálního řádu světa: mávnutí kouzelnou hůlkou vyvolá ohnivou kouli a zabodnutí jehly do panenky způsobí dotyčnému na dálku bolest, ačkoli by tomu tak za normálních okolností nemělo být. I v případě estrádních kouzelníků obecnost sice ví, že jde pouze o trik, cílem tohoto triku však je právě vyvolat dojem narušení kauzality – navzdory statistickým předpovědím dokáže kouzelník např. vždy spolehlivě v balíčku najít divákem vytaženou kartu. O podobné představě svědčí i takové jazykové obraty, jako že „je v tom nějaké kouzlo“.⁹ V případě přírodní vědy se pak můžeme opřít o podobně intuitivní a vágní představu, totiž že jejím cílem je právě popsat a zachytit kauzální zákonitosti spravující chování ve světě. Postavíme-li tato dvě pojetí vedle sebe, vyplyne nám z toho jasný závěr, že magie a věda jsou vůči sobě navzájem zcela protikladné.

⁸ V jistém ohledu by bylo možné tvrdit, že podobnou funkci jako tento výčet plní i seznam výrazů, obrátů a představ obvykle spojovaných s magií, který uvádí B.-CH. OTTO in *Introduction*, s. 9–10.

⁹ Srov. v angličtině trochu častější obrat, že se něco stalo „as if by magic“.

Zajímavé je srovnání této intuitivní představy s tím, jak renesanční a novověcí myslitelé vymezovali přirozenou magii (jež bude v následujícím textu hlavním předmětem našeho zájmu). Většina těchto definic míří stejným směrem, jako jeden příklad za všechny zde uvedu Agrippovu formulaci:

„Přirozená magie je tudíž to, co [...] přivádí do zjevného aktu skryté a utajené síly přírody, vzájemnou aplikaci a spojováním nižších a vyšších schopností tak, že z toho mnohokrát byly vyvolány velké a úžasné zázraky: ani ne tak uměním, jako přírodou, které je v jejích operacích umění pouhým sluhou a asistentem. Neboť mágové jsou nejpozornější průzkumníci přírody, kteří využívají to, co příroda připravila, a spojováním aktivních a pasivních [principů] vyvolávají nejpodivuhodnější účinky dříve nežli v přírodou stanoveném čase, což prostý lid považuje za zázraky, přestože jde pouze o předvídaná díla přírody.“¹⁰

I zde nacházíme motiv vybočení z běžného chodu přírody, avšak Agrippova definice zachází dále. Vysvětluje, že toto vybočení je pouze zdánlivé, že je podřízené hlubším přírodním zákonitostem, se kterými je mág obeznámen a umí je využívat, zatímco laikovi zůstávají skryté (a proto se domnívá, že jsou vyvolané účinky zázračné). Přitom ale nejde ani o představu iluzionistické magie, neboť spíše nežli klamání důvěřivých lidí je zde příčinou zdánlivé podivuhodnosti znalost skrytých zákonitostí přírody. Spíše než protikladná vůči vědě se magie podle této definice jeví s vědou sourodá. Mimoděk zde tane na mysli bonmot A. C. Clarka, že „každá dostatečně pokročilá technologie je nerozeznatelná od magie“.¹¹

Pozitivismus a věda jako pokrok

Chceme-li hledat zdroje této intuitivní představy o konfliktu magie a vědy, bude jedním z klíčových milníků bezpochyby pozitivismus

¹⁰ HEINRICH CORNELIUS AGRIPPA AB NETTESHEIM, *De incertitudine & vanitate omnium scientiarum & artium liber, lectu plane jucundus & elegans*, Lyon 1644, kap. 42, s. 89–90.

¹¹ ARTHUR C. CLARKE, *Profiles of the Future. An Inquiry into the Limits of the Possible*, New York 1977, s. 39.

(ačkoli v závěru článku ukážeme, že kořeny této představy sahají ještě dále). Ve svém *Kurzů pozitivní filosofie* formuloval Auguste Comte velmi vlivné schéma, tzv. zákon tří stadií.¹² Podle tohoto zákona prochází lidské poznání třemi stadii, která Comte označuje jako teologické, metafyzické a pozitivní. Stručně řečeno, v prvním hledají lidé nejzastří příčiny pozorovaných událostí a personifikují je do podoby bohů, duchů či jiných bytostí; v druhém se již zaměřují více na proximální příčiny mající podobu abstraktních, odosobněných principů, zatímco v posledním, vědeckém stadiu se na příčiny rezignuje a instrumentalisticky se popisují výhradně zákonitosti spravující chování daných jevů.¹³ Jak vidíme, magie zde spolu s náboženstvím a filosofií spadají do jedné progresivní vývojové linie vedoucí až k moderní, pozitivistické vědě. Přísně vzato je tudíž v jistém ohledu možné hovořit o příbuznosti magie a vědy – vždýt oboje jsou pokusem o totéž, totiž o pochopení přírodních zákonitostí a získání moci nad nimi. Magie je pouze pokusem primitivním a zoufale neúspěšným, který bude v průběhu nevyhnutelného vývoje dané kultury nahrazován pokusy čím dál úspěšnějšími: monoteistickým náboženstvím, metafyzickou spekulací a nakonec exaktní vědou. Tato příbuznost je ale zároveň ryze negativní. Jelikož je magie *de facto* špatná věda, není dost dobře myslitelné, že by na zrod a vývoj vědy mohla mít nějaký pozitivní vliv. S tím částečně souvisí i to, že pokud pojmáme magii takto kontinuálně s vědou, zůstáváme slepi vůči její specifičnosti, třeba vůči tomu, že některé formy magie mohou ve skutečnosti usilovat o zcela odlišné cíle nežli věda.¹⁴

Positivismus se následně na přelomu 19. a 20. století promítl do klasických antropologických definic magie, jaké nalezneme u Edwar-da B. Tylora a Jamese G. Frazera. Tylor označuje magii za „přežitek“ (*survival*), termín, který zavádí pro označení prvků kultury, které již

¹² AUGUSTE COMTE, *Cours de philosophie positive*, Paris 1830, sv. 1, 1^{re} leçon, s. 3nn. Více k tomu viz WARREN SCHMAUS, *Comte's General Philosophy of Science*, in: *Love, Order & Progress. The Science, Philosophy & Politics of Auguste Comte*, (edd.) Michel Bourdeau, Mary Pickering, Warren Schmaus, Pittsburgh 2018, s. 34–41.

¹³ Jako emblematické motto tohoto přístupu bylo pozitivisty mylně vykládáno i slavné Newtonovo *hypotheses non fingo*, viz k tomu JACQUES JOSEPH, *Svět jako živý stroj. Filosofie Henryho Mora na rozhraní renesance a novověku*, Praha 2021, s. 331–333.

¹⁴ Srov. STANLEY J. TAMBIAH, *Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View*, in: *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, (edd.) Robin Horton, Ruth Finnegan, London 1973, s. 199–229.

ztratily svůj užitek, přesto však navzdory své nepatřičnosti zůstávají do dané kultury začleněny.¹⁵ Magie je pro Tylora souborné označení pro všechny možné typy pověřených praktik, od věštění, přes léčivé rituály či urknutí až k alchymii a komunikaci s duchy. Všechny tyto praktiky spadají do nejranější fáze kultury („divoštví“) a mají společné to, že se řídí pomýlenou představou, že věci spojené v myšlení mají mezi sebou spojení i v realitě. V pozdějších fázích kultury, „barbarství“ a „civilizaci“ (tj. v náboženské a vědecké kultuře – paralela s Comtem je zřejmá), je tato mylná představa sice překonána, avšak prvky magie stále přežívají. Jsou to však pouze nemístné relikt, kterých se v ideálním případě daná kultura časem zbaví.

Tylorův mladší současník Frazer velmi květnatým způsobem popisuje podobný vývoj. Člověk se nejprve domnívá, že ovládá přírodní procesy prostřednictvím svých magických rituálů. Postupně však dochází k zjištění, že tato jeho titánská představa je mylná. Magie je neplodná a člověk je nevědomý a slabý. „Člověk poznal, že to, co považoval za příčiny, příčinami nebylo a že všechno jeho úsilí využívat těchto imaginárních příčin bylo marné. Darmo se lopotil, darmo mrhal svým zvědavým důvtipem. Tahal za šňůrky, k nimž nebylo nic připevněno. Domníval se, že kráčí přímo k cíli, zatímco ve skutečnosti chodil kolem dokola.“¹⁶

Poznání vlastní bezmoci vede člověka k odkázání se na moc božstev:

„Když byl náš dávný filosof takto odříznut od svých starých kotevních lan a ponechán napospas rozbouřenému moři pochyb a nejistoty, jeho někdejší šťastná důvěra v sebe a ve vlastní síly byla hrubě otřesena; [...]. Jestliže velký svět jde dál svou cestou bez jeho pomoci, či bez pomoci jeho druhů, zřejmě musí tedy existovat jiné bytosti, jemu podobné, avšak mnohem silnější, které samy neviděné řídí chod světa a vyvolávají všechn ten různorodý sled událostí, který, jak dosud věřil, měl být dílem jeho čarování.“¹⁷

Toto náboženské řešení se však ukazuje rovněž neuspokojivé. Pozorující pravidelnost a zákonitost přírodních procesů, lidé si postupně uvědomují, že je neslučitelná s představou božstev řídících svět na základě svých

¹⁵ EDWARD B. TYLOR, *Primitive Culture. Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, London 1920, sv. 1, s. 16.

¹⁶ JAMES G. FRAZER, *Zlatá ratolest*, Praha 1994, kap. 4, s. 55n.

¹⁷ J. G. FRAZER, *Zlatá ratolest*, kap. 4, s. 55n.

rozmarů. Naopak, i u zdánlivě chaotických jevů se zdá vposled oprávněně očekávat hlubší pravidelnou zákonitost. Lidé tak dospívají k představě pozorování přírodních procesů za účelem odhalení pravidelnosti v jejich sledu, jež nám umožní chod přírody účinně ovlivňovat. „Stručně řečeno, náboženství jakožto vysvětlení přírody bylo nahrazeno vědou.“¹⁸

Frazer si sám explicitně všímá toho, že v jistém kontrastu s linearitou jeho evolučního schématu vykazují magie a věda řadu podobností. Zatímco náboženství předpokládá flexibilní řád, v němž je možné božstva přesvědčovat a přemlouvat prostřednictvím modliteb či obětí, magie i věda obě předpokládají deterministický svět spravovaný slepou kauzalitou. Zásadní rozdíl však spočívá v povaze této kauzality a jejích zákonů. Frazer charakterizuje zákony „podobnosti“ a „doteku“ jakožto dva základní zákony magie. První předpokládá vzájemné působení mezi věcmi, které si jsou podobné (např. vlašský ořech a mozek), druhý mezi věcmi, které byly časoprostorově spojené (kupř. meč a rána, kterou způsobil). Podobně jako u Tylora jde ve skutečnosti o neoprávněné převedení myšleného spojení do vnějšího světa. Podobnost a dotek jsou klíčové zákony asociace idejí. To, co je spojeno v mysli, však nemusí být nutně spojeno i ve vnějším světě. „Osudová chyba magie nespočívá v obecném uznávání zákonité následnosti událostí, ale v naprosto špatné interpretaci podstaty oněch zvláštních zákonů, které tuto následnost řídí. [...] Užívá-li se jich [tj. zákonů asociace – JJ] správně, rodí se z nich věda; užívá-li se jich nesprávně, rodí se z nich magie, zparchantělá sestra vědy. Je proto triviální, téměř tautologické, prohlásíme-li, že je magie nutně nesprávná a neplodná; vždyť kdyby mohla někdy být pravdivá a plodná, nebyla by už magií, ale vědou.“¹⁹

Jak vidíme, zas a znovu v různých obměnách narážíme na velmi podobné motivy. Detailnější četba by samozřejmě rozkryla i jemnější nuance, podobně jako reflexe řady dalších autorů, kteří na Frazera s Tylorom navazují, kriticky se vůči nim vymezují či své pojetí magie rozvíjejí paralelně. Místo toho si však dovoluji tento exkurz uzavřít; debata o magii sice v rámci antropologie pokračovala, s ohledem na povahu studovaného materiálu však míří poněkud jinam nežli nezávisle se vyvinuvší studium dějin magie v evropské společnosti.²⁰

¹⁸ J. G. FRAZER, *Zlatá ratolest*, kap. 69, s. 611.

¹⁹ J. G. FRAZER, *Zlatá ratolest*, kap. 4, s. 49n. (mírně upraveno – český překlad zcela vypouští označení magie jako „*bastard sister of science*“).

²⁰ B.-CH. OTTO, *Historicising „Western Learned Magic“*, s. 164n.

Magie a experimentální věda

Avšak i pokud se přesuneme do oblasti historiografie vědy, zjistíme, že je vliv pozitivismu velmi snadno dostopovatelný ještě ve 20. století, a to nejenom ve vztahu k magii, ale i ve způsobu pojímání vztahu vědy a náboženství. Jako příklad nám zde poslouží jeden ze zakladatelů oboru dějin vědy George Sarton. Monumentální historické dílo, které tento autor po sobě zanechal, bylo v jeho vlastních očích pouze nezbytnou předehrou k něčemu mnohem většímu. Mimo jiné v návaznosti i na Comtův pozitivistický program chtěl Sarton vybudovat „nový humanismus“, obří syntézu lidského poznání, jež by pomohla lidstvu aktivně směřovat k světlejším zítřkům.²¹ Studium dějin vědy jakožto aspektu duchovních dějin lidstva je pro dosažení tohoto cíle zásadní, neboť na rozdíl např. od dějin umění či náboženství jsou dějiny vědy dějinami „odhalování objektivní pravdy“.²² Sarton opakovaně ve svých pracích formuluje tuto velmi progresivistickou a pozitivní vizi vědy, pregnantně vystihnoutou kupř. v jeho „větě o dějinách vědy“: „Definice. Věda je systematizované pozitivní poznání, nebo to, co za ně bylo v různých dobách a místech považováno. Tvrzení. Nabývání a systematizace pozitivního poznání jsou jediné lidské činnosti, které jsou skutečně kumulativní a progresivní. Korolár. Dějiny vědy jsou jediné dějiny, které mohou doložit pokrok lidstva.“²³

Vedle tohoto pozitivního náhledu můžeme tutéž představu o dějinách vědy formulovat i negativně. Místo „postupného odhalování pravdy“ se pak jedná o „postupné vítězství nad omyly a pověrami, ubývání tmy“.²⁴ V tomto silně whigovském narativu se z pochopitelných důvodů opakovaně vrací motiv boje experimentu a empirie (jakožto odhalujících pravdu) se zaslepujícími předsudky a dogmaty. Oliveira a Oliveirová na příkladu Sartonova zpracování Harveyho objevu krevního oběhu a jeho vztahu k Leonardovi či Vesaliovi – kteří jej bývali mohli objevit,

²¹ Viz k tomu ARNOLD THACKRAY, ROBERT K. MERTON, *On Discipline Building: The Paradoxes of George Sarton*, Isis 63/1972, č. 4, s. 472–495, zde s. 478nn.

²² GEORGE SARTON, *The Quest for Truth: Scientific Progress during the Renaissance*, in: Týž, Sarton on the history of science. Essays by George Sarton, Cambridge (Mass.) 1962, s. 102–120, zde s. 102.

²³ GEORGE SARTON, *The Study of the History of Science*, Cambridge (Mass.) 1936, s. 5.

²⁴ GEORGE SARTON, *Introduction to the History of Science*, Baltimore 1927, sv. 1, s. 25.

ale neobjevili –, ukazují, v jakém ohledu jsou Sartonovy dějiny vědy tzv. starou historiografií vědy. Ta je plná velkých mužů, kterým se díky důvěře ve vlastní smysly a pozorování konečně podařilo vykořenit letité předsudky a posunout poznání vpřed – anebo naopak velkých mužů, kteří měli daný objev na dosah, v principu jim v něm nic nebránilo, navzdory všemu se však ještě nedokázali vymanit z okovů dobových dogmat a rozhodující krok učinit.²⁵

Není nijak překvapivé, že v takto pojatém celkovém schématu je jakýkoli pokrok v rámci vědy vždy ze své podstaty interní, a vnější vlivy tak mohou představovat nanejvýš překážky, které tomuto vývoji brání. Když například (s explicitním odkazem na Whiteovu „conflict thesis“)²⁶ Sarton zhodnocuje interakce mezi náboženstvím a vědou, přiznává sice, že v některých případech mohli být kněží nositelé poznání, přesto však měla setkání náboženství a vědy „často agresivní charakter“.²⁷ Naštěstí (je však skutečně možné hovořit o štěstí, když se jedná o nevyhnutelný proces?) spolu s tím, jak postupuje vpřed, se poznání od těchto vnějších vlivů čím dál víc odpoutává. V ještě horší pozici se pak podle Sartona nachází magie – ta totiž ve své absolutní iracionalitě není jen souborem dogmat brzdících rozvoj poznání, nýbrž je skutečným protipólem vědy. Zkoumání magie nemá z hlediska historie vědy žádný smysl, neboť její konzervativní a iracionální charakter nijak neumožňuje porozumět lidskému pokroku představovanému vědou.²⁸

Právě tato představa stála u kořene roztržky mezi Georgem Sartonem a Lynnem Thorndikem. Thorndike byl medievista zabývající se intelektuální historií, který velkou část své akademické kariéry zasvětil snaze prokázat, že ve srovnání s renesancí nebyl středověk pouze dobou temna. Jedním z jeho hlavních témat v této souvislosti byla magie a její vztah k vědě. Pečlivě prokázal, že řada scholastiků přispěla k rozvoji vědy a že tyto autoři byli zároveň často dobře obeznámeni s magickými, alchymic-

²⁵ JOSÉ CARLOS PINTO DE OLIVEIRA, AMELIA J. OLIVEIRA, *Kuhn, Sarton, and the History of Science*, in: *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science. Homage to Alexandre Koyré 1892–1964*, (edd.) Raffaele Pisano, Joseph Agassi, Daria Drozdova, Cham 2018, s. 277–293.

²⁶ K tomu viz JAMES C. UNGUREANU, *Science, Religion, and the Protestant Tradition. Retracing the Origins of Conflict*, Pittsburgh 2019.

²⁷ GEORGE SARTON, *The History of Science*, in: Týž, *The Life of Science: Essays in the History of Civilization*, New York 1948, s. 38.

²⁸ G. SARTON, *Introduction*, s. 19.

kými a astrologickými tématy.²⁹ Oproti Sartonovi zde tedy tušíme snahu magii do jisté míry rehabilitovat jako cosi hodného historické pozornosti, to však ještě neznamená, že by Thorndike hodnotil magii pozitivně. Popisuje ji jako: „Konzistentní soubor omylů, nabytý prostřednictvím smyslového vnímání, introspekce, reflexe a snění, ovlivněný vírou, emocemi, tužbami a slastí, vyznačující se neopodstatněným spojováním idejí, postrádající adekvátní prostředky korigování chyb a řádná kritéria měření.“³⁰

Thorndike tak klade důraz na kontinuitu spojující magii a vědu do jediné linie, avšak v rámci této linie stále platí, že magie je stěží víc než jen nedokonalou a chybnou vědou. Je tudíž sice do jisté míry jejím předstupněm, avšak jakožto „soubor omylů“ otevírá cestu skutečnému poznání především tak, že se nechá vědou nahradit. Právě zmapování procesu, kterým se z tohoto předstupně rodí věda, je věnováno Thorndikovo mnohosvazkové opus magnum, *A History of Magic and Experimental Science*.³¹ Toto dílo zůstává dodnes přelomové pro širší svého záběru, pečlivost práce s historickými prameny i pro to, že upozornilo na řadu méně významných postav z dějin vědy. Na druhou stranu skutečně představuje primárně historickou práci, jež se nepokouší ze zpracovaných pramenů vyvodit nějaké širší teoretické stanovisko. Reálný proces „vzniku nové vědy“ tak čtenáři do značné míry uniká a přesný význam slovního spojení „experimentální věda“ není reflektován (podobně jako posuny tohoto významu mezi zkoumanou dobou a současností).³² Pro naše téma je pak především zásadní, že kniha neobsahuje žádnou programovou tezi o vztahu magie a vědy, místo toho pouze prostřednictvím zkoumaného historického materiálu na jistou formu jejich vzájemné propojenosti implicitně poukazuje.

I takové relativně umírněné stanovisko však Sartona (i další) po- bouřilo. Ve své recenzi prvních dvou svazků Thorndikova díla tak sice

²⁹ MARSHALL CLAGETT, *Éloge: Lynn Thorndike*, Isis 57/1966, č. 1, s. 85–89, zde s. 86n.

³⁰ LYNN THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1941, sv. 5, s. 13 (v odkazu na „neopodstatněné spojování idejí“ stále ještě citíme vliv Tylora a Frazera).

³¹ LYNN THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York–London 1923–1958, 8 sv.

³² Pro důkladnější kritické zhodnocení viz DANA B. DURAND, *Magic and Experimental Science: The Achievement of Lynn Thorndike*, Isis 33/1942, č. 6, s. 691–712, zejm. s. 699–701; WOUTER J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy*, Cambridge 2012, s. 320–323.

chválí jeho mravenčí práci, ostře se však vymezuje proti představě, že magie je hodna historické pozornosti a že (jak naznačuje název) potenciálně souvisí se zrodem experimentální vědy. Znovu se zde setkáme s jeho již probíranými názory: „Věda je bytostně progresivní, zatímco magie je bytostně konzervativní. Nemůže mezi nimi nastat žádný kompromis. V žádném případě nemohou kráčet společně – vždyť jedna jde vpřed a druhá vzad. Jediné, co mohou, je navzájem si překážet a bojovat spolu.“³³

Jak Sarton, tak Thorndike v konečném důsledku pracují s podobně esencialistickým pojetím vědy a magie. Věda je ze své podstaty bytostně racionální, magie oproti tomu iracionální. Thorndikovo stanovisko je poněkud shovívavější v tom, že pojímá magii „pouze“ jako špatnou vědu, jako soubor omylů, jejichž napravením může vzniknout věda. Vedle toho je pro Sartonu magie v mnohem silnějším slova smyslu „antivědou“. Její iracionalita je absolutní a důsledkem toho je následně i absolutní nesystematičnost. Magie je bažinou absurdních pověr a představ, přičemž každá iracionální myšlenka je stejně dobrá jako jakákoli jiná, takže ačkoli mohou být jednotlivé představy nahrazovány, z podstaty věci není možné hovořit o jakémkoli pokroku nebo vývoji – odtud ona bytostná „konzervativnost“ magie. Vedle toho racionální věda je pokroková, neboť ze svého lůna postupně eliminuje zbytky nepravdy a iracionality. Vztah magie a vědy je tudíž ryze negativní, dějiny vědění jsou dějinami, kdy světlo rozumu postupně vytlačuje tmářství a nerozum.

Frances Yatesová a rehabilitace „hermetické tradice“

Vedle Thorndika by bylo možné zmínit další historiky, kteří se v první polovině 20. století podíleli na postupné rehabilitaci magie jakožto předmětu historického bádání, zejména např. Will-Ericha Peuckerta. Z důvodu rozsahu se ale v tuto chvíli místo toho přesuneme k dalšímu významnému zlomu, který v 60. letech představovaly práce Frances Yatesové.

Ve své knize *Giordano Bruno a hermetická tradice*³⁴ předkládá Yatesová obraz vědecké revoluce jakožto zlomu, který byl z velké části zapří-

³³ GEORGE SARTON, *Lynn Thorndike: A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our era*, Isis 6/1924, č. 1, s. 74–89, zde s. 84.

³⁴ Chicago 1964 (česky: Praha 2009).

činěn tím, co označuje jako „hermetickou tradici“. Yatesová se pokouší sledovat linii myslitelů, jejímž hlavním představitelem je vedle Campanelli či Patriziho především Giordano Bruno. U něho se pokouší ukázat, že mnohem spíše nežli mučedníkem vědy byl mágem a heretikem, jehož hlavním cílem bylo vyvolat rozsáhlou nábožensko-společenskou reformu. Brunovu koncepci nekonečného světa a jeho kopernikánství pak zasazuje do tohoto kontextu, takže z heliocentrismu se stává primárně duchovní a magický symbol. „Hermetická tradice“,³⁵ k níž Bruno i ostatní náleželi, pak odvozuje svůj název od *Corpus Hermeticum*, souboru textů, který renesanční platonici (mylně) datovali do Mojžíšovy doby, zároveň v něm však nacházeli náznaky křesťanských dogmat a platonismu. Spolu s *Chaldejskými věštbami* (připisovanými Zoroastrovi) se tak *Corpus Hermeticum* stalo jedním ze základních kamenů renesančních představ o staré moudrosti.³⁶ Časové období vymezené na jedné straně Ficinovým překladem *Corpus Hermeticum* a na straně druhé Casaubonovým vyvrácením jeho chybné datace představuje pro Yatesovou období, kdy se hermetická tradice dostává na evropské intelektuální scéně do popředí a skrze renesanční magii zásadním způsobem přispívá k vzniku tzv. vědecké revoluce.

Yatesové trilogie³⁷ vyvolala značné pozdvižení. Na jednu stranu nalezneme historiky vědy, kteří se proti jejím závěrům bouří na základě představ ne nepodobných těm, se kterými jsme se výše setkali u Sartona. „Hermetismus“ tak má být v dějinách filosofie pouze vcelku okrajovým myšlenkovým proudem, který podobně jako magie vykazuje značné známky iracionálního chápání světa. Jako takový stěží mohl mít významnější vliv na rozvoj vědy, jejíž veškerý vývoj vychází z ní samé, a jejíž historii je tudíž třeba psát bez odkazů na dobové filosofické

³⁵ Yatesová tento termín převzala od PAULA OSKARA KRISTELLERA, srov. jeho *Marsilio Ficino e Lodovico Lazarelli: Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel rinascimento*, Annali della R. Scuola Normale Superiori di Pisa, Lettere Storia e Filosofia 2/1938, č. 7, s. 237–262.

³⁶ Viz k tomu CHARLES B. SCHMITT, *Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz*, Journal of the History of Ideas 27/1966, s. 502–532; TÝŽ, *Prisca theologia e Philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, in: Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro: Atti del V Convegno internazionale del Centro di studi umanistici: Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8–13 agosto 1968, (ed.) Giovannangiola Tarugi, Firenze 1970, s. 211–236.

³⁷ Po *Giordanu Brunovi a hermetické tradici* následovaly ještě *Umění paměti* (Chicago 1966, česky: Praha 2015) a *Rozenkruciánské osvícenství* (London 1972, česky: Praha 2000).

a náboženské představy.³⁸ Na druhou stranu se setkáme i s řadou nadšených ohlasů a v následujících dekádách zažívá téma vztahu vědecké revoluce a hermetismu nefalšovaný akademický boom.³⁹ Řada těchto titulů je ale zároveň dobrým dokladem jisté nevyhraněnosti či vágnosti spojené s termínem „hermetismus“ (či „hermeticismus“). Zejména v reakci na článek, v němž Yatesová formulovala své stanovisko obzvláště provokativním způsobem,⁴⁰ se tak mezi historiky rozpoutává debata o tzv. Yates thesis – ačkoli je v této souvislosti namístě upozornit, že tato teze je až zpětnou konstrukcí jejich kritiků a v Yatesové spisech není nikdy jednoznačně formulována.⁴¹

³⁸ Nejvýznamnějším představitelem této reakce je MARY HESSE, *Hermeticism and Historiography: An Apology for the Internal History of Science*, in: *Historical and Philosophical Perspectives of Science*, (ed.) Roger H. Stuewer, Minneapolis 1970, s. 134–162.

³⁹ Svůj podíl na tom také má objevení „hermetických“ a alchymických aspektů Newtonova myšlení, jak k němu došlo především díky: JAMES E. McGUIRE, PIYO M. RATTANSI, *Newton and the Pipes of Pan*, Notes and Records of the Royal Society of London 21/1966, č. 2, s. 108–143; dále ve zlomové monografii BETTY JO TEETER DOBBS, *The Foundation of Newton's Alchemy, or „The Hunting of the Greene Lyon“*, Cambridge 1975. V českém prostředí je v souvislosti s recepcí Yatesové třeba zmínit Zdeňka Neubauera, viz zejména ZDENĚK NEUBAUER, *Corpus Hermeticum Scientiae*, in: Týž, *O přírodě a přirozenosti věcí*, Praha 1998, s. 113–143. Na první pohled by se mohl Neubauer jevit jako nekritický příznivce Yatesové, musíme však mít na paměti, že problematické aspekty její argumentace nabývají v kontextu Neubauerova myšlení zcela odlišného významu. Poskytnout detailnější rozbor vztahů mezi vědou, náboženstvím, magií a hermetismem u Neubauera nezapadá do tématu ani do rozsahových možností tohoto článku, viz však k tomu ZDENĚK NEUBAUER, *O počátku, cestě a znamení času. Úvahy o vědě a věděni*, Praha 2007; Týž, *O čem je věda?: (De possess – O duchovním bytí Božím)*, (edd.) Jakub Hlaváček, Vojtěch Hladký, Praha 2009; Týž, *Přírodní vědy a náboženství. Novověké a dnešní tázání se po vztahu vědeckého poznání a křesťanské víry*, in: Týž, *Bůh a příroda. Filosofické úvahy o náboženství a vědě 1979–1983*, Praha 2019, s. 213–248. V poněkud širším kontextu (a již v 60. letech 20. století) reflektoval význam platonismu pro novověkou vědu též Zdeněk Horský, viz např. jeho články *Role platonismu při vzniku moderní kosmologie*, *Kosmologie Marsilia Ficina*, *Mathematikos a fysikos od Koperníka po Newtona a Janusovská tvář Newtonovy fyziky*, in: ZDENĚK HORSKÝ, *Koperník a české země. Soubor studií o renesanční kosmologii a nové vědě*, Praha 2011, s. 75–81, 83–93, 95–104 a 381–385.

⁴⁰ FRANCES YATES, *The Hermetic Tradition in Renaissance Science*, in: *Art, Science, and History in the Renaissance*, (ed.) Charles S. Singleton, Baltimore–London 1967, s. 255–273.

⁴¹ Poprvé o „Yates thesis“ hovoří ROBERT S. WESTMAN, *Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered*, in: *Hermeticism and the Scientific Revolution*, (edd.) Robert S. Westman, James E. McGuire, Los Angeles 1977,

Zaměříme-li se konkrétně na termín „hermetismus“, důkladnější historické zkoumání jej odhalí jako značně problematický. Jak jsem uvedl výše, Yatesová velmi úzce spojuje „hermetickou tradici“ s *Corpus Hermeticum* a jeho recepci. Přitom většina autorů, na něž se Yatesová odvolává, na *Corpus Hermeticum* příliš často neodkazuje. Jakkoli šlo bezpochyby o velmi významný text, odvozovat od něj celou tradici se zdá poněkud přehnané.⁴² Pokud se navíc zaměříme na téma magie, které Yatesová vyzdvihuje, zjistíme, že daní autoři své koncepce magie neodvozují z *Corpus Hermeticum* – jednoduše proto, že tento soubor textů toho o magii mnoho neříká. Mnohem významnějším zdrojem se v tomto ohledu ukazují různí novoplatonští autoři, jako např. Proklos. Představa jednotné tradice se rozpadá i v souvislosti s otázkou recepce heliocentrismu, neboť různí „hermetici“ k němu zaujímali řadu velmi odlišných postojů, včetně ostře odmítavých.⁴³ Vedle přecenění významu *Corpus Hermeticum* a skutečnosti, že žádná jednotná „hermetická tradice“ neexistovala, se tak ukazuje, že ani není možné vést přímou souvislost mezi „hermetickým smyšlením“ jisté skupiny autorů a jejich „pokrokovostí“, jež umožnila vznik moderní vědy.

Faktem totiž je, že Yatesová s kombinací strhujícího nadšení a působivé erudice vypráví příběh, který si z velké části stále ještě drží progresivisticko-pozitivistickou strukturu, byť s odlišným rozložením hodnotících znamének, než s jakým jsme se dosud setkali. Dějiny lidstva jsou i nadále dějinami pokroku v poznání, jaký nám přináší věda, avšak rozhodující impuls pro její vznik poskytla renesanční magie vzešlá z hermetické tradice jakožto jakéhosi spodního proudu skrytých procházejícího dějinami evropského myšlení. (V této souvislosti je zajímavé si povšimnout, jak ostrý kontrast vede Yatesová mezi „dobrou“ a vznešenou renesanční magií a magií středověkou, pojímanou pozitivisticky jako tmářství, pověry a „špinavé triky“.) S ohledem na dobu publikace *Giordana*

s. 1–91. Dobovou kritiku Westmanova pojetí nabízí CHARLES B. SCHMITT, *Reappraisals in Renaissance Science*, *History of Science* 16/1978, č. 33, s. 200–214.

⁴² Vedle toho srov. Zdeňka Neubauera, který klade důraz především na iniciační význam samotné události překladu *Corpus Hermeticum*, viz Z. NEUBAUER, *Corpus Hermeticum Scientiae*, s. 125–130.

⁴³ Viz BRIAN P. COPENHAVER, *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, in: *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, (edd.) Ingrid Merkel, Allen G. Debus, London–Toronto 1988, s. 79–110 (přehodnocení významu *Corpus Hermeticum* a novoplatonismu); R. S. WESTMAN, *Magical Reform* (recepce heliocentrismu).

Bruna a hermetické tradice pak není překvapivé, že tento narativ, v knize spíše jemně naznačený, velmi silně zarezonoval mezi *hippies* a různými *new age* subkulturami 60. let, kde i následně značným způsobem hypertrofoval. Spodní proud hermetické tradice se tak mohl napojit na veškerou tajnou historii sahající od Atlantidy, přes templáře ke svobodným zednářům a dále, a stát se součástí narativu souboje těchto skrytých sil s kulturním establishmentem představovaným spojenými silami institucionalizovaného náboženství a oficiální vědy. Zásadní příspěvek Yatesové pak spočíval v tom, že oproti obvyklému narativu ukázala, že skutečnými představiteli rozumu a strůjci pokroku byli právě příslušníci této skryté tradice a že veškerá moderní věda se ve skutečnosti odvozuje od nich, ačkoli se mainstream pokouší tuto skutečnost utulnat.⁴⁴

Navzdory všem těmto výhradám zůstává význam Frances Yatesové nepopiratelný. Její práce jednoznačně pomohly vytvořit mnohem komplexnější obraz Giordana Bruna, nežli byly do té doby převládající představy Bruna-filosofa a Bruna-mučedníka vědy. V obecnější rovině pak převedla zájem o renesanci a renesanční platonismus z Itálie na mezinárodní scénu a zejména učinila atraktivní akademické téma ze zkoumání interakcí mezi přirozenou magií renesance a v novověku se rodící vědou. V ještě širším kontextu pak bývá Yatesová po právu uváděna jako důležitý faktor, který přispěl k tomu, že se na přelomu 20. a 21. století postupně etablovalo studium dějin západního esoterismu jako svébytná akademická disciplína.⁴⁵ Na druhou stranu z perspektivy našeho tématu je poněkud paradoxní skutečností, že navzdory tomu, jak velký význam připisuje Yatesová postavě „renesančního mága“, z pohledu dějin magie není její přínos tolik významný. Vysvětlení je nejspíš možné hledat jednak v Yatesové představě propastného rozdílu mezi středověkou a renesanční magií, i v zaměření na (nepříliš magické) *Corpus Hermeticum*. Faktem každopádně je, že ačkoli Yatesová akademicky rehabilitovala soubor do té doby opomíjených témat, rozsah těchto témat byl vcelku omezený – časově na období renesance a novověku („rosekruciánského osvícenství“) a obsahově spíše na filosofické aspekty hermetismu, renesančního platonismu a od nich odvozené „vznešené“ magie (případ-

⁴⁴ Viz WOUTER J. HANEGRAAFF, *Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*, Aries 1/2001, č. 1, s. 5–37, zejm. s. 13–21. Ve svém článku se Hanegraaff zabývá i vlivem spolku Eranos, kterému se zde věnovat nebudeme, jehož role v dějinách akademického zkoumání esoterismu a souvisejících proudů je však nezanedbatelná.

⁴⁵ W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy*, s. 323–334.

ně ještě alchymie). Vedle toho magie jako obecné téma, její praktičtější orientované formy a různé podoby „lidové“ magie zůstaly zavrženy v onom „temném období“ středověku.

Fragmentace magie a zrod vědy

Vzhledem k omezenému rozsahu tohoto článku jsou zvolená zastavení v rámci zkoumání vztahů mezi magií a vědou samozřejmě velmi selektivní. Jen okrajově proto zmíním významnou práci Keitha Thomase *Religion and the Decline of Magic*.⁴⁶ Thomas přistupuje k tématu především z pozic sociální antropologie a po důkladném zmapování vsudypřítomnosti víry v magii napříč britskou raně novověkou společností se pokouší ukázat, jak se na jejím úpadku podílely dobové společenské proměny, vedle těch církevních pak zejména zánik určitého typu sociálních vazeb. Podobně jako v případě Thorndika představuje Thomasova práce zásadní primární zdroj, tentokrát pokud jde o popis různých forem lidové magie, celkový teoretický rámec však opět zůstává silně modernisticko-progresivistický. Magie je pojímána jako jednotná kategorie *sui generis*, zahrnující soubor přesvědčení, které se dnes již podle Thomase díky bohu daří vymýtit.⁴⁷

Významnou událostí pak rovněž je již zmíněný vznik nového oboru dějin západního esoterismu, spojený především se jmény Antoina Faivra a Woutera Hanegraaffa a završený ustavením patřičných kateder nejprve na pařížské École Pratique des Hautes Études a následně na univerzitě v Amsterdamu.⁴⁸ Vznik tohoto oboru nepřekvapivě souvisel s rozsáhlými metodologickými debatami, jejichž cílem bylo (mezi dalšími) přesné vymezení předmětu bádání – především proti jisté vágní všeobsažnosti, s jakou byl termín dříve používán. Napadeno bylo i nekritické užívání řady příbuzných termínů, např. magie. V jejím případě však zavrnutí esencialismu spolu s nově se utvářejícím strukturováním oboru vedlo k úvahám, zda by nebylo lepší tento pojem zcela opustit. Podle Bernd-Christiana Otta se tak magie i v rámci nově vzniklého oboru jen obtížně

⁴⁶ London 1971.

⁴⁷ Poněkud shovívavější zhodnocení Thomasovy knihy je možné nalézt in MICHAEL HUNTER, *The Decline of Magic. Britain in the Enlightenment*, New Haven–London 2020, s. 1–6.

⁴⁸ Více k tomu viz W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy*, s. 355–367.

zbavuje svých problematických konotací a akademické zkoumání jejich dějin zůstává poněkud stranou.⁴⁹ Ještě před relativně nedávnou dobou tak mohl John Henry prohlásit, že velké množství historiků vědy stále odmítá připustit možnost, že by magie mohla mít významnější vliv na vznik moderní vědy.⁵⁰ V obsáhlém článku, z něhož je tato citace převzata, následně předkládá velmi subtilní a nuancovaný obraz toho, jakým způsobem spolu v období vědecké revoluce věda a magie interagovaly a zároveň také proč tyto interakce v konečném důsledku vedly k situaci, kdy se možný vliv magie na vědu jeví běžnému člověku jako absurdní.

Poznávání světa probíhalo v 16. a 17. století uvnitř komplexním způsobem strukturovaného myšlenkového prostoru, v němž vedle sebe existovaly a interagovaly mnohé disciplíny a formy vědění. Zrod moderní vědy v tomto prostoru bezprostředně souvisel s problematizací a novým promyšlením, sjednáváním a překreslováním hranic mezi jednotlivými disciplínami. John Henry pro tento proces používá sociologický termín „*boundary work*“.⁵¹ Disciplín, mezi které nová věda tímto způsobem vstupuje, je samozřejmě celá řada, jako hlavní však můžeme jmenovat alespoň tradiční kategorie přírodní historie a přírodní filosofie, náleží sem ale také právě „magie“. Toto překreslování disciplinárních hranic je pak procesem, na kterém se podílí bezpočet dobových aktérů (v ojedinělých případech explicitně, převážně však implicitně), kteří všichni do daných diskusí vstupují se svými motivacemi a představami o tom, co různé disciplíny představují, jak se odlišují od ostatních a jaký by měl být jejich význam. Od samého počátku tak v jádru tohoto narativu nacházíme silně antiesencialistický a pluralistický přístup, který stojí v příkrém kontrastu s autory, o nichž jsme dosud pojednávali. Místo srážky dvou monolitických tradic (ať už pojmávaných a hodnocených tak, či onak) tak máme co do činění s mnohostí postav, které se z různých důvodů a perspektiv podílejí na složitých „vyjednáváních“, na jejichž základě jen velmi pomalu krystalizuje moderní koncepce vědy a její vztah k jiným oblastem lidského myšlení.

⁴⁹ Viz B.-CH. OTTO, *Historicising „Western Learned Magic“*, s. 223–224.

⁵⁰ JOHN HENRY, *The Fragmentation of Renaissance Occultism and the Decline of Magic*, *History of Science* 46/2008, č. 1, s. 1–48, zde s. 4.

⁵¹ J. HENRY, *The Fragmentation*, s. 6. Obecněji k pojmu *boundary work* v sociologii vědy viz THOMAS F. GIERYN, *Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists*, *American Sociological Review* 48/1983, č. 6, s. 781–795.

Co tato představa obnáší, aplikujeme-li ji konkrétně na magii? V první řadě to, že jak upozorňuje Henry, ačkoli hovoříme o „magii“ či „magické tradici“ jako o čemsi jednotném, musíme mít neustále na paměti, že se jedná o nesourodý soubor nauk a přístupů zastávaných nanejvýš různorodým množstvím jednotlivců. Renesanční tradice přirozené magie přitom, jak známo, zahrnovala i zkoumání takových jevů jako např. harmonické rezonance strun, magnetismu, elektřiny či gravitace. Tento fakt bývá obvykle chápán způsobem stále ještě do jisté míry poplatným pozitivismu, totiž že dokud lidé těmto jevům dostatečně nerozuměli, považovali je za magické, a teprve věda je později dokázala racionálně vysvětlit. John Henry však navrhuje se na danou situaci podívat z odlišné perspektivy. Vždyť výše zmíněné okruhy se staly předmětem experimentálního zkoumání dlouho předtím, než se je podařilo vědecky „vysvětlit“. Zároveň platí, že řada těchto experimentálních výzkumů se po značnou dobu nacházela v jakési „šedé zóně“ – jejich vědecký status nebyl předem neproblematicky dán, nýbrž byl právě naopak předmětem výše zmíněného vyjednávání. Právě to je pro Henryho představu „*boundary work*“ zásadní: jednoznačný status vědeckosti (či nevědeckosti) náležel ve zkoumané době jen velmi malému množství otázek, pro většinu dalších bylo (ne/) nabytí tohoto statusu výsledkem dlouhého procesu, v němž se střetávaly představy, koncepce, motivace a názory velkého množství různorodých historických aktérů. (Nejednotná) tradice magie se tak fragmentovala na jednotlivá témata a otázky, jejichž pozice se stala předmětem vyjednávání. Pevně dané disciplinární hranice (a s nimi spojené rozdělení na to, co je a co není vědecké) přitom nebyly východiskem, ale naopak teprve důsledkem těchto diskusí. Jinými slovy, jak se vznikající věda inspirovala magickou tradicí, prováděla zároveň i jakési disciplinární „přeznačení“ a daná, původně magická, témata nově kategorizovala jako vědecká. Logickým důsledkem této skutečnosti pak je to, že v kategorii „magie“ nepřekvapivě zbyly pouze ty tematické okruhy, které si rodící se věda nepřivlastnila – tj. vše, co se s jejím chápáním světa více či méně zásadním způsobem míjelo, co z jejího pohledu představovalo různé pověry a bludy, zkrátka to, co John Henry označuje jako „intelektuální strusku“. Právě tato „intelektuální struska“, která v kategorii magie zbyla, je tím, co v následujících staletích významným způsobem formuje představu o tom, co je „magie“, a není tudíž nic překvapivého na tom, že se většině lidí zdá, že takto pojatá magie nemá s vědou nic společného a nemohla mít na její vývoj žádný výraznější vliv. Přitom je tato skutečnost vposled pouze jakýmsi sebenaplňujícím prooctvím, důsledkem toho, že součástí

procesu „*boundary work*“ nebylo pouze to, že se věda inspirovala magickou tradicí, ale i to, že si dané části magické tradice přivlastnila a označila je jako „vědu“.

Zárodky procesu, který vedl k chápání magie a vědy jako ostrých protikladů, tak byly pokládány již v době, kdy se moderní pojem vědy utvářel, a tudíž *současně s tím*, jak se věda touto magickou tradicí bezprostředně inspirovala a přebírala jisté její části.⁵² Jakkoli totiž mohly být různé části magické tradice pro vědu inspirativní, nenacházely se ve vakuu a být ve století čarodějnických procesů asociován s magií mohlo být nebezpečné. Samozřejmě bylo možné odvolat se např. na Ficinovu filosofickou obhajobu magie⁵³ či se řadou dalších způsobů pokusit vést rozlišení mezi magií přirozenou a démonickou, popřípadě vznešenou a nízkou apod., avšak všechny tyto pokusy vždy byly v defenzivní, a tudíž *a priori* napadnutelné pozici. Pro přírodní filozofy tak bylo rozhodně jednodušší pokusit se vybraná témata oddělit od souvislosti s magií než se ji pokoušet subtilními argumenty hájit a stavět se do potenciálně nebezpečné pozice.

Odríznout zkoumaná témata od problematických magických asociací však bylo pro dobové aktéry nanejvýš žádoucí nejenom kvůli možným církevním represím, jistá hrozba přicházela i z druhé strany. Rodící se vědecká kultura se neetablovala okamžitě a její společenský status byl dlouhou dobu značně problematický. Potenciální problém tak nepředstavovala pouze církevní ortodoxie, ale v nezanedbatelné míře také veřejné mínění vzdělaných, sekulárních měšťanů. Michael Hunter ve své monografii *The Decline of Magic* výborně dokládá, v jak překerní situaci se na počátku své existence nacházela britská Royal Society.⁵⁴ Její neochotu oficiálně se zabývat hraničními tématy (jakkoli se jimi indivi-

⁵² Henry ve svém článku rozebírá řadu příkladů komplexních interakcí mezi různými formami magie a vědy v daném období, viz J. HENRY, *The Fragmentation*, s. 19–28. Viz též JACQUES JOSEPH, *Whither Natural Magic? Science, Witchcraft, and the Decline of Magic in Henry More*, *Isis* 114/2023, č. 2, s. 299–316.

⁵³ MARSILIO FICINO, *Tři knihy o životě*, Praha 2020, kap. 3.1, s. 304–316; kap. 3.15, s. 412–421; kap. 3.18, s. 438–453. Ficinova obhajoba přirozené magie patřila v renesanci a novověku k nejslavnějším. Platností jeho argumentace se zabývá BRIAN P. COPENHAVER, *How to do Magic, and Why: Philosophical Descriptions*, in: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, (ed.) James Hankins, Cambridge 2007, s. 137–169. Přepřacovaná verze téhož textu byla později otištěna jako 11. kapitola in: Týž, *Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge 2015, viz zejm. s. 247–257.

⁵⁴ M. HUNTER, *The Decline of Magic*, s. 74–85.

duálně zabývala řada jejích členů) vysvětluje potřebou obhájit legitimitu společnosti tváří v tvář „kavárenské kultuře“, jež v mnohem větší míře nežli církevní představitelé či vědci s extrémní skepsí opovrhovala vším, co jakkoli zavánělo nadpřirozenem a pověrami. Podobně jako v případě Henryho článku i zde Hunter oproti běžným představám převrací kauzalitu. Royal Society nezavrhovala magická témata, protože by byla ochranným valem hájícím již etablovanou vědeckou ortodoxii, nýbrž naopak svým chováním (které reagovalo na řadu vnějších vlivů) mimoděk pomáhala tuto představu vědecké ortodoxie utvořit.

Magie a problém popření kauzality

Z Henryho výkladu zároveň vyplývá zajímavé odhalení ohledně „pre-historie“ představy magie jako narušení kauzality, od níž jsme původně vyšli. Renesanční a novověké způsoby obhajoby legitimacy magie obvykle stály na rozlišení mezi přirozenou a démonickou magií. Zatímco v případě démonické magie jsou podivuhodné účinky vyvolány působením inteligentních bytostí (démonů, ďáblů), kterých se magik dovolává a podřizuje si je, magie přirozená – jak jsme viděli v Agrippově definici – působí výhradně prostřednictvím chytrého využití kvalit, sil a schopností přirozeně obsažených v předmětech a látkách, s nimiž magik pracuje. Přitom je však třeba si uvědomit, že ani oni ďáblové a démoni nebyli vyňati z běžného kauzálního řádu, tj. nemohli vyvolávat účinky v silném slova smyslu nadpřirozené, jako byly např. boží zázraky. Důsledkem toho je, že ďáblové a démoni sami de facto provozovali přirozenou magii, byť v tom byli díky své netělesné povaze a množství zkušeností nabytých za tisíciletí své existence mnohem zdatnější než lidé.⁵⁵ Přirozená a démonická magie se tudíž nelišily ani tak co do konkrétního způsobu, jakým bylo podivuhodných účinků dosahováno (tím bylo v obou případech chytré využívání sil skrytých ve věcech), nýbrž pouze v osobě operátéra. Tím je v jednom případě ďábel, v druhém případě mág. Nahlédnuto z jiné strany, funkce rituálu či techniky, kterou mág provádí, se

⁵⁵ Jezuitský učenec GASPAR CALDERA DE HEREDIA tak označuje démonickou magii za „opičí nápodobu“ té přirozené (*Tribunal, Medicum, Magicum, et Politicum*, Leiden 1658, s. 5). Pro další formulace tohoto názoru viz STUART CLARK, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1999, s. 233–234.

v obou případech významně liší. Jedná-li se o přirozeně-magický úkon, magická technika prostřednictvím skrytých sil a spojováním aktivních a pasivních principů bezprostředně vyvolává daný účinek. Jde-li však o démonickou magii, mágem provedený úkon má nanejvýš za cíl upoutat pozornost či získat si náklonnost démonické bytosti, jež teprve sama následným (přirozeně-magickým) procesem kýžený účinek vyvolá.

Pro nás je na tom zajímavé, že v prvním případě existuje mezi magickou technikou a vyvolaným účinkem bezprostřední kauzální spojení, zatímco v druhém případě nikoli. Kauzální neúčinnosti čarodějných rituálů si přitom byli velmi dobře vědomi i doboví autoři, a v logice rané novověké démonologické literatury byla tato neúčinnost dokonce mnohdy považována za doklad působení démonických bytostí. Představme si např. čarodějnici vyvolávající bouři mícháním moči v důlku v zemi. Neexistuje-li mezi rituálem a vyvolaným účinkem žádná kauzální souvislost, a přesto po rituálu kýžená bouře následovala, nabízelo se vysvětlení, že bouři ve skutečnosti vyvolal ďábel (ať už k tomu byl čarodějnicí rituálně donucen, nebo si ji tím chtěl jako služebnici zavázat).⁵⁶ Podobná logika rozlišující mezi přítomností a absencí kauzálního spojení byla podle všeho aplikována i v rámci probíhajícího sjednávání disciplinárních hranic. Obecně můžeme říci, že jevy, které přírodní filosofie (a následně věda) vyňaly z magické tradice a začlenily do sebe, byly většinou ty, u nichž lze alespoň tušit kauzální spojitost – ať už zjevnou, či skrytou. Příkladem může být magnetismus: jakkoli mohlo jít o tajemné působení na dálku, vysvětlované např. sympatetickými vztahy v rámci duše světa, přírodní filosofové v něm přesto mohli při důkladnějším zkoumání nalézt řadu pravidelností. Oproti tomu jevy, u kterých se zdála chybět jakákoli kauzální souvislost, zůstaly i nadále zařazeny do kategorie „magie“. Znovu tedy z jiné strany narážíme na skutečnost, že představa magie jako narušení kauzálního řádu byla spolu s její představou coby protikladu vědy svým způsobem od počátku zabudována do toho, jak byl tento pojem v rámci diskurzu moderní vědy konstruován. Zároveň je zajímavé si povšimnout, jak se v tomto ohledu vědecký a démonologický diskurz potkávají – církevní i vědecká komunita měly (každá z odlišných důvodů)

⁵⁶ S tímto klasickým příkladem pracuje např. HENRY MORE, *An Antidote Against Atheism*, in: Týž, *A Collection of Several Philosophical Writings*, London 1662, III.3.1, s. 91 (jednotlivé spisy jsou stránkovány separátně). Více k tomu viz J. JOSEPH, *Svět jako živý stroj*, kap. 5, zejm. s. 254n. Obecněji k otázce (absence) kauzality u démonické magie viz S. CLARK, *Thinking with Demons*, s. 184–189.

vposled totožný zájem na odlišení skutečných příčinných spojení od těch klamných.⁵⁷

Zaběhnutá představa úpadku magie, sekularizace společnosti a vzestupu vědy v průběhu novověku⁵⁸ se tak do jisté míry potvrzuje, zároveň však nabývá poněkud nových barev. Vnímání magie jakožto „pověry“ vyrůstá ve skutečnosti z potřeby církve vymezit se proti čarodějnictví. Pověřečně pojímaná magie však není v tomto kontextu vnímaná pouze jako šarlatánství či klam, nýbrž jako něco skutečného, s velmi závažnými důsledky. Jestliže čarodějnice věřila, že se proměněná ve zvíře zúčastnila sabatu, podlehla sice bludu, tento blud byl však vyvolaný ďáblem, se kterým se spojila – např. tím, že jí poradil recept na mazání, které vyvolalo halucinaci proměny a účasti na sabatu. I kdybychom předpokládali, že ďábel takto aktivně nezasahuje, stále bylo možné argumentovat, že z morálního hlediska je domnělé spolčení s ďáblem stejný hřích jako spolčení skutečné.⁵⁹ Toto spojení magie s čarodějnictvím přes představu absentující kauzální souvislosti přitom představuje oproti dřívějšímu chápání magie posun, a to posun těsně související (a sám zpětně interagující) s tehdy probíhající „*boundary work*“. Opozice magie a vědy tak není pouze produktem posunů disciplinárních hranic, k němuž došlo v souvislosti se zrodem moderní vědy, nýbrž je v jistém ohledu dokonce produktem vedlejším, druhotně odvozeným od snahy církve identifikovat a vymýtit čarodějnictví. Pojetí magie jako pověry tak zde bylo již přítomné, avšak zároveň těsně spojené s představou spolčení s ďáblem – John Henry uvádí výmluvný příklad astronoma Johna Flamsteeda, který ironicky napodobil magický rituál, aby jakési prosté pradleně pomohl najít balík ztraceného prádla. Když žena na daném místě prádlo skutečně našla, Flamsteed zpanikařil. Velmi dobře věděl, že jím provedený rituál žádnou reálnou účinnost mít nemohl, takže jeho nečekanou úspěšnost bylo možné vysvětlit pouze zásahem ďábla, který se jej pokoušel svést

⁵⁷ J. HENRY, *The Fragmentation*, s. 16.

⁵⁸ Za *locus classicus* pro představu „úpadku magie“ je považován: K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*. Příbuzná představa „odčarování světa“ je pak spjata především s: MAX WEBER, *Věda jako povolání*, in: Týž, *Metodologie, sociologie a politika*, (ed.) Miloš Havelka, Praha 2009, s. 108–132. Pro kritické zhodnocení viz EGIL ASPREM, *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*, Albany 2014, s. 17–39.

⁵⁹ Např. John Webster tvrdil, že jelikož je ďábel netělesný, nemůže s hmotným světem nijak interagovat, může tedy nanejvýš pokoušet duše, i k tomu však musí mít svolení Boha, viz JOHN WEBSTER, *The Displaying of Supposed Witchcraft*, London 1677, s. 18–19.

na scestí.⁶⁰ Nastupujícím osvětenství pak stačí tuto představu mírně posunout, ďábla zcela vytěsnit a z pověry místo prohrěšku proti víře učinit prohrěšek proti rozumu.

Osvícenstvím se v určitém smyslu uzavírá kruh našeho narativu. Toto období totiž můžeme považovat za počátek historiografie spějící k pozitivistickému obrazu, u něhož jsme začali.⁶¹ Chceme-li se o tom přesvědčit, stačí pod heslem „magie“ nahlédnout do *Encyklopedie*. Autor článku, pravděpodobně Polier de Bottens, rozlišuje tři druhy magie. První je magie božská, jež spočívá ve znalosti Boží vůle a z toho odvozené schopnosti předpovídat budoucnost a konat zázraky. Autor zde přijímá biblický narativ, ale vyslovuje pochybnost, zda se s takovou formou magie můžeme setkat i dnes. Na každý pád, jak uzavírá, „nezávisí na nás, zda získáme tuto příhodnou magii“.⁶² Druhý typ je magie přirozená, která spočívá v odhalování tajů přírody a která vedla k odhalení mnoha poznatků z oblastí fyziky, astronomie, medicíny, zemědělství, navigace, mechaniky a výřečnosti. Spíše než za vědu je však namísto tuto magii považovat za předchůdkyni vědy, jak naznačuje pokračování textu, podle něhož se meze této „domnělé magie“ každým dnem zmenšují spolu s tím, jak jsou další a další tajemství přírody odhalována za pomoci „pochodně filosofie“. Posledním typem je magie nadpřirozená neboli „magie ve vlastním slova smyslu“. Ta má přitom „z vědy pouze jméno a není ničím jiným nežli zmateným souborem obskurních, nejistých a neprokázaných principů a praktik povětšinou arbitrárních a dětinských, jejichž neúčinnost je prokázána z přirozenosti věcí“.⁶³

Zjevnější příklad Henrym popisovaného přeznačení bychom hledali jen těžko. Přirozená magie je zde explicitně zmíněna i se svým významem pro vědecké poznání, současně s tím je však autorem hesla zároveň vytlačena a nahrazena vědou jako takovou. Rovněž je jednoznačným řezem oddělena od magie nadpřirozené, jež je jako jediná magií „ve skutečném

⁶⁰ J. HENRY, *The Fragmentation*, s. 17; historika je převzata z MICHAEL HUNTER, *Alchemy, Magic and Moralism in the Thought of Robert Boyle*, in: Týž, *Robert Boyle (1627–91): Scrupulosity and Science*, Suffolk 2000, s. 93–118, zde s. 116.

⁶¹ Viz např. DAVID J. COLLINS, *Magic in the Middle Ages: History and Historiography*, *History Compass* 9/2011, č. 5, s. 410–422, zde s. 414.

⁶² *MAGIE*, in: Encyclopédie, sv. 9, s. 852b, <https://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v9-2385-0/> (náhled 9. 3. 2023). Srov. k tomu LUCIANA ALOCCO, *Le domaine obscur et inconfortable de la „magie“*, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 40–41/2006, s. 233–250.

⁶³ *MAGIE*, in: Encyclopédie, s. 853a.

slova smyslu“ a plně nese onen charakter tmářského a pověrečného protikladu skutečné vědy. V textu dále cítíme implicitní esencialismus, když je magie pojímána jako jednotlivý blok, a to jak napříč historií (sahající až k perským mágům), tak zejména ve výčtu „odvětví“, na které se nadpřirozená magie dělí: „...kabala, uřknutí, očarování, povolávání mrtvých či zlých duchů; odhalování skrytých pokladů a největších tajemství; věštění, dar proroctví, dar léčit nezatvrzejší nemoci tajuplnými postupy; účast na sabatech atd.“⁶⁴ Nejnovějším výdobytkem filosofie pak je, že konečně všechny tyto bludy vyvrátila, byť pýchu vítězícího rozumu poněkud tiší skutečnost, že cesta k tomuto vítězství byla započata teprve nedávno. Jak vidíme, linie vedoucí odtud k již probíranému pozitivismu je zcela zjevná.

Závěr

Ve své klíčové monografii *Esotericism and the Academy* Wouter Hanegraaff charakterizuje esoterismus jako „zavrhaného druhého“ (*rejected Other*) evropské kultury. Důkladnou historickou analýzou postupující od renesance až do současnosti ukazuje, jak bylo ustavování moderní evropské identity těsně spjata s budováním jakéhosi „protějšku“, vůči němuž by se tato identita vymezila. Velmi hrubě zjednodušeno by bylo možné říci, že do tohoto protějšku byla vytěsněna řada představ souvisejících s pojetím „staré moudrosti“ a odkazem jistých s pohanstvím spojených myšlenkových směrů, které do sebe oficiální křesťanství, ale následně i formující se okruhy vědy a filosofie odmítaly začlenit. Tím, co většinu těchto zavrhaných představ podle Hanegraaffa spojuje, je „kosmoteismus“, tj. snaha najít jakýsi střední stupeň mezi transcendentalismem dualisticky oddělujícím Boha od stvořeného světa na jedné straně a radikálním panteismem, který nechává Boha a svět zcela splynout, na straně druhé. Kosmoteismus se oproti tomu pohybuje v neustálém napětí a pokouší se přiznat světu bytostně božský charakter, ale zároveň neopomíjí fakt, že Bůh svět nekonečně přesahuje.⁶⁵

Takto pojímaný západní esoterismus přitom samozřejmě nesmíme esencialisticky chápat jako kategorii *sui generis*, nýbrž výhradně jako vedlejší produkt postupného procesu konstrukce moderní evropské

⁶⁴ *MAGIE*, in: Encyclopédie, s. 853a.

⁶⁵ Viz W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy*, s. 370–373.

identity. Z této provázanosti mezi „zavrhaným druhým“ a tím, jak sami o sobě smýšlíme, podle Hanegraaffa vyplývá, proč je historicky věcně založené zkoumání západního esoterismu současně tak důležité i potenciálně „výbušné“: „Jestliže mám pravdu, když soudím, že to, co dnes nazýváme ‚esoterismus‘, je oním Druhým, jehož prostřednictvím jsme zkonstruovali naše moderní západní identity [...], pak jedno i druhé na sobě navzájem závisí a nemohou existovat samostatně. Pokud se převažující historické obrazy Druhého ukáží být zjednodušené nebo zkreslené, pak budou muset být znovu promyšleny a přehodnoceny i naše paralelní představy o nás samých – naše základní identita.“⁶⁶

Na několika klíčových historických zastaveních jsem se v tomto článku pokusil poskytnout stručný přehled toho, jak se proměňoval historický přístup k otázce vztahu vědy a magie. Vyšel jsem z pozitivistických zdrojů intuitivní představy magie jakožto akauzálního protikladu vědy a následně ukázal, jak byla v průběhu 20. století tato představa postupně zpochybňována. Lynn Thorndike i Frances Yatesová byli v tomto ohledu jednoznačně klíčovými osobnostmi, ve zpětném pohledu jsem se však vedle jejich nesporného přínosu pokusil upozornit i na meze jejich přístupu. Thorndike sice patří v jistém ohledu k prvním, kteří reálně otevírají historické zkoumání interakcí mezi magií a vědou, tyto interakce stále implicitně zasazuje do víceméně pozitivisticky pojiňmaného schématu. Yatesová sice již skutečně nabízí odlišný narativ, i ten však stojí na řadě zjednodušení a pozdější historici jej po právu zpochybnili.

V závěru jsem pak vyložil koncepci Johna Henryho, která po mém soudu nabízí mnohem vyváženější pohled na zkoumaný problém. Plně jsou zde promyšleny důsledky antiesencialismu, a to hned ve dvou hlavních a vzájemně propojených ohledech: v první řadě dost dobře neexistuje nic takového jako jasně daná a jednotná magická tradice, v druhé řadě pak při bližším zkoumání vzniku moderních koncepcí magie a vědy odhalíme konkrétní historické okolnosti, které vedly k tomu, že do těchto pojmů byly vloženy právě ty asociace, které v nich následně nacházíme. I sama představa protikladnosti magie a vědy se tak ukazuje jako pouhý sekundární důsledek toho, že vše, co bylo z magie pro vědu zajímavé, věda jednoduše přeznačila a zahrnula pod sebe. Vidíme, že Henryho závěry zcela přirozeně souzní s Hanegraaffovou představou esoterismu jako zavrhaného Druhého. Z tohoto hlediska je tudíž i tento článek možné považovat za dílčí příspěvek k Hanegraaffovu programu reflexe

⁶⁶ W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy*, s. 378.

způsobu, jakým byla moderní západní identita konstruována: přinejmenším v tomto konkrétním případě se skutečně ukazuje, že je namístě přehodnotit představu o jasné opozici mezi vědou a jejím zavrhováním protějškem, magií.