

sice do františkánského řádu v užším slova smyslu nikdy nevstoupil, s františkánskou spiritualitou byl však spjat, františkány byl též uznáván a na jejich univerzitách se těšil – ač bez „papírů“ – *veniae docendi*.

Světelná kosmologie připravila cestu renesanční astrologii a astronomii. *Scientia experimentalis* položila základ přirozené magii (*magia naturalis*), k níž náležela alchymie, optika, technika, *figuratio geometrica* dospěla k perspektivnímu malířství a architektuře a konečně pak *ars combinatoria* legitimizovala křesťanskou kabalu – třetí součást renesančního hermetismu. Ten představoval živnou půdu, z níž novověká věda nejen vyrostla, ale z něhož dosud žije. Hermetismus se stal její přírozeností: představuje „tělesnost“ vědy, jakýsi „*corpus hermeticum scientiae*“.⁸¹ Za toto své „tajné tělo“ se věda – vzhledem k své duchovnosti – pochopitelně stydí: skrývá je různými převleky (travestii) svých paradigmat – archeotypálních, mytologických, symbolických, ideologických, metafyzických, jakými jsou klasická mechanika, termodynamika, kvantová mechanika, informatika, molekulární biologie, genetika apod. Na nich, jak řečeno, jí pramálo záleží (krom studu, oidipovských komplexů apod.), tj. nic na nich nezávisí: proto všechny ty zvráty, revoluce, změny paradigmat, falzifikace a spol., jež jsou jí dějepisci připisovány, neochvějně a ve zdraví přechází – **prostě proto, že o ně vůbec nejde**. Její „životní/tělesné funkce“ tím nejsou nijak dotčeny. Spočívají v eupraxii (na níž se nyní zřejmě zaměřují tzv. *science-studies!*), která byla a je magická, divinační, thaumaturgická. Přínejmenším je to jeden pramen její moci.

VĚDA JAKO RELIGIO NOVOVĚKU

Přirozenost vědy, jež jako každá přirozenost – se ráda skrývá, se tedy zdá být hermetická. (Ostatně „hermetický“ značí rovněž utajený, skrytý – „okultní“: *occultus* = zastřený.) Avšak k pochopení povahy toho, čeho se hermetické postupy ve službách její poznávací činnosti týkají, k proniknutí do ustrojení jejího „intencionálního předmětu“ přispěl teprve náhled, že věda v novověku zastupuje funkci náboženství, či přímo, že je podobou novověké religiozity. Původně šlo o čistě mentální experiment: celý nápad vznikl jako pokus pojednat otrěpané a *ad nauseam* přetřásané téma vztahu vědy a náboženství originálním, provokativním způsobem: oproti tradiční (dnes neoblibené) tezi „věda *versus* náboženství“ a (dnes módnímu) přesvědčení o tom, že v tomto sporu šlo o nedorozumění umožňující ustavit jakýsi *modus vivendi* (způsob soužití typu „staré aliance“⁸²) s důrazem buď na jejich komplementaritě (a spolupráci), a/nebo vzájemné rozdělení kompetencí (a nezasahování) či alespoň přijetí a uznání naprosté mimoběžnosti obou rozměrů lidské zkušenosti,⁸³ jsem se pokusil vyjít z předpokladu, že věda je „náboženstvím“ v širokém smyslu *religio*, čímž míním vzájemnou provázanost (cosi na způsob „zpětné vazby“) mezi člověkem a světem. *Religio* je péčí o vztah Nebe a Země, ošetruje transcendentci (přesah) světa a obstarává „administrativu“ pravdy a spásy. Tak vznikla myšlenka „vědy coby náboženství“, *scientia qua religio*.⁸⁴ Původně byla vyslovena jako rétorická výzva pro potřebu rozhlasového pořadu, esejistický *bonmot*: „schválně, co to dá, co se ukáže!“ Toto východisko se mi posléze osvědčilo: ukázalo se nadmíru šťastné, plodné a inspirativní – jak religionisticky, tak epistemologicky. Věda chápaná

jako *religio moderna*, *religio spiritualis*, moderní, duchovní zbožnost, je však značně odlišným náboženstvím než původní, starověké a rané středověké křesťanství, z něhož vzešla a které se postupně do ní transformovalo. Křesťanství je bytostně a specificky náboženstvím Vtělení – doslova: „vmasení“ (*ensarkósis*, *incarnatio*). Právem je lze považovat za „*religio carnalis*“ – „náboženství tělesnosti“, tj. religiózní (zbožné) podoby úcty k tomu, co je tělesné, konečné, jedinečné a pomíjivé,⁸⁵ výrazu věčnosti za vlastní existenci – za přínaléžitost k přírodě jako ke stvoření a ke světu jako k daru. Ve vědě spatřují naopak vyústění religiozity přízřebené nastupujícímu duchovnímu řádu světa. Tato nastávající nová kosmická – duchovní stav skutečnosti – byla opět vována v době raného františkánství jako „*nova ordo novae legis*, *lex evangelica*“⁸⁶ novověké skutečnosti *in statu Spiritus* – ve stavu ducha, v protikladu k dosavadnímu „stavu Syna“ (*status Filii*), stavu tělesnému. Novému, duchovnímu řádu skutečnosti – „Třetímu Věku“, jak se mu začalo říkat, se scholastická teologie přizpůsobovala jen obtížně a reformační křesťanství jen o málo lépe. Nakonec se ukázalo, že ryze duchovnímu řádu světa – oznámenému Joachimem da Fiore a započatému Františkem z Assisi – odpovídal vědecký postoj mnohem lépe než reformované křesťanství. Je to pochopitelné: Vtělení (a právě tak Stvoření a Vzkříšení), ať jakkoliv důmyslně „oštěřeně“: retušované, oslabené, sublimované (a novověká bohosloví všech konfesi se v tom předháněla!), nemá v řádu ducha místo. Můžeme je sebevíc spiritualizovat a racionalizovat (nebo naopak mytologizovat, alegorizovat či tabuizovat), nelze mu však skutečně dostát.

V novověku zaujalo v křesťanské věrouce ústřední postavení *symbolum trinitatis*⁸⁷ – nauka o trojedinosti Boží, víra v Jediného Boha ve třech Osobách – které vylučilo na okraj původní, christologické *symbolum chalcédonense* o Ježíši Kristu jakožto „pravém Bohu a pravém člověku“, dvou nesmíšených podstat. Oproti postoj většiny badatelů i dobovému chápání Joachimových současníků z řad kritiků, zastánců i následníků – dědiců a pokračovatelů jsem došel k náhledu, že joachimovské učení **není** filosofii dějin, spekulativně rozvrhující historii světa na tři po sobě následující období nebo epochy („Věky“ – *aetates* či Říše, jak se jim posléze říkalo) v pouhé analogii k Nejsvětější Trojici, nýbrž že je trinitárním (trojičním) pojetím stvoření, solidně a důsledně vypracovaným do podoby koncizní **teologické kosmogonie**, vybu-

dované na hlubokém vhledu do podstaty trojiční nauky domyšlené do trinitárního pojetí stvoření. Až dosud bylo stvoření se Stvořitelem nesouměřitelné. (Odtud důraz na přísnou oddělenost, nesmíšenost božství a lidsví v Kristu!) Ze stvoření bylo možno sice usuzovat na Boží existenci, nikoliv však na povahu Boží skutečnosti, k níž bylo třeba nadpřirozeného poznání (*cognitio supernaturalis*), kterého se dostává člověku toliko ze Zjevení obou podstat – Joachimova nauka stojí na počátku snahy hledět na stvoření (svět, přírodu) prizmatem skutečnosti Boží (ať zjevené či do člověka jako privilegované, odděleně stvořené přirozenosti vložené). Z této změny perspektivy povstal novověk – kosmický řád, jehož skutečnost („stav“, *status*) je v nějakém smyslu božské povahy – totiž ve smyslu duchovním. Proto je lidskému duchu plně přístupná-poznatelná. Náležitým vztahem k ní (*religio*) proto již není ani **věrnost-poslušnost** (heteronomního Starého Zákona na Smlouvy, spočívající v plnění **příkazů**) jako za „stavu Otce“, ani **víra-přislušnost** (důvěra v spásu spočívající v následování Krista z autonomního Nového Zákona Lásky), jež odpovídala království Syna, nýbrž konečné, všezahrnující, univerzální **vědní-věda**, sestávající v návodech k nápodobě (*imitatio*). Náboženství se stává spiritualitou, věrouka se stává naukou s nárokem na uznání a společné vyznání (*confessio*), které již nemá podobu symbolů, ale pravdivých, obecně platných výroků. Tuto proměnu světového řádu (*mutatio legis*) zde sledujeme.

HYPOSTÁZE: OBJEKTIVNÍ EXISTENCE JAKO ZOSOBNĚNÝ VZTAH

Z Joachimovy trinitární kosmogonie je pro naše téma klíčové pojetí *Ducha* jako *hypostazovaného vztahu* (jak o tom padla zmínka v pozn. 28) mezi *Otcem* a *Synem*, oběma ostatními Božími *osobami*, tj. „hypostázemi“, tj. podstatami (pod-stata, *sub-stantia* jsou kalky k řecké *hypostasis*). „Podstata“ je něčím, čeho bytí je autonomní, tj. spočívající výhradně samo na sobě, něčím, co ke svému bytí nepotřebuje nic dalšího (*nullius rei indiget ad existentiam*, jak zní tradiční výměr). V trojič-
ní nauce nabyla „hypostáze“ ontologicky silnějšího významu: nemínil se jí toliko *samostatnost (autonomie) jsoucnosti*,⁸⁸ nýbrž přímo *svěbytnost (autenticita)* ve smyslu moderního *subjectum*: subjektu, který je odpovědný, přičetný; subjekt není pouhým nositelem svého autonomního bytí, nýbrž autentickým, tj. odpovědným držitelem, ustavitel, udržovatelem tohoto autonomního řádu.⁸⁹ To přesně vyjadřuje skvostný český výraz „osoba“: označuje toho, kdo nejen o sobě je, ale také o sobě ví a osobně za sebe ručí. Tři „Boží osoby“ jsou „podstatami“ jakožto subjekty – subjekty své svěbytnosti: jejich bytí je nezaměnitelné, jedinečné, „svěrázné“, ve smyslu, který je zdůrazněn slovem „osobnost“. Žádné dvě Boží osoby nesdílejí nějaký rys či ráz či vlastnost (atribut) a žádný není všem třem společný, o prvních dvou – Otcí a Synu – trinitární dogma praví, že přes svou bytostnou nezávislost mezi nimi existuje vzájemný (nikoliv však souměrný!) *vztah*. Tento vztah sám je pak rovněž hypostází, tj.: je nejen osobní, ale sám je osobou: třetí osobou Boží a tou je – Duch svatý. I on je autonomní, autentický, subjektivní, vnitřní. Z titulu jejich vzájemnosti jsou všechny tři Osoby – i každá z nich! – Jediným Bohem. Boží bytí spočívá v tom-

to vzájemným „záblesku“ (typu tří do sebe „vpletených“ špejří⁹⁰), tedy do sebe vnoreného, vzájemně vždy obě ostatní obsahujícího vztahu či poměru.⁹¹ Dnes bychom řekli, že každá osoba se jakožto subjekt svého bytí vztahuje sama k sobě a tato její soběvztáznost (*self-reference*) zahrnuje obě ostatní.⁹² Z Joachimova učení o nastávajícím věku/stavu (= ustavujícím se světě) *Ducha* vyplývá, že v jeho rámci bude mít veškeré jsoucnou („stvoření“) tento duchovní základ: „duchovní“ ve smyslu trinitární pneumatologie⁹³ – hypostazovaný vztah mentální povahy.⁹⁴

A to je právě onen vztah, na němž se mohou podílet jsoucna, kterým náleží zmíněná *realitas obiectiva*, tedy ona *realitas*, jež náleží descartovským idejím jakožto těm obsahům/stavům mysli, jež splňují kritéria *moris geometrici clare et distincte*. Jejich svěbytnost je rovněž jak svrčovaná (autentická), tak subjektivní (ježto vědomá – uvědomovaná). Hypostazovaný vztah přitom neruší svěbytnost, tj. odlišnost a nezávislost svých partnerů: nezpůsobí jejich vzájemný „kolaps“ – spadnutí vjedno, jejich ztotožnění a splynutí. Vždyť jsoucna typu OR jsou vůči vztahům netečná. A tak jako v Duchu „Syn a Otec jedno jsou“, a přesto nesplývají a nelze je ani ztotožnit, ani zaměnit, totéž platí také o objektivních jsoucnech: vztah, do něhož jsou uvedena (*ratio-re-latio*), je zároveň jejich skutečností: je rovněž „hypostazován“ – učiněn svěbytným jsoucnem, stává se nejen skutečným, ale (ze svého hlediska) představuje skutečnost obou účastníků vztahu: tu věc, o níž v jeho hypostázi (zpředmětnění, zvěcnění) konkrétně jde, a tudíž věc samu.

Pro náročný pojmový výkon či myšlenkovou stavbu (konstrukci, spekulaci), jakou se zdá být (a vskutku je!) hypostáze vztahu, netřeba chodit do exotických, spleťtých a temných zákoutí abstraktního bohosloví. Jejich obdobu dobře známe; jsme na ni natolik zvyklí, že její podivnost (natož její obskurní, „exotický“ původ!) už dávno nepocítíme; pocítujeme spíše obtíže si její podivnou povahu vůbec zpřítomnit. Hypostáze vztahů je podstatou moderního matematického, a tudíž vědeckého myšlení. Od školních škamen jsme v ní drezirováni, takže nás už ani nenapadne se nad tímto zvláštním výkonem pozastavit.⁹⁵ Pojmy jako zrychlení, dráha a rychlost, setrvačnost a přitažlivost, síla, pole, teplo a teplota, intenzita a hustota, vlnění a částice, energie a entropie, hustota a frekvence, koncentrace a informace, vlny a geny... – nic, ale zhola nic z toho, o čem nás věda předsvědčuje, v co nás nutí věřit, přijímat a uznávat za základní rysy našeho světa, ná-

strojí jeho porozumění a popisu, ba přímo za konstitutivní základ věškeré skutečnosti – existence světa, vesmíru, přírody, i naší vlastní – se v naší zkušenosti vůbec nevystupuje a s ničím z toho se nesetkáváme, ježto nic z toho nepatří mezi *TA FYSEI ONTA*, přirozeně jsoucí, jak by to označil Aristotelés, není tedy ničím, co za svou povahu vědí světu vzniku: ničím tělesným, smysly vnímatelným, ničím, čeho existence by byla vykazatelná ze zkušenosti samé. Všechny tyto entity fungují jako „okultní kvality“ – skryté, nevnímání, bytostně nezejavné, přístupné toliko očistěnému a zasvěcenému intelektu, sdělující se nám jako „data“ – číselné údaje zprostředkované registračními a měřicími přístroji, projevující se nanějšv za přísně kontrolovaných „laboratorních podmínek“ – tj. za situace zbavené všeho svěbytného, spontánního, ohlašujícího se svou vlastní skutečností, v prostředí od světa pokud možno co nejvíce izolovaném. Není jistě náhodou že atmosféra laboratoří a observatoří se nápadně podobá klimatu *mysterijních* svatyní, okolnostem, za nichž se konají zasvěcovací obřady, provozují magické operace, odehrávají spiritistické seance. To proto, že odcetřené údaje, naměřené hodnoty, pozorovaná data a fakta nejsou hmotná jsoucna, natož bytosti z masa a kostí, ale hypostazované kvantitativní vztahy, poměry mezi veličinami, měrné proporce.

Kde se například setkáme s rychlostí jako takovou? Rychlost je vztah dráhy a času, což jsou opět veličiny definované jako vztahy mezi jinými veličnostmi (kvantitami). Bez ohledu na změnu místa ji nevnímáme vůbec. Uvědomme si totiž na jiných tzv. rozměrech skutečnosti, jimiž jsme si ji zvykli poměřovat a posuzovat, cenit a hodnotit: na váze, tlaku, objemu, teplotě, o nichž víme, že existují skutečně („reálně“), neboť nezáleží na nás, ale vylučně na objektivní skutečnosti – té, které na nás nezáleží, tak jako nám za přirozených okolností nezáleží na ní, dokud ji neovokujeme. Tyto veličiny – mocnosti podsvětí – třeba určit-stanovit, aby povstaly; a když chceme, aby se specificky projevíly, je třeba je vyvolat za zvláštních (laboratorních) okolností a odpovídajícím obřadem („postupem“), aktualizovat je, aby se uskutečnily (realizovaly svůj vliv): gravitaci nezjistíme prostým použitím předmětů, zákony dědičnosti (kombinatorická pravidla předávání znaků z rodičů na potomstvo) se neprojeví, budeme-li srovnávat vlastnosti potomků s rodiči (byť bychom sledovali jejich předávání po jakkoliv dlouhou řadu pokolení¹⁹⁷). K tomu musíme znát jejich „jmé-

no“, jež není ani vyslovitelnou podobou tvaru či hlasu, nýbrž nevy-slovnou, nepředstavitelnou proporcí – *ratio*: v tom spočívá racionalita jejich skutečnosti, a ne v nějaké rozumnosti či náležitosti! Jejich „jmé-nem“ je vztah, v němž spočívají, jímž byly určeny – abychom je právě jen jako takové a na základě jejich povahy zjišťovali – sledovali jejich stopy. Jsou duchovní povahy a jejich poselství je nadpřirozené. Není divu, když jejich bytí je jakousi obdobou Božího Ducha, trinitární hy-postáze vztahu, tedy třetí osoby Boží Trojice.

Až na to – tak lze namítnout – že ač jsou o sobě, přesto jim ani v nejmenším nepřipisujeme osobní povahu ani transcendentální jsoucnost. Proto nám jejich vztah k trinitárnímu pojetí božství (a sou-vislost s bohoslovím) dosud uniká. Jsou to pro nás pouze nástroje objektivního popisu skutečnosti. Přesněji: samy představují objektivní skutečnost – její „objektivní parametry“, kterými je tato skutečnost plně určena, vyjádřena, dána. Parametry čeho, skutečnost čeho? Těch-to parametrů?

A právě zde a právě proto se vědec přestává ptát, vědecký rozum zůstává stát. A ne snad proto, že jeho prostředky dále nedosahují (a on by měl vzít zavděk prostředky filosofie), jak si tradičně namlouváme, nýbrž protože zde není na co se ptát, není žádného „za“. Přesněji: není už žádného *dalšího „za“*. Objektivní realita – předmět vědcova po-znání – se z povahy věci nevztahuje k ničemu mimo sebe, nikam nepo-ukazuje. Ne proto, že by byla imanentní, nýbrž právě proto, že je by-tostně transcendentní – je konečnou transcendentality, základní úrovní popisu. Objektivní (objektivizovaný) vztah mezi objekty (tj. v rámci objektivní skutečnosti) existuje jako hypostazovaný poměr mezi číselnými hodnotami velikostí, které mají rovněž hypostatickou, objektivní povahu. Z povahy věci proto vyplývá, že jsou do tohoto vztahu jen uvedeny-postaveny; vztah sám jim musí být „podstrčen“ (pod-staven), nemůže však být z povahy partnerů tohoto vztahu vytvo-zen, neboť se k ničemu nevztahují, samy jsouce vztahem zakládajícím sama sebe. A opačně: hypostazovaný vztah lze pouze mezi jsoucný, kte-rým náleží *realitas obiectiva*, takovými, které samy nic nepředstavují, k ničemu nepoukazují, nic nezastupují, ježto každá je sobě podsta-tou, autonomní, lhotejnou k jiným. Jejich bytí je totiž *ideální*: takové, pro něž *být myšlen/věden a být o sobě* (jejich *esse intentionale* a *esse obiectivum*) spadá jedno. Jakožto jsoucí o sobě nemožou hypo-

stazovaná jsoucná sama vstupovat ve vztah: musí být do něj opět jen uváděna. Neboť také tento vztah je osobní (jeho bytí je založeno v něm samotném), nikoliv způsoben nějakým vstupováním ve vztah, zakládáním svazku. Hypostazovaný vztah z jejich poměru naopak vystupuje – vychází: jakožto *processus* je pochodem, dynamickým dějem; to zdědí od svého prototypu: takto se vyovídá o Duchu svatém v Nejvyšší Trojici, „... *qui ex Patre Filioque procedit*“, je *procedens*: vystupující, pokračující, má povahu dění.

A právě skrze tuto „dynamičnost“ Ducha jako hypostazovaného vztahu je Boží skutečnost novověké teologie těsně provázána s pojetím stvořené skutečnosti jako objektivní reality novověké vědy. Ona zakládá Boží skutečnost – duchovní skutečnost jediného Boha v Trojici: Bůh je Duch a Bůh je láska a Duch je vztahem lásky Otce a Syna: tudíž – v novověkém čtení zejména janovských textů – je Duch svatý Boží skutečností! *In statu Spiritus* je pak skutečnost sama duchovní, dynamická. Jestliže se na počátku Písma (Gn 1,2) praví, že „duch Boží se vznášel nad vodami“, pak nemá být navozena statická představa nehybně visící („suspendované“) entity. Hebrejské *veruach*, (ostatně tak jako *pneuma* či *spiritus*) v původním plánu znamená dech, [zá]lvan, fúčení. Přiměřené představě, jak se „vznášel“ (*MERACHEFET*), by bylo „proháněl se“, „toulal“ či přímo „čeril“ dosud nerozlišenou hladinu vod Nestvořena; duch se projevuje tím, že ji činí patrnou, vytváří vnitřní prostor a oplodňuje vody.⁸⁸ Dynamické „vznášení“ ve smyslu poletování, pohupování poukazuje k „fluktuacím“ – a je spřízněno s velmi moderním motivem v teoriích chaosu a v zobecněné termodynamice, totiž s povstáváním „řádu skrze fluktuace“ (*order through fluctuations*) autorů jako Prigogine, Jantsch a další. Je-li tato duchovní dynamika namířena k svému opaku – „vodám“ stejnorodosti, homogenity, nerozlišenosti – pak je jeho působení nepředvídatelné a účinek tvůrčí, oplodňující. Je-li však Duch nikoliv působením Božím, nýbrž jeho všemi možnostmi (*DYNAMIS*), pak Boží moc (*DYNAMIS*) je „všemocí“ v tom smyslu, že „moci uskutečnit“ znamená *eo ipso* „být skutečným“. „Být v možnosti“ je pak totéž co „být skutečně“, tím spíše, když vody nestvořena byly nahrazeny prostorem, jehož matematická povaha je činí plně aktuálním (srov. Zj 21,1!). Aktualizace pak neznamená stvoření, nýbrž odhalení, vynoření: vše je zjevné tam, kde není hlubin: geometrická jsoucnost je světelné povahy. Duch objektivitě není již Du-

chem Božím, nýbrž duchem sebe sama, duch jako princip svébytnosti je principem univerzálního sobectví.

Tak se to má s hypostazí objektivitě, jejímž nástrojem je matematika se svou k virtuózní schopnosti dovedenou *ad absurdum*. Matematický diskurs je performativní. Řekneme-li „mějme!“, „vztyčme!“, „spojme!“, „opišme!“, „prodlužme!“, „položme zároveň!“, „nazvěme vztah mezi...!“, „definujme funkci všech takových vztahů, které splňují...!“, ap., je to *ipso facto* aktualizováno: stává se to z titulu „pouhé“ možností: *actu quia possibile* skutečné jakožto *posse esse*. A právě takto – doslova v tomto duchu – je pojímána Boží skutečnost v Kusánově *Triologu* – jako *possest*. V Bohu být možným znamená být skutečným, a tudíž z nemožnosti neexistovat plyne nutně existence. (To je též základ a zdůvodnění matematických „důkazů sporem“!) *Jinde* – mimo duchovní status – by takový myšlenkový tropus („figura“, „obezička“) představoval známou *fallacy* (klamnost) ontologického důkazu. Ten je ostatně skrytý přítomen již v Descartově důrazu na ontologický status idejí vyznačujících se *realitas obiectiva*.¹⁰⁰ My však nejme jinde! Alespoň teoreticky (kosmologicky), jakožto pro moderní lidi, obyvatele novověkého světa, má pro nás skutečnost objektivní realitu. V novověku – do něhož patří veškerá univerzitní vzdělanost – se vztahujeme k této duchovní skutečnosti jako k *ro ontós on*, tj. jsoucí prostě jsoucně, bytí nemůže nebýt a jinou skutečnost než *OR* nepřipouštíme!¹⁰¹ A to z titulu zvláštní jsoucnosti, po které klást otázky „jsoucí jak?“ (jako možné, nutné, platné, existující, jedinečné, obecné...) nebo „jako co?“ (látka, myšlenka, vliv, pomysl, děj, předmět, místo, vlastnost, důvod, obraz...) nebo *co-vůbec* (tzv. „*quidditas*“ odpovídající na otázku „co je to“? – pivoňka, serenáda, triptych, barva), nemá smysl. I „vztah“ se vymyká tomuto nároku – a to právě z titulu formalizace (proměny v poměr) a její *hypostáze*, která „bytí vztahem“ emancipuje od „mezičím a čím“, které jinak zakládá bytostnou povahu jakéhokoliv vztahu. Z dějin objevu či vynálezu nějaké nezpochybnitelné danosti (zákona, jevu, faktu, triku nebo něčeho, čehož předmětná-výskytová povaha nám připadá samozřejmá, jako třeba kyslíku,¹⁰² buňky, genu, evoluce) se případně dobereme toho, že šlo původně o zavedený, hypotetický, formální vztah (např. *ad hoc* zavedená proměnná či konstanta za účelem nějakého popisu či výpočtů), avšak jeho hypostáze („když se ukázalo, že má reálnou existenci“, jak se píše), která z původního nástroje

poznání učinila jeho vlastní předmět, oddělila jeho bytí také od genealogie.¹⁰³ Otrud neustálé navracení „ontologického důkazu“ v nejrozmanitějších podobách a převlecích, přes veskerá dosavadní vyvracení, vždy zdánlivě konečná a definitivní, jednou pro vždy platná! Vždy znovu připadá jako nutkavě přesvědčivý, a to ne pro nějakou metafyzickou potřebu či klam, nýbrž proto, že je plně ve shodě s vědeckou racionalitou a s duchovní povahou *OR*, která naopak žádnou metafyziku nepotřebuje a vylučuje. Pokud se nejedná právě o důkaz oně zprofanované „Boží existence“¹⁰⁴ je bezděčně užíván jako zcela legitimní postup při důkazech existence tradičních vědeckých témat, jako pole, síla, interakce, pravděpodobnost, funkce, interakce. Takový důkaz v sobě ovšem obvykle zahrnuje (či přímo představuje) návod, jak takto dokázané – tj. stanovené a určené jako reálné na základě tohoto určení – vyvoláme a změříme: způsobíme jejich skutečnost poměru, uskutečneme měření jejich působení. Tuto duchovní, virtuální skutečnost jakožto moc (*virtus* = síla, cf. fyzika = „silozpyt“) působit představuje *OR*: skutečnost ve smyslu mocného působení: *virtualitas* (srov. liturgický výraz *virtus Spiritus sancti*, srov. již zmíněné *Wirklícheit*). Každá možnost jakožto možná je ve světě „za stavu ducha“ (tj. na základě výlučně duchovní povahy bytí) skutečná, ježto matematicy-logicky – tauto-logicky! – vyplývá z (takto duchovní!) skutečnosti: je v ní *implicit* přítomna-zahrnuta, jakoby do ní vložena, takže ji stačí (možno/lze) prostě vyložit, od-halit, vy-nalézt, teoreticky vy-vodit (dedukovat)¹⁰⁵ Ontologický statut hypostazovaného vztahu (v němž spočívá *OR*) obnáší to, že každá takto jsoucí „možná možnost“ je *ipso facto* skutečná jakožto *mocná možnost* – zavedená tak, že ji lze uvést ve skutečnost, a to ve všech konkrétních – myslitelných! – podobách (v celém oboru hodnot vstupujících do téhož vztahu). To je to, co je na tomto řádu skutečnosti obtížně pochopitelné.¹⁰⁶ Ježto jsme si však zvykli na to, že není co chápat, se zmíněnou obtížností se obvykle nepotkáme – a vědci už vůbec nemají proč se s ní potýkat!

Dříve, když jsem zdůrazňoval hermetickou povahu vědy, bylo mi namítáno, že vědecká racionalita (ortodoxie) je od racionality hermetické zásadně odlišná. A právem: hermetické myšlení je přirozené – etické a genetické, zatímco vědecká racionalita je nadpřirozená – kombinatorická a intelektuální. Racionalita hermetická klade zkušební do kompatibilních (smysl dávajících) souvislostí na základě vzta-

hu podobnosti, následnosti, příbuznosti, původu či povahy, tedy na základě přirozenosti věci, řídíc se jejich „logikou“. Spatřit, ukázat, vyslovit, pochopit a uchopit nějaký přirozený vztah a porozumět zde vyžaduje exegetický výkon, vycházející z vlastní obeznamnosti: hermetické vědění proto vyzaduje jednak hluboké zasvěcení do věci (daleko přesahující dovednosti uživatelské-instrumentální) a jednak umění výkladu věci samotné na základě žité, iniciační zkušenosti. (Proto „hermetismus“ úzce souvisí s „hermeneutikou“ – uměním výkladu, ačkoliv je taková záměna termínů školně nepřipustná!) Naproti tomu vědecká racionalita je intelektuální, tj. spojující a rozlišující. Neuvádí do vztahů, nýbrž činí jakýkoliv předmět poznání objektem, poznatelným jeho převedením na dva nejvztahy: na totožnost a odlišnost (přičemž tu druhou vyjadřuje „úměrou“: převedením na totožnost poměru.¹⁰⁷ Tento postup je předatelný a naučitelný: náleží k *TA MATHEMATICA*; proto je označován za matematický. Vědecká racionalita jakožto univerzální (*mathesis universalis*) je aplikovatelná na vše bez rozdílu a vyjadřuje všeobecnou, všemu společnou objektivní povahu věcí.¹⁰⁸ Svět ve stavu ducha nespočívá v podobách a podobnostech, nýbrž v určitých, jistých „pomerech“,¹⁰⁹ prozrazujících nereflektované, zasuté, potlačené trinitární pozadí vědecké racionality, k němuž poukázala religiózní povaha vědy. Dříve jsem moc vědy odvozoval pouze z *magia naturalis*, která anonymně zůstává ve vědecké praxi (jako dědictví *scientia experimentalis* Rogera Bacona), a z *cabala christiana* – (dědictví *ars combinatoria* Raymondů Lulla) a teprve na třetím místě (poněkud mlhavě a zkusmo) z numinózní moci trinitárního archetypu. Teprve Kusánův výklad Boží skutečnosti jakožto *possess* – aktuality všech možností, které realizované (v látce uskutečněné, hmotně implementované) by se vylučovaly, mi přiblížil vlastní povahu a příčiny moci vědecké racionality jako takové. Tato moc je ryze teologická – těsně spjatá s křesťanskou religiozitou (přísně vzato, s jednou její stránkou) –, nikoliv sama magická (ať už hermeticky, mysticky, divinačně-věstecky či šamansky-čarodějnický), a tudíž v principu odlišná od magické moci svého hermetického substrátu přítomného v experimentální a technické thaumaturgii (divovornosti), jakkoliv je k tomuto využití „jako ušitá“.¹¹⁰

27 „Intuici“ v původním významu *intueor* – hlídám, strážím, jistím – z[aj]ištují, srov. *tutus* = jistý.

28 O teologickém původu a významu pojmu „hypostáze“ ve významu „osoby“ (tedy doslova něčeho/někoho, co/kdo je o-sobě, tedy svébytné/-ý) v církevní nauce o Bohu v „Nejsvětější Trojici“, tj. ve třech osobách, promluvíme později. Ježto tohoto výrazu budeme nadále používat; předčítáme, že „Duch svatý“ je hypostazovaný vztah Lásky mezi Otcem a Synem; kdykoliv bude řeč o duchovním vztahu („relaci“) či formálním poměru („proporcii“), budeme mít na mysli takovou vazbu, která je sama o sobě „něčím“ – čím-**si** **objektivním**, co partnery vzájemnosti zakládá, a není pouhou výpovědí o nich.

29 Tj. být, jež spočívá ve svém vzhledu/vzezření/podobě (*ἴδεια* – *eidos*), jež není podobou, tvářností, projevem něčeho nebo vzhledem k něčemu, být, jehož skutečnost se plně vyčerpává v tom, jak se dává – doslova omezuje na svou „danost“ (říkáme, že je něco „objektivně dáno“, mluvíme o „objektivních datech“: *datum* = „dané“), již se objektivně jsoucí vymezuje vůči všemu ostatnímu. Tím dosahuje jednoznačnosti: odlišnosti a rozdílnosti, nezaměnitelnosti s ničím jiným. Objektivní skutečnost je bezcobytku nahlédnutelná (zjevná – „evidentní“, výslovná – „explicitní“) přímo, intuitivně, bezprostředně (= nezprostředkovaně: nevyžaduje výklad, vysvětlení, interpretaci), tak jako geometrické obrázky přesně vymezené svými obrysy vůči pozadí (narýsované-vyřité, odpovídající povaze stvoření v kabalistické tradici – viz *SEFER JECIRA* 1, 1), tvary ostře vyzděné (vyřiznuje, „jako vystřižené“ od okolí (pozadí, podkladu) a jasně odlišené od ostatních, jako je tomu u „šifer“ (z kabalistických *SEFIROT*), tj. cifer, čísel a písemných značek („*characters*“)). Objektivní existence je založena nikoliv na konkrétní podobě ohra-ničného tvaru či znaku, nýbrž na jeho formální odlišnosti-rozlišitelnosti, tedy vlastně na „nepodobě“, nepodobnosti, jež jediná zajišťuje nezaměnitelnost. Aby danou značku nebylo možno zaměnit (*mistake*) či splést (*confound*) – aby nemohla splýnout, prolnout se) s jinou, je třeba fundamentální rozdílnosti bránící plynulé přeměně nebo úplnému rozplynutí. Objektivně něco *buď je*, anebo *není* – *tertium non datur!* Objektivita je lhos-tějná k zpřítomnění, uvědomění, aktualizaci = uskutečnění (srov. anglické *realization*). To, co je objektivní, není obměnitelné (modifikovatelné) žádným výkladem (interpretaci), je lhostejné (invariantní) jak vůči poznání a vědění, tak vůči jejich subjektu. Objek-tivní realita příslušných – „jasných a distinktních“ – obsahů myslí je proto podivuhod-ně odolná vůči zapomenutí-zastření: na podobu svého spolužáka si mohl toliko matně vzpomínat, mluhavě si ji vybavovat: vyvolávání je zde pozvolné či postupné a bytostně *přibližné*: připouští „více“ a „méně“. Cílem tohoto přibližování není přesnost, nýbrž při-značné živost: „Dovedu si ho živě představit“, říkáme, „jako bych ho viděl před sebou.“ S obrazy, tělesy, čísly a poučkami typu Thaletovy věty, které také tvoří obsahy myslí, a dokonce se rovněž tváří jako „*mental images*“, jimž však náleží *realitas obiectiva*, se to

má zcela jinak. Netřeba dlouhého a postupného vybavování, necitující přibližování se živé přítomnosti: žádné „jako by“, žádné „před sebou“, žádné „uviděl“: buď vím, či ne-vím a toto vědění je „vnitřní“, přesněji: je bytím, náleží mu být-vůbec, a je tudíž i „mým bytím“. Vpravdě: *cogito, ergo sum!* – jsem *ERGÓ* – *actu*, tj.: „skutkem“, a tedy činem. Není divu, že tento modus bytí – „bytí skutkem“ (jakési *TO ON ENERGÉIA*) v obdobném smyslu jako aristotelovské *TO ON FUSEI* přirozené bytí, doslova: „bytí povstáváním, stáváním se, vznikáním“, kterým se *realitas obiectiva* vyznačuje, si prosadilo v novověku nárok vystu-povat jako to, co je „skutečně jsoucí“, ačkoliv jeho řecký vzor: *TO ONTOS ON*, jímž se vyznačovala pravá skutečnost, znamenalo doslova „jsoucne jsoucí“, tedy jsoucí z titulu bytí, nikoliv z titulu uskutečnění (aktualizace, realizace, fakticity), která je výsledkem určení, stanovení, ustavení toho typu, jakým je právě hypostáze vztahu, a tedy vlastně *TO ON THESEI* – bytí kladením – tedy „kladné“ – „pozitivní“, jsoucí z titulu položení do vztahu, uplatnění, uvedení ve vztah. Takto uložené („ukladné“) bytí „teží“ je nákladné a naléhavé: s jeho uznáním, přijetím nalehnou také všechny důsledky, a to neodvratně, bezvýhradně a nevyhnutelně. Platónův Menón (nevzdělaný otrok) musel dojit k téměř náhledu jako vzdělaný geometr ne proto, že v něm tytéž obecné pravdy byly uloženy, ale proto, že přijal tatarsá východiska, z nichž už žádné jiné východisko není!

To vše zahrnuje již zmíněné okřídlené sousloví *clare et distincte*, jež rozhodně ne-lze brát jako pleonasmus! *Clare et distincte* lze překládat i jako „(samo)zřejmě-evidentně a výlučně-ekskluzivně“ (= vše ostatní vylučující, včetně jakýchkoliv obměn, variant, ver-zí). „Výlučné“ je to, co se nevyskytuje ve větším počtu jinak než jako totožné-identické, tudíž nerozlišitelné, a tím paradoxně – vzdor i díky své bytostné nezaměnitelnosti – li-bovolně zaměnitelné: „kus za kus“, „kus jako kus“! Přísně vzato, jen něco objektivního (diskrétního, leč záměnného) možno počítat a obecně podrobovat formálním operacím. *Distinctus* lze totiž překládat i jako diskrétní, tj. nespojitý, tudíž nespojitelný-neslu-čitelný, a proto určitý-určený, identifikovatelný-určitelný. Přesto – právě proto – lze „distinktní“ jsoucna libovolně propojovat – provazovat, závazně přiřazovat. V tom se objektivní existence podobá znakům a značkám („písmenům“ a „čísłům“ – prvkům abecedy formálního jazyka či kalkulu – kombinatorické soustavy – dříve označovaných již zmíněnými výrazy „cifry“ či šifry“. Proto je kalkula vhodný pro popis (nápodobu, mo-del) objektivní existence a kalkulační (kombinatorické) uvažování – typ myšlení, který vystihuje spíše výraz „přemítání“ než „přemýšlení“ – příměřené skutečnosti typu *OR*.

30 *TO GAR AUTO NOEIN ESTI TE KAI EINAI* (= „jet myslet a být totéž“, Parmenides frg. 3, 7).

31 „Jasnosti a zřetelnosti“ objektivní existence odpovídá v objektivním poznání *more geometrico* „metodičnost“ (*methodos* = sledování cesty – *hodos*), tj. **postupnost** a **soustavnost**, využívací seřazování a sestavování (sestrojování propojováním), jak odpovídá povaze *OR*.

dobnému poslání měly sloužit jak *scientia experimentalis*, tak dále zmíněná Lullova *Ars magna*: jako thaumaturgické „činění znamení“ na důkaz nadřazenosti křesťanské vědy (a tudíž pravdy) svědčící (přesvědčující) o převaze naukové, intelektuální i vojenské. (Vzpomeňme si, že *machinae* byly zařízeny jak divadelní, tak vojenská! Podobně za našich časů měla socialistická věda překonat vědy buržoazní a tak přispět k ideologickému vítězství komunismu nad kapitalismem.)

79 Umberto Eco: *La ricerca della perfetta lingua della cultura europea*. Economica Laterza (EL) 85, Gius, Laterza & Figli, Roma-Bari 1995, angl. *The Search for the Perfect Language*. Fontana Press (Harper Collins Publ.), London 1997, česky: *Hledání dokonalého jazyka*. Nakl. Lidové Noviny, Praha 2001, přel. Zora Jandová).

80 Nechtěné záporné zbarvení výrazu „trouba“ v češtině lze přiměřeně nahradit libějším (?) výrazem „kanál“ (1).

81 Viz Neubauer: „Corpus hermeticum scientiarum.“ In: LOGOS 1/2, Universalia 1997: 9–20, (vyšlo 1998); recedie in: *O Přírodě a přirozenosti věcí*. Malvern & B. Just, Praha 1998, str. 113–143.

82 Ve smyslu, v jakém její uvádějí Ilya Prigogine a Isabelle Stengersová v článku „La nouvelle alliance.“ SCIENTIA (Řím) LXXI (112), 1977; v překladu Jana Sokola: „Nová aliance“, *Pokroky matm., fys. a astron.* XXIX 4 (1984): 181–195 a 5: 241–252, pojednávají o tom, že staré soužití vědy s náboženstvím bylo založeno na následujícím mechanismu: věda se bude zabývat tím, jak svět funguje, tj. zkoumáním způsobů a principů – „přírodních mechanismů“ – jeho existence, stavby, vlastností a zákonitostí, jimiž se řídí pochody, které v něm probíhají, zatímco pro náboženství zůstane vyhrazena oblast otázek po původu, důvodu, smyslu světa: jeho „odkud“, „kam“ a „proč“. Zdálo se, že věda tak převzala do své kompetence hmotný svět, a to ryze teoreticky, tj. s čistě poznávacím (výzkumným, badatelským, exploračním) posláním, zatímco pro náboženství zbylo pouhé duchovní zásvětlí (z vědeckého, údajně „maternalistického“ hlediska ovšem neexistující). Naši snahou je ukázat, že opak pravdou jest: věda převzala do své pravomoci správu nového zásvětlí – skutečného, duchovního základu novověkého světa, jež se stalo zdrojem její vlády a moci, zatímco tradičnímu náboženství bylo rovněž připsáno duchovní posláním, k duchovní správě mu byla přidělena jen jakási „titulární diecéze“ bez objektivní reality, a tudíž zbavená ontologických nároků; jeho pravdy zůstaly „pravdami víry“, tedy pravdami mimo rámec nové kosmiky. „Pravdy víry“ se staly výpověďmi o něčem neskutecném – iluzorním, což nelze skloubit (artikulovat, propojit) s pravdami objektivní, a tudíž zahrnout do vědeckého popisu světa, s racionální kalkulu inkompatibilními, a proto *ipso facto* „iracionálními“ (viz pozn. 95). Toto zvláštní spojení vědy s náboženstvím proto nemělo dlouhé trvání; jejich „opoziční smlouva“ byla vypovězena s příchodem evolucionismu (strov. též Z. Neubauer: „Bergson a darwinismus.“

In: Kritický sborník XIX (2–3), 1999/2000: 106–116). Prigogine a Stengersová ukazují na příležitost uzavření „nové aliance“ – příznačně na základě nového poznávacího vztahu k ontologicky zcela odlišně pojímané skutečnosti, kterou nabízí zobecněná termodynamika. S ním se pochopitelně mění i povaha předmětu vědeckého poznání, který I. Prigogine označuje (dle mého mínění ne zcela vhodně) jako „la nouvelle objectivité“.

83 Tradičně: předmět víry a předmět vědy je jiný, jejich výpovědi se proto nemožno (dříve, ve scholasticce: *nesmějí*) otcnout ve sporu (*sous-entendu*: a vzájemně si nesmí lézt do zelí), neboť postmoderně: jsou součástí naprosto odlišných diskursů, přes propast „různice“ („le différent“) je nelze žádným způsobem srovnávat, spojovat či rozlišovat.

84 Zdeněk Neubauer: „Scientia qua religio.“ In: *O počátku, cestě a znamení častí*. Malvern, Praha 2007, str. 189–210. Tato úvaha měla být – a pro pozorného čtenáře ani nemohla – „nic proti ničemu“. Přesto vyvolala rozhořčenou odezvu mezi scientisty (ač koliv právě jimi či jejich osvíceneckými předchůdci jsme byli vychováni v přesvědčení, že „věda nahradila náboženství“, jak opakovaně tvrdili). Úvodní předznamenání dejme tomu, že... předpokládáme, že... zkusme jednou vyjít z třetí možné pozice..., tedy myšlenkové *troupy*, zcela běžné v matematice či logice – a nepostradatelné pro jakékoli diskursivní myšlení – byly pohořelými kritiky prostě přehlédnuty. Je to jen další smutný doklad pro Heideggerovo věda nemyslí. Pravím vám, že i RNA-polymeráza je inteligentnější než zastánci vědecké racionality, chtělo by se biblicky zvolat.

85 Víra v „těla vzříšení“ (*resurrectio carnis* – doslova: zmrtvýchvstání masa) příznává pomíjivě tělesné existenci výsostný ontologický status.

86 Tj. „nový řád nového zákona – zákon evangeličský“ – z liturgické sekvence připravené Thomasu Celanovi.

87 Pramen definice trojící nauky: *Symbolum „Quicumque“ pseudo-Athanasianum*. Denzinger-Schönmetzer: *Enchiridion symbolorum, definitioem et declarationem de rebus fidei et morum*. Editio XXXIV. Herder Barcionone – Friburgi Brigoviae – Romae – Neo-Eboraci, 1965, 75–76 (= D39), str. 40–42; následovně zmiňované christologické tzv. „chalcedonské dogma“, správněji symbol – *symbolum chalcidonense*, viz tamtéž, str. 301, 108.

88 Jakou tradičně označuje výraz *HYPOTHYPOKEIMENON* – dosl.: „vespod ležící“, tedy podloží, podklad, substrát, což jsou jiné předlohy latinského *substantia*.

89 Řecké *AUTHENTIKOS* znamená „pravý“, „opravdivý“ ve smyslu „opravdivý“, „svrchovaný“ – např. vlastní pán území, domu či statku.

90 Viz Třetí dialog Sidonia a Sakateky – „O mudrování“. In: *Sidonia a Sakateky čirnáctero vykročení*. SOFIS, Praha 2004, str. 63–90.

91 Trinitární teologie k tomu vyvrátila krkolonné neologismy jako *PERI-CHORÉ-SIS* – *circum-in-cessio* (něco jako „kolem-v-stupování, tj. vnitřní zahrnování“, „obklopující ustupování“ – tj. činění si vzájemně místa), *EN-HYPARXIS* – *inexistencia mutua*

(„v-počínání“, „v-přítomnost“, vzájemná vnitřní existence) apod.; tyto jazykové kuriozity svědčí o úsilí vyjádřit nevýslovné: že každá osoba bere svůj počátek či přítomnost uvnitř ostatních dvou: vzájemná vnitřní existence, vzájemně zahrnutí. Přitom zas nejde o tak nezvyklou zkušenost: taktó i naše mysl obsahuje jak svět, tak tělo v něm obsažené, sama jsouc obsažena v obou, mysl, tělo, svět, jsou tak v sobě vzájemně „obsaženy“, leč pokaždé v jiném smyslu: *způsob každého takového „bytí v“ („inexistence“), „obsahování“, „zahrnutí“, „obývání“ je vždy odlišný: jedinečný, nezaměnitelný a nezastupitelný – inu, osobitý: právě tak, jak to dle trinitární nauky platí pro Tři Boží Osoby. Není vyloučeno, že je nám zkušenost této vzájemnosti přístupná teprve dnes, a to opět právě díky zapomenutému mysliteliskému úsilí a pojmoslovnému třibení, jehož plody nám anonymně odkázaly dnes již zapomenuté spory o význam symbolu Boží Trojice a jeho závaznou a společnou formulaci, právě tak jako hypostázi vztahů.*

92 To je smyslem výroku vyznání, že Duch svatý s Otcem i Synem je „zároveň uctíván a oslavován“ (*simul adoratur et conglorificatur*), řecky přegnatněji: *SYN PATRI KAI HYIÓ SYNPROSKYNÚMENON (coadoratur) KAI SYNDOXAZOMENON* (D.-S. viz pozn. 86, 50, str. 66) – tedy vlastně sou-uctíván a sou-oslavován, což znamená *ipso facto, implicite*: kdykoliv je uctíván a oslavován Otec či Syn, tam je spolu s nimi uctíván a oslavován i Duch.

93 To, zdá se, přehlédla „filosofie ducha“ německého idealismu, která jinak tento duchovní základ novověké skutečnosti neomylně rozpoznala a vystihla.

94 Bylo by zajímavé sledovat, jak a nakolik moderní pojetí individuality a autonomie jedince – hodnoty tak příznačné pro novověk s jeho tzv. obratem k subjektu – vycházejí z teže trinitární pneumatické inspirace jako objektivizace skutečnosti a následně zpřemětnění (reifikace, denaturace) přírody.

95 To je zřejmě ten pravý důvod – neviditelný, nerozpoznaný – proč většině lidí zůstává přes veškerý školní dril vědecké myšlení nepřístupné a nepochopitelné. U vědců, pro něž se tato myšlenková figura či „trik“ stala naopak „druhou přirozeností“, vyvolává pohoršení skutečnost, že veřejnost není schopna zřetelně rozlišit vědecké od nevědeckého. Jejich rozhořčení nad nevědomostí a zaostalostí lidu je necopravné. Na úrovni folklóru (mýtů, bájí, předstáv), na niž nám skrze média, učebnice, osvětové příručky a vůbec vše, co je považováno ze osvěty či popularizaci, předkládají své poznatky způsobem takzvaně „širší veřejnosti srozumitelným“, tj. v podobě „holých fakt a zjištění“, zbavených formalismu, terminologie, metodologie a jiných „technikalit“ (ať už formou zábavnou a názornou, či suchou a naučnou), na této úrovni nelze rozpoznat a rozlišit, co je vědecké a co ne, co k vědom uznávaným skutečnostem náleží a co nikoliv. To lze rozlišit právě jen na základě oněch „technikalit“, které ve sděleních a údajích, jak jsou veřejnosti předkládány, scházejí. Jen ony totiž dovolí propojit určité výroky s OR, a tím je vědecky legitimovat.

To ostatní, co je stigmatizováno jako „nevědecké“, a tudíž „pavědecké“ (postaru: „kacířské“), a tudíž vědou pranýřováno („kacřováno“) jako klamné a svádějící z pravé cesty („bludné“), a tudíž nebezpečné a co jako takové je popíráno, potíráno a zatracováno, se jen zčásti týká toho, co věda dosud neobjevila a nevyšvětila, a tudíž neuznala či co odmítá spíše ze setrvačnosti a bezdůvodně, ježto se důvodů, pro které je drubdy vyloučila ze svého kosmetického repertoáru, dávno *de facto* vzdala. (Příkladem budíž působení na dálku, flogistonismus, svtování z ničeho, neexistence vakua apod.) Typicky jsou do kategorie iracionálních pavéd a tmářských pověr řazeny spíše oblasti, postojе a praktiky jako astrologie, magie, léčitelství, věštění apod., spadající pod tradiční nauky ať už domácí (či dávno zdomácnělé), pocházející až z helénismu či ze středověku a renesance nebo z oborů pozdějších, leč nezávisle na vědě pěstovaných a rozvíjených (např. homeopatie), nebo vnašencé-impotované zevně, z jiných kulturních tradic a kontextů (typickým případem jsou léčebné postupy východní medicíny). Tyto systémy jsou „z vědeckého hlediska“ označovány za „iracionální“, ačkoliv se obvykle vyznačují účtyhodnou vnitřní soustavností, soudržností, stylovou jednotou, důsledností a vším, co obecně náleží k ctnostem racionality. Zdálo by se, že osočení z „iracionality“ si vysloužily jen pro odlišnost své formy racionality od té, kterou se vyznačují oficiálně – akademicky – uznávané obory závislé na právě převládajících teoriích a paradigmattech, a že jde tudíž o projevy dogmatického „europocentrismu“, autoritářské nesnášenlivosti a západní povýšenosti a přezíravosti, v zásadě však že jsou tyto spory analogické se spory mezi různými konkurujícími směry a školami uvnitř vědy samé. Ty ovšem obvykle nakonec dojdou nějakého řešení: v horším případě převládnutím jedné ze sporných stran („protože zastánci té druhé vymřeli“, jak se cynicky vyjádřil tuším Max Planck), v tom lepším dojde ke kompromisu, v ideální situaci se spory vyřeší v podobě vyšší syntézy – pomocí vhodnější terminologie, zdokonaleného kalkulu či jemnějších přístrojů. Podstata „iracionality“ **nevědeckých podob racionality** – na rozdíl od alternativních racionálních soustav vědeckých – je však hlubší: spočívá v neobjektivní povaze příslušného vědění, které se nezakládá na formálních vztazích k OR (a ani se nesnaží taktó legitimovat, ale spoň ne dostatečně úspěšně). Dovolávat se věkovité zkušenosti, přirozené moudrosti, či dokonce zdravého rozumu, hledat oporu v empirii či v úspěšné praxi (vykazovat výsledky) zřejmě nestačí. Schází zakorvenost v objektivní realitě. (Proto bližšímu vědeckému skrutinuu obvykle nevyhoví.) Dokud se důvodem jejich účinnosti nestane objektivní skutečnost, zůstanou tyto nevědecké nauky samy neskutěčné, klamné, postavené na sugesci a autosugesci, „placebo efektu“, subjektivních postojích vyjících z naivní důvěry a neinformované pověřivosti. Dříve by se řeklo, že pocházejí od dábla – a některá náboženská sdružení i církevní autority je za takové skutečně dodnes označují; tradiční nábožensství proto přísně rozlišovalo pouhé „divy“ (*prodigiá*) a pravé „zázraky“ (*miracula*).

la): první jsou od dábla a jeho přísluhovačů (z Božího dopuštění!), druhými se projevují mocné činy jediného, pravého Boha, který tak osvědčuje pravověrnost těch, skrze které je činí. Prohlášení nevědeckých nauk, názorů a postupů za iracionální tudíž nevyhovává o jejich nerozumnosti, nelogičnosti, inkoherecenci, ba dokonce ani o incompatibilitě, nýbrž o jejich nepravověrnosti. Ba ještě víc: jsou nařčeny z bezbožnosti! Pavdy jsou víc než kacířské: jsou pohanské, modloslužebnické, čarodějnické – zvrácené: jejich vědění se – po způsobu domorodých šamanů – zaměřuje na přirozenost zkušenosti a rozumu. Jejich předmětem a obsahem je tudíž něco zcela jiného než to, co poznává věda. Jejich útočištěm a zástítkou není objektivní realita – nadpřirozené, zásvětní duchovní skutečnosti Boží... Proto lze společně vyloučit, že by tyto nauky, jakkoliv osvědčené staletou tradicí, mohly kdy být zahrnuty do rámce objektivní vědy a stát se součástí její skutečnosti. Což nevylučuje, že některé ojedinelé praktiky, pravidla a zásady, očistěné od pověřčivých výkladů a bájeslovných souvislostí mohou obsahovat „racionální jádro“! Vědecká racionalita není ani rozumná ani přirozená ani zkušenostní, nýbrž – navzdory svému ujišťování – zásvětní, transcendentální a – jak dále ukážeme – vposledku, z perspektivy zdravého rozumu, sama hluboce iracionální, tak jako je iracionální struktura zásvětní, z něhož svou racionalitu čerpá a jemuž podřizuje své kalkulační přemítání (descartovské *cogitatio*, Heideggerovo *das Rechnen*, spočívající ve zpracovávání informací, čili *instrumental reason*, jak to nazývá Joseph Weizenbaum ve své *Computer Power and Human Reason. From Judgment to Calculation*. Freeman & comp., San Francisco 1976).

96 Viz Příloha VI: O volném pádu.

97 Zřetelně jsem si to uvědomil, když jsem položil u zkoušky otázku: „Opat Mendel, teprve začínající s výzkumem dědičnosti, vstoupí do klášterní zahrádky, přistoupí k záhonu s právě rozkvétajícími rostlinkami brachu. Z nich jedny kvetou čisté bíle, druhé červeně; jiné barvy květů se nevykytují. Opat vybere od každé barvy dvě rostlinky a vzájemně opylí (zkříží) vždy dvě těžce barvy: oba bílé kvetoucí mezi sebou a rovněž tak oba červené. (Všechny čtyři ochrání před přístřepem hmyzu, čímž zajistí, aby nedošlo k dalšímu opylení odjinud.) Všechny hrášky po dozrání vyseje – z každé rostliny zvlášť. Všichni potomci obou bíle kvetoucích rodičovských rostlin pokvetou rovněž bíle.“ Otázka zní: „Jakým barevným složením se bude vyznačovat společenství potomstva vzniklého z vzájemného oplodnění obou červeně kvetoucích rostlinek?“ Student ovšem tento klasický Mendelův model dobře zná. Protože ví, že červená barva je „dominantní“, odpovídá: „Také potomci brachu z obou červených rodičů budou identičtí: všichni nutně pokvetou červeně!“ – „Nikoliv“, prozrazují: „doceť dobře se mezi nimi mohou vyskytovat i bíle kvetoucí jedinci!“ „To je vyloučeno!“ ohradí se zkušený kolega. „Ledažebny“ dodá po krátkém uvažování, „nějaká náhodná vzácná mutace či

chromosomová aberace...“ „Ba ne,“ opáčím, „bude to dokonce obvyklý případ – a právě na základě Mendelových zákonů to lze dokonce očekávat!“ „Ale to není přece možné!“, zaprotěstuje. „Rozmyslete si to do přístě,“ vybědnu ho s ujištěním: „A není v tom žádný chyták; jakmile na to přijdete, pochopíte, že je to triviální! Pochopíte však také, jak netriviální bylo pro Mendela své zákony objevit!“ – Chyba v studentově úvaze je skryta v obratu „protože ví, že červená barva je dominantní“. Správně jsem měl napsat: „přes tože ví...“ Splněl si prostě učebnicově modelový příklad s konkrétní situací, kterou jsem svou otázkou záměrně uvedl, barvu květů pochopil jako znak a ten si splel s vlohou... To proto, že oba výrazy – „znak“ a „vloha“ – se užívají záměnně, přesněji: označení „vloha“ se už téměř neuvívá, termínem se stal „znak“. Rozumí se jím „dědičná vlastnost“ a míní se její „nositel“. „Dědičná vlastnost“ je ovšem z genetického hlediska vlastně nesmysl; a, přísně vzato, „nositel dědičné vlastnosti“ vposledku taky. Někde totiž o vlastnost, nýbrž o schopnost či dispozici. Dnes se tomu ostatně říká „gen“; to, že i obrat „gen pro červenou barvu“ je vposledku opět nesmysl, si dnes sotva kdo plně uvědomuje! Nevadí: „každý přece ví, co se tím myslí!“ Neví – a především se nemyslí! Mendel mluvil o jednotkách své genetické kombinatoriky pouze jako o „faktorech“ (tedy „činitelích“), pod nimiž nechtí si každý představuje co chce. Zdá se, že Mendel – erudici fyzik, původně asistent Dopplerův – si tyto „faktory“ představoval spíše jako monochromatické složky záření, představující spektrum různých vlnových délek (spektrální čáry, projevující se různými barvami), na něž se sluneční světlo při průchodu hranolem rozkládá, aby se jejich opět-ným spojením sloučilo ve svůj původní, bílý svět, k němuž přirovnával celkový vzhled jedince (dnes: „fenotyp“), jenž je výslednicí působení různých „faktorů“ – přičin různých znaků, stránek tělesné podoby potomka. Při tvorbě pohlavních buněk se tyto složky rozkládají ve vídmo, aby se při jejich splynutí (oplodnění) opět v různých kombinacích spojily ve svůj nerozlišitelný tělesný projev. Faktory dědičnosti (kterým jsme si posléze zvykli říkat geny) nebyly tudíž pro Mendela žádné „kuličky“, jak mu neprávem připisuje posměšně označení mendelovské dědičnosti *bean-bag genetics* – „genetika pytlíku bobů“: tu z ní udělali Vries, Czermack a Currens, kteří Mendela „objevili“, ježto potřebovali fiktivního Otce-Zakladatele – *Founding Father*, aby nemuseli řešit spory o prvenství kombinatorických zákonů dědičnosti, jejichž substrát však chápali mechanisticky – korpuskulárně. Pro nás je důležité a významné, že tyto „zákony“ formulovali stejně – pravděpodobnostně, kombinatoricky, a to bez ohledu na povahu, podstatu či status toho, co je předmětem těchto kombinatorických a distribučních (segregačních) pochodů. Z dnešního cytologického a molekulárně-biologického pohledu byly obě tyto představy, jak „vlnová“, tak „korpuskulární“, zcela mylné. Přesto zákony, které na základě svých nesprávných představ vyvodili, byly zásadně „správné“. (Alespoň jsou dodnes za takové zhusta nejen považovány, ale stále ještě úspěšně v tradičním šlechtitelství aplikovány!

Podobně Descartes vybudoval svou geometrickou optiku na naprosto nauvních a zcela pohných představách o povaze světla (které přirovnával ke ... slepecké holi!) a o příčinách jeho odrazu a lomu; přesto mu skvěle posloužily jako východisko k nauce, která mu umožnila tyto optické jevy nejen správně popsat a poprvé podat matematické řešení problémů, o něž se marně pokoušeli už antičtí geometři, ale vybudovat na tomto prokazatelně mylném základě svou geometrickou optiku, jež se vedle Newtonových Principií stala vzorem dokonalé vědy. S její pomocí lze nejen vypočítávat tvar a skladbu soustavy čoček požadovaných kvalit a výsledků, ale navrhovat i technické pomůcky k přesnému mechanickému vybroušení příslušné optiky, a dokonce i zařízení k zhotovování a řízení těchto pomůcek. Neméně mylné byly ze současného hlediska představy Newtonovy o povaze světla; ani jemu to však nebránilo, aby na jejich základě vybudoval své druhé nejvyšší dílo: *Opticks! Anabáze "genů" a Mendelových zákonů dědičnosti* není tudíž výjimkou: rozmnožuje pouze nesčetné doklady naprosté nezávislosti vědy na pojmech a představách. Vědecká pravda není pravdou o nich, nýbrž pravdou o sobě, pravdou objektivní. A právě v této její svébytnosti, všemu nadřazené platnosti tajemné spočívá moc jejího účinného uplatnění – *virtus* – zdatnost její skutečnosti, kterou právem označujeme za virtuální a prakticky bezmeznou – *virtually unlimited*, ježto není omezena žádnou skutečností, k níž by odkazovala. V rozdílu Mendelových představ o povaze dědičnosti a představ jeho „znovuobjevitelů“ se zračí odvěké metafyzické dilema: světlo (aktualita) *contra* hmota (potencialita), které například v moderní fyzice nabylo známé podoby: vlny *versus* částice, dění oproti bytí, pohyb anebo to, co se pohybuje. Nakonec byly „nositelé dědičných vlastností“ nazvány „geny“ a ztotožněny se složením úseků DNA-molekuly, jejich prostorovou strukturou: *res extensa* klasické mechaniky. Informační pojetí nabídlo další, sémantickou možnost, bytostně odlišnou, a tudíž neslučitelnou s oběma tradičními. Tato flagrantní inkonzistence dlouho byla – a dosud je – zcela opomíjena. To proto, že neslučitelnost těchto tří kategorií (dění, předmětnost, informace) je řádu ontologického: jde o tři různé typy existence, odpovídající třem způsobům bytí, odpovídajícím třem myšlenkovým kategoriím (zhruba: *ENERGEIA* – *HYLÉ* – *LOGOS*). Vnímavost k ontologickým rozdílům a uvažování v kategoriích však nenáleží k teoretické výbavě vědeckého uvažování – tak jako pojmové myšlení obecně. Ostatně ono trojí lze převést formalizací na hypostazované vztahy, pod nimiž si netřeba nic představovat a cokoli jimi mluvit, stačí je pouze operativně užívat na základě jejich určení – rozdílů zmizí a rozpor se neprojeví. Tam, kde není třeba (a není žádoucí) myslet, není o čem uvažovat.

98 Tak Annick de Souza: *Alliance de feu – nouveau regard sur la genèse*. Tome I, Dervy-Livres, Paris Ve 1986. Collection BÉTHANIE – *Les chemins de la profondeur*, chap. 2. „L'Esprit d'Elohim se fait épiphanic des eaux“ (str. 98). „...fait les espaces intérieurs... les fécondés“ (str. 96). „...présède aux mutations“ (str. 94).

99 Dalo by se říci, že v duchu Boží skutečnosti spočívá Boží moc v možnosti uplatnit jakoukoliv možnost, tj. prosadit ji, učinit ji skutečnou. Což přesně odpovídá Nietzscheově Vůli k moci (*Wille zur Macht*).

100 A nikoliv snad až v jeho tzv. „důkazu Boží existence“ – který je ve skutečnosti přivedením adepta karteziánských mystérií k *visio beatifica!* – přičemž druhé je mu vyčítáno, první sežráno i s navijákem!

101 To je pochopitelně ekleatský (tj. opět italský) odkaz, který převzal Plátón v tom smyslu, že zdůraznil *chórismos* – oddělenost toho, co je *ovrós* – „jsooucné“, tj. jsoucí z titulu pouhopouhého bytí, takového, které je zcela věděním, at už logem (roz-umem: umčným „dihairesé“ rozpoznat-rozlišit, odlišit-oddělit, a tím určit-identifikovat: takto pracujeme s určovacími klíči, takto funguje slovník či počítač – na tom spočívá *mathesis universalis*, na níž se omezila novověká věda) nebo skrze *epos!* – vzhled, podobu; jejím přímým věděním-viděním, poznáním v náhledu díky znalosti/známosti (*gnósis*) nezávislé na všem konkrétním, nahodilém, zkušenostním (proto se dává jako rozpomenutí – anamnésis). Tento náhled, toto rozpoznání nelze naučit – předat (a také by to bylo zbytečné), lze pouze dávat příležitost k rozpomenutí. Ve srovnání s takto jsoucně jsoucím je *fyssis* – časová a pohyblivá existence (*ek-sísté*: opakovaně vy-vstávám, tak jako oheň, blechy, vločky) – ne-jsooucí (*to mé on*). Aristoteles chrlěl přesto přirozené jsoucnosti zjednat samostatný ontologický status – *to fysei on*, „bytí povstáváním“: seberozišňovááním a utvářením podílejícím se na bytostném tvaru – *epos* v aristotelickém pojetí, totiž specifické, druhové podobě (typu, vzhledu: *habitus, species*). Na tu se také každá bytost „rozpominá“ (pro Aristotela je ostatně i vzpomínání tělesným pochodem, jakkoliv jej připisuje jen člověku!), řekli bychom dnes: také se dává jakožto známost a jako dovednost toto poznané, porozumění jedinečným způsobem tělesně uskutečnit – zřetlesnit. Z evolučního pohledu (který Aristotelovi snad o vlásek unikl – srov. Met 1049b, viz o tom Z. Neubauer: „Bergson a darwinismus.“ In: Kritický sborník XIX/2-3, 1999/2000: 106 až 116) je touto „vzhledovou příčinou“ (Aristotelovou příčinou typu *ARTIA EIDETIKÉ* – *causa formalis* či lépe „*formative causation*“, jak Angličané vhodně překládají) celý fylogenetický příběh předků. Přirozené bytí bylo novověkou spiritualitou potlačeno, zrušen však byl i *chórismos* – rozlišení jsoucno – jsoucné od všeho ostatního; takže na veškerenstvo – tj. i na vše zkušenostně dané, v přirozené, tělesné, smyslové zkušenosti vystupující – je třeba hledět „náležitě“, tj. duchovně: totiž jako na „stvořené“ – *creatura*. Stvořené věci zajisté – jakožto stvořené, tj. uskutečněné – skutečně a nepochybně jsou. (Kusánus nepopírá přírodu!) Avšak jsou z titulu svého nadpřirozeného původu a zachovávají si svou nadpřirozenou povahu. A tento původ (a tudíž ani povaha) není „fyzický“, nýbrž „theotický“: určený, stanovený, daný – založený na svrchovaném, svobodném, minulosti povahou stvoření nevázaném rozhodnutí Tvůrce: to je ústřední poselství Kusánova *Triologu*.

102 T. S. Kuhn na rozpacích, do nichž upadne historik vědy, pokusí-li se zodpovědět na první pohled tak jednoduché, jednoznačné, jednoznačné a oprávněné otázky, nepochybně spadající do pravomoci jeho oboru, jako kdy byl objeven kyslík? nebo kdo jej jako první objevil?, barvitě předvádí, že něco na obecně přijímané představě o povaze vědeckého poznání není v pořádku, pro nás totéž ilustruje zvláštní povahu předmětu vědeckého poznání – jeho neuchopitelnost (ježto je duchovní) a nepochopitelnost (ježto na něm není co pochopit). Totéž už předtím předvedl L. Fleck na případě syfilidy (Ludwik Fleck: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache – Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektive*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, Surhkamp, Frankfurt am Main 1980).

103 Právě tak jako vyhlášení zákona činí jeho bytí-platným nezávislým na „úmyslu zákonodárce“ neboli tzv. „ducha zákona“: to proto, že jeho znění – tzv. „litera zákona“ – nabývá s plamostí i samostatnou, nezávislou duchovní skutečností. Na normativní povahu OR jsme ostatně už upozornili.

104 „Ontologický důkaz“ spočívá ve vytvoření takového pojmu, jehož neexistence je nemyšlitelná. K takovým pojemům náleží i pojem Boha. Pak ovšem stačí, aby této ideji náležela *realitas obiectiva*, aby její existence byla zajištěna. Toto je Descartův postup. Jakmile však tuto ideu prohlásím za pojem, pojímající něco jiného, na existenci čehož usuzujeme jen z toho, že ji tento pojem sám jaksí „zahnuje“, dostaneme se do úzkých. My zde však neustále dokládáme, že se věda existence něčeho takto druhorného netýká, že ideje, v nichž spočívá její vědění, nemají tuto odkazující funkci, protože vůbec nemají povahu pojmu. Všechny vědecké důkazy jsou „ontologické“.

105) Stov. to *irremot, disorret, entidecken*; české „ob-jevit“ má zajímavější konotace, svědčící o hlubší jazykové zkušenosti.

106) Nemí divu: konečně, vždyť jde vlastně původně o trojici skutečnost Boží, jež je *de fide mysterium stricte dictum* tj. dle závazné víry křesťanského učení výsostným, nezbatelným tajemstvím (doslova: mystériem v úzkém/doslovném slova smyslu).

107) Nám už je jisté zřejmé, že „ztotožnění“ (vztahu v podobě poměru velikosti), tj. **identifikace** čili **určení** má na hypostázi přímo „zaděláno“!

108) Universalismu vědeckého myšlení je cizí veškerý tzv. „esencialismus“, vztahující se k specifické povaze věci, k tomu, co ji činí tím-a-tím, který na vědě požadují jak filosofové, tak laici. Neví, co si s otázkou po „covitosti“ (*quidditas*) toho, co poznává, počít: nedává smysl, miji se podstatou věci, o niž ve vědě jde, tj. s objektivním bytím skutečnosti.

109) Zdánilivá dvojnáčnost výrazů „určitý“, „jistý“, resp. dvojí způsob, jak se s těmito slovy (a jejich protějšky v jiných jazycích) zachází, souvisí právě s *possest* duchovní skutečnosti.

110) To je patrně důvod, proč vědci trvají na rozdílu mezi vědeckým poznáním jako rakovinám a jeho praktickým zneužíváním mravně nenáležitým používáním. Jakkoliv naivní je tento alibismus tradiční apologetiky vědy – a z úst dnešních vědců zní již zcela nepřesvědčivě – přesto jej dodnes slycháme. Přezívá díky anonymní opoře v úctyhodné tradici theodicee – snahy ospravedlnit Boha za existenci zla (utrpení, nespravedlnosti, nedokonalosti světa apod.). Snad všechna řešení odvěké otázky po původu zla (*unde malum?*) v rámci křesťanského monoteismu poukazovala na neslučitelnost Božího bytí (povahy, existence) se zlem, na nepoměřitelnost Stvořitele stvořením, za jehož porušení Bůh jakožto Bůh nenese bezprostřední odpovědnost, ani bystnou ani mravní. Různila se v tom, zda a v jakém smyslu zlo vůbec existuje, a pakliže ano, proč ho Bůh „dopouští“? Nuže, tak jako Bůh je i OR a objektivní pravda vědeckého poznání mimo mravní kategorie a hodnoty. Ty jsou pouze lidské, a utrpení je dokonce smyslové a tělesné, a tudíž tak či onak objektivně neexistují. Pravda sama však **není** dílem vědce: je jim zjevována, sdělována skutečností samotnou: oni ji toliko zjišťují a zprostředkovávají – vyjadřují (formulují), zjevují (objevují), hlásají (zvěřejňují) – právě tak jako svatopisci a proroci. Nauka, přírodní zákon, rovnice, teorém, předpoklad může být špatný – tj. chybný, mylný, neplatný, v žádném smyslu však nemůže být „zlý“, tak jako nemůže být zlé zjevení či slovo Boží. Kdykoliv se mluví o utrpení a zlu, mluví se o tomto světě. Toho se však vědecká pravda vůbec netýká. Vědecké pravdy nejsou ani z tohoto světa, ani o tomto světě, skrze který se projevují tak, jako se skrze něj projevuje Bůh; to platí o bohu teologů – a o Kusánově *possest* to platí zcela jistě.

111) P. Vopěnka: *Geometrie zrcadlného světa. Třetí rozpravy s geometrií*. Matfyzpress – vyd. MFF UK, Praha 1995; nově vydáno jako součást knihy *Úhelny kámen evropské vzdělanosti a moci*. Souborné vydání *Rozpravy s geometrií*. Práh, Praha 2000, str. 537–826.

112) P. Vopěnka: *Druhé rozpravy s geometrií*. Fokus/Práh, Praha 1991; srov. *Úhelny kámen evropské vzdělanosti a moci*. (str. 315–534). Prosvětlení cesty k nekonečnu.

113) Myslit „mez“ znamená myslet *ipso facto* zároveň i to, co je za ní: a podřítit veškeré myšlení *more geometrico* vyznává myslet bytí tohoto za stejné. Teprve ontologická prestiž tohoto typu myšlitečnosti učinila aristotelský konečný vesmír „logicky sporný“. (Logické námitky proti konečnosti světa byly pry vysloveny už v antice; nemohly však mít ontologickou závažnost pro to, co *jest* jinak – například *fysej* či *sómárikós*.)

114) Motiv se skutečně objevuje v Brunově *Cena dei Geneti*.

115) Tento motiv vyjadřuje – byť již se znepokojivě ponourou a ironickou alegorií – Dürterova proslulá rytina tzv. *Melancholie* (Melencolia I), jejímž výkladu jsem se věnoval v souvislosti s rolí Johna Dec v tomto metakosmickém dramatu; k tomu mj. viz soubornou monografii Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl: *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. Thomas Nelson & Sons, London 1964.

