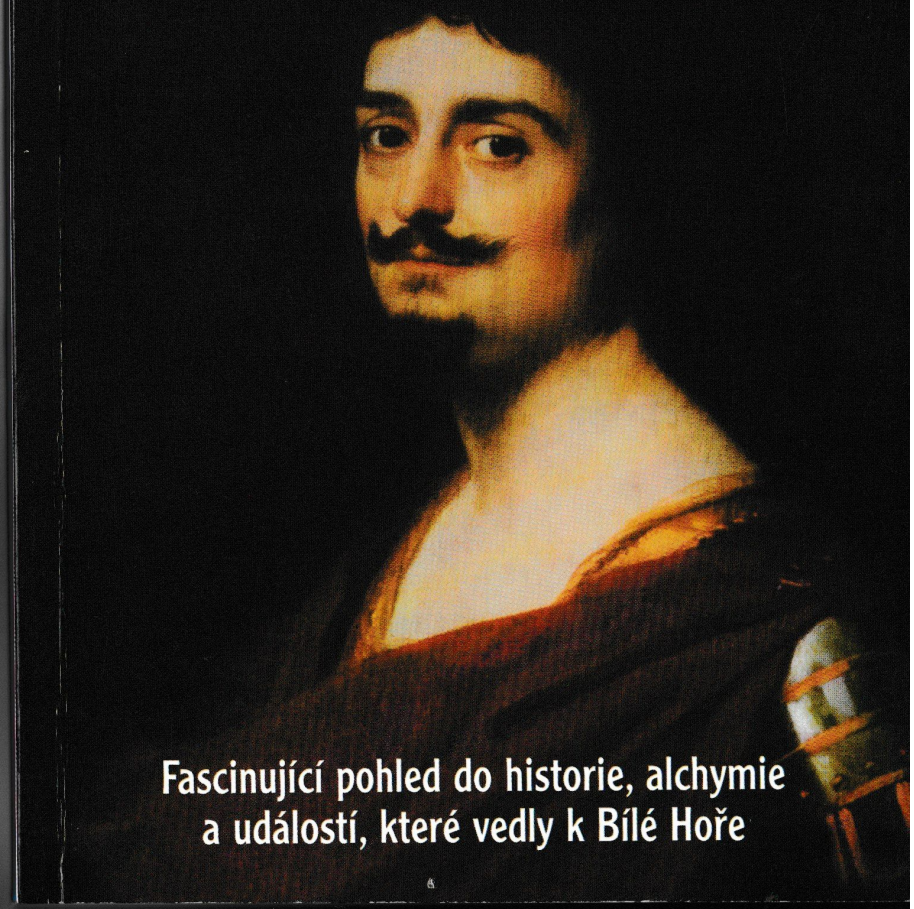
ROZENKRUCIÁNSKÉ OSVÍCENSTVÍ

FRANCES A. YATES



Fascinující pohled do historie, alchymie a událostí, které vedly k Bílé Hoře

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Yates, Frances A.
Rozenkruciánské osvícenství / Frances A. Yates ;
[z anglického originálu přeložil Martin Konvička]. – Pragma, 2000
Originál: The Rosicrucian Enlightenment
ISBN 80-7205-667-0

141.33 * 061.236.6 * 930.85
■ osvícenství – Evropa
■ svobodné zednářství – stol. 17.
■ rozenkruciáni – stol. 17.
■ hermetismus – Evropa – stol. 17.
■ Evropa – intelektuální život – stol. 17.
■ studie

Frances A. Yates

ROZENKRUCIÁNSKÉ OSVÍCENSTVÍ

Z anglického originálu *The Rosicrucian Enlightenment* přeložil Martin Konvička.
Sazba: PRAGMA.
Grafická úprava: Gabriela Novotná.

Vydalo nakladatelství PRAGMA,
Vězeňská 3, 110 00 Praha 1.

© Frances A. Yates 1972
© PRAGMA, 2000

ISBN 80-7205-667-0

OBSAH

PŘEDMLUVA 11

I. KRÁLOVSKÁ SVATBA: Sňatek princezny Alžběty s kurfiřtem falckým 17

II. ČESKÁ TRAGÉDIE 34

III. JOHN DEE A PŘÍCHOD „CHRISTIANA ROSENCREUTZE“ 52

IV. ROZENKRUCIÁNSKÉ MANIFESTY 69

V. CHYMICKÁ SVATBA CHRISTIANA ROSENCREUTZE 88

VI. FALCKÝ VYDAVATEL: Johann Theodore De Bry a vydání knih Roberta Fludda a Michaela Maiera 99

VII. ROZENKRUCIÁNSKÝ POPRASK V NĚMECKU 125

VIII. STRACH Z ROZENKRUCIÁNŮ VE FRANCII 137

IX. FRANCIS BACON „VE STÍNU JEHOVOVÝCH KŘÍDEL“ 152

X. ITALŠTÍ LIBERÁLOVÉ A ROZENKRUCIÁNSKÉ MANIFESTY 163

XI. BRATRSTVO R. C. A KŘESŤANSKÉ UNIE 172

JOHN DEE A PŘÍCHOD „CHRISTIANA ROSENCREUTZE“

Název „rozenkruciáni“ se odvozuje od jména „Christian Rosencreutz“ čili „Růžový kříž“.[1] Takzvané „rozenkruciánské manifesty“ jsou dva krátké traktáty či eseje vydané poprvé v Kasselu v letech 1614 a 1615, jejichž dlouhé tituly se běžně zkracují jako *Fama* a *Confessio*.[2] Hrdinou manifestů je jistý „Otec C. R. C.“ alias „Christian Rosencreutz, „který je údajným zakladatelem řádu či bratrstva, které míní rozšířit svou činnost, a k němuž se čtenáři mají připojit. Manifesty ve své době vyvolaly vlnu vzrušení, přičemž třetí titul tohoto typu z roku 1619 jen zkomplikoval celou záhadu. Jedná se o podivnou alchymickou romanci, jejíž německý titul se překládá názvem *Chymická svatba Christiana Rosencreutze.* Hrdina *Chymické svatby* má cosi společného s řádem, jehož symboly jsou rudé růže a kříž.

Autorem *Chymické svatby* byl téměř jistě Johann Valentin Andreae. Manifesty mají k *Chymické svatbě* nesporný vztah, ale jejich autorem pravděpodobně nebyl Andreae, ale některá jiná známá nebo neznámá osoba.

Kdo byl tento „Christian Růžový kříž“, o němž se v těchto publikacích objevuje vůbec první zmínka? Legendy a mystifikace, jež byly utkány okolo tohoto muže a o řádu, který údajně založil, nemají konce. My si těmito legendami zcela novým způsobem prosekáme cestu k jádru záhady. Začněme však tuto kapitolu poněkud jinou otázkou: „Kdo byl Johann Valentin Andreae?“

Johann Valentin Andreae se narodil roku 1586 ve Württembersku, luteránském státečku těsně přiléhajícím k Falci. Jeho dědečkem byl významný luteránský teolog, nazývaný občas „württemberský Luther“. Jeho vnuk Johann Valentin se intenzivně zajímal o soudobou náboženskou politiku. I on se stal luteránským pastorem, uvažoval ale mnohem liberálněji a studoval i kalvinizmus. Navzdory neko-

nečným katastrofám jej po celý život neopouštěla naděje na jakési dalekosáhlé vyřešení náboženských problémů. Všechny jeho aktivity, ať je rozvíjel z pozice zapáleného luteránského pastora s téměř „socialistickými“ sklony nebo z pozice šiřitele „rozenkruciánských“ fantazií, směřovaly k uskutečnění jeho touhy. Andreae byl slibný spisovatel, na jehož fantazii zapůsobili kočovní angličtí herci. Co se týče jeho mládí a vlivů, které jej formovaly, můžeme se opřít o autentické informace, neboť napsal vlastní životopis.[3]

Dočteme se v něm, že roku 1601, když mu bylo patnáct, jej jeho ovdovělá matka odvezla do Tübingen, kde měl získat vzdělání na slavné württemberské univerzitě. Andreae nám oznamuje, že ještě za svých studií v Tübingen podnikl první mladické pokusy o literární tvorbu, a to zhruba v letech 1602 a 1603. K těmto pokusům patřily dvě komedie o „Ester“ a „Hyacintovi“, o nichž poznamenává, že při psaní „napodoboval anglické herce“, jakož i dílko nazvané *Chymická svatba,* kterou neuctivě zmiňuje jako *ludibrium* čili žertík nebo práci nevalné hodnoty.[4]

Máme-li soudit podle dochované verze *Chymické svatby,* kterou Andreae vydal až roku 1616, a jejímž hlavním hrdinou je Christian Rosencreutz, byla nedochovaná raná verze spisem plným alchymického symbolismu, v němž téma sňatku symbolizovalo alchymické děje. Původní *Chymická svatba* nemohla být identická s verzí, která se objevila roku 1616, neboť ta obsahuje odkazy na rozenkruciánské manifesty otištěné v letech 1614 a 1615, na falckého kurfiřta a jeho dvůr v Heidelbergu, jakož i na kurfiřtův sňatek s dcerou Jakuba I. Původní, dnes ztracená *Chymická svatba* tudíž musela být před vydáním roku 1616 aktualizována. Mohla ovšem posloužit jako základ pozdějšího díla.

Můžeme si dovolit hádat, jaké myšlenky a události ovlivňovaly Andreaeho za jeho studií v Tübingen a inspirovaly jeho tehdejší literární činnost.

Ve Württembersku vládl vévoda Fridrich I., alchymista, okultista a nadšený anglofil, jehož hlavní životní vášní byla touha po spojenectví s královnou Alžbětou, od níž by rád získal Podvazkový řád. S těmito cíli v mysli několikrát navštívil Anglii; jak se zdá, byl tam dost nápadnou postavou.[5] Královna mu říkala „bratranec Mumpellgart“, což bylo jeho příjmení. Hodně se diskutovalo, zda se skryté narážky

v Shakespearových *Veselých paničkách Windsorských* na „bratránka garmombles“ a na koně, které si v hostinci „U Podvazku“ najali dvořané německého velmože, nevztahují k württemberskému vévodovi.[6] Královna roku 1597 souhlasila s jeho pasováním mezi členy Podvazkového řádu, ale k vlastní ceremoniální investituře došlo až roku 1603, kdy vévodu v jeho hlavním městě Stuttgartu pasovalo mezi členy řádu zvláštní poselstvo Jakuba I.

Jakub tak hned v prvním roce své vlády učinil gesto, kterým vyjádřil zájem pokračovat v Alžbětině politice spojenectví s německými protestantskými knížaty, ač jeho pozdější vláda měla rozptýlit naděje, které tím vyvolal. Ale Württembersko roku 1603 pohlíželo na nástup nového anglického vladaře jako na největší příslib ve splnění německých tužeb. Příchod poselstva, které vévodovi předalo Podvazkový řád, vyvolal vlnu nadšení, které se vztahovalo i k výkonům anglických herců, kteří poselstvo provázeli.

Stuttgartskou podvazkovou ceremonii a oslavy, které ji provázely, popsal E. Cellius v latinské zprávě, která ve Stuttgartu vyšla roku 1605; úryvky cituje v anglickém překladu Elias Ashmole ve své Historii Podvazkového řádu.[7]

Procesí, v němž angličtí představitelé řádu nesoucí řádové insignie důstojně kráčeli společně s německými hodnostáři, zanechalo skvělý dojem. Vévoda vyhlížel navýsost vznešeně, jsa natolik ozdoben drahokamy, že jejich lesk vrhal „zářivé záblesky všech myslitelných barev“.[8] Jedním z anglických zástupců řádu byl Robert Spenser, který byl podle Cellia příbuzným známého básníka.[9] V této souvislosti je zajímavé, že tehdejší stuttgartské publikum znalo Spensera a snad i jeho *Svatební píseň.*

Vznešeně oděný vévoda tedy vstupoval do chrámu, kde byl za zvuků vznešené hudby přijat mezi členy řádu. Po bohoslužbě hudební produkce pokračovala „zpěvem dvou mladíků, oděných v bílých hávech s křídly jako andělé, stojících tvářemi k sobě“.[10]

Když se společnost vrátila do sálu, byla pro ni uspořádána podvazková hostina, banket, který trval do následujícího rána. Cellius zaznamenal některé podrobnosti o této hostině, které Ashmole neuvádí, včetně zmínky, že část zábavy zajistili „angličtí muzikusové, komedianti, tragédové a nejnadanější herci“. Angličtí hudebníci nastudovali společný koncert s württemberskými hudebníky a angličtí herci přispěli ke

všeobecnému veselí několika hrami. Jednou z nich byla „History of Susanna,“[11] kterou předvedli „s takovým histrionským talentem a takovou dovedností“, že si vysloužili bohatý potlesk i odměnu.[12]

V dalších dnech Angličany provedli nejdůležitějšími místy vévodství včetně univerzity v Tübingen, „kde studenti k jejich obveselení předvedli komedii, hudbu i další radovánky“.

Pochybujete snad, že návštěva podvazkového poselstva a herecké společnosti, která je provázela, musela nezměrně nadchnout a inspirovat mladého a bohatou fantazií obdařeného studenta tübingenské univerzity Johanna Valentina Andreae? Jeho *Chymická svatba* z roku 1616 je plná nádherných dojmů z bohatých oslav a hostin jakéhosi Řádu či většího počtu řádů a obsahuje fascinující vsuvky o dramatických představeních. Celé dílo lépe pochopíme, když na ně budeme nahlížet jako na výsledek raných anglických vlivů v dramatu i v ceremoniálu, jejichž kombinace Andreaeho inspirovala k vytvoření nového uměleckého díla plného osobité imaginace.

Rok po popsané ceremonii Podvazkového řádu bylo württemberskému vévodovi věnováno velmi kuriózní dílo. Byla to *Naometria* Simona Studiona, nikdy nevydaný rukopis, který je uschován ve stuttgartském muzeu.[13] Jedná se o sáhodlouhý apokalypticko-prorocký spis, který pomocí komplikované numerologie založené na rozměrech Šalomounova chrámu a složitých interpretací významných dat biblické a evropské historie dospívá k proroctvím o datech budoucích událostí. Pisatele zvlášť zajímají data a události v životě Jiřího Navarského a celá jeho kompozice jako by ukazovala na tajnou alianci mezi Jiřím, který byl v tu dobu francouzským králem, Jakubem I., králem Velké Británie a Fridrichem, vévodou württemberským. Tato předpokládaná aliance (o níž jsem jinde nenašla žádné důkazy) je popisována velmi detailně a rukopis dokonce obsahuje několik stránek hudebního záznamu písně, která má být zpívána na počest věčného přátelství Lilie (král francouzský), Lva (Jakub, král Velké Británie) a Nymfy (vévoda württemberský).

Na základě spisu Simona Studiona se tedy zdá, že roku 1604 existovalo tajné spojenectví mezi Jakubem, württemberským vévodou a francouzským králem, jež mohlo vzniknout jako výsledek *rapprochementu* Württemberska s Jakubem po podvazkové ceremonii z předchozího roku. Nezapomeňme, že se jedná o počáteční léta

Jakubovy vlády, kdy anglický král dosud pokračoval v politice své předchůdkyně a spolupracoval s Jiřím Navarským, který tou dobou vládl ve Francii.

Rukopis *Naometria* je kuriózním příkladem fascinace proroctvím založeným na chronologii, která byla typickou posedlostí té doby. Obsahuje nicméně velmi zajímavý a faktograficky zjevně správný popis jisté události, k níž údajně došlo roku 1586. Podle autora *Naometrie* se 17. července 1586 v Luneburgu setkali „někteří evangeličtí princové a kurfiřti“ s vyslanci krále navarského, dánského krále a anglické královny. Cílem schůzky údajně bylo vytvoření „evangelické“ ligy na obranu před katolickou ligou (která tehdy působila ve Francii, kde se snažila zabránit nástupu Jiřího Navarského na francouzský trůn). Liga se nazývala „Confederatio Militiae Evangelicae.“[14]

Podle některých dřívějších hledačů rozenkruciánského tajemství byla právě *Naometria* Simona Studiona a v ní popsané „Confederatio Militiae Evangelicae“ základním zdrojem rozenkruciánského hnutí.[15] A. E. Waite, který rukopis prostudoval, věřil, že neumělý obrazec růže s křížem ve středu, který v *Naometrii* nacházíme, je nejstarším dochovaným příkladem rozenkruciánské symboliky.[16] Nemohu říct, že bych byla přesvědčená o významu takzvané Studionovy růže, avšak myšlenka, že Rozenkruciánské hnutí vycházelo z jakési aliance protestantů a jejich sympatizantů, která se měla stát protiváhou katolické ligy, se dobře shoduje s vysvětlením, k němuž dospějeme v této knize. Letopočet 1586, kdy měla vzniknout ona „Militia Evangelica,“ nás zavádí zpět do období vlády královny Alžběty, do roku Leicesterovy intervence v Nizozemí a doby, kdy umírá Philip Sidney, muž, kterému byla myšlenka protestantské ligy, kterou prosazoval spolu s Janem Kasimirem Falckým, tak drahá.

Otázky, které vyvstávají v souvislosti se Simonem Studionem a jeho *Naometrií*, jsou natolik komplikované, že se jimi na tomto místě nemůžeme detailně zabývat. Jsem nicméně ochotná souhlasit, že tento stuttgartský rukopis nabízí zájemcům o tajemné rozenkruciány významné informace. Jednou ze stop, která tento názor podporuje, je skutečnost, že Johann Valentin Andreae musel *Naometrii* znát, neboť se o ní zmiňuje ve své práci *Turris Babel*, která vyšla tiskem roku 1619.[17] Zde Andreaeho nezajímá žádná z minulých událostí popisovaných Studionem, nýbrž data a proroctví budoucích událostí. Simon Studion velmi důrazně a opakovaně tvrdí (nezapomeňme, že jeho rukopis pochází z roku 1604), že rok 1620 přinese převratné události, neboť padnou „papež a mohamed“, zástupci Antikristovi, a Antikristova vláda skončí. Všeobecný rozvrat bude pokračovat do roku 1623, kdy začne nové milénium, tisíciletá říše Kristova. Andreae se o proroctvích z *Naometrie* vyslovuje velmi tajuplně a staví je do souvislosti s proroctvími Abbot Joachima, svaté Brigid, Lichtenberga, Paracelsa, Postela a dalších *ilumunati*. Nelze ovšem vyloučit, že proroctví tohoto typu ovlivnila historické události, neboť víra v blížící se nástup říše Kristovy mohla falckého kurfiřta a nadšence z jeho okolí dohnat k ukvapenému rozhodnutí přijmout českou korunu.

Tajemná hnutí, která nám odhaluje studium politiky württemberského vévody, jeho vztahu k Podvazkovému řádu a rukopisu *Naometria*, spadají do prvních let století, kdy se v Německu formovala protestantská unie, a kdy němečtí protestanti doufali v podporu anglického a francouzského krále. V těchto letech se zdálo, že Jakub I. je celému hnutí nakloněn. Zavraždění francouzského krále roku 1610, v předvečer jeho připravované intervence do událostí v Německu, na chvíli otřáslo nadějemi aktivistů a změnilo rovnováhu sil v Evropě. Zdálo se však, že Jakub stále sleduje svou starou politiku. Roku 1612 se anglický král připojil k unii protestantských princů, v jejímž čele nyní stál mladý falcký kurfiřt; téhož roku Fridrichovi přislíbil svou dceru Alžbětu. Roku 1613 pak došlo k slavné svatbě, jež byla chápána jako viditelný příslib britské podpory Fridrichu Falckému, vůdci německé protestantské unie.

V době, kdy se tato aliance ocitla na vrcholu, tedy dříve, než z ní Jakub I. začal vycouvávat, začal energický Christian z Anhaltu pracovat na vytvoření obrazu Fridricha Falckého jako ideálního vůdce protihabsburské Evropy. Vůdcové, k nimž se obracely naděje minulosti, zmizeli. Jiří Francouzský byl zavražděn, Jiří, princ z Walesu zemřel. Los osudu padl na mladého kurfiřta z Falce.

Anhalt byl všeobecně volán k odpovědnosti za Fridrichovo nešťastné české dobrodružství; právě proti němu mířila většina nepřátelské propagandy po Fridrichově katastrofickém neúspěchu.[18] Udržoval mnoho kontaktů v Čechách a zdá se, že právě jeho stálé úsilí přesvědčilo české vzbouřence, aby korunu svého království nabídli

Fridrichovi. Anhaltova osobnost měla významný, dominující vliv v letech, kdy se české dobrodružství blížilo ke svému vyvrcholení. Proto se musíme zabývat povahou a zájmy tohoto muže, jakož i povahou jeho českých kontaktů.

Z teologického hlediska byl Christian z Anhaltu nadšeným kalvínistou, který se však, jako tolik německých protestantských vladařů té doby, zajímal také o mystické a paracelsiánské myšlenky. Byl ochráncem kabalisty, paracelsisty a alchymisty Oswalda Crolla. Podobný charakter měly i jeho vztahy k Čechám. Úzce se přátelil s Petrem Vokem z Rožmberka,[19] bohatým českým šlechticem, liberálem za staré Rudolfovské školy, který vlastnil rozsáhlé panství v okolí jihočeské Třeboně a podporoval alchymická a okultní bádání.

Anhaltovy české kontakty jej musely dovézt do blízkosti pozoruhodného proudu anglických vlivů, které se v Čechách projevily v souvislosti s návštěvou Johna Deeho a jeho průvodce Edwarda Kelleyho. Jak známo, Dee a Kelley navštívili Prahu roku 1583, kdy se Dee snažil zaujmout císaře Rudolfa II. pro svá dalekosáhlá schémata říšského mysticismu a pro své rozsáhlé studie. Podstata Deeových myšlenek je dnes poměrně známá, díky knize Petera Frenche. Dee, který měl v Anglii tak rozsáhlý vliv a z jehož myšlenek vycházeli Philip Sidney a jeho přátele, si v Čechách dokázal vytvořit kroužek stoupenců, ačkoli dosud nemáme dost možností, jak tuto problematiku studovat. Hlavním centrem Deeova vlivu v Čechách byla Třeboň, kde se s Kelleym usadili po společné návštěvě Prahy.[20] Dee pobýval v Třeboni jako host Viléma z Rožmberka až do roku 1589, kdy se vrátil do Anglie. Vilém z Rožmberka byl starším bratrem Petra Voka, který se přátelil s Anhaltem a zdědil třeboňské panství po bratrově smrti.[21] Vezmeme-li v úvahu Anhaltovy intelektuální sklony a povahu jeho zájmů, můžeme si být jisti, že jej Deeův vliv zasáhl. Navíc je pravděpodobné, že Anhalt mohl použít myšlenky a názory, které původně pocházely od anglického alžbětinského filozofa Deea, aby s jejich pomocí vytvořil v Čechách obraz falckého kurfiřta coby muže, který se opírá o zázračné zdroje pocházející z anglických vlivů.

Deeovy vlivy se z Čech již mnohem dříve šířily do Německa. Podle zmínek v díle Eliase Ashmolea *Theatrum Chemicum Britannicum* (1652) byla Deeova cesta přes Německo roku 1589 i jeho návrat z Čech do Anglie skutečnou senzací. Dee cestoval přes území, které se o pětadvacet let později stane jevištěm rozenkruciánského hnutí. Lankrabě hessenský složil Deeovi své poklony; filozof jej na oplátku „obdaroval dvanácti uherskými koňmi, které si v Praze koupil na cestu".[22] Dee se v této fázi své cesty setkal i s jedním ze svých žáků Edwardem Dyerem (což byl nejlepší přítel Philipa Sidneyho), který cestoval jako vyslanec do Dánska a který „před rokem navštívil Třeboň a doručil odtamtud doktorův [Deeův] dopis pro královnu Alžbětu".[23] Dee musel v těchto oblastech Německa udělat velký dojem jako neobyčejně vzdělaný muž a současně kdosi, kdo stojí v centru významného dění.

Ashmole píše, že 27. června 1589, kdy pobýval v Brémách, se Dee setkal se „známým hermetikem a filozofem, doktorem Henricusem Khunrathem z Hamburku".[24] Deeovy vlivy jsou vskutku patrné v Khunrathově výjimečném díle, knize „Amfiteátr věčné moudrosti" (obr. 10b), vydané v Hannoveru roku 1609.[25] Mezi ilustracemi „Amfiteátru" nacházíme symbol Deeovy „monády", složitého znamení, které Dee ve spise *Monas hieroglyphica* (obr. 10a) (vydaném roku 1564 a věnovaném císaři Maxmilianovi II.) vyložil jako zobrazení své osobité alchymické filozofie; v textu se Khunrath zmiňuje jak o *Monas,* tak o Deeových *Aforismech.*[26] Khunrathův „Amfiteátr" tak vytváří spojení mezi filozofií, kterou ovlivnil Dee a filozofií rozenkruciánských manifestů. V Khunrathově práci se setkáváme s charakteristickým jazykem manifestů, s vážným důrazem na makrokosmos a mikrokosmos, i se zájmem o kabalu, magii a alchymii, jejichž zvláštním propojením má vzniknout nová náboženská filozofie, která lidstvu přinese nový úsvit.

Symbolické rytiny z „Amfiteátru věčné moudrosti" stojí za zamyšlení jako vizualizovaný úvod do představivosti a filozofických názorů, které stály v pozadí rozenkruciánských manifestů. Slovo „Amfiteátr" se, s výjimkou titulu, v knize vůbec neobjevuje a my můžeme jen předpokládat, že Khunrath si mohl při výběru titulu představovat nějaký okultní mnemotechnický systém, s jehož pomocí si vizualizoval své myšlenky. Jedna z rytin zobrazuje velkou jeskyni (obr. 11) s nápisy na zdech, kterou adepti spirituálního poznání kráčejí směrem ke světlu. Odtud není daleko k vyobrazením v rozenkruciánském manifestu *Fama.* Rytina zbožného alchymisty (obr. 12)

nám připomíná názory Johna Deeho a rozenkruciánských manifestů. V její levé polovině vidíme muže ponořeného do hluboké modlitby, který klečí před oltářem, na němž jsou zobrazeny kabalistické a geometrické symboly. V pravé polovině vidíme mohutnou pec s kompletním alchymickým aparátem. Ve středu je stůl s hudebními nástroji. Celá kompozice je umístěna v sále, který je vykreslen s veškerým uměním moderního znalce perspektivy. To ukazuje na znalost matematiky, která se rozvíjela souběžně s renesanční architekturou. Rytina je vizuálním ztvárněním názoru, který ve svém *Monas hieroglyphica* shrnul John Dee a podle kterého mohl adept, prostřednictvím ovládnutí kombinace kabalistických, alchymických a matematických disciplín, dosáhnout současně plného pochopení tajemství přírody i poznání božského světa nad přírodou.

Rytinu můžeme rovněž chápat jako zpodobení základních témat, s nimiž se setkáváme v rozenkruciánských manifestech a jako zobrazení magie, kabaly a alchymie, sjednocených intenzivně zbožným náhledem, jenž je součástí religiózního přístupu ke všem vědám o číslech.

Měli bychom tedy v rozenkruciánských manifestech hledat Deeův vliv? Přesně tak. Jeho vliv v nich lze najít mimo veškerou pochybnost. Nyní nastíním jen velmi stručný přehled tohoto objevu, pro který v následujících kapitolách snesu důkazy.

Druhý rozenkruciánský manifest, nazývaný *Confessio*, vyšel roku 1615. Součástí svazku, ve kterém vyšel, byla latinská pasáž nadepsaná „Stručné pojednání o ještě tajnější filozofii“.[27] „Stručné pojednání“ je knihou *Monas hieroglyphica* natolik ovlivněno, že většinu textu tvoří doslovné citace z Deeova díla. Současně je tento text neoddělitelně spjat s vlastním rozenkruciánským manifestem *Confessio*, který po něm následuje. A text *Confessia* nelze oddělovat od prvního manifestu z roku 1614, takzvané *Famy*. Základní témata se v obou manifestech opakují. Z toho je zjevné, že „ještě tajnější filozofií“ v pozadí obou manifestů byla filozofie Johna Deeho, kterou shrnuje *Monas hieroglyphica*.[28]

Můžeme pokračovat dále. *Chymická svatba* Johanna Valentina Andreae z roku 1616, v níž autor romanticko-alegorickou formou shrnuje témata obou manifestů, nese na titulní stránce symbol Deeovy „monády“. Tentýž symbol se opakuje i v textu (obr. 19a) vedle básně, která celou alegorii otevírá.[29]

Nelze tedy pochybovat o tom, že hnutí, se kterým souvisely tyto tři rozenkruciánské texty, vycházelo v zásadě z filozofie Johna Dee. Deeovy myšlenky se do Německa mohly dostat z Anglie v souvislosti s anglickými styky falckého kurfiřta, případně se mohly šířit z Čech, kde Dee v dřívějších letech podnikl svou fascinující cestu.

Proč by se tyto myšlenky měly šířit tak kuriozním způsobem, prostřednictvím tajemných rozenkruciánských manifestů? Dovolím si na tuto otázku nabídnout provizorní odpověď, pro kterou v dalších kapitolách snesu víc důkazů. Rozenkruciánské manifesty mohly být součástí hnutí okolo falckého kurfiřta, kterým se připravovalo jeho české dobrodružství. Vůdčím duchem tohoto hnutí a jeho nejenergičtějším mluvčím byl Christian z Anhaltu, jehož styky v Čechách nás zavádějí přesně k osobám, které znaly a pěstovaly Deeovy myšlenky.

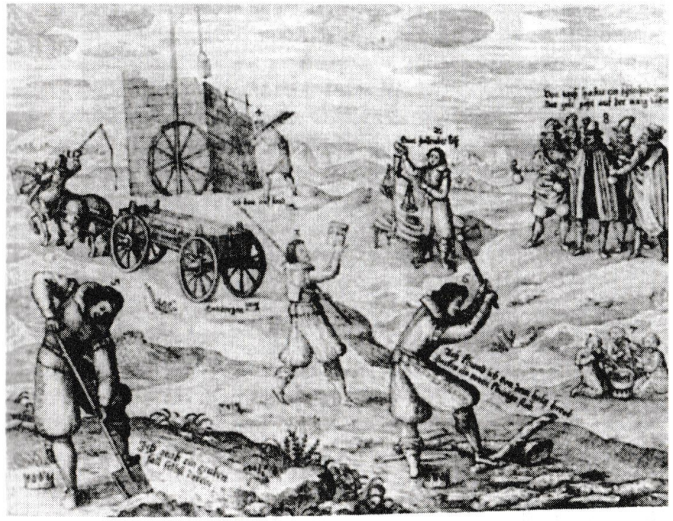
Nabízí se podivně vzrušující názor, že rozenkruciánské hnutí v Německu bylo zpozdilým výsledkem Deeovy české mise, která se odehrála o dvacet let dříve a jejíž myšlenky začaly být spojovány s falckým kurfiřtem. Fridrich se jako rytíř Podvazkového řádu stal dědicem anglického rytířského kultu, který byl s hnutím spojován; jako hlava protestantské unie ztělesňoval alianci, kterou se Anhalt v Německu snažil vytvořit. Z politicko-náboženského hlediska se falcký kurfiřt ocitl v situaci, která byla připravována po mnoho let, a v níž se měl stát politicko-náboženským vůdcem předurčeným vyřešit problémy jeho věku. V letech 1614–1619, což byla léta rozenkruciánského poprasku vyvolaného manifesty, vládli Fridrich Falcký s manželkou v Heidelbergu a Christian z Anhaltu připravoval české dobrodružství.

Fridrichovo české dobrodružství nebylo jen politickým či protihabsburským podnikem. Vyvrcholilo v něm náboženské hnutí, které sbíralo síly po mnoho let a živilo se tajemnými myšlenkovými vlivy, které hýbaly tehdejší Evropou a slibovaly vyřešení náboženských problémů v souladu s mystickými představami své doby, jež vycházely z hermetických a kabalistických myšlenek.

O podivně mystické atmosféře, jakou kolem Fridricha a jeho manželky vytvářeli jejich nadšení příznivci, si můžeme učinit představu z německého tisku vydaného roku 1613 (obr. 13). Fridricha a Alžbětu zalévají paprsky světla sestupující od Božího jména nad jejich hlavami. Tento tisk mohl být prvním z tisků s tématem Fridricha

a Alžběty, které v Německu cirkulovaly; záhy po něm následovala řada dalších. Jak si ukážeme v příští kapitole, obraz Fridricha v dobových tiscích nám poskytuje důležité důkazy o jeho spojení se soudobými myšlenkovými hnutími.

9a Fridrich jako poutník, který ztratil podvazek



9b Fridrich bez podvazku, při fyzické práci

FRANCIS BACON „VE STÍNU JEHOVOVÝCH KŘÍDEL“

Veliký rozruch kolem rozenkruciánů nevyvolal v Británii zdánlivě žádnou pozornost. Na rozdíl od Německa z let 1614 až 1620 tiskařské lisy nechrlily žádnou záplavu pamfletů adresovaných Bratřím R. C. Na rozdíl od Paříže dvacátých let se neobjevili žádní neviditelní,[1] kteří by vylepovali plakáty a vyvolávali tak bouři divokého zájmu a zděšeného rozhořčení. Zvučná polnice *Famy* oznamující novou epochu a rozsáhlé pokroky ve vzdělání, jichž se mělo lidstvo brzy dočkat, jako by na britských ostrovech zněla jen polohlasem.

Roku 1605 vydaná Baconova kniha *O důstojnosti a pokroku věd* je střízlivým přehledem soudobého stavu poznání, který upozorňuje na oblasti, jejichž znalost je dosud nedostatečná, a o nichž by lidstvo vědělo víc, kdyby se věnovalo výzkumu a experimentování. To platí zvláště pro přírodní filozofii, kterou Bacon pokládá za zoufale neprobádanou. Lepší znalost přírody by mohla a měla zlepšit lidský úděl člověka a usnadnit pobyt člověka ve světě. Bacon žádá, aby vzniklo společenství či bratrstvo učených mužů, které by umožnilo vzájemnou výměnu poznatků a spolupráci při bádáních. Soudobé univerzity prý takovou výměnu neumožňují, protože mezi evropskými univerzitami neexistuje dostatečná míra vzájemné důvěry. Baconovo bratrstvo musí přesahovat státní a národní hranice.[2]

> Jest jisto, že jako příroda vytvořila bratrství v rodinách,
> jako povolání a smluvní vztahy vytvářejí bratrství mezi sousedy,
> a jako Boží vůle nakazuje bratrství mezi králi a biskupy,
> tak v lidské snaze o poznání nezbývá než vytvořit
> bratrstvo v učenosti a osvícení, odvozené z naší synovské
> poslušnosti Boha, který je otcem osvícení a světla.

Čteme-li tuto pasáž poté, co jsme dospěli k dosavadním zjištěním této knihy, překvapí nás, že Bacon hovoří o poznání jako o „osvícení“,[2a] nazývá ho světlem pocházejícím od Otce světla a hovoří o učeném bratrstvu, které by bylo „bratrstvem učených a osvícených“. Tato vyjádření bychom neměli přehlédnout jako povinnou rétoriku: musíme je zkoumat v souvislosti s dobovým kontextem.

O devět let později představí v Německu manifest *Fama* rozenkruciány jako osvícené bratrstvo (illuminati), jako skupinu učených mužů vzájemně spjatých bratrskou láskou; bude žádat, aby učení mágové a kabalisté vzájemně sdíleli své poznání a prohlásí, že nastává čas velkých pokroků v poznání přírody. Tato paralela napovídá, že srovnání Baconových a rozenkruciánských myšlenek nám může odhalit zajímavé poznatky o obou myšlenkových směrech, a zvláště, což je lákavé, o samotném Baconovi.

Současní badatelé snesli množství jasných důkazů, že starší pohled na Bacona coby moderního vědeckého pozorovatele a experimentátora, který se vynořil z minulosti plné předsudků, nemůže být pokládán za správný. Paolo Rosi[3] ve své knize o Baconovi dokázal, že jeho myšlenky vycházejí ze starší hermetické tradice, z renesanční magie a kabaly, s nimiž se Bacon seznámil prostřednictvím myslitelů pěstujících přírodní magii. Bacon si budoucnost vědy nepředstavoval jako přímočarý pokrok. Jeho velký „návrat“ čili „instauration“ věd míří naopak zpět k poznání, kterým podle něj vládl Adam před Pádem,[4] to jest ke stavu čistého a nehříšného kontaktu s přírodou a k ovládnutí jejich sil. Stejnou představu vědeckého „pokroku“ směrem zpět, zpět k Adamovi, měl i Cornelius Agrippa,[5] autor vlivné renesanční učebnice okultní filozofie. A věda v Baconově pojetí zůstává alespoň zčásti okultní vědou. Mezi obory, které zahrnul do svého přehledu věd, najdeme přírodní magii, astrologii, o jejíž reformu usiluje, alchymii, která jej mocně ovlivnila, fascinaci, která je nástrojem mágů, i další typy zkoumání, které badatelé hledající v Baconově díle nástup moderní vědy odložili stranou jako nezajímavé.

Němečtí rozenkruciánští autoři zastávali obdobné názory na návrat k Adamově moudrosti a na mileniální povahu pokroku ve vzdělání, jehož příchod prorokovali. Studujeme-li jejich spisy a srovnáváme je s Baconem, neubráníme se silném dojmu – poté, co fantastický mýtus o Rosencreutzovi přehlédneme jako *ludibrium* – že oba myš-

lenkové proudy usilují o magicko-přírodovědný pokrok s osvícením ve smyslu iluminace.

Avšak i když uznáme, že oba směry přirozeně pocházejí ze stejné doby, oba jsou v poslední instanci produkty renesanční hermetickokabalistické tradice a oba vedou od renesance k vědeckým pokrokům sedmnáctého století, nemůžeme přehlédnout výrazné rozdíly mezi nimi. Bacon horlivě zdůrazňuje svou nechuť k pýše a domýšlivosti renesančního mága. Zvlášť varovným příkladem je mu Paracelsus, ve kterém, jak jsme si ukázali, viděli rozenkruciáni téměř proroka. Bacon studoval Paracelsův systém „redukovaný do harmonie Severinem, Dánem"[6] a zjistil, že „prastarý názor, podle něhož je člověk *microcosmos,* to jest abstrakce nebo model světa, byl Paracelsem a alchymisty fantasticky překroucen".[7] Zaútočil tak na filozofii o vztazích mezi makrokosmem a mikrokosmem, základ Fluddových a rozenkruciánských teorií o světové harmonii.

Další z velkých názorových rozdílů mezi Baconem a rozenkruciánským hnutím spočíval v Baconově pohrdání tajnůstkařením v záležitostech vědy a v jeho útoku na dávný zvyk alchymistů zahalovat jejich procedury nerozluštitelnou symbolikou.[8] Přestože se rozenkruciánské manifesty s Baconem shodují v požadavku, aby vzdělanci vzájemně sdíleli své poznatky, samy se utápějí v mystifikacích, jakou je například příběh o objevu jeskyně s Rosencreutzovým hrobem a tajemnými geometrickými symboly. Takový symbolizmus *mohl* skrývat hluboká matematická studia pěstovaná členy nějaké skupiny a vedoucí k pokroku ve vědách, ale jestliže tomu tak bylo, pak výsledky těchto studií nebyly v manifestech oznamovány, nýbrž šifrovány symbolickým jazykem, který jen dráždil zájem čtenářů dozvědět se více o matematických či vědeckých tajemstvích v rozenkruciánské jeskyni. Manifesty tak vytvářely přesně opačnou atmosféru než Baconovy spisy, které se snažily důsledně skoncovat s magickomystickými mystifikacemi. To se Baconovi podařilo, a právě proto jeho texty působí tak moderně.

Kniha *O důstojnosti a pokroku věd* vyšla roku 1605. *Nové organon,* které Bacon napsal latinsky, aby usnadnil šíření svých myšlenek po Evropě, a které pokládal za nejdůležitější shrnutí svého programu a filozofie, bylo vytištěno roku 1620. Roku 1623 vyšel revidovaný latinský překlad díla *O důstojnosti a pokroku věd,* nazvaný *De augmentis.* Vidíme tedy, že první publikace obsahující myšlenky Baconovy filozofie se objevily několik let před prvým rozenkruciánským manifestem, že jeho hlavní dílo vyšlo v osudovém roce krátké vlády zimního krále a královny v Čechách, a že latinský překlad spisu *O důstojnosti a pokroku věd* se objevil v době, kdy v Paříži zavládl strach z rozenkruciánů. Měli bychom si proto uvědomit, že rozenkruciánské hnutí je současníkem Baconovy filozofie a že podivné vzrušení, které rozenkruciáni vyvolali v Evropě, spadá do doby, kdy v Anglii vycházela Baconova díla.

Osobně věřím, že existuje nepochybná spojitost mezi oběma myšlenkovými směry, kterou však není snadné vystopovat a analyzovat. Zdá se být jisté, že úzké vztahy mezi Anglií a Falcí musely přispět k pronikání Baconova vlivu do rozenkruciánského hnutí. Současně však nesmíme opomíjet velké rozdíly mezi Baconovými názory a rozenkruciánstvím.

Vláda dcery britského krále ve Falci usnadnila komunikaci mezi Anglií a částí Německa a způsobila příliv anglických vlivů, mezi nimiž jistě byly i myšlenky Baconova *Pokroku věd.* Můžeme jen spekulovat, jak se tyto myšlenky do Falce dostaly. Fridrich i Alžběta hodně četli, oba se zajímali o nové myšlenkové proudy. Měli u sebe anglické knihy, což dokazuje příběh Raleighových *Dějin světa* (*History of the World*), které si přivezli do Prahy, kde kniha padla do rukou dobyvatelů, aby nakonec našla cestu zpět do Londýna a dostala se do Britského muzea, v jehož vlastnictví je dodnes.[9] Je tedy možné, že v jejich heidelberské knihovně byly i Baconovy spisy. Alžběta se později o Baconovo dílo zajímala;[10] navíc se s ním znala z let před svým sňatkem a Bacon připravoval jedno ze zábavných představení uvedených během její svatby.[11] Jiným šiřitelem Baconova vlivu mohl být Michael Maier, který v době falcké vlády Fridricha a Alžběty udržoval úzké styky s Anglií. Maier seznámil německé alchymisty s pracemi rané anglické alchymie[12] a mohl do Německa docela dobře přivézt i Baconovy knihy. Hluboce se zajímal o filozofické interpretace mytologických témat, a tato stránka Baconových úvah, kterou Bacon shrnul ve své *Moudrosti starověku* (*The Wisdom of the Ancients,* 1609), mohla Maiera a jeho žáky snadno nadchnout. Maier pokládal za samozřejmé, že ve starověkých mýtech nalezne svou alchymickou filozofii,[13] v mytologii hledal svou filozofii přírody i Bacon.[14] Není však

nutné, abychom vyjmenovávali všechny cesty, po nichž se Baconova filozofie mohla dostat do Německa. Stačí, jestliže si uvědomíme, že anglofilské nálady ve Falci a okolních protestantských státech musely v době, kdy se tolik čekalo od politiky Jakuba I., vést i k zájmu o velkého filozofa jakubovské éry Francise Bacona.

Již jsem však zmínila, že existují i nápadné a zásadní rozdíly mezi Baconovými myšlenkami a německým rozenkruciánstvím. Rozenkruciánské myšlenky jsou na rozdíl od Baconova střízlivého pohledu výrazněji ovlivněny hermetizmem a působí mnohem magičtěji. V německém hnutí jsme odhalili silné spodní proudy pocházející od Giordana Bruna a především od Johna Deeho. Viděli jsme, že v rozenkruciánské literatuře se opakovaně objevuje Deeova *Monas hieroglyphica,* která symbolizuje Deeovu filozofii. Bacon se o Deem nikde nezmiňuje a nikdy necituje jeho proslulé dílo.

Proti názoru, že Bacon patří k významným postavám v dějinách vědy, bývá často vyslovována námitka, že ve svém programu pro rozvoj poznání nekladl dostatečný důraz na prvořadě významné matematické disciplíny, a že své nedostatky v těchto oborech prokázal odmítnutím Kopernikovy teorie a teorie magnetu Williama Gilberta. Ve svém článku z roku 1968 jsem se pokusila ukázat, že se Bacon podobným tématům možná vyhýbal, aby svůj program co nejvíc vzdálil od jakékoli podobnosti s magií.[15] Dee byl všeobecně podezírán z čarodějnictví a „vyvolávání duchů“. Hermetický mág Giordano Bruno spojil Kopernikovu teorii s brzkým návratem „egyptského“ čili magického náboženství, a to v knize, která v Anglii vyšla tiskem.[16] Práci Williama Gilberta o magnetu Bruno bezprostředně ovlivnil. Vyslovila jsem názor, že Bacon mohl odmítat Kopernikovu teorii, protože pokládal matematiku za obor příliš spjatý s Deem a jeho „čarodějnictvím“ a Kopernika za osobu příliš blízkou Brunovi a jeho extrémním „egyptským“ a magickým názorům na náboženství. Tuto hypotézu nyní připomínám, neboť poukazuje na pravděpodobnou příčinu rozdílu mezi Baconovými a rozenkruciánskými názory. Rozenkruciáni se Deea a jeho matematiky neobávají, ale Bacon se jim vyhýbá; rozenkruciáni nezapírají vliv Giordana Bruna, Bacon Brunovo učení rázně odmítá. V obou případech se Bacon možná snažil vyhnout tématům, která pokládal za nebezpečná, aby svůj program ochránil před pronásledovateli čarodějnic či před obviněním

z „černokněžnictví“, které, jak správně vypozoroval Naudé, mohlo na počátku sedmnáctého století ohrozit matematikovo úsilí.

Když studujeme Baconův přístup ke vědě a způsob, jakým prosazoval a obhajoval vědecký pokrok, nesmíme nikdy zapomínat na povahu a názory vladaře, kterého se Bacon snažil nadchnout pro svůj program rozvoje poznání. Jeho snahy se minuly úspěchem. D. H. Wilson k tomu říká, že Jakub „nechápal ani neoceňoval Baconův velkolepý plán“, ani Baconovi nenabídl sebemenší pomoc s organizováním vědeckých institucí. Když mu Bacon roku 1620 doručil *Nové organon,* utrousil prý ironickou poznámku, že autor si hraje na Boha, který všemu rozumí.[17]

Myslím, že dosud nikdo nevystoupil s hypotézou, podle níž Jakubovy pochybnosti ohledně Baconova programu vědeckého rozvoje mohly souviset s panovníkovou vážnou posedlostí magií a čarodějnictvím, kterých se velice bál.[18] Jakubova fascinace kombinovaná se strachem souvisela s neurózou, kterou u něj vyvolaly jisté zážitky z mládí. Sám o čarodějnictví napsal pojednání *Demonology* (1597), ve kterém se zastával trestu smrti pro všechny osoby usvědčené z čarodějnictví, ačkoli doporučoval opatrné projednávání všech případů. Přikládal tomuto tématu svrchovanou důležitost a chápal je jako odvětví teologie. Zjevně tedy nebyl ideální osobou, která by mohla rozhodovat o – vždy dost složité – otázce, kdy byla renesanční magická a kabalistická studia záslužným úsilím o poznání přírody, a kdy naopak hraničila s čarodějnictvím, tedy o otázce, jak rozlišit užitečnou a škodlivou magii. Jakub se o vědu nezajímal a jakákoli magie jej naplňovala hrůzou.

Nepřekvapuje proto, že když se stařičký John Dee obrátil na Jakuba, aby očistil svou pověst od obvinění z komunikace s démony, Jakub pro něj odmítl cokoli udělat. Dee svoji marnou žádost přednesl roku 1604.[19] Stařec, jehož vzdělání byla alžbětinská doba za tolik zavázána, upadl za vlády Jakuba do nemilosti a zemřel ve veliké bídě roku 1608. Bacon si musel pohříchu dobře uvědomovat, jaký byl Jakubův vztah k Deeovi. Nemohl rovněž přehlédnout, že dosud žijící hrdinové alžbětinského věku, který tolik přál matematikům a mágům, statečným mořeplavcům a výpravám proti Španělům, si za Jakubovy vlády nemohli být jistí onou podporou, které se jim dostávalo od Alžběty. Northumberland a Raleigh se za Jakuba ocitli ve vě-

zení v Toweru, kde pokračovali ve svých matematických a alchymických studiích spolu s jejich učeným přítelem Thomasem Hariotem.[20]

Bacon zjevně neměl jinou možnost, než se ve všech pracích, které měly zaujmout Jakuba, vyhýbat všemu, co by mohlo připomínat Deea a jeho podezřelou matematiku. Ovšem ani nejopatrnější formulace jeho spisů nedokázaly rozptýlit Jakubova podezření ohledně vyhlídek na vědecký pokrok.

Nyní je jasné, že tím posledním, co mohlo Jakuba přimět k podpoře falckých a českých plánů jeho zetě, bylo spojení těchto plánů s hnutím, jež se halilo do mýtu o tajemných kryptách a neviditelném bratrstvu R. C., a které mohli lovci čarodějnic snadno prezentovat jako společenství čarodějů. Rozenkruciánské manifesty tak možná byly nejhorší chybou mezi mnoha chybami, kterých se dopustili přátelé nešťastného falckého kurfiřta. Jestliže by se k Jakubovi donesla jakákoli zpráva o manifestech, která by obsahovala byť jen náznak možnosti, že mají cosi společného s Fridrichem, přiměla by jej mnohem spíš než cokoli jiného, aby se od Fridricha odvrátil, a tak by skoncovala s jakoukoli nadějí, že anglický král podpoří falcké snahy.

Francis Bacon se tedy musel, chtěl-li za vlády Jakuba I. prosazovat rozvoj poznání, zvláště pak poznání přírody, dokázat vyhnout mnoha léčkám. Stará vědecká tradice z dob Alžbětiny vlády upadla do nemilosti a někteří z jejich hlavních představitelů byli umlčeni nebo uvězněni. Královna Alžběta kdysi vyzvala Johna Deeho, aby jí vysvětlil svou *Monas hieroglyphica*;[21] Jakub pro starého matematika odmítl cokoli podniknout. Když Bacon roku 1605 vydával spis *O důstojnosti a pokroku věd*, musel si uvědomovat, že Jakub o rok dříve zapudil Johna Deeho. Navíc do nemilosti upadla i exportovaná část alžbětinské tradice, která se rozvíjela v daleké Falci. Francis Bacon patřil k mužům, kteří odmítali Jakubovu zahraniční politiku a volali po podpoře falckého kurfiřta. I z toho důvodu musel v úsilí o větší podporu vzdělanosti postupovat opatrně, aby jeho dílo příliš nepřipomínalo myšlenkové proudy ve Falci.

I my jsme v této kapitole dosud postupovali co nejopatrněji, neboť nás dosud zaráží představa, že mohou existovat jisté paralely mezi rozenkruciány a myšlenkami Francise Bacona, a že oba myšlenkové proudy mohou představovat dvě stránky téhož problému, jejichž společné studium nám může odhalit mnoho nových souvislostí.

Dosud jsem však čtenáři nepředložila žádný důkaz o tom, co si o rozenkruciánských manifestech myslel samotný Bacon. Nyní takový důkaz předložím. Je to nejsilnější důkaz, jaký si vůbec lze představit, neboť pochází z Baconovy *Nové Atlantis*.

Bacon zemřel roku 1626. O rok později bylo z jeho pozůstalosti publikováno nedokončené a nedatované dílo, v němž vykresluje svou Utopii, vysněný ideál nábožensky a vědecky uspořádané společnosti. Po formální stránce jde o alegorické vyprávění námořníků, kteří ztroskotají na neznámé pevnině, Nové Atlantis. Její obyvatelé, o jejichž existenci nemá zbytek světa ani tušení, zde zbudovali dokonalou společnost. Byli křesťanského vyznání; křesťanství se k nim dostalo velmi dávno a oni ho uchovali v jeho prvotní podobě, která klade důraz na bratrskou lásku. Současně dospěli k velmi pokročilému vědeckému poznání. Ve velké koleji zvané Dům Šalomounův se řád kněží-vědců zabývá přírodovědným zkoumáním a jeho uplatněním pro blaho lidu. Tento smyšlený příběh shrnuje Baconovu celoživotní práci a její cíl, kterým je pokročilé vzdělání uplatněné k prospěchu lidstva.

V této fikci, zkazce či *ludibriu* se několik klíčových témat z rozenkruciánských manifestů odráží tak přesně, že si můžeme být jisti, že Bacon znal mýtus o Rosencreutzovi.

Než se cestovatelé vylodili, předal jim úředník z Nové Atlantis pergamen s různými pokyny. „Na pergamenu byla zavěšena pečeť s obrazem kříže a andělských křídel, nikoli rozestřených, nýbrž složených a vedle nich byl kříž.“[22] Podobně závěr rozenkruciánské *Famy* pečetilo motto „Skryj mě ve stínu svých křídel, Bože,“ a křídla, jak již víme, jsou častým emblémem rozenkruciánské literatury.[23]

Druhého dne byli cestovatelé s velikými ohledy uvedeni do Domu cizinců, kde se postarali o jejich choré. Když nabídli, že za tuto službu zaplatí, jejich hostitelé odmítli.[24] Připomeňme si, že jednou ze zásad bratrstva R. C. uvedených ve *Famě* je, že o nemocné pečují *gratis*.

O několik dní později zavítal do Domu cizinců jiný úředník z Nové Atlantidy. Jeho odznakem byl bílý turban „a na něm červený křížek“,[25] což dále napovídá, že cestovatelé ztroskotali v zemi bratrstva R. C.

Druhý den si je předvolal vládce země a ochotně jim odpovídal na vše, co chtěli vědět o tamních dějinách a zvycích, o původu tamního křesťanství a o „řádu či koleji“ Šalomounova domu a jeho moudrých obyvatelích. Cestovatelé se mohli ptát na jakoukoli záležitost, která

by jim nebyla jasná. Načež se vyslovili, že je nejvíce překvapilo, jak mohou obyvatelé Nové Atlantis znát všechny evropské jazyky a jak je možné, že vědí, jak se alespoň zdá, vše o událostech ve vnějším světě a o stavu poznání v cizích zemích, když o nich samotných mimo jejich zemi nikdo nic neví a nikdo o nich nikdy neslyšel:[26]

> že znají řeči, knihy a záležitosti cizích národů, oddělených
> od nich tak nesmírnými dálkami. Nemůžeme to pochopit;
> zdá se nám, že nikoli lidé, nýbrž jen božské bytosti mohou mít
> tuto vlastnost, že jsou totiž skryty a neznámy jiným bytostem,
> ale ostatní svět znají tak, jako kdyby byl před nimi v plném světle.
> Správce se při té řeči mírně usmál a řekl, že ne bez důvodu
> jsme ho žádali, aby nám prominul tuto otázku, neboť jsme jí
> naznačili, že pokládáme tento ostrov za zemi čarodějů,
> kteří vysílají neviditelné duchy do celého světa, aby se od nich
> dověděli, co se děje v jiných zemích. Když to řekl,
> dali jsme najevo, že víme, že pronesl svá slova jen žertem;
> a odpověděli jsme spěšně, přitom však velmi uctivě,
> že myslíme-li na nadpřirozené věci tohoto ostrova,
> přičítáme je spíše silám andělským než čarodějným.

Pak přešel k vysvětlení, jak je možné, že mudrcové z Nové Atlantis vědí vše o událostech ve vnějším světě a přitom před ním zůstávají skryti. Cestovatelé se dozvěděli, že obyvatelé Nové Atlantis do vnějšího světa pravidelně vysílají cestovatele, kteří tam sbírají poznatky; oblékají se do oděvů těch zemí, ve kterých přebývají a dodržují jejich zvyky, takže zůstávají nezpozorováni. Slovy rozenkruciánských manifestů to znamenalo, že dodržovali příkaz bratří R. C. nenosit žádný zvláštní oděv či poznávací znamení a přizpůsobit se v šatstvu a vzhledu obyvatelstvu té země, v níž se nacházeli. V Nové Atlantis platil zákon, že každých dvanáct let se „tři členové bratrstva Domu Šalomounova“ vypravují do ciziny, aby tam sbírali poznatky o stavu věd a umění a vrátili se s knihami, přístroji a novinkami. Toto jejich úsilí, vysvětlil jim vládce, nebylo obchodem s běžnými materiálními statky, nýbrž jen a pouze obchodem „s tím, co Bůh prvně stvořil – Světlem. Toužíme po světle poznání, ať plane v kterékoli zemi.“[27]

Ač tedy Bacon v Nové Atlantis nikde nepoužil pojem Růžový kříž, je nám jednoznačně jasné, že znal rozenkruciánskou fikci a při-

způsobil jí svou vlastní alegorii. V Nové Atlantis vládli bratři R. C., neviditelně cestující světem jako „nositelé světla“ a usídlení ve svém neviditelném ústředí či kolegiu, nazývaném nyní Dům Šalomounův. Samozřejmě dodržovali pravidla bratrstva: zdarma léčili choré, nenosili žádný zvláštní oděv. Listinu přinesenou z Nové Atlantis navíc pečetí „andělská křídla“, která pečetí i *Famu*. Ostrov má v sobě cosi andělského spíše než magického a jeho hodnostáři nosí bílé turbany s rudým křížem.

Moderní studenti Bacona neznají rozenkruciánskou literaturu, která není doporučovaná k četbě, ani pokládána za legitimní kapitolu v dějinách myšlení či vědy. Avšak ti, kdo četli *Novou Atlantis* dříve, než se na manifesty *Fama* a *Confessio* zapomnělo, museli v obyvatelích Baconovy utopie okamžitě poznat narážky na bratry R. C. a jejich neviditelné kolegium. Jeden z tehdejších čtenářů nám o tom zanechal svědectví. Byl jím John Heydon, jehož *Holy Guide* vydaný roku 1662 je z větší částí adaptací *Nové Atlantis*. Okamžik, kdy muž v bílém turbanu s rudým křížem přichází navštívit choré, popisuje Heydon takto: „Úřadem jsem guvernérem Domu cizinců, povoláním pak křesťanským knězem z řádu Růžového kříže.“[28] Tam, kde Bacon píše o jednom z mudrců Šalomounova domu, Heydon použije výraz „jeden z mudrců ze společenství Rozenkruciánů“.[29] O Šalomounově domu v Nové Atlantis se Heydon vyjadřuje explicitně jako o „chrámu Růžového Kříže“.[30] Heydonův spis ztotožňuje *Novou Atlantis* s některými prvky *Famy* ještě v mnoha dalších bodech, takže se dá říct, že autor interpretuje Bacona téměř jako další rozenkruciánský manifest.

Významná Heydonova interpolace rozenkruciánských prvků do *Nové Atlantis* by si zasloužila detailnější rozbor, proto se nyní zastavíme už jen u jednoho významného detailu. Tam, kde Bacon píše, že obyvatelé Nové Atlantis znají některé ztracené Šalomounovy knihy, tam Heydon rozšiřuje jeho tvrzení a píše, že znají Šalomounovu „knihu M“.[31] Kniha M byla podle *Famy* jedním z posvátných předmětů, které se našly v hrobce Christiana Rosencreutze.

Skutečnost, že Baconova *Nová Atlantis* ukazuje na jeho znalost manifestu *Fama*, a že Heydon tuto paralelu potvrzuje, s největší určitostí neznamená, že by Bacon patřil k jakési rozenkruciánské tajné společnosti zednářského typu. Snaha podpořit podobná neověřitelná tvrzení historickými důkazy tyto důkazy pouze zpochybňuje a křiví.

Pochopitelně zamítavá reakce na takové fantastické smyšlenky[32] možná zabránila seriózním historikům, aby řádně studovali nepopíratelné vlivy *Famy* v Baconově díle.

Existence těchto vlivů by v budoucnu měla být velmi vážně prostudována, a to ve spojitosti s celým německým rozenkruciánským hnutím. Náboženské názory vyjádřené v *Nové Atlantidě* mají mnoho společného s názory rozenkruciánských manifestů. Duch spisu je intenzivně křesťanský, nikoli však doktrinářský a podobně jako bratrstvo R. C. vykládá křesťanského ducha ve smyslu tolerance. Podobně jako křesťanská kabala je i Bacon silně ovlivněn hebrejsko-křesťanským mysticismem. Obyvatelé Nové Atlantidy respektují Židy. Své kolegium pojmenovali podle Šalomouna a hledají Boha v přírodě. Hermeticko-kabalistická tradice nese své ovoce v práci jejich kolegia, které je zasvěceno vědeckému bádání. Svět Nové Atlantidy v sobě má cosi nezemského. Bacon formuluje proroctví o nástupu vědecké revoluce, ale jeho proroctví se nevztahuje k duchu moderní doby, ale k úvahám jiného, staršího typu. Obyvatelé Nové Atlantidy totiž směřují k velkému návratu učenosti a k dosažení stavu, v jakém žil Adam v ráji před svým pádem – kterýžto stav byl vytouženým cílem pokroku nejen pro Bacona, ale i pro autory rozenkruciánských manifestů. Jednou z nejpoučnějších pasáží v *Nové Atlantis* je údiv cestovatelů, kteří si nejsou jistí, zda se neocitli ve společnosti božských bytostí a mocností, a jejich úvahy, zda v neviditelnosti bratrstva (o němž nyní víme, že je bratrstvem R. C.) není něco nadpřirozeného, „spíše však andělského než magického“. Přestože se Vladař nad jejich pochybnostmi „mírně usmívá“ (chápe je jako *ludibrium*) a neviditelnost bratří racionálně zdůvodní, klouže *Nová Atlantis* po ostří nože a záleží jen na čtenáři a jeho sklonech, zda znalosti a schopnosti tamních obyvatel uzná za „téměř andělské“ nebo v nich bude hledat ďábelské vlivy. Druhý typ interpretace nebyl v oné době zdaleka vyloučen, o čemž se přesvědčíme, jestliže si vzpomeneme na „Strašlivý pakt“ vydaný o několik let dříve v Paříži.

ITALŠTÍ LIBERÁLOVÉ A ROZENKRUCIÁNSKÉ MANIFESTY

Kniha studující složitý vývoj fenoménu, který byl spíše evropský než národní, se neobejde bez přebíhání z jedné země do druhé. Na konci rozenkruciánského poprasku jsme opustili Německo, sledovali jsme strach z rozenkruciánů ve Francii a vrátili jsem se do Anglie, kde jsem pozorovali rozenkruciánské vlivy v díle Francise Bacona. Nyní se musíme vrátit do Německa a sledovat tamní vývoj před začátkem Třicetileté války, abychom se dověděli, jak myšlenkové hnutí kolem falckého kurfiřta ovlivňovalo vývoj v Itálii, případně jím bylo ovlivňováno. Vrátíme se proti proudu času až k rozenkruciánským manifestům a pustíme se po stopách té z jejích složek, kterou jsme dosud neprozkoumali.

Když jsem v jedné z předchozích kapitol seznamovala čtenáře s manifestem *Fama,* zmínila jsem se, že byl vydán v jednom svazku s německým překladem jistého italského textu o „všeobecné nápravě celého světa“. Diskusi o tomto příspěvku italského původu jsem odsunula na pozdější dobu. Ta doba nyní nastala a my se musíme krátce poohlédnout po tehdejší situaci v Itálii, která se odrazila v onom volání italského spisovatele po všeobecné nápravě, jehož tištěná verze vyšla spolu s *Famou.*

Tehdejší situace v Itálii – přesněji v Benátsku – musela zajímat všechny osobnosti v Německu, které svého nového vůdce viděly ve falckém kurfiřtovi Fridrichovi V. a očekávali, že jej v jeho plánech podpoří jeho tchán, král Jakub I. V Benátsku dosud nezanikl duch protipapežského odboje, zrozený z odporu proti požadavkům Říma, který na počátku století vedl Paolo Sarpi, a o který se tak hluboce zajímal Jakubův anglický velvyslanec v Benátkách sir Henry Wotton.[1]

Během sporu Benátek s papežskou kurií, který kulminoval interdiktem roku 1606, hájil zájmy benátské vlády na přísně legálním zá-