

Kniha přírody jako otevřená epistemologická otázka raného novověku:*

K teologickým konceptům přírody v díle
Johanna Arndta (1555–1621) a Samuela Fabricia (1577–1625)

Lucie Kolářová

Teologické koncepty raného novověku spadající do oblasti teologie stvoření a zároveň tak i do oblasti, již se přibývajícím měrou zabývalo přírodovědné bádání, mohou vyvolávat otázku po jejich epistemologickém statusu. Jaký je charakter těchto konceptů, v jakém vztahu se nacházejí k počínajícímu přírodovědnému „čtení“ světa a přírody, v čem spočívá jejich svébytnost, popřípadě přínos k empirickému poznávání skutečnosti?

Hledat odpovědi na takové otázky lze cestou rozboru děl konkrétních osob, které třeba nepatřily k hlavním velikánům doby (ti bývají ostatně podrobeni kritickému zkoumání ze všeho nejdříve), avšak svými díly – vydávanými často v mateřském jazyce – zasahovaly relativně široké čtenářstvo a významně ovlivňovaly dobové vnímání přírody, resp. i vědění v dané oblasti.¹

V kontextu obrodných náboženských hnutí, zaměřujících se na zintenzivněnou a zkušenostně vázanou religiozitu a doslova kontemplujících přírodu, představuje výraznou osobnost luteránský pastor Johann Arndt. Proti němu je luteránský kazatel Samuel Fabricius postavou téměř neznámou,² jejíž dílo bylo v některých aspektech zřejmě inspirováno právě Arndtem. V obou případech jde o dobové reformační

* Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 14-37038G „Mezi renesancí a barokem: Filosofie a vědění v českých zemích a jejich širší evropský kontext“.

¹ Srov. Anne-Charlott TREPP, *Von der Glückseligkeit alles zu wissen: Die Erforschung der Natur als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009, s. 16–22.

² Je nutné jej odlišovat od pozdějšího polyhistora Johanna Alberta Fabricia (1668–1736), který se jako významný učenec a rovněž fyzikoteolog zabýval hydro-, pyro- a aeroteologií. Zaměněn by eventuálně mohl být i s osobou Johanna Phillipa Fabricia (1711–1791), německého křesťanského (luteránského) misionáře a překladatele biblických textů.

teologické koncepty, které lze považovat do značné míry za prototypální ve způsobu, jakým jejich nositelé jako křesťané – a nekatolíci – raného novověku reflektují přírodu.

1. JOHANN ARNDT: BŮH JAKO NITERNÝ PRINCIP PŘÍRODY

Spisy Johanna Arndta patří k nábožensky povznášející literatuře, tedy k takové, která měla přivádět k povznesení.³ Z jeho nejdůležitějšího díla *Vier Bücher vom wahren Christentum* se vztahu mezi přírodou a Bohem týká čtvrtá kniha *Liber naturæ* (1610).⁴

Arndt sám byl silně ovlivněn středověkou německou mystikou (Johannes Tauler) a zejména spisem *Theologia teutsch*.⁵ Propagoval zvnitřnění náboženského života (platí za předchůdce pietismu), čímž se zároveň obracel proti ztuhlé pravověrnosti a theologickým naukovým rozepřím, které považoval za neplodné.⁶ Jeho theologické pojetí je, souhrnně řečeno, formováno především a pochopitelně teologií ospravedlnění – jak Lu-

³ Nábožensky povznášející literaturou jsou v původním významu (doloženo kolem 14. století) míněny nábožensky motivované spisy lidového rázu, tedy nikoli spisy theologické, s nimiž se pojí dogmatické úmysly a vědecký diskurz. S novověkým obratem se povznášející literatura začíná vyznačovat zaměřením na niternou zbožnost. Pro období raného novověku není ještě tato literatura konotována negativně, jak to platí pro její pozdější podobu (19. století), vnímanou nezřídka jako kýčovitou a prostoduchou. Kompletně k tomuto tématu srov. *Theologische Realenzyklopädie*, 10, Berlin: Walter de Gruyter, 1982, Art. Erbauung I, II, Erbauungsliteratur I, II, III, IV, s. 18–83.

⁴ Johann ARNDT, *Liber naturæ. Wie das große Welt-Buch der Natur, nach christlicher Auslegung von Gott zeuget und zu Gott führet: wie auch alle Menschen, Gott zu lieben durch die Creaturen gereizet und durch ihr eigenes Hertz überzeuget werden*, Magdeburg: Francke, Böel, 1610. Dostupné na: http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/arndt_christentum04_1610?

⁵ *Theologia theutsch*, také *Der Franckforter*, německojazyčný mystický spis ze 14. století, který nechal poprvé vytisknout Martin Luther. Titulem a také předmluvou, již Luther spis opatřil, jej reformátor postavil proti dílům latinské scholastiky a pro němčinu nárokoval rovnocennou theologickou výpovědní hodnotu jako pro latinu, řečtinu a hebrejštinu. Srov. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 5, Freiburg im Breisgau: Herder, 1996, Art. Theologia Deutsch, s. 1434; srov. *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXXIII, Berlin: Walter de Gruyter, 2002, Art. Theologia deutsch, s. 258–262. Dostupné na: <https://archive.org/stream/deutsche theolog00frangoog#page/n6/mode/2up>.

⁶ Srov. Paul MICHEL, *Physikotheologie: Ursprünge, Leistung und Niedergang einer Denkform*, Zürich: Gelehrte Gesellschaft, 2008, s. 91; srov. Hermann GEYER, *Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001, s. 91–96.

therovo, tak v jejích dalších podobách (například Philipp Nicolai). Vliv na Arndta měla i celá řada církevních otců – těch, jež jsou pro stoupence luteránské teologie zdrojem evangelijní pravdy. V souvislosti s *theologia naturalis* byl Arndt pravděpodobně rovněž důvěrně seznámen s dílem středověkého teologa Raimunda Sabunda, jehož vliv někteří nalézají ve druhém díle čtvrté knihy *Vier Bücher vom wahren Christentum*.⁷ Co se týče pojetí přírody, v tom byl Arndt zřejmě ovlivňován různorodými přístupy – Paracelsem a paracelsisty své doby na jedné straně (což nepřímou obnaší také možný vliv alchymie, astrologie, renesanční theosofie a antroposofie, mytologie, démonologie, folkloristiky), ale na straně druhé, později, i metodou matematizace přírody, reprezentované Johannem Keplermem. Naopak nelze u Arndta nalézt propojení s dobově frekventovaným vyjadřovacím prostředkem alegorie přírody.⁸

Tyto vlivy je třeba brát v potaz u Arndtovy čtvrté knihy o pravém křesťanství, pojednávající o přírodě, resp. přirozenosti, tematicky blízko oblasti teologie stvoření. Ze zřetele přitom nelze ztrácet první tři svazky, které se nejprve věnují otázkám pravé víry, hříchu, opravdového pokání (1. díl), dále Kristovu vtělení, utrpení, kříži, vítězství, Božímu slovu (2. díl), a nakonec Duchu Božímu, milosti, niternosti člověka, darům Ducha či tajemství kříže (3. díl). Aniž bychom mohli v té době hovořit o formálním rozdělení podle traktátů, Arndt zde uvažuje o antropologických, soteriologických, christologických a pneumatologických aspektech křesťanství.⁹ Tím je pro čtenáře vytyčen rámeček pro „četbu v knize přírody“. Ve čtvrté knize nemůže být Bůh chápán ani jinak než jako poslední účel veškeré skutečnosti. Výchozím mottem k tomu jsou Arndtovi verše z listu Koloským, které ukazují, že skutečnost je pro člověka nejen spirituální, nýbrž i fyzickou a společenskou skutečností.¹⁰ Pro orientaci

⁷ Jako první zřejmě Wilhelm Koepp, *Johann Arndt: Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum zur Frage nach der Mystik*, Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1912; dále zejména Edmund Weber, *Johann Arndts Vier Bücher vom Wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts: Eine quellenkritische Untersuchung*, Hildesheim: Gerstenberg, ³1978.

⁸ Srov. Birgit Gruebner, *Gott und die Lebendigkeit in der Natur: Eine Interpretation des Dritten und Vierten Buches von Johann Arndts »Wahrem Christentum«*, Rheinbach: CMZ-Verl., 1998, s. 63–65.

⁹ Digitalizované verze prvních třech dílů lze nalézt rovněž na výše uvedené adrese u *Liber naturæ*.

¹⁰ „... neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi – svět viditelný i neviditelný; jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti – a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho...“ (Ko 1, 15–18).

v takto komplexně vnímané realitě nám podle autora Bůh zanechal dva mocné svědky, svět a člověka. Poplatně tomu je *Liber naturæ* rozdělena na dvě části:

Nejprve tento velký svět/ a dále ten malý svět/ [...] člověka. O těchto obou podává Písmo sv. na mnoha místech nádherné svědectví/ [...] o velkém světě a o lidském srdci/ prostřednictvím nichž je nám zjeven stvořitel a udržovatel všech věcí/ a vtištěn do našeho srdce. Proto chceme [...] představit obě svědectví. Nejprve toho velkého světa/ poté i toho malého [...] / jak jsou tvorové takřka jako Boží ruce [...] a poslové / jež nás podle křesťanského vysvětlení přivádějí k Bohu a ke Kristu.¹¹

První část knihy je strukturována v logice šestidenního stvořitelského díla.¹² Popis stvoření *in genere* má sloužit „k poznání, chvále a cti Stvořitelově“.¹³ Jednotlivé kapitoly popisují po jednotlivých dnech přírodní jevy a úkazy (světlo; nebe; rozdělení vod od země; slunce, měsíce a hvězdy; vodstvo a plody moře; živočichové a člověk) vzhledem k jejich rozdílným vlastnostem a odlišné působnosti. Následující aplikace na vybrané naukové body a kapitolám je také přiřazen symbolický obraz a modlitba či píseň (které nepocházejí od samotného Arndta). Metoda výkladu stvoření, sledující linii první biblické zprávy, nebyla v dané době ničím neobvyklým,¹⁴ avšak samotná volba tohoto postupu může značit určité teologické pojetí stvoření, které zůstává v intencích stvořitelského hymnu a do jisté míry s sebou nese – v době před kritickým čtením biblických textů (o stvoření) – s tím spojený nárok na mytologicko-náboženský výklad světa. Navzdory tomu přejatý literární formát zpráv o stvoření zároveň umožňuje – jak taktéž odpovídá tradici – racionální reflexi, resp. rozjímání nad světem, člověkem, přírodou, jak je u Arndta právě rovněž patrné. V souladu s křesťanskou (přesněji luteránskou) teologií¹⁵ u něho příroda netvoří protějšek Boha a stejně tak mu

¹¹ ARNDT, *Liber naturæ*, Vorrede. Překlad (platí i dále pro citace z Arndtovy knihy) obsahuje vynechávky jak z důvodu svérázu dobové němčiny (tvary či konotace v dnešní němčině nepoužívané), tak za účelem zacílení citovaného textu a plynulosti četby [L.K.].

¹² Hexameronová literatura, postavená na stvoření odehrávajícím se v šesti dnech, byla velmi oblíbená už u církevních otců počínaje Basilem Velikým. Srov. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 5, Art. Hexaëmeron, s. 78–79.

¹³ ARNDT, *Liber naturæ*, Vorrede.

¹⁴ Srov. MICHEL, *Physikothologie*, s. 26–28, 88.

¹⁵ Birgit Gruebner uvádí, že kontext luteránské teologie byl pro Arndta natolik samozřejmý, že ani nepovažoval za nutné to ve svém díle explicitně zmiňovat. Srov. GRUEBNER,

– pochopitelně – nestojí na roveň. Příroda také není – a v tomto pojetí ani být nemůže – samostatným objektem zkoumání, jako je tomu tam, kde je metodologicky, případně i ontologicky vyňata z náboženského obrazu světa. Arndt se ptá po tom, co Boha jako Stvořitele veškerého života spojuje s životem přírody. Nepátrá po (pouhém) kauzálním určení poměru mezi Bohem a přírodou, resp. člověkem, nýbrž po jejich vnitřním vztahu a tudíž i po tom, co dělá z přírody „živou záležitost“, co dělá „život životem“.

Jakkoli se Arndt sám, jak již bylo zmíněno, inspiruje z různých zdrojů a čerpá z mnohých vrstev křesťanské tradice a humanistických i heterodoxních směrů, je zřejmé, že pro jeho vlastní koncepci je primárně určující intence *teologická*. To se dá demonstrovat kupříkladu na tom, jak je vystavěna poslední (šestá) kapitola první části *Liber naturæ*. V ní Birgit Gruebner identifikuje jakýsi argumentační dvojkrok (jakkoli samotným autorem je text knihy vnitřně členěn v minimální míře), který je detailněji rozlišitelný:¹⁶

- nejprve dává člověk jméno zvířatům, což je třeba chápat jako akt rozumějícího vnímání přírody, jako součást přirozené moudrosti; též jako projev Boží přítomnosti v přírodě, jeho všemohoucnosti a moudrosti, [srov. I,6, 175–180]

- dále zde figuruje Boží prozřetelnost, která celé stvoření udržuje a těší, [srov. I,6, 181n.]

- a nakonec tato prozřetelnost ukazuje Boží lásku k životu. [srov. I,6, 183nn.]

Druhý krok míří k povznesení a poučení. To sice jakoby zaznívá už i v předchozích verších, ale explicitně se na této rovině Arndt pohybuje až tehdy, když reflektuje, co se můžeme „naučit“ ze skutečnosti stvoření světa zvířat a z péče o něj:

- podivuhodná Boží prozřetelnost je chápána jako jeho znalost všech tvorů, jeho péče a jeho oživující přítomnost mezi nimi, [srov. I,6, 190–192]

- to nás upamatovává na „útěchu“ neobyčejné Boží prozřetelnosti ve vztahu k nám, [srov. 193–195]

- to všechno dává podnět k „víře, naději a trpělivosti“. [srov. I,6, 196]

Gott und die Lebendigkeit in der Natur, s. 63.

¹⁶ SROV. GRUEBNER, *Gott und die Lebendigkeit in der Natur*, s. 131–132. SROV. ARNDT, *Liber naturæ*, I,6 (*Von dem sechsten Tagewerk Gottes/ von den Thieren*); strany pro následující úryvek jsou uvedeny přímo v textu.

Obdobně by se pochopitelně dalo pracovat nejen s další částí kapitoly [I,6, 197–207], zabývající se „posledním“ stvořením, člověkem, nýbrž s celou knihou. Co podstatného říká Arndt o člověku? Člověk se kvalitou vztahu s Bohem ostatní přírodě vymyká, zároveň ji ale drží v napojení na její životadárný zdroj:

A je sice velkým/ a obzvláštním úradkem Božím být stvořen/ ale mnohem větším je/ být učiněn podle obrazu Stvořitele sv. Trojice. Bůh stvořil živly/ nebe/ hvězdy/ slunce/ měsíc/ a celý ten velký svět/ ale řekl a stalo se/ když ale přišlo ke stvoření člověka/ jako k největšímu a nejnáděrnějšímu dílu Božímu/ tu bylo řečeno: Udělejme člověka. [...] Slunce/ měsíc a hvězdy/ a celý svět/ je stvořen/ bez rokování/ jakkoli ne bez zvláštní moudrosti a všemoci/ člověk ale s obojím podivuhodným úradkem i božskou moudrostí. [...] Všechno tvorstvo je jen Boží stopou a šlépějí/ člověk ale je Božím obrazem/ který má Stvořitele stavět na odív. Sv. Trojice neříká/ udělejme člověka obraz, který je roven slunci/ nebo měsíci/ nebo andělům/ nýbrž obraz, který je roven nám/ na nějž bude vytištěn náš obraz v člověku. [I,6, 200–202]

Při vši kvalitativní odlišnosti zůstává ale i v případě člověka základní nastavení podobné jako u ostatního stvoření – celému stvoření totiž odpovídá řád, prostřednictvím něhož všechno stvoření v nějaké míře následuje a napodobuje Boha.¹⁷ Tento řád nelze sledovat zvnějšku, protože je řádem vnitřním, jehož vlastní povahou je – v přírodě stupňovitě narůstající – živoucnost. Člověka se to – jako nejnáděrnějšího z tvorů – týká v míře největší, protože je vnímavý a rozumný. Rozpoznává řád, podle něhož je život tím živoucnější, čím je „vnitřnější“ (v Arndtově konotaci vnímavější, citlivější, rozumnější); právě „zvnitřňování“ života je tím, co člověka činí podobným Bohu [srov. II,23, 277–279]. Arndtovo poselství však nesmí svádět k nedorozumění: člověk – ani jako Boží obraz – není nikdy v roli strůjce tohoto řádu. To se v knize objevuje v četných obměnách a je opakováno v různých souvislostech na mnoha místech, přičemž rozvíjení Arndtových vlastních myšlenek se prolíná s parafrázemi myšlenek cizích (například známého citátu sv. Ireneje):

Bůh je slávou a krásou člověka/ člověk ale je nádobou a nástrojem/ Božího díla/ moudrosti /a síly. A tak je Bůh to nejkrásnější/ v člověku. [I,6, 205–206]

¹⁷ SROV. ARNDT, *Liber naturæ*, II,23 (*Auß der Ordnung der Creaturen lernen wir/ das der Mensch Gottes Ebenbilde fey*); strany uvedeny přímo v textu.

Teologická intence je hermeneutickým klíčem ke všem částem *Liber naturæ*: k těm, které reflektují jak člověka – vrchol stvoření, tak ostatní živou přírodu, tak přírodu neživou. Pokud Arndt popisuje přírodní tělesa nebo jevy ohledně jejich různých vlastností a působení, používá při tom každodenních poznatků, které rád obohacuje o biblické citáty, nebo čerpá poznatky přímo z Bible (podle Michela „zřejmě všechny druhy zvířat převzal z biblické ZOO“¹⁸); jiné (odlehlejší) zdroje poznání bere v úvahu jen podružně a – podobně jako ani latinské verše z antické poezie – je nedokládá. Odkazy opatřuje pouze citáty z Bible.¹⁹ Učenců se dovolává velmi zřídka:

Ale slunce/ říkají matematici/ je sto a šest a šedesátkrát větší než Země/ což mohou podpořit jistými názornými důkazy/ jež nazývají demonstrationes. Že nám ale slunce připadá tak malé/ dělá ta nesmírná nezměrná výše/ a rychlost jeho běhu/ [...]. To ale ponechme učeným hvězdářům. A jestli stejně nedokážete rozumět/ naučte se nad tím jen žasnout/²⁰

neusiluje o exaktní poznání. Když například rozehraje úvahu nad velikostí nebe, jež musí být řádově o mnoho větší než Země (o „tisíc krát tisíce“) a názorně vylicí představu každé planety s vlastním nebem a dráhou, završí úvahu slovy:

Tady musí lidský rozum s myšlením přestat. Výše a velikost nebe jsou nepředstavitelné/ a pro rozum nepochopitelné/...²¹

Nepředstavitelnost a nezměrnost nebe jsou v dalším kroku mostem k tomu, aby byla čtenáři představena s tím analogicky srovnatelná, protože nesmírná, velikost Božího milosrdenství.

O poznání, které by nebylo vřaditelné do náboženského kontextu, zde nejde. Konkrétní přírodní fenomény, viditelné a přístupné, nejsou podle Arndta důležité samy o sobě. Souvisejí s tím, co je tělesné, pozemské, pomíjivé a co mají i zvířata, která nalézají povyražení v těchto věcech, dosažitelných vždy jen v přítomném okamžiku. Právě z jejich

¹⁸ MICHEL, *Physikotheologie*, s. 92.

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 91–92.

²⁰ ARNDT, *Liber naturæ*, I,4 (*Von dem vierden Tagewerck Gottes von der Sonnen/ Mond vnd Sternen deß Himmels*), s. 123.

²¹ ARNDT, *Liber naturæ*, I,4, s. 82.

existence se může člověk „naučit“, že takový způsob života je jemu cizí.²² V jistém napětí k právě řečenému Arndt ve stejném úryvku připojuje, že

člověk se největší část moudrosti naučil ze stvoření/ neboť umění lékařství přece vyvěrá ze stvoření/ astronomii se učíme ze souhvězdí/ hudbu vynalezli filosofové ze zvuku kovů a tak dále/...²³

Tato výpověď přiznává tedy přírodě zároveň jakousi přístupnou tendenci, zahrnutou v tom, co je vlastní jejímu životu. Birgit Gruebner v tomto duchu interpretuje Arndtem uvedený příklad lékařství. „Umění lékařství“ spočívá přece v tom, že člověk využívá léčivé síly přírody tak, aby život mohl dále pokračovat „ze sebe“. Opravdu léčit neznamena nic jiného než požadovat vlastní vitalitu přirozeného života. Podstata „umění“ člověka spočívá právě v tomto druhu „využívání“ přírody, který nejenže nejde proti jejímu bytí, nýbrž mu naopak napomáhá.²⁴ Gruebner dodává, že „umění“ (což je zde, domnívám se, možno interpretovat jako veškeré tvůrčí – teoretické i praktické – schopnosti člověka) tak u Arndta nestojí v protikladu k přírodě, ani je nelze chápat jako její pouhé převýšení, ani nepředpokládá přírodu v čistě materiálním smyslu,²⁵ nýbrž je něčím, co k přírodě patří. Navazuje totiž na to, co je v ní živé, na život sám ve smyslu křesťanského pojetí stvoření, a to vyslovuje, vyjadřuje, „využívá“.²⁶

Umění je tedy způsobem, jak využít přírodu ve prospěch života a jeho živoucnosti – a tedy, jak tu také sám být k dobru přírody.²⁷

I z krátké analýzy je zřejmé, že *Liber naturæ* je skutečně knihou o křesťanství, a nikoliv (přírodovědně laděnou) knihou o přírodě. Jde v ní téměř výlučně o teologickou reflexi stvoření. Příroda je Božím stvořením

²² Srov. ARNDT, *Liber naturæ*, II,7 (*Welche dinge der Seelen dienen welche die Seele entweder erfrewen/oder Lehren*), s. 225–230, zejména 229.

²³ ARNDT, *Liber naturæ*, II,7, s. 229–230.

²⁴ Srov. GRUEBNER, *Gott und die Lebendigkeit in der Natur*, s. 180.

²⁵ V kontrastu s tím lze naopak vidět vývoj osamostatňující se přírodní vědy, který od novověku postupně sílí a s nímž se postupně pojí tzv. metodologický ateismus, doprovázený často (nikoliv nutně) i principiálním ateismem, postaveným jak na popření Boha, tak současně na materialistickém filosofickém názoru.

²⁶ Srov. GRUEBNER, *Gott und die Lebendigkeit in der Natur*, pozn. 305.

²⁷ Tamtéž, pozn. 305.

a celý text knihy sleduje otázku, co to pro přírodu znamená být Božím stvořením. Odpověď na ni přímo souvisí s obrazem Boha, který Arndt v knize rozvíjí: opakovaně nalézáme představu o Bohu jako o tom, který oživuje, je živoucí, je milovníkem života, je život sám, je tvůrčí, je Duchem, je láskou k životu, která tvoří i udržuje (*creatio continua*), je radostí stvoření atp.²⁸ Pochopit přírodu jako Boží stvoření tedy znamená myslet ji ve vztahu k živoucímu Bohu. Nebo umět ji „číst“ jako Boží stvoření – protože metafora knihy je i pro Arndta vysoce působivá:²⁹

Kdo by tedy neviděl už jen mezi tím vším rostlinstvem na zemi tisíce svědků lásky, dobroty/ a všemohoucnosti Boží? Tady Bůh přichystal velkou lékárnu/ a velkou knihu bylin, zcela podivuhodně a dokonale napsanou. Je to živá kniha/ ne jak se byliny v knihách popisují / a vyzobrazují jako mrtvý stín/ nýbrž v Boží knize jsou živá písmena/ která jsou postavena před oči všem lidem/ velkým i malým/ učeným i neučeným/ pouze to, že je každý nedokáže číst správně, způsobuje/ že tito nepoznávají ten krásný velkolepý podpis u bylin: Ten se musí znát už předtím. Pak lze tato velkolepá krásná živá písmena číst a skládat dohromady.³⁰

Arndt „čte“ přírodu očima víry. Nezajímá ho jevová stránka přírody jako taková. Pokud jí věnuje (dílčí) pozornost, zůstává tato v celkovém kontextu základního životadárného vztahu Stvořitele ke světu a přírodě. V Arndtově pojetí je to živé, tvůrčí z Boha zároveň vždy již momentem veškerého stvoření – jinak by se to ve stvoření nemohlo projevovat a stvoření by nemohlo být tím, čím je.

Jak již bylo řečeno, Arndtovi jako bytostnému křesťanovi ovšem Bůh s přírodou rozhodně nesplyvá. Avšak Birgit Gruebner upozorňuje na to, že tam, kde by stvoření představovalo pouhý účinek Božího působení, kde by byl Bůh vyzdvihován jako ten, který si v základě dostačuje a přírodu a člověka „nepotřebuje“, a kde by dále Bůh vystupoval jako vlastník přírody, člověk jako její uživatel a příroda sama jako „samo o sobě nic“, tam je myslitelný už jen užitkový vztah k přírodě.³¹ Taková interpretace Arndtova pojetí by se do jisté míry nabízela, protože v *Liber naturæ* je rozlišení mezi Bohem a přírodou zachováno dosti důsledně. A přece je

²⁸ Srov. ARNDT, *Liber naturæ*, například I,6, s. 183; II,15 (*Das alle Creaturen den Menschen/ vnauffhörlich ermahnen Gott zu lieben*), s. 254, dále passim.

²⁹ Metafora o knize přírody zažívala konjunkturu ve 12. století, ale vykazovala houževnatost až hluboce do novověku. Srov. MICHEL, *Physikothologie*, s. 43–48.

³⁰ ARNDT, *Liber naturæ*, I,3 (*Von dem dritten Tagewerck Gottes/ nemlich von der scheidung der Waffer von der Erden*), s. 40–41.

³¹ Srov. GRUEBNER, *Gott und die Lebendigkeit in der Natur*, s. 215–216.

potřeba se proti tomu vymezit: pro Arndta totiž současně s výše řečeným platí, že ontologický význam přírody bytostně vyplývá z jejího napojení na Boha. Příroda není Bohem, ale bez Boha by nebyla přírodou. Příroda se tedy nemůže stát jen formálně autonomní, „autonomním Nic“, protože je principiálně spjata s živoucím Bohem, jehož obraz byl popsán výše. Arndt přece mluví o Boží niternosti právě také v souvislosti s přírodou.³² Jeho koncepce by proto mohla být interpretována jako náběh k účelovému pojetí přírody teprve z pohledu toho, kdo již přírodu jakožto stvoření ontologicky (a předem) vyňal ze vztahu s Bohem. Taková námitka předbíhá dějinný čas a musí vzhledem k luteránskému pastrovi Johannovi Arndtovi platit v první řadě za anachronickou.

Arndtova teologie jako celek zůstává poplatná tradičnímu křesťanskému diskurzu. Její specifické důrazy vykazují spřízněnost s fyzikoteologickým proudem uvažování,³³ což se týká zejména přítomnosti teleologie, přesvědčení o dokonalosti světa a poznatelnosti Boha, a všudypřítomného výchovného záměru. Naopak chybí tendence, velmi dominantní u jiných Arndtových současníků (například u Samuela Fabricia), shromažďovat a kumulovat empirická fakta, jež by v jejich encyklopedickém navršení demonstrovala Boží podivuhodnost na rozmanitých úkazech, vlastně zázracích přírody. Příroda podle Arndta není objektem zkoumání. Příroda znamená řád stvoření, který je jako takový výrazem srozumitelnosti života, nikoliv řádem autonomního vývoje přírody podle přírodních zákonitostí. Autonomie přírody se v jeho pojetí může jevit dokonce menší, než je tomu například u některých středověkých aristotelských koncepcí,³⁴ a je každopádně jiného typu ve srovnání

³² Srov. tamtéž, s. 216–219.

³³ Srov. MICHEL, *Physikotheologie*, s. 3–4.

³⁴ Pro středověkého tomistického (nejenom) teologa platí, že vědecké znalosti jeho doby o přírodě tvoří vážný základ teologického studia. Jakkoli byl středověký svět světem ptolémaiovským nebo aristotelským, a zajiště světem geocentrickým, je třeba zdůraznit, že tento geocentrismus dalekosáhle odpovídal pozorováním a propočtům, jež si každý teolog musel osvojit. Karl Schmitz-Moormann dokládá repertoár magisterských prací na Sorbonně ve 13. století, z jejichž titulů je patrné, že kdo se tehdy nevyznal ve hvězdné obloze a nedokázal propočítávat pohyb planet, neměl na studiu teologie zjevně co pohledávat. Kromě toho je třeba uvážit, že základy novověké přírodní vědy byly položeny mnohem spíše ve středověku než třeba v antice, nebo naopak později, a to včetně jejich autonomní hodnoty. Například ve věcech medicíny by podle Schmitze-Moormanna takový Albert Veliký primárně nedůvěřoval Otcům, majícím autoritu v záležitostech víry a mravů, nýbrž znalcům přírodovědy. Srov. KARL SCHMITZ-MOORMANN, „Die Theologie als Interpretation der Offenbarung im Ho-

s pojetím profilující se přírodní vědy.³⁵ Příroda je viděna jako stvoření a její svébytná hodnota neznamená emancipaci ze vztahu s původcem všeho, Stvořitelem nebe a země.

Výše řečené evokuje kritickou otázku, kterou si Arndt nekladl, ale která právě v době raného novověku začínala být určující ve vztahu k přírodě: Jak (či zda vůbec) lze myslet samostatnost přírody v jejím vztahu k Bohu? Viděno z hlediska gnozeologického, tuto otázku lze položit teprve v systému, v němž není příroda ve vztahu k božskému myšlena *eo ipso*, automaticky, jako ne autonomní. U Arndta, zdá se, alternativa samostatné přírody ještě nefiguruje, natož alternativa přírody emancipované ze vztahu k Bohu. Byť autor v rámci smysluplného řádu rozlišuje, možnost jinak koncipovaného řádu (eventuálně ne-řádu) není v jeho myšlení zastoupena. Arndt může být vzhledem k problematice přírody považován za reprezentanta celostního způsobu myšlení, který nevykročil za brány teologie.

rizont der erkannten Welt – dargestellt am Beispiel der Scholastik,” in *Schöpfung und Evolution: Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie*, ed. Karl SCHMITZ-MOORMANN, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1992, s. 97–99.

³⁵ To ve svých aforismech vystihuje Francis Bacon, který ve svém návodu, jak vykládat přírodu, požaduje, aby se zkoumání a vědění zakládalo na přírodě samé a na zkušenosti s ní – jen příroda sama dosvědčuje „věcný obsah“ naší reality a je jejím autonomním základem. „Neboť roste a množí se jen to, co má svůj základ v přírodě, co je však založeno na mínění, to se jen obměňuje, ale nerozmnožuje.“ (č. 74). Následující aforismus je ovšem příkladem jistého rozporu mezi Baconovou koncepcí a tím, co bylo řečeno o vztahu středověkého, především tomistického teologa k fakticitě přírody: „... učenci, když vytvářeli a zdůvodňovali svoji filozofii, opírali se přitom jen o zprávy a zkušenosti, které měli z doslechu, o neurčité zvěsti a jakoby jenom závany zkušeností a přičítali jim nicméně závažnost, již mohlo mít jen řádné svědectví. Je to zrovna tak, jako kdyby se nějaké království nebo stát usnášely a řídily ve svých záležitostech nikoli podle dopisů a zpráv posílaných jejich vyslanci a věrohodnými posly, nýbrž podle řečí, jež se vedou po městě, anebo podle toho, co se šušká na ulicích [...]. V popisu přírody není nic náležitě prozkoumáno, nic ověřeno, nic vypočítáno, nic zváženo ani změřeno. Avšak to, co je neurčité a nejisté v pozorování, to je potom, když se to vykládá, mylné a nespolehlivé.“ (č. 98) Poslední vybraný aforismus dokládá, že ani narůstajícím poznáním nebude moci být autonomie přírody nikdy „zrušena“: „Přírodě se totiž nedá poroučet, leda poslušností.“ (č. 129) Francis Bacon, „Prvá kniha aforismů o výkladu přírody aneb o vládě člověka,” in *týž, Nové organon*, Praha: Svoboda, 1990, č. 74, 98 a 129.

2. SAMUEL FABRICIUS: PŘÍRODA JAKO SOUČÁST VEŠKERENSTVA

Samuel Fabricius je autorem obsáhlé (1340 osmerkových stránek) a velkolepě pojaté knihy *Cosmotheoria sacra*,³⁶ co do stylu zřejmě inspirované Arndtovým čtvrtým dílem knih o pravém křesťanství.³⁷ Oproti Arndtovi nebo třeba Gerhardovi Mercatorovi nepracuje Fabricius se schématem šestidenního stvořitelského díla, nýbrž vychází z oslavného a děkovného 104. žalmu – knihou se refrénovitě prolíná verš *Jak nesčitelná jsou tvá díla, Hospodine. Cosmotheoria* tak sice nespadá přímo do hexameronového žánru, ale autorova metoda průběžně používat a interpretovat biblické verše na pozadí přírodovědeckých poznatků a vysvětlovat, popřípadě harmonizovat biblické výpovědi o přírodě ukazuje nejen její příslušnost k tradičnímu teologickému žánru biblické fyziky, ale i vnitřní spřízněnost s hexameronovou literaturou luterské pozdní ortodoxie, často předkládající a diskutující přírodovědecké poznatky.³⁸

Celé dílo sestává ze sedmi knih: *O světě obecně; O nebi, mracích a vzduchu; O sv. andělech; O zemi a vodstvu; O dešti a plodech země; O slunci, měsíci a hvězdách a O moři*. Podle názvů – a v souladu se souhrnným názvem, který se prezentuje jako teorie o veškerenstvu (*Cosmotheoria*) – spadají všechny knihy tematicky do teologie stvoření. Třetí z nich se svým ryze teologickým tématem vymyká charakteru ostatních, jež se zabývají různými konkrétními hmotnými oblastmi a úkazy země a kosmu a přináleží tak nejen k teologické problematice stvoření světa a člověka, nýbrž se (potenciálně) prolínají i s oblastí problematiky přírodovědné.

Fabriciovo východisko je ovšemže teologické: ve své knize vychází ze samozřejmého přesvědčení, že o příčině stvoření člověka Bohem nás učí celé svaté Boží slovo, které je jediným skutečným světlem pro duši. Zároveň ale v předmluvě přináší argument k vysvětlení své metody, která není primárně analýzou Písma sv.:

³⁶ Samuel FABRICIUS, *Cosmotheoria sacra, heilige Welt-Betrachtung, oder Meditationes über den CIV. Psalmen Davids von Gottes Geschöpfen und allerley grossen lieben Wunderwercken*, Basel: bei Emanuel Königs und Söhnen, 1665. Dostupné na: https://books.google.cz/books?id=hslhAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=cs&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

³⁷ Srov. MICHEL, *Physikotheologie*, s. 93.

³⁸ Srov. Udo KROLZIK, *Säkularisierung der Natur: Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 1988, s. 150.

Nýbrž se to dá z velké části dokázat také z přírody nebo ze světa a z Božích tvorů / a také z ostatního / byť téměř nepatrného světla rozumu a svědomí v člověku samém / a z obojího působivě přesvědčit všechny bezbožné pohany a posměváčky...³⁹

Návaznost poznání z přírody na poznání ze zjeveného slova je zřejmá. To, co je zjeveno ve svatém Písmu, opravňuje k tomu, abychom si vysoce cenili a vážili světa a Božího stvoření; díky tomu ve světě, Božím stvoření, očima vidíme, a díky tomu a proto máme se srdcem plným požehnání tento svět pozorovat.⁴⁰ Primární je skutečnost zjevení a o tom svědčí nejen principiální nemohoucnost vskutku se dobrat úplného poznání jinou cestou, nýbrž – silněji – možná až principiální nežádoucnost (přílišných) spekulací souvisejících s empirickým poznáváním stavu světa.

To je dobře patrné kupříkladu u otázek souvisejících se vzdáleností planet a hvězd od Země ve druhé knize, kde se Fabricius věnuje popisu nebe, jeho přirozenosti, tvaru, jeho podivuhodné velikosti a mračnům. Fabricius nejprve uvádí poznatky některých nezpochybnitelných autorit v dané oblasti (například Ptolemaia nebo Koperníka) a sledováním některých jejich myšlenek si připravuje půdu k následným vlastním úsudkům:

Z toho dále [učenci] usuzují, že hvězda na obloze uprostřed nebe / kde jsou kruh a kružnice největší / by v jedné hodině musela oběhnout / [...] čtyřtisíckrát tisíc pět set devět a dvacet tisíc / pět set a 38 německých mil. A dohromady v jednom okamžiku a žilním pulsu v našem těle 1132 německých mil: A jak někteří dávají příměr / kdyby měl nějaký pták nebo šíp dokola obletět a objet Zemi / a vyrovnal by se rychlosti hvězd / musel by to za jednu hodinu objet 1884krát. Jak se říká / nechme být takové speculationes a myšlenky hvězdoporců v jejich cennosti či bezcennosti. Nadto ani není jisté / zda tedy vlastně mohou znát / odstup a vzdálenost milého Slunce a Měsíce od Země / a ani jestli se Slunce nachází přímo v prostředku nebe / a kdyby tomu tak přece bylo / jak si člověk může být jistý / jak je která planeta a hvězda vzdálená od Země? Tak činí i jedna z mnoha okolností celkovou hodnotu těchto nadlidských propočtů podezřelou a nejistou: pak ovšem hvězdoprci přinášejí dokonce příliš nestejné propočty / [...].⁴¹

³⁹ FABRICIUS, *Cosmotheoria sacra, heilige Welt-Betrachtung*, Vorrede.

⁴⁰ Srov. FABRICIUS, *Cosmotheoria sacra, heilige Welt-Betrachtung*, I, 1, 3–4.

⁴¹ FABRICIUS, *Cosmotheoria sacra, heilige Welt-Betrachtung*, II, 4, 60–61.

Po příkladech výmluvných nejasností a rozporných údajů Fabricius dokládá:

My v církvi Boží necháváme šlechetným a vysoce rozumným lidem jejich počínání a chytrost / a učíme se z toho jen tolik / že Bůh, Všemohoucí Stvořitel, stvořil tak veliký svět v jediném okamžiku a z ničeho / že ta velikost je nevýslovná / a myšlenka / počet / míra i počítání člověka takřikajíc jako moře pohltí trochu vody. S tímto prostoduchým odhadem se také spokojujeme. Protože pak bezpochyby je milé Slunce mnohem větší než celá Země / a také některé malé hvězdy jsou snad nebo nepochybně větší / co je tedy jedna malá hvězda proti celému nebi? Nuže, kdo může obsáhnout / pochopit či znázornit velikost celého nebe? [...] Na základě dobrých astrologických důvodů se již shledalo / že je Země mnohem menší než některé hvězdy. Tím už všichni víme dost. Jak daleko sahá nebe / jak je jedna každá hvězda vzdálena od Země a od Centro / jak nesmírně rychle hvězdy obíhají / je tak vznešenou a skrytou věcí / že se ubozí pozemští červi nemusejí stydět za nevědomost. Bůh Stvořitel jediný ví / jenž vše udělal podle počtu, míry a váhy / jenž nebe obemývá pěstí / proti jehož nekonečnému bytí a majestátu je nebe jen jako bod a pouhé nic / jehož nebe a veškeré nebe nebi nemohou pochopit ani zaopatřit / [...] Právě proto se nejspíš máme učit, že je dílem opravdové moudrosti / pokory a zbožnosti / takovou věc nezkoumat a nechtít vědět / k učení máme i mnohem nezbytnější věci Jb 28, Ž 3, Jr 9,2. Tím se Bohu nikde nikterak neposlouží / když si člověk přemýšlením o takových nepochopitelných věcech svou hlavu a ingenium jen mučí a trýzní.⁴²

Ukazuje se, že byť se Fabricius odkazuje k odborným poznatkům, jež má ve své době k dispozici, a navzdory tomu, že se odvolává nejen na celou škálu autorů tradice, nýbrž právě i na Koperníka, Cardana, Aldrovandiho či Keplera a další průkopníky přírodní vědy, ve skutečnosti se vůbec nezajímá o přírodovědné souvislosti ve smyslu metodologie přírodních věd.⁴³ To nelze přesvědčivě překlenout argumentem, že v jeho době přece nejsou hranice vědeckého a nevědeckého poznání zřetelné a že se nezřídka v jedné a téže osobě prolínají současně zájmy matematické, astrologické i astronomické, filosofické a mnohé další, takže daná osoba mohla v (po)renesančním kontextu platit za představitele jak rozvíjející se přírodní vědy, tak novoplatonismu, tak třeba hermetických nauk.⁴⁴ I pojem „teleologické myšlení“ je totiž relativní a záleží přece na autorově intenci, na gnozeologické linii, kterou sleduje. Příklady

⁴² FABRICIUS, *Cosmotheoria sacra, heilige Welt-Betrachtung*, II, 4, 62–63.

⁴³ SROV. MICHEL, *Physikotheologie*, s. 93.

⁴⁴ Tak například i Gerolamo Cardano, italský matematik a lékař, byl coby přírodní filosof také stoupencem hylozoismu, postaveném na představě života a tudíž určité citlivosti a oduševnělosti hmotné přírody. Srov. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*

pro porovnání lze nalézt z období předcházejícího i následujícího. Už Mikuláš Kusánský se vyznačoval schopností jemně nuancovat mezi různými oblastmi.⁴⁵ A například Newtonovi jakýsi sebekorigující charakter jeho díla jako by umožňoval vytvářet syntézu z nesouladu různých hledisek,⁴⁶ aniž by to bylo na úkor svébytnosti těchto hledisek – což je naopak právě případem „zastřešujících“ pojetí Fabriciova typu, v nichž konkrétní problém nevyžaduje konkrétní postup a na otázku *jak* se odpovídá otázkou *proč*. Na rozdíl od Fabricia lze u mnohých jiných myslitelů tedy nalézt různé stupně rozlišenosti, s níž empirické poznání do teleologického rámce zasazují, resp. je z něho vyjímají. Oproti tomu Fabricius, zdá se, myslí teleologicky zcela přímým způsobem.

Kupříkladu z úryvku páté knihy, zabývající se, jak hlásá název, deštěm a plody Země, prosvítá velmi přímočaré, až naivní uvažování. Podtitul druhé kapitoly zní *O vysoké⁴⁷ nezbytnosti deště / a podivuhodném původu téhož*. Je příznačné, že když chce Fabricius pojednat o otázce naprosté

1, Art. Cardano, s. 375; 2, Art. Hylozoismus, s. 155–156, ed. Jürgen MITTELSTRASS, Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 1995.

⁴⁵ Srov. Lucie KOLÁŘOVÁ, „Stvoření a(neb) příroda: k hermeneutickému přístupu raně novověké teologie ve vztahu k přírodní vědě,“ *Studia theologica* 18, č. 1 (2016) s. 48–52.

⁴⁶ Fascinující génius Newton byl známý tím, že studoval obě oblasti Božího díla. *Studia* probíhala věcně paralelně, přesto podle Štěpánové Newton svá vědecká bádání evidentně podřizoval širšímu teologickému konceptu (srov. Irena ŠTĚPÁNOVÁ, *Newton – poslední mág starověku*, Praha: Karolinum, 2012, s. 55), tedy teleologickému myšlení: „Newton se snažil dobrat Božských principů, skrytých za závojem přírody i dějin. Skrze tuto přírodu (a dějiny) chtěl spatřit Boha v akci. Tohoto cíle se Newton pokusil dosáhnout tím, že navzájem vyvažoval a korigoval nejrůznější přístupy. Při jeho mimořádném rozsahu vzdělání to znamenalo nejen navázat na jeho přímé předchůdce na poli fyziky a matematiky, ale vytěžit také metodologický potenciál z Bible, rovněž z patristických spisů a také z celé řady významných starověkých filosofických škol...“; tamtéž, s. 90. Je zajímavé, že zatímco teleologické myšlení můžeme historicky tradičně vnímat spíše jako překážku myšlení kauzálního, což je případem právě Samuela Fabricia, Newtonovi primárně teleologický záměr nebrání v ukázněném metodologickém rozlišování: „Zkoumání Newtonových děl je dnes o to komplikovanější, že jeho díla jsou monotematická. Když Newton napsal alchymický rukopis, nelze z něj zjistit, že pisatel byl vlastně vědec. Když psal spis vědecký, nejsou znatelné jeho zájmy historické, v historických spisech alchymické atd.; konceptuální přenosy nejsou explicitně vyjádřeny.“ Tamtéž, s. 91–92.

⁴⁷ V originále stojí slovo „hoch“, jež lze ve smyslu kvantitativní konotace pojmu přeložit jako „vysoká“ (možné variace významů: „silná co do míry přesvědčivosti“, nebo „odpovídající pravděpodobnostnímu údaji s vysokou hodnotou“, nebo „prokázaná co do četnosti výskytu“ atp.), ale ve smyslu kvalitativní konotace pojmu to lze vhodně přeložit například výrazem „vznešená“. Proto je nakonec nejpreciznějším výrazem originál, který v sobě ukrývá obojí. [pozn. L.K.]

nezbytnosti deště, spíše než o fenomén samotný jde o stvrzení podivuhodného původu deště. Právě jen nezbytnost „s takovým rodokmenem“ může být současně označena jako „vysoká“ s konotací „vznešená“. Takzvaná otázka, kterou si autor v textu průběžně klade, je formální řečnickou figurou, a tudíž spíše odpovědí, než že by byla skutečně problémem k řešení:

Jakým nádherným divem a skvělým dílem Božím je tedy dešť / to můžeme prostě převzít z těchto pěti bodů. Předně tedy tak Bůh přírodu nutně musel stvořit a uspořádat / a opatřit sem a tam velké množství vody ve vzduchu a ve světě / a nechat spadnout shora dolů na zemský povrch / jinak by země / plody země / lidé a dobytek nemohli zůstat naživu a přibývat. Toto nepotřebuje příliš důkazů / příroda učí sama. Kdyby v přírodě nebyl žádný dešť / byť by i na všech místech na Zemi tekly proudy vody / co by to dalo za práci / kdyby z toho měl člověk zavodňovat a zalévat pole / louky / zahrady / ba jak by chtěli lidé s veškerým svým uměním / prací a mocí zalévat pole / zahrady / louky a všechna místa? Kdyby už semeno vzešlo a zrno už vzrostlo / a pole by se měla denně zavlažovat / netýkalo by se to potom všeho? Kdo by pak chtěl zalévat vysoké hory a všechny lesy / aby také mohly nést trávu a zúrodnit se? Nemluvě o tom / že voda na Zemi zdaleka tak neprospívá úrodnosti jako milá dešťová voda. Tolika slov ale není zapotřebí / příroda o tom učí a vypovídá sama.⁴⁸

Zmínit můžeme ještě sedmou knihu, věnovanou pozorování moře (titul přímo nad textem sedmé knihy zní *O pozorování moře*, zatímco v obsahu je uvedeno *O moři*). Kniha obsahuje 30 kapitol, které nejsou řazeny v navazujícím logickém sledu a jejichž pořadí lze v principu chápat jako zaměnitelné. Podobně z hlediska věcného obsahu je třeba říci, že kapitoly neustále krouží kolem základní výpovědi celé *Cosmotheorie*: odkazovat k Boží všemohoucnosti, dobrotě a moudrosti. V tomto smyslu lze tedy dílčí a částečnou analýzu chápat jako zástupnou. Jaká je argumentační linie kapitol o moři?

Východiskem jsou Davidova slova žalmu o velikosti Božího díla, v jehož oslavném duchu se nesou první dvě kapitoly knihy. Opět se nejedná o fenomenologické pozorování (moře), kde by bylo místo pro popis, stanovení a ověřování hypotéz, nýbrž o navození náboženského povznesení při pohledu na nespoutaný přírodní živel:

Jak skvostné jsou pro mě / Bože / tvé myšlenky / jak jich je tak veliké množství? Kdybych je měl spočítat / bylo by jich více než kolik je písku v moři. Toto je začátek

⁴⁸ FABRICIUS, *Cosmotheoria sacra, heilige Welt-Betrachtung*, V, 2, 471–472.

/ střed/ a konec v myšlenkách Božích tvorů. To je také to nejlepší / jádro a nejvyšší philosophia Božích tvorů / centrum či středobod veškeré physica. K tomu mají mířit všechny myšlenky i nauky o přírodě a stvoření.⁴⁹

Třetí kapitola si nárokuje dokázat, že Boží díla jsou právě tak nesčetná, jako se už ukázalo, že jsou veliká a nádherná. Ve čtvrté kapitole chce autor pomocí vybraných příkladů názorně ukázat Boží podivuhodnou moudrost na dílech vzešlých z Božích rukou. Jako nejvyšší lidská moudrost se Fabriciovi nejvíce chtít pochopit celou přírodu v tom nejpřísnějším smyslu, moci zkoumat příčiny všech věcí a moci odříkávat vše, co je příhodné, nýbrž – ať už jako učený či neučený – rozpoznávat Boha z jeho děl, v nich ho uctívat a chválit, za ně děkovat a jimi mu sloužit.⁵⁰ Názornou ukázkou Boží moudrosti může být podle Fabricia třeba lidské tělo, jeho krása a důmyslnost jeho anatomie, prokazující promyšlenou účelnost i nejmenších údů a propojenost funkčních mechanismů těla v jeden kooperující celek. Pohled na vlastní tělo vyvolává další otázky ohledně lidské duše (jakým způsobem je propojena s tělem, kde přesně v těle přebývá atp.), jejichž zodpovězení principiálně není v silách člověka a jež tak přímo odkazují k Boží Moudrosti.⁵¹ Započaté linii se nevyvíjejí ani další kapitoly: pátá kapitola se pokouší doložit, že je Země naplněna Boží dobrotou, v šesté kapitole se klade otázka po tom, jaká Boží díla se dají pozorovat na moři; dále se tu řeší nestejná přirozenost vody (týkající se její barvy, chutě a působnosti). Podtitul sedmé kapitoly „Skutečná demonstrace toho, jak je moře veliké, dlouhé, široké, hluboké a děsivé“ jako by naznačoval experimentální charakter údajů, které zde budou uvedeny.⁵² Přestože jsou v této kapitole roztroušeny různorodé kvantifikační údaje týkající se rozměrů různých moří, objemu vody, síly proudů, plavby lodí atp., ani zde se nepracuje jinou metodou než v před-

⁴⁹ FABRICIUS, *Cosmotheoria sacra, heilige Welt-Betrachtung*, VII, 2, 933–934.

⁵⁰ Srov. FABRICIUS, *Cosmotheoria sacra, heilige Welt-Betrachtung*, VII, 2, 940.

⁵¹ Srov. FABRICIUS, *Cosmotheoria sacra, heilige Welt-Betrachtung*, VII, 2, 941–943.

⁵² Pojem „demonstrace“ může evokovat očekávání metodického postupu v rámci přírodovědného diskurzu. Jak uvádí Krolzik, v bádání nad dobovými texty byl právě tento pojem zavádějící, protože „nemá na mysli důkaz ve smyslu logické dedukce či empirické indukce, nýbrž ve smyslu předvést, postavit před oči. Vztaženo na demonstraci Božího bytí a jeho vlastností to znamená postavit pozorovateli před oči, jak podivuhodné je stvoření a jak smysluplně se představuje jeho souvislost, takže příroda se stává takřkajíc apelem na člověka, aby za tím vším uznal božské bytí s určitými vlastnostmi.“ KROLZIK, *Säkularisierung der Natur*, s. 151.

chozích i následujících kapitolách celého díla.⁵³ Výmluvně to ukazuje závěrečná věta kapitoly:

A tak se tedy / říkám/ z map a desek světa dá vyčíst, že oceán a ostatní moře jsou tak velké a nesmírné jako země a souš / na nichž bydlí lidé.⁵⁴

Svět a příroda jsou totiž Božím stvořením a v tomto smyslu neexistují „samy o sobě“. Pokud nejsou právě explicitně vztaženy ke svému Tvůrci, promítá se jejich *status quo* do textu prostřednictvím vztahu k člověku, který je obrazem Božím, korunou stvoření.

Pro zasazení do kontextu je opět třeba si uvědomit, že v téže době, kdy Fabricius pracuje na své *Cosmotheorii*, je již mezi učenci spekulativní myšlení jako takové konfrontováno s nároky experimentálního poznání (přičemž pokusem se může myslet nejen reálně navozená situace, kterou je možno pozorovat, popisovat, přeměřovat, vyhodnocovat atp., nýbrž i myšlenkový experiment vylučující z povahy věci možnost jeho faktické „hmatatelné“ konstelace, jehož promýšlení je přísně logické, vychází valnou měrou, je-li to možné, z metody indukce a hypotéza se konstruuje z disponibilních faktů). Tak Francis Bacon ve svém díle *Veliké obnovení věd* a *Nové organon* vyslovuje r. 1620 požadavek nové induktivní metody, jejíž nedílnou součástí tvoří právě i odvozování závěrů z experimentů. Z hlediska, které on reprezentuje, by se dala metoda, již ve svém díle postupuje Fabricius, nazvat jakousi „medvědí službou“ nejen vůči vědě, nýbrž i vůči skutečné teologii – nejde totiž o metodu, jejímž cílem je „skutečné“ poznání, nýbrž z hlediska přírodovědeckého nároku jde o „ideologické“ ospravedlňování Boží věci, které je jí naopak ke škodě.⁵⁵ Postup Fabriciovy *Cosmotheorie* by se pak z tohoto pohledu

⁵³ Srov. FABRICIUS, *Cosmotheoria sacra, heilige Welt-Betrachtung*, VII, 7, 993–1002.

⁵⁴ FABRICIUS, *Cosmotheoria sacra, heilige Welt-Betrachtung*, VII, 7, 1002.

⁵⁵ Diskuze o přírodě je (v době raného novověku) podle Bacona obtížná a nebezpečná právě i kvůli „spekulaci těch, kdo si předsevzali vyvodit pravdivost křesťanského náboženství z filozofických principů a autorit a potvrdit ji z nich. S velkou okázalostí a pompou oslavují jakoby zákonitý sňatek víry a smyslového poznání a těší lidského ducha rozmanitostí předmětů, jež je mu příjemná, avšak ve skutečnosti směšují věci božské s lidskými a snižují je tak. [...] A konečně shledáš, že přístup k některé filosofii, ať už je jakkoli správná, je vinou nevědomých teologů téměř uzavřen. Jedni se poněkud prostoduše obávají toho, aby snad hlubší zkoumání přírody nepřekročilo dovolené meze strážlivého rozvažování, přičemž nesprávně přenášejí a překrucují to, co je v Písmu svatém řečeno proti těm, kdo slídí po božských tajemstvích, na skryté věci přírody, jejichž zkoumání nebylo nikdy zakázáno. Druzí přemýšlejí a uvažují chytřeji,

dal chápat jako svého druhu tautologie, v níž jsou otázky po tom, jak to v přírodě funguje, sémanticky prázdné, protože se na ně ve skutečnosti neodpovídá a takzvané odpovědi fixují výchozí předpoklady. Byť ale i odhlédneme od takové kritiky vedené z již vyhraněných pozic, lze i při konstruktivně pozitivním přístupu u Fabricia identifikovat určitou ambivalentnost. Na rozdíl od Arndta projevuje zájem o jevovou stránku přírody a budí tak zdání, jako by přistupoval na nároky experimentálního poznání. Poplatně fyzikoteologické myšlenkové figuře pak může postup jeho uvažování vypadat jako induktivní a empirická „přeplněnost“ může zdánlivě nahrazovat axiomatické dovozování.⁵⁶ Ve skutečnosti ale ve Fabriciově teleologickém myšlení není ponechán žádný prostor pro myšlení kauzální. Není doopravdy zapotřebí poznávat, jak příroda funguje. Spolu s Arndtem vidí přírodu jako stvoření a o její svěbytné hodnotě mimo vztah s Bohem neuvažuje. Příroda se u Fabricia navíc ani nezdá být „teologickým prostorem“ v pravém slova smyslu (jako je tomu u Arndta): není myšlena jako „prostor“ Boží niternosti, resp. jako vyjevování Boží niternosti, nýbrž spíše se zdá, jako by byla funkcí Boha ve smyslu vnějškového mechanismu.

ZÁVĚR

Dílčí analýzy by mohly opravňovat k přijetí předpokladu, že mezi náboženským obrazem světa a náboženskou praxí na straně jedné a mezi autonomně pojatým pozorováním a zkoumáním přírody na straně druhé tkvěla již v raném novověku zřetelná propast neporozumění – zprvu neviditelná, avšak principiální, tedy svým způsobem již tehdy nepřekročitelná a deterministicky předznamenávající konflikt, táhnoucí se v dalších staletích mezi těmito dvěma systémy poznání.⁵⁷ Vůči takovému předpokladu lze však kriticky namítnout, že polarizující náhled může vyplývat ani ne tak ze zjištěných rozdílností, jako spíše z „nárokového

že nebudou-li známy střední příčiny, bude možno snáze vykládat jednotlivé události jako působení ruky boží nebo jako boží metly (což, jak se domnívají, je v zájmu náboženství). Není to však nic jiného než chtít se zavděčit bohu lží.“ BACON, „Prvá kniha aforismů o výkladu přírody aneb o vládě člověka,“ č. 89.

⁵⁶ Srov. MICHEL, *Physikotheologie*, s. 3–4.

⁵⁷ Takové hodnocení reprezentuje například kniha: John William DRAPER, *Geschichte der Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft*, Leipzig: F.A. Brockhaus, 1875.

myšlení“, které si osobuje mocenské právo na výklad světa a ve své hermeneutice vychází z předpokladu správnosti (morální pravdivosti, resp. objektivity) vlastního diskurzu.

Naopak by se při zaměření na konstruktivní souvislost dalo v našem konkrétním případě říci, že Arndtovo i Fabriciovo chápání přírody ukazuje na velmi úzkou propojenost mezi náboženstvím a fenoménem přírody v raném novověku. Analýzy ukázaly, že v prezentovaných pojetích je příroda jako taková – odhlédnuto od otázky po jejím autonomním statusu – velmi silným médiem. I když tyto konkrétní reflexe přírody jistě vyplývají z náboženských představ a náboženského kódování smyslu a nejsou primárně výrazem touhy poznávat přírodu jako takovou, hranice není zdaleka tak ostrá, aby se zároveň nedala položit otázka, zda to nejsou právě náboženské kódovací vzorce a s tím spojené určité postoje očekávání, které skýtaly motivaci pro ta která přírodovědná bádání, v raném novověku přece rozhodně neopouštějící náboženský kontext. Představené teologické koncepce, Arndtova i Fabriciova, jsou názorně poplatné tezi, na níž Anne-Charlotte Trepp v nedávné době postavila svou monografii týkající se raněnovověkého bádání nad přírodou:

Od druhé poloviny 16. století se „příroda“ vyvíjela na nejrůznějších společenských a kulturních diskurzivních rovinách v podstatný referenční bod, nikde ale [...] nezískala tak zásadní význam jako v oblasti náboženství.⁵⁸

Jakkoli je obtížné i diskutabilní poměřovat raně novověké teologické koncepce, pohybující se explicitně v oblasti (teologie) přírody a spřízněné s fyzikoteologickým myšlenkovým schématem, optikou přírodní vědy, zdá se patrné, že byť to třeba i nebylo jejich záměrem, přinejmenším heuristickou funkci na cestě k přírodovědnému poznání těmto koncepcím odepřít nelze.

⁵⁸ TREPP, *Von der Glückseligkeit alles zu wissen*, s. 8.

**The Book of Nature as an Open Epistemological Question in the Early Modern Period:
On Theological Concepts in the Works of Johann Arndt (1555–1621)
and Samuel Fabricius (1577–1625)**

Keywords: Theology of Creation; Early Modern Period; Nature; Empirical Research; Interpretation of Nature; Teleology; Biblical Physics; Physico-Theology; Natural Science; Hermeneutics

Abstract: The article deals with the interpretation of nature in the writings of two early modern Lutheran theological thinkers, Johann Arndt and Samuel Fabricius, and this against the background of the significance of these theological concepts for an (empirical) understanding of nature, at the time an issue of ever increasing importance. The authors' approach and reasoning are analysed in the context of the then status of nature, showing in what way and to what extent the theologians' ideas related to the distinct trend of natural scientists to study nature not (primarily) as creation. The concluding synthesis argues for a principal difference between teleological and causal reasoning of that time, which requires a different type of cognition. This study, however, dismisses polarising thinking. What the article points out as positive is the heuristic function of these concepts on the way to scientific knowledge.

Mgr. Lucie Kolářová, Dr.theol.
Katedra teologických věd
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
lucie.kolarova@email.cz