

Slovenské a stredoeurópske ozveny dejín a diskurzov alchýmie

MILOŠ JESENSKÝ

Belianum. Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

Abstract: In the present paper I examine selected relations between the history of alchemy and religious studies using an interdisciplinary approach. I orderly summarize the existing professional discourses discussing alchemy and the history of religion based on the example of works by authors such as Helmut Gebelein, Bernhard Haage, and Wilhelm Ganzenmüller. Despite the fact that this topic has not been duly researched so far, I emphasize its great potential due to the existence of contemporary Slovakical (related to Slovakia) sources.

Keywords: Religious Studies, history of alchemy, Slovakia, spirituality, written sources

Úvod

Pokiaľ skúmame vzájomné korelácie medzi predmetom záujmu religionistiky a kultúrnych dejín alchýmie, môžeme pojem náboženstvo odvodiť nielen od latinského termínu religio, ale aj religo v zmysle „viazať“ či „opäťovne spájať.“ Práve na tento druhý význam upozornil v minulosti sv. Augustín z Hippa (354-430), keď za pravé náboženstvo považoval také, prostredníctvom ktorého sa duša znova spája s Bohom, od ktorého sa do istej miery odtrhla. Vyjadrené jazykom alchýmie symbolizuje *solve* odlúčenosť od Boha a *coagula* zase obnovenie tohto spojenia, teda spásu.¹

Práve pri tomto náhľade môžeme pozorovať vzájomné ovplyvňovanie mystiky a alchýmie, pričom aktívnejšie prijímala tieto vplyvy práve alchýmia. Zjednodušene povedané, cieľom mystiky je zjednotenie človeka s Bohom. Ľudské vedomie sa pri ňom rozpúšťa v Bohu a človek zažíva mystické zjednotenie – *unio mystica*. Mystika pritom nie je výlučným špecifikom niektorého z historických náboženstiev a neobišla sa bez nej ani al-

chýmia, ktorá na ňu reagovala vlastnými spirituálnymi predstavami.

Alchymisti patrili medzi najvýraznejších predstaviteľov mystiky, ktorí sa neusilovali iba o poznávanie Boha, ale spirituálnym prežívaním prírody si ctili jeho prítomnosť v celom stvorení. To sa prejavilo predovšetkým v alchýmii raného novoveku, pričom stúpenci učenia švajčiarskeho lekára a alchymistu Theophrasta Bombasta Paracelsa (1493 – 1541) sú toho azda najlepším príkladom. Toto pripomína nemecká historička vedy Heike Hildová:

„Pozorovateľ môže podľa nich v duchovnom zjednotení s vecami intuitívne pochopiť a usporiadať ich vlastnosti. (...) Stredoveká scientia naturalis sa zmenila na magia naturalis, spočívajúcej na dvoch základných prvkoch: učení o sympatii a náuke o jednote univerza. Predovšetkým vďaka analógii mikrokozmu a makrokozmu prispelo alchymistické bádanie zásadným spôsobom k vytváraniu obrazu človeka a sveta“ (Hild 2006, 211-212).

¹ O rozpúšťaní (*solve*) a spájaní (*coagula*) sa v alchymistickom význame zmiňuje už v staroveku Hippokratés (460 – 370 pred n. l.). Alchymisti považovali svoje experimenty konané v malom meradle v laboratóriu za analógiu toho, čo sa dialo pri stvorení vo veľkom. Podľa tejto predstavy sa tak laborant podieľal na božskej tvorivej sile, keďže jeho pokusy dokazovali variabilitu prírody – okrem iného rozpúšťal (*solve*) a spájaj (*coagula*) a vytváral nové substancie.

Helmut Gebelein a diskurz o kresťanskom kontexte alchýmie

Európska alchýmia sa v stredoveku a ranom novoveku rozvíjala v rámci kresťanskej metafyziky, ale aj v tejto náboženskej koncepcii si zachovávala unikátne postavenie, ktoré je svojím prajným posolstvom vo vzťahu k prírode aktuálne aj dnes, v dobe globálnej ekologickej krízy. V tejto súvislosti sa o tom zmiňuje nemecký historik alchýmie Helmut Gebelein (*1940):

„Kresťanským hodnotovým meradlám poplatné spoločnosti chápali biblické nariadenie o podmanení si Zeme tak, že je tu celá príroda iba preto, aby uspokojovala potreby človeka, predovšetkým človeka kresťanského, západného. Keďže kresťanské náboženstvá stále počítajú s koncom sveta, súdnym dňom, možno sa domnievať, že dokonca ani nejestvuje žiadny dôvod prírodu šetriť, pretože jej koniec by znamenal iba skorší príchod Posledného súdu a bol v súlade sBožím plánom spásy. V alchýmii ale existoval protipól tohto postoja. Pokiaľ je Kameň mudrcov prostriedkom ku spaseniu makrokozmu, prírody, nemôže ju alchymista ničiť“ (Gebelein 1998, 153-154).

Ďalším jedinečným rysom európskej alchýmie ostáva aj skutočnosť, že hoci bola pestovaná v prostredí západnej kresťanskej kultúry, zachovávala si do istej miery vlastnú autenticitu a svojbytnosť. V jej prípade nešlo o slepú poslušnosť oficiálnej teológii alebo nariadeným cirkevným autoritám. Poznávanie Boha prostredníctvom mystérií prírody bolo výsledkom vlastného úsilia a kontemplatívneho štúdia pri zachovaní individuálneho, ak nie priam samotárskeho prístupu. Práve tento špecifický postoj zdôvodňuje „tajný“ charakter alchymistickej náuky, ktorú nebolo jednoduché si nielen osvojiť, ale ani komfortným spôsobom sprostredkovať. V tom musíme dať opäť za pravdu profesovi Gebeleinovi:

„Každý, kto sa alchýmiou vážne zaoberá, vie, koľko môže prezradiť. Tajná veda neznamená, že poznanie musí byť utajované, môže to byť iba jeden z aspektov. Poznanie je tajné tiež preto, že ho možno nadobudnúť iba vlastnou prácou a preto sa nedá len tak jednoducho odovzdať. Mystická skúsenosť môže byť vyjadrená iba v symboloch, v obrazoch, v paradoxoch. Jednotu možno uchopiť a popísať iba spôsobom, ktorý prekračuje diskurzívne myslenie. Mystickú skutočnosť nemôžeme odovzdať a hoci je reálna, nie je naučiteľná.“

Tým sa líši od ezoteriky. Tajnému učeniu sa možno naučiť“ (Gebelein 1998, 162-163).

V alchymistickej literatúre pomerne často nachádzame paralely ku kresťanským náboženským motívom, ako je to v rukopise Nicolausa Melchiora *Processus sub forma missae*,² prvýkrát publikovanom tlačou francúzskym vydavateľom Lazarom Zetznerom (1551 – 1616) v jeho slávnej antológii (Zetzner 1602, 758-763).

Ako budeme neskôr konštatovať, tento príklad prekvapujúco súvisí s históriou Slovenska, na tomto mieste len uvedieme, že jeho autor stotožňuje alchymistický proces so slávením katolíckej omše.

Vo svojom diele o alchýmii v časoch Isaaca Newtona uvádza americká historička Betty Dobbsová (1930 – 1994), že v druhej polovici 16. storočia formuloval francúzsky alchymista Bernardus Gabriel Penotus mimoriadne zaujímavé analógie alchymistických procesov a kresťanských sviatostí (Doobs 1975, 10).

V Knihe božskej Trojice (*Buch der Heiligen Dreifaltigkeit*) z 15. storočia zase nájdené analógie Kristových svätých rán s planétami, kovmi, farbami, cnosťami a nerestami, čo je zaujímavý príklad súvekej komparácie kresťanskej, astrologickej a alchymistickej symboliky.

Alchymistická fixácia bola alegoricky spodobňovaná výjavom ukrižovania, ako napríklad v diele *Hermetische Schriften* frátra Vincenta Koffského z Gdaňska, ktorého originál údajne pochádza z roku 1478. Na ilustrácii z tohto pozoruhodného diela vidíme autora v rehoľnom habite, ako kľáčí pod Ukrižovaným a zachytáva do kalicha krv prúdiacu z jeho boku. Spasiteľovo telo je pripevnené na kríž, či skôr strom, so siedmimi hrotmi symbolizujúci sedem planetárnych znamení kovov. V pozadí sa vypína chrám, štylizovaný ako alchymistická pec (*athanor*) so symbolmi železa, medi a zlata.

Ukrižovanie na strome života alebo strome poznania je v európskej alchymistickej literatúre 16. až 18. storočia pomerne frekventovaný motív. Obidva stromy boli často stotožňované. Pádom do hriechu zo stromu božskej múdrosti (*sapientia*) sa tento zmenil na strom poznania (*scientia*). Ukrižovaním Krista sa opäť stal stromom múdrosti.

Paralely alchymistickej a kresťanskej symboliky možno doložiť aj na ďalších príkladoch, predovšetkým pri témach smrti, zmŕtvychvstania a vykúpenia. Tak ako Kristus spasil človeka, môže alchymista zachrániť

2 Addam et processum sub forma missae, a Nicolao Melchioro Cibirnsi Transilvano, ad Ladislaum Ungariae et Bohemiae regem olim missum.

svet. „Človek dôjde prostredníctvom Krista k Bohu a bude nesmrteľným, hmota sa stane zlatom a teda nesmrteľnou a nedegradujúcou, čo by mal zabezpečiť Kameň mudrcov“ (Gebelein 1998, 171).

Veľmi dobre to možno ilustrovať na príklade diel, ktorých skutočnými alebo domnelými autormi boli františkánsky mních a alchymista Raymundus Lullus (1232 – 1316), jeho katalánsky rodák, lekár a mystik Arnaldus z Villanovy (1240 – 1311), taliansky alchymista Petrus Bonus (1417 – 1497) či jeho anglický kolega, augustiniánsky mních Georgius Ripplaeus (1415 – 1490). Stvorenie je božským symbolom prípravy Kameňa mudrcov, pretože oboje je podľa Ripplaeovej Knihy dvanásť brán (*Liber Duodecim Portarum*) stvorené z jednej hmoty. Luciferov pád a prvotný hriech zase naznačujú, že obvyklé kovy sú postihnuté skazou a potopa znázorňuje rozpúšťanie. Výrok Petra Bona, podľa ktorého sa „Stvoriteľ a stvorenie musia stať jedným“ bol vykladaný tak, že Boh sa musí zjednotiť s človekom – to však vôbec nebránilo tomu, aby táto veta bola súčasne vysvetľovaná aj ako konkrétny laboratórny úkon.

Porovnávanie alchymistických operácií s priebehom Kristovho utrpenia bolo kľúčom k alegorickým znázorneniam laboratórnych postupov. Išlo o veľmi originálne vyjadrenia zbožnosti vtedajších učencov, založené na prirodzenej snahe uviesť ich vlastné úsilie do súladu s poriadkom sveta a jeho Stvoriteľom. A tak napríklad francúzsky alchymista, františkánsky mních Johannes de Rupescissa (1310 – 1362), autor diela *Liber Lucis*, o jednom zo spisov Arnalda z Villanovy píše: „Tento Arnald hovorí, že syn človeka musí byť zo zeme vyzdvihnutý do vzduchu a vystúpiť na kríž alembiku ako kryštál.“ Na inom mieste je opäť citovaný Arnald, ktorý učí, že Kameň mudrcov „je uzatvorený vo svojej nádobe ako Kristus v hrobe“ a výjavom Nanebovstúpenia ilustruje fázovú premenu látok, teda sublimáciu (Ganzenmüller 1938, 226).

V alchymistických dielach by sme sotva našli nejaký výjav z Ježišovho života a utrpenia, ktorý by ich autori nezahrnuli do svojich textov. V duchu učenia o vzťahu mikrokozmu a makrokozmu boli alchymistické procesy chápané ako zástupné znázornenie duchovného diania v nadpozemskom svete – a *vice versa* boli alchymistické receptúry zdôvodňované náboženskými poučkami.

Podobné paralely nachádzali súvečí autori medzi učením o transmutácii a transsubstanciacii. V dobovom lexikóne Johanna Heinricha Zedlera (1706 – 1751) predmetnú analógiu nachádzame v príslušných heslách, kde čítame:

„Transsubstanciacia, ako učí rímska cirkev, je taká premena, aká sa deje cez posvätenia chleba a vína. Podstata chleba sa mení na podstatu Pána Ježiša

Krista a podstata vína na podstatu jeho krvi, takže už nezostáva podstata chleba a vína, ale iba určité vlastnosti a podružnosti, ako sú farba, tvar, chuť a vôňa, a iba svojou podstatou sú pravým telom a krvou Kristovou. Vonkajšia podoba zostáva, aby účastníci neboli odradení.“

A ďalej:

„Transmutácia znamená každú premenu, pokiaľ vec prijme úplne inú povahu a prirodzenosť, ako keď sa zlepšujú kovy, keď sa pšenica prerodí na ovos a drevo zmení v kameň“ (Zedler 1732, 4; 1104).

Dogma o transsubstanciacii bola vyhlásená v roku 1215 počas úradovania pápeža Innocenta III. (1161 – 1216) na štvrtom lateránskom koncile a v tom čase bola alchymia v Európe už etablovanou náukou. Teologický postulát tak podporil alchymistickú koncepciu premeny kovov a pomohol rozvinúť spirituálne aspekty alchymie.

Zaujímavým a pre budúcnosť zásadným spôsobom zasiahol do tejto témy nemecký protestantský mystik Jakub Böhme (1575 – 1624). Jeho náuka úzko súvisela s alchymistickým záujmom, ako to koncom 19. storočia dokázal Gottlieb Christoph Adolf von Harless (1806 – 1879) vo svojej dnes už klasickej práci (Harless 1882). Po ňom sa alchymistickej kontácii jeho diela venovali moderní bádatelia, ktorí si všimli, ako sa „alchymia dokonca prepája s pravou mystickou zbožnosťou napríklad v diele Jakuba Böhma ovplyvnenou parcelsovskou filozofiou a religiozitou“ (Haage 2001, 48). Americký historik vedy a techniky Lawrence M. Principe (*1962) však v tejto súvislosti upozorňuje:

„Böhme rozhodne nebol praktizujúci alchymista, ale vo svojich víziách sveta, jeho pôsobení a jeho tvorov hojne používal alchymistické obrazy a predstavy. Často sa u neho objavuje alchymistická triáda Mercurius, Sulphur, Sal, avšak nie ako trojica látkových princípov, ako u tradičných alchymistických autorov, ale ako mystický a alegorický opis trojitej povahy Boha a človeka. Böhmová sláva alchymistu sa posilnila v 19. storočí, kedy v rámci znovuoživenia teozofických a okultných duchovných smerov mocne vzrástla oblúba jeho spisov. Boli považované za jeden z dôkazov názoru, že „pravá alchymia“ sa neusiluje o materiálnu, ale o duchovnú transmutáciu“ (Principe 2006, 67).

Böhme bol počas dlhoročného pobytu v Görlitze (mesto ktoré sa „po roku 1580 stalo akýmsi centrom alchymistického bádania“ (Stoudt 1957, 95)) ovplyvnený

predovšetkým doktrínami Theophrasta Paracelsa, ako aj Caspara Schwenckfelda von Ossiga (1490 – 1561).³

Ako uvádza Martin Žemla v doslove k nedávno vydanému výberu z mystikového diela, „*Böhme sa intenzívne zaoberal alchýmiou a ďalšími tajnými vedami*“ (Böhme 2017, 345), pričom ho ovplyvnili Paracelsovi stúpenci, ako napríklad syn Johanna Husera (1545 – 1601) a hlohovský mincmajster Jakob Johann Huser, ktorý spoločne s görlitzkým mešťanostom Scultetom vydával spisy slávneho švajčiarskeho alchymistu. Tie vyšli v Bazileji v rokoch 1589 – 1591 v tzv. Huserovej edícii, ktorá je dnes veľmi cennou bibliofiiliou. Ďalším paracelsiánom inšpirujúcim mystika bol lekár Tobias Kober (1587 – 1625), ktorý neskôr po Böhmovej smrti prichýlil do svojej domácnosti jeho ovdovenú manželku, ako aj ďalší lekár a alchymista Balthasar Walter (1558 – 1631).

Alchýmia a spiritualita vo výklade Bernharda Haageho

V porovnaní s Helmutom Gebeleinom je nemecký historik vedy a germanista Bernhard Dietrich Haage (*1942) pri hodnotení vzájomného vzťahu alchýmie a mystiky o niečo rezervovanejší, ale napriek tomu tento olomoucký rodák v knihe *Stredoveká alchýmia* píše:

„*Pokiaľ na alchýmiu, predovšetkým v jej neskorej novovekej fáze, nazeráme z hľadiska psychológie a mystiky, otvára sa pred nami bohatstvo foriem vyjadrujúcich slovom i obrazom najvyššie duchovné úsilie o dosiahnutie cieľa, ktorý je o to vzdialenejší, o čo väčšiu námahu si vyžiadal. Skúsenosť s cieľom, ktorá má byť dosiahnutá nekonečným zdokonaľovaním, ale ktorý sa objektívne stále vzdaluje, je možné pochopiť iba subjektívne, čo vedie k vyjadrovaniu sa v obrazoch a paradoxoch. Túto skúsenosť má alchýmia spoločnú s mystikou*“ (Haage 2001, 28–29).

Profesor Haage ďalej pripomína, že alchýmia i mystika spoločne hľadajú skryté mystérium stvorenia – prvá hľadá *lapis philosophorum*, druhá skrytého Boha, na ktorého odkazuje aj spirituálna stránka alchýmie. Poctivé a namáhavé úsilie oboch je spoločnou cestou uzdravovania človeka a jeho spásy, vedúcej od odpútania sa od svetských túžob a majetku, cez rozjímanie a osvietenie až ku žiarivému cieľu, ktorým je *unio mystica*, alebo alchymistický *lapis*. Dosiahnutie spásy je totiž spoločným účelom mystiky a alchýmie v jej spirituálnej rovine a tomu je podriadené celoživotné úsilie

ich adeptov. Vlastnú mystickú skutočnosť však dosiahnu iba niektorí z nich – sv. Tomáš Akvinský (1224 – 1274) ju nazýva „*skúsenosťou poznania Boha*“ (*cognitio experimentalis Dei*) a nemecký dominikánsky mních Eckhart (1260 – 1328) ju zase podmieňuje očisťovaním a odlúčenosťou (*abegescheidenheit*). Oboje nachádza pritom uplatnenie aj v alchýmii, čo komentuje aj Bernhard Dietrich Haage slovami:

„*Viac ako možnosť porovnania však obrazy týchto dvoch svetov nič neponúkajú, hoci vyrastajú zo spoločného koreňa, živého helenistickou synkretickou túžbou po spásy. Alchýmia, ktorej duchovný postoj je silne ovplyvnený gréckou prírodnou filozofiou, nepozná priame, nemateriálne pôsobenie človeka na hmotu a v tomto ohľade sa zásadne líši od mágie, aj keď jej teória prijíma obraz sveta ovládaného magiá naturalis. Avšak zatiaľ čo sa mágia usiluje o ovládnutie hmotného sveta s pomocou duchovných síl a alchýmie, snaží sa pochopiť vnútornú súvislosť hmoty a pomocou takto získaných poznatkov o vzájomných reakciách hmotných substancií si rovnako chce podrobiť materiálny svet, mystická cesta spásy nevedie k uplatňovaniu si moci v hmotnom svete, ale obracia sa z nej k životu v tomto svete bez sveta, ku zdokonaľovaniu a zušľachťovaniu duše hľadajúcej Boha. Iba táto duchovná cesta od nedokonalosti hmoty cez očisťovanie a osvietenie k dokonalosti tvorí spoločné gnostické dedičstvo mystiky a alchýmie. Viac ako čiastočné paralely však očakávať nemôžeme*“ (Haage 2001, 30).

S týmto konštatovaním možno vcelku súhlasiť, avšak s výhradou voči ostatnej vete, keďže v tejto téme nelenže môžeme očakávať, ale aj nachádzame viac ako „čiastočné paralely“. Skôr však, ako pristúpime k dokazovaniu tejto tézy, poznamenajme, že miera odlišnosti alchýmie a mágie je dlhodobo predmetom diskusie, pričom sa mienky jej aktérov diametrálne líšia. Dobové alchymistické diela explicitne zaraďuje k magickým napríklad americký mediavista a religionista Richard Kieckhefer (*1946) alebo nemecký kulturológ Christian Daxelmüller (1948 – 2013). Naopak, alchýmiu od mágie zásadne odlišujú predovšetkým nemecký etnológ Dieter Harmening (1937 – 2016) či rakúska germanistka a kulturologička Christa von Habifer-Tuczayová (*1952).

Do akej miery možno zaraďovať alchýmiu medzi okultné vedy sa síce vedie diskusia, ale vplyv gnosticismu je nepopierateľný, pričom sa – na rozdiel od mágie – jeho význam v historiografii často preceňuje. Fak-

³ Caspar Schwenckfeld von Ossig bol nemecký protestantský teológ a prírodovedec, ktorý zdôrazňoval pôsobenie Ducha svätého na myslenie ľudí a potrebu duchovného obrodovania. Takisto formuloval vplyvnú predstavu o Kristovom „nebeskom tele“. V jeho učení možno badať aj vplyv učení akými boli monofyzitizmus, anabaptizmus, či dokonca doketizmus.

tom ale ostáva, že alchýmia, už zo svojej definície „oddeľujúca čisté od nečistého“ mala mimoriadny význam pre gnostické učenia, podľa ktorých sa iba duša očistená od nánosov telesnosti môže navrátiť k Bohu. Ako píše Heike Hildová:

„Laboratórium je posvätným miestom, v ktorom sa odohráva vykúpenie ducha. Podľa toho alchýmiu praktizujú ľudia, usilujúci sa o očistu a vykúpenie, či už matérie alebo samých seba. Materialistický pohľad vidí alchýmiu ako skúmanie chemických fenoménov, sem a tam zahalených do alegórií. Ezoterický pohľad, ktorého duchovným zázemím je gnosticizmus, vidí v centre alchýmie duchovný život alchymistu, premietaný do chemických procesov. Interpretácia alchymistických textov pripúšťa obidve možnosti, s ťažiskom raz na jednej, inokedy na druhej strane. Symbolická reč gnostických alegórií tak vstúpila do alchymistickej literatúry“ (Hild 2006, 117).

A teraz sa ďalej venujme alchýmii z pohľadu religionistiky a príbuzných humanitných odborov.

Wilhelm Ganzenmüller o vzťahu alchýmie a náboženstva

Nemecký historik vedy Wilhelm Ganzenmüller (1882 – 1955) vstúpil do debaty o vzťahu alchýmie a náboženstva jednoznačne obhajovaným postrehom:

„Pokiaľ si chceme urobiť všestranný obraz o duchovnom postoji alchymistov, musíme sa zamerať na bod, v ktorom sa zbiehajú všetky lúče duchovného života, a tým je v stredoveku náboženstvo. Bolo by úplne nesprávne, keby sme stredovekým alchymistom pripisovali akékoľvek proticirkevné alebo náboženské sklony. Rovnako ako sotva môžeme tvrdiť, že cirkev bola nepriateľom prírodných vied, nesmieme na druhej strane vidieť v duchovne samostatných prírodovedcoch stredoveku predstaviteľov „bezcenej“ vedy“ (Ganzenmüller 1938, 219).

Pripusťme však, že kontaminácia alchymistických teórií náukami gnosticizmu, novoplatonizmu či prvkami prebranými od arabských autorov z islamu predsa len do istej miery vytvárala situáciu, pri ktorej úvahy alchymistov nie vždy korešpondovali s kanonickým učením cirkvi. Ako opakovane upozorňuje citovaný nemecký autor, aj napriek tomu v doteraz známom súbore alchymistických textov nenájdeme jediný výrok, ktorý by bol v priamom rozpore s kresťanstvom, hoci o tom môžeme predsa len s ním polemizovať.

„Úplne naopak! Je možné doložiť mnohé výroky alchymistov, ktoré sú v úplnom súlade s cirkevnou vie-

rou, ba dokonca musí byť priamo nápadné, aký široký priestor takéto pasáže zaberajú. Podobne ako diela ostatných autorov, tak aj spisy alchymistov často začínajú a končia vzývaním Boha. Rovnako je to aj v prekladoch arabských autorov, ako aj v knihách kresťanských spisovateľov“ (Ganzenmüller 1938, 220).

Duchovné osoby boli autormi viacerých alchymistických diel, alebo im tieto diela boli dodatočne pripisované (sv. Augustín, sv. Albert Veľký, sv. Tomáš Akvinský, Raymondus Lullus, Roger Bacon, zo slovenského prostredia napríklad fráter Cyprián, arcibiskupi Juraj Lippay a Mikuláš Oláh). Aj u pisateľov, u ktorých to nie je zjavne uvedené, možno príslušnosť k duchovnému stavu dedukovať z častých biblických citátov. *„To všetko sú do istej miery nábožensky podmienené zvyky spisovateľov, ktoré mali duchovní píšuci o alchýmii spoločné s ostatnými. Náboženský postoj alchymistov sa ale neukazuje iba podobných stylistických ozdobách, ale preniká celým obsahom ich spisov – samotné alchymistické učenie je nábožensky založené“ (Ganzenmüller 1938, 221).*

Už diela antických a arabských alchymistov považujú alchýmiu za jedinečnú Božiu milosť. Stredovekí alchymisti túto myšlienku ďalej rozvíjali v tých najrozmanitejších podobách, často v tejto súvislosti písali aj o osobitnom dare Ducha svätého, ktorý posilňuje ľudský rozum a povzbudzuje veriť na Božie zázraky. Alchýmia sa tak prezentovala ako poznanie užitočné nielen kvôli svojej všeobecnej prospešnosti, ale aj ako jedinečný spôsob dosiahnutia spásy, ako sa o tom zmieňuje aj Wilhelm Ganzenmüller:

„Alchýmia tak nemá iba onen pozemský účel, aby vďaka získaným poznatkom prispievala k podpore všeobecného blaha, ale predovšetkým má človeka podporovať pri poznávaní stvorenia v celej jeho šírke a tak ho viesť k Stvoriteľovi. Alchýmia sa tak stáva pomocnou vedou teológie, podriaďuje sa úsiliu o poznanie Boha ako najvyššieho cieľa vedy. Náboženský postoj teda nie je ani pre stredovekých alchymistov iba nepodstatnou zbytočnosťou. Je nosným základom, na ktorom spočíva veda alchymistov. Porovnanie s predmetmi viery pre nich neznamenalo zľahčovanie posvätného, ale posvätenie skutočného“ (Ganzenmüller 1938, 233).

Stav a perspektívy religionistického výskumu alchýmie na Slovensku

Invenčný výskum religionistu Jakuba Hlaváčka (*1975) a historika umenia Iva Purša (*1964) za ostatné roky v Česku je príkladom dobrej praxe interdisciplinárneho bádania z rozhrania dejín alchýmie a religionistiky, na-

vyše vychádzajúceho z archívnych prameňov a historických fondov.⁴ Aký je však potenciál podobného bádania u nás?

Už pri súčasnom stave poznania umožňuje doterajší základný výskum vysloviť prognózu, že bude perspektívny, i keď na bádateľov bude klásť vysoké nároky na spracovanie a interpretáciu. O tom, že bude možné počítať aj s pôvodnými prameňmi, poukazujú už doterajšie zistenia v archívoch a historických knižniciach.

Na spirituálne aspekty alchymie odkazujú predovšetkým správy, že alchymia sa na území dnešného Slovenska od prvých písomných správ v 15. storočí pestovala v reholnom prostredí, predovšetkým v kartuziánskych kláštoroch na Spiši. V roku 1475 urobil člen konventu kartuziánskeho kláštora, založeného v roku 1299 na Skale útočiska pri Letanovciach, zápis o činnosti priora Jána zo Sedmohradska, ktorý sa intenzívne zaoberal alchýmiou. V 16. storočí uskutočňoval experimenty v Červenom Kláštore kartuziánsky mních Martin Kasper Berowicz, ktorý po zrušení kláštora odišiel v roku 1563 do Olomouca, kam si odviezol aj laboratórne zariadenia a nádoby z tamojšej alchymistickej dielne. V polovici 18. storočia sa v tom istom kláštore, patriacemu v tom čase kamaldulskému rádu, alchymii venoval fráter Cyprián (1724 – 1775), ktorý je skôr verejnosti známy svojím úsilím o zostrojenie lietajúceho stroja (Jesenský 2016, 255; 386-395).

Okrem kronikárskych záznamov na Slovensku disponujeme pramennými materiálmi, z ktorých možno usudzovať na vznik alebo kopírovanie diel s alchymistickou tematikou. Príkladom môžu byť napríklad fragmenty alchymistického zborníka bratov františkánov domácej proveniencie, deponované v Literárnom archíve Slovenskej národnej knižnice. Tri fólie z kódexu písaného jednou rukou humanistickou kurzívou pochádzajú zo 16. storočia. Slovakizovanou češtinou zaznamenaný alchymistický text so spirituálnym presahom umožňuje predpokladať jeho vznik v niektorej tuzemskej františkánskej komunite v Bratislave alebo Skalici (Jesenský 2009, 79).

Ešte väčšiu výpovednú hodnotu majú správy o predstaviteľoch cirkevnej hierarchie, ktorí sú autormi zachovaných alchymistických diel z územia Slovenska. Medzi nich patril predovšetkým urodzený bratislavský rodák Juraj Lippay (1600 – 1666), ktorý sa stal ostrihomským arcibiskupom so sídlom v Trnave. Je autorom pôvodného alchymistického diela *Mons magnesiae Ex Quo*

Obscurur sed Verum Subjectum Philosophorum effoditu et Expresse denominatur, ktoré vzniklo po roku 1657.⁵

O tom, aké nečakané súvislosti vo vzťahu k duchovnej a kultúrnej histórii Európy môže priniesť kvalifikovaný religionistický výskum podobných diel dokazujú aj predbežné výsledky výskumu už zmieneného diela Nicolausa Melchiora *Processus sub forma missae*, štylizujúce alchymistický postup do celebrovania katolíckej omše. Nemáme priester, aby sme sa touto problematikou zaoberali podrobne, ako sme to urobili už na inom mieste (Jesenský 2010, 340-363).

Pripomeňme však prekvapujúce odhalenie pravej identity autora jedného z najpozoruhodnejších diel spirituálne orientovanej alchymie prvýkrát publikovaného tlačou v Zetznerovej antológii. Tá nie je bežne prístupná, preto je pre tunajších historikov cenný český preklad s prihliadnutím na rukopisné varianty textu uložené v zbierkach Rakúskej národnej knižnice vo Viedni,⁶ ktorý pripravili v roku 2008 na vydanie nám už známi editori (Purš and Hlaváček 2008).

Nicolausa Melchiora Cibinensis možno totiž spoľahlivo určiť ako arcibiskupa Mikuláša Oláha (1493 – 1568), ktorý svojim úsilím hlboko ovplyvnil kultúrne a náboženské dianie na území Slovenska v prvej polovici 16. storočia. Táto identifikácia sa objavuje už v 18. storočí v monumentálnom biografickom diele *Succinta Medicorum Hungariae et Transylvaniae Biographia*, ktorého autorom je Stephanus Weszprémi (1723 – 1799). Rovnako Melchiora Cibinensis stotožňuje s Mikulášom Oláhom francúzsky cirkevný historik Emile Amann (1880 – 1948), ktorý je tvorcom jeho hesla v mnohozväzkovom Slovníku katolíckej teológie (*Dictionnaire de théologie catholique*) vychádzajúcom v prvej polovici 20. storočia. (Jesenský 2010, 343).

Podľa rumunskej historičky Christiny Neaguovej, ktorá identifikuje Mikuláša Oláha ako Melchiora Cibinensis, je v tomto období obvyklé schovávať alchymistické záujmy pred očami verejnosti a keďže sa tu stretávame s raným Oláhovým dielom napísaným pod pseudonymom, nemalo by nás prekvapiť, že v jeho biografii nenájdeme o alchymii jedinú zmienku (Neagu 2000, 116). Podľa autorky ide o jednu a tú istú osobu, keďže sa Mikuláš Oláh narodil v Sibiu (latinsky *Cibinium*), teda v jednom z najdôležitejších miest Transylvánie, od roku 1510 pôsobil na dvore uhorského a českého kráľa Vladislava II. Jagellonského (1456 – 1516), ktorému je rukopis *Processus sub forma missae* aj veno-

4 K tejto téme je možné odporučiť nasledovné práce uvedených autorov (Purš 1997; Hlaváček 2006).

5 Lippayho rukopis sa nachádza v rukopisnom oddelení Národnej knižnice vo Viedni (österreichische Nationalbibliothek), sign. Codex MS MEDICS.N CCX.

6 Cod. Lat.11133, fol.308r-309r; Cod. Lat.11347, fol.9r-12r.

vaný. Christina Neaguová tvrdí, že v čase, keď *Processus* vznikol, Oláh ešte pravdepodobne nemohol byť kňazom, ale v ďalších spisoch zo všetkých získaných verejných funkcií vyzdvihuje najviac svoj kňazský stav. Podobne to zdôrazňuje v diele *Symbola aureae mensae duodecim nationum* v roku 1617 aj nemecký lekár a alchymista Michael Maier (1568 – 1622), keď o ňom píše: „*Melchior Cibinensis – Uhor, pokiaľ ide o národnosť, inak však Transylvánec, bol zbožným človekom uvedeným do kňazského stavu, rovnako ako pravým umelcom. Obsiahol najskrytejšie arkány nášho tajomstva a vyložil ich v posvätnéj forme omše*“ (Maier 1617, 509). V prospech totožnosti Mikuláša a Melchiora napokon Neaguová uvádza argumenty hovoriace o značnej zhode ich literárneho štýlu.

Z pohľadu našej témy je tiež dôležité zistenie, že sa Oláh veľmi intenzívne zaoberal ceremóniami rímskokatolíckej cirkvi. V roku 1560 vydal rituál, ktorý je dnes zdrojom veľmi cenných a inde nezaznamenaných poznatkov, pretože si veľmi dobre uvedomoval dôležitosť formy omše v jeho pohnutej dobe, čo by nasvedčovalo, prečo ju unikátnym spôsobom použil aj rituáli *Processus sub forma missae*.⁷ Formu omše a význam jej rituálu rozobral v diele *Catholicae ac christianae religionis praecipua quaedam capita*⁸ určenom na rokovanie diecéznej synody v apríli 1560 v Trnave. Každá porada sa pritom

začala pobožnosťou, ktorej formu arcibiskup sám zostavil, čo opäť dokazuje jej obľúbenosť u Oláha (Péterffy 1742, 45). Vo výklade sa zamerával na to, že ceremónie majú napomáhať na ceste pozemského života a viesť od viditeľných vecí k chápaniu neviditeľných, večných,⁹ pričom vzbudzujú väčšiu zbožnosť (Péterffy 1742, 90).

Záver

Ďalšia rozprava už prekračuje hranice tejto štúdie, ale aj z doteraz uvedeného vyplýva, aké cenné výsledky môžu plynúť z výskumu, ktorý do kultúrnych dejín alchymie na Slovensku môže vniesť religionistika svojimi metódami výskumu. Zachované písomné pamiatky alchymie vzťahujúce sa k územiu Slovenska alebo osobnostiam tu žijúcim, vytvárajú dostatočnú bázu pre regionalistickú analýzu týchto textov. V budúcnosti by mohli poskytnúť cenné výsledky o vzájomnom vzťahu alchymie, kresťanskej spirituality a hermetických vied v kontexte kultúrnych a duchovných dejín strednej a západnej Európy. Ostáva len zapracovať na tom, aby takéto úsilie našlo svoje inštitucionalizované zázemie v slovenských akademických a vedeckých inštitúciách. Katedra porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave by v tomto smere bola jedným z najvhodnejších a najlepšie pripravených pracovísk.

REFERENCIE:

- Böhme, Jacob. 2017. *Christosophia čili Cesta ke Kristu a jiné texty*, edited by Martin Žemla. Praha: Malvern.
- Daxelmüller, Christian. 1993. *Zauberpraktiken: eine Ideengeschichte der Magie*. Zürich: Artemis- & Winkler-Verlag.
- Dobbs, Betty Jo Teeter. 1975. *The Foundation of Newton's Alchemy or the Hunting of the Green Lyon*. Cambridge: University Press.
- Ganzenmüller, Wilhelm. 1938. *Die Alchemie der Mittelalter*. Paderborn: Verlag der Bonifacius-Druckerei.
- Gebelain, Helmut. 1998. *Alchymie. Magie hmoty*. Praha: Volvox Globator.
- Haage, Bernhard Dietrich. 2001. *Středověká alchymie. Od Zósimu k Paracelsovi*. Praha: Vyšehrad.
- Habiger-Tuczay, Christa. 1992. *Magie und Magier im Mittelalter*. München: Diederichs Verlag.
- Harless, Adolf von. 1882. *Jakob Böhme und die Alchymisten. Ein Beitrag zum Verständnis Jacob Böhme's*. Leipzig: Verlag von Gustav Schlawitz.
- Harmening, Dieter. 1979. *Superstitio: überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirschlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.

⁷ *Ordo et ritus sanclae et metropolitane ecclesie Strigoniensis, quibus parochi et alii animarum pastores in ecclesiis suis uti debent*. Vienne Austriae in edibus Collegii caesarei Societatis Jesu. Anno 1560. Pozri s. 4: „Quapropter vobis omnibus et singulis presentes nostras visuris mandamus, ut hunc librum omnibus maiorum nostrorum temporibus in omni non modo dioecesi nostra, sed etiam aliis in locis ubique observatum, qui iam apud vos, propter perniciosam haereticorum persuasionem ita in usu esse desiderat, ut plurimis vestrum vix eius nomen constaret, tanquam rectissimam quandam regulam propositam habeatis eoque uno in sacris rebus utamini, neque ullum alium recipiatis, sed omnia ex huius doctrina et praescripto faciatis.“

⁸ *Catholicae ac christianae religionis praecipua quaedam capita ... a Nicolao Olaho ... in synodo sua dioecessana Tyrnaviae proposita ac breviter explicata*, 1566.

⁹ „Latet enim quaedam in ipsis ceremoniis excitativa devotio.“

- Hild, Heike. 2006. „Alchymická mystika“. In *Lexikon alchymie a hermetických věd*, edited by Claus Priesner and Karin Figala, 211-212. Praha: Vyšehrad.
- Hlaváček, Jakub. 2006. „K alchymistické interpretaci antické mytologie.“ In *Prchající Atalanta neboli Nové chemické emblémy vyjadřující tajemství přírody*, edited by Michael Maier, 11-33. Praha: Trigon.
- Jesenský, Miloš. 2009. *História alchymie na Slovensku*. Bratislava: Balneotherma.
- Jesenský, Miloš. 2010. „Alchymistické dielo Mikuláša Oláha?“ In *Zborník Kysuckého múzea* 13: 340-363. Čadca: Kysucké múzeum.
- Jesenský, Miloš. 2016. *Dějiny alchymie v Českých zemích, v Polsku a na Slovensku*. Bratislava: CAD Press.
- Kieckhefer, Richard. 1992. *Magie im Mittelalter*. München: C. H. Beck Verlag.
- Maier, Michael. 1617. *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. Francofurti: Typis Antonij Hummij, impensis Lucae Iennis.
- Neagu, Christine. 2000. „The Processus sub forma missae: Christian alchemy, identity and identification.“ *Archaeus: Études d'Histoire des Religions* 4, 1-2: 105-117.
- Péterffy, Carolus. 1742. *Sacra concilia ecclesiae Romano-Catholicae in regno Hungariae II*. Vienna: Typis Kaliwodianis apud Michaellem Kochberger.
- Principe, Lawrence. 2006. „Böhme, Jacob“. In *Lexikon alchymie a hermetických věd*, edited by Claus Priesner and Karin Figala, 67. Praha: Vyšehrad.
- Purš, Ivo. 1997. „Rosarium philosophorum“ Jaroše Griemillera z Třebska. In *Opus magnum. Kniha o sakrální geometrii, alchymii, magii, astrologii, kabale a tajných společnostech v českých zemích*, 78-88. Praha: Trigon.
- Purš, Ivo, and Jakub Hlaváček. 2008. *Alchymická mše. Sborník textů ke vztahům alchymie a křesťanství*. Praha: Malvern.
- Stoudt, John Joseph. 1957. *Sunrise to Eternity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Weszprémi, Stephanus. 1757. *Succinta Medicorum Hungariae et Transylvaniae Biographia*. Viennae: Typis. I. T. Trattarn.
- Zedler, Johann Heinrich. 1732-1750. *Grosses Völlständiges Universal Lexikon aller Wissenschaft und Künste*. Halle und Leipzig: Verlegts Johann Heinrich Zedler.
- Zetzner, Lazarus. 1602. *Theatrum Chemicum, Praecipuos Selectorum Auctorum Tractatus De Chemiae Et Lapidis Philosophici Antiquitate, veritate, iure, praestantia, & operationibus, continens*. Ursellis: Sumptibus Heredum Eberh. Zetzneri.