

# JAN AMOS KOMENSKÝ

PAVEL  
FLOSS



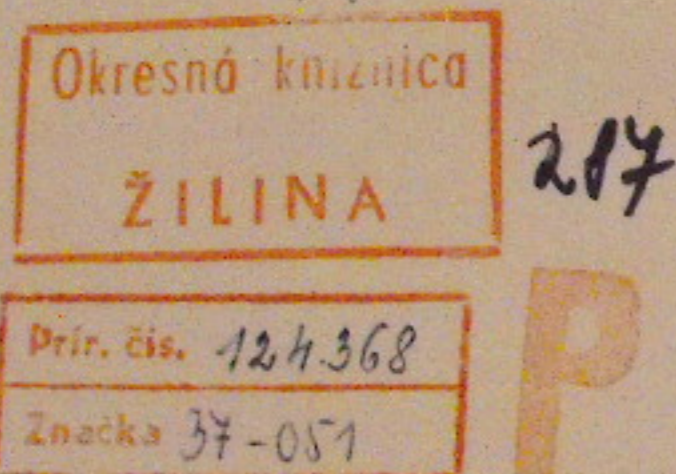
OD DIVADLA  
VĚCÍ  
K DRAMATU  
ČLOVĚKA



PROFIL  
OSTRAVA  
1970

## MÝM RODIČŮM

92 Komenský, J. A.: 37.01



Recenzoval doc. dr. Josef Brambora, CSc.

© Pavel Floss, 1970

## ÚVODEM

Každá historická studie má určitý záměr, který autora žene dál svou vlastní silou a nutí ho dávat důraz na určitá fakta, čímž dochází vždy k jistému zjednodušení. Zdůrazňuji proto hned v úvodu, že má práce je jen určitým pohledem na Komenského. Nechce být komplexní prací o životě a díle Jana Amose, ale pokusem odhalit čtenáři, v populárních pracích poněkud netradiční pohled na Komenského myslitele, filosofa, teologa a sociálního reformátora, na Komenského zápasícího o nové duchovní obzory lidstva. Chtěl bych, aby široká veřejnost nepovažovala Komenského jen za velkého pedagoga, ale aby ho poznala i jako pozoruhodného myslitele, který má čestné místo v dějinách evropského myšlení.

Myšlení, obrazně řečeno, je obrovský řetězec otázek, které si určití lidé v určité dějinné situaci položili, a odpovědi, které na ně v určité dějinné a životní situaci dali. Chtěl jsem se v této práci pokusit odhalit „dějinnou situaci“, v níž byl Komenský nucen ptát se a odpovídat si, v níž Komenský přispěl svými odpověďmi rozvoji lidského vědomí a člověka.

V první kapitole jsem se pokusil načrtnout základní proudy vývoje evropského myšlení, z nichž žila i Komenského doba, která byla nucena řešit problémy a konflikty, které minulá staletí navršila. Čtenář tak snad lépe pochopí i celou problematiku Komenského úsilí o nový obraz světa a člověka, Komenského hledání a tápání i nalézání východisek a řešení.

Komenského cesta ovšem nebyla přímočará. Za neustálé konfrontace s celkovou duchovní a kulturní situací u nás a především v Evropě snažil jsem se ve II. kapitole zachytit hlavní momenty Komenského myšlenkového vývoje do bělohorské katastrofy. V této kapitole jsem si poněkud více (než v následujících dvou) všiml i různých podrobností a detailů a rozepisoval se dosti podrobně o mnohých Komenského vědeckých a literárních počinech z té doby. Činil jsem tak záměrně (nejen, abych oživil výklad různými zajímavostmi a kuriozitami, i když i o to mi šlo), protože o prvních obdobích Komenského života toho víme poměrně málo a i zdánlivé detaily a jednot-



Stará řecko-latinská kultura se v polovině prvního tisíciletí našeho letopočtu hroučí pod úder nájezdů barbarských národů, které jako vlny rozbouřeného moře bičují a stravují, rozhodávají a drtí vznešenou a velkolepou duchovní a kulturní tradici starého světa. Boethius, onen „poslední Říman“, úpí v žaláři barbarů a Aurelius Augustinus umírá v obléhaném Hippu. Zdá se, že tisíciletá tradice, ono obrovské kulturní a filosofické, literární a vědecké snažení starého světa bude smeteno, že nezůstane kámen na kameni, že hordy primitivů převahou fyzické síly zničí nejodvážnější a poprvé v historii lidstva vskutku lidsky samostatné a emancipované dílo antického věku. Roku 525 zaniká aténská platónská akademie. Avšak takřka současně — téměř symbolicky — zakládá svatý Benedikt v později tak proslulém Monte Cassinu klášter, v němž benediktinští mniši pěstují dále literaturu a opisují rukopisy.

Barbarské národy překvapivě rychle přejímají kulturní odkaz starého Říma a stará vzdělanost postupně proniká i do vyšších vrstev dobytých. Prostředníkem je zde křesťanství. Tak jako křesťanství vítězně proniklo Římem, tak nyní postupně proniká i mezi barbarské národy. I když samo křesťanství ztratilo v těchto dobách mnoho ze svých původních sociálně radikálních aspektů, i když se v Římě stalo po vládě Konstantinově jakýmsi oficiálním náboženstvím, i když se podvrženou donací Konstantinovou vlastně spojilo se světskou mocí a církev se začala stávat světskou vrchností, majitelkou rozsáhlých latifundií a mocnou politikářkou, přesto je nositelem kultury a hlubokých humanitních tradic. Během několika staletí připravilo křesťanství (sublimující antickou kulturu) divoké, negramotné a primitivní barbarské národy k největšímu vzestupu, jaký kdy lidstvo zažilo. Během několika staletí se barbarsko-křesťanská Evropa stala kolébkou až do našich časů stále se stupňujícího rozvoje kultury a vědění. Čadajev ve svých Filosofických listech, které psal jako domácí carův vězeň, srovnává křesťanskou kulturu s ostatními kulturami starého a středního věku a nadhazuje k úvaze pozoruhodný fakt: žádná stará kultura, egyptská, babylonská, čínská, indická a ani

arabská, od které křesťanská Evropa tolik převzala, nebyly schopny překonat vnitřní krize, které prožívaly, nebyly schopny onoho pozoruhodného sebeobnovování evropské kultury, která přes všechny otřesy a krize, přes všechno popírání sebe i vlastních tradic je schopna se překročit. Onen silný a optimistický, bojovný a sebejistý, ale i hluboký a vznešený duch, vanoucí naší evropskou a svým původem křesťanskou kulturou od Abélarda až po Heideggera, ono faustovství je nevyvratitelným znakem evropské mysli.

A tak v Evropě na přelomu našeho tisíciletí žijí národy ještě v temnotách ngramotnosti a nevzdělanosti, v pohanských zvyklostech, v bídě hmotné i duchovní, ale probleskují první světla. Vznikají university, sídla vzdělanosti. Mnišské řády, benediktini a cisterciáci, zahajují rozsáhlou kolonizaci Evropy, rvou se o půdu, zavádějí progresivní metody do primitivního zemědělství. Normani ještě podnikají své nájezdy do Francie a do Itálie, ale sami rychle přijímají novou kulturu a zakládají podivuhodně stabilní státy, Sicílie je ve dvanáctém století dokonce průsečíkem kulturních vlivů, císař Friedrich píše spis o létání ptáků a na jeho dvoře svorně pracují učenci židovští, arabští i křesťanští.

Ve všech starších kulturách, římskou a arabskou nevyjímaje, mělo náboženství vždy úkol upevňovat stávající společenské řády. Cicero řekl jednoznačně, že náboženství má politickou funkci. I u Arabů tomu tak bylo. Odtud ona teorie dvojí pravdy: jedna pravda — náboženská — pro lid, druhá pravda — filosofická — pro vzdělané. Náboženství mělo jen ideologickou funkci, mělo sloužit k jednoduchému, neměnnému výkladu jistých pravd, k obhajobě neměnného společenského řádu. Několik vzdělanců si mohlo tyto pravdy v skrytu svého srdce nebo mezi sobě rovnými různě vykládat, snad o nich i pochybovat, snad se jim i posmívat, snad mít i svou vznešenou a povznešenou filosofickou pravdu, ale — v tom se všichni shodli — pro lid platil tvrdý zákon, lid byl na věky vyloučen z této blaženosti vyvolených. Tak, přes všechny výboje v oblasti filosofie a vědy, byla i arabská kultura sociálně sterilní a konzervativní.

V křesťanském světě naopak panoval od prvních staletí jeho vývoje prudký pohyb. Už jeden z prvních evropských filosofů, Francouz Petr Abélard, autor krásných milostných dopisů své milence Héloise, později pochopy jejího otce vykastrovaný, učil, že mnohá místa bible nelze vykládat doslova, že peklo i nebe jsou jen pojmy obrazné a že mnohé zázraky byly často jen podvody. Vše má být postaveno před nekompromisní soud rozumu a ze všech pro i proti

má být vyvozen definitivní závěr. Jeho metoda sic et non, ano a ne (jak se také jmenuje jeden z jeho hlavních spisů), stala se pak základní metodou scholastické filosofie a v prvních stoletích našeho tisíciletí byla progresivní metodou, protože pomáhala prosadit racionalistické tendence v teologii a filosofii a vedla i k tvůrčí práci, a to proti nekritickému lpění na tradici.

Scholastičtí filosofové 12. a 13. století se snaží nejen využít antické tradice pro křesťanské učení, ale sami ji dále rozvíjejí. Obrat k aristotelismu, který provedl Albertus Magnus a dokončil Tomáš Akvinský, byl na svou dobu revolucí v myšlení. Oporou křesťanské teologie a filosofie byl až do té doby spíše Platón, novoplatonci a svatý Augustinus. Aristoteles byl pro křesťanské teology příliš pohanský a pozemský. Hlásal věčnost světa a neznal vůbec ideu stvoření, která se v jisté formě přece jen objevuje u Platóna, neboť Demiurg stvořil hmotný svět podle věčných ideí. Platónismus byl také blízký manichejským tendencím, stále žijících Augustinovým vlivem v křesťanském povědomí, podle nichž tělo a tělesný svět jsou příliš nedokonalé a temné a duše je v těle vlastně zajata, vše vyšší úpí na tomto světě v poutech hmoty a všechno lidské snažení je poznamenáno hříšností a nedokonalostí, pravá krása, pravda a dobro nemá co dělat s tímto světem, s přírodou, s člověkem v jeho pozemském životě. Naproti tomu Aristoteles a celá řecká neplatónská a nepythagorejská tradice měla hluboký smysl pro hodnoty tohoto světa, neboť co je přirozené, je i dobré a rozvoj přirozenosti každé věci, rozvoj její existence podle nejhlubších zákonů její přirozenosti je též cestou k dokonalosti té které věci a k harmonii veškerenstva. Svět není odleskem nějakých mimo tento svět existujících idejí, ale formy věcí — to, co je v hloubi jejich existence činí tím, čím jsou, to, co je nejhlubším zřídlem všech jejich vnějších projevů, všech vlastností a energií — jsou neoddělitelně spjaty s hmotou a jen v ní se mohou vůbec uplatnit. Duch žije jen ve hmotě, lidská duše není v těle uvězněna, ale tělo je nástrojem a místem její činnosti. Není ani hmoty, ani ducha, ale jsou jen věci — „substance“, v nichž my rozeznáváme tyto dva principy.

Tuto přirozenostní a na tehdejší dobu „zemitou“ filosofii učinili dva velcí myslitelé, Albert Veliký a Tomáš Akvinský, základem křesťanského světového názoru. V té době to byl krok, který vedl k upevnění autority rozumu, k upevnění nároků přirozenosti a světa, k humannější a optimističtější koncepci pozemského života, k důrazu na vědění, na světskou moudrost a lidskou činnost. Veškeré angažování

na tomto světě dostává hlubší smysl a i v životě hospodářském a politickém dochází k prudkému rozvoji. Vše se začíná zesvětšovat, dochází k jakési první vlně sekularizace a desakralizace.

Profesoři lékařských fakult se poprvé odvažují pitvat, filosofové už nespekulují jen s novoplatónským vyzařováním božského, duchového světla, ale začínají poprvé v Evropě experimentálně zkoumat i z něho vycházející „degenerované“ světlo hmotné, fyzikální. Prozkoumat, jak k nám přichází světlo, jaké jsou zákony dopadu a odrazu paprsků, lomu světla, duhy apod., to vše je podmínkou našeho chápání světa a pro Leonarda da Vinci i podmínkou malířství a tvorby. Nejotevřenější hlavy začíná nezadržitelně lákat tajemství hmotného světa, který je také zjevením božské moudrosti. Robert Gossette, filosof a teolog, dělá optické experimenty, zkoumá zákony lomu světla a vyhláší, že vědění o přírodě, které se nebude opírat o geometrii, nemá naději na úspěch. Vše je nutno převést na body, čáry a obrazce. I slavný Roger Bacon, který viděl o řadu staletí dopředu, považuje matematiku za základní vědu. Oresme ve století čtrnáctém chce měřit všechna přírodní dějství a zachytit změny intenzity vlastností na grafu. Vzpomenutý Bacon formuluje přesně zákon lomu světla a vytyčuje princip, na kterém bude možno sestrojít dalekohled a mikroskop. Jako později Leonardo da Vinci sní o vozech, které se budou pohybovat samy, o létajících strojích, o lécích proti nemocem, sužujících jeho dobu. Petr Peregrinus zkoumá poprvé v dějinách experimentálně vlastnosti magnetu. Člověk se začíná rozhlížet po této zemi, první závany renesance začínají zneklidňovat lidskou duši.

Ve 13. století musel ještě Albert Veliký a Roger Bacon uvádět důkazy o kulatosti země. Ve 14. století se už počíná první útok na ptolemaiovskou koncepci světa. Někteří filosofové začínají hlásat teorii, že neživé předměty se nepohybují jen násilnou silou zvenčí, ale že vnější náraz probudí ve věci jen její skrytou sílu, kterou se věc již pohybuje sama. Je to tak zvaná teorie impetu, popudu. I neživé věci mají tak jakousi formu vnitřního života, nejsou to jen mrtvé pasivity. Tuto teorii aplikují pak někteří filosofové na výklad pohybu vesmírných těles. Ptolemaiovsko-aristotelická astronomie totiž učila, že Země je nehybným středem vesmíru a že se Měsíc, planety a Slunce kolem ní pohybují na zvláštních křišťálových, soustředných dutých koulech, kterým se říkalo sféry. Sfér bylo osm, a pohyb do- stávaly od sféry osmé, kterou otáčel přímo první nehybný hybatel, bůh ve scholastické interpretaci.

Filosofové jako Buridan, Albert Saský a už jmenovaný Oresme jsou toho názoru, že planety by se mohly pohybovat svou vnitřní silou, impetem, který v nich byl na počátku stvoření probuzen, z čehož vyplývalo, že není třeba stálého udržování pohybu nějakým nadpřírodním principem. Tyto názory rozvíjí dále i Leonardo da Vinci a Mikuláš Kusánský a nakonec vrcholí v koncepci Koperníkově a Galileiho. Pařížští nominalisté, mezi něž patřil i Buridan a Oresme spolu s Mikulášem Kusánským, pak tvrdí, že těleso uvedené impetem do pohybu se může pohybovat do nekonečna, nebude-li mu v tom vnějšími okolnostmi zabráněno. Je to tedy jisté formulování principu setrvačnosti. Oresme dokonce matematicky formuloval zákon volného pádu. Vidíme, že se hluboké proměny obrazu světa v renesanci a v 17. století připravovaly už v hloubi středověku. Celá teorie impetu vedla pak ve svých konsekvencích k ještě většímu posílení autority přirozeného světa.

Probouzející se lidská přirozenost, aristotelismem přijatým do základů křesťanské nauky posilovaná ve svých ambicích, žádá si své i v jiných oblastech. Už benediktini a cisterciáci přikládali lidské práci a tvorbě hluboký význam. Ve 13. a 14. století upevňuje aristotelická scholastika ještě více autoritu lidské pozemské tvorby. Všechny činnosti jsou potřebné a důstojné, jsou-li v harmonickém souladu s posledním určením člověka. Člověk je obrazem božím především svým rozumem a svobodnou vůlí, a proto vědění a prací, činností napodobuje boha. I lidská sociální zřízení mají sloužit lidu. Případně to vyjadřuje náš Tomáš Štítný ze Štítného, který zdůrazňuje, že pánstvo a šlechta je zde pro lid, nikoliv lid pro pány a duchovenstvo. Král je jen náměstek lidu, jeho moc se neodvozuje přímo od boha, ale od národa, který na něho přenesl moc vládnout.

Ve 13. a 14. století se prosazují nové tendence i ve vlastnickém právu, částečně díky rozvoji ekonomického života a zemědělské výroby, částečně i vlivem uznání nezadatelných práv lidské přirozenosti, která ve všech lidech je jedna a táž, neboť pro všechny bez rozdílu zemřel Ježíš Kristus a každá lidská duše má před ním stejnou cenu. Nastává jakýsi pozvolný rozvoj svobod, udělovaných králem svým leníkům nebo měštům, ale také pány svým poddaným. Poddanství, především ve vyspělejších zemích západní a částečně i střední Evropy, přestává být postupně poddanstvím tělesným a pouta mezi pánem a poddaným se začínají uvolňovat. Vlivem rozvoje hospodářského života a především obchodem a prvním průmyslem v Itálii a centrech západní Evropy (Bruggy, Antverpy, Londýn) za-

činají brát stále větší roli peníze, a tak je pro vlastníka půdy výhodnější nechat poddaného hospodařit na svém pozemku, nechat ho s výtěžkem obchodovat a pobírat jen peněžní dávky za pronájem půdy. Ve 14. a částečně i 15. století se má sedlák v západní a pak i střední Evropě lépe než kdykoli potom.

Prvních pět století našeho tisíciletí je dobou velikého kvasu duchovního, politického, náboženského a sociálního. Je dobou obrovských protikladů. Ve městech ovládají život university, ale na venkově žijí ohromné masy negramotného a utiskovaného obyvatelstva. Velcí mužové sní o velkých obzorech lidstva a předvídají pokroky věd několik staletí dopředu, a milióny lidí decimuje mor a cholera. Tisíce mnichů a stovky světců dosahují obrovských mravních výkonů, dávají příklady všemocnosti lásky k bližním, otvírají lidskou duši možnostem převratných vnitřních proměn, a na druhé straně představitelé církve žijí v nejhlubší mravní špině. Scholastičtí filosofové učí o nezadatelných právech lidské přirozenosti a šíří aristotelskou etiku eudaimonie (tj. blaženosti, záležitosti v rozvíjení pozemských a přirozených sil a ctností), které mají být jen dovršeny ctnostmi nadpřirozenými, ale zástupy polonahých kajčičů — flagelantů v masochistické nenávisti ke všemu pozemskému trýzní svá „hříšná těla“ neustálými údery dutek. Božský Dante sní o trvalém světovém míru a jedné jediné říši lidstva, ale Evropa je neustále vrhána do dlouhých a krutých válek. Ve 13. století teologové ještě vylučují, že by ďábel mohl ovlivňovat přírodní jevy, ale v 15. století se již začíná naplno rozvíjet hysterie s čarodějnicemi obcujícími s ďábly a tisíce lidí jsou inkvizitory, speciálně školenými pro boj s ďáblem, posílány na planoucí hranice. Slavný Vesalius pitvá před vznešeným publikem mrtvoly a vykládá základy anatomie, ale když se jedna katem ne dost dobře utopená mrtvola při pitvě probudí a otevře na shromáždění oči, všichni jsou zachvázeni hrůzou a strachem a slavný Vesalius musí jako kajčič putovat do Svaté země, aby prosil za odpuštění, že ho touha po poznání svedla k čemusi hříšnému a nepřirozenému. Lidé touží po poznání a věděni, ale na druhé straně se ho bojí. Na jedné straně se rodí nové, odvážné myšlenky, na druhé straně lidé spoutaní strachem z daných a nepřekročitelných tabu jsou schopni nejhorších zločinů.

Středověk je vskutku věkem ohromných rozporů a ohromného napětí, z kterého se rodí svět moderní Evropy. Velké myšlenkové výkony i tmářství, dosud nepoznané výkony mravní a vše překračující činy lásky i surovost a primitivismus, nepřekonatelná umělecká

díla i frenetická nenávist k tomuto světu a smyslům, světci i zločinci na trůnech a pod tíarou, to vše je středověk. Většinou líčen jen ve svých stinných stránkách, někdy zase romanticky glorifikovaný a opěvovaný. Středověk, věk velikých utkání duchovních i politických, středověk, věk nikoliv jednotvárný a jakoby bezrozporný a unifikovaný, ale věk plný bouří a zápasů. Duchovní a filosofické tradice 13. a 14. století se stávají pro další staletí uzlovým bodem, z něhož vedou spojnice ke všem dalším zásadním krokům lidského ducha k novověku a dnešku. Přes všechny rozpory se ve středověku postupně prosazuje ona linie sekularizace z prvního tisíciletí převzaté křesťanské tradice, sekularizace, která postupuje až do našeho století.

Jak jsme už zdůraznili, snažili se myslitelé prvních staletí našeho tisíciletí využít pro výklad křesťanské ideologie světského vědění starého řecko-římského světa. Bylo nutné formulovat ucelenou nauku o postavení člověka na této zemi. Bylo nutné vyložit si učení a slova Starého a Nového zákona v konkrétní dějinné situaci, v níž se lidé v té době nacházeli. Neexistovalo však jiné vědění, jiná myšlenková tradice, jiný systém poznatků, jiný základ pro tuto práci než antická kultura, jež byla tím nejvyšším, čeho člověk v oblasti vědy a kultury dosáhl. Mezi křesťanskou zvěstí a mezi antickou tradicí je však hluboký koncepční rozdíl, který si mnozí částečně a nejasně uvědomovali už tehdy a který si plně uvědomila až moderní doba. Myšlení křesťanské vyrůstá z duchovních tradic židovských. Studium Starého zákona a židovské tradice ukazuje, že člověk má v judaistickém duchovním klimatu a myšlení zcela jiné postavení než člověk koncepcí řeckých, ale i orientálních, z nichž řecká kultura čerpala a vycházela. V židovské tradici je markantní důraz na člověka jednajícího, bojujícího, na lidskou aktivitu. Orient a antika však klade před člověka spíše cíl poznávat zákony kosmu, hledat a nalézt člověkovo místo v přírodě a podřídít se výsledku onoho poznání. Řecký člověk spíše hledá a poznává, židovský hledá a jedná. Řecký člověk hledá světový řád a neměnné zákony věcí, židovský člověk bojuje o smysl své existence. Řecký člověk chce jednat ve shodě s daným řádem věcí a nechce se mu protivit. Řecký člověk přijímá svůj osud, židovský se o něj rve. Vzpomeňte na řecké tragédie, třeba Sofoklova krále Oidipa, jak tam velcí hrdinové marně vzdorují temnému fátu, jak jsou jejich životní osudy předem dány, jak jsou jejich budoucnostní perspektivy vždy poněkud temné a ponuré. Je marné se vzpírat, vše je dáno a vše je neměnné. Člověk je spoután kosmem či bohy. Zato starozákonní člověk neustále zápasí o svou budoucnost. Celé židov-

ské dějiny jsou toho důkazem! Jákob se nepodřizuje žádnému určení, žádné tradici a zápasí o svou existenci, o svůj životní los (nechce přijmout postavení druhorozeného syna, ale chce práva a prostor, které měl u Židů jen prvorozený), zápasí dokonce s bohem. A židovský bůh není mlčenlivé fátum neměnné danosti, ale je to živý bůh, který ustupuje bojujícímu Jákobovi se slovy: Byl jsi silný v boji s bohem, budeš i silný v boji s lidmi. Židovský svět má smysl pro otevřenost lidské existence, pro volbu, pro čin, pro změnu, a tím také pro čas a budoucnost. Řecký člověk naopak žije jen v přítomnosti, od budoucnosti nic nečeká, neboť vše je již vynalezeno a objeveno. Smyslem života člověka je jen rozvíjet od věků do věků neměnnou lidskou přirozenost, poznávat řád světa a žít ve shodě s ním. Řecký člověk žije „v prostoru“, nemá smysl pro čas a dějiny.

Tyto rozdílné tendence v tradici antické a starozákonní budou vnášet neustálé napětí i do křesťanství, které původně rostlo z tradic starozákonních, ale stále více využívalo i pokladů řecko-římské kultury. Protože antická věda a kultura byla jakýmsi duchovním a orientačním základem vědomí všech národů, ke kterým se v římské říši křesťanství šířilo, byla křesťanská zvěst (i s její starozákonní tradicí) přijímána, chápána, vykládána a rozvíjena z velké části na antické duchovní bázi. To bylo zdrojem neustávajících konfliktů a stejně neustávajících pokusů o sladění obou tradic.

Už od prvních století našeho tisíciletí se objevuje silná tendence vyložit tajemství křesťanské nauky vymoženostmi antického vědění. Něco podobného dělali křesťanští filosofové už od prvních století našeho letopočtu, jenže barbarské národy Evropy musí začínat s touto prací po svém obrácení na víru znovu, v nové dějinné situaci. Mají k dispozici daleko menší filosofickou erudici než křesťanští myslitelé zkomírajícího římského impéria. Vždyť teprve nedávno vyšly z temnot barbarství a z primitivních sociálních svazků. Žije v nich ještě jejich kočovná a divoká minulost. Teprve v prvních stáletích našeho tisíciletí začínají hlouběji poznávat antickou literaturu, teprve ve 12. a 13. století se pořizují první překlady Aristotela a jiných autorů z řečtiny do latiny.

Už vzpomenuť Abélard vyhlašuje zásadu: být křesťanem, znamená být logikem. Logika (tehdejší tzv. dialektika) se stává pro mnohé novým božstvem, čímsi okouzlejícím, co jako čarovný proutek rozřeší všechny problémy navršené snahou srovnat dogmata a nauku církve s přirozeným rozumem, odkojeným v prvních dvou staletích našeho tisíciletí především filosofy Dionysiem Areopagitou, Boethiem

a Augustinem. Vědění v této době nebylo ještě nijak členěno, filosofie nebyla ještě zvláštním oborem myšlení. Vědění, které bylo přednášeno na školách tehdejší Evropy, především na vznikajících universitách, bylo jakýmsi konglomerátem nauk světských i sakrálních, přírodovědných i filosofických, bylo směsicí názorů antických a především novoplatónských autorů a teologických spekulací křesťanských myslitelů. Ono opojení logikou od časů Abélardových je třeba chápat jako vzrůstající respekt k prvkům tradiční aristotelské logiky, především v podání Boethiově, které byly vyzdvihovány na přední místo. Těto logice, tehdy nazývané dialektikou, byla dávana úloha jakéhosi soudce v teologických sporech a tak se dialektika vyděluje z oné směsice různých názorů a pro mnohé je největším vynálezem lidského ducha. Toto racionalistické opojení bylo tak silné, že se mnozí filosofové odvažovali velmi netradičních výkladů různých dogmat, vášnivě se vrhali na všechna „tajemství víry“, která se snažili analyzovat podle pro ně nejvyšších požadavků lidského rozumu. Byli proto za své názory stíháni. Nieméně přes všechny zátky „shora“ mělo „světské vědění“ a antická tradice vzrůstající vliv na utváření středověkého světového názoru. Abélard, muž pohnutého života, přednášel na pařížské universitě tisícům studentů, kteří se za ním táhli z celé Evropy. Když pak Abélard z Paříže utekl a žil jako poustevník asi 30 kilometrů od Paříže, studenti ho našli i tam a Abélard opět přednášel. Nadšení pro filosofii, respektive pro analytické kejklířství logiky v tajemstvích dogmatu, bylo považováno za triumf ducha a vzrušovalo vzdělance asi tak, jak nás dnes kosmické lety. Bylo to však pro tehdejší svět něco daleko zásadnějšího a hlubšího.

Ve 13. století proniká do Evropy stále více originálů spisů řeckých a arabských filosofů. Po dobytí Cařihradu křižáky v roce 1280 se učenci západu seznamují s poklady antiky a Východu. Středověk poznává ve 13. století stále více Aristotela a jeho přírodovědné spisy mají na současníky hluboký vliv. Nakonec i struktura universit naznačuje jistý sekularizující trend. Základ učení byl světský: trivium (gramatika, rétorika, dialektika) a quadrivium (aritmetika, geometrie, astronomie, muzika — tehdy ovšem jen teorie hudby) bylo nezbytným úvodem ke studiu teologie (nebo medicíny či práva). A tak, ačkoliv základ byl světský, cíl byl duchovní a náboženský. Taková byla ostatně celá struktura vrcholného středověku, ale to je právě vliv aristotelský. Ona prvotní vlna nadšení pro logiku je přijetím Aristotela jako pilíře křesťanské filosofie ještě posílněna a tak nakonec dochází k podivnému obratu, že křesťanští filosofové považují

Okresná knižnica

ŽILINA



antickou tradici, zpočátku platonismus a později pak především aristotelismus, za přirozenou součást křesťanské tradice. A v učení Platónově a Aristotelově byly pak spatřovány zárodky toho, co jen dále rozvedlo křesťanství. Učení Platónovo či Aristotelovo je pro mnohé dokonce jakousi první formou „zjevení“ božské pravdy a existuje přý přímá kontinuita mezi proroky starozákonními, antickými filozofy a Kristem. Tolikrát vzpomínaný Abélard říká, že „nauka řeckých filozofů i jejich život vyjadřuje největší evangelickou nebo apoštolskou dokonalost a že se od náboženství křesťanského nic neodchylují, anebo jen málo“. Aristoteles byl pro středověk nakonec prorokem seslaným od boha, který má odhalit tajemství přírody. Antičtí filozofové jsou stavěni téměř na úroveň autority Kristovy. A tak, ačkoliv si mnozí scholastikové mysleli, že využili antické tradice a Aristotela k obraně a výkladu víry a že tím poskytli křesťanstvu jistý základ veškerého vědění, obětovali spíše Krista Aristotelovi (i když i Aristotela velmi přizpůsobili svým záměrům) než Aristotela Kristovi, to jest původní rysy starozákonní a křesťanské tradice tradici a duchu světa antického. Křesťanská zvěst právě ve svých nejdynamičtějším dimenzích byla po čase zajata bezvýhodností a statikou antického světa. A tak, ačkoliv scholastičtí filozofové od Gottschalka a Eriugeny a především od Abélarda, Roscellina, Alberta, Tomáše a jiných probíjávali místo „světského“ vědění a hodnotě přirozeného (ovšem v jejich dějinné situaci) rozumu a přispěli k sekularizaci křesťanství, k posílení lidských a přirozenostních proudů uvnitř temného středověku, ačkoliv na počátku vzdělanosti barbarických národů rozžehli světla intelektu, filosofie, vzdělanosti a kultury, ačkoliv na jejich práci navázala v mnohém renesance, přece jen mělo jejich „racionalistické“ úsilí i svá minus, své hranice a meze.

Poukázali jsme již na rozdíl mezi duchovním světem starozákonním a antickým (i orientálním). Scholastika ve svém celku sice přispěla k posílení postavení rozumu a k jisté autonomii přirozeného řádu, ale posílila v oné směsici křesťanských a řecko-římských názorů a poznatků (které naplňovaly vědomí vzdělanců středověku) antická světonázorová východiska. Scholastika, především v podání méně tvůrčích myslitelů, vybrousila ve 14. a 15. století pojmosloví aristoteléské filosofie k takové formální dokonalosti, že mnohdy zploštila či úplně zničila vnitřní dynamiku a napětí, skryté v mnohých Aristotelových myšlenkách či pojmech. Přesto, že scholastika dosáhla velkých myšlenkových výkonů a v mnohém otevřela nové cesty, posílila v celku tehdejšího obrazu světa statiku a nedynamičnost antic-

ké tradice. Vše je předem dáno a vše je dobré a rozumné. Svět je poznatelný a leží před námi jako na dlani. Uprostřed kosmu stojí Země, nejhustší sraženina hmoty, nad ní jsou vrstvy hmoty řidší — voda, vzduch a éter. Okolo Země, která je nehybná, protože je nejvíce hmotná, krouží Měsíc a planety. Pod Měsícem se veškerá hmota a vše, co existuje na Zemi, neustále proměňuje, vzniká a zaniká. Je to tak zvaná sublunární sféra kosmu. Nad Měsícem je sféra nadlunární, oblast věčného pohybu a tedy dokonalosti. Kruhový pohyb planet je pohybem nejdokonalejším, protože je naprosto rovnoměrný a nikdy nekončí. Veškerý pohyb na zemi je však konečný. Rozdíl mezi těmito dvěma světy je nepřekonatelný. Člověk je jakýmsi odrazem této situace v kosmu, protože jeho tělo je poddáno zániku, patří plně zákonům světa podměsíčního, ale duše lidská je nesmrtelná, je řídícím principem těla a nepodléhá zákonům hmotného světa, i když může svou činnost „provozovat“ jen ve spojení s hmotou, tělem. Ostatně všechny věci tohoto světa, minerály počínaje a rostlinami a živočichy konče, jsou vnitřně utvářeny podobnými principy, tzv. formami. Již slovo samo naznačuje, že hmota každého bytí aristotelovského kosmu je do svého vnějšího i vnitřního tvaru uváděna vnitřními principy, že je vnitřně organizována — a že veškeré činnosti a mohutnosti všech nerostů, rostlin a živočichů jsou dány touto vnitřní silou. Hmota je víceméně pasivní podstatou, je schopna jen přijímat nejrůznější formy, které jí uchvacují a zase opouštějí, asi jako když duše vstupuje při narození do těla a zase ho opouští. Tyto formy věcí jsou neměnné a věčné a veškerý pohyb, veškerá změna, kterou v přírodě pozorujeme, je odrazem přijímání forem hmotou. Růst stromu není nic jiného než proces postupného utváření hmoty stromu formou stromu. Je to tedy jakési postupné otiskování určitého vnitřního plánu, obrazu do tvárného vosku — hmoty. Pohyb je tedy přechodem mezi skutečností věcí, existující ve formě, a možností beztvaré a plastické hmoty tento ideální obraz věci přijmout. Tento svět vzniku a zániku je vlastně světem neustále se opakujícího vtiskování forem do pasivní látky. Věci tohoto světa jsou přechodnými jednotami, spojeními forem a látky, spojeními dočasnými a pomíjivými.

Svět se tak rozpadal na dvě části — svět aktivit (forem) a svět pasivit (hmoty). Věci tohoto světa byly místem styku těchto dvou protikladných principů, které věčně napínají svět na ostny své naprosté protikladnosti. Ačkoliv jak u Aristotela, tak i u scholastiků najdeme myšlenky relativizující tento dualismus, přece jen se tento

dualismus stal postupně tou nejživější a nejfaktičtější pravdou středověku, především mimo spisy slavných scholastiků, kteří ho třeba i dokázali překonat. Duchovní vědomí i sociální životní prostředí středověku bylo však tímto dualismem hluboce prosáknuto. Na jedné straně svět hmotných substancí, svět zániku, nedokonalosti a smrti, na druhé straně říše neměnnosti a dokonalosti — nebe. Všude se vyskytují dvojice základních protív: hmota — formy, tělo — duše, země — planety, svět — bůh, nedokonalost — dokonalost. A tu se stále vynořuje otázka, která nedá křesťanovi spát! Jak mohl dokonalý bůh stvořit tento nedokonalý svět? (Tato otázka tížila už jednoho z prvních křesťanských filosofů — Origena.) Jaké může být vůbec spojení mezi dokonalým tvůrcem a nedokonalou věcí, vždyť by se tímto spojením umenšoval! A je vůbec nějaké spojení mezi věcmi tohoto světa? Může jeden druh věcí přecházet ve druhý?

Extrémně uplatňovaný dualismus hmoty a formy, pasivního a aktivního principu vedl k tomu, že jakákoli vnitřní souvislost věcí byla vyloučena. Každá věc byla „spravována“ svou formou, která plně vymezovala všechny dimenze její existence, a věci tak byly do sebe uzavřenými celky. Dnes pochopitelně už za věc, za něco reálně existujícího nepovažujeme např. tmu či bolest hlavy, ale musíme se vžít do středověkého názoru, podle něhož mimo naši mysl věčně existuje všechno, co v naší myslí existuje jako pojem. Poznání bylo prostě shodou rozumu s věcí. Pojem byl vyjádřením a dokonáním této shody. Pojetí rozumu a jeho činnosti bylo tedy naprosto pasivní. Rozumové poznání je vlastně vnímání obrazů věcí. Tak jako oko přijímá podle tehdejších teorií fyzicky „obrazy“ věcí, které vzduchem putují do oka, tak rozum pasivně přijímá „duchovní“ obrazy věcí, které abstrakcí získá ze smyslových obrazů (dat) věcí. Každý pojem musí být tedy „duchovým“ obrazem něčeho, vnitřním obsahem něčeho mimo nás. Vše co v nás existuje jako pojem, musí mimo nás existovat jako věc. Rozum ovšem nevnímá věc fyzicky, ale poznání je duchovním přijetím formy věci, v tomto smyslu se říkalo „ideje věci“. To ovšem vedlo k zvětšování nejrůznějších fikcí a obsahů myslí. Reálná existence se pak přikládala pojímům jako nemoc, lidství, zvířectví, teplo, chladno, syrovost, mokrost, suchost apod. Proti tomuto extrémnímu realismu, jak se takovému chápání pojmů v dějinách logiky říkalo, bojovali už ve středověku mnozí filosofové, kteří hlásali, že pojem je jen značka rozumu pro věc mimo nás a že pojmy existují jen v naší myslí. Nicméně nominalismus (jak se tomuto chápání říkalo) se prosadil až ve 14. století.

Tak jako se tehdy věřilo, že každému pojmu v naší myslí odpovídá reálná věc mimo nás, tak i v chápání přírodních dějství se myslelo, že každíčký jev musí být způsobován nějakou formou. Nejen tedy každá věc jako celek měla svou formu (např. strom), ale všechny změny v jeho růstu byly způsobovány různými formami, ba kromě formy stromu existovala forma jeho barvy apod. Neboť i hnědost, bílost apod. byla věcí a musela být něčím dána. I teplo bylo věcí a mělo svou formu, ale i každý stupeň tepla měl svou formu. Vzrůstající teplota vody byla tak dána stále přistupujícími a odstupujícími formami různé intenzity tepla. To jen potvrzuje ono pasivní pojetí hmoty, onen všude se projevující přiosťřený dualismus v chápání dvou principů.

Vidíme tedy, že věci tohoto světa byly jen dějištěm působení různých druhů forem ve hmotě. O souvislostech věcí, o vzájemných přechodech nemohlo být — z tohoto hlediska — řeči.

Forma věci byla příčinou její dokonalosti a vše, co ve věcech je dobré, pochází od formy. Naopak vše nedokonalé, a nakonec i zánik věcí, u živých bytostí nemoc a smrt, pochází z hmoty. Hmota je totiž principem „individuace“, to jest dělení, částečnosti, rozkladu, diskontinuity a tedy něčím, co se „brání a vzpírá“ ujednocující, aktivizující, oživující činnosti formy. Forma dává každé věci její přirozenost, to jest to, čím má být. A čím má co být, tím je i dobré, neboť přirozenost se rovná dobru. Vše je také zaměřeno k tomuto cíli, tj. udržení přirozenosti. Vše je tedy předem dáno a vše je účelné. Účelnost věci spočívá v udržování její přirozenosti a stavět se proti ní znamenalo stavět se proti zákonům tohoto kosmu i proti záměrům jeho tvůrce. Vše je takovým, jakým je od stvoření světa a nic se nemění. Je to antický kosmos prostoru, v němž není růstu a tedy ani času v pravém slova smyslu. Je nanejvýš čas astronomický, který je jen mírou neustále se opakujícího vznikání a zanikání od stvoření až do konce světa stejných druhů a rodů věcí a člověka mezi nimi. Co vskutku n o v é h o se zde může stát? Svět je předem napsanou knihou, která existovala v boží myslí a nyní je jen realizována ve hmotě. Svět je otisk věčných idejí, věci jsou dílem forem a člověk je zde k tomu, aby toto veliké divadlo pochopil a stal se jeho udržovatelem. Co nového může k němu člověk přidat?

A přece. Ačkoliv scholastikové přijímají a mnohdy ještě utužují nedynamičnost, staticnost a strnulost, prostorovost a bezčasovost aristotelského kosmu, přesto zůstávají křesťany a proto na ně znovu a znovu doráží spousta fakt, která přece jen neustále rozklížují tak

harmonicky a rozumně zbudovanou soustavu jejich světového názoru. Kde je v tomto krásně spořádaném světě, v němž kočky jsou kvůli myším a myši kvůli kočkám, v němž lev je příkladem statečnosti, v němž bránice je k tomu, aby oddělovala nízké orgány od vznešenějších, jako je srdce, v němž vše je dobré a vše je k něčemu, vše je účelné a předem určené, a i bída jedněch je k osvědčení dobrých srdcí boháčů, kde je v tomto světě místo pro pokušení, hřích, zlo, pád, obnovení a vzkříšení, pro revoluční a člověka proměňující dílo Kristovo, pro propasti lidské existence i pro paradoxní tajemství víry? K čemu věčná přirozenost člověka, když křesťanství učí, že tato přirozenost prodělává takové přeměny, jako je pád v ráji a vykoupení skrze milost? Nejsou to zásadní proměny, které narušují bezčasovost antické věčné přirozenosti člověka? Podle aristotelské tradice je bůh něčím naprosto jinovětšským, je to nehybný první hybatel, princip opačných a propastně protikladných vlastností, než na jakých stojí svět. On je nehybný, nekonečný, věčný, svět v pohybu, v konečnosti a v neustálém vzniku a zániku. Antický bůh je něco nadčasového, bezbarvého, absolutní nutnosti nad proměnlivostí světa. Křesťanský bůh se ve své druhé osobě vtěluje, stává se bohočlověkem, vstupuje na tuto zemi a do času. A v čase, tj. v určité konkrétní fázi lidských dějin, zjevuje člověku mnohé pravdy a svou vlastní tvář. Tento křesťanský bůh vlastně proráží všechny neměnné determinanty světa a boha antického, proráží onen nepřeklenutelný rozdíl mezi bohem a člověkem, světem a bohem, mezi nekonečným a konečným, dokonalým a nedokonalým, hmotou a duchem, rozdělením světa na aktiva a pasiva. Osoba Krista prolamuje dualismus pramenící z antiky a především Aristotela. Bůh ve své druhé osobě podle evangelií dokonce umřel pro lidi, pro svá stvoření, vzal na sebe tíhu jejich hříchů a prožil jejich bolesti, aby je vykoupil. Jaký je to zásadní rozdíl proti bohu vydedukovanému z učení antického!

Židovská i křesťanská tradice kladla důraz na čin, na jednání. Scholastika dávala spíše přednost rozumu, poznávání, mnohdy skutečně jen formálnímu kejklřství dialektiky. Místo mravním výkonům světců se vzdělanci obdivovali spíše utkáním disputujících scholastiků, kteří často diskutovali o věcech, které neměly žádný význam ani pro život, ani pro vědění, ani pro spásu. Proti planému rozumářství vystupovala celá řada lidí zbožných a hluboce věřících, kteří viděli, že pravdy víry jsou ohrožovány bezohlednou smělostí „dialektiků“. Právě tyto lidé měli většinou vždy více smyslu pro dynamiku křesťanské zvěsti i pro její sociální postuláty, pro živý odkaz křesťanství.

Kritizovali dialektiky a filosofy za zpohanšfování křesťanství, za jeho degradaci primátem antiky, za zformálnění víry, která už neměla lásky a napětí, odhodlání k nemožnému a k překračování se, za umrtvování křesťanské výzvy lásky plaností lidského rozumu a filosofie.

Co k tomu říci? Dochází k paradoxu! Lidé, kteří prosazovali na svou dobu progresivní požadavky rozumu proti slepé víře a autoritě, propadli na druhé straně statičnosti aristotelského a antického kosmu a nahrávali tak konzervativismu, který z toho plynul. Neboť v aristotelsko-scholastickém kosmu není co měnit, změna by mohla vést jen k horšímu. Vše stávající je pak stále více glorifikováno, pokus o změnu je kacířstvím. Je též pozoruhodné, že největší racionalisté a útočníci na dogmata, jako byli Abélard, Berengar nebo Roscellin, měli dosti povýšený poměr k lidu a ani jejich povaha nebyla nejlepší. Na druhé straně stáli myslitelé, kteří měli despekt k autoritě a síle lidského rozumu, přirozenosti a tomuto světu (vycházeli také, jak jsme naznačili, spíše z Platóna a Augustina), ale měli zato vřelý vztah k dynamice křesťanské zvěsti a jejím sociálním postulátům.

Začněme třeba hned pojetím boha. Aristotelsky orientovaným scholastikům unikal fakt zjevení, že bůh má být chápán jako „trojediný“. Z toho vyplývalo, že i příroda a člověk jako díla boží by měla být poznamenána touto trojitostí. Pro teology vycházející spíše z Augustina byl bůh bytostí s vnitřním životem, nejen jakýmsi neměnným a jinovětšským prvním bytím. Bůh má podle nich svůj vnitřní život, mezi jeho jednotlivými osobami existují specifické vztahy. Nehybný princip věcí je naplněn životem a napětím. Ten se díky augustinovsky orientovaným teologům, a pak především mystikům, přenesl i do „božích“ děl. Zde je začátek dialektiky: druhá božská osoba vychází z první, Kristus z boha — otce a duch svatý je spojením obou, je to princip jednoty, pouta, lásky. Kdo by zde nevzpomněl na Hegelovu triádu — these, antithese a synthese. Dialektika je vlastně sekularizovanou trinitární spekulací. Po způsobu božského života budou filosofové hledat trojitost a vnitřní život a napětí i ve věcech. Už Augustin vytyčil ve „stvořeném“ světě řadu triád, Kusánu, Böhme a Komenský budou objevovat další. Věci už nebudou jen výsledky působení forem na hmotu, ale celky, naplněnými vnitřní dynamikou. Mikuláš z Kusy spojí triadistiku s herakleitovským bojem protikladů a naznačí možnosti dynamického výkladu trojičného schématu, kdy jedna vlastnost věcí vyvolává druhou, ale obě jsou zahrnuty v jednotě nové vlastnosti.

Fakt „vstoupení“ boha — Krista do dějin sugeruje teologům neza-  
tíženým aristotelismem a antičnou statikou myšlenku o významné  
rolí dějin jako místu, v němž se odehrává nějaké tajemství božího  
života. První křesťané čekali na druhý, brzký příchod Ježíše. (Druhý  
příchod Kristův byl spojován s posledním soudem, s příchodem niko-  
lív jen Krista — spasitele, ale i Krista — soudce. Nauka o těchto  
posledních věcech křesťana, o smrti, o posmrtném životě, o pekle,  
nebi a očistci, ale hlavně o onom druhém příchodu Ježíšově byla —  
a v církvi nadále je — nazývána eschatologií.) Kristus však v histo-  
rické době již nepřichází, a tak Augustinus odsunuje druhý příchod  
na sám konec dějin. Druhý příchod Kristův má být vyvrcholením  
dějin. Celé dějiny lidstva mají vést k přípravě onoho příchodu, dě-  
jiny tedy těsně souvisí s dílem spásy, s životem Kristovým, s bohem  
vázaným dějinami světa. Pro Augustina jsou dějiny zápasem obce  
boží a obce ďáblovy. Dějiny jsou místem, v němž se uskutečňuje  
spása, v nich se angažuje bůh a s ním i člověk. Cítíte tu změnu proti  
neměnnému aristotelskému kosmu, ve kterém vůbec nebylo místa  
pro dějiny? V tradičních představách sloužila látka dějin nanejvýše  
jako nějaké mravní poučení, napomenutí. V kronikářském duchu  
byly paměti lidstva. Pro takového Joachima de Fiore jsou však dě-  
jiny místem uplatnění se boží trojice. Dějiny mají tři fáze, období  
boha — otce, to jsou starozákonní dějiny. Pak následuje období boha  
— syna, Krista, který se stal člověkem a založil církev. Nyní, tvrdí  
Fiore, žijící ve 12. století, přichází doba ducha svatého, období,  
v němž je člověku souzeno překonat všechna pouta a nedokonalosti  
a kdy si všichni lidé mají být rovni a podílet se na moudrosti ducha,  
tj. kdy nemá být rozdílů ani sociálních ani žádných jiných.

Dějinné chápání spásy vede zvláště u některých radikálních a lido-  
vým vrstvám blízkých myslitelů k dalšímu, zcela logickému důsled-  
ku: změnit svět, připravit a uskutečnit poslední krok k novému pří-  
chodu Krista. Do nedynamické aristotelské struktury scholastického  
obrazu světa je položena nálož. Prostých křesťanů se zmocňuje váš-  
nivá touha bojovat za království boží, za proměnu světa podle požá-  
davek evangelia. Pohyb a život vržený augustiniánskými teology do  
boha (rozpracováváním trinitárních teorií) proniká postupně, a zcela  
logicky, i do chápání „jeho děl“, světa a člověka, a pomáhá odhalit  
nové dimenze reality — dějiny a čas. Drama vnitřního života božího  
zachvacuje i „jeho stvoření“. „Dialektické trojiny“ budou hledány  
i v přírodě a v lidské činnosti. Realita bude chápána jako rození  
a splývání protiv. Člověk touží najít vřelejší, životnější pouto mezi

bohem a přírodou, bohem a člověkem, přírodou a člověkem, hmotou  
a duchem. Nestačí mu aristotelsky rozdělený svět, svět precizně vy-  
preparovaných, ale jakoby vnitřně nesouvislých věcí, svět rozbitý  
na absolutní vládu věčných esencí v hloubi věcí, které je oddělují  
od věcí jiných. Člověk chce nalézt onu tajemnou jednotu mezi pří-  
rodou a bohem. Nechce už jen slyšet, čím se liší, nechce slyšet, že  
příroda je pomíjivá a bůh věčný, ale chce najít živé pouto mezi nimi,  
chce „sáhnout“ po ruce boží v přírodě i člověku, chce prolomit ne-  
hybnou strnulost aristotelského kosmu, kde nad světem vzniku a zá-  
niku důstojně a povýšeně krouží od věků do věků planety, které se  
podobají bohům, protože neznají změny a útrap hmotnosti. Za všemi  
rozdíly, které s takovou důmyslností navršila scholastika, budou mysti-  
kové hledat tajemnou jednotu. Zpočátku jim půjde o zníternění  
vztahu k bohu. Nebudou o něm jen scholasticky uvažovat, ale budou  
se mu snažit přiblížit. Budou ho chtít strhnout do svého vnitřního  
života, budou usilovat o přiblížení se jeho životu. Ekhart, jeden  
z největších mystiků, bude prohlašovat, že nejen člověk se blíží  
v mystickém opojení bohu, ale že i bůh se v něm přibližuje člověku,  
a že oba pak jedno jsou. Konečně! Hranice jsou prolomeny, tajemný  
aristotelický první hybatel hvězd, bytující kdesi vysoko nad sférami  
obrovských planet, se v mystikově rozvícené duši sjednocuje v jedno  
s člověkem. A nakonec jeden z mystiků prohlásí, že bůh existuje jen  
tehdy, pokud sám člověk může „okusit“ jeho existenci, že existuje  
jen ve spojení s člověkem.

Bůh se však nezjevuje jen v dějinách či v mystickém opojení hlu-  
boce věřícího člověka, ale i v přírodě. Příroda je rozvinutím božím.  
Jako je trojice místem vnitřního života božího, tak je příroda vněj-  
ším výlevem jeho trojjediného božství. Filosofům a mystikům už ne-  
jde ani tak o nalézání rozdílů a specifikací, odlišností a nepřekona-  
telných překrad mezi vrstvami bytí, ale právě o spojitosti, o původní  
jednotu všeho.

Lidstvo hledá k tomuto novému, jednotnějšímu pohledu na svět  
a na celek veškerenstva, na vztahy uvnitř něho nejrůznější cesty.  
Kromě mystiků (jako Ekhart, Ruysbroeka, Taullera, Weigela aj.)  
a kromě teosofů využívajících novoplatónského učení (jako byli  
Böhme a Bruno), jsou zde mnozí, kteří chtějí jen nově objevit antic-  
kou tradici, očistit učení Platóna a Aristotela od scholastických inter-  
pretací a inspirovat se původními intencemi jejich díla. Především  
v Itálii vznikají filosofické akademie, chtějí nově pěstovat antické  
vědění. Ad fontes, k původním pramenům, zaznívá odevšad. Znovu

a bez předsudků k antice! Znovu a bez předsudků scholastických schemat k původním snahám řeckých filosofů. Především učenci utíkající před Turky z Cařihradu, jehož Mohamed II. v roce 1453 dobyl, přináší do Itálie rukopisy řeckých autorů. Jeden z nich, Georgius Gemistos Plethon, zakládá za podpory Kosima Medicejského ve Florencii platónskou akademii, jejíž největší postava, Marsiglio Ficino, překládá nově do latiny Platóna a platoniky. Někteří další filosofové, jako Jan a František Pico z Mirandoly, Jan Reuchlin a Cornelius Agrippa z Nettesheimu (kterého několikrát ve svých spisech vzpomíná Komenský), snaží se obohatit novoplatónské teorie naukami židovské tajné kabbaly. Jako Kusánus svou dialektickou logikou splývání protiv a vývoje protikladů hledal cestu k původní, skryté jednotě přírody, tak se renesanční věda, které nedostačuje Platón a Aristoteles, snaží k této jednotě skryté za vnímanou mnohostí, dostat netradičními prostředky, třeba i pomocí astrologie, magie, kabbaly a především alchymie. Jak ukážeme v dalších výkladech, alchymisté věřili v materiální jednotu všeho. Proto činili pokusy vyrobit zlato ze železa. Zlato i železo pocházejí přece z jedné a téže hmoty, jde tedy jen o to, najít cesty a metody k přeměňování jedné formy existence hmoty ve druhou. Jednota všeho záležela podle renesančních filosofů i v oživenosti, organičnosti celého vesmíru. Vesmír je nejen jednotný materiálně, ale celý vesmír je i jediným živým organismem. Vše žije, i minerály „rostou“.

Nový výklad kosmu, založený především na alchymii, koncipuje v 16. století samostatný filosof a potulný lékař, podivín a humanista Theophrastus Bombastus Paracelsus z Hohenheimu. Jeho nauky jsou směsicí pronikavých postřehů medicínských, vlastních pozorování přírody, analogií z alchymistických praktik a nejrůznějších fantastických nauk a názorů. Vedle myslitelů snažících se obnovit učení Platónovo a uvádějících ve stále větší míře na evropskou půdu novoplatónské autory z prvních století našeho tisíciletí se objevují učenci, kteří chtějí nově objevit původní intence koncepce Aristotelovy. Jedni z nich se snaží Aristotela komentovat podle naturalistického výkladu arabského filosofa Ibn Rušda (Averroesa), který popíral existenci individuální nesmrtelné lidské duše. Jedním z nejslavnějších renesančních aristoteliků byl pak Petr Pomponazzi.

Hieronymo Cardano a Bernardo Telesio se zase snaží založit novou nearistotelickou kosmologii a Telesio navazuje na předaristotelickou učení o přírodě, především na Parmenida s jeho dvěma základními principy všeho: teplem a chladnem. Jiní, jako např. Fran-

cesco Patrizzi, rozvíjejí dále tzv. iluministické nauky, tradované novoplatoniky, o vyzářování božského světla do hmoty, o emanaci duchovního světla degenerujícího ve světlo fyzické, které je principem tohoto světa (spolu se svým opakem, tmou).

Renesance však není jen hnutím „ad fontes“, obnovujícím staré řecké nauky, nýbrž novým mocným rozmachem lidského ducha, který je unaven scholastickým školometstvím a scholastickou odosobněností, scholastickým formalismem a planým rozumářstvím. Vypráví se, že i jeden z velkých scholastických myslitelů, Albert Veliký, který sám prováděl různé chemické experimenty a objevil fosfor, který v mnohém přispěl k obohacení přírodní filosofie a přírodovědy a stavěl se proti autoritářskému tradování názorů a zdůrazňoval roli pokusu a osobního přezkoumání různých tvrzení, když byl upozorněn, že stavba určitých orgánů u hmyzu neodpovídá aristotelským představám, a byl vyzván, aby se o tom očividně přesvědčil, odpověděl, že Aristoteles to posuzuje jinak a „basta“.

Renesance chce prorazit úzké rámce scholastického kosmu. Renesance ničí středověký universalismus a posiluje individualismus politický i kulturní. V mnohém je hnutím vnějším, plným gest a symbolů, pýchy a povznesenosti. Hnutím, které spíše rozhloďalo základy starého světa, ale nenašlo nové, celkové řešení, hnutím, které ani filosoficky, ani přírodovědecky a sociálně středověk zásadně nepřekročilo. Bylo však novým, velikým rašením ducha, obdobím kácení modelů a probleskování nových obzorů.

Německá reformace, zahájena Lutherem, byla snahou vrátit se zpět — zpět k pravému křesťanskému náboženství, k jeho pramenům, k jeho původním intencím. V tom je paralela s renesancí, která se ovšem angažovala spíše v oblasti „světské“. Protestantismu naopak šlo o očištění původní zvěsti evangelia, která je spojena s postavou a učením Ježíše Krista, od všech „nánosů“ tradice, od kultů svatých a kultu mariánského, od všeho, co odvádí od ústřední postavy — Krista — a od díla spásy, které spočívá v jeho milosti, rozlévající se celými dějinami a přikrývající jako plášť všechny naše pády. Jako renesance se snaží proniknout k původním zněním a myšlenkám spisů řeckých filosofů, tak se chce protestantismus dostat k původnímu znění bible, základního pramene křesťanských nauk. Humanisté, jak se říkalo pěstitelům filologických („literárních“) oborů, kteří se angažovali na této objevitelské práci původních obsahů pojmů bible (a řecké literatury světské), přispěli k hlubšímu pochopení textů posvátných i světských knih, křesťanské i pohanské literatury.

Všechny tyto směry se snaží o hlubší proniknutí „k pravdě“ a k pramenům vědění světského i sakrálního, ať už ve filosofii a přírodovědě, nebo v náboženství a teologii. Renesanci jde o přírodu jako takovou, humanistům o znění starých pramenů jako takových, protestantismu (a před ním různým opravným a reformačním hnutím, včetně našich husitů) o původní intence křesťanského hnutí, v 16. a 17. století nastupujícím teoretikům práva o původní, přirozené právo, nezcižené právem žitým a zvykovým, teosofům o původní a skrytou jednotu světa a boha, který se v přírodě realizuje.

Přes své snažení o jednotnější pohled na vše, přes úsilí dobrat se dál než středověk, přes svou snahu překonat starý svět, nedovedou podstatně překročit jeho meze a nakonec jej v různých formách znovu akceptují. Přes útoky proti Aristotelovi, kterého renesance svorně s protestantismem považovala za průvodce všech bludů (jeden renesanční filosof prohlásil, že téměř vše, čemu Aristoteles učil, je falešné), přes odmítání scholastiky, přes posměch a sarkasmus ke světu středověkému, k „věku gotického barbarství“, nepřekročila v koncepci světa a člověka jeho meze. Toto dílo jen připravila, ale bude čekat na jiné. Bude čekat na Galileiho a Descarta, ale bude čekat i na autory, kteří zdánlivě méně radikálně a méně zásadně odmítli celý předešlý vývoj, aby mohli otevřít svět, nezatížený minulostí, novým obzorům, ve kterých my dnes žijeme.

Ale škrtnout minulost lze jen zdánlivě. Přes domnělou neslučitelnost a protikladnost je mezi vším souvislost a jednota. Musíme i duchovní vývoj lidstva vidět dialekticky, v jednotě protikladů. Tak jako renesance přímo vyrůstá z progresivních proudů scholastiky, tak i nová přírodověda a filosofie sedmnáctého věku vyrůstá ze scholastiky a renesance. A tak nový věk, především jeho nejhlubší dimenze, nebyly otevřeny jen Descartem, Galileem, Newtonem, Hobbesem a Gassendim, ale i takovými muži — jako byl Kusánus, Böhme, Bruno, Leibniz, Pascal, Spinoza, Malebranche a mezi nimi i náš nejsvětovější myslitel, Jan Amos Komenský. Na tuto myšlenkovou linii pak navázali myslitelé, kteří už zcela jasně viděli meze „Descartovy revoluce“, Kant, Fichte, Schelling, Hegel a po nich marxismus — filosofie tvůrčí lidské aktivity — stejně jako jiné moderní filosofické směry, existencialismus a progresivní křesťanští filosofové.

V 17. století, kdy se rodí moderní fyzika a přírodověda, tedy svět naší technické civilizace, se začíná postupně připravovat i největší objev moderního světa, evoluční obraz přírody a pak i dynamické chápání dějin a lidské existence. V 17. století se začíná rýsovat nová

koncepce veškerenstva, jejímž prvním průkopníkem je v mnohem i Jan Amos Komenský. Komenského dílo nás staví na práh moderního světa, který již není neměnným světem definitivně hotových věcí, ale obrovským vývojem bytí od primitivních hmotných útvarů až k člověku, který otvírá kosmos a své vlastní bytí novým, nečekaným, nekonečným a velikým perspektivám.

# II



KOMENSKÝ

V

„DIVADLE  
SVĚTA“

Sedmnácté století, historiky nazývané grand siècle, velké století, bylo skutečně věkem největšího myšlenkového a duchovního kvasu, jaký evropské lidstvo od 13. století prožilo. Hrouť se posvěcené, a jak se zdálo, nezdolné a stabilní koncepce světa, a tím i člověka. Bortí se jistoty filosofické, bortí se politická hegemonie panujících velmocí, na scénu dějin nastupují nové sociální vrstvy, rozvíjí se věda a vynálezy, vzniká nová, moderní technická civilizace. Evropa je zmítána boji ideologickými a politickými, počet evropského obyvatelstva se snižuje na polovinu, třicetiletá válka končí kompromisy, v mnohém je Evropa vržena zpět, nastupuje druhé nevolnictví, věk absolutismu, období temna a poroby pro národy střední a jižní Evropy. Každý krok vpřed je vykoupěn i jistým krokem zpět, to je dialektika dějin — vlastně dialektika lidského počínání v nich.

V této těžké, kruté a převratné době žije náš nejsvětovější myslitel, Jan Amos Komenský. Snaží se po celý svůj život o nalezení cest, jak uklidnit rozbouřený svět, jak sjednotit rozdělené lidstvo, jak najít cesty pro porozumění a dorozumění politické, filosofické i náboženské. Jeho vrcholné dílo Obecná porada o nápravě věcí lidských je vlastně výzvou celému světu k dialogu, k rozpravě o všech problémech, k vskutku lidskému, mírovému, věčnému řešení všech problémů, které hnaly evropské národy do válek, jejichž následky v oblasti ekonomické a mravní byly daleko horší než následky druhé světové války. Komenský se pokoušel o syntézu myšlenkovou i politickou, o systém, který by zahrnoval všechny skutečné výtoky lidského ducha, lidské tvorby i praxe. Ač už je jeho pokus o syntézu a dialog jakkoliv naivní a pochybený, ať je jakkoliv paradoxní a problematický, zůstane pozoruhodným pokusem pomoci trpícímu lidstvu nalézt cestu ze všech „labyrintů“ a je dilem velkého a hlubokého ducha, který sám na sobě vrchovatou měrou okusil všechny krutosti svého století.

Narodil se přesně 100 let po Kolumbově objevení ■ SPON O RODISTE nového kontinentu, a sám se proslavil jako objevitel nových zemí v oblasti lidského ducha a společenského bytí. První léta jeho života



jsou v mnohém zahalena temnotami, především pro nedostatek pramenů. Jen velmi těžce dávají a dávají badatelé dohromady kuse zprávy o prvních dvou desetiletích jeho života, které jsou roztroušeny porůznu v Komenského spisech či dopisech. Již otázka Komenského rodiště po léta poutá pozornost mnoha historiků a zajímá i širokou veřejnost. Pro Komnu jako rodiště Komenského se vyslovovali spíše jen starší historikové. V podstatě je možno říci, že Komenský sám uvádí jako své rodiště v naprosté většině případů výslovně Nivnici, jen v úvodním projevu při svém nastoupení na rákocziovskou školu v Blatném Potoce (De cultura ingeniorum) nazývá se Hunno Brodensis Moravus. Badatelé však poukazují na to, že tím spíše myslel „od Uherského Brodu“ nikoliv „z Uherského Brodu“, neboť v té době bylo zvykem uvádět větší místa poblíž svého rodiště, zvláště, bylo-li obcí malou, bezvýznamnou a tudíž neznámou. Dá se namítnout, že v přetisku tohoto spisu v amsterodamském vydání Komenského Sebraných spisů didaktických v roce 1657 (slavná Opera didactica omnia) je opět spojeno Komenského jméno s dodatkem Hunno Brodensis. Zdá se však, že se tento přídomek na titulní stranu dostal bez přímého záměru Komenského, díky opisovačům jeho původního rukopisu. Mnozí namítají, že jako „Nivnický“ podpisoval se Komenský spíše jen v době svého mládí, pak že se objevuje ono „Hunnobrodensis“. Ovšem ještě v letech 1644 a 1645 vydává Komenský spisy pod pseudonymem Huldricus de Neufeld, čili „Nivnický“. Další potvrzení tohoto faktu přinesl Škarkův objev spisu Clamores Eliae (Výzvy Eliášovy), který byl napsán v posledních letech jeho života. V tomto rukopise se Komenský — na konci svého života — podepisuje jako Jan Amos Seges Nivnický, po otci nazvaný Komenský. Komenský v tomto zápise napsal zpočátku Jan Amos Ko, pak Ko přeškrtl a doplnil o Segeš Nivnický, čímž poukázal i na rod své matky, a znovu potvrdil pravděpodobnost Nivnice jako svého rodiště. Proti 21 zápisům svědčících pro Nivnici stojí vlastně jen 1 pro Uherský Brod. Kromě těchto samotných příznaků Komenského musí brát historik v úvahu i jiná fakta vypovídající o rodině Komenských, například urbáře, purkrechtní knihy, horenské rejstříky. Zde mnoho vykonali místní badatelé jako např. Alois Zábranský a František Vyskočil. Především Fr. Vyskočil podporuje názor o Brodu jako rodišti Jana Amose. Otázka není tedy definitivně uzavřena, i když je možno říci, že se mnozí důkazy spíše pro Nivnici.

Přes poutavost tohoto problému, především pro místní historiky, uzavírají badatelé otevřenost otázky konstatováním, že pro kome-

logii jsou daleko těžší a významnější problémy, především interpretace Komenského díla, na kterém potvrzení Komenského rodiště nic nezmění.

O letech Komenského raného dětství nevíme téměř ■ KOMENSKÉHO  
DĚTSTVÍ  
nic. Komenský záhy osiřel a byl vychováván u svých ■  
příbuzných. V roce 1605 navštěvuje bratrskou školu ve Strážnici, kde asi dostal základy vzdělání. Už zde se projevila výjimečnost jeho povahy a touha po poznání. V zahradě strážnické školy přemýšlí o skryté příčině rozmanitosti a hýřivosti přírody, barev a tvarů květin a rostlin. Zde se také seznamuje s Mikulášem Drabíkem, žákem téže školy, který mu byl tak nešťastně osudným v pozdějších letech. Ve Strážnici okusil sirotek Komenský poprvé též hrůzy války, což mělo na jeho dětskou duši jistě hluboký a trvalý vliv. V roce 1605 přepadli Strážnici Bočkajovci, kteří beztrápně řádili na jižní Moravě. Než proti těmto uherským tlupám zakročil Karel st. ze Žerotína jako nejvyšší sudí makrabství moravského, terorizovaly celé měsíce Uherskohradištskou oblast. Komenský s hrůzou pozoruje s polí za Strážnici, jak hoří město jeho prvních studií. Zdá se, že Komenský už v raném jinošském věku byl duševně vyzrálý a že jeho duch byl plný neklidu a nejistoty, a zase na druhé straně plný touhy po vědění, po důstojném životě, po nějakém pevném bodu. Je zajímavé, že právě na tento vnitřní neklid mládí vzpomíná v nejvíce neklidném a rozvráceném období svého života, když píše Labyrint světa a ráj srdce. V období své největší krize se rozpomíná na podobné, i když menší krize dřívější, a poodhaluje nám nitro své neklidné duše.

V Labyrintu o období před příchodem do Přerova ■ TAPÁNÍ MLÁDÍ  
(1608) píše: „Když jsem v tom věku byl, v kterémž se lidskému rozumu rozdíl mezi dobrým a zlým ukazovati začíná, vida já rozdílné mezi lidmi stavy, řády, povolání, práce a předsevzetí, jimiž se zanášejí, zdála se mi toho nemalá býti potřeba, abych se dobře, ke kterému bych se houfu lidí připojití a v jakých věcech život trávití měl rozmyslel“. A vzápětí dodává: „Ač, přiznám se, jednoho, druhého, i třetího tajně chytati jsem se počal, ale každé hned zase pustil, proto že sem při každé věci i nesnadnosti i marnosti (jakž se mi zdálo) něco znamenal. Mezi tím bál jsem se, aby mi má neustavičnost hanby nepřinesla; i nevěděl sem co dělati.“

Kdoví, co v této době Komenský všechno podnikal, jaká zaměstnání zkoušel. Jako každý mladý člověk prožíval touhy a nestálosti mládí, trpěl pocitů bezvýchodnosti a nevíry v sebe, zmatkem dospívání. Snad by měli i učitelé poukázat na takhle Komenského vyznání.

aby v představách mladých lidí nefiguroval Jan Amos jen jako velký pedagog s mentorsky zdviženým prstem, aby ho žáci viděli více jako člověka, který měl podobné problémy jako oni.

**ROZHODNUTÍ** ■ Nakonec se Komenský rozhodl pro studia a odchází v roce 1608 na bratrskou školu do Přerova. V brodských knihách je záznam o tom, že nyní bude vyplácena sirotkovi Janovi podpora na jeho studia v Přerově. Komenský asi lituje, že se dostává k hlubšímu vzdělání dosti pozdě, neboť v pozdějších letech s jistou trpkostí poznamenává, že „podařilo se mi teprve v šestnáctém roce svého věku okusit počátek v latinské řeči“.

Z let před příchodem do Přerova přináší si však Jan Amos cenné životní zkušenosti a těžké dětství ho nutilo k vážnému a poctivému vztahu k životu a ke studiu. Přinášel si ostatně mnohé praktické vědomosti, jistě i znalosti řemesel a tudíž realismus a úctu k prostému lidu a práci.

**BRATRSKÉ SKOLSTVÍ V KOMENSKÉHO DOBĚ A JEHO TRADICE** ■ Přerovská bratrská škola patřila mezi přední bratrské školy na Moravě. Jednota vždy — především na Moravě, kde měla lepší podmínky pro svou existenci než třeba v Čechách — pečovala o rozvoj základů vzdělanosti a poměrně hustá síť bratrských škol při sborech dávala jejím příslušníkům základy vzdělání: psaní, čtení, počítání a samozřejmě katechismus a náboženský zpěv. Ostatně celá vnitřní organizace jednoty jako náboženského společenství měla výchovný, pedagogický ráz. V Řádu jednoty bratrské čteme: „Lid a posluchače rozdělili otcové naši podle stupňů práce, kteráž se konati má na počáteční, prospívající a dokonalé...“ Počátečního stupně členství v jednotě dosáhli ti, kteří se seznámili se základními vědomostmi „náboženství křesťanského“, prospívající byli ti, kteří si osvojili tyto základy a mohli již uvnitř církevního společenství vykonávat jisté služby a úkoly, dokonalí ti, kteří už jiné mohou vésti. Celé obecnství bylo organizováno tak, aby pečovalo o stálý rozvoj všech svých členů — všichni měli mít nakonec podíl na „všeobecném kněžství“. Každý, kdo dosáhl třetího stupně členství, mohl vykonávat kněžské funkce. Všichni měli vést a vychovávat všechny. Každá bratrská obec je jakousi školou, všechny vztahy v jednotě mají výchovný ráz, je přesně určeno, jak má kdo o koho pečovat. Tato výchovnost samé struktury jednoty, ona organizovaná a přitom dosti demokraticky koncipovaná (trojí členství v jednotě bylo jistou formou negace trojího lidu feudální společnosti rozdělené na pány, kněžstvo a lid) péče všech o všechny, měla hluboký vliv na pozdější

Komenského koncepcí v oblasti „didaktiky“ i na pojetí úlohy výchovy v reformování lidské společnosti.

Na druhé straně je ovšem třeba říci, že bratrské školy měly spíše místní význam a byly součástí sborového života. Jejich obsahová úroveň byla vesměs nízká. Bylo však nutné, především bratrským kněžím a těm, kterým bylo určeno vyšší postavení v životě bratrského obecnství (původní demokratická struktura byla postupem doby stále více hierarchizována) dát vyšší vzdělání, zvláště poté, co jednota navázala styky „se světem“, především s německou reformací. Bylo nutné dát bratrským kněžím hlubší vědění nejen v teologii, dogmatice, církevní historii, ale i v jistých světských oborech, ve filologii, ve filosofii (pochopitelně tradičně scholastické). Na univerzitní studia museli bratrští mládenci (jak se říkalo adeptům kněžství) stejně do zahraničí, především na protestantské university do Wittenberka, Basileje, Heidelberka apod. Jan Blahoslav, velký předchůdce Komenského, získal své vzdělání v Královci (dnešní sovětský Kaliningrad). Jak však zaplnit onu obrovskou mezeru mezi úrovní vědomostí získaných na základních sborových bratrských školách a vědomostmi, které nutně předpokládalo univerzitní vzdělání, kam nikdo nemohl odejít bez znalosti latiny apod. Na několika bratrských školách se proto usiluje o to, zvýšit úroveň vyučování a především obsah vzdělávání.

Nejllepší bratrskou školou v druhé polovině 16. století byla bezesporu škola v Ivančicích u Brna, jakási bratrská akademie, kterou navštěvovali i studenti z cizích zemí, především z Německa. Jeden čas ji vedl bývalý wittenberský profesor a humanista Esrom Rüdinger, který byl pro své kalvinistické názory vyštván z luteránského Wittenberka. Rüdinger pozvedl na ivančické akademii především studium jazyků a klasické literatury a orientoval ji v tehdejší filosofickém humanistickém duchu.

Kromě Ivančic měla jistou úroveň i škola v Prostějově, kterou pozvedl především Jan Blahoslav a částečně i ve Fulneku, kde se vyučovalo také němčině. Vedle ivančické akademie měla však nejvyšší úroveň škola přerovská, na které působil ve druhé polovině 16. století Matěj Červenka, který se stává v roce 1553 bratrským biskupem se sídlem v Přerově. Červenka vykonal pro jednotu mnoho jako diplomat, vedl řadu bratrských poselství k předním reformačním teologům a vůdcům, např. v roce 1540 do Štrasburku k Martinu Bucerovi. Zde měl rozhovory o jednotě dokonce i s Kalvínem. (O svých cestách zane-

IVANČICKÁ  
BRATRSKÁ  
AKADEMIE

MATĚJ  
ČERVENKA  
V PŘEROVĚ

chal poutavě psané svědectví.) Staral se i o rozvoj bratrského písemnictví a dějepiscectví. Z Červenkovy historického materiálu čerpal později zprávy o raných dějinách Slovanů i Komenský pro svůj spis *De antiquitatibus Moraviae* — O starožitnostech Moravy. Červenka píše i jakési kompendium bratrské dogmatiky a v roce 1562 vychází v Prostějově jeho překlad Zaltáře. V bratrské úmrtní knize o Červenkově čteme: „Člověk učený, výmluvný, příkladný, historicus, a svou velikou a znamenitou osobou, jehož měla a má proč jednota litovati, neboť jest drahý klín byl.“

Díky Červenkově a jeho pokračovatelům dosáhla bratrská přerovská škola takové úrovně, že Karel starší ze Žerotína měl v úmyslu vybudovat z ní jakousi druhou akademii, vyšší školu podobnou ivančickému. Zahájil v té věci korespondenci s Amandem Polanem ve Švýcarsku a žádal od něho informace o škole ve svatém Havlu, která měla být přímým vzorem přerovské akademie. Z Žerotínových plánů z roku 1599 však sešlo, možná i díky neutěšené politické situaci v zemi. V prvním desetiletí 17. století měla škola dvě oddělení, nižší a vyšší — latinské. Latině Komenského vyučoval známý bratrský kněz Tomáš Dubinus. Nadaný Komenský se časem stal oblíbencem přerovského biskupa Jana Lanecia a asi i Karla staršího, velkého ochránce jednoty.

DUCHOVNÍ  
KLIMA  
V JEDNOTE  
V MLÁDI  
JANA AMOSE

■ Přes jisté demokratické rysy (které však během 16. století postupně slábly), skýtala jednota otevřeným hlavám jako byl Komenský jen malé možnosti duševního rozvoje. Ostatně celé české duchovní prostředí 16. a 17. století, jak v táboře utrakvistickém, katolickém, tak i protestantském trpělo jakousi prostředností a eklekticismem. Neměli jsme v té době žádného originálního myslitele ani teologického, ani filosofického a tradiční praktikismus české myslí, který v 15. století přerostl v revoluční husitské hnutí, stává se v sociálně celkem sterilním a konzervativním vývoji v 16. století brzdou rozvoje českého vědomí a české kultury. Tlačí ji do provinčnosti a nutí ji vystačit s úzkými a vnitřní dynamiky zbavenými postoji náboženskými a teologickými. Blahoslav marně bojuje proti misomusům, tj. nepřítelům vědění v řadách jednoty. Ani pražská utrakvistická universita nemá velké osobnosti (s výjimkou několika profesorů, jako byli Benedikt z Nudožier, Řehoř Hrubý z Jelení a Jan Jesenius). Jen jezuité, kteří založili v roce 1566 v Olomouci svou universitu, se snaží překročit svým mezinárodním obsazením provinciální meze, i když jejich universita má svá velká jména až v 17. století.

V přerovské bratrské obci bylo celkové klima asi ještě provinciálnější a dogmaticky upjatější než třeba v Ivančicích či v Mladé Boleslavi, dvou dalších významných centrech jednoty. Bratři sice nikdy nevynikali nějakou dogmatickou přísností a kladli důraz spíše na mravní život a praktický náboženský a společenský život ve sborech, přesto však v Přerově převládaly tradičně úzkoprsejší a dogmatictější názory a snaha ostříhat jakousi autonomii jednoty, snaha o její izolaci od vlivů reformace i od vlivů světské kultury. I když byla tato situace v Přerově částečně prolomena Blahoslavem a působením Červenkovým, přetrvávala i v druhé polovině 16. století. Přerov byl také blízko mohutnému centru protireformace, Olomouci, a proto lpěl silněji na „staré víře otců“ než bratři jinde, kde nepocívovali tak silně různé ideologické tlaky.

V posledních desetiletích 16. století dochází uvnitř jednoty k silné diferenciaci, a zvláště po tzv. České konfesi se navzájem dosti odcizili bratři v Čechách a bratři na Moravě, především na střední Moravě. Charakteristický je pro tuto situaci výrok olomouckého biskupa Pavlovského, že „... Bratři již na trý se roztrhli, jinačejší v Ivančicích, a opět jiní v Boleslavi. Přerovští že ještě nejlepší“ (podtrženo autorem). Pochvalně zní Pavlovského soud o jednotě proto, že přerovská církev měla nejvíce tradičních rysů a nejvíce se bránila vlivům reformace, především kalvinismu, který byl jako mohutné reformační hnutí pro představitele katolické protireformace nebezpečnější než do sebe uzavřená, tradicionalistická jednota. Naopak ony bratrské obce, které projevovaly sympatie reformačnímu hnutí, otvíraly se jeho vlivu a vlivu protestantského světa vůbec, musely být pro katolíky větším trnem v oku.

Jisté izolacionistické tendence uvnitř jednoty (tj. lpění na původních intencích hnutí vyznačujících se odporem ke světské kultuře, k vědění, k světské moci, ke scholastickým tradicím a všemu tomu co racionalizovalo vnitřní opravdový křesťanský život, vůči knižní teologii a eticky nežitému náboženství) uchovaly v jednotě až do doby Komenského cenné revolučně demokratické a plebejské prvky. V 17. století se však již tyto tendence stávaly brzdou života jednoty a dělaly z ní úzkou sektu dosti málo vzdělaných, ale přitom bigotních a úzkoprsejších vyznavačů staré víry, již už neuměli dát dobovou náplň a aktuálnost. Sám Karel starší ze Žerotína si například výslovně stěžuje na přerovské bratry, že je mezi nimi málo křesťanské lásky a vzájemného porozumění. Karel starší, jak je patrné z jeho dopisů, je i do jisté míry znechucen různými spory a tahanicemi jeho bratr-

ských poddaných z Horního přerovského města. Mnohým představitelům bratrské obce se naopak nelíbily styky některých bratří, především učitelů přerovské bratrské školy, s Karlem starším. Kritizují je, že docházejí na zámek, dokonce se o tom píše v Dekretech, kde se jim podobné návštěvy zakazují. Mnozí představitelé přerovské bratrské obce se asi báli, aby se bratřští vzdělanci nenakazili nějakými nepřipustnými naukami, aby v knihovně přerovského zámku nezískali vědomosti, které by je odvedly od prostoty a jednoduché naivity sborového náboženského života, který vyrůstal v umělem ústraní velkého duchovního pohybu v církvích i ve světě. Ostatně Karel starší sympatizoval s kalvinismem, a to se bratřím — aspoň v Přerově — nelíbilo. Měli pro to ovšem i své dobré důvody, neboť kalvínské učení o absolutní predestinaci (předurčení lidské činnosti bohem) bralo člověku jakoukoli vlastní iniciativu k dobru a stálo tak v opozici proti aktivitě křesťanů hlášané především revolučními křesťanskými hnutími a proti jejich povinnosti připravovat brzký příchod Kristův, tj. bojovat za lepší budoucnost člověka. I katolická církev hájila jistou svobodu člověka proti luteránské, a především kalvínské teologii predestinace.

Jednota už nemá osobnost formátu Jana Blahoslava, který by dovedl spojit bratrskou „sprostnost“, bratrskou demokratickou, ale v jistém ohledu silně antiintelektualistickou a duchovně bigotní tradici se světskou humanistickou kulturou a s vlivy reformace a přesto udržet specifikum bratrského učení dogmatického a teologického, ostatně vždy nevyhraněného. Neměla už ani stoupence jako byl bratr Jan Volf a Vavřínc Krasonický. Bratrská inteligence nenachází již v netvůřím tradicionalismu jednoty dostatečné možnosti pro řešení svých problémů, které drtily tehdejší svět a které jednota nechtěla a ani nemohla vidět. Tito lidé se proto jednotě postupně odcizují, a především studia na německých univerzitách jim otvírají nové obzory. Situaci jednoty v Komenského době charakterizuje nejlépe tzv. Spis šesti mladých kněží bratrských, z nichž jeden byl možná i Komenský, z roku 1619, který byl předložen bratrským starším. Spis je sice z druhého desetiletí 17. století, ale charakterizoval i situaci v dřívějších letech: „... máme na mnoha místech dvacet nebo třicet posluchačů, ale ti zda se mohou všichni dostavití na kázání? Někdy sotva třetí díl... Vejde-li kdo z cizích v shromáždění, slyší zpívání jednoho nebo dvou, vidí malý počet posluchačů a milých těch služeb jalovost, sehna hlavu neb zasmějí se, jde odtud“.

Je těžko říci, zda si Komenský uvědomoval prostotu a „jalovost“

života v bratrských sborech i v samém Přerově, ale v letech 1608 až 1611 asi stěží. Byl zde vychováván v prosté a neproblematické křesťanské víře bratrského ražení, bez hluboké znalosti filosofické i dogmatické tradice křesťanského myšlení, bez širších znalostí a vědomostí o problémech, trápících tehdy hlavy předních evropských myslitelů. Svět je mu skryt v poklidné přerovské bratrské obci. A přesto právě do tohoto poklidu padl těžký stín prvního „pokušení“.

Komenský se neseznámil s ledajakým protireformačním myslitelem ani nedostal do rukou ledajaký filosofický či profánní spis, ale na tu dobu nesmírně kacířské dílo, tzv. Moskoroviův katechismus, obsahující sociniánské učení o Kristu. Byl to těžký úder pro mladého, prostě věřícího křesťana, nevyzbrojeného teologickými či filosofickými finesami, dozvědět se, že Kristus nebyl bohočlověkem, ale podle sociniánského učení jen člověkem. Popírání božskosti Krista bylo jednou z největších herezí, protože zasahovalo jádro křesťanství. Pozdě přišel učitel latiny Dubinus na to, že žáci školy dychtivě čtou tuto knihu, pozdě ji hodil do ohně. Komenský o tom později píše: „I jakkoliv tato knížka oddána byla plamenům, přece zůstává v myslích mladších lidí (až i také v mé) ostnů zvědavosti, se kterými po několik let bylo mi boj trapný věsti a pomám, že s mnohým se to zdálo násilím (prve nežli bylo lze vyvrei onu chiméru) ...“

I když tedy hluboce věřící Komenský překonal vliv sociniánského bludu, přece jen nám prozrazuje, jak hluboce byla zasažena jeho prostá bratrská zbožnost, jak byly tvrdě prolomeny úzké meze jeho vědomí, že i v Přerově prožívala jeho neklidná duše nově nepokoje a nejistoty. Cítil, stejně jako mnozí jiní bratřští intelektuálové, že „pravda“ bude asi daleko složitější a obtížnější, než jak se jim to zdálo za zdmi tradiční bratrské výchovy.

V roce 1611 odchází Jan Amos z Přerova na akademii do Herbornu. Herborn byl tehdy centrem kněžského žectví nassavského a zakladatel „Johannea“ Jan Nassavský byl bratrem slavného bojovníka za nezávislost Nizozemí proti španělské nadvládě Viléma Oranžského. Univerzita měla na konci 16. století dobrou vědeckou pověst (byla založena r. 1584) a byla známa přísnou kázní. Dnes je Herborn celkem malé městečko (asi 10 000 obyvatel) a nemá žádnou vysokou školu, jen dva první ročníky teologického semináře. Tehdy byl však významným kulturním centrem. Na Komenského, který studoval v Herbornu 3 roky, zde působil silně především profesor Alsted, jenž nesmírně

rozšířil úzký obzor bratrského mládence Jana. Alsted byl autorem velkých encyklopedických děl, ve kterých se snažil shrnout základní poznatky z 27 tehdejších vědních oborů. Alstedův spis *Encyclopedin philosophiae* je obsáhlým přehledem nejen filosofie a logiky, ale i ostatních věd, jako matematiky, geometrie, geodesie, astronomie, alchymie aj., neboť zde filosofie byla ještě ve scholastickém duchu chápána jako soubor veškerého světského vědění, zatímco teologie byla souborem nauk posvátných, založených především na zjevení. Alsted byl Komenskému sympatický — zvláště v této době — snahou o bezproblémovou a definitivní harmonizaci světského vědění a bible (nejen teologických disciplín). Ve spisu *Triumphus biblicus* (Vítězství bible) se Alsted snažil dokázat, že veškeré světské vědění musí být korigováno zjevenou pravdou, to jest textem bible, neboť bible je i důležitým pramenem poznání přírody. Ačkoliv Alstedova encyklopedie a jeho filosofická orientace je dosti bigotně aristotelsko-scholastická, netvůří, přece jen se do tohoto tradičního pozdně scholastického rámce snažil začlenit i různé jiné nauky, především přírodní, které měly ve své podstatě jinou než čistě scholastickou provenienci. Alsteda zajímali i myslitelé renesanční, dokonce Giordano Bruno, a především různé „tajné renesanční nauky“, jako byla v té době alchymie, kabbala, astrologie apod. Když v roce 1612, tj. v době Komenského pobytu, vydává spis *Physica mosaica*, který má čtyři knihy, je jedna z nich nazvána *Physica chemica*, další pak *Physica cabbala*. *Physica* byla tehdy jakýmsi souborem veškerého vědění o přírodě. Řecké *lysis* znamená přirozenost, přírodu. Od tehdejší fyziky, mnohdy chápáné také jako filosofie přírody nebo kosmologie, se postupně oddělovaly speciální nauky, až se nakonec stala fyzika v 19. století vědou v dnešním chápání — naukou o klidu a pohybu hmotných těles v makrosvětě a o vlastnostech mikročástic. Alsted byl v 17. století jedním z těch, kdo usilovali o racionalizaci alchymistických a magických nauk a o jejich začlenění do celkové koncepce přírody. Především ona „*physica chemica*“, čili nauka o přírodě inspirovaná poznatky alchymistů, Alsteda velmi zajímala. Ve své Encyklopedii uvádí také základní literaturu o „chemicích“ a jejich názorech, tj. o pokračovatelích Paracelsových a soudobých seriózních, alchymisticky inspirovaných autorech. Hlavním pramenem pro poučení o této škole bylo *Theatrum chemicum* (Divadlo chemie), které vyšlo v roce 1612, kde se mohl čtenář seznámit se všemi základními alchymistickými teoretiky od Paracelsa až po začátek 17. století. Je docela možné, že Alsted svým posluchačům tento spis doporučil jako základní pramen

alchymistických názorů. Matematika a geometrie byly podávány jen v tradičním rozsahu, tj. základy aritmetiky a první tři knihy Euklidovy. Dosti se Alstedovi žáci poučili o vymoženostech tehdejší geodesie. Astronomie byla podávána v duchu tradičního scholasticko-ptolemaiovského modelu, tzn. geocentricky, a s tím, že první nehybný hybatel uvádí v neustálý pohyb poslední sféru, která předává pohyb sférám ostatním. Člověk žije uprostřed kosmu na nehybné zemi.

Alsted však pravděpodobně referoval i o názorech opačných, o Koperníkovi, a dost možná, že do Herbornu došel ohlas revolučního spisu Galilea Galileiho, *Posel hvězd*, který vyšel v roce 1610 a v němž Galilei informuje o svých objevech, o slunečních skvrnách a o existenci a pohybech Saturnových měsíců. Z Galileiových pozorování vyplývalo jednoznačně, že svět nadměsíčný není světem beze změny (viz také proměnlivé skvrny na Slunci) a že se planety nepohybují na křišťálových sférách, neboť by je Saturnovy měsíce rozbily. Co z toho všeho se Komenský dozvěděl už v Herbornu, je těžko říci, ale zájem o astronomii už Komenského nikdy neopustil.

V Herbornu poznal také Komenský myšlenky středověkého filozofa, teologa a muže svérázné a samorostlé povahy, Raimunda Lulla, který ve 13. století provedl snad jako první Evropan destilaci alkoholu a zabýval se alchymii. Lullus chtěl „zmechanisovat“ aristotelský a scholastický pojmový systém natolik, aby manipulací pojmů, napsaných na okrajích soustředných kruhů mohl každý člověk z kombinací těchto pojmů odvozovat automaticky platné závěry, napsané na největším soustředném kruhu. Tato Lullova „kombinatorika“ vedla některé myslitele k tvrzení, že Lullus je praotcem kybernetiky. Svou *ars generalis*, obecné umění a svůj kombinatorický „stroj“ považoval Lullus za epochální vynález a doufal s ním obrátit na křesťanskou víru i mohamedány. Věřil, že svou *ars magna* zmůže více než křížové výpravy, ale na jedné své misijní cestě byl mohamedány zabit.

Na Lullovu snahu po logicky dokonalém a jednoduchém výkladu problémů navazovalo v Komenského povědomí i působení reformních myšlenek Petra Rama, francouzského kritika školského aristotelismu a formalismu scholastické logiky, která v 15. a 16. století přebujela v nepřehledný a v žádném vědním oboru nepoužitelný, od reality vzdálený systém pojmů a distinkcí, sylogismů a definic. Ramée (zavražděný v roce 1572 v Paříži v známé Bartolomějské noci) totiž učil nějaký čas v Heidelbergu, kde však po jeho odchodu jeho

myšlenky už nikdo nepěstoval. Ty však našly živnou půdu v Herbornu a „ramismem“ byly ovlivněni téměř všichni herbornští profesori. Raméem byl ovlivněn i Alsted, ale především profesor Gutberleth, pod jehož vedením psal Komenský své první disputace, vydané v Herbornu jako *Problemata miscelanea*. I Piscator akceptuje Ramovy myšlenky a jen je mírně koriguje. Vlivem herbornského ramismu touží pak Komenský po systematictější a přehlednějším, jednodušším a metodičtější výkladu vědění a tu je mu vzorem opět Alsted. Snad zde má původ i Komenského myšlenka paralelismu mezi pojmy a věmi a snaha odstranit nenázorné biflování názorným vyučováním, neboť ramisté zdůrazňovali metodický a přirozenější přístup k realitě, možnost jednoduššího a nevyumělkovaného logického aparátu, odstranění nenázorných a nic nepředstavujících pojmů z „dialektiky“. Ramisté, ačkoliv slovně velmi ostře kritizovali Aristotela a scholastiku, nebyli však schopni celek aristotelsko-scholastického systému vážně ohrozit a jejich kritika nijak nezasahovala jeho podstatu. Ramisté se vlastně snažili jen o zjednodušení a vylepšení aristotelské logiky a o metodičtější přístup při jejím tradování ve školách. Sám Ramée (latinská-humanistická verze jeho jména byla Ramus), kterého Komenský uvádí mezi předními reformními mysliteli na začátku své Všenápravy, byl spíše pedagogem než filosofem. Komenský v mnohém využil podněty ramismu, který připravil i půdu daleko radikálnějšího metodismu Baconova. Nicméně, starý kosmos aristotelsko-tomistický musel být překonán z jiných pozic a tak ani seznámení Komenského s myšlenkami Lullovy a Ramovými nemohlo změnit v podstatě konzervativní alstedovský obraz vesmíru a člověka, mohlo ho jen vylepšit, nikoliv překonat.

V oblasti pedagogické mohlo mít však poznání Ramových myšlenek na Komenského reformní „didaktické“ snažení velký vliv, stejně jako na jeho už v Herbornu se rodící renesančně-humanistické povědomí, které v jistém smyslu také vedlo k překonání aristotelsko-scholastické strnulosti, formální drezúry, anonymnosti, odeizenosti praxi, životu, člověku (nemíním zde ovšem např. scholastiku španělskou nebo portugalskou té doby, která naopak přinesla cenné duchovní podněty).

Alsted svými encyklopedickými snahami podnítil v Komenském rozhodnutí, že podobné dílo, jako byla Alstedova Encyklopedia, začne psát po svém návratu domů pro Čechy v českém jazyce. Umínil si napodobit i Alstedův *Triumphus biblicus* a chtěl napsat *Theatrum divinum*.

V Herbornu na Komenského hluboce zapůsobily ještě dvě věci. Bylo to seznámení s návrhem na reformu škol a vyučování, koncipovaným německým didaktikem Wolfgaungem Ratkem. Tento návrh vyšel tiskem v roce 1612 spolu s vyjádřeními několika předních profesorů dvou německých universit. V mužném věku Komenský uvádí, že seznámení s Ratkovými návrhy podnítilo jeho vlastní snažení „didaktické“, jeho přemýšlení o reformě tehdejší výuky a školy.

V Herbornu se také Komenský seznámil s politickosociálněprávními názory bývalého profesora herbornské university Althusia a jeho stoupenců. Althusius, jistě i pod vlivem vývoje v Nizozemí, vypracoval především ve svém spise *Politica methodica digesta* jakýsi model stavovsko-korporativního státu, v němž se jednotlivé sdružené skupiny občanů podílejí na státní moci. Podle Althusia nemá vladař absolutní právo moci, ale může vládnout jen se souhlasem lidu. Stát vznikl podle Althusia svobodnou smlouvou mezi národem a tím, jenž byl postaven v jeho čelo. Národ a nejvyšší představitelé moci stojí tak prý nad dohodnutou formou vlády a závazky poslušnosti, neboť si obojí sami svobodně uložili. Althusius ve své *Politice* píše, že nejvyšší úřad ve státě má tolik moci, kolik mu ji korporace a občané vymezí. (Všimněme si termínu korporace!) Co není lidem vymezeno, nemůže být prý ani ustanoveno a nemůže přejít v platnost a „zůstává u lidu“, tj. v jeho rozhodnutí.

Althusius stál svými liberálně orientovanými názory v opozici proti pozdějším teoriím Grootovým a především proti absolutistickým postojům takových teoretiků — monarchologů a absolutistů — jako byli Bodin a Hobbes. Někteří historikové ho nazývají „německým Rousseauem“. Komenského Althusiovy názory hluboce ovlivnily.

V roce 1613 měl Komenský v Herbornu své první vědecké disputace, s převážně filosoficko-kosmologickou tematikou v duchu školského aristotelismu. V jedné tezi řešil i problém, jak vzniká vidění, zdali pohybem obrazů věcí do oka, či naopak aktivitou zrakového orgánu, který vnímá předměty skrze své obrazy, tedy pohybem opačným. Podle Komenského je vidění aktem ohou těchto procesů. Disputace vyšly v Herbornu i tiskem a jsou vlastně prvním literárním dílem Komenského.

Hned za starými budovami bývalé university byla v Herbornu ulička řemeslníků, takže zde Komenský mohl rozvíjet svůj zájem o řemeslnickou práci. Sám Alsted, už díky svému zájmu o alchymii,

POLÁTEK  
„DIDAKTICKÉHO“  
SNAŽENÍ

ALTHUSIUS

se také zajímal o různé řemeslnické techniky, o práci s kovy, o různé mechanismy, usnadňující lidskou práci. Komenského vlastní zkušenosti z mládí a zájem o lidskou tvorbu byly v Herbornu ještě rozmnoženy.

Po úspěšných disputacích, které měly prokázat, že student zvládl přednášené vědomosti a osvojil si i metody vědecké práce, v té době především schopnost logické ekvilibristiky s pojmy a formálního řešení různých nadhozených problémů, odchází Komenský na svou první studijní cestu do Holandska, ke kterému měli v Herbornu dobré vztahy. Cestování a poznávání světa a jiných zemí bylo tehdy

POPRVÉ  
V AMSTERODAMU

■ samozřejmou součástí vyššího vzdělání. V roce 1613 navštívil Komenský poprvé Amsterdam, město, v němž pak strávil poslední bouřlivé období svého dlouhého a těžce zkoušeného života. Holandsko bylo tehdy jednou z nejmočnějších a nejbohatších zemí světa a Amsterdam sám byl jeho pýchou. Navštěva jedné z největších metropolí tehdejšího světa musela zanechat na Komenského hluboký vliv.

Cestou z Holandska navštívil Komenský i některé německé university. Z jeho korespondence z pozdějších let například vyplývá, že se účastnil přednášek na universitě v Marburku, městě ve střední části Německa, kde je dnes moderní universita a kde jsou moderně vybavené pedagogické katedry a moderně a velkoryse organizovaný pedagogický experimentální výzkum.

KOMENSKÝ  
V HEIDELBERKU

■ Rok pak Komenský strávil ještě na universitě v Heidelbergu, městě na půvabné řece německých básníků Neckaru, v krásné kopcovité a hustě zalesněné krajině. Nad městem se tyčí zámek z rumělkově hnědé žuly, jehož vlastníci byli v Komenského době na vrcholu své slávy. V Heidelbergu se Komenský nadchl pro irenické a chiliastické myšlenky profesora Parea, který hledal cesty k náboženskému smíru mezi protestantskými církvemi. Chiliasmus, Komenskému jistě blízký z tradice husitské, zdůrazňoval nutnost přípravy světa pro blížící se druhý příchod Krista, který měl znamenat vrchol dějin a definitivní vítězství dobra a pravdy nad vším zlem a všemi zmatky, bludy a temnotami, které svíraly jako kleště lidský rod. Tomuto druhému příchodu mají křesťané ze všech sil napomáhat, tj. mají bojovat za porozumění všech se všemi, za spolupráci všech na díle zlepšení světových řádů.

Vidíme, že pozdější (a v různých formách celoživotní) Komenského snažení „didaktické“ (tj. pedagogicko-reformní), encyklopedické (později pansofické, tj. vševědné), irenické (tj. snažení o zajištění míru

a spravedlnosti) všenápravné (v něm chiliasmus byl hybnou silou) má své kořeny, své počátky a impulsy v mnohém i v oněch čtyřech letech Komenského pobytu na universitních studiích v Německu. Na tyto popudy bude pak Komenský po celý život reagovat, nově je ztvárňovat, až je nakonec přetvoří v originálně koncipovaném, vrcholném díle svého života, v Obecné poradě o nápravě věcí lidských (De rerum humanarum emendatione consultatio catholica) a ve svých koncepcích filosofických a kosmologických, antropologických a teologických.

Vědomosti získané na universitních studiích naplnily Komenského duši novými obzory, jeho prosté bratrské víře se dostalo nových argumentů. Alstedova vřelá víra musela být ostatně bratru Janovi blízká, stejně jako Pareův chiliasmus musel být blízký jeho revolučně křesťanskému, husitstvím podnícenému a jednotou částečně udržovanému povědomí, musel mu být blízký i herbornský vykladač bible profesor Piscator. Bratrská „sprostnost“ byla nahrazena intelektuálně podloženou, ale stále stejně vřelou a mnohdy dosti naivní, samozřejmě křesťanskou vírou, které školský aristotelismus a tradiční scholastika skýtalý zdánlivě absolutní a pevnou oporu a základnu. Všechny nové hlasy, všechny nové myšlenky byly zatím ztlumeny převahou scholastické systematiky. Vše základní se zdálo vyřešeno. Základní strukturu vědění je možné jen detailně doplňovat a zdokonalovat, nové prvky stačí jen začleňovat. Aristotelismus nám zjevil pravdu o přírodě, bible o našem lidském poslání a o bohu. Vše je v naprostém souladu a pořádku. Pochyby prvního přerovského pokušení byly utlumeny, Komenský se vrací do Přerova pln jasu spouštěného myšlení a vědění, pln elánu a velkých plánů. Jeho duše je plná nadějí a Komenský prožívá jednu ze svých nejšťastnějších dob.

Důkazem jeho zesíleného zájmu o přírodní vědu, a především o novinky v astronomii je jeho koupě rukopisu slavného Koperníkova spisu *O pohybech těles nebeských* (De revolutionibus orbium caelestium). Byl to převratný a revoluční spis, neboť v něm byla poprvé v křesťanské Evropě systematicky vypracována heliocentrická koncepce. Základní momenty, které však vedly Koperníka k heliocentrismu, byly (stejně jako později u Keplera) spíše filosofické a estetické, než experimentální. Matematika měla, jako později u Galileiho, převahu heliocentrismu jen průkazně „demonstrovat“. Slunce bylo zvláště pro filosofy novoplatónské (a pak i renesanční) orientace hybnou silou vesmíru. Už od pra-

ZÁJEM

● ASTRONOMII

...lávných dob byl oheň, teplo, tedy Slunce jakousi božskou, životodárnou silou, na které závisel život lidí, jejich životospráva, úroda, prostě existence. A je-li Slunce tak vznešenou a základní silou, je-li teplo zdrojem veškerého pohybu, proměň hmoty (k tomu zase dodávali spousta poznatků a důkazů svou praxí alchymisté), růstu rostlin, podmínkou života, pak by mělo být spíše ono středem tohoto kosmu, nikoliv chladná Země. Je těžko říci, zdali Komenský četl spis celý, těžko však asi porozuměl především matematickým pasážím, protože, jak se sám přiznává, matematice mnoho nerozuměl; jeho znalosti i na svou dobu byly jen průměrné, pohybovaly se v rozsahu tehdejšího universitního studia, tedy mimo pokrok a vývoj matematických věd. Koupě Koperníkova spisu stála Komenského poslední peníze, a tak neměl ani na povoz a musel do vlasti pěšky. Spis odkoupil od vdovy po profesoru Christmanovi, a máje v ruce ještě několik dalších spisů, které si na studiích obstaral, nastoupil svou velkou cestu z Německa domů, přes mohutně opevněný Norimberk do Prahy. Ve stáří na tento svůj vskutku sportovní výkon rád vzpomíná. V dopise mladému Nigrinovi píše, že cesta posílila jeho podlomené zdraví (pravděpodobně byl poslední měsíce v Heidelbergu nemocen) a snaží se ho tím povzbudit při řešení jeho běžných studentských potíží. V Praze navštívil Komenský své spolubratry a pražskou universitu a putoval dál do Přerova.

PŘEROV  
(1614-18)

■ V městě svých studií (1608-1611) se stává nyní kazatelem a především rektorem bratrské školy. Komenský nebyl s mnohým v „horním“ přerovském městě spokojen. Ještě v posledních letech života v *Clamores Eliae* vzpomíná „jak horlival pro neřád v ženění, staří mladé brali a mladí staré — Pak nebylo dětí, město pustlo a cizí se hnízili.“ A k tomuto textu připojuje Jan Amos ještě poznámku: „Item, Maruže bohatý jak rozmrhal všechno, a jiní...“ O Komenského pedagogické praxi nevíme téměř nic, ale již v roce 1616 vychází v Praze jeho spis *O snadnějším vyučování latině* (*Grammaticae facilioris praecepta*), první plod reformního přemýšlení didaktického, inspirovaného v Německu, a jistě i výsledek jeho prvních vlastních zkušeností s těžkopádným vyučováním latině, která byla na tehdejších humanisticky orientovaných školách hlavním předmětem. I další jeho velké dílo, bohužel nedokončené a požárem v Lešně roku 1654 úplně zničené, velký česko-latinský a latinsko-český slovník, bylo koncipováno i z důvodů didaktických. Vyučování latině na tehdejších školách bylo totiž ztíženo tím, že se žáci, kteří ovládali jen svůj národní ja-

zyk, museli učit latině bez vhodných slovníků. Existovaly jen slovníky latinsko-české, ale opačné verze nebyly k dispozici, nebo byly nedostatečné. Komenský chtěl zjednat nápravu, a proto se rozhoduje napsat paralelní česko-latinský a latinsko-český slovník. To by jistě přispělo k usnadnění vyučování, neboť se brala v úvahu situace žáka, který se mnohdy „bifloval“ latinským slovům bez jasného vědomí o jejich významu v jeho jazyce mateřském. Slovník měl obsahovat i pasáže gramatické a soubor českých přísloví.

Ostatně i jeho úsilí encyklopedické má své dimenze ■ PRVNÍ výchovné a osvětové, a tudíž i pedagogické. Velká ■ KOMENSKÉHO encyklopedie v českém jazyce, kterou píše v Přerově ■ ENCYKLOPEDIU a Fulneku, Divadlo veškerenstva věcí (latinský název *Theatrum universitatis rerum*), jedno z nejmladších a přitom nejdůležitějších a nejšířší koncipovaných Komenského děl, mělo přispět ke vzdělání české veřejnosti ve světských vědách, které byly u nás tradičně zanedbávány. Komenský si trpce uvědomoval náš provincialismus a v české předmluvě ke spisu útočí na český voluntarismus a věroučný konzervativismus, antiintelektualismus a plytkost české myslí. Tato pasáž, v níž staví před čtenáře nekulturnost a povrchnost těch, kteří tvrdí, že bez znalostí astronomie a filosofie bude obilí stejně růst, a vysmívá se „některým z nepodařeného pokolení tohoto“, které nemá zájem o duchovní úroveň svého národa, připomíná sarkastické šlehy Blahoslavovy ve Filipice do týchž řad. Komenský se zde očitě vypořádal i s názory, které mu byly vtlačovány do hlavy v jednotě, že totiž víra nepotřebuje žádného světského vědění. Komenský naopak dokazuje jejich význam i pro teologii, pro biblický dějepis, pro kultivaci víry, pro lepší pochopení bible. V dobové situaci českého evangelického světa to byly myšlenky hodnotné a progresivní. V latinské předmluvě ke spisu nabádá Komenský české vzdělance, aby všemožně pěstovali filosofické a přírodní nauky v českém jazyce. Komenský chce spisem mimo jiné dokázat, že český jazyk je dost bohatý a tvárný k tomu, aby mohl vyjádřit hloubku filosofických pojmů, že není jazykem natolik barbarickým, aby se ho nedalo použít pro vědu. Komenský chtěl dát příklad a strhnout jiné, jako to ostatně dělával tak často, když se s odvahou vrhal do velkých podniků. Mrzí ho, že český národ přispěl tak málo k rozvoji vědění a burcuje naše vzdělance otázkami: „...kdo z našich udělal něco pro geometrii, optiku, astronomii, historii...?“

Divadlo veškerenstva věcí bylo rozděleno do čtyř dílů a mělo být jakýmsi základním popisem kosmu, přírody a zeměpisu světa i lid-



ských dějin. Popisem světa sakrálního, dějin biblických a světa mravního i věcí spásy mělo být Theatrum divinum. Komenský se však věnoval přednostně Divadlu světa. Zájem o přírodu byl v tomto období Komenského života zvlášť silný, až se za to Jan Amos v Labrintu styděl a vyčítal si, že se tak málo zajímal o „vědění božské“. Z díla se zachovala bohužel jen první kniha I. dílu, obsahující i dvě předmluvy. Kniha pojednává o našem kosmu, o zemi a životě na ní, o planetách a hvězdách. Tento zlomek byl nalezen až v roce 1893 v Holešově.

Těžko dnes můžeme říci, jakou literaturu a jaké prameny autor při koncipování tohoto díla použil. Byly to jak tradiční spisy Aristotelovy (především jeho Fysika a spis O nebi a o zemi, O vznikání a zanikání aj.), dále některé spisy Augustinovy, školsky tradované názory Ptolemaiovy ve scholastickém zjednodušení, ale objevují se zde i prvky z literatury alchymistické, např. teorie o trávení je alchymistická, stejně jako některé nearistotelsky formulované názory o živlech. Zajímavé jsou Komenského poznámky v mapách světového atlasu Cornelia Wyfflieta, který vyšel v roce 1596. Komenský si psal poznámky především k mapám nově objeveného kontinentu — Ameriky. Tyto poznámky měly být pravděpodobně využity ve III. dílu, který měl jednat o zeměpisu světa jako celku, jednak zde měla být věnována pozornost jednotlivým kontinentům.

KOMENSKÉHO ■ Velkou „zeměpisnou“ zásluhou Komenského byla  
MAPA MORAVY ■ i jeho mapa Moravy. Na mapě začal pracovat asi hned po návratu do vlasti a dokončil ji pravděpodobně v roce 1622. Komenský, jak sám píše v dedikaci mapy Ladislavu Velenovi ze Žetína, chtěl svou novou mapou korigovat nepřesnosti starších map Moravy, o kterých se asi přesvědčoval na svých cestách moravskou vlastí. První mapu Moravy vytvořil lékař krále Ferdinanda L. Pavel Fabricius. Mapa vyšla v roce 1567 a především systém vodních toků vyznačených na mapě byl z poloviny smyšlený. Další autoři, jako např. Kaerius, Fabriciovy chyby nekorigovali, naopak spíše přidali nové nepřesnosti. Komenský využil svých geodetických znalostí z Herbornu a měl úspěch. Jeho mapa Moravy byla až do roku 1709 nepřekonána a ve všech atlasech světa, vydávaných především u slavných holandských nakladatelů Visshera, Blaucwa, Schenka, Valka aj., byla přetiskována. U nás vydal Komenského mapu vlastenecky cítící jezuita Tomáš Pešina z Čechorodu, který našel pro Komenského pochvalná slova, byl „byl Pikhartem“ (jak se tehdy mezi katolíky bratřím říkalo). Komenského mapa Moravy vyšla poprvé

v Amsterdamu v roce 1627. Na tomto prvním vydání (a jen na něm) jsou rytiny čtyř moravských měst — Olomouce, Brna, Znojma a Polné. Mapa skýtá i jistý obraz o hospodářské situaci v zemi, neboť jsou na ní zaznačeny vinice, sklárny, lázně, doly na zlato, stříbro a železo. Názvy jsou v oblastech osídlených Čechy i Němci německé a české. Mimoto jsou na mapě vyznačeny také brody přes řeky a kláštery. Některá pozdější vydání mapy byla kolorována. Na svou dobu byla mapa dosti přesná a Komenský tak prokázal své schopnosti i jako kartograf.

Zajímavé jsou některé názory na důvody, které prý Komenského vedly k sestavení nové mapy Moravy. Někteří se domnívají (např. Matzura), že Komenský chtěl podpořit cizinecký ruch v zemi. Několik autorů se domnívalo, že mapa měla záměry vojenské a že snad měla dopomoci k lepší orientaci protihabsburských vojsk na moravském území, která skutečně v roce 1626 udělala Moravskou branou průlom na střední Moravu. Dánská vojska spolu s oddíly Mansfeldovými se měla za Bratislavou spojit s vojsky sedmihradského knížete Bethlena Gábora a společně zaútočit na hlavní město habsburské říše — Vídeň. Ne nadarmo prý také Komenský věnoval mapu vůdci českého „zahranického“ protihabsburského odboje, Ladislavu Velenovi ze Žerotína.

Všechny tyto extrémní názory o motivech Komenského byly většinou vysloveny neodborníky v komeniologii a v historii té doby a dosti svévolně spojují řadu momentů a vytvářejí neodůvodněné konstrukce. Nelze ovšem také tvrdit, že by Komenský nebyl schopen mapu pro vojenské účely koncipovat proto, že byl hlasatelem míru a mírového soužití (ostatně tak tomu bylo až mnohem později), jak tvrdí L. Zapletal v jinak zajímavé práci o Komenského mapě Moravy.

Kromě snahy o zlepšení starých map (nikoliv však z důvodů péče o rozvoj geodetické vědy) měl Komenský asi v úmyslu věnovat se kosmografii své vlasti — Moravy. Kosmografická pojednání té doby byla souhrnnými popisy určité země, a to jak po stránce geodetické, tak především i po stránce historického vývoje země, popisu jejího státoprávního uspořádání, ekonomie, demografie, popisu zvyků, tradic, topografie apod. Šlo tedy o jakési celkové zachycení vývoje a stavu určité oblasti.

V době, kdy Komenský pracuje na své mapě, pracuje i na dvou literárních dílech o Moravě, na Moravských starožitnostech (De antiquitatibus Moraviae) a na spisu O ži- ■ STAROŽITNOSTI MORAVY

votě a činech pánů z rodu Zerotínů. Všechna tato tři díla měla asi přispět k hlubšímu poznání moravské vlasti. Typická kosmografická díla vznikala ostatně až v pozdějších letech, u nás především zásluhou jezuitských historiků a vlastenců, Balbína a Tomáše Pešiny z Čechorodu, který také zanechal zmínku o Komenského ztraceném díle. O starožitnostech Moravy. Těž druhý historický spis, o Zerotínech, se ztratil. Badatelům se však z různých citací Komenského díla o dějinách Moravy u jiných autorů podařilo získat představu o obsahu a stylu tohoto spisu. Byl asi psán z úcty a lásky Komenského k chráncům jednoty a je docela možné, že Komenský měl přístup do archivu a knihoven rodu, aby zde čerpal prameny pro svůj spisek. Kuriózní je, že Komenský, aby dodal Zerotínskému rodu na cti a vážnosti, odvozuje jeho původ od zakladatelů kyjevského státu — Rurikoviců.

LISTOVÉ  
DO NEBE

I sociální a politická problematika tísnila Komenského už v těchto letech. Po svatbě se svou první ženou, Magdalenou Vizovskou ze Zábřeha, kterou si vzal za ženu v červnu 1618 v Přerově, odchází do Fulneku, kde se stává správcem bratrského sboru. Často musel řešit i problémy vznikající střetáváním zájmu chudých a bohatých a dávat rady či morální poučení. Z přemýšlení o těchto problémech vznikl spisek Listové chudých a bohatých do nebe. Chudí i bohatí si v dopisech, adresovaných Kristu, stěžují na své problémy a jsou Pánem napomínáni. Z dopisu chudých jasně vycítíme osten Komenského kritiky proti tvrdému sociálnímu řádu tehdejší společnosti. Chudí si stěžují — ústy Komenského — na lakotu a krutost boháčů a volají po pomstě. O boháčích se v listě chudých Kristu píše: „Mají plné truhly stříbra i zlata, aniž toho čím užívají, leč že na to hledí; vzhledniž na to, ó Bože nesmrtelný, co se děje, a nás neb se zastaň, neb tvůj tvor nejsme, nás odečti“. To už je skutečně ostrá invektiva proti Bohu! A pak následují další důkazy o tom, že důstojnost chudých je bídou tak ponížena, že se skutečně nemohou cítit jako lidé, jako stvoření boží. „Ó jaká nenasyčená těch hltáků žádost,“ volají chudí a přidávají stížnost ne už jen na pány, ale i na lichváře a kupce. Svůj list pak uzavírají: „A protož dokudž (rozuměj: jak dlouho) se dívati budeš, ó soudce vši země?“ I další slova znějí jako výtky Tvůrci: „Dokudž se neujmeš o při chudých? Však pak o tobě písmo mluví, že jsi proto skušený ve všem, abys uměl čitelnost mítí bíd našich a nad těmi, kteříž je snášeji, se slitovati. Kdež tedy jest jaká lítost? Nebo víme, že vševědoucí jsi... Nečiniž se tedy neslyše, ó Bože pomst! Povstaň

a ujmi se o při naši!“ A chudí navrhuji své radikální řešení, řešení, s kterým přicházela radikální křesťanská hnutí (vlastně jejich nejlevicovější proudy), radikální husité, Muntzerovi povstalci v Německu v roce 1525 aj. „Kdybychom žádati chtěli, aby rovnost učinil mezi námi a zboží svá mezi všechny nás jednostejně rozdělil, nic bychom nespravedlivého nežádali. Nebo jakož jsi nás všecky stvořil, ty jediný učiniteli náš, z jedné krve, k jednomu cíli, jednostejným způsobem bez rozdílu: tak také slušnět by se býti zdálo, aby všechny opatroval bez rozdílu. Aniž žádati bychom chtěli, aby nás nad onyno povýšil, je pak ponižil; než toliko, aby zároveň se všechněmi nakládal.“ Ale hned vzápětí chudí prohlašují, jako by se Komenský zalekl radikálnosti své výzvy, aby, nemůže-li to bůh dopustit, aby aspoň zmírnil jejich bídu.

Komenský i jednota měli smysl pro lidské utrpení a měli blízko k životu prostého lidu. Je známa řada příkladů, kdy starší jednoty donutili bratrskou šlechtu k lepšímu nakládání s poddanými a kdy ji adresně kritizovali a napomínali. V Dekretech jednoty se objevuje dokonce artikul „O povstání lidu proti panuom“, kde se představitelé jednoty oficiálně zabývají tímto problémem. Nenařizují, ale spíše prosí nespokojence, aby od podobného aktu upustili, protože se báli násilí. Tyto tradice žijí i v Komenském v době jeho práce na spisu Listy do nebe, a tak nakonec napomíná ústy Krista poddané k trpělivosti a snášení ústrků, pány pak k milosrdenství a lásce. Zde ještě Komenský nevyslovil a nepožadoval uskutečnění ideje rovnosti všech, jak to učinil v pozdějších letech. Problém zůstal otevřen pro něho i pro jeho dobu! Spisek byl také v mnohém poplatný dobové literatuře o problémech městské chudiny, která byla od poloviny 16. století stále početnější. Komenský si vesnické chudiny a sociálních problémů na vesnici v Listech do nebe všimá velmi málo. Důvod byl asi dvojitý: Sociální diferenciace na vesnici nebyla v té době tak markantní jako ve městech, kde byly sociální problémy daleko palčivější — ostatně příslušníci vesnické chudiny odcházeli často do měst. Přednostní interes o městské sociální problémy v Listech do nebe souvisel na druhé straně i se sociálním složením jednoty. Bratři byli většinou řemeslníci a jednota měla také nejsilnější pozice v menších moravských (většinou poddanských) městech. Proto i Komenského zajímaly v této době především sociální problémy menších měst, čehož nejlepším důkazem jsou právě Listové do nebe. Těžká politická situace po roce 1618, kdy stavové vedli svůj dvoutletý a nakonec marný prohraný boj proti Habsburkům a protirefor-

maci, zneklidňovala mysl mnohých bratří, kteří se báli o osud své církve i české reformace vůbec. Z tohoto i pozdějšího období existuje řada apologetických nábožensko-politických spisů, které hájily různé reformační proudy proti militantně nastupujícímu katolicismu, který se spojil politicky s habsburskými snahami o ovládnutí střední Evropy a udržení svých pozic proti nastupujícím mocnostem: Anglii, Nizozemí a Švédsku. Jedním z takových apologetických spisů české

RETUŠK

provenience je i tzv. Retuška proti Antikristovi a svodům jeho, jehož byl Komenský buď autorem, nebo aspoň spoluautorem. O Komenského autorství existuje velká řada polemik. Řada důležitých argumentů svědčí však pro Komenského autorství. Nejsou průkazné argumenty Hendrichovy, že mladý Komenský nemohl mít takové znalosti a takový přehled o literatuře nábožensko-historické a dogmatické, jaké prokazuje autor Retušky. Právě to by byl spíš argument pro Jana Amose, který nesledoval jen literaturu teologickou a dogmatickou, ale např. i nejnovější literaturu přírodovědnou. Vždyť např. na mapě Moravy použil výsledky nejnovějších zpřesňujících měření stupně severní šířky, které byly publikovány v roce 1615. Ve Fulneku četl Pinderovu kusánskou antologii *Speculum intellectuale felicitatis humanae* (Zrcadlo lidského štěstí) a možná už i přímo spisy velkého kardinála. Mnohé naopak nasvědčuje mimořádnému rozhledu Komenského v těchto letech.

V Retušku dává Komenský naplno průchod své nenávisti, především vůči římskému papeži a jeho duchovní milici — jezuitům, Komenského konkurentům i v oblasti reformních snah pedagogických a školských. Papeže nazývá v tradiční mluvě militantního reformačního zanícení děvkou ďáblovou a s jistým zadostiučiněním a sarkasmem cituje (i nekritické) doklady o do nebe volajících zpustlostech papežského dvora. Čeští vlastenečtí jezuité měli však ke Komenskému kladný vztah a řád Tovaryšstva Ježíšova používal jeho slavných *Dveří jazyků* (*Janua linguarum*) k vyučování cizím jazykům, a to i s udáním Komenského autorství. Komenský svůj postoj k jezuitům na konci života změnil a v *Clamores Eliae* uvažuje o využití jezuitů při „reformě světa“. I k papeži rozhoduje se chovat smířlivěji a spíše přátelsky než militantně.

Nicméně Retuška ukazuje Komenského jako bystrého pozorovatele vývoje veřejných věcí, břitkého kritika a muže angažovaného v osudovém vývoji této země v letech před stavovským povstáním a hlavně během oněch dvou let, kdy evangeličtí stavové ovládli zemi. Po dvou letech zdlouhavých a vyčerpávajících bojů, kdy stavovské

vojsko stálo již před Vídní a jeho děla ostřelovala císařský palác, zvrtilo se nakonec válečné štěstí na stranu císařských, kteří postupem času získávali převahu vojenskou i materiální. Krátkou a z naší strany dosti lehce prohranou bitvou na Bílé hoře ztratilo české království svou samostatnost a evangelické církve svou svobodu vyznání a možnosti existence.

Ještě téměř rok po této katastrofě tráví Komenský ve Fulneku, kde prožil tři relativně šťastná léta (1618—1621), v rodinném kruhu se svou první ženou. Ve Fulneku měl asi již rozsáhlou knihovnu a věnoval se i praktickým činnostem, pěstoval včely a zajímal se o sadovnictví. V roce 1621 uprchl z Fulneku před blížícími se španělskými vojsky a byl nucen opustit svou manželku i dvě malé děti. Píše pro ni útěšný spisek, ve kterém se vyznává z něžné lásky k ní. Též Magdalena nakonec opustila s oběma dětmi Fulnek a snažila se najít útočiště v Přerově, ale ona i obě děti tam zemřely v roce 1622 na mor. Komenského cenná knihovna byla fanatickým kapucínem Kapistránem na fulneckém náměstí v roce 1623 spálena, o čemž podal tento mnich ihned zprávu do Říma.

# III



KRIZE

A

ZLOM

Nastává nejtěžší období života Jana Amose. Sedm let skrývání ve vlastní zemi, léta plná zoufalství, kdy se celý jeho život, všechny plány a naděje zhroutily, kdy prožil těžké ztráty svých nejbližších, léta plná pochybností a nejistot. V prvních letech „domácího vyhnanství“ prožívá Komenský i svou hlubokou krizi duchovní, protože se v něm zhroutil i systém filosofických jistot herbornských a heidelbergských studií. Komenský v úkrytech, jež mu poskytly nakloněné šlechtické rody neprobírá kriticky jen český nábožensko-politický vývoj a dění v jednotě, ale začíná chápat hlubší souvislosti konfliktů politické, náboženské a duchovní situace světa, který se nezadržitelně řítí do jedné z prvních velkých válek, které zasáhly nejen Evropu, ale dotýkaly se i jiných kontinentů (především bojem o koloniální dědictví portugalské a španělské). Staré koloniální mocnosti jsou vytlačovány státy, v nichž se k moci dostala nebo v nejbližších letech dostane nová třída, buržoazie a měšťanstvo (Nizozemí a Anglie).

Komenský cítí, že se na pozadí krutých nábožensko-politických zápasů jeho doby začínají rýsovat nové perspektivy evropské civilizace, že soudobé boje politické a ideologické jsou výsledkem dlouho zrajícího střetnutí, že cosi je nezadržitelně pohlcováno časem a že se lidstvo musí vědomě chopit tvorby své lepší budoucnosti, že si musí uvědomit všechny problémy, které ho tíží, které ho svazují, které ho vrhají do sporů a válek.

Řekli jsme na počátku druhé kapitoly, že vrchol Komenského tvorby, jeho Obecná porada o nápravě věcí lidských, je výzvou světu k dialogu, že je výzvou k nové formě boje v podobě střetávání názorů a společného hledání možných východisek. V krutých letech dvacátých začíná tento dialog vést Komenský nejprve sám se sebou, se svým rozervaným srdcem a rozumem. Hledá ideje, hledá opěrné body, které by opět vytyčily cestu ze zoufalství ke klidu a naději, z nejistot k jistotám, z trosek jeho dosavadních filosofických i politických přesvědčení k novým duchovním obzorům. A hledá východiska nejenom pro sebe, ale pro celé trpící lidstvo. Vyhnanec (roku

1628 musel opustit své poslední útočiště v severních Čechách a přes Kladsko utéci do Polského Lešna), člověk, kterému nezbylo nic než jeho vykořeněná existence, spojil starost o sebe samého se starostí o svět a jeho budoucnost. Komenský se po překonání nejtěžších okamžiků zoufalství vrhá s novým elánem do práce a cítí se ještě více povoláním k velkým činům, než v poklidných letech svého přerovského a fulneckého působení. (Snad k jeho duševní stabilizaci přispěl i jeho druhý sňatek s Marií Dorotou Cyrillovou, kterou pojal za manželku v roce 1624 v Brandýse n. Orlicí.)

V pozadí myšlenkových a duchovních zvrátů lidí stojí mnohdy několik málo, nicméně velmi intenzivních a silných postřehů, zkušeností, nápadů a impulsů, které jsou skrytým společným jmenovatelem všech, mnohdy i zdánlivě těsně nesouvisících činností, myšlenek a snažení. Které myšlenky a impulsy z vnějšího světa způsobily Komenského velký obrat ve dvacátých letech 17. století? Co nového Jan Amos pochopil? Jakou zaujal pozici v ideologických a politických střetnutích svého století? Co bylo oním skrytým impulsem jeho činnosti a života v dalších letech?

V první kapitole jsme se pokusili stručně načrtnout hlavní tendence vývoje evropského myšlení v prvních šesti stoletích našeho tisíciletí a v druhé kapitole i dosavadní životní osudy Jana Amose. Naznačili jsme, že jeho dosavadní životní i filosofický názor byl silně formován jeho studii v Německu, kde se mu dostalo též řady tvůrčích popudů, které rozvíjel na domácí půdě. Lze říci, že až do životní krize po roce 1621 byl jeho dosavadní základní životní i filosofický pohled na svět, jeho světonázor formován aristotelsko-ptolemaiovským myšlením v pozdně scholastickém zabarvení. Zakladatel reformace Luther sice divoce útočil na scholastickou vzdělanost a rozumářskou teologii a zatracoval rozum jako děvku ďáblu, jako něco, co je nanejvýš schopno poučit nás o tak pomíjivých věcech, jako co si obláci a co sníst. Rozum patří na nejspínavější místo v domě, volá Luther. A přesto ani jeho následovníci nebyli schopni se bez služeb tohoto rozumu obejít. I oni musí vymezeně formulovat názory reformační dogmatiky, i oni musí převést poselství reformace do pojmové aparatury a nemají po ruce žádnou jinou než opět aristotelsko-scholastickou. Lutherův žák Melanchthon, muž, který se snažil systematizovat Lutherovo učení, využíval sice i prvků novoplatónských, především ve spekulativní psychologii, ale stal se vlastně otcem spojení reformace s onou opovrženou scholastickou filosofií. Zde, v oblasti filosofie a profánních nauk, převzala reformace zcela

starou tradici a tak pozorujeme, jak vzniká takzvaná protestantská scholastika, která je nakonec mnohem bigotnější a mnohem méně originální než scholastika katolická, která v 16. století slaví svou renesanci, a především ve Španělsku a Portugalsku se může pochlubit řadou slavných jmen, jako Suarez, Petrus Sotus aj., kteří nejenže přinesli řadu nových prvků do filosofie, ale obohatili i jiné obory, především vědu právní. Ani v oblasti sociální neprojevila reformace porozumění pro problémy chudých a utiskovaných, ba naopak, přispěla k posílení všech mocenských a sociálních pout a vazeb. Vzpomeňme, jak Luther vyzývá k co nejsurovějšímu potlačení selských bouří v Německu a Müntzerových povstalců a jak všem, kteří v tomto svatém boji proti povstalcům ztratí své životy, slibuje jistou spásu. Bíte sedláky, volá Luther. Reformace svým pesimistickým pojetím lidské přirozenosti, která má prý sklon jen ke zlu, nemůže dát člověku nějaké optimistické perspektivy na této zemi. Naopak, je-li vše předurčeno a je-li nám vše již předem odpuštěno milostí Kristovy oběti na kříži, stačí-li jen věřit v jeho milosrdenství a o ostatní se nestarat, pak poslední mravní pouta a příkazy křesťanské lásky v oblasti sociální jsou strženy. Kdybys tisíckrát denně smínil nebo zabí, věřil-li v milost boží, budeš spasen, parafrázuje smysl svého poselství Luther. Člověk se pohodlně zařídí na této zemi i se všemi vášněmi a krutostmi své přirozenosti, neboť o tom, bude-li spasen, nerozhodne svým dobrým životem ani svými zásluhami, ale o jeho spáse či zatracení rozhodl již předem bůh. I kalvinismus jde tímto směrem svým učením o predestinaci, předurčení. Má-li bůh zájem o tvou spásu, je-li ti nakloněn, to poznáš sám na tom, jak bude žehnat tvému světskému konání, tvému podnikání, tvým záměrům, tvým obchodům. A tak se protestantský člověk s bezohlednou vervou pouští do světské činnosti, protože případné špatné následky této „individuální angažovanosti“ pro jeho bližní sejme milosrdenství boží. Jak musela být taková ideologie prospěšná především mocným a bohatým, je jasné. Na druhé straně je ovšem třeba připomenout, že nastupující měšťanstvo v ní cítilo také zbraň k prolomení všech středověkých feudálních zábran a možnost, jak rozšířit prostor pro podnikání, průmysl, obchod. Nicméně ve střední Evropě a v Německu (a nejen zde) posílil protestantismus autoritu státní moci a posvětil všechny prostředky, jimiž vládla a jimiž řešila sociální problémy doby. Jakkoliv se hrálo posílení světské moci svou rolí v boji proti cesaropapistickým snahám katolické církve a kurie, přece jen v konečných výsledcích vedlo k sakralizování jakékoli zvláště světské moci a vládnoucích

vrstev, jejichž vládnutí již není omezeno žádnými morálními příkazy či postuláty, neboť se mravní zákon už nekryje se zákonem právním, protože neexistuje souvislost mezi lidským snažením a dobrem. (V Německu pak tradiční úcta k světské moci a k těm, kteří vládou, ať už je to kdokoliv, byla tak silná, že protestantská církev nebyla dlouho schopna postavit se otevřeně proti fašismu a Hitlerovi, až došla ke krutému vystřízlivění z reformačního bludu o rozpojení zákona mravního a právního. Nacismus byl jakýmsi vyvrcholením tohoto rozpojení v dějinách Evropy, protože nacistické zákony byly až zrádně protipřirozené.) Calvinismus naopak ve vztahu k světské moci zastával stanovisko odlišné a spolu s katolickými právními teoretiky hlásal možnost svržení vládce, nutí-li své poddané porušovat mravní zákony a vládnou-li proti zájmům národa.

Tímto poněkud delším exkursem jsme chtěli charakterizovat klima reformačního světa v Evropě, především v Německu, a poukázat na jisté konzervativní rysy jak filosofického, tak sociálního postoje vůdce reformace a reformační ideologie.

V Herbornu (kde Komenský pobýval nejdéle) figuroval spíše vliv kalvínský, a proto v oblasti názorů sociálněprávních (především zásluhou Althusiovou a vlivy nizozemskými) panovaly celkem progresivnější názory. Kosmologie přednášená zde především Alstedem však byla, přes jeho snahu informovat o nových proudech, zvláště v přírodních naukách, tradována v duchu netvůrčí protestantské scholastiky. Alstedovi šlo spíše o systematizování toho, co se všeobecně uznávalo a přijímalo, a chtěl vše jen lépe sladit s biblí. Komenského světónázor nese až do dvacátých let prisma tohoto konzervativního a netvůrčího klimatu. Jeho duchovní obzor, obzor prostého bratrského mládence, byl zde jistě velice rozšířen, ale „herbornské představy o světě začínaly v této době už patřit mezi překonané, zastaralé, naivní. Zatím stál Jan Amos mimo prudký vývoj evropského ducha. Nejlepším svědectvím jeho světónázorového pohledu

DIVADLO

VEŠKERENSTVA

VECÍ

■ je jeho velké encyklopedické dílo *Theatrum universitatis rerum*, dílo svou rozsáhlostí a záměry jistě pozoruhodné a z mnoha vedlejších hledisek velkolepé (Komenského mládí, obohacení české vědní literatury apod.), ale svou koncepcí zřetelně bigotně aristotelsko-ptolemaiovské. Ve středu vesmírné koule stojí nehybná Země, okolo ní krouží 7 planet na křišťálových sférách, osmá sféra hvězd je rozláčena devátou, která je uváděna v pohyb přímo prvním nehybným hybatelem — bohem. Planety a hvězdy jsou neměnné, božské, na zemi, kde žije i člověk,

je vše podrobena vznikání a zanikání. Vše je předem dáno, vše je účelné a dobré, nic není možno změnit, protože každá změna by mohla vést jen k horšímu, neboť co je dáno, je nejlepší. V takovém vesmíru musí být každé zlo a nedostatek vysvětlen konec konců jako dobro a jako něco, co má svůj smysl. V *Theatru* řeší Komenský námitky některých, byť dosti naivních kritiků této všeúčelnosti, kteří nadhazovali, proč nemá člověk např. oči i vzadu, aby viděl i za sebe, proč je tak málo vybaven ostrostí smyslu a silou ve srovnání s mnohými zvířaty. Komenský uniká námitkou, že člověk má rozum, který mu má najít prostředky jak vyvážit tyto nedostatky, které jsou vlastně pohnutkou pro lidskou vynalézavost. Co je však možno v tomto kosmu učinit nového, co zde vůbec člověk zmůže tímto svým rozumem, co je mu jin dovoleno podnikat? Najít své místo, najít od věků do věků stejný smysl své existence, podříditi se nalezené normě a vylepšovat neměnný a daný řád věcí a svého života! Ne nadarmo nazývá Komenský svůj spis *Divadlo veškerenstva věcí*, divadlo, které se odehrává před jeho očima, aby i on vstoupil na jeviště světa a odříkal mu předem danou roli, aby byl jednou z věcí tohoto *theatra*. Jako ve skořápce vajíčka je sevřen člověk v tomto jednou provždy daném kosmu, v němž je mu svěřena nanejvýše role údržbáře a ostříhatele daných zákonů. Zde je svět věčného kolotání, vznikání a zanikání, nad jeho hlavou krouží křišťálové sféry a hvězdný svět věčného klidu, nad nímž se rozprostírá říše boží, kam má přijít lidská duše, onen kus nebe zakletý do hmoty těla. Obě říše, říše pomíjivosti a věčnosti, jsou od sebe neprodyšně odděleny, svět boží dokonalosti je světu zanikání povýšeně vzdálen jako pozdně feudální monarcha otrhaným a hladovým sedlákům. A přece, tento nekonečný bůh je v ptolemaiovské kosmologii jakýmsi završením kosmu učinit nového, co zde vůbec člověk může tímto svým rozumem učinit nového, že vyhrocený dualismus hmoty a ducha, boha a světa, pomíjivého a věčného charakterizoval netvůrčí scholastiku. Tento dualismus charakterizuje i Komenského kosmos v *Theatru* a s ním i pasivní pojetí lidské existence, nedynamičnost a strnulost.

Všechny věci se řídí ve svém bytí věčně danými formami, esencemi. Věci tohoto světa, jejich konkrétní bytí, jejich existence je jen jakýmsi viditelným otiskem v hloubi jejich hmotnosti působících esencí. Dostát svému určení — to je pravý smysl bytí věcí, i bytí lidského. Proto ona úcta ke všemu neměnnému, proto ona snaha nic neměnit. Proto ona úcta k daným pořádkům sociálním a politickým, proto onen konzervativismus, ono lpění na osvědčeném a daném,

strach ze změny a pohybu, ba odpor k nim. Ostatně každý pohyb byl jen výrazem nedokonalého.

V roce 1621 se hroutí Komenského osud. Jedna rána za druhou dopadá na jeho hlavu. Svět je vržen do krutosti dlouhých a urputných bojů, začíná pronásledování a žalářování, popravy, šíří se mor, hlad. Nic nového pod sluncem pro nezaujatého diváka. Avšak palčivá otázka pro toho, kdo trpí, kdo si zoufá, kdo v tom všem žije. Je tento svět opravdu spořádaný, účelný, dobrý? Je všechno tak jasné, tak krásně rozčleněné a vymezené, jak se zdálo Komenskému v Herbornu, v Přerově a Fulneku? Jaké místo má v aristotelském kosmu nemoc, strádání a smrt? Jaký smysl v něm má křesťanská zvěst, hříh, pád a odpuštění? Jak spojit s prozřetelností, účelností a dobrotou tu hroznou bídu a nedokonalost světa? Jak se smířit s tím, co svět skutečně je! Vždyť tento kosmos a tento pozemský život není divadlem věcí, ale krutým slzavým údolím, zemí plnou zoufalství a neštěstí, světem utrpení a beznaděje. Jistě, již v dětství a jinošství, stejně jako v Herbornu a pak v Přerově a Fulneku, vždy byl Komenský dobrým křesťanem, pokorným před nekonečností boží, křesťanem, vědomým si pomijivosti všeho světského. Byl však křesťanem také v tom, že věřil (o to víc, že byl jako bratr potomkem českého revolučního křesťanství), že zlo a bídu je třeba překonat činem, že lidský pád byl vykoupen obětí boží a že člověk má mít nejenom víru, ale i naději, má jít vpřed, má znovu a znovu zvedat hlavu po všech svých pádech, má bojovat za „novou zemi“ v sobě i v dějinách. Je to onen existenciální a aktivní prvek židovské a křesťanské tradice, o kterém jsme mluvili v první kapitole, prvek zajatý ve víceméně esencialistickém, zvěčňujícím, každou danost hájícím světě antickém, především v jeho středověké aristotelsko-scholastické podobě.

**UTĚSNĚ SPISY** ■ V prvních měsících po útěku z Fulneku byla mu oporou právě ona zoufalá a pokorná oddanost do rukou „Pána všeho“. Ve spisku z té doby, Přemýšlování o dokonalosti křesťanské (v jehož úvodu se obrací vroucími slovy ke své opuštěné ženě), dochází k přesvědčení, že se nám boží řízení může zdát mnohdy „divné“, „ne vždy příjemné, vždycky však spasitelné“. I v druhém spisu, napsaném v roce 1622 (Nedobytedlný hrad jméno Hospo-  
**TRUCHLIVÝ** ■ dinovo), a pak především v dialogicky napsaném Truchlivém (první část z roku 1622, druhá z roku 1624) nachází Komenský jedinou útěchu ve víře v Krista, který nakonec „všechna protiventství“ obrátí v dobro a temnoty v jas spravedlnosti.

Zvláště Truchlivý dovoluje nám nahlédnout do hlubin úzkosti Komenského duše. Jan Amos nemůže ani v noci spát, stále jej pronásledují nejistoty a nic nevěstí obrat k lepšímu. Zdá se, že Komenský upadá stále hlouběji a jeho zoufalá, ale silná víra v konečný obrat věcí a dobrotivost Spasitele je znovu a znovu zdolávána novými vlnami výčitek a pochybností. Truchlivého (tj. Komenského) navštívuje nejprve Rozum, který se ho snaží utěšit světskou moudrostí. Komenský odmítá všechna jeho povzbuzení, odmítá Seneku, nepovzbudí ho ani spis Justa Lipsia De constantia, který v té době čte. Zdá se mu, jak trpce říká Rozumu, že „naděje z lidí bláznivá dělá“. Ani Víra, která přichází podpořit útěšná slova Rozumu, nic nezmůže, Truchlivý má proti všemu své pesimistické námitky. To, co ještě v Přemýšlování a Nedobytedlném hradu Komenského utěšovalo, všechna ta slova bible o pronásledování, které je křesťanům souzeno snášet pro víru k větší slávě boží a pro jejich spasení, přijímá Komenský v Truchlivém již podrážděně. Víra připomíná Komenskému některé výroky Písem, např.: „Plakati a kvíletí budete vy, ale svět bude se radovati.“ A opět: „V nenávisti budete pro jméno mé. Vyvádím vás v souzení a budou vás mordovati. A kdybych tobě všechna písmena, že pán Bůh nechce své než v trpkostech míti na světě, vyčítati měl,“ pokračuje Víra, „den by nestačil.“ Jan Amos však již nemíní snášet nové a nové rány, nemíní stále jen kapitulovat ve všech svých pozemských nadějích, nemíní být jen pasivní obětí událostí a obrací se za tato slova na Víru podrážděnou invektivou: „I jestližeš tedy tak placeno býti má za pobožnost, nejlépe udeřiti ní o zem a býti, jak onino jsou, v svobodě a slávě.“ Víra se děsí výroků Truchlivého zvoláním „uchovejž toho Pán Bůh,“ ale Jan Amos stupňuje svůj nápor proti všem útěchám, kterými se léta marně těšil a na slova Rozumu o všemohoucnosti a vševědoucečnosti a po slovech Víry: „... což by pak ten, kterýž učinil ucho, neslyšel? A ten, kterýž stvořil oko, nespatrił? Co ten, kterýž lidí umění učil, sám nerozumí?“, tvrdě odpovídá: „Nedbá tedy o nás, děj se s námi, jak děj, jemu v nebi dobře.“ Nakonec přichází sám Kristus, který se diví, že Truchlivý „odpovídá Bohu silnému tak pyšně“. A teprve on ztišuje Komenského zoufalství, které, jak se zdá, docházelo k pochybnostem o samých pilířích náboženské víry. Komenského utěšila až slova Kristova o blízkosti jeho druhého příchodu. Až teprve nyní se chápe nové naděje, vidí nové perspektivy. On, potomek českého revolučního hnutí a boje za novou zemi, měl vždycky smysl pro ony aktivní, nikoliv pasivní momenty křesťanství. Ožívají



v něm i chiliastické myšlenky Pareovy. Má-li smysl křesťanská víra v Krista, v jeho království, v dobrotu boží, není možno útrapy života jen pasívně snášet a hledat v nich s oddanou pokorou dobro, ale za dokonalost boží v člověku je třeba bojovat. Nedal snad Jan Amos už do záhlaví prvního útěšného spisku Přemýšlování o dokonalosti křesťanské citát z Matoušova evangelia „Buďtež dokonalí, jakož i Otec náš, který jest v nebesích, dokonalý jest!“ Začíná jej však chápat v novém smyslu. Nebude to v pokorném přijetí světa, nýbrž v boji o svět nový, o stržení božských přívlastků na člověka. Než se tak stane, musí Jan Amos — v jehož zoufalství, které se nezastavovalo ani před svíráním pěstí proti nebi, uzrála touha po „vykupitelském činu“ — ještě jednou vniknout do budovy svého starého světového názoru a nenechat zde kámen na kameni, musí pokácet všechny své bývalé modly, všechny své bývalé jistoty, musí se vypořádat se všemi svými dřívějšími představami o světě, jeho uspořádání a smyslu.

LABYRINT

■ Toto bouřlivé dílo provádí ve svém skvěle napsaném Labyrintu světa a lusthausu srdce. Dílo je napsáno jakoby jedním dechem, jedním tahem ruky škrtačící minulost, dílo vsutku radikální skepse ke světu školské aristotelsko-scholastické vzdělanosti, k současnému uspořádání a životu společnosti, a nakonec k lidskému dosavadnímu vědění vůbec. Nikde nenachází poutník Komenský stání, všude nachází jen lež, podvod, polopravdy. Chtěli mu nasadit brýle mámení, aby ve lžích viděl pravdu a v ošklivosti krásu, na krk dali uzdu všetečné a neuspokojitelné mysli, která ho žene do nových, marných dobrodružství poznání. Brýle mámení, jejichž obroučky jsou Zvyk a skla jen Domnění, mu však nasadili jaksi křivě, takže koutkem oka viděl pravý stav věcí a prohlédl všechny šalby dosavadních přijatých názorů a mínění, tradovaných školskou učeností, které tak důvěřuje v Theatru. Jako v tomto spise bylo vše průzračně jasné a jisté, tak je nyní vše zmatené a nesmyslné.

Můžete právem namítnout, že Komenského účtování v Labyrintu je v mnohém přehnané, že Komenský sám v pozdějších letech mnohé věci nebral již tak tragicky, že mnohé, čemu se v Labyrintu posmíval, znovu přijímá. Jistě. Ale skeptický a sarkastický duch Labyrintu, mnohdy až zarážející nevíra v lidský rozum a jeho snažení, pesimismus pro věci tohoto světa, výsměch celé tradici lidského vědění, to vše nebylo samoúčelné. Komenský se osvobodil od všech vnitřních pout; musel to učinit, musel v sobě udusit nevyhovující jis-

toty svého starého světového názoru, musel ve svém duchu provést toto revoluční dílo zkázy, aby mohl konečně najít cestu ze svého zoufalství i z beznaděje světa, který se mu v Labyrintu a pak i v Hlubině bezpečnosti (1625) jeví jako zmatek a „kolotáň“.

V Komenském pomalu začíná zráet myšlenka, že člověk v tomto světě nemůže žít jako divák, jako pokorný a oddaný trpitel, že není jen součástí divadla světa, ale že toto divadlo světa je třeba změnit. A tak nastupuje už nyní svou velkou cestu, o které se tak případně vyjádřil náš přední komeniolog Josef Brambora, že je cestou od divadla světa k jeho nápravě.



Brýle dosavadního vědění, které bylo v podstatě věděním aristotelsko-scholastickým a které bylo jádrem Komenského světonázorové orientace, začal považovat za domněnku. Byl rád, že „Marnost a Mámení“ mu je podstrčily tak, že začal vidět věci takové, jaké jsou. Prudký náraz světa a událostí po roce 1621 ho ■ tedy začal učit vidět realitu nově. Vzpomeňme, že ■  
když jsme probírali Komenského tvorbu ve Fulneku, poznamenali jsme, že Komenský už tam četl Pinderovu antologii *Speculum intellectuale felicitatis humanae* a že se tak poprvé seznámil s některými spisy a myšlenkami slavného filosofa Mikuláše z Kusy, jehož někteří považují za prvního filosofa moderního věku. K četbě Pindera a Kusána se přiznává Komenský ve spisku *De iterato sociniano irenico*... z roku 1661. Tam vzpomíná, že tyto autory četl před více než čtyřiceti lety, což by odpovídalo fulneckému a snad i konci přerovského období. V jednom ze spisů antologie nazvaném *De beryllo* uči Mikuláš Kusánský čtenáře dívat se na svět jinak, než jak uči aristotelská logika — přes beryll (jakési v té době už používané brýle) *coincidentiae oppositorum*, čili shody, splývání protikladů. Kusánský vytýká aristotelské logice její hlavní zásadu, že totiž vylučuje možnost přisoudit určitému subjektu (tj. věci) protikladné predikáty (tj. vlastnosti). A přece — svět a všechno v něm se skládá z navzájem se vylučujících protikladů, které však existují uvnitř jednotlivých věcí v jednotě. Kusánský je tak průkopníkem dialektické logiky, kterou domyslel a rozvinul v 19. století Hegel a již k dynamickému výkladu skutečnosti využil Karel Marx. Kusánský na příkladech vzatých z geometrie dokazuje, jak protiklady mohou v sebe navzájem přecházet a jak splývají jeden s druhým, ale jak také jeden vyvolává druhý. „Dostaneš se lépe k příčinám působícím v přírodě,“ poučuje Kusánský své čtenáře, „uvidíš-li, že vznik jednoho je zánikem druhého. Přes beryll totiž uvidíš jeden protiklad a skrze něho i původ druhého protikladu.“ Žák musí trpět poučováním, aby se jednou stal učitelem, který poučuje zase jiné, trpnost se tedy mění v činnost. Předmět, sám k teplu indiferentní, se působením tepla mění, až na-

MIKULÁŠ  
KUSÁNSKÝ

konec začne hořet a sám teplo ještě umocňuje a předává jiným, chladným tělesům; chladno tedy přechází v teplo, křivé v rovné, nekonečný kruh v přímku, nekonečně zmenšovaný kruh v bod, přímka je výlevem bodu, plocha pohybem přímky, nekonečná a nulová rychlost otáčejícího se kola splývají. Řadu z těchto příkladů uplatňuje i Komenský a aplikuje je na řešení některých filosofických a teologických záhad.

V uvedeném spise z roku 1661 Komenský přiznává, že když četl Mikuláše a domýšlel jeho myšlenky, začal „o sobě smýšlet s větší pokorou.“ A zvláště v době své krize, kdy pojal nedůvěru k světu dosavadních jistot filosofických a ideologických, uvědomoval si asi stále více, že jistoty a sebevědomí aristotelsko-scholastického kosmu jsou velmi relativní. Kusánovým berylem nahradil Komenský brýle mámení svého dosavadního světového názoru a pochopil, že v dialektické kusánské logice nachází prostředek k hlubšímu chápání světa a člověka.

Kusánus ve svém spisku *De beryllo* také zdůrazňuje, že ve filosofii nelze pracovat jen s dvojicí základních principů, ale že je třeba mít principy tři, „aby v něm protiklady splývaly a zároveň se vylučovaly.“ Řekli jsme už dříve, že aristotelsko-scholastická tradice pracovala při výkladu světa s dvojicí základních pojmů, což jsme částečně objasnili už v první kapitole, s látkou (hmotou) a formou, bohem a světem, stvořitelem a stvořeným, pomíjivým a věčným, pozemským a jinovským, duší a tělem aj. Všimněme si nyní první dvojice a objasníme Kusánovy záměry se zavedením třetího principu do filosofické práce. Podle aristotelské tradice dochází ve světě k neustálému vzniku a zániku. Jedna věc zaniká a rodí se druhá. Jedna konkrétní existence se rozpadá, ale druhá se objevuje. Tvary věcí, jejich vnější i vnitřní specifikum zaniká, ale nezaniká stálý vznik nového a neslábne proud vzniku nových a nových bytostí. Něco tedy zaniká a něco naopak musí stále trvat. Tím co trvá, je hmota, lépe řečeno látka (*materia*), něco samo o sobě neurčitého, jakási absolutní možnost, která je schopna přijímat různá naplnění, různé aktualizace dané principem druhým, formou. Forma utváří látku do určitého tvaru, nejen vnějšího, ale i vnitřního, a tak vznikají různé útvary tohoto světa. Jsou jednotou látky a formy. Když se forma od látky oddělí, určitá bytost přestane existovat, a pokud se látka nezmožní nová forma, nemůže vzniknout další útvar. Odstupu formy od látky, a tedy zániku určitého tvaru se říkalo zbavení, *privace*. Byl to jakýsi třetí princip vedle látky a formy, ale protože zbave-

nost byla jakousi neexistencí, odnětím, byla chápána jako pasivní princip, jako nedostatek, jako něco negativního. Protože v aristotelském světě, jak jsme už naznačili, bylo vše, co je spojeno se zánikem, něčím nedůstojným a méně hodnotným, nebyla tomuto pasivnímu principu fakticky přisuzována role principu a tak figurovaly jen principy dva — látka a forma.

Kusánus však přichází s myšlenkou, že *negace* (*privace*) je také aktivním principem a že bylo chybou aristoteliků, že mu nepřisoudili kladnou roli, že ho nechápali jako pozitivní sílu. Kusánus naznačuje možnost chápání *negace* jako hybného činitele reality, který ji otvírá novému bytí. Kusánus však většinou chápe *privaci* v jisté míře ještě jako prvek původní jednoty látky a formy, která je zrušena vznikem věci, v níž tyto dva principy stojí proti sobě (neboť látka je pasivní a je principem dělitelnosti, zatím co forma je původcem všech aktivit věci, všech jejích vlastností a efektů a principem jednoty, spojitosti), ale zánikem věci, v *privaci* zase splývají ve svou původní jednotu. Třetí princip je zde tedy spíše pojat jako zánik a spojení protikladů, uplatňující se v rozkladu věci. Jednota dvou prvních principů je tedy spíše potvrzována v rozkladu věci než ve vzniku nové věci, která by byla spojením protikladů. Dialektická triáda má u Kusána ještě jakousi sestupovou tendenci. Jinak tomu bude u Komenského. Ale to bychom příliš předběhli události.

Zatím se Komenskému zdá, že mu kusánovská logika nabízí východisko ze starého aristotelsko-scholastického, strnulého modelu světa. Komenský se dusí v jeho klimatu. Teď konečně začíná chápat, co je na něm tak nesnesitelné. Je to dualismus proti sobě nepřekročitelně postavených principů a světů. Tam hmota, duch, tady my a svět; tady svět smrti, tam věčnost, zde stálé „kolotání“, nad námi božské hvězdy, neznající zániku, změny. Nic se v tomto světě nemůže změnit, protože vše je předem a jednoznačně vymezeno. A přitom konkrétní lidské bytí v tomto kosmu volá po opaku. Hradby mezi jinovským říší bohů a pomíjivým světem prolomilo přece křesťanství svým učením o Kristu-bohočlověku. Jaký vztah však má bůh k tomuto světu, který je nepřekročitelně odlišný od jeho podstaty? Něco zde není v pořádku, mezi oddělenými světy pozdní scholastiky, která tak dokonale vypreparovala všechny rozdílnosti, musí být souvislost, návaznost, spojitost.

Mikuláš z Kusy byl jedním z prvních, kdo začal zasypávat hluboké příkopy mezi věcmi a bytostmi tohoto pregnantně rozděleného kosmu, kdo začal bourat hradby mezi vším nepřekročitelným, začal

hledat znovu onu tajemnou jednotu za vším zdánlivě protikladným a nespojitelným. Komenský je získán touto snahou a snaží se přetrhat pouta se starým světem svého mládí. Ve spisech, které píše již v Lešně, kam se uchýlil v roce 1628, nacházíme první viditelné stopy tohoto obratu.

HLUBINA  
BEZPEČNOSTI

■ Ve spise *Centrum securitatis* (Hlubina bezpečnosti), v nichž hledá východisko ze své krize, upevňuje svou víru v Krista jako hlubinu bezpečnosti, jako „nepohnutelný“ střed světa. Svět je jakýmsi obrovským kolem, které se okolo tohoto pevného a nehybného bodu otáčí. Čím více je něco posunuto na periferii tohoto kruhu, tím více je v pohybu, v neklidu, v „kolotání“, čím více se něco přiblíží středu, tím blíže je stálosti a trvalosti, bezpečnosti a spočívání. Kristus je centrem všeho, ale kromě tohoto „ústředního“ centra má i každá věc své vlastní centrum, svůj vlastní středobod, ve kterém je její existence pevně zakořeněna. Všechna zla a nedokonalosti tohoto světa vznikají vychýlením věcí ze svých center.

Centrem věci rozumí Komenský jednak cíl a smysl její existence a zároveň místo v kosmu, ve kterém se má jeho existence naplnit. Tak např. centrem vody co do podstaty její existence je tekutost, ohně horkost apod. Vodá má své určité místo, stejně jako vzduch či oheň. Vzduch uniká vždy z vody vzhůru, voda naopak vzduchem (atmosférou) stéká dolů, ke „svému místu“. Magnet má své místo „v půlnoční straně“, čehož se využívá při sestavení kompasu. Co jiného jsou tato centra než aristotelské formy v jakémsi novém zpracování? Ale na druhé straně se zde přece něco podstatného změnilo. Ačkoliv výklad povahy věcí zůstává obsahově (i když ne pojmově) tradiční, lze pozorovat první náznaky změny v chápání vztahu světa a boha. Tento vztah byl pro křesťanský středověk a renesanci zásadní, a proto všechny proměny světonázorové se musely projevit nejdříve tady, (stejně tak problém postavení člověka v kosmu; antropologie byla vždy v těsném vztahu k problému milosti a predestinace, k problému vztahu prozřetelnosti boží a svobody lidské vůle). Bůh je nadále základem, na němž svět stojí, je na něm „zavěšen“. Svět je ve svém bytí závislý (Komenský užívá termínu *dependence* – závislost). Ale bůh již není stálým a přímým udržovatelem světa, nemusí stále udržovat v chodu stroj světa, není jeho stále pracujícím motorem. Tento primitivní názor chtěli odstranit již někteří scholastikové svou teorií impetu.

Komenského inspiruje obraz veškerenstva jako stromu, který vy-

růstá z kořenů, kterými je bůh, které jsou však skryty lidskému zraku. Zde se inspiroval německým mystikem Jakubem Böhmem. Lépe nyní také vysvětlí všechny nedostatky a bídy stvoření. Není tím viněn kořen světa – bůh, ale nějaký cizí roub, stromu vstřípený, který způsobí, že strom dává jiné ovoce, než k jakému ho disponuje jeho kořen. Důležitější však je, že Komenský zdůrazňuje, že bůh nepůsobí na svět přímo, že nezasahuje stále do jeho běhu, ale jen nepřímo a zprostředkovaně. Jedna věc je těsně vázána na druhou, jedna dává život druhé. Ve světě, ve kterém je přiznána všem věcem a bytostem těsná vzájemná souvislost, není už třeba, aby cokoli vzniklo nebo i nadále vznikalo stálým či výjimečným zasahováním první příčiny. A Komenský se snaží v tomto duchu vysvětlit hned nejožehavější otázku a ptá se: „Jak ve mně život působí Bůh? Zdáli bez prostředků, zázračným nějakým (jako na počátku u Adama) vdechováním? Nic; ale skrze prostředky. Život zajisté ve mně drží horkostí ohně, kterýž ve mně jest. Oheň ten drží se ve mně proto, že mastností krve, kteráž ve mně jest, potravu má. Krve mi se zažíváním pokrmů a nápojů dodává. Pokrmové a nápojové vyrůstají mi z živlů, z živlů pak, aby ty věci vyrostly, obloha k tomu světla, tepla, vláhly a tajné své moci dodává. Obloha pak aby to působila, poručil Bůh a jí k tomu nastrojuje. A tak tedy Bůh skrze ty věci dělá; proto že i původně všechno, od něho plyne, ačkoli jedno skrze druhé, jako po trubách; i on sám všeho toho ve všech stupních tajným ředitelem zůstává.“

Komenský se začíná pomalu distancovat od svých původních biogotních názorů o bohu jako o jakémsi do světa stále zasahujícím řemeslníkovi. Objevují se stále ještě termíny jako bůh obdařil, bůh nařídil, ale časem uvidíme, že první krok byl nastoupen a že Jan Amos bude vlastnosti věcí a chod světa stále více vysvětlovat z jeho vlastních pohnutek a zákonů.

Ve spise *Physicae synopsis* (Přehled fyziky), který napsal roku 1633, říká již, že svět jednou stvořený mohl by existovat věčně a řídit se svými zákony. Ještě v duchu alstedovského stylu korigovat světské vědění biblí snaží se vykládat vznik světa podle biblické knihy Geneze, ale při pozornějším studiu zjistíme, že spíše vykládá knihu Geneze podle svých nových představ, inspirovaných především studiem spisů Kusánových, Böhmových aj. Jádrem těchto představ je právě onen imanentismus, který probleskuje již Hlubinou bezpečnosti, tj. tendence, vykládat svět z jeho vlastních, byť bohem do něho vložených zákonů. Po vzoru Kusánově hledá mezi všemi věcmi tohoto světa spojitosti, které by mohly vysvětlit nejen jejich vlastní povahu,

ale i jejich vznik. Jakékoli vnější zasahování do života věcí a bytostí tohoto kosmu se mu zdá neopodstatněné a primitivní. V Pří-  
 davcích k Fysice (1663) přímo poznamenává, že by bylo „nedůstojné  
 boha“, kdyby stále zasahoval do běhu světa a vznikání nových jsou-  
 cen. Byl by jako špatný řemeslník, který stále poopravuje své dílo.  
 A hned vzápětí Komenský prokazuje, že byl ovlivněn teorií impetu,  
 když říká, že bůh dal světu jen první popud, impuls a že svět se  
 dále rozvíjí již sám. Něco podobného, i když pregnantněji zvláště co  
 do zákonů, jimiž se svět sám udržuje, tvrdil i Newton.

Komenskému však není sympatické ani staré scholastické vysvět-  
 lování vzniku nových věcí odstupem jedné a přístupem druhé formy.  
 Kde jsou tyto formy, odkud se berou, když přece nemohou být někde  
 mimo přírodní realitu. Už v první kapitole jsme pojednali o tzv. vý-  
 středním realismu a o vysvětlování vlastností věcí a všech změn těch-  
 to vlastností přístupem nějaké vnější příčiny, nové formy, která dá  
 dané realitě nějak zvnějšku popud. Veškeré dění ve světě bylo tak  
 dílem působení forem. Jaká mohla být mezi věcmi spojitost? Nebylo  
 jí třeba! A právě o tuto spojitost Komenskému jde. V téměř spise po-  
 žaduje, aby bylo upuštěno od výkladu věcí formami, které svým  
 stálým přístupováním a odstupováním od reálných věcí narušují kon-  
 tinuitu mezi věcmi, rozsekávají tento vesmír na nekonečnou řadu od  
 sebe oddělených aktů a způsobují onu strnulost v pohledu na sku-  
 tečné dění. Veškeré dění v přírodě je řízeno celému kosmu imanentní  
 a všesjednocující silou, kterou nazýváme natura — přirozenost.

O GENEZI  
 VE FYSICE

■ Už ve Fysice z roku 1633 komentuje knihu Geneze  
 tak, že po stvoření prvních principů nebylo již nic dále  
 stvořeno. Těmito principy byla hmota, duch a světlo. Tím ovšem Ko-  
 menský úmyslně ignoruje dosavadní převládající názor, že svět byl  
 stvořen ne jedním stvořitelským aktem, ale šesti za sebou jdoucími  
 stvořitelstvími činy. Aby nenechal nikoho na pochybách o imanen-  
 tistických tendencích svého výkladu vzniku světa, rozvíjí Komenský  
 velmi radikální teorii stvoření člověka. Vzpomeňme, že ještě v Hlu-  
 bině bezpečnosti mluví o vdechnutí duše do Adamova chřpí přímo  
 bohem, i když vzápětí vysvětluje chod lidského života přírodními  
 procesy. Pro zajímavost se pokusím přeložit příslušný text o člověku  
 z Fysiky. (Je škoda, že právě tato pasáž nebyla vsunuta do ukázek

KOMENSKÉHO  
 NÁZOR  
 NA VZNIK  
 LIDSKÉ DUŠE

■ z Fyziky v V. svazku Vybraných spisů Komenského,  
 Praha 1968): „Písmo zajisté učí, že (totiž mysl lidská,  
 pozn. P. F.) byla (roz. tělu, pozn. P. F.) Bohem vdech-  
 nuta a že po smrti se k němu vrací, protože ji učinil

a že se vrací proto, aby byla souzena za to, co v těle vykonala dob-  
 rého nebo zlého.“ Obě tyto díkce, přejaté ze Starého a Nového záko-  
 na, zabarvené ostatně silně novoplatónsky komentuje však ihned v du-  
 chu své koncepcce geneze: „Nelze to však chápat tak, že duše je vy-  
 dechnuta z Boha jako nějaká částice jeho bytosti (Bůh zajisté není  
 dělitelný v části, ani se nemůže s jiným tvorem spojit). Ostatně Moj-  
 žišova slova znějí takto: I vdechl Bůh dechnutí života do tváře Ada-  
 movy a člověk byl učiněn duší živou. Nuže neříká: toto vdechnutí se  
 stalo duší živou, ale že člověk se stal duší (živou, pozn. P. F.). Ani ne-  
 lze myslet, že by duše jako nově jsoucno byla stvořena, nýbrž tak, že  
 byla dána pouze nová dokonalost živočišnému duchu v člověku, aby  
 se stal o stupeň vyšším nad ostatními zvířaty. Patrně je to také ze  
 Zachariáše, kde Bůh dokazuje, že *utvořil* ducha člověka ve středu  
 jeho. *Tedy tvořiti, nikoli stvořiti!* To je ono (hebrejské, pozn. P. F.)  
 slovo *ladzar*, kterého se (v bibli, pozn. P. F.) užívá i o původu těla.  
 Jako tedy bylo tělo utvořeno z hmoty, která již existovala před tímto  
 aktem, tak byla utvořena i duše ze světového ducha, který již před-  
 tím existoval. Z toho vyplývá: jako je země, voda, vzduch, éter touž  
 hmotou světovou, která se v nich různí jen stupněm hustoty, stejně  
 tak je duch přírodní, vitální, animální a rozumný tímž duchem svě-  
 tovým, lišícím se jen stupněm čistoty a dokonalosti. Je tedy na místě  
 věřit, že vdechnutí boží nedalo člověku nic jiného, než že 1. očistilo  
 nejvnitřnější část jeho ducha... a 2. způsobil Bůh, aby duše i v těle  
 i mimo ně mohla existovat. Proto Písmo mezi duchem člověka  
 a zvířete neklade žádného rozdílu, jen onen se vznáší vzhůru, tento  
 dolů (tj. že onen se vznáší mimo hmotu, tento klesá do hmoty)...  
 Kořen duše je duch vitální a animální, který vzniká rozplozováním,  
 jeho utváření však (a především aby z jeho nejvnitřnějších částí se  
 stal duch rozumný neboli mysl) dává mu Bůh, *avšak* (mysl, pozn.  
 P. F.) *nepřistupuje k němu nějak mimořádně nebo zázračně, ale Bůh  
 ustanovil, aby se tak dalo v lidské přirozenosti.*“

Svět má svou jistou autonomii. Aby Komenský podtrhl tuto svou  
 představu, říká dokonce na jednom místě své Obecné porady o ná-  
 pravě věcí lidských, že bůh chce jen účely, nechce prostředky. A právě  
 tento svět a život člověka v něm, je touto říší nepřímého působení  
 božího, říší prostředků. Především člověk jako vrchol přírody a ro-  
 zumná bytost je výrazem této svobody stvořeného světa. Ale o po-  
 stavení člověka až dále.

Na několika místech jsme již naznačili, že vzrůstající sevřenost Ko-  
 menského přírody je dána tím, že podle Kusána v ní hledá souvislosti

a návaznosti mezi druhy a rody věcí. V první kapitole jsme řekli, že aristotelsko-scholastický kosmos byl stupnicí (i když vzestupnou!) od sebe nepřeklenutelně oddělených vrstev bytí. Nejnižší byly živly, pak nerosty, pak se vršila velká sféra rostlin, živočichů a na vrcholu stál člověk. Vzpomeňme nyní na náš dřívější výklad o aktivním pojetí třetího kosmologického principu u Kusána, na jeho pojetí privace. U tohoto myslitele mělo ještě víceméně sestupný ráz, privace umožňovala chápat realitu v její původní, nerozlišené jednotě.

**NEGACE MÁ** ■ V pojetí Komenského je však každá negace již vždy  
**VZESTUPNÝ** ■ a jednoznačně principem otvírajícím jsoucno vzestupu,  
**SMYSL** ■ růstu bytí. Nemoc, smrt, rozpad není nikdy jen pouhým  
zánikem, ale v širších souvislostech vždy počátkem vzniku něčeho  
ještě dokonalejšího. A tak každá degenerace je vlastně transgenerací,  
přerodem. A Komenský uvádí (ovšem nepravdivě, v té době však  
obvyklé) příklady o vzniku mušek z mravenců a motýlů z kapusty.  
Je řádem přírody, že zánik jedné věci připravuje cestu vzniku věci  
ještě dokonalejší. Příčinou rozkladu věci a vzniku nových,  
**DLOHA TEPLA** ■ dokonalejších bytostí je v Komenského kosmu teplo.  
**V KOMENSKÉHO** ■ dokonalejších bytostí je v Komenského kosmu teplo.  
**KOSMU** ■ Teplo rozrušuje neustále všechny vzniklé struktury a  
ještě více zjemňuje hmotu, aby mohly vznikat organismy stále vnitřně  
rozčleněnější, a tudíž schopné stále dokonalejších a citlivějších čin-  
ností. Neboť mezi nerosty a rostlinami je rozdíl právě v tom, že ne-  
rosty mají všechny části stejné, z nichž každý odštěpek je dále tímtež  
nerostem (Komenský má na mysli kameny, kovy apod.). Naopak rost-  
liny mají části diferencované, specializované na určité činnosti. Žádná  
jejich část nemůže už sama existovat. Živočichové jsou pak jednot-  
kami ještě členitějšími. A příčinou této vzrůstající specifikace a složi-  
tosti vnitřní struktury je teplo, které je rozkládá a dává vznikat ještě  
jemnějším. Pochopíme brzo, že teplo je jakýmsi konkrétním ztěles-  
něním aktivního pojetí negace, privace, ale že privace má zde funkci  
principu otvírajícího vzestupu.

Tak se Komenskému konečně podařilo zintegrovat do jeho sy-  
stému i nedostatek a negaci. Tak jako ji překonal v době své nej-  
větší krize jako člověk, tak ji překonal i filosoficky a začal i tuto  
dvojici, dobro a zlo, rozklad a zrod, chápat dialekticky. Všude lze  
najít protiklady, vše je dáno protiklady, říká v Obecné poradě. Mezi  
protiklady není však nepřekonatelná hráz, ale všude lze postihnout

**SVĚT JE** ■ přechody a příčné souvislosti. Svět není nic jiného než  
**VZESTUPNÝ** ■ vzestupný proud bytí, vzájemné stupňování příčin a ná-  
**Proud BYTÍ** ■ sledků, stálý, dialektický vzestup bytí od prvotního

temného chaosu atomů až k člověku. Mezi všemi druhy a rody  
jsouena nachází Komenský přechody, kterým říká media. Přechodné  
bytosti jsou nejen mezi rostlinami a živočichy, ale i mezi jednotlivými  
druhy živočichů. Přechodným typem mezi člověkem a vyššími  
živočichy je podle Komenského bytost tělem podobná satyru a du-  
ševní činností opici. Satyrové a nymfy byly smyšlené bytosti, podob-  
né lidem, žijící však téměř jako zvířata volně v příro- ■  
dě. Zajímavé je, že Komenský zdůrazňuje, že všechna ■  
media, všechny bytosti tvořící spojující články mezi rody a druhy  
věcí a bytostí v přírodě mají vlastnosti obou vrstev bytí, které spo-  
jují. Všechny nižší bytosti obsahují již nerozvinuté vlastnosti bytostí  
vyšších. Komenský sice kritizuje renesančního myslitele van Hel-  
monta za to, že řadí člověka mezi zvířata, ale na druhé straně doklá-  
dá, že už vyšší živočichové vykazují známky řeči, ■  
myšlení, záměrné činnosti. Všechny signály, které si ■  
živočichové dávají, jsou prý zárodkem řeči, protože jsou reakcí na  
určité objektivní skutečnosti, které jedni členové téhož druhu sdělují  
jiným. Jde-li o nějaké sdělování, pak musí mít toto sdělení nějaký  
obsah, je jakýmsi rozpoznáním něčeho mimo jejich duši, jde tedy  
o jakési nediferencované a nereflektované poznání. U člověka jsou  
všechny tyto prvky rozvinuty bez omezení, k plné dokonalosti.  
V člověku je živočišnost v nejvyšším stupni, to jest všechny dokona-  
losti přírody jsou v člověku koncentrovány. Člověk je vlastně už no-  
vou přírodou, která si uvědomuje sebe samu, a celou svou činností  
se snaží od přírody a svého původu co nejvíce se odpoutat a jít no-  
vými, specificky lidskými cestami, které už nemají žádné obdoby  
v přírodě.

Komenský se snaží přírodu vykládat geneticky a ■  
tak je také uspořádán výklad přírody ve Fysice z roku ■  
1633, který už nebyl Komenským nikdy překonán, ■  
nanejvýše jen v duchu tohoto původního výkladu doplňován. Pod-  
statu jednotlivých stupňů bytí se snaží Komenský ve Fysice vysvět-  
lovat a definovat geneticky, vždy poukazem na vznik z jiného jsouc-  
na. Element voda je sraženým vzduchem, země sraženou vodou.  
Páry jsou zředěnými elementy (které Komenský původně uvádí čtyři  
— zemi, vodu, vzduch, místo aristotelského ohně pak éter — později  
však uvádí jen první tři). Nerosty jsou sraženými pá- ■  
rami, rostliny oživenými minerály, živočichové pohy- ■  
bujícími se rostlinami, člověk živočichem rozumným. ■  
Rostliny vznikají působením tepla z minerálů a země. ■  
■ GENETICKÝ RÁZ  
■ VYKLADU  
■ PŘÍRODY  
■ „MECHANISMUS“  
■ VZNIKU ROSTLIN.  
■ „ZEMĚ“  
■ A MINERÁLŮ

Slunce (teplo) zahřívalo původně zemi, z které vycházela spousta par. V noci, když slunce přestalo působit, se páry srazily a vytvořily husté sraženiny, které však teplem dalšího dne byly opět zředovány. Chladno dalších nocí však tyto teplem dále zpracovávané útvary znovu srazilo v pevné částičky. Když začalo opět působit teplo, byly rozředěny především povrchové části těchto sraženin a povrchové částice těchto konglomerátů se začaly rozpínat na všechny strany. Pokud se roztahovaly i do nitra sraženiny, pak nutily vnitřní, pevnější, teplem nezasážené částice uhýbat, a to především směrem vzhůru, kde byl nejmenší odpor. Na místo vytlačených vnitřních částic však „pohybem spojitosti“ (jak se tomu tehdy říkalo) putují ze země a z okolí částice další (především tekuté a řídké), asi jako voda za vysátým vzduchem v násosce. Tak pomalu vzniká z par a minerálů, obsažených v zemi, nový, vyšším životem obdařený útvar, rostlina. Působením duchů, kteří všude v hmotě působí a svým pohybem ji zjemňují a formují, dostává rostlina své další funkce. Působením tepla a duchů dostávají staré a nižší struktury nové možnosti, protože teplo (posilující a rozněčující i činnost duchů) vede ke stále větší členitosti hmoty a tak nakonec uvnitř věci je vyvolána v život nová vlastnost a celá věc se stává novým celkem, vyšším jsoucnem.

Pomalu, ale přece jen dosti jasně začínají v Komenského pojetí přírody uzrávat predevolucionistické myšlenky. Komenský domyslel Kusána a aplikoval jeho dialektickou logiku na výklad přírody (a jak uvidíme dále, i člověka a společnosti). Komenský je jedním z prvních evropských myslitelů, kteří bojují za dynamičtější pojetí přírody, kteří rozrušují strnulou strukturu aristotelsko-scholastického kosmu a začínají bourat všechny meze a přehradu, které byly především scholastickou vášní pro „distinkce“ nakupeny kolem všech věcí a jevů, z nichž každý pak existoval jaksí odděleně, sám pro sebe. Komenský je jedním z předchůdců evolucionismu, který charakterizuje moderní pojetí přírody a kosmu dnes.

Abychom lépe pochopili význam Komenského myšlenek, musíme na tomto místě podniknout malý exkurs do dějin filosofie. V první kapitole jsme naznačili, že původní platónskou (lépe řečeno spíše novoplatónskou) orientaci křesťanské středověké filosofie v prvních stoletích našeho tisíciletí vystřídala spíše orientace na Aristotela, probíjovaná především Albertem Velikým a Tomášem Akvinským, a že to v této době znamenalo i jistý pokrok, neboť aristotelismus dal evropskému křesťanu možnost k reálnějšímu, sekularizovanějšímu, opravdovějšímu pohledu na svět. Oba proudy se však ve scho-

lastice stále mísily a množili scholastikové, především z řádu františkánů, i nadále akceptovali novoplatónské a augustinovské postoje (dominikáni zase prosazovali převážně Aristotela a angažovali se v překládání jeho děl). Aristotelismus a novoplatónismus byl však evropskému křesťanství zprostředkován kulturním světem arabským. Arabská kultura, především ve Španělsku, které bylo

z větší části obsazeno islámem, dosahovala vysoké ■ ZÁSLUHY ARABŮ úrovně. Arabská filosofie byla sice ve svých základních intencích inspirována Aristotelem, ale zpracovávala i vlivy novoplatónské, především myšlenky Plotinovy, Dionýsa Areopagity a jiných myslitelů, kteří zase do svých koncepcí vsunuli i prvky různých orientálních mýtů, filosofie stoické, znalosti různých východních okultních a alchymistických nauk. Arabové sami měli o přírodu velký zájem a s úspěchem pěstovali alchymii, medicínu, farmacii a optiku. Arabské university ve Španělsku navštěvovaly tisíce studentů a v prvních stoletích našeho tisíciletí se mohla arabská filosofie a věda pochlubit mysliteli světového jména — Ibn Sina (zvaný latinskými autory Avicenna), Ibn Tufajl, jehož kniha Živý syn bdícího byla v roce 1956 přeložena do češtiny a čte se se zaujetím, Ibn Rušd, v Evropě známý jako Averroes, optik Al-Ghazalí, židovský středověký filosof Maimonides aj. Arabové pěstovali i astronomii, což jim bylo umožněno stále jasným nebem nad stepními oblastmi, které obývali. Zvláště v dnešní sovětské Střední Asii, v Turkestánu, kde působil už vzpomenuť Ibn Sina, vybudovali ve 14. století velikou observatoř, která byla považována za div tehdejšího světa, a sestavili velmi přesné astronomické tabulky. Právě když byl arabský svět na vrcholu svého rozkvětu, setkává se s křesťanským světem a mocně ho ovlivňuje, zprostředkovává mu i díla Aristotela. Arabští myslitelé měli sklon k panteismu a dalo by se říci i k dosti dynamickému ■ DYNAMICKÉ pohledu na svět. To působilo i na některé scholastické ■ PRVKY V POJETÍ aristoteliky, např. na Alberta Velikého, který učí, že ■ PŘÍRODY každá nižší bytost, každý nižší stupeň aristotelské stup- ■ U ALBERTA VELIKÉHO nice bytí obsahuje už implicitně (skrytě a nerozvinutě) vyšší stupeň. Forma vyšší bytosti je již předem (inchoativně) přítomna v látce bytosti nižší a ve vyšší dochází jen k aktualizaci, k uskutečnění. Formy všech vyšších jsoucnů jsou tehdy již potenciálně připraveny v látce, z níž vznikl tento svět. Rostlinný život je tedy už v možnosti připraven v hmotě neživé, živočišný v životě rostlin, rozumový, tj. lidský, v životě živočišném.

Tyto teorie se vyskytují v náznacích i u jiných scholastiků a jsou



podmíněny scholastickým učením o tom, že formy sice utvářejí hmotu do určitých, formou daných dimenzí a činností, ale že hmota není k přijetí té které formy úplně pasivní, že je jaksi neurčitě, ale přece jen připravena (inchoována) určitou formu přijmout, že tedy i hmota má potencionální určitost, že je vnitřně rozrůzněna a že každá různě vyhraněná. Jistý transformismus (tj. přecházení jednoho druhu věcí v jiný) se objevil již u Augustina v jeho učení o tzv. rationes seminales. Již na počátku stvoření prý byly do věci bohem uloženy zárodky bytostí vyšších, které se z nižších nemusely rozvinout zvláštními stvořitelskými akty božími, ale silou těchto rationes seminales, silou, kterou bůh na počátku kreace do hmoty uložil.

**A U JINÝCH MYSLITELŮ** ■ Již stoikové mluvili o tzv. logoi spermatikoi, o jakýchsi skrytých příčinách všech věcí, uloženy v hmotě. Stoicismus měl sklon k panteismu, hmota i bůh v něm splývali v jedno. Stoik Zenon říká dokonce s jistou jízlivostí, že bůh existuje „i v stokách, škrkavkách a v zločincích“. Ze stoického platonismu čerpá i nejsilnější filosofický směr prvního tisíciletí našeho letopočtu — novoplatonismus, inspirovaný zase tzv. gnosi. Gnose byla jakousi podivuhodnou, pro rozvrácenou a eklekticistickou náladu upadajícího řeckého a římského světa ostatně typickou směsicí mýtů orientálních a pythagorejských, křesťanské tradice a mystiky. Gnostikové, unaveni různými naukami hašteřících se řeckých filosofických škol, chtěli se k pravému poznání povznést vytržením, přímým zřením pravdy, kterého lidský rozum, jehož autorita a aktivita byla podkopána řeckými sofisty a skeptiky, není schopen. Především

**NOVOPLATONIKOVÉ** ■ Plotin, Proklos a Dionysius Areopagita (mylně křesťanskými autory považovaný za žáka apoštola Pavla a za prvního aténské biskupa, a mající proto u středověkých autorů takovou úctu a autoritu) spojili platónské učení s náladami a mýty gnostickými a učili, že veškerenstvo vzniklo jakousi emanací, vyzařováním z božské podstaty. Především Dionysiovy (vlastně Pseudo-dionysiovy spisy, jejichž skutečný autor byl přívrženec Prokla, nikoliv křesťanský biskup) spisy „O božských jménech“ a „O nebeské hierarchii“ byly oporou scholastických koncepcí. Scholastikům, kteří tak usilovali o preciznost a vymezenost svých výkladů, byl Dionysius sympatický svým názorem, že každá bytost má v kosmu své pevně vymezené místo. Pozoruje-li lidská mysl skutečnost, musí ji chápat jako proces vyzařování všeho z boha, jehož nejnižší, nejméně dokonalou emanací je hmota, ale i jako proces opačný, jako vzestup

stvoření od hmoty až k bohu. Zde figuroval již jistý vliv aristotelský, protože pro většinu novoplatóniků byl svět jednosměrnou degenerací božského světla.

Právě toto descendenční (sestupné) schéma novoplatónského kosmu jsme označili za konzervativní, a proto jsme v první kapitole poukázali na progresivní rysy aristotelské koncepce, která naopak vycházela od smyslů, od přírodního světa, neboť teprve poznáním věcí přirozených se člověk dostával k poznání prvních příčin světa a k poznání takových pojmů, jako je duše, bůh apod. Novoplatónský kosmos je sestupný, příroda je degenerací světů vyšších, světa duchů a idejí, vycházejících nejprve z boha. Aristotelský kosmos je vzestupný, příroda je dokonalým dílem božím, v němž člověk nejdříve nachází jeho stopy a veden přirozenými silami rozumu přichází k poznání světů vyšších. Slo zde však o jedno: vztahy mezi jednotlivými vrstvami novoplatónských světů byly volnější, přímější, méně vymezené než mezi vrstvami světa aristotelského.

Novoplatónský descendenční panteismus naznačoval, že jeden svět tím, že vychází z jiného (svět duchů z boha, svět přírody z duchů apod.) je v něm již sám obsažen. Novoplatónský kosmos měl tedy svou jistou, byť sestupnou a degenerační dynamiku. ■ **PANTEISMUS** Tuto dynamiku se pak snaží mnozí scholastikové, ■ **NĚKTERÝCH** ovlivnění přes Araby novoplatónismem a stoicismem, ■ **STŘEDOVĚKÝCH** vrhnout i do aristotelského světa. Avšak církev se stále ■ **MYSLITELŮ** větší ostražitostí hlídá produkce filosofů a chce ve stále větší míře omezovat jejich svobodu a využít jejich dialektického umění a filosofických spekulací k podpoře a obhajobě dogmatu. Církev se bojí nejen před ničím se nezastavujícím racionalismem prvních scholastiků, Abélarda, Berengara a dalších, ale bojí se především novoplatónských vlivů arabské filosofie s jejími panteistickými prvky.

Už ve 12. století vedl platónský panteismus takové scholastiky, jako byl Almarich z Bennes a především David z Dinantu k učení, že bůh je hmotnou příčinou tohoto světa, že je materiálním základem všeho, že z něho vše vzniká a do něho vše zaniká. U Scota Eriugeny, prvního velkého myslitele pokřesťanštěných barbarických národů, je bůh principem, z něhož vše vychází a do něhož se vše vrací, a je ještě chápán ne ryze panteisticky. Dinantův předchůdce Almarich si tyto vztahy již zlidštuje a vidí nutnost přiblížení se této podstatě v splnutí s ní aktem lásky, v němž se dovršuje totožnost boha a člověka. U Dinanta už dochází k totožnosti boha a hmoty, neboť vše je u něho hmotné.

Arabové však neposilovali jen panteistické postoje některých myslitelů, ale byli církvi nebezpeční i učením o dvojí pravdě, pravdě náboženské a filosofické. Za toto rozpojení teologie a filosofie bojoval v křesťanském světě především Siger Brabantský, jehož myšlenky svým způsobem, přes odsouzení jeho učení církví, rozvinul nominalismus. Po všech těchto zkušenostech šlo církvi především o oslabení volnosti v učeních různých scholastiků a o vypracování uzavřeného, systematického a jednou provždy daného systému křesťanského svě-

DEGENERACE ■ tonázoru, což nejlépe provedl Tomáš Akvinský, jehož SCHOLASTIKY ■ systém se zejména v 15. a 16. století stal základem učení církve.

Sám Tomáš je však i přes systematiku své práce myslitelem natolik hlubokým a citlivým, že i jeho dílo je v mnohém ohledu tvůrčí a podnětné. Nicméně pro transformistické a dynamické prvky, které nacházíme u Alberta, Tomáš Akvinský smysl nemá a je do jisté míry původcem oné strnulosti obrazu scholastického kosmu. Snaha církve o jednoznačné a definitivní formulování různých sporných dogmatických názorů měla stále větší vliv i na práci scholastiků. V jejich rukou se filosofie stále více stává služkou teologie a i ve filosofické spekulaci, zvláště během 14., 15. a 16. století, mizí vnitřní napětí, pohyb a originalita a vítězí jen prázdné papouškování známých zásad, které jsou bezduše aplikovány na všechny skutečnosti tohoto světa. Ze scholastiky se nakonec stává jakýsi arsenál zrezivělého harampádí pojmů, formálně dokonale vybroušených, ale majících minimální vztah k realitě. Scholastická filosofie se stává neschopnou chápat svět mimo sebe, zvláště poté, co se objevují nové poznatky v oblasti přírodních věd. Racionalistický duch aristotelismu, rozumové analýzy a snahy o logický rozklad všech problémů který nacházíme u prvních scholastiků, končí v iracionalistickém racionalismu, v rozumářství tak odtrženém od reality, že se stává pravou karikaturou racionalismu. Rozlišovací metoda scholastiky („dobře uči, kdo dobře rozlišuje“) zavedla ji do bezvýchodné uličky, neboť svou metodou rozbila svět natolik, že ho zbavila jeho skutečné vnitřní souvislosti, jeho života, jeho tváře. Jakýkoli dynamismus světa byl pohřben, na člověka civěla jen torza dokonale vypreparovaných a od sebe oddělených věcí a jevů — pokud se ovšem někdo chtěl či musel dívat na svět scholastickými brýlemi, scholastickou pojmovou aparaturou.

NOVÉ PROUDY ■ V první kapitole jsme uvedli, že ve 14., 15. a 16. V MYŠLENÍ ■ století se světa zmocnila obrovská touha dostat

se znovu k realitě, odhodit ony „brýle“ scholastického mámení. Nominalisté ve 14. století napadají scholastické „realistické“ učení o pojmech a považují pojmy jen za značky naší mysli a dávají tak přímát realitě mimo nás. Nominalismus inspiroval ke zkoumání jevů a nikoliv k hledání poznání věcí skrze pouhé racionální definování jejich podstaty. Scholastikové, držící se realismu, vysvětlovali povahu soli její slanosťou, vody její vodnatostí apod. To ovšem nemohlo vést k pravému objasnění podstaty vlastností těchto věcí. Mikuláš Kusánský nabízí pohled na svět skrze nové brýle dialektické logiky a nabízí nejlépe propracovaný systém překonání strnulosti scholastického kosmu, renesance se chce vrátit překlady starých řeckých a latinských autorů k původním textům filosofickým a přírodovědným a humanistické pak zkoumáním jazykovědným i k původnímu významu hebrejských pojmů bible, která nebyla ve středověku překládána přímo z originálního jazyka bible, ale vlastně z druhé ruky, z překladů řeckých. Svět chce znovu proniknout, byť různými cestami a různými metodami, k realitě, k přírodě i k bohu — Kristu v původnosti jeho poselství (revoluční křesťanská hnutí, Lutherova reformace apod.).

Opět ožívá i snaha pochopit svět v jeho jednotě a ■ O JEDNOTU nejen Mikuláš Kusánský, ale i různí mystikové a teo- ■ SVEVA sofové (filosofové usilující najít vztahy mezi bohem a světem, zatímco mystikům jde spíš o nalezení spoju boha s člověkem) navazují na panteistická a transformistická učení svých předchůdců, především však opět na novoplatónismus s jeho úpadkovou dynamikou. I pro Kusána je svět jakousi explikací, rozvinutím božství. ■ EUSANUS Svět se rozvinul z boha, který je jednotou protikladů, asi jako pohybem bodu vzniká přímka (přímka je výlev bodu), pohybem přímky plocha, pohybem plochy těleso. Bod tedy implicitně všechny tyto geometrické útvary v sobě obsahuje.

I mystikové rádi užívali matematických symbolů a paradoxů, aby vysvětlili své teologické spekulace. Eckhardt a jiní hlásají, že se může člověk s původní jednotou všeho, s bohem, spojit ve svém vnitřním, mystickém vytržení, a bůh že je v člověku zpřítomněn. Teosofové tvrdí, že bůh je zpřítomněn i v přírodě. Přední z nich, Jakub Böhme, který měl velký vliv na Komenského ■ BOHME v době jeho spisování Hlubiny bezpečnosti, učí, že příroda je sebeuskutečněním boha. Jako mystik Weigel řekne, že není-li bůh přítomen v člověku, není ani sám o sobě, tak Böhme a někteří teosofové budou tvrdit, že se bůh musel odhodlat k stvoření světa a tím se teprve stal bohem, neboť bůh na počátku je temnotou, čirým nic, by-

nosti bez vůle, která teprve svým stvořitelským činem potvrdila svou existenci a dochází postupně k sebeuvědomění. Toto učení už předjí-  
■ má Hegelovu doktrínu o tom, že absolutní duch dochází k sebeuvědomění sama sebe stálým tvořením, které se děje dialektickým schematem. Absolutní duch se zvnějšňuje a realizuje ve svých dílech, která však dialekticky hned ruší a tvoří nová a vyšší.

A HEGEL

PROLOMENÍ

PŘEHRA

STARÉHO KOSMU

Vraťme se však zpět. Celým tímto exkursem jsme jen chtěli objasnit různé koncepcce kosmu a poukázat na to, že od 15. století začíná opět silně snaha pochopit svět v jeho jednotě, souvislostech, v jeho původnosti proti pozdně scholastické tendenci vidět svět jako strnulý, stále stejný, neměnný kosmos od sebe do nemožnosti oddělených bytostí a jevů, svět rozetnutý netvůřícím dualismem na dvě části, hmotu a ducha, tělo a duši, boha a svět, pomíjivost a věčnost. Teosofové ■ a mystikové tyto meze prolomili, prolomila je kusánská dialektika shody protiv. Komenský je jedním z těch, kteří jdou v těchto stopách. Komenský je však také jedním z těch, kteří cítili nebezpečí novoplatónského descendenčního modelu, který vedl k despektu vůči tomuto světu. Novoplatónismus sice vedl k smazávání rozdílů mezi vrstvami tohoto kosmu, ale s tím výsledkem, že vyzdvihl vše božské a duchovní proti všemu světskému a tělesnému. To cítíme u Kusána i Böhma. Komenský se naopak přimkl ke zdravému jádru aristotelismu, k jeho realismu, k jeho účtě k přirozenému světu, k progresivním momentům aristotelisky orientované scholastiky. Přijal vzestupný aristotelický kosmos, aristotelickou vzestupnou stupnici přírody, ale naplnil ji pohybem, po kusánsku ji zdynamičtil. Byl autorem syntézy, která spojila progresivní prvky staletého filosofického usilování a hledání, a je tak vskutku originálním myslitelem. Přes veškeré výhrady, které proti němu jako filosofovi máme (a je jich hodně), tímto činem si získal důležité místo ve vývoji lidského myšlení a je jedním z těch, kteří připravili příchod moderního věku. Kanta, Hegela, Marxe, v křesťanském světě pak Teilharda de Chardin, Metzgera, Schillebeeckxe a jiných.

NOVÁTOR

KOMENSKÝ

■ Podstatou své koncepcce, tj. dynamizováním vzestupného, ale nedynamického modelu aristotelisko-scholastického kosmu se Komenský dosti výrazně odlišoval i od svých současníků, především od dvou základních linií tehdejšího chápání přírody, novoplatónsko-renesančního a matematicko-mechanického. Naznačili jsme už, že nominalismus vedl k většímu zájmu o svět jevů, od racionalismu k sensualismu a k zájmu o to, jaká je fyzikální

podstata věci. Už řada scholastiků se živě zajímala o přírodu a mnozí z nich byli výbornými experimentátory. Renesance měla tedy na co navázat. I zdůrazňování matematiky jako základu všeho přírodovědeckého poznání (scholastikové jako Grosseteste, Roger Bacon, Oresme) mělo vliv na konstituování moderní přírodovědy, v níž je matematika klíčem k tajemstvím přírody.

Zakladatelem renesanční filosofie, která byla orientována především na přírodu jako pravý a první pramen poznání (oproti tehdy už degenerovanému scholastickému racionalismu), byl Bernardo Telesio. Obnovil vlastně principy filosofie Parmenida- ■ TELESIU ■ vyhlásil za dva základní principy kosmu teplo a chladno, které jsou příčinou rozmanitosti existence všech věcí a obyvatelů kosmu. S různými obměnami a pod vlivem učení pythagorejského, iluminacního aj. považují i ostatní renesanční myslitelé za základní hybné síly kosmu teplo a chladno (nebo světlo a tmu); uvedl bych jenom nejpřednější z nich: Patrizziho, Cardana, Campanella. ■ CAMPANELLA

Především Campanella měl na Komenského velký vliv a Komenský v mnohých detailech téměř doslova opisoval jeho spisy, v Obecné poradě přijímá od Campanelly i některé zásadní postoje a částečně akceptuje i sestupné novoplatónské schéma světa, i když je vyvažuje pro svou koncepci zásadním, vzestupným schematem aristotelickým (ostatně Campanellův svět možný a svět archetypů, tj. pratyptů, vzorů pozemských věcí, chápe spíše jako svět existující v našem myšlení já a svět pratyptů nemá v konkrétních Komenského výkladech přírody místo). Přes mnohé podobnosti s představami renesančních myslitelů se však Komenského pojetí liší v tom, že teplo a chladno (nebo světlo a tma) nepovažuje za nějaké nehmotné ■ PROBLEM ■ síly, jako třeba Campanella a Telesio, ale za pohyb ■ PODSTATY ■ částic hmoty. Campanella takový názor, že by teplo ■ TEPLA ■ vznikalo pohybem, výslovně zamítá a za podobný ná- ■ A SVĚTLA ■ zor kritizuje Aristotela. Komenský se však spíše drží aristotelské tradice (rozvedené dále Rogerem Baconem, zakladatelem moderního učení o magnetismu Gilbertem a průkopníkem induktivní metody bádání Francisem Baconem z Verulamumu), že teplo vzniká pohybem, podle Bacona pak, že je přímo pohybem. Komenský jeho definici tepla ještě zpřesňuje a ve své Fysice z roku 1633 píše, že teplo není žádnou kvalitou, ale kmitavým pohybem nejmenších částic hmoty. Taková definice by obstála i před dnešními fyziky (tím nechci vynášet Komenského zásluhy o vznik moderní přírodovědy, které jsou pramalé). Časem začíná podobně jako teplo chápat i světlo,

kteřé ještě v renesanční tradici opěvuje jako něco božského. Na jedné straně Komenský učí, že teplo je jedním z principů (hmota, duch a světlo), z nichž vznikl svět. Na druhé straně, když se dostává od proklamací ke konkrétním výkladům, nás poučuje, že světlo vzniklo třením ducha o prvotní látku. Nehledě na podivnost takového tvrzení, že světlo je pak hořením olejovitých atomů této první látky (kde se vzala olejovitost atomů, je-li látka, zvláště na počátku stvoření, něčím neurčitým), je světlo také pojato jako něco čistě hmotného. V *Přídavcích k Fysice* (1663), kde nacházíme toto vysvětlení vzniku světla (a tím i jeho demytizaci), se Komenský snaží rozlišit teplo a světlo jako dva různé druhy pohybu. Teplo je prý kmitavým pohybem částic hmoty okolo svých středobodů (všimněte si, v jaké souvislosti se zde objevuje tento pojem známý z *Hlubiny bezpečnosti!*), částice se však ještě nepohybují tak prudce, aby přetrhly pouta, která je spojují s ostatními částicemi tělesa. Světlo je naopak tak prudkým pohybem částic hmoty, že tyto částice zpřetrhávají své vazby uvnitř určitého tělesa a vystřelují přímočaře do prostoru. Světlo je tedy přímočarým pohybem částic v prostoru. K vysvětlení fyzikálnímu dodává Komenský ještě jakési vysvětlení chemické, že tyto atomy, které jsou olejovité (což je dáno převahou síry) hoří, a to je zdrojem vnitřní energie k pohybu.

V pátém gradu *Pansofie* (IV. kniha *Obecné porady o nápravě věcí lidských*) věnuje Komenský celý úsek pojednání o povaze tepla lidských) věnuje Komenský celý úsek pojednání o povaze tepla

KOMENSKÝ ■ (o tomto tematu napsal samostatný spisek *Úvahy o povaze tepla a chladna* — *Disquisitiones de caloris et frigoris natura* v roce 1659), kde se řadou nových argumentů snaží dokázat, že světlo je také jen pohybem. Analyzuje řadu vlastností světla. Světlo se prý skládá ze tří prvků: záře, paprsků a onoho aktivního, nosného elementu — světla. Komenský se snaží rozebrat povahu všech tří složek světla a vychází hodně z pozorování jevů, souvisejících se světlem. Formuluje i několik dodnes tradovaných pouček o světle, jako že se šíří všemi směry přímočaře, naráží i na zákon lomu paprsků apod. Pro náš účel — prokázat, že Komenský se snažil chápat světlo jako pohyb — všimneme si především Komenského výkladu o paprscích. V kapitole *Problemata de luce et calore* v 5. gradu *Pansofie* Komenský píše: „Ze světla vyzařují paprsky. Avšak vyzařování a šíření paprsků je pohyb. Tedy pohyb od jiného pohybu. 2. Paprsky se odrážejí: Kde je však odražení (odraz), tam je i pohyb. 3. Vzniká ohyb paprsků tak, že odkud vyšly, tam se i vracejí nebo se obračejí na jinou stranu. Proto paprsky jsou pohyby: tudíž

i samo světlo, z něhož vycházejí paprsky . . . . . 4. Vzniká také lom paprsků. Což je pohyb. 11. Paprsky mohou být zhuštěny do těsného prostoru tak, že velmi silně svítí; proved' pokus!“ (zhušťování a zřetřování však bylo pro Komenského — pohybem; pozn. P. F.).

Komenský vynakládá velké úsilí, aby probodoval svou novátorskou tezi, že nejen teplo, ale i jím samým zbožšřované světlo (jako princip veškerého pohybu a vzestupu bytí) jsou vlastně jen pohyby hmoty. V uvedené analýze světla však Komenský nemluví doslovně o pohybu hmoty, ale jen o pohybu. Buď jak buď nejsou však už teplo, chladno (které je opačným pohybem než teplo, tedy zmenšování kmitavého pohybu atomů a jejich stahováním ke svým středovým a klidovým polohám) a světlo nehmotnými silami, aktivními kvalitami, které všechno působí, nejsou již nevyzpytatelné, ani nejsou božské, vznešené, královské, působící na svět z vnějšku jako nějací bohové, samy nemajíce se světem a hmotou žádné spojení. V renesančních kosmologiích vskutku světlo či teplo zastupovalo boha, lépe řečeno ztělesňovalo jeho staré pojetí jako udržovatele a hybatele světa (zatímco se boha nechali poněkud stáhnout od světa a učinili ho jen stvořitelem těchto sil — i zde se uplatňovalo nové pojetí vztahu bůh — svět).

Pro ilustraci uvedu Campanellův text, kde mluví ■ CAMPANELLA o základních principech kosmu: „V látece světa (v hmo- ■ O TEPLE tě, kterou bůh nejdříve stvořil — pozn. P. F.) způsobil ■ A SVĚTLE bůh vznik dvou nehmotných dělníků, kteří nemohou existovat, leč ve spojení s ní (zde promlouvá jistá aristotelská orientace Campanellova — pozn. P. F.), kteří však nejsou nástroji žádných fyzických forem. nýbrž naopak, formujícími silami hmoty.“ Pro všechny renesanční kosmologie je typické, že první bylo teplo či světlo, které pak teprve vyvolalo v hmotě pohyb a pak i všechny tvary a vlastnosti těles.

Renesanční filosofové se inspirovali i zkušenostmi ■ PŘÍRODA alchymistů a řemeslníků, kteří skýřali širokou paletu ■ A ALCHEMIE důkazů o tom, jak teplo (ohně) dovede měnit až k nepoznání tvary a vlastnosti různých hmot. Destilací a různými chemickými pochody, které byly vždycky spojeny se zahříváním a ochlazováním, a tím se změnami skupenství, dokazovali, jak lze z páry udělat tvrdou sraženinu a z pevné látky jemný výpar. Tato alchymistická „ekvilibristika“ vedla k názorům, že veškeré vlastnosti věcí lze odvodit z jejich skupenství, a to že lze libovolně utvářet působením tepla a chladna. Svět potom pro ně nebyl ničím víc než jakýmsi velkým destilačním přístrojem, ve kterém dochází k neustálým strukturálním proměnám.

■ Ovšem i Komenský přirovnává svět k velkému des-  
 ■ tilačnímu přístroji. I na Komenského koncepci přírody  
 ■ měla hluboký vliv alchymie. Světlo (teplo), které na  
 počátku světa vzniklo z tření ducha o hmotu, se rozprostřelo v nej-  
 vyšších vrstvách světové koule, protože hořící atomy hmoty byly  
 lehčí než atomy neolejovité a nehořící. Světlo, vlastně hořící atomy,  
 začalo zahřívát mohutné masy atomů pod sebou. Části hmoty, které  
 byly nejbliže světlu, byly zředěny jeho teplem nejvíce a tak vznikla  
 vrstva hmoty nejlehčí, nejvíce zředěná — vzduch. Pod ním vznikla  
 vrstva hmoty poněkud hutnější, méně zředěná teplem — voda —  
 a uprostřed vesmírné koule vznikla země, nejhustší a ostatními vrst-  
 vami (zředěnější a pohyblivější hmoty) nejvíce stlačená sraženina.  
 Z masy hořících atomů vznikly planety a hvězdy, o nichž původně  
 Komenský tvrdil, že jsou z éteru (ve Fysice 1633), ale později se  
 u něho tento názor již nevyskytuje. Ze země pak dalším působením  
 tepla vycházejí páry, které se mísí s parami vodními. Svět byl po  
 vzniku země vaporium magnum (velké pařeniště) z něhož prý vy-  
 cházelo obrovské množství par. Tyto páry se však postupně (vlivem  
 chladna, jehož působnost se projevovala zvláště v noci) opět srážely  
 a vznikaly nerosty.

O vzniku rostlin kombinovaným působením tepla a chladna jsme  
 už pojednali o několik stránek dříve. Tedy mechanismus vzniku roz-  
 manitých věcí a bytostí a také jejich vlastností byl obdobně jako  
 v jiných renesančních teoriích (ale i scholastických, arabských, řeckých  
 a pravděpodobně i orientálních) dán především hrou těchto  
 základních sil. U Campanelly najdeme úplně stejné vysvětlování  
 vzniku rostlin jako u Komenského. Avšak rozdíl je právě v tom, že  
 Komenský sice ponechává při vysvětlování vlastností především niž-  
 ších druhů jsoucna (u vyšších spolupůsobí na vnitřní organizaci živo-  
 číchů i duchové — o jejich pojetí u Komenského viz dále) primární  
 roli starým a osvědčeným principům — teplu, světlu a jejich opa-  
 kům, ale jejich povahu a podstatu vysvětluje jinak.

■ Komenský staví na hlavu základní tezi renesanční  
 ■ kosmologie, vytyčenou zcela nedvojsmyslně už otcem  
 ■ renesančních filosofů Telesiem, který tvrdí, že teplo je  
 příčinou pohybu, nikoliv pohyb příčinou tepla. Tým názor hájí Cam-  
 panella. Komenský naopak spolu s Francisem Baconem tvrdí, že  
 teplo není příčinou pohybu, ale že teplo a světlo je jen různým dru-  
 hem pohybu. Komenský chce strhnout roušku tajemnosti okolo po-  
 vahy těchto vznešených a zbožštěných sil a tvrdí, že i ony musí být

vysvětleny co do své povahy, že nesmí být jen principem vysvětlo-  
 vání jiných věcí a jevů, aniž by se vědělo, co jsou ony samy o sobě.  
 Komenský nejen že dělá krok k začlenění těchto „sil“ do přírody  
 a ruší jejich podivné postavení „nad přírodou“, ale tím, že světlo vy-  
 kládá jako pohyb a hoření atomů, ukazuje možnosti, jak vysvětlovat  
 veškerý zdroj pohybu z vnitřních, imanentních sil kosmu, z nitra  
 hmoty samé. Komenský však také svou novou teorií tepla a světla  
 nabízí možnost vysvětlovat i jiné kvality jako pohyb a uspořádání  
 částic hmoty. Renesanční filosofové je totiž chápali (např. sucho,  
 vlhko aj.) jako jakési nehmotné vlastnosti těles, jako něco, co se k tě-  
 lesům přidává zvnějšku, jako jakési duchy, které jen okupují hmotné  
 objekty, propůjčují jim své znaky, které pocítujeme smysly jako  
 suchost, kyselost, drsnost apod. Kapalnost je dána fluorem, řekl by  
 renesanční filosof. A tím je věc vysvětlena. To ovšem není velký  
 pokrok od scholastiky, kde se tekutost vysvětlovala přítomností byt-  
 nosti tekutosti ve věci, běloba přítomností bytnosti běloby apod. Re-  
 nesanční filosofie pracovala sice s celou řadou nových termínů, které  
 získala z alchymistické praxe, ale vlastní příčiny vlastností věcí neře-  
 šila. Komenský se však snaží pod vlivem Gilbertovým a Baconovým  
 řešit i podstatu jiných vlastností podobně jako problematiku tepla  
 a chladna. Vlhkost není dána vlhkostí a kapalnost kapalností, ale  
 větší prostupností struktur vody, jejich atomových konstelací, než  
 třeba u těles skupenství pevného. Hustota hmoty, to jest atomů  
 v tom kterém tělese, je příčinou jeho vlastností. Komenský říká těm-  
 to strukturám schematismy. Tvrdí, že kdybychom znali všechny  
 schematismy věcí, dovedli bychom určit všechny jejich vlastnosti  
 a byli bychom prý vševedoucí.

Ve většině výkladů se zdá, že Komenský chápe ato- ■  
 my jako bezkvalitní, nejmenší, dále již nedělitelné čás- ■  
 tečky hmoty. Komenský nikde nepodává nějakou teorii atomů. Náhle  
 začne prostě s atomy pracovat, vysvětlovat jimi různé jevy, aniž po-  
 dá nějaký rozklad o jejich podstatě. Jediný přímo atomům věnovaný,  
 nicméně krátký výklad nacházíme v Reálném pansofickém slovníku  
 (Lexicon reale pansophicum), který měl ulehčovat orientaci v jeho  
 hlavním díle, Obecné poradě o nápravě věcí lidských. Pro zajímavost  
 zde uvedu celý text hesla atom (atomus) podle překladu výňatků  
 z Obecké porady (VSJAK IV): „Atom (nedělitelná částice) jest něco  
 velmi drobounkého, co již nelze dělit (tj. co nemá částíček, jež by  
 byly menší než toto samo). Poznámka: Jestliže připisujeme tvary  
 atomům, jak činí Descartes a jiní (a sám Komenský třeba v Pří-

dvaceti k Fysice z roku 1663, kde mluví o atomech kulatých, hranatých, o atomech s různými výčnělky, které působí na náš hmat — pozn. P. F.), což to nebude rozpor? Jestliže je totiž celek sám to nejmenší, co nemá částí menších, než je samo, ale tvar záleží v různé poloze částí, jsou to přímo protichůdná tvrzení, říkáme-li, že něco je nedělitelné, a přece má tvar. Odpověď: Ve skutečnosti nejsou atomy dány; i kdybys rozdělil tělísko prášku popela na tisíckrát tisíc částí, přece to pořád ještě bude něco, co má svůj rozměr. Lidský intelekt nedospívá k nejmenším věcem ani je nezachycuje; to náleží boží všemohoucnosti a vševědouce. Protože tedy části hmoty, rozdělené jakkoli na drobně (jako části vzduchu), jsou přece jen hmotné, je jisté, že i ony mají své tvary, ostří, drsnost, nepatrnou váhu, pohyb, působení...

Komenský tedy nakonec tvrdí, že atomy, kterými v některých svých výkladech operuje, neexistují. Jak si tento rozpor vysvětlit? V uvedeném textu dokonce Komenský uvádí názor o nekonečné dělitelnosti hmoty, který zastávali odpůrci atomismu, kteří však z nekonečné dělitelnosti matematických objektů vyvozovali i nekonečnou dělitelnost objektů fyzikálních. Toto spojování zákonitostí dvou odlišných řádů (fyzického a matematického) jim vytkl ve druhé polovině 17. století slovenský obhájce atomismu Izák Caban. Řekli jsme už, že Komenského atomy (až na několik zmínek o olejovitých atomech) jsou atomy bezkvalitní. Teprve různým prostorovým uspořádáním atomů první látky vznikla první určitá tělesa světa s určitými vlastnostmi, tj. země, voda a vzduch, tzv. elementy, z nichž pak teprve vzniká vše ostatní. Vlastnosti dostávají tělesa teprve určitým uspořádáním atomů v prostoru, tj. hustotou, skupenstvím hmoty. Komenský tomu ovšem říká formy existence hmoty. Komenský mluví o pevnosti nebo stálosti; kapalnosti, to ovšem vyjadřuje slovem fluor, což je spíše plynulost; difusnosti, čímž myslí vzduch, páry apod. (Pojem plynu Komenský nezná, ačkoliv s ním přišel už van Helmont.) Atomy samy o sobě nic neznamují. Komenského atomismus není atomismem v pravém slova smyslu, jeho atomy neuzavírají v sobě již bohatství činnosti a působnosti jako atomy zakladatele moderního atomismu Petra Gassendiho nebo atomy Descartovy či jiných moderních filosofů a vědců 17. a 18. století.

Komenský pracuje s atomy tak, jak s nimi pracovali někteří alchymističtí myslitelé. Atomy jsou výrazem dělitelnosti hmoty, která je nutnou podmínkou jejich základních vlastností — změn hustoty. Atomy Komenského, Sennertovy a třeba i Campanellovy jsou jen ja-

kýmsi pomocným pojmem, který má sloužit k vysvětlení mnohých jevů.

Daniel Sennert, jeden z hlavních systematicků alchy- ■ SENNERT  
mického vědění a autor náznamu prvních dějin chemie ve spise O chemických souhlasících a nesouhlasících s Galenem a Aristotelem (De chymicorum cum Galenicis et Aristotelicis consensu ac dissensu liber), uvádí tento výklad problematiky směsi, kde používá k podpoření svého stanoviska atomové hypotézy: Smís-li se v nějaké směsi více různých látek, ztrácejí svoji přirozenost, tj. svou existenci, jako takové nebo si ji podržují a povaha směsi je výsledkem „součtu přirozeností“ (vlastností) těchto látek? Sennert tvrdí, že jednotlivé látky si svou existenci a přirozenost i nadále zachovávají a svádí to na atomy těchto látek, které jsou nezníčitelné. Sennert v uvedeném spise píše: „Horské bystřiny mají průzračnou vodu, a přesto se místy tvoří nánosy a usazeniny... někdo by se mohl divit, že z tak průhledné a jasné vody může vzniknout tak tuhé těleso. V takových vodách je bezpochyby minerální a nerostná látka rozpuštěna v nepatrných částechkách a smíšením může vzniknout kamenné a tvrdé těleso...“

Sennert, který užívá atomů k vysvětlení problematiky směsi, Komenského pravděpodobně také získává pro přijetí atomistických myšlenek, které u něho nacházíme. Ještě v Theatru se přece vyslovuje proti atomismu a Demokritovi. Ve Fysice už tvrdí, že „nedopustil se tedy Demokritos právě chyby, když stanovil, že látkou světa jsou atomy. Chybil však, když se domníval, že jsou věčné, že se náhodně seskupily ve své tvary, že samy od sebe spolu souvisí; nevěděl totiž, co nám zjevila boží moudrost, že se atomy začaly spojovat ve shluky působením životního dacha a že začaly nabývat různých forem zásahem světla.“

Velmi podobné výtky právě Demokritovi a jeho pojetí atomů najdeme i u Sennerta. I v tom ho Komenský následoval, že atomy byly pro něho spíše pomůckou než fyzikální realitou. Odtud si tedy vysvětlíme onu větu v Lexikonu, že vlastně neexistují. Proti Sennertovi je zde však ta odlišnost, že Komenského atomy jsou bezkvalitní a že jich použil k vysvětlení tak zásadních věcí jako bylo teplo a světlo. I v tom tvořil Komenský jistou výjimku a zakladatel moderní chemie Robert Boyle ho spolu s Campanellou, Cardanem, Descartem a jinými (které nazývá Koperníky v oblasti chemie) vzpomíná jako autora, který působil na jeho novou koncepci skladby hmoty. Boyle byl totiž prvním, kdo formuloval chemický prvek v moderním slova smyslu, jako jednoduchou, na další vlastnosti nerozložitelnou látku.

KOMENSKÝ  
A BOYLE?

■ Paralela mezi Boylem a Komenským (byť vzdálená) může být právě v tom, že i Boyle považoval atomy za bezkvalitní (teprve jejich seskupení měla vznikati určitá, vlastnostmi obdařená tělesa) a že považoval teplo za pohyb. Ani v době Boyleově, zdá se, nebyl názor o teple jako pohybu nejmenších částic přijat bez výhrad.

KOMENSKÝ  
VYSVĚTLUJE  
STRUKTURY  
VĚCI

■ Použití bezkvalitních atomů pro vysvětlování vlastností věcí (a to prostorovým uspořádáním a pohybem těchto atomů) mělo v té době pro rozvoj nauk vysvětlujících vlastnosti věcí jisté přednosti. Vysvětloval-li některý atomista teplo atomy tepla nebo ohně (např. Gassendi), pak je to podobný přístup k vysvětlování kvalit, jako v renesančních koncepcích vysvětlování kvalit kvalitami, čili uzavřený kruh opakováním stejných pojmů. Jisté mechanistické rysy, kterým dává Komenský při vysvětlování kvalit věcí přednost před vysvětleními kvalitativními, byly metodicky pozitivní. Byly zárukou, že se bude pátrat po „schematismech“ věcí, že se bude hledat hlubší příčina jevů. Renesanční kvality, víceméně volně se vznášející nad reálnými tělesy, byly přitlačeny k zemi. Svět a jeho konkrétní tělesa a bytosti nejsou dány nějakými mimo ně působícími silami. Všechny vysvětlující renesančně novoplatónské principy věcí, teplo, chladno, světlo, sucho, vlhko, fluor aj., všichni ti renesanční, kosmos naplňující duchové, všechny ty vis plasmativae (formující síly), všechny tyto aktivity působící volně v prostoru a zmocňující se hmoty jsou připoutány k věcem. Všechny věci v přírodě působí a žijí svou vlastní silou, silou své přirozenosti, říká Komenský. Přirozenost každé věci je souhrnem všech jejích základních vnitřních, strukturálních, mohutností a vlastností.

Někdo by ovšem mohl namítnout, že i Komenský vysvětluje věci z principů látky, ducha a světla (tepla), jichž přece používají i jiní renesanční filosofové. Ano. Ale právě specifické spojení těchto principů tvoří určitou přirozenost věcí. Samy o sobě neznamenaají tyto principy nic. Hmota o sobě není nic, duch a sobě není nic. Teprve spojením těchto principů vzniká něco reálného, a to jsou jednak přirozenosti věcí, jednak pohyb, otec veškerého dění v přírodě. Struktury konkrétních věcí, jejich vnitřní bohatství a pohyb — to jsou momenty, k nimž Komenský ukazuje nejlepšími částmi své kosmologie. I to je krok od renesance novoplatónsky orientované, kde tyto momenty stály až na druhém místě, kde pohyb a konkrétní realita věcí byla jen odrazem „sil“ mimo ně. I zde využil Komenský aristo-

telského realismu, jeho učení o tom, že reálnými podstatami jsou jen konkrétní věci tohoto světa.

Může se objevit další námitka, že i Komenský užívá k vysvětlování některých vlastností těles zase jen vlastností, které už dále nevysvětluje. Je to sůl, síra a rtuť. Komenský je nazývá substanciální kvality, čímž chce asi naznačit jejich pro jiné vlastnosti zásadní roli. A lze namítnout, že tím přece naznačuje i jejich nerozkladnost, jejich další nevysvětlitelnost, nerozložitelnost. Zdánilivě tedy paradox, zdánlivě popření toho, co jsme řekli o jeho mechanicismu ve vysvětlování vlastností těles, o metodické výhodnosti jeho bezkvalitních atomů apod.

Paradox by se dal vysvětlit asi takto: Komenský užívá mechanistického vysvětlování primárně, takže v jeho konkrétních výkladech přírody má převahu. To bylo, jak jsme řekli, v této fázi vývoje názorů na přírodu nutné a vhodné, protože tím byl překonáván nic neříkající, planý renesanční kvalitativismus. Na druhé straně však Komenský viděl, že vysvětlí sice některé vlastnosti těles (jako tvrdost, kapalnost, prostupnost aj.) dosti dobře mechanisticky, tj. hustotou a prostorovým uspořádáním hmoty, že však není schopen vysvětlit týmiž metodami a postupy jiné vlastnosti, jako hořlavost těles, nerozpustitelnost, odolnost vůči rozkladu apod. A právě k vysvětlování tohoto okruhu kvalit nasazuje tři prvky paracelsové — sůl, rtuť a síru. Sůl byla principem suchosti, pevnosti, trvanlivosti (nezničitelnosti) hmoty, rtuť dává hmotě tekutost a schopnost snadného slučování a není jí možno zapálit a spálit. Síra je principem spojitosti hmoty, hořlavosti apod. Aby podepřel tyto své výklady, Komenský uvádí některé příklady, převzaté z bohaté praxe tehdejších „chemiků“: „Ze od síry jako nějakého lepidla pochází spojování těles, vyplývá z toho, že v tělesech suchých, pevných a zhoustlých je více oleje než v tělesech vlhkých, dále že popel (když se mu ohněm odňala síra), polije-li se vodou, nespojuje se v těsto, ale spojuje se, polije-li se olejem nebo tukem. Chemikové z každého kamene vylučují olej; zůstává pak jen popel, jehož žádná část už nesouvisí s druhou. Ze sůl poskytuje soudržnost, je zjevno z kostí živočichů, z nichž chemikové vylučují čistou sůl. A poněvadž všechny kosti jsou rovněž husté, zanechávají po sobě mnoho popele (tj. soli)... Kdyby totiž (v tělesech — pozn. P. F.) chyběla rtuť, hmota by se neslučovala a nemohly by věci vznikati, kdyby sůl, nic by nemohlo se udržet pohromadě a ztuhnout, kdyby síra, byla by soudržnost násilná a přece rozlučitelná. Konečně nebyla-li by síra ve dřevě a v některých

jiných látkách, neměli bychom na zemi žádného ohně kromě slunečního (nemohlo by se totiž nic zapálit), a jak velkými nedostatky by pak za těch okolností trpěl lidský život!"

Komenský také poučuje čtenáře, že uvedené kvality nejsou „naše stanciální kvality jsou jakési skryté a „neviditelné“ vlastnosti, dané a jen převahou jedné z nich uvnitř nějakého tělesa proti jiným dvěma nastává náchylnost tělesa k hoření apod.

Těmito substanciálními kvalitami však Komenský operuje v konkrétních výkladech málo. Navíc nejsou u něho něčím renesančně novoplatónsky povzneseným nad věci, nejsou, jako např. u Campanelly, něčím nehmotným. Jsou — stejně jako všechny bývalé renesanční kvality — ponořeny do reality. Jejich zavedením chtěl jen Komenský najít cestu z nedostatečnosti mechanistických výkladů. Chápal, že některé vlastnosti (řekli bychom spíše fyzikální) lze vysvětlovat především mechanisticky, jiné (chemické) spíše kvalitativně. Jeho kvalitativismus ovšem překonává běžný kvalitativismus renesanční a ukazuje dál, k novějším autorům, k Boylevi.

Svým mechanicismem překonal Komenský neudržitelné vysvětlování některých kvalit a svým kvalitativismem se nevrátil zpět, ale chtěl se jen bránit absolutní nadvládě mechanisticko-matematického determinismu nastupující přírodovědy. Komenskému tedy v jeho díle šlo o syntézu korpuskulárního (mechanistického) a očištěného kvalitativistického vysvětlování přírodních jevů. Vždyť schematicky struktur těles nemyslel jen struktury korpuskulární, ale i kvalitativní bohatství věcí. O schematickech věcí, které mají být středem pozornosti přírodovědeckého výzkumu (zde byl inspirován Franciscem Baconem), říká v Reálném pansofickém slovníku: „Schematicismus je určité rozložení (configuratio) věcí, dané částmi, které ji tvoří, stručně řečeno její vnitřní forma...“ Jakým způsobem je věc uvnitř sebe, ukazuje fyzický schematicismus, což je rozložení hmoty, které je prostorové, menší či větší, z čehož pramení hustota a řídkost. Odtud odvozuje i jiné vlastnosti, pevnost a tekutost, tvrdost a měkkost apod. (něco podobného také u Campanelly). Za schematicky považuje Komenský však i barvy, zápachy, aj., v Bráně věcí říká, že i bůh má svůj schematicismus. Schematicismus tedy není jen výrazem prostorového uspořádání věcí, ale souhrnem prvků, z kterých se dá odvodit jejich vnitřní přirozenost.

Vnitřní struktura věcí není dána platónskými ideami, jichž jsou

věci jen odrazem, ani činností duchů, sil, kvalit jako v renesanci, ale přirozeností věcí, ne však aristotelsky strnulou, ale existující v souvztáhnosti k jiným objektům, k pohybu celého vesmíru. Neboť věci již nejsou do sebe aristotelsky-scholasticky uzavřeny, ale jsou aktivním činitelem ve velkém, pohyblivém a vzestupném proudu bytí, kterým je tento svět.

Komenského dynamismus a snaha o syntézu mechanistických a nově postavených kvalitativistických výkladů ho však odlišuje i od druhého směru přírodně-filosofických výkladů jeho doby, od nastupující přírodovědy Galileiho a Descarta. Komenského mechanicismus a atomismus byl ostatně vždy spíše jen metodický, tvořil jen část výkladů přírody, a proto jednostranný a absolutní mechanicismus byl Janu Amosovi cizí. Na účet moderní přírodovědy říká Komenský ve Fysice slova, která znějí libě i uším dnešních kritiků mechanistické a pozitivistické přírodovědy: „Dobře vím, že čísla, míry a váhy skýtají větší přehlednost než kvality, v nichž příroda skrytě rozvíjí své síly, ale přece bych neřekl, že skýtají více jistoty, poněvadž jedno i druhé (tj. mechanisticko-matematické i kvalitativistické vysvětlování přírodních procesů a jejich vlastní povaha — pozn. P. F.) se děje působením rozumu, který je vyšší než lidský (a jemuž se může zdát, že jeden způsob a přístup vysvětlování vyvrací nebo připouští druhý — pozn. P. F.), totiž podle nepřetržitého řádu a podle věčného zákona. Ani v poučkách matematických není všechno stejně zřejmé, vždyť se pokoušíme o jejich objasnění jednou takovým, jindy zase jinými způsoby, jak jsem řekl, k očividné jasnosti a lze je podávat vědecky.“

Ačkoliv měl Komenský také velkou úctu k matematice jako základní vědě, matce věd (mathesis), ačkoliv často vyhláší, že vše musí být měřeno, váženo a vyčísleno, myslí to často i obrazně a chce tím jen zdůraznit, že všude je třeba hledat co největší jistoty poznání, podobné apodiktickým zásadám a jistotám matematickým a geometrickým. Nikdy však nepodleh onomu všeobecnému volání jeho století, postupovat ve výkladech všech vědních oborů výlučně „more geometrico“, způsobem geometrickým.

Po úspěších Galileiho a Descarta (prvního v astronomii a fyzice, druhého v matematice a optice) zmocňuje se všech učenců nadšení pro deduktivní myšlenkové postupy. Goclenius a po něm Christian Wolf ještě v roce 1703 definují vědu jako způsob dosáhnout závěrů z pevných principů. Tuto formulaci najdeme ve spise, jehož název už sám o sobě obráží ducha 17. století: Praktická universální filoso-

DOBOVÉ  
NADŠENÍ  
PRO MECHANIKU  
A MATEMATIKU



fie, sepsaná matematickou metodou (Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta). Tato deduktivně matematická metoda je zaváděna i do oborů duchovědných. I tam hledají učenci věčné principy, axiomata, z nichž by odvodili definitivní a nezvratné závěry třeba o morálních naukách, o člověku apod. A tak se množí spisy, které rozpracovávají „politickou geometrii“ a „geometrickou etiku“. Slavný filosof Spinoza, jeden z největších duchů 17. století, který je studován velmi pilně i dnešními filosofi (např. u nás hodně známým Erichem Frommem), píše Etiku geometricky vyloženou. A Tomáš Hobbes, jehož politicko-filosofický spis Leviathan, obhajující absolutní monarchii, byl přeložen i do češtiny, popisuje etenářům ve svém spise De corpore (O těle, čili jakási anatomie a fyziologie člověka) lidské pohnutky a vášně (psychologie jako samostatný obor neexistovala, a tak o lidské psyché pojednávala jednak filosofie, jednak fyziologie), jako by šlo o čáry, plochy a tělesa. Také slavný teoretik práva, holandský myslitel Hugo Grotius, napsal v roce 1638 Galileimu, že by chtěl být považován nejen za jeho čítele, ale že by chtěl být jeho žákem.

Taková byla tedy úcta autorů spisů z oblastí duchovědných k matematicko-deduktivistické metodě a k matematicko-mechanistickým postupům. To ovšem vedlo k tomu, že byly přehlíženy odlišnosti jiných vědních oblastí a že pro celou realitu byly vytyčeny stejné metody a stejné postupy poznání, stejné principy jistoty a evidence. Vzpomenutý Hobbes píše, že neexistuje vědět více nebo méně. Descartes a mnozí jiní sní o jediné vědě, která by pojednávala o realitě přírodní a duchovědné. Tento postoj vedl ovšem v praxi k tomu, že bohatost a rozmanitost světa a jevů byla násilně zjednodušována a převáděna na zákonitost a jistoty poznání tehdejší fyziky a optiky. Realita je postupně zploštěna. Vše, co nemůže být natolik zjednodušeno, aby bylo vysvětlitelné matematicko-mechanistickými metodami, je z reality vyškrtáno nebo prohlášeno za nehodné pravého vědění. Co nevyhovuje matematicko-mechanické evidenci, neexistuje. Všechny vyšší vrstvy skutečnosti, dokonce už kvalitami věci začínaje a živou přírodou a člověkem konče, budou napěchovány do rámců matematicko-fyzikálních představ 17. století. Specifika člověka, jeho vášně, pohnutky jeho života, lidský duševní život, společenská problematika, dějiny, to vše není nic jiného než velmi dokonalý mechanismus. Mechanický materialista a lékař La Mettrie píše spis Člověk stroj. Mnozí se dokonce snaží sestrojít umělého člověka, jakýsi pohyblivý se mechanismus, vykonávající všechny lidské pracovní funkce.

Jakkoliv byly tyto mechanistické teorie, aplikované třeba ve fyziologii zvířat a člověka, namířeny proti různým spiritualistickým teoriím, byly velmi omezené a zvláště na konci 18. a na začátku 19. století se staly brzdou pokroku vědy. Mechanicismus 17. století vedl k popření přirozené plurality světa, pro kterou má naopak tolik smyslu Komenský. Pro karteziány (pokračovatele Descartovy) nebyl svět ničím jiným než různou formou existence pohybů a konstelací základních částic hmoty, byl jakousi vyšší, přírodovědecky zpracovanější a zdůvodněnější obdobou demokritovského atomismu. Byl to ovšem také svět absolutně platných a věčných přírodních zákonů, svět jednoho jediného prostoru a jednoho jediného, astronomicky pojatého času. Čas byl jen mírou pohybu základních částic hmoty, které jsou podstatou veškeré rozmanitosti a plnosti přírodních jevů. Svět je pak stále stejný, nemění se, vše je jen stálým slučováním a rozpojováním atomů. Člověk a život vůbec je jen pomíjivou hrou spojujících se a zase se rozpojících atomů. Hmota, nejnižší forma existence, je vlastně něčím nejstálejším, určujícím, vše vyšší, včetně života je jen hříčkou přírody. Descartes sice tvrdí, že kromě říše rozprostraněnosti, čímž myslí přírodu, existuje ještě druhý svět, svět myšlení, ducha, ale mezi těmito světy prý není žádná spojitost. Ostatně tomuto světu duchovému se Descartes příliš nevěnuje, středem jeho zájmu je fyzika a matematika, filosofii a duchovědy zanedbává a je v mnohém původcem jejich degenerace.

Díky vládnoucímu deduktivismu a opojení pro matematiku nemá soudobá věda přílišný zájem o sbírání a hledání fakt. Zná to trochu paradoxně, mluvíme-li to i o Descartovi — zakladateli moderní přírodovědy. Avšak je třeba si povšimnout, že Descartes a jeho následovníci měli úspěch především v disciplínách spojených s matematikou a geometrií, tam, kde bylo možno přírodní procesy vysvětlit pomocí jejich apriorních schémat. Sám Galilei říká, že dělal experimenty ne kvůli sobě, ale aby přesvědčil jiné, aby jen dokumentoval platnost svých matematicky odvozených zákonů. Dokonce i Newton, ačkoliv prohlásil, že je mu cizí veškeré teoretizování, nebral vůbec v úvahu jistá fakta (předkládaná výzkumy jiných) a šel (mnohdy i příliš tvrdě a nečistě — mám na mysli intriky proti Leibnizovi) svou cestou. Ostatně i Kepler, slavný astronom 17. století, píše, že jako platoník věřil, že se i kosmos a hvězdné nebe s planetami musí řídit univerzálními matematickými zákony, protože, jak učil Platón, vše je v tomto světě dáno čísly. Kepler apriorně věřil v platónskou harmonii a předem věděl, že musí najít formuli, která by těmito zákonům kos-

mu odpovídala. (I Komenský propadá na jednom místě tomuto chápání, jemuž se zdálo, že člověk z všeplatných filosofických zákonů harmonie, kosmu nachází zákony pohybu planet a píše: „Pomocí astronomie dává člověk — pozn. P. F. — zákony i nebi i hvězdám; východy i západy hvězd a všechny změny i do budoucích let napřed stanoví a předpovídá, a tak se i děje.“) Naopak vědy, kde byl experiment a dlouhá praxe hlavním předpokladem úspěchu a kde se deduktivní metoda těžko uplatňovala, jako např. v chemii (pomalu vznikající z alchymie) nebo v dějepise, zůstávaly mimo přední zájem karteziánů. Věda byla natolik chápána jako deduktivistický systém, že experimentování, sbírání fakt, praxe se zahrnovala pod pojem opačný, pod takzvané umění, ars. Ostatně i umělci byli tehdy řazeni mezi faber, tj. řemeslníky. Ještě Leibniz považoval indukci za pomocnou metodu, která jen uvádí seznam příkladů, ve kterých platí deduktivně formulované teze. Indukce je vypočítání (enumeratio), je jen souborem jednotlivostí.

BACON

A INDUKCE

■ Avšak už na začátku 17. století přichází Francis Bacon s požadavkem indukce, s velikým programem sbírání a shromažďování fakt a hledání obecných zásad a zákonů z bohatého, indukci shromážděného materiálu. Vytýká scholastice, že svou do nemožnosti rozvinutou snahou o hledání rozlišností nebyla schopna stanovit žádné obecně platné zákony a poznat povahu mnohých jevů. Dokumentuje to na příkladu scholastických výkladů o teple (ohni). Scholastikové hovoří o nejrůznějších druzích ohně, precizně je dělí a hledají jejich rozlišnosti, místo aby hledali co je všem těmto formám ohně a tepla společné — totiž pohyb.

Toho pak využil Komenský v již rozebrané nauce o teple. U Bacona se učil Komenský účtět k faktu, k experimentu. Bohužel ani Komenský, ani sám Bacon nedovedli povahu a význam experimentu plně vymezit. I Baconovi šlo především o sbírání faktů, o sestavování seznamů chování různých těles, o praxi bez dostatečné teorie, která by pomáhala orientovat se ve faktech, hodnotit je. Bacon sice říká, že experiment záleží v takové přípravě zkoumání věci, aby byla „příroda vehnána do úzkých“, aby byla nucena vypovídat, aby byla stísněna, tj. aby byly izolovány různé vedlejší, zkreslující vlivy na pozorovaný jev, ale jeho program indukce nemohl uspokojit vědce, toužící po odhalení tajemství přírody. I Komenský říká, že nekonečné indukce, nekonečné shromažďování materiálu nemůže vést k požadovaným výsledkům, především ke konstituování názorů, které by člověka orientovaly v jeho vědeckém úsilí a v jeho životním boji.

I zde se Komenský pokusil o jakousi syntézu, o spojení deduktivního a induktivního vědění v poznání syntetickém, ve spojení výsledků analýzy i dedukce. Hodně si slibuje od metody synkritické, metody analogie, poznání věcí obdobou. Tato metoda analogie, čerpající hodně i ze scholastické nauky o jsoucnu, které je analogické, měla sice své klady, ale vedla Jana Amose k mnohým dosti problematickým konstrukcím, k unáhleným závěrům. Pomáhala mu však chápat realitu jako stupňovitě uspořádanou stavbu, která je ale vnitřně jednotná a je vlastně stále se rozvíjejícím obráceným kuželem, narůstáním bytí. Tak jako Slunce je principem života vesmíru, je i srdce principem života těla. Slunce i srdce dávají teplo a pohyb. Podobných analogií má Komenský celou řadu a jsou velmi pěkně vymyšleny. Metodou analogie vyjadřoval také přesvědčení, že každá věc obráží svým způsobem jinou věc, že tedy všechno je díky tomu srovnatelné se vším. Celek je přítomen ve svých částech, části v celku. Je to obrovská jednota a harmonie všeho.

Můžeme říci, s vědomím, že každá generalizace má své nepřesnosti, že Komenský svou dynamickou koncepcí přírody stál vysoko nad svými současníky a mnohdy i filosofy jemu samému velmi blízkými. Komenský od mnohých z nich čerpal, zde je však překročil na cestě k dalším věkům. Komenský překonává sestupnost novoplatónsko-renesančních koncepcí, jinak stavi jejich základní hybné principy. Konkrétní svět není dílem různých duchů a sil, ale vše se odehrává uvnitř konkrétních substancí, v nitru věcí. Neuznává však ani mechanistické koncepcce karteziánské, které vysvětlovaly přírodu vlastně se stejným výsledkem jako renesanční kosmologové: i pro ně byly konkrétní substance něčím nesamostatným, protože byly dány jen hrou atomů a jejich přitažlivých a odpudivých sil. Komenský brání přírodu a svět proti všem těmto denunciacím a otvírá jej pohybu a vzestupu, novým obzorům, novým možnostem, a především člověku dává v tomto „novém kosmu nové místo“.

Veliký kus cesty ušel Jan Amos od časů svého Divadla veškerenstva věcí k Fysice z roku 1633 a k dalším spisům s kosmologickou tematikou v pozdějších letech. Základní obrat ve Fysice zůstal však kvalitativně nepřekročen a tak k onomu obratu došlo během deseti let, v onom pohnutém období dvacátých let. Zdá se, že se ještě v prvních letech domácího vyhnanství dynamické náhledy, inspirované především Kusánem a Böhmem, neprosadily, protože Komenský na počátku dvacátých let své Theatrum znovu přepracovává, a chce napsat Amphitheatrum. Nevíme celkem nic o obsahu tohoto

spisu, ale zdá se, že mělo mít (podle zachovaného zlomku) stejnou strukturu jako *Theatrum*. K definitivnímu prosazení nových pohledů dochází asi plně až v druhé polovině dvacátých let, v době, kdy Komenský překonal i psychické následky svého otřesu a kdy se mu opět rýsují nové perspektivy jeho tvorby, jeho poslání.

KONEC 20. ■ V těchto těžkých letech, plných nebezpečí pro svo-  
A ZACÁTEK 30. LET ■ bodu jeho existence, plných napětí, zklamaných nadějí  
V KOMENSKÉHO ■ a bolestných vzpomínek, musel Komenský energicky  
SPISECH ■ studovat, pracovat a přemýšlet. Jeho zásadní spisy  
z počátku lešenského pobytu, jako už vzpomínutá *Fysika*, ale i *Di-  
daktika*, *Brána jazyků* a v Leningradě v roce 1935 objevený ruko-  
pis jeho *Metafysiky*, vynikají přehledností, jasností, precizností for-  
mulací, vnitřní svěžestí a velkým rozletem i širokými znalostmi. Ko-  
menského obzor se v těžkých letech jeho krize nejen kvalitativně  
proměnil a prohloubil, ale i rozšířil. V intencích posledních let domá-  
cího vyhnanství a prvních let literární tvorby lešenského období  
(1628–1640) půjde Jan Amos po celý svůj další život. Po školsky  
aristotelisky orientovaném *Theatru*, nesoucím všechny stopy konzervativního  
ovzduší pozdní scholastiky, po bezbřehém skepticizmu a  
bouračství *Labyrintu* se dostáváme k prvním spisům lešenského ob-  
dobí, kde se Komenský pokouší o syntézu filosofických tradic novo-  
platónských a aristotelových, mystických a teosofických, augustinov-  
ských, a především kusánských a otevírá touto tvůrčí syntézou dveře  
moderní filosofii německé, Leibnizovi, Kantovi, Hegelovi, Herderovi,  
Goethovi.

Přes tento hluboký myšlenkový přelom však Komenský navazuje i nadále na své staré snahy, na své záměry obohacovat českou národní kulturu, na reformní úvahy pedagogické. Zde zůstává přímá kontinuita s intencemi *Theatra*, i když se mění myšlenková struktura předkládaných děl. Komenský má nadále v úmyslu udělat něco pro geometrii, pro optiku, pro geodezii, pro historii, jak to nadhazuje českým vzdělancům v *Theatru*. Mění se však okruh lidí, kterým měly být spisy zprostředkující základy přírodního vědění a filosofie určeny. Komenskému už nejde jen o pozdvižení vlastního národa a reformu českého školství. I když i na to stále myslí, nutí ho postavení vyhnance brát stále více v úvahu širší, evropské souvislosti. Navíc jeho jednotlivé snahy pedagogické, encyklopedické a reformně-společenské se stále více slévají a navzájem prolínají. Vidíme to už ve *Velké Didaktice*, jejíž první verzi — Českou *Didaktiku* začal zpracovávat už v roce 1627. Již v tomto díle Komenský dosti roz-

pracovává svou teorií, že reformovaná škola, výchova a šíření osvěty a vědění, jakož i výchova náboženská a mravní by mohly vést k nápravě sociálních, politických a náboženských nešvarů doby a k reformě celé společnosti. Má na mysli už nejen společnost českou, ale lidskou společnost vůbec. Při práci na *Didaktice* píše sice ještě spisek *Navržení krátké o reformě škol v království českém*, myslí tedy stále ještě i na specifické poměry české, ale hlavní směr jeho uvažování je již kosmopolitický, světový, nadnárodní.

Tak jako se snažení reformně-didaktické slévá se snažením reformně-společenským, tak i snahy encyklopedické, ostatně už i v *Přerově* a *Fulneku* silně osvětově a tudíž výchovně zaměřené se stále více sblíží s úsilím pedagogickým. Několik Komenského spisů nalezených v roce 1935 v Leningradě a identifikovaných jako spisy Komenského S. Součkem o tom svědčí. Jsou to jakási krátká a přehledná pojednání z geometrie, geodézie (jako speciální části geometrie, geometrie praktické, aplikované), dále už zmíněná *Metafysika* (filosofický spis, pojednávající o nejvyšší filosofické disciplíně, nauce o jsoucnu), dále přehled světových dějin (*Historia profana*), český spisek „O poezii české“ a osvětový spisek astronomický *O zapadání a vycházení hvězd oblohy osmé*, jakož i obecně pojednání o astronomii, shrnující základní vědomosti tradované tehdy na vysokých školách (nauku o fázích měsíce, o nebeských sférách a jejich pohybu, o planetách a o hvězdách /stálicích/, o ekliptice). Tento astronomický spisek se jmenuje *Cosmographiae compendium* (Pojednání o kosmu). Je možno se domnívat, že tyto spisy napsané v latině (s výjimkou česky psaného pojednání *O vycházení a zapadání hvězd oblohy osmé*) měly sloužit jako učebnice v latinském lešenském gymnasiu, na kterém Komenský přednášel. Konec konců i slavná *Komenského Fysika* (slavná ne ani tak ve své době, jako spíše proslavující Komenského dnes svým dynamickým pojetím přírody) z roku 1633 byla zpracována podle přednášek, které měl Komenský o přírodněfilosofických problémech na lešenské škole. Ostatně téměř všechny Komenského spisy dostávaly splýváním snah encyklopedických a didaktických pedagogický ráz a nebyly téměř nikdy psány jen pro účely ryze vědecké. Bylo to tím, že celé Komenského snažení i v oblasti filosofie a přírodních nauk mělo praktické cíle.

Pro Komenského neexistovala věda pro vědu, ale ■ DĚL VĚDY  
vždy věda pro člověka, věda řešící jeho životní situaci. ■ U KOMENSKÉHO  
Komenského hledání východiska z duchovních zmatků jeho doby  
není jen hledáním pravdy pro něho samého, hledání vlastní hlubiny 103

bezpečnosti, vlastního „hradu nedobytečného“, vlastního „lusthausu srdce“. Osobní útěcha a osobní nalezení pravdy je jen začátkem, ale samo o sobě nemá smysl, nenajde-li celé lidstvo společná východiska a společné cesty k pravdě. Vzpomeňme zde opět na mnohé renesanční myslitele, na alchymisty a mágy 15. a 16. století, jak skrývali své objevy, jaký povýšený postoj zaujímal proti masám nevědomých, jak střežili svou pravdu a své objevy. Snad se báli i pronásledování za své myšlenky, ale byli přece i takoví, kteří se jako Giordano Bruno nechali za své názory upálit. Byl v tom tedy i kus povýšeného renesančního individualismu, byl v tom jakýsi bonton tehdejších vzdělanců, skrývat svou pravdu, být považován za podivína, za tajuplného kouzelníka, který může to, co jiným je nemožné.

DESCARTES  
A VĚDĚNÍ

■ I zakladatel moderní filosofie Descartes byl takovým individualistou a opovrhoval společenskou angažovaností. Je známo, jak se Descartes vyjádřil o svých přátelích v Paříži, když v roce 1648 viděl, jak jsou rozbourěni politickým děním měšťanské revolty, tzv. druhé frondy. Descartes vzpomíná s odporem pravého šosáka, že byl pozván na večeři do domu, kde našel v nepořádku kuchyň hostitelů a zpěvrhané talíře. Vědění podle Descarta nevyrůstá na bojišti dějin, ale v klidném ústraní. Krutou falešnost tohoto Descartova názoru, vysvětlující částečně i nedynamismus jeho filosofie a naprosté neporozumění a zabeďněnost před problematikou vskutku lidskou, spočívající v dějinnosti lidského bytí, musela do dna okusit až staletí pozdější, marně tápající v šeru Descartových bludů. Jak směšně zní, když Descartes píše: „Teď tedy, když můj duch je prost všech starostí a když jsem si opatřil zabezpečený odpoveďník v tiché samotě, pustím se vážně a se svobodným duchem do ničení svých bývalých předsudků.“ Ubohý Descartes si tehdy neuvědomoval, kolik nových a těžko vykořenitelných předsudků zplodí jeho „revolucionářská samota“. Ještě Goethe volá v duchu tohoto povýšeneckého vzděláneckého odporu k realitě a dějinnému dění: „Politisch Lied, ein garstig Lied!“ (politická píseň, odporná píseň).

Komenský neměl nikdy možnost tvořit svou filosofii a psát své spisy v tichém a zajištěném ústraní. Jeho dílo vyrůstalo uprostřed všech běd jeho století, a proto je tak angažované, rozporuplné, plné napětí a boje. Vědění musí sloužit všem, to je výsledek dějinné angažovanosti Komenského myšlení. Volá-li Komenského učitel Francis Bacon, že vědění je moc, pak Komenský k tomu celým smyslem svého díla dodává, že jedině tehdy bude mít tuto moc, bude-li otevřeno všem, bude-li svou universálností a jistotami pomáhat řešit

i problémy sociální a mravní, bude-li sloužit nejen k ovládnutí přírody, jak myslí Bacon a konečně i Descartes a jak ostatně mysleli i renesanční mágové a okultisté, ale i k ovládnutí vnitřního života člověka, k nalezení smyslu jeho sociálního poslání.

To, co pocífuji vědci, dědicové Baconovi a Descartovi dnes, svou mravní odpovědnost a strach z vědy pro vědu, to cítil už tehdy svým způsobem Komenský. Ačkoliv byl Jan Amos nadšeným vyznavačem pokroku vědění a především techniky (tehdy se aplikované vědě říkalo ars, umění, svět lidské práce, svět aplikace teoretického vědění), přece jen se bál toho, aby lidé neudělali z technického pokroku modlu, aby v něm nehledali smysl své existence, aby nevěřili, jak to proklamoval Descartes, že po odhalení základních zákonů přírody (Descartes doufal, že k tomu nebude třeba víc než několika desetiletí, zatímco Jan Amos, ostatně i v protikladu k Leibnizovi, ■

VĚDA A SMYSL  
ŽIVOTA

tvrdí, že vědecký pokrok nemá meze, že je nekonečný) ■ bude člověk jako bůh, všemohoucí a vševedoucí. Komenský byl zde realista a viděl, že obrovská masa lidské bídy tím nebude odstraněna. Varuje i nás, kteří žijeme v době pro něho netušeného pokroku sociálního, abychom nepropadli pokušení věřit, že lidské štěstí nám dá jen věda, pokrok a vnější činnosti. V Obecné poradě Jan Amos říká: „Jestliže se toho nedosáhne (tj. hlubokého poznání o smyslu světa — pozn. P. F.), budeme ve všech ostatních snahách pouhými veverkami, zavřenými do klece svých pošetilostí; a čím horlivěji se budeme zabývat vnějšími dovednostmi a denními starostmi, tím větší bude naše únava, a přesto si nikde nepomůžeme z klece světa.“

Milióny občanů moderního věku, vyhazeného k dobytí vesmíru a ovládnutí přírody jako nějaký bůh, úpí v této kleci světa, ve které dnes dovede společnost člověka již nasytit (i když i zde stojí ještě mnohé národy na úrovni Komenského času) a ošatit, dát mu základní vzdělání a poměrně zajištěnou existenci, ale nedává mu oporu před trýznivými otázkami jeho existence, před kterými milióny lidí utíkají dobrovolně ze světa a další milióny žijí zoufale dál svůj prázdny život. Není ani zde oslyšeno Komenského volání po vědění a výchově vskutku lidské, vyzbrojující člověka i pro boj se sebou a s „démony svého nitra, svých nejistot?“. Ale k tomu se ještě vrátíme.

Stačí tyto úvahy o vzrůstajícím spojování Komenského snah didaktických, encyklopedických, osvětových a nápravných zakončit konstatováním, že první léta lešenského pobytu nejsou jen svědkem hlubokých přesunů v Komenského koncepcích, ale že pokud mu šlo o vědění, pak vždy o vědění se smyslem pro člověka, o vědění, které

dbá lidských a sociálních postulatů. Člověk se bude stávat východiskem a cílem veškerého Komenského snažení. Ostatně Komenského dynamické pojetí přírody, v němž člověk je jakousi koncentrací všech dokonalostí rozvoje přírody, jakousi novou, vyšší přírodou, skýtá k antropocentrismu Jana Amose všechny předpoklady a otvírá člověku nové obzory. I ve svém nejvíce skeptickém a horažském spise – Labyrintu – vidí Komenský v obratu k člověku východisko. Na konci této krásné knihy posílá Komenský Poutníka od boha, u něhož nakonec končí jeho pouť znovu do světa, k lidem, k lidství. Komenský tam ústy Krista velí Poutníkovi: „Odejdiž již, milý můj a stůj v losu svém až do skonání svého...“

JEŠTĚ  
THEATRUM

■ Ještě než budeme dále sledovat stále jednodušší usilování Komenského, vraťme se k raným spisům lešenského období. Nejen ve Fysice z roku 1633, které jsme se věnovali především, protože nejradikálnější a nejjasnější vyjadřuje Komenského koncepci přírody, ale i v jiných přírodovědných spisech té doby vidíme, jak je aristotelsko-ptolemaiovský kosmos Theatra postupně zatlačován, jak na Komenského silně působí především Kusánus (stopy jeho vlivu jsou patrné i ve Velké Didaktice), který mu pomáhá rozbít úzké meze aristotelského světa. Už ve středověku začínají někteří scholastikové kritizovat obecně přijatou tezi, že existuje jen tento uzavřený kosmos. Nekonečnosti boží by prý více odpovídalo, kdyby bylo světů více. Bigotní scholastika (i Komenský v Theatru) tvrdí, že jednomu bohu-stvořiteli odpovídá jeden svět. Kusánus se v 15. století kloní k názoru některých odvážnějších scholastiků a garantuje pro velkého boha mnohost světů nebo aspoň nekonečnost tohoto světa. Tuto tezi přijímá Komenský už ve vzpomínutém spise Compendium cosmographiae. Opakuje opět starou tezi, že jednomu bohu odpovídá jeden svět, ale připojuje, že velikost kosmu je nezměnitelná. Země se prý má ke kosmu, jako bod k obromému (boží se

JE KOSMOS

■ ještě s Kusánem říci nekonečnému) kruhu. Takle věta

KONEČNÝ

■ v závorce může vzbudit oprávněnou námitku – aristo-

CI NEKONEČNÝ?

■ telský kosmos ve vajíčku, ve skořápce hvězdných sfér se Komenský stále trochu bojí radikálně zrušit. A čtenář obeznalejší v problematice dodá, že svůj geocentrický názor, který je typický pro tradiční aristotelsko-ptolemaiovský kosmos, Komenský uznával vždycky. Jeho odbourání aristotelsko-scholastického světa, o čemž jsme pojednávali na dřívějších stránkách, má tedy zde své meze! Aby-

KOMENSKÝ

■ chom si tento problém objasnili, musíme nyní chvíli

A ASTRONOMIE

■ sledovat genezi Komenského astronomických názorů.

Když v roce 1968 zahajoval v Přerově náš přední komeziolog Josef Braubora mezinárodní kolokvium o Komenském a jeho vztahu k přírodním vědám, vzpomněl v úvodní řeči výroku jednoho badatele, že Komenský nemohl být dobrým (myslel asi progresivním) myslitelem, jestliže byl geocentrikem. Byla celá řada historiků, kteří vycházeli z hodnocení každého myslitele podle jeho poměru k přírodním vědám, moderní mechanice a astronomii Galileiho a Descarta a kterým byl proto Komenského geocentrismus symptomem jeho konzervativnosti. A tak mu přiznávali velikost pedagogickou, ale jako filosofa ho neuznávali. I kdyby tomu tak bylo, je to přístup vskutku vědecký? Ale byl Komenský vůbec geocentrikem v pravém smyslu toho slova? Komenský měl o astronomii zájem vždycky, o tom ostatně svědčí zakoupení Koperníkova rukopisu. V Theatru je jeho astronomický názor ryze aristotelsko-ptolemaiovský. Ale už v Hlubině bezpečnosti se neobjevuje první nehybný hybatel a Komenský hledá, ovlivněn teorií impetu, vnitřní zdroj pohybu vesmíru v impulsu, který od boha dostal. Tento názor plně vyslovuje až v Přidavcích k Fysice (1663), ale už ve dvacátých letech se k němu velmi přiblížil. V Kosmografickém pojednání opouští také názor o dvou protikladných sférách, které tvořily aristotelský kosmos, o sféře měsíčné a nadměsíčné. Elementy, které dříve obývaly jen podměsíčnou oblast (země, voda a vzduch), jsou nyní (především vodní výpary a vzduch) rozprostřeny „až k nejzášším hranicím kosmu“. Sféra nadměsíčná není tedy už konstituována z jiné, dokonalejší látky než hmota pozemská. Ve Fysice z roku 1633 už Komenský uvádí tento svůj názor výslovně a nebe je mu jen součástí jediné světové hmoty, protože se skládá ze čtvrtého, byť nejjemnějšího živlu – etéru. Planety a hvězdy jsou jakési ohnivé koule hořícího etéru. Rozdíl mezi pozemským a nebeským světem je smazán a tím padá „astronomický dualismus“ aristotelského kosmu. V pojednání O kometách (ve Fysice) uvádí Komenský výslovně, že komety dokazují nesprávnost aristotelsko-ptolemaiovského názoru, že nebe (tj. nebeské sféry – pozn. P. F.) je tvrdé jako křišťál, protože by ho musely prorazit a rozbít. Nebe je naopak propustné, protože „páry až tam vystupují (rozuměj ze země k nebi – pozn. P. F.) a všude se dějí viditelné změny“. Nebe již tedy není oblastí beze změny, jak požadovali aristotelikové. Celý kosmos je jeden celek. Už sama nauka o tom, že se komety pohybují v oblasti nadlunární, byla nearistotelská a připravovala pád starých koncepcí.

Přes všechny tyto posuny Komenského názorů, od školky aristo-

telských k názorům novějším, zůstává Komenský zastáncem nehybnosti země a pohyblivosti nebe. Základní rys aristotelského kosmu tedy přetrvává. Komenský totiž lpěl na aristotelském učení o elementech; z toho logicky plynulo, že Země, jako element nejtěžší, pohyblivý, a proto v pohybu budou spíše tělesa s převahou prvku lehčího. Dokud nebyla odhalena gravitace, zdály se být tyto teorie velmi průkazné. A v matematice byl Komenský příliš málo zkušený, než aby mohl pochopit matematickou výhodnost heliocentrického systému Koperníkova. Ve svém spise Úvod do pansofie (Pansophiae prodromus) uznává sice, že koncepce Koperníkova je velmi dobře „opticky podložena“ (myslí tím pozorováním a její výhodností v zjednodušení astronomických výpočtů proti velmi složité koncepci Ptolemaiově), přiznává jí větší jasnost, ale vytýká jí, že nebere v úvahu základní zákony fyziky, tj. onu aristotelskou teorii živlů. Hned po Fysice z roku 1633 chtěl psát (a snad skutečně i začal psát) obdobné pojednání o astronomii. V dopise adresovaném Janu Močingerovi (napsaném v Lešně roku 1633) Komenský píše, že „vyvodil (z principů stanovených už ve Fysice — pozn. P. F.) i pojetí Astronomie, vybavené hypothesami nejjednoduššími, nejsnažšími, a co je hlavní, odvozenými z přirozené povahy nebes. Snad ji také předložím posudku veřejnosti. Když jsem odklidil neužitečné haraburdí ekcentriků, epicyklů a reálních kruhů, jakož i ten obłudný koperníkovský pohyb země, budou moci být pomocí našich hypothes, a to těch nejjednodušších, zachovány veškeré zjevy a pochopeny s takovou snadností, že jim porozumí i dítě při pouhé četbě bez učitele. Tak doufám.“

Bohužel opravdu nevíme, které byly ty nejjednodušší hypotézy, jež Jan Amos zkonstruoval pro jednoduché pochopení nebeských jevů. Jeho slova zní i trochu nabubřele a je z nich cítit, že Komenský nepochopil opravdovou podstatu problému ani podstatu koperníkovského matematického aparátu. Jisté však je, že k aristotelsko-ptolemaiovské astronomii v její tradiční poloze získal četbou děl tuto soustavu kritizujících odpor, jak dokládají jeho slova o neužitečném harampádi aristotelsko-ptolemaiovské pojmové aparatury. Ostatně jeho ostré invectivy vůči Koperníkovi stále slábnou a zdá se, že Komenský jeho teorii vnitřně vzdává stále větší úctu. Komenský se snaží zaujmout jakýsi střední postoj mezi ptolemaismem a kopernikanismem a tak nakonec akceptuje kompromistickou soustavu slavného dánského astronoma, který působil v Praze, Tycho de

Braha. Tychonský vliv je patrný v Bráně jazyků (Janua linguarum) z roku 1643. Svě původní stanovisko geocentrické zde Komenský změnil podle tychonovského modelu tak, že Země sice zůstává nehybným středem vesmíru, ale že dvě planety (ze sedmi tehdy známých) krouží kolem Slunce (a Slunce ovšem kolem Země). Tychonovský model vesmíru má tedy dva středy — Zemi a Slunce, i když Země je i nadále středem základním. To je další ústup od vyhraněně geocentrického stanoviska.

V Polsku, zvláště za svého druhého pobytu v Lešně, se Komenský stýkal s předním polským a evropským astronomem Heveliem. Je zachován dopis, ve kterém se mu Komenský omlouvá, že ho nemůže v Gdaňsku (kde Hevelius sídlil) navštívit, protože Visla je příliš rozvodněna a mosty přes ni strženy. Lituje, že nebude moci se slavným astronomem pozorovat hvězdnou oblohu. Astronomie tedy Komenského stále zajímá a je pravděpodobné, že vlivem Heveliovým získal Komenský i reálnější pohled na astronomickou problematiku a nebyl již tak sebevědomý jako v onom dopise při posuzování Koperníka. Hevelius měl v té době největší dalekohled na světě, jehož tubus měřil 40 metrů. Dalekohled byl zavěšen na speciálních kladkách. Délka byla dána tím, že tehdejší konstruktéři nedovedli odstranit barevnou vadu čočky jinak než prodloužením ohniska na tak velkou vzdálenost. Hevelius měl dobře vybudovanou observatoř a byl autorem první mapy Měsíce vůbec. Když Komenský v Obecné poradě jedná o astronomii, uvádí nejrůznější astronomické modely a celkem věcně je komentuje. V Reálném pansofickém slovníku dělá pak další krok od svých původních geocentrických názorů. U hesla planeta čteme: „Planeta je sluneční hvězda, slunce jako svůj střed mající“. Zde, jak ukázala v pozoruhodné studii o vývoji Komenského astronomických názorů v časopise *Communio viatorum* V. T. Miškovská, Komenský vlastně akceptuje Koperníka a Galileiho.

Ještě na jednu zajímavost chci upozornit. Vzpomeňme, jak jsme na předchozích stranách poznamenali, že o přechod k heliocentrickému kosmu neusilovali ani tak astronomové z povolání, jako spíše filosofové, kteří z důvodů filosoficko-estetických postulovali pro Slunce, jako základního činitele kosmu, místo v jeho středu. Uvedli jsme také, že Komenský považoval v pozdějších letech Slunce za „srdce“ kosmu. Z podobných důvodů byl pro heliocentrickou soustavu i lékař Jesenius, zastánce renesančně-novoplatónských teorií, po Bílé hoře popravený. Právě renesanční myslitelé a mágové svým zbožště-

ním tepla (světla) měli blízko k preferování pozice Slunce v kosmu. Ostatně i Kepler postupoval ve svých úvahách podobně. Komenský využívá Robervalova pojednání o parní turbíně k tvrzení, že se slunce se svými protuberancemi podobá parní turbíně, z níž prudce uchází tryskami pára a roztáčí ji. Sluneční výbuchy otáčejí sluncem podobně, uvádějí je do pohybu, a tlak výbuchů, odrážejících se ve světové kouli, uvádí planety po kruhových drahách do neustálého pohybu. Slunce je hybným motorem světa, je jeho perpetuum mobile. Tak dochází i Komenský na práh heliocentrického přístupu, jehož východiskem bylo pro některé heliocentriky (znovu vzpomínám Keplera, abych podepřel serióznost takového přístupu) právě primární postavení Slunce. Z druhé strany však vidíme, že proklamování heliocentrismu nesouviselo vždy s vědeckou zralostí galileiovského ražení, a že proto nemůže být mírou pokrokovosti tehdejších myslitelů.

Snažili jsme se poukázat na vývoj Komenského astronomických názorů a rozborem celého komplexu problémů dokázat, že označování Komenského za konzervativního myslitele v oblasti přírodních věd kvůli jeho geocentrickým názorům je nepřesné a neudržitelné. Komenský, i když své zásadní geocentrické stanovisko nikdy jasně neodvolal, postoupil přece jen hodně daleko ve srovnání s konzervativními názory v Theatru. Nakonec je třeba dodat, že teprve Newtonova teorie gravitace odstranila všechny argumenty proti Koperníkovi, a zejména Galileimu, a dala definitivně za pravdu heliocentrickému systému.

Ačkoliv tedy Komenský nepochopil moderní, galileiovskou astronomii, a především mechaniku, ačkoliv nepochopil, že po Galileiho pokusech s pádem věcí ve vakuu neexistuje žádný těžší nebo lehčí prvek, protože existuje jednotný zákon pádu pro všechna tělesa, přece jen se i v oblasti, kde mu můžeme vytýkat nejvíce nedostatky, jeho postoj měnil a stále se přibližoval moderním názorům. Ostatně i tak slavní mužové jako Bacon a Gassendi zůstali v zásadě geocentriky.

Na závěr našich úvah o Komenského astronomických názorech ještě jednu perličku: Komenský se nezabýval astronomickými pozorováními až u Hevelia, ale dělal je i na základě svých herborských vědomostí už v Přerově nebo Fulneku. Je totiž pravděpodobné, že spisek O vycházení a zapadání hvězd oblohy osmé, jediný český spisek (vedle dílka „O poezii české“) v konvolutu prací nalezených v roce 1935 v Leninradě, byl částečně napsán již v předbělohorském

ském období anebo aspoň materiál k němu byl již v tomto období připraven. Jde o velmi pozoruhodné dílko, ne ani obsahem, ale spíše svým posláním. Spisek byl určen široké veřejnosti (stejně jako Theatrum) a měl poskytnout vědomosti lidem, kteří neměli možnost studovat astronomické názory té doby z knih nebo nemohli pozorovat hvězdnou oblohu přístroji, které byly v té době k dispozici. Spisek měl také nahradit základní pomůcku ke studiu astronomie, nebeský globus (nebeskou kouli, jak říká Komenský). V úvodu Komenský poznamenává, že spis je napsán „způsobem, kterýž jsem já tuto vymyslel...“.

Toto Komenského dílko zkoumali i odborníci — astronomové, především profesor Vladimír Guth, který přiznává, že Komenského údaje jsou celkem přesné a že je možno se domnívat, že matematické údaje hvězdných souřadnic získal Komenský použitím hvězdného globu a částečně si tyto údaje ověřoval i pozorováním. Profesor Guth si vybral šestnáct hvězd a podle souřadnic, které jim Komenský udal, vypočetl, že místo, odkud byly tyto souřadnice stanoveny, odpovídá v sedmi případech zeměpisné šířce 49°12' (což je přibližně zeměpisná šířka Heidelbergu a Přerova), zbytek odpovídá zeměpisné šířce 51°9' (zeměpisná šířka Lešna je 51°85'). Guth dodává, že „celkový průměr v poměru vah případů dává průměr  $\varphi = 50^{\circ}13'$ , což jest šířka Brandýsa n/Orlicí“. Korigováním s dalšími údaji a propočty lze soudit, že spis byl s větší pravděpodobností napsán v českých zemích a že zde přichází v úvahu i období předbělohorské. Nevíme ostatně, co z materiálu tohoto spisku nebylo snad už obsaženo ve ztracené třetí knize prvního dílu Theatra „O vyšší viditelné světa straně, jenž jest obloha“.

Můžeme tedy říci, vezmeme-li v úvahu ještě zdařilé kartografické dílo Komenského, mapu Moravy, že Komenský si tradiční univerzitní vzdělání v oboru přírodních věd, jak mu bylo poskytnuto v Herborku a Heidelbergu, spolu s dosti rozsáhlou znalostí spisů alchymistických osvojil velmi dobře a že je dovedl i prakticky upotřebit, a co se týká astronomie a geodesie, že dovedl (v tehdejší rozsahu těchto disciplín) i tvůrčím způsobem pracovat. Těžší už pro něho bylo vyřadit se v těchto oborech s nárazy nových názorů, ale i v astronomii, kde nejvíce lpěl na starých schemech, se stále více otvíral novým poznatkům.

Zdá se, že prováděl i jakési experimenty alchymistické, jak vychází najevo z jednoho jeho dopisu astronomu Heveliovi, s kterým si dopisoval také o novinkách v přírodněfilosofické literatuře. Hevelius

Komenskému psal o pokusech s vakuem, které prováděl před zraky  
 ■ polského královského dvora kapucín Valerius Magni,  
 ■ muž, který měl dosti pokrokové názory a byl odpůr-  
 cem scholastických přírodněfilosofických teorií. Po Aristotelovi se až  
 do té doby tradovalo, že vakuum je nemožné, že příroda trpí „stra-  
 chem z vakua“, prázdnoty. Jako příklad se uvádělo, že vysaje-li se  
 z násosky, jedním koncem ponořené do nádoby s vodou, vzduch,  
 voda začne za vysátým vzduchem ihned stoupat, ačkoliv je to proti  
 její přirozenosti, protože přirozené místo vody je být níže než  
 vzduch. Je to tím, že příroda nedopustí vakuum. Valerius Magni do-  
 kazoval opak. Komenský zastával, jak bylo pro něho v mnohém  
 ohledu typické, jakési neutrální stanovisko, ale rozhodně byl proti  
 existenci prázdnoty.

Heveliovi na jeho zprávu odpovídá, že on sám prováděl před ně-  
 kolika roky (v prvních letech svého lešenského pobytu) také jisté  
 pokusy, které ho vedly k názoru, že existuje „poréznost“ hmoty.  
 Když prý nalil do baňky trochu vody a zbytek napumpoval vzdu-  
 chem, baňku uzavřel a pak obrátil, takže vzduchová vrstva byla nyní  
 dole a voda nahoře, stlačila těžší voda vzduch a zmenšila prostor,  
 který vzduch dříve zaplňoval. Je to prý tím, že hmota je porézní,  
 že částice vzduchu se dají stlačit. Každá hmota je prý jako houba,  
 která se může roztáhnout a zase stáhnout.

Komenského, kterého tak velice zajímala alchymie a její teorie  
 o „činnostech duchů“, zajímaly i různé teorie o vzduchu, vzdušných  
 parách a plynech (i když pojem plyn — gas — nikdy nepoužil).  
 Vzduch byl totiž elementem nejjemnějším, Komenský o něm říká,  
 že je spirabile, totiž duchový. Vzduch je nejcitlivější na různé vlivy  
 a nejtvárnější, a proto je schopen přenášet i jemné popudy akustické,  
 přenáší obrazy apod. Vzduch byl tedy něčím blízkým tehdejší  
 představám o duších, kteří jsou také jemné podstaty. V 17. století,  
 jak to komentuje J. Červenka ve svém úvodu k vydání Komenského  
 polemiky proti Descartovi (Jak mechanikové vyvrátili Descarta a  
 jeho přírodní filosofii — Cartesius, cum sua naturali Philosophia  
 a mechanicis eversus), problematika vzduchu a plynů a jejich vlast-  
 ností upoutala velice pozornost tehdejší moderní přírodovědy. Tori-  
 celli dokazuje barometrický tlak vzduchu a Pascal v 18. století se-  
 strojuje na Toricelliho principech barometr. Už u Bacona se Komen-  
 ský dozvěděl o možnosti sestrojiti přístroj na měření teploty, který  
 by právě využíval schopnosti vzduchu teplem se roztahovat a chlad-  
 nem stahovat. Už ve čtyřicátých letech, ještě před Toricelliho pokusy

s tlakem vzduchu, uvádí Komenský, že na horách je vzduch řidší než  
 v nižších polohách. To dokázal experimentálně až Pascal. Poznatky  
 o roztažnosti vzduchu a jeho vlastní teorie o poréznosti hmoty a o je-  
 jích schopnostech zaujmát větší či menší prostor vedly Komenského  
 k pokusu vyvrátit Descartovy mechanistické teorie. K Descartovu  
 mechanicismu měl Komenský, jak snad vyplynulo i z předchozích  
 výkladů o rozdílnosti jejich koncepcí přírody, velký odpor.

Komenský se seznámil v polovině padesátých let s mechanismem  
 nové pušky, kterou zkonstruoval amsterodamský hodinář Stephanus  
 Coes, jež využívala stlačeného vzduchu. Komenskému se zdálo, že  
 by mohl poukazem na tento vynález a na využití stlačeného vzduchu  
 vyvrátit některé základní názory Descartova mechanicismu. Descar-  
 tes totiž tvrdil, že zředíme-li nějakou hmotu, děje se to tak, že do  
 jejích póru vstoupí jiná hmotná tělíska, stlačíme-li ji, pak že tato  
 tělíska zase vystoupí. „Prostor čili místo uvnitř se neliší od vlastní  
 podstaty tělesa“, formuluje Komenský závěr Descartových názorů.  
 To odporovalo Komenského teoriím o hmotě jako „houbě“, a jak se  
 mu zdálo, i tak prosté věci, jako je zkušenost s prací vzduchu v Coe-  
 sově pušce. Puška funguje právě silou stlačeného, tj. do menšího  
 prostoru natěsnaného vzduchu. Toto zhuštění se nemohlo dít žádným  
 vystupováním jiných částic ze vzduchové komory pušky, protože  
 vzduch byl do ní zvnějšku načerpán pomocí pumpy a nějaká jiná  
 tělíska tedy nemohla proti tomuto proudu nasávaného vzduchu unik-  
 nout ven ani nemohla ustoupit přes kovové stěny komory, které  
 navíc udrží i silně stlačenou masu vzduchu (a co je jemnějšího než  
 vzduch, aby mohlo póry kovu projít?, ptá se Komenský). Komenský  
 uvádí ještě další řadu příkladů o roztažnosti a síle vzduchu a snaží  
 se, mnohdy velmi duchaplnými obraty, kritizovat Descartovu nauku.  
 Spisek je však pochybný po té stránce, že Komenský doufá, že jeho  
 výklady otřesou Descartovou filosofií jako takovou, a říká, že pod  
 jeho důkazy padla její poslední tvrzení. Samotné výklady „o vzduchu“  
 však nepostrádají zajímavosti.

Spisek proti Descartovi vyšel v roce 1659 a v roce 1657 vyšel spis  
 Gaspara Schotta *Mechanica hydraulico-pneumatica* (v roce 1664 od  
 téhož autora *Technica curiosa*), v němž referuje o Guerickových po-  
 kusech, které definitivně vyvrátily teorie o nemožnosti vakua. Gue-  
 ricke si financoval sám své pokusy a vydal na ně obrovskou částku,  
 4 000 liber. Jako kdysi Valerianus Magni i on demonstroval své po-  
 kusy před zraky vznešeného obecnictva, a to v Magdeburku před  
 císařským dvorem. Proto jsou jeho pokusy nazývány experimenta



magdeburgica. Guericke názorně dokázal existenci a „sílu“ vakua. Ze dvou velkých polokoulí nechal vysát vzduch, takže se k sobě neprodyšně přisály. Na každou polokouli muselo pak být zapřaženo 16 koní, aby zase od sebe polokoule odtrhli. Komenský odkazuje na jeho experimenty, když pojednává o vzduchu v Pansofii (III. knize Obecké porady o nápravě věcí lidských). Přestože znal výsledky Guerickových pokusů, nekorigoval (anebo už nestačil korigovat) své staré názory o nemožnosti vakua a až do konce života trval i na svém stanovisku, že neexistuje absolutně zaplněný prostor, jak učil Descartes. To vidíme i v Pansofii, kde Guerickových pokusů vzpomíná (ostatně jen v poznámce u hesla O přirozenosti vzduchu), ale nestačil už splnit svůj úmysl nějak Guericovy pokusy komentovat (ostatně takových nedokončených a nepropracovaných míst je v Obecné poradě mnoho). Komenský tedy setrvává i v otázce vakua na jakémsi mediálním stanovisku a i v Pansofii uvádí své lešenské experimenty s oněmi vitra caldaria, o kterých píše ve čtyřicátých letech Heveliovi. Spor o vakuum byl do jisté míry komplikován i tím, že obránci „strachu přírody z prázdnoty“ mysleli na prázdnotu jako takovou, to jest nepřítomnost jakéhokoli bytí v prostoru, což považovali za logický paradox. I Komenský definuje vakuum jako nepřítomnost bytí. Nebytí skutečně nelze spojovat s prostorem a z tohoto filosofického hlediska skutečně žádné nebytí nemůže v prostoru existovat. Aristotelikové však tento filosofický postřeh spojili s fyzikálním vakuem, jehož možnost jejich odpůrci dokazovali pokusy. Z dnešního hlediska je jasné, že neexistuje ani absolutní fyzikální vakuum. Jestliže však fyzikové v Komenského době dokazovali možnost vysátí vzduchu z prostoru, měli proti svým aristotelským odpůrcům pravdu.

KOMENSKÝ ■ Ještě o jednom Komenského „experimentování“ se  
A PERPETUUM ■ zde zmíním, abychom uzavřeli okruh vlastní Komen-  
MOBILE ■ ského „výzkumnické“ činnosti. V letech svého prvního  
lešenského pobytu se Komenský snažil sestrojiti perpetuum mobile. Z jeho korespondence s jeho anglickými přáteli, především Samuellem Hartliebem, je zřejmé, že se o konstrukci tohoto snu 17. století prakticky pokoušel. Komenský si od sestrojení tohoto stroje sliboval ohromné možnosti pro zlepšení postavení člověka a pro zdokonalení lidské společnosti. Jistě, takový stroj by vskutku odstranil těžkou lidskou dřinu. V Anglii měli o Komenského pokusy velký zájem a Komenský se se svými zvědavými přáteli domlouvá, jak pošle nákres stroje do Anglie, jak zašifruje údaje, aby se nikdo vynálezu nezmo-

nil. Nakonec Komenský dává přednost tomu, že nákresy předvede osobně (roku 1641 odjíždí z Polska do Londýna).

Komenský napsal o svém perpetuu i spisek, v němž vysvětluje jeho principy a vykládá jeho konstrukci. Ten se bohužel ztratil a slovenskému komeniologovi Kvačalovi se podařilo sestavit jen útržky, které našel porůznu v literární pozůstalosti Komenského anglických přátel. V Anglii se snad Komenský dal, především od matematika Pella, přesvědčit, že sestrojení věčného stroje je nemožné, ale sám asi fyzikální důvody vznesené proti nikdy nechal v úvahu, protože v nedávno nalezeném rukopise z posledního období jeho života (Clamores Aliae) opět mluví o perpetuum mobile a jeho převratných možnostech a opět s ním počítá ve svých plánech reformy lidské společnosti (dá-li ho Bůh, chce stroj věnovat Olomouci! nebo Praze a 2–3 jazyčně vydat o perpetuu spis).

Z uvedených příkladů vyplývá, že se Komenský ■ KOMENSKÝ  
čile zajímal o přírodní vědy ve všech obdobích svého ■ A MODERNÍ  
životu, že dokonce prováděl i některé pokusné práce. ■ PŘÍRODOVEDA  
Nebyly to však pokusy v duchu rodící se moderní přírodovědy a Jan Amos se nevěnoval prakticky a systematicky ani žádné pokusnické praxi alchymistické či magické. Komenský spíše jen využíval (přes několik vlastních „pokusů“) poznatky různých nauk, a to jak z novější doby, tak i názorů starších, mnohdy nesprávných, neověřených a fantastických. A tak vyvstává oprávněná otázka, jakou měl Komenský vůbec představu o předmětu a metodách přírodních věd, jaký měl vztah k moderní přírodovědě, k jejím metodám, k její kritice starých názorů.

Hned úvodem můžeme říci, že Komenský v ještě větší míře než Bacon nepochopil dvě základní tendence moderní přírodovědy, koncipované především Galileem Galileem a René Descartem a dále rozvíjené Newtonem, Huygensem aj., totiž úlohu a podstatu experimentu a využití matematiky pro exaktní vyjádření přírodních dějů, pro konstrukci matematicky vyjádřeného přírodního zákona. Komenský nikdy nepochopil, co je přírodní zákon v tom smyslu, jak jej uplatnili Galilei a Newton. Ovšem i zde je třeba specifikovat. Kdybychom zůstali jen u tohoto posudku o Komenského vztahu k novým metodám přírodovědy (jak se to často dělo a někdy i děje), pak bychom se nezhostili poctivě úkolu, rozebrat objektivně a v celé šíři i problematičnosti Komenského díla.

Při posuzování Komenského vztahu k přírodním vědám je nutno vzít také v úvahu, že vrcholný rozvoj přírodovědy a definitivní pro-

sazení matematicko-mechanistických metod a experimentování v moderním slova smyslu už vlastně nezažil, že mohutný nástup moderní fyziky začíná až v poslední čtvrtině 17. století. Slavné Newtonovo dílo *Naturalis philosophiae principia mathematica* (Matematické principy přírodní vědy) vychází až v roce 1687 (tedy 17 let po Komenského smrti).

Vždyť i řada slavných experimentátorů a přírodovědců, kteří právě svou výzkumnou prací přispěli k formování moderních názorů na magnetismus, na elektrické jevy apod., jako byli Gilbert, Cabeus, Schott, Deschales anebo náš Marek Marci z Kronlandu, uznávala mnoho starých a později překonaných názorů a nepodlomných tvrzení a nepochopila v mnohém požadavky experimentální práce, kterou sama prováděla, ani konsekvence, které to přináší v jiných oblastech. Mnozí z těchto učenců dále tradovali překonané obecné aristotelské nebo renesanční názory a neaplikovali kritickou vědeckou experimentální metodu všude a bez výhrad. Necháпали její absolutní požadavky v přírodní vědě. Tak např. mluvíme-li o našem Markovi Marci z Kronlandu, který jako první upozornil na rozdíl mezi pružnými a nepružnými tělesy a prozkoumal jejich zákony, a který dosáhl řady objevů v optice (zjistil, že různými barevnými paprsky přísluší různé úhly lomu; vysvětlil duhu jako dvojnásobný odraz světla v kapce; pozoroval barvy na tenkých vrstvách a ohyb světla popsal ještě před Grimaldim), musíme v mnohém dát za pravdu kritickému posudku Christiana Huygense, že jeho díla jsou plna zmatků a fantastických domněnek. Jak chtít exaktnost po Komenském, jak chtít přísně hodnotit Komenského názory měřítkem nejlepších přírodovědců té doby (třebas Galileiho), když on sám nikdy přírodovědcem být nechtěl a nikdy se vážněji nezabýval přírodněvědeckou problematikou s cílem pojednat o ní v nějakém speciálním vědeckém díle. Vzpomeňme jak Komenský píše, že je původním povoláním teolog a že i k pedagogice se dostal nechtěně, proti druhé straně (ačkoliv se nezajímal do hloubky žádným speciálním přírodovědným oborem), přece jen (jak tomu bylo ve třicátých letech i při posuzování koperníkovské astronomie) si dovoloval dosti kategorické soudy o mnohých problémech přírodních věd, aniž si uvědomoval, jak jsou jeho názory nekritické a neodůvodněné.

Komenský tak zůstává v mnohém ohledu v zajetí staré, spekulativní, nikoliv moderní experimentální přírodovědy. Po staru, ve stylu scholastiků a renesančních myslitelů komentuje mnohdy různé pří-

rodní jevy podle svých apriorních představ. Fakta a jevy v přírodě mu většinou neslouží k zamyšlení, nelákají ho, aby je důkladně prozkoumal, ale slouží spíše jako důkazný materiál pro jeho teorie. Pozorování a poukazování na přírodu je tak spíše druhotné, má jen ozřejmit předkládané teorie, které Komenský odvozuje odjinud, z filosofie, z bible, z přírodněfilosofické tradice. A přece právě renesance, a také Komenský, kritizovala knižní učenost, podléhání autoritám světským i církevním. Byla to přece renesance, která chtěla k přírodě, k jevům tohoto světa, která se opojila smyslovým světem, která odhalila člověku krásu přírody, lidského těla, požitku, rozkoše. Renesance to byla, kterou zachvátila mystická závrať po plnosti této země. Cožpak spisy renesančních filosofů nepřinášely cenná pozorování a cenné poznatky o přírodě? Cožpak oni i Komenský nečerpali hodně z alchymie a znalostí řemeslníků, pracujících s nejrůznějšími materiály? Jistěže, ale jejich vztah k přírodě byl jaksi amatérsko-estetický. Byli zaneprázdneni pro plnost a bohatství přírody, ale neuměli se orientovat v získaném zkušenostním materiálu. Propadli přírodě, protože neměli zdůvodněnou a promyšlenou metodu přírodovědecké práce. Mluvili hodně o pozorování, zkušenosti, styku s praxí řemeslnickou a výrobní, ale nechápali experiment. Necháпали, že nestačí jev jen pozorovat, vidět, ale že je třeba ho obklopit sterými nástrahami, jak by řekl Bacon, že je třeba ho důkladně zkoumat a zdržet se při tom unáhlených závěrů. A k těm měla právě renesance blízko. Přes velký pokřik o nutnosti sklonit se k pramenům poznání, odmítnout autority a scholastické „harampádí“ upadla renesance v mnohém do stejných problémů jako scholastika. Nebyla schopna najít cesty k úspěšnému poznání přírody, nebyla schopna se zbavit starých, apriorních pojmů a přístupů. Příroda byla sice více pozorována, množily se jednotlivé poznatky, ale ty sloužily zase jen k dokumentaci, nikoliv k pravému poznání jednotlivých jevů. Bacon chtěl najít právě onu chybějící vědeckou metodu, ale ani on nepokročil příliš daleko. Jediný Galilei v té době dokázal v praxi, co je to exaktní vědecká metoda — a s úspěchem.

Komenský tedy zůstal v mnohém dítětem starých časů, protože přírodní jevy mu byl spíše příležitostí ke komentování, k různým teoretickým výkladům, k průkazům různých názorů, ale nikoliv věci hodnou opravdově vědecké, tj. experimentální pozornosti. Na druhé straně si však i on částečně uvědomoval jistou nedostatečnost svých, víceméně renesančně ovlivněných přístupů k přírodě a stále více požadoval sluchu výsledkům moderních experimentálních oborů.

Poukázali jsme už na to, že nakonec (v Pansofii) neodsoudil, ale částečně i akceptoval výzkumy Guerickovy. Podobně tomu bylo i ve fyziologii. Ještě v prvních dvou vydáních Fysiky zastává Jan Amos

■ názor galenovské medicíny (Galénos byl pro středověk v medicíně autoritou, jako Ptolemaios v astronomii a Aristoteles ve fyzice), že srdce rozvádí po těle teplo (teplou krev v tepnách) a že krev přichází do srdce žilami z jater. Ve třetím vydání Fysiky (spolu s Přídavky k ní z roku 1663) již uvádí i nové výzkumy Harveyovy, aniž však koriguje své staré představy. Avšak poučen četbou dalších autorů, snaží se své staré a neudržitelné názory definitivně korigovat v Pansofii. Když pojednává o fyziologii živočichů, připojuje speciální oddíl, nazvaný O oběhu krve. Pro zajímavost jej uvedu celý: "... Je totiž známo, že játra nevysílají krev žilami, nýbrž že ji všechnu posílají k srdci a že teprve odtud, lépe žilami převařena a provětrána (zde Komenský používá starých, alchymiií ovlivněných názorů na funkci lidských orgánů, které měly být jakousi obdobou chemických přístrojů, viz třeba i Komenského výkladu o žaludku jako destilačním přístroji — pozn. P. F.), rozesílá se na všechny strany tepnami, žilami pak zase se vrací k játrům a potom znovu k srdci a pak tepnami ustavičným oběhem zase k údům, aby se celé tělo zachovávalo stále v teple a svěžesti."

Komenský tedy akceptuje Harveyův objev krevního oběhu a srdce jako pumpu tohoto systému. Ke svým tvrzením uvádí Komenský: „že tomu tak je, dokazuje: 1. Složení žil, rozčleněných v určitých místech chlopněmi, které všechny směřují nikoliv od jater k nejzašším koncům těla, nýbrž zpět. 2. Zkušenost s podvázáním ramenem při pouštění žilou. 3. Poněvadž tepna, vycházející ze srdce je nejsilnější a obalená velmi silnými obaly, aby mohla snášet tlak. Čím dále se však vzdaluje do srdce, tím se stává slabší a na konci je velmi podobná žile a obalena tenkým obalem, jaký obaluje žily všude. 4. Konečně zdá se nutné, aby krev v žilách nestála (snadno by se totiž ochlazovala), ale pohybovala se. ... Toto pozorování oběhu krve začal konat v naší době Angličan Wiliam Harvey (svůj objev zveřejnil v roce 1628 ve spise Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus), který jej zkoumal pitvou nesčetných živočichů a prokázal úplnou indukci. Nový názor nedošel hned uznání (někteří jej vykládali jako pouhou domněnku), a bylo velmi mnoho těch, kteří hořeli touhou jej vyvrátit. Mezi jinými lovaňský profesor Vopiscus Fortunatus Plempius, který ... píše: Zprvu tento objev nedo-

šel uznání, a to ani mého, což jsem dosvědčil veřejně slovem i písemem. Ale když jsem později ještě s větším úsilím se snažil o jeho zamítnutí a vyvrácení, zamítl jsem a vyvrátil své vlastní stanovisko, neboť jeho důvody nepřemlouvají, nýbrž přímo k uznání donucují. Pečlivě jsem všechno prozkoumal, a to i na několika psech, které jsem k tomu účelu zaživa pitval, a shledal jsem, že má úplně pravdu..."

Z uvedeného citátu z Pansofie vidíme, že Komenský dovedl akceptovat moderní objevy, že je dovedl i pochopit, že se pomalu pracoval k přesvědčení, že k tvrzením v přírodovědě je třeba provádět „úplnou indukci“. Můžete ovšem namítnout, že na mnoha jiných místech zůstal Komenský k nutnosti aplikace experimentální metody hluchý. Ano, Jan Amos kolísal, jako ostatně mnozí už uvedení myslitelé, nedovedl aplikovat požadavky experimentu a práce s exaktními metodami všude, ve všech oblastech přírodovědy, nemohl se zbavit zátěže starých představ. Všechny nové objevy, pokud je přijal, zasazoval do starého, experimentálně ani jinak vědecky nedůvodněného rámce své koncepce přírody. Ale musíme zase po pravdě říci, že byt' nebyl schopen kriticky se vypořádat se svým přístupem ke zkoumání přírodních jevů, kdy jednou přijímal nové, kritické názory, jindy zase dával přednost svým konstrukcím či neodůvodněným představám, nebo dokonce tradovaným pověrám (které dovedla jeho doba velmi racionálně a filosoficky fundovaně odůvodnit a obhajovat), přece se jen, aspoň teoreticky, postupně dopracovával i zde k názorům přijatelnějším moderní vědě.

Řekli jsme hned na počátku, že plně nepochopil úlohu a podstatu experimentu. Nicméně v jeho Reálném pansofickém ■ KOMENSKÉHO slovníku najdeme u hesla Experimentia (pokus) zaji- ■ NÁZOR mavé a moderní přírodovědou ovlivněné formulace, ■ NA „EXPERIMENT“ Nejprve Komenský obecně formuluje experiment jako poznání věcí skrze smysly. To byla běžná, leč nedostatečná renesanční představa, protože samo pozorování ještě nic nepřináší, je třeba teorie vědy a je třeba propracované metody. A to si začíná Jan Amos vzdáleně, neurčitě, leč přece jen uvědomovat. Smyslovou zkušenost je třeba nějak řídit a tak Komenský v Baconově stylu dodává, že ke zkoumání věcí je třeba nejen smyslů, ale pokusu (zde užívá příhodnějšího výrazu tentamen, kterého užíval třeba Boyle, tedy skutečný experimentátor a vědec v moderním slova smyslu), tj. záměrného opakování dokud není věc pravdivě poznána. Dodává, že experiment je pro vědu vůdcem sice zdlouhavým, ale jistým. Komenský si však

také dobře uvědomoval nebezpečí pouhého experimentování proto a dodává, že experiment nesmí být „vůdcem slepým“. Nestačí jeden experiment, je třeba vždy celého systému experimentů, to jest experimentů nově a nově prověřovaných kritickou analýzou rozumu. Uvědomuje si, že pokus a jeho užití v přírodovědě přinese odhalení mnohých tajemství, která se budou zdát neuvěřitelná. V gradu o světě lidské práce (tj. o aplikování vědění v praxi, tj. v uměních, jak se tehdy říkalo) v Pansofii dokonce striktně vyhláší, že příroda se řídí svými silami a sleduje své zákony a nepotřebuje naše hypotézy („non curat nostras hypotheses“).

K tomu můžeme dodat, že Komenský teoreticky na mnoha a mnoha místech vyhláší za základní vědu matematiku, že uznává její nezbytnost pro výklad přírodních jevů. Jestliže se však v chápání moderního významu experimentu v přírodních vědách postupně pro-

KOMENSKÝ  
A MATEMATIKA

■ pracoval k hlubšímu pochopení, pak zde nemohl ■ z místa. V chápání úlohy matematiky, přes všechna

obecná prohlášení o jejím významu pro zkoumání přírody, nebyl ani na úrovni pařížských nominalistů ze 14. století. Ani Bacon, ani Campanella, vlastně renesanční myslitelé s výjimkou Viety a Cardana všeobecně neměli pro matematiku a tím spíše pro aplikaci matematiky v přírodní vědě smysl. Bylo to dáno i tím, že s požadavky aplikace matematických oborů (především geometrie a částech i aritmetiky) ve zkoumání přírody přišla právě scholastika. Oresme ve 14. století žádal, aby všechny vlastnosti věcí (myslí tehdy především na jevy, které bychom dnes označili za fyzikální, jako např. teplo) byly matematicky vyjádřeny, aby byla zjištěna „rozsáhlost formy vlastnosti“ a sestavoval dokonce i graf, který měl zachytit změny „intensity vlastnosti“ přesně a viditelně. Jde mu tedy jako před ním Grossetestovi a Rogeru Baconovi o přesnější a „hmatatelné“ zachycení jevů v přírodě. Matematika je pro ně onou možností, jak pro člověka srozumitelně zachytit řeč přírody. Bohužel, renesance plně nenavázala na tyto tendence (Leonardo da Vinci je spíše výjimkou). Matematika byla pro ni asi přílišným apriorismem a scholastické nauky o roztažnosti forem považovala za scholastické barbarství. Renesance se raději vrací k předaristotelským řeckým myslitelům a tak na kladné stránky scholastických teorií a na zdůrazňování úlohy matematiky navázal přes Leonarda spíše Galilei. Komenský sdílí s renesančními mysliteli toto nepochopení pro úlohu matematiky při vyjádření přírodních jevů. Jak jsme však už zdůraznili dříve, mělo to i své přednosti.

Jisté nedostatky Komenského v poměru k přírod- ■ VĚDA A VÍRA  
ním naukám a k jejich nárokům na pracovní metody vyplývaly nejen z nepochopení některých základních principů moderní přírodovědy, ale i z Komenského teorií o vztahu vědy a víry. Nemá cenu zde opakovat známá fakta o tom, že náboženství a teologie (ať už katolická či protestantská) se mnohdy stavěla proti rozvoji přírodních věd. Přes původní rozumářský a progresivní rozlet scholastiky a přes Tomášovo vydělení sféry filosofie a teologie (Tomáš Akvinský stanovil, že filosofie má od teologie odlišný předmět, a tudíž i své metody, a že je tedy světská věda v jistém smyslu autonomní) končí scholastika nakonec známým „philosophia ancilla theologiae“. Zvláště protestantská scholastika posílila tento vztah podřízenosti filosofie teologii, respektive v protestantském duchu — znění bible. Vzpomeňme, jak se Komenského učitel Alsted snažil i v detailech korigovat přírodovědecké poznání zněním a dikcemi bible. I Komenský sdílí Alstedův názor a snaží se ho následovat. Jemu jako českému bratrovi tato metoda zvláště vyhovovala. V táboře katolickém se snažil tento problém řešit třebaš Kircher nebo Campanella, který dochází k podobným názorům, i když mírnějším ve prospěch světského vědění.

Komenský, jako mnozí jiní renesanční myslitelé, a ■ KOMENSKÝ  
především protestantští scholastikové, se snaží propa- ■ A JEHO KONCEPCE  
covat a rozpracovat teorii o vztahu vědění a víry. ■ SPOJENÍ VĚDY  
Smyslové poznání prý má být vždy korigováno roz- ■ A VÍRY  
mem, neboť smysly matou. Tak např. veslo ponořené do vody se zdá být zlomené, ale my víme, že tomu tak není (ostatně ne z rozumu, jak vyplývá z Komenského výkladu, ale opět ze smyslu, když totiž veslo z vody vytáhneme). Rozumové poznání má být naopak korigováno biblí. A tak všude dokládá své výklady důkazy za prvé ze smyslu, za druhé z rozumu, za třetí z Pisma. Písmo má vždy definitivní a nejvyšší slovo. Když dokládá existenci atomů v prvním vydání Fysiky, uvádí vedle důkazů smyslových („Což jest prach, než země na atomy uvedena?“), také důkazy z bible (Prach jsí a v prach se obrátíš!). Ty jsou vždy velmi blízké oněm, svou přílišnou didaktičností naivním argumentům „ze smyslu“.

Komenského dokazování přírodněfilosofických nauk slovy bible je mnohde velmi násilné a často je právě příčinou zastaralosti a naivnosti Komenského názorů. Když se Komenský sešel v roce 1642 s Descartem na zámečku Endegeest poblíž holandského města Leyden, vytýkal mu Descartes především toto spojování světského vědění s biblí (respektive s výklady bible v tehdejších interpretacích a chá-

páních). Komenský se nechtěl dát přesvědčit o tom, že tento názor neprospěje žádné z obou oblastí, ani vědě, ani náboženství. Komenský strávil s Descartem asi čtyři hodiny a ačkoliv si byli asi osobně sympatičtí (Descartes se svěřil Komenskému i se svými osobními bolestmi, zemřela mu totiž jeho malá dcera a u Komenského, který ztratil také své nejbližší a rozuměl lidské bolesti, našel jistě slova opravdové útěchy), rozešli se jako lidé, kteří nemohou pochopit svá základní stanoviska. Rozešli se zdvořile, ale chladně. Komenský s poznámkou, že se bojí následků Descartovy filosofie. V mnohém měl pravdu, ale jeho metodě spojování vědy a náboženství vývoj nedal za pravdu. Komenského korekce vědy biblí představuje nejkonzervativnější element jeho koncepce, protože Komenský nepochopil ani smysl bible, která není žádným souborem poučení, především ne přírodovědných, ani vědu, která musí být ve svém bádání naprosto svobodná a ve svých metodách materialistická, tj. nesmí připouštět apriorně ve svých výkladech konkrétních jevů žádné jiné než prokazatelné příčiny.

Z hledisek, která jsme uvedli, tedy můžeme říci, že se Komenský nikdy nepropracoval k plnému pochopení metod a smyslu moderní přírodovědy, a to přes jisté pokroky (zvláště v chápání experimentu), které během života učinil. Ty však byly relativizovány právě oním základním rysem jeho názoru na přírodovědu, vztahem vědění a víry. Jeho korekce přírodovědy biblí mu dovoľovala jen díleč přijímání nových objevů a vcelku mu bránila zbavit se starých představ a zabránila mu definitivně pochopit vývoj v přírodovědeckých naukách v jeho základních tendencích. Komenský nepochopil nový obraz světa, jak ho narýsoval Descartes. Komenského lpění na textech bible ho v mnohém izolovalo a výraz této duchovní izolace se projevuje na konci jeho života i ve spisku Jedno potřebné, kde se Komenský opět, jako kdysi v Labyrintu, skepticky vyjadřuje o všem světském a vzorem pravého filosofování o přírodě se mu stává Raymundus ze Sabunde, který nebyl výrazným myslitelem.

Celková zastaralost jednotlivých Komenského přírodovědeckých výkladů je dána také tím, že všude hledá stopy úmyslu božího, který se projevuje především v účelnosti věcí. Ačkoliv jsme ukázali, že Komenského pojetí přírody v jejím celku je imanentistické, že Komenský vylučuje boha z přímého zasahování do přírody, že tvrdí, že věci existují a řídí se svými vnitřními silami, přece jen v jeho primitivním teleologismu (telos je řecky účel, teleologie je naukou, která učí hledat v přírodě účely) zůstávají stopy herborské vý-

chovy, stopy onoho přímého spojování boha a světa. A tak např. tvrdí, že existenci hvězd vyžadovalo „vykrášení světa, aby v tak vznešeném paláci nescházely zavěšené svítilny“. Hvězd ■ UČELNÝ VĚCÍ je také třeba, aby existoval čas a aby působily svými tajnými silami na přírodu a ovlivňovaly její procesy apod. Téměř u každého pojednání o kterékoli přírodně či přírodním jevu najdeme tyto úvahy, proč co bylo tak a tak stvořeno. Tyto naivní teleologické názory byly další překradou, která bránila Komenskému pochopit moderní přírodovědu, která příčiny účelové ze seznamu hledaných příčin škrtila a vydala se hledat jen příčiny působící.

Rekvizity Komenského Pansofie a všech jeho přírodovědných spisů tak v mnohém ukazují ke středověku — a to ještě k jeho nejméně produktivním myslitelům. Způsob, jak o věcech pojednává, neprokročil v žádném přírodněfilosofickém spise styl práce scholastických kompendií a renesančních kosmologií. Komenský chce o všem srozumitelně a přehledně pojednat. Jeho spisy, především vreholné dílo Obecná porada, mají tak ráz pedagogický. Komenský hledá soubor poznatků, který je třeba člověku předložit, Komenského myšlenka vševědy, pansofie, která v něm uzrála ve 30. letech, myšlenka jediné vědy na obecných základech, z nichž by vše vyplývalo a vše by se na ně dalo převést, ho nutila, aby do tohoto přijatého rámce natěsňoval vše, co bylo jeho době známo o základních věcech. Jeho Pansofie je posledním výhonkem středověku v 17. století, poslední velkou encyklopedií, kompendiem, souhrnem všeho, posledním zábleskem starého světa na úsvitu novověku. Správně hodnotí J. Červenka Obecnou poradu jako dílo, jehož rámec byl ještě středověký. Ale...

Čtenář již jistě začíná pochybovat o tom, jak souvisí tyto negativní výklady Komenského díla s mnohou chválou, kterou jsme na jeho hlavu uvalili, když jsme mluvili o jeho dynamickém pojetí přírody, o jeho kritice výlučného mechanicismu v přírodní filosofii, o jeho progresivních a originálních myšlenkách. Ne. Není v tom rozpor, neboť Komenského dílo je právě tak rozporně složitě. Engels v Dialektice přírody vtipně podotkl, že jen hlupák chce říkat ano, ano a ne, ne.

Pro Descarta a moderní přírodovědce se stala cen- ■ CLOVEK  
trem všeho vědeckého usilování příroda, respektive ■ CENTREM  
její nejnižší vrstva — mechanický pohyb hmoty. Pro ■ VŠEHO:  
Komenského však zůstává centrem všeho člověk. Moderní přírodo-  
věda probjovala sice experimentální metodu a odhalila mnohá ta-  
jemství přírody, otevřela cestu k našemu věku technické civilizace, 123

ale sama pojem vědy a reality zúžila. Ostatně o tom jsme řekli hodně, když jsme probírali Komenského kritiku jednostranného mechanicismu a když jsme srovnávali jeho dynamické, pluralitní pojetí kosmu a jeho humanistické chápání vědy proti strnulosti a zploštělosti kosmu descartovského mechanicismu.

Každý pokrok je zaplacen jistým regresem. Ačkoliv víme, že Komenského pojetí přírodní vědy by asi nedalo světu dnešní moderní přírodovědu, s úspěchem dobývající svět pro člověka a zajišťující jeho pohodlí, přece jen dnes, kdy jsme na sobě pocítili i všechny omyly kartezianismu a přírodněvědeckého optimismu, který doufal, že vše vysvětlí a vyřeší, máme více porozumění pro to, co kartezianismus a moderní přírodověda nepochopila na vývoji dřívějším, na aristotelismu, platónismu, renesanci, co nepochopila na takových mužích, jako byl Kusánus a Komenský.

Kartezianci a moderní mechaniciisté si nevšimli, že se svým obrazem světa stali dědici toho nejméně hodnotného, co na scholastice bylo: strnulostí obrazu reality. Jak pro netvůřící scholastiku, tak pro všechny, kteří se z různých důvodů bránili dynamice v přírodě (např. i Daniela Sennerta, který měl vliv na Komenského „alchymistické“ myšlení), a stejně tak i pro karteziany bylo společné to, že považovali svět za neměnný a věčný, že ho chápali jen jako bezčasovou událost v prostoru, že neměli smysl pro tvůřící moment času, pro růst, vývoj, vzestup bytí, že vše bylo pro ně jen opakováním stále téhož, vznikáním a zanikáním a opětovným rozením, spojováním a rozpojováním základních, přírodu konstituujících elementů. Ačkoliv kartezianci a přírodovědci měli v mnohém proti takovému Komenskému pravdu v detailech, ve vysvětlování jednotlivých jevů, měl on spíše pravdu v celku svého pohledu na svět, který chápal, jak jsme už řekli, dynamicky. Tím tyto myslitele převyšoval. V jeho době, oslepené úspěchy moderní přírodovědy, se zdálo, že něco takového je vedlejší, neboť vědění chtělo mít úspěch, viditelný a prokazatelný. A tak, jak byl Jan Amos v mnohém až slepý pro mnohé vědecké úspěchy jeho velkého století, tak dovedl být velmi citlivý pro jeho stíny, které tehdy vidělo jen málo lidí. V mnoha ohledech Komenský viděl dál, přestože některé jeho konkrétní názory přírodovědné a jeho teleologismus a biblismus patřily nenávratně minulosti.

KOMENSKÉHO ■ Řekli jsme už, že Komenský poukazoval na to, že  
KRITIKA ■ moderní přírodověda nemá smysl pro kvalitativní bo-  
MECHANICKE ■ hatství věci. Od doby Galileiho se věřilo, že vše je  
PŘÍRODOVĚDY ■ třeba převést na kvantitu. Galilei prohlásil, že vše, co

se nedá chápat jako pohyb a přemísťování částic hmoty, není předmětem vědy. Všechny takové nepřeveditelné kvality, jako barvy, vůně, pachy apod., byly odsunuty na vedlejší kolej. Stejně tak uvažoval Descartes. Komenský prozíravě upozorňuje, že právě kvality nejvíce prozrazují skutečné vnitřní bohatství přírody, a proto považuje chemii (vznikající z alchymie) za přední, jak on říká nejvznešenější přírodní vědu, neboť ona jediná proniká do hloubky hmoty, do tajemství těles, do skrytého bohatství věci. Chválí chemiky, že dovedou hmotu rozkládat na základní elementy a že odhalují skryté možnosti různých látek. Především od farmacie si Komenský, ostatně jako Roger Bacon, Sennert i Boyle, mnoho sliboval. Někdo namítne, že si Komenský chemie vážil proto, že dovede pronikat „až k duchům“, kteří jsou (podle jeho pojetí) podstatou těles, a že má tedy jeho úcta k chemii příliš fantastický a nevědecký ráz.

Duch-spiritus byl skutečně jedním z předních Komen- ■  
ského principů a hrál v Komenského kosmu roli oži- ■  
vovatele a organizovatele hmoty. Zde se projevuje i silný vliv novo-  
platónský. Nicméně tento „duch“ by nebyl sám o sobě, jak říká Jan  
Amos výslovně, ničím, může působit jen ve hmotě. Proti těm, kteří  
by z toho vyvozovali nějaký přehnaný spiritualismus Komenského  
systému lze uvést, že právě existence těchto „duchů“ v renesančních  
konceptech vedla k překonání jednostranného mechanicismu descartovského (a to na několika frontách). Vzhledem k chemii je nutno říci, že tyto „duchové“ byli ostatně chápáni jako cosi hmotného, např. Komenský jim přiděluje stejné vlastnosti jako hmotným objektům. Duch, zvláště duch přírodní byl považován za jakousi jemnou hmotu ve stavu plynném a v alchymii se z něho (např. u van Helmonta) vyvinula moderní nauka o plynech. Pro chemiky byl duch symbolem koncentrace určité vlastnosti, jakási velmi aktivní látka. Chemikové např. viděli, že opakovanou destilací získávají látku stále jemnější, která má stále větší koncentraci určité vlastnosti původní hmoty. Zdálo se jim tedy, že čím více různými chemickými pochody odsávají doprovodnou látku (která se jim většinou jevila jako hrubá sraženina či vedlejší splodina), tím více že se dostávají k jádru látky, které se jim jevilo jako její protipól, tedy jako duch. Odtud i charakteristika hmoty jako něčeho hrubého a pasivního, ducha jako něčeho jemného a aktivního. Cesta k duchům těles byla vlastně cestou za skrytými vlastnostmi hmoty, byla to cesta nastupující chemie.

Chemie ještě dlouho po Komenském nebyla schopna se zbavit různých tradičních pojmů, jako duch, fluidum, skrytá kvalita, a to pės-

CO JE TO  
„DUCH“?

tovatele moderní fyziky velmi dráždilo. Na druhé straně však právě tato přírodověda nemohla poskytnout rodící se chemii pracovní metodu a aplikacemi mechanistickodeterministické přírodovědy nemohla tuto disciplínu počítat s pluralitou základních elementů chemie – tj. chemických prvků (v dnešní Mendělejevově soustavě), pozitivně podepřít. Svým zájmem o alchymii, svým hájením kvalit proti mechanistickému a kvantitativistickému absolutismu Descartovu bojoval Komenský i o rozšíření pojmu vědy, který karteziánští mechanisté zúžili.

KOMENSKÉHO  
SETRÁNÍ  
S DESCARTEM

■ Ale nejen smyslem pro kvalitu, ale především smyslem pro člověka a dějinnost jeho bytosti (tj. spojitost jeho existence s dějinným vývojem) překračuje Komenský karteziánský a newtonský svět. Komenskému bylo cizí vyvolání Newtonovo: „Nestarejte se o substanciální formy a skryté kvality a převádějte zjevy přírodní na zákony matematické.“ Snad Komenský už tehdy v *Endeageestu* cítil strach z karteziánské metody, která si osobovala všechna tajemství věci mechanisticky vysvětlit. Snad cítil, že karteziáni a moderní přírodovědci věci „rozsekávají“ na „pochopitelné“ části, že je nejdříve rozbíjejí, aby je mohli znovu „složit“, že nechápou věci z jejich celků a v jejich celku, ale že je roztloukají na části a skrze části je chápou, zbavující je tak jejich vnitřního bytí, jejich autentičnosti, jejich svébytnosti. Komenský si jistě vzpomíná na Campanellu, který ho učil, že jen my (ve svých myšlenkových pochodech) věci „dělíme“, ale v přírodě, že k žádnému „dělení“ nedochází. Příroda je jediným souvislým nedělitelným proudem. Případně řekl o karteziánech Poiret, že pozorujeme-li přírodu jen matematicky a připustíme-li jen rozdíly kvantitativní, zbavíme ji jejího vlastního ducha. Principy karteziánské fyziky se prý pak týkají jen mrtvolý přírody.

Ano. Moderní přírodovědecký mechanicismus zbavil realitu jejího bytí a vnutil jí bytí cizí, degenerované. Zbavil realitu jejího hlavního rozměru – času – a udělal z ní jen veliké „*theatrum rerum*“. Laplace v mechanistickém pomatení doufal, že až budou poznány všechny síly, které v hmotných bodech působí, a směry jejich pohybu, budou přesně vypočteny všechny osudy tohoto světa pro všechny věky. U karteziánů nenajdeme zmínku o dějích, o smyslu lidské existence, o postavení člověka, o budoucnosti společnosti. Člověk zmizel, aby se stal jen pozorovatelem a ovladatelem přírody. Po čase však ani člověk, kterého chtěl Descartes učinit všemocným pánem přírody, nebyl ničím jiným, než mechanickým strojem (viz *La Mettrie*).

než průsečíkem vlivů různých hmotných sil, kterými je dána jeho existence. Drtil-li a omezoval-li středověkého člověka středověký bůh, pak nyní ho stejně ponížovaly a bezvýhradně determinovaly zákony hmoty.

Člověk se během 18. století a pak i ve století následujícím stává apendixem, přívěskem hmoty, pasivním kolečkem ve velkém stroji světa. Myšlenky jsou pak prostým produktem mozku jako je moč produktem ledvin. Člověk se rozpouští v chemické sloučeniny. To je konec karteziánské determinismu. Proti této koncepci člověka a reality vystoupila německá klasická filosofie, ztělesněná velkou postavou dějin filosofie, Hegelem, a po něm Karlem Marxem (z jiných myšlenkových pozic pak Kierkegaardem, Drieschem a Bergsonem), jehož filosofie je filosofii aktivní lidské bytosti, člověka Tvůrce, člověka, který chce budovat svůj osud, nikoliv člověka zredukovaného na přívěsek hmoty a vydaného na pospas jejím slepým zákonům a silám.

Mužem, který v hloubi 17. století připravuje tyto nové cesty chápání člověka a přírody, je i Jan Amos Komenský, „žák“ Aristotelův a Augustinův, Kusánův a Böhmiův, „žák“ alchymistů a mystiků, teosofů a renesančních mágů, „žák“ Campanellův a Baconův, sám filosof a mystik, reformátor a blouznivec, realista a fantasta v jedné osobě.

Pro Kusána byl svět nekonečným kruhem, jehož střed je proto všude a nikde, a nemá tedy cenu ptát se, je-li Země jeho středem. I Komenský se přiblížil v *Kosmografickém kompendiu* tomuto pojetí, ale jak jsme ukázali bál se onoho slova „nekonečný“ a mluví jen o „přovelikém“ kruhu světa. Nekonečnost prostoru Jana Amose dělila a nedovolovala mu vymánit se definitivně z prostorově uzavřeného aristoteléskeho kosmu. Bylo to však i tím, že se Komenskému zdálo, že člověk je daleko více sevřen „uzavřeností času“. Jak aristoteléský, tak karteziánský kosmos nedával vesmíru a člověku žádné perspektivy, neotvíral se žádným „novým časům“. V obou těchto koncepcích a stejně tak i v renesančně-novoplatónských kosmologiích byla lidská společnost chápána jako něco hotového, daného, ve svých rádech nezměnitelného. A protestantský svět, především stoupenec Lutherovi, byli sociálně velmi konzervativní. Tuto strnulost, tuto neměnnost všeho chce Komenský prorazit a otevřít vše nové existenci nikoliv v prostoru, ale v čase, tj. vlastně v prostoru naplněném skutečnou změnou a skutečným pohybem, nejen přemísťováním hmoty a opakováním přírodních a společenských dějů.

■ A tak se Jan Amos nejprve ptá, zda je tento svět, ■ v tomto uspořádání, se svými přírodními zákony a ■ principy, s tímto chováním věci a s tímto průběhem jevů, věčný. A odpovídá, že není. Že zanikne, ale že jeho zánik bude základem vzniku světa nového, ještě dokonalejšího. A až zanikne toto naše Slunce a tyto naše hvězdy, vznikne nové slunce s novými hvězdami, píše Komenský. A znovu se vrací k své formulaci o zániku světa a nově tuto budoucí událost formuluje. Nebude to zánik v absolutním slova smyslu, nebude to anihilace, protože ta je nemožná, ale bude to jen přechod, proměna tohoto světa a jeho zákonů a tvarů ve svět nových tvarů a zákonů. Řekli jsme, že Komenského struktura přírody je zákonitě dynamická, že každé zlo a zánik je jen nástrojem ještě většího vzestupu. V této koncepci proměny světa máme o tom na konci 4. gradu Pansofie důkaz poslední. Perspektivy světa nikdy nekončí. Svět na sebe strhuje věčnost boží, protože do ní vstupuje a žije v ní dál, nikoliv však tak, že by v ní zanikl, ale že žije dál svým životem v nových, dokonalejších dimenzích.

Má-li svět své otevřené perspektivy stálého vzestupu až k nejvyšší dokonalosti, jaké perspektivy má na této zemi nejvyšší bytost kosmu, člověk?

■ Alchymisté, Kusánus a renesanční myslitelé (především ■ vším Campanella a anglický mystik a okultista, teosofický myslitel Robert Fludd) posílili v Komenském přesvědčení, že člověk je velký svět mimo nás (tzv. makrokosmos) v malém, tj., že je mikrokosmem. Celá příroda se odráží v člověku tak, jako se tvůrce obojího, bůh, odráží v člověku. Vzpomeňme na bibli, kde se říká, že člověk je učiněn k obrazu božimu! Už skladba lidského těla je prý jakýmsi opakováním a obdobou výstavby vesmíru. Maso prý představuje zemi, kosti kameny a minerály, které zemi (zde tělo) zpevňují. Páry, jichž je tělo plné, jsou obdobou vzduchu a zemských par, duch životný (který působí život rostlin a je principem přenosu druhových vlastností v semeni, čili je jakýmsi plánem věci, který se přenáší a sám sebe rozvíjí a otiskuje do hmoty) prý připomíná nebe a hvězdy (o kterých se celkem právem soudilo, že působí nesčetnými silami na všechny pozemské procesy). Vlasy a ochlupení jsou obdobou rostlin, které vyrůstají ze země (masa). Sedm tehdy známých planet mělo v lidském těle obdobu v základních orgánech, řídicích tělesný život: srdce, nejdůležitější z nich, má v těle funkci, kterou v kosmu plní Slunce (rozvádět teplo a dávat pohyb), mozek je obdobou Měsíce, (který byl počítán mezi planety), slezina Saturna,

játra Jupitera, žlučový měchýř Marta, ledviny Venuše, plíce Merkura. I na jiných místech (tento je vzat z Komenského Fysiky z roku 1633) uvádí Komenský příklady, které mají naznačit, že člověk v sobě vlastně specifickým způsobem odráží vzestup přírody, že v něm žijí všechny stupně jejího rozvoje, že v jeho substanci žijí elementy země, voda a vzduch, páry, minerály, rostliny a živočichové. Člověk však není jen obdobou, opakováním přírody, není jen odrazem světa, je i jeho překročením, je světem novým. Švýcarská badatelka Gertruda Britschgi, která v roce 1964 napsala o Komenského obrazu přírody a člověka pozoruhodné dílo, upozornila na přerovském komeniologickém kolokviu v roce 1968 na Komenského názor, že člověk, především jeho duševní život, je jakousi koncentrací nejvyšších a nejlepších sil přírody. Komenský říká, že duch (který oživuje a řídí svět) je síla spolutovořená spolu s věcmi, tedy síla věcem imanentní, v nich působící. Lidská duše je však koncentrací „navršením“ této schopnosti, rozprostřené v celé přírodě, do jediné, konkrétní substance, do člověka. Rozvedme, co to pro tehdejší výklad světa znamenalo.

Dosti dobře a pro nás srozumitelněji najdeme tyto věci vyjádřeny u Mikuláše z Kusy, odkud pravděpodobně i Komenský čerpal své názory o člověku. Kusánus učí, že svět se všemi svými obyvateli (vyjma člověka) má jednu duši světa, která prý může být nazvána též nezhytností, nutností. Duše světa (tento termín se objevuje i u Komenského), jednotliví duchové působící v různých objektech světa, v minerálech, rostlinách a živočíchích jsou jen zvláštním, specifikovaným způsobem existence tohoto obecného ducha přírody (je tedy jakýmsi principem jednoty celku, ztělesněním zákonů), kterými se příroda řídí. Člověk však, i když v přírodě žije, učí dále Mikuláš, nepodléhá plně této duši světa, tedy přírodní nutnosti a zákonitosti, protože každý člověk zvlášť má svou vlastní duši, svůj vlastní, určující princip. Každý člověk je tak svým vlastním vesmírem. Je jen jeden makrokosmos, ale, řečeno populárně, mnoho mikrokosmů, každý člověk je zvláštní variací mikrokosmu. Každý člověk je tím však také víceméně nezávislým celkem uvnitř světa. Kusánus ovšem podotýká, že svým tělem je i člověk podroben zákonům světa, vlivům vesmíru. Avšak tím, že má vlastní princip své existence, že je novou přírodou v celku přírody staré, může a musí všechny vlivy vesmíru v sobě nikoliv tlumit, protože přirozenost nelze potlačit, ale nově rozvíjet, nově zpracovávat, nově orientovat. Díky lidské schopnosti lidsky jednat, dává člověk popudům a determinantám vesmíru, pů-



soběm na něho přes jeho tělo (a přes hmotné podmínky jeho existence), nový rozměr. Kusánus říká, že člověk tak může v sobě měnit i vliv hvězd, o kterých se tehdy tvrdilo, že mají rozhodující vliv na všechny události na zemi a v dějinách. Mnozí propadali přímo astronomickému fatalismu a především renesance v astrologii velmi věřila. Cardano dokonce vypočítal horoskop pro Ježíše Krista a snažil se tak determinovat jeho osobnost a působení — a to uprostřed křesťanského středověku!

KUSÁNOVA  
"KONCEPCE"  
CLOVEKA

■ Kusánovi byl astrologický i jakýkoli jiný fatalismus cizí. Vše prý je v našich rukou, neexistuje žádná štěstěna a osud. Člověk je aktivní bytostí, nikoliv pasivem přírody. To proto, že není jen částí přírody, ale přírodou novou, přírodou myslící, přírodou, která přírodu překračuje. Kdo by v těchto myšlenkách neviděl zárodky moderní konceptu člověka a kdo by se pak divil, že Kusánus je dnes pro moderní filosofy a teology stále váženější osobností.

Než sledujeme Kusána ještě chvíli v jeho vývodech o mikrokosmu, o člověku. Když tedy tvrdí, že lidský duch dává všem hmotným podnětům nově dimenze, pak se též ptá, co to vlastně lidský duch je a jaké jsou jeho základní vlastnosti. V tradičním duchu uvádí jako jeho činnosti vnímání, představivost, intelekt (tedy poznání). Avšak vskutku lidská a pro člověka typická vlastnost prý není ani jedna z uvedených, ale je jí schopnost tvorby nového, schopnost lidské duše vynalézat, dělat to, co ještě není. Pro Kusána je typickým příkladem této vlastnosti lidská touha vynalézat různé přístroje a pěstovat vědy. Vynálezy nejsou napodobením přírody, ale něčím, co úplně nově konstituoval člověk. I vědění, které musí být jediné matematicky fundované, je prý konstrukcí lidskou, protože sama matematika, která má být vůdkyní všeho vědění je něčím abstraktním, něčím, co vytvořil lidský duch. Zde se možná inspiroval i Descartes. Komenického však spíše zaujaly výklady o tvořivost síle lidské duše. Ty u Kusána souvisely s odlišným pojetím času, než jaké bylo obvyklé v aristotelsko-scholastickém, ale také novoplatónském myšlenkovém okruhu. Řekli jsme už, že pro všechny tehdejší systémy (aristotelismus a platonismus) a pak i pro moderní karteziánskou a newtonovskou fyziku byl čas pouze mírou pohybu těles v prostoru. Karteziánská přírodověda (a před ní Galilei) navazující na tradice některých scholastiků a především pařížských nominalistů, se snažila veškerý pohyb matematicky vyjádřit a pokročila ještě dále v matematizaci času. Čas tak byl vlastně jen doplňkem prostorových určení, byl jen

něčím, co sloužilo vyjádření přesunů hmotných těles v prostoru. Pařížští nominalisté si ještě pohrávali s myšlenkou, že prostor a čas jsou něčím, co těsně souvisí s pohybem těles, a dovazovali, že z této příčiny mohou být různé časy a prostory, a předjímal tak ve svých spekulacích elementy teorie relativity. Pro karteziány byl však prostor a v něm i čas věcí, něčím daným a určujícím, a Newton pak hlásá, že je jen jeden absolutní čas a prostor, ve kterém se jako v jakési náruči veškerenstva vše odehrává. Jak primitivní ve srovnání s koncepcemi Aristotelovými a Augustinovými!

Ovšem i pro Aristotela byl čas mírou pohybu, jenže ■ CO JE ČAS  
Aristoteles se ještě bránil určit pohyb jen tímto určením. Přes veškeré úsilí se mu však čas jinak vymezit nepodařilo. Pro novoplatonika Plotina je už čas mírou vnitřního života božského. Objevuje se zde tedy náznak vnitřního pojetí času, i když spojeného jen se subjektem boha. Teprve Augustin se rozhoduje radikálně uskutečnit Aristotelův požadavek měřit stejně stejným, tj. nechápat čas jen jako míru pohybu něčeho v prostoru, ale pochopit čas vnitřně, v něm samém. Čas může prožívat jen subjekt a čas je mírou dění naší duše, našeho vnitřního života. Čas nemůže být vyjádřen mírou pohybu, třebaš oběhem Země kolem Slunce. To je jen pomocný čas astronomický, ale pravá hloubka času žije v člověku. Člověk pak rozlišuje tři dimenze tohoto vnitřního času: minulost, přítomnost a budoucnost. Naše existence je však existencí jen teď, v tomto okamžiku, vše další je buď to, co už bylo, anebo to, co bude. Existencialistický filosof Jean Wahl tvrdí, že ačkoliv existovat můžeme jen nyní, v této přítomnosti, že přesto, chceme-li se ke své existenci přiblížit, uniká před námi samými, skrývá se před námi, je ve své přítomnosti neuchopitelná a my si musíme k jejímu pochopení a zachycení pomáhat minulostí a budoucností, vzpomínáním a doufáním. I Augustin, jako jeden z prvních, prociťl a promyslel tyto úzkosti naší existence, která se skládá z obrovské řady přítomných okamžiků, které se ihned hrouť do dvojí nicoty: minulosti, toho co už není, a budoucnosti, toho co ještě není, ale bude. Minulost a budoucnost však v každém takovém okamžiku žije, protože minulost je přítomností vzpomínky, budoucnost přítomností očekávání. Ano, naše existence je konstituována těmito dvěma momenty. Existence není, jak tvrdí Jean Wahl, dána jen přítomností a neskrývá se před námi, ale naopak žije těmito dvěma elementy, je jimi konstituována.

Augustin, jak ukazuje v disertační práci o něm Karel Floss, se kloní spíše k tomu, že vnitřní život naší bytosti, který se v těchto

třech fázích času odehrává, je soustředěn především na minulost, tedy na mohutnost — nazývanou paměť. Onomu vnitřnímu prostoru našeho duševního života, ve kterém čas prožíváme, říká Augustin *distentio animae*, tedy rozpětí duše, prostor jejího vnitřního života. Augustinovým příklonem k primátu paměti a tím i minulosti je podtržen jistý konzervativismus jeho koncepcí, jistý pesimismus k člověku, jeho schopnosti k dobru a tvorbě, pesimismus, který došel svého výrazu především v protestantismu.

**ČLOVĚK A AKCE:** ■ Na druhé straně Kusánus se snaží toto *distentio animae*, tento prostor našeho vnitřního života obrátit od paměti a vzpomínání, a tedy minulosti, k tvorbě a budoucnosti. Znakem člověka a rozpětí jeho ducha je dáno akcí v budoucnu, v tvorbě nového, toho, co ještě není.

Nyní se dostáváme konečně ke Komenskému. I on akceptoval Augustinovo pojetí času (stejně jako Kusánovo) a tím znovu potvrdil, že patří k řadě myslitelů, kteří opouštějí stará kosmocentrická schémata a hledají „místo“ pro člověka. Augustinův, Kusánův i Komenského čas není kosmocentrický, ale antropocentrický, tj. čas není už jen přívěskem prostoru, ale skutečně novou dimenzí reality. Od Augustina přes Kusána až ke Komenskému se přesouvá život reality z prostoru do času. Co to znamená pro člověka, pro jeho existenci, co to znamená konkrétně?

Než si na tuto otázku odpovíme, musíme připomenout, že Jan Amos, ještě více než Kusánus, naplňuje onen vnitřní život člověka budoucností, akcí, tvorbou. Kusánus vidí uplatnění tvořivé, vynalézáivé síly duše jen v technické tvorbě a vědeckém objevování nových prostor přírody. Pro Komenského je toto vše jen částí lidské tvořivé aktivity. Pro Komenského už není tvořivá síla ducha jen něčím, co sám v sobě, dovolil bych si říci, soukromě rozvíjí a uplatňuje jako určitý člověk, ale jde mu o uplatnění lidské aktivity všech ve všem, jeho *distentio animae* má ráz nejen budoucností, ale i sociální. Tvořivá síla člověka se uplatňuje jen v sociální komunikaci s jinými mikrokosmy, s jinými lidmi.

Celé Komenského poradní dílo, veškeré jeho snažení pansofické, pedagogické, vědecké, filosofické, teologické a politické ústí do jeho snah reformních, a ty nejsou nic jiného než snaha o změnu světa v budoucnosti, o velikou lidskou akci na zdokonalení a proměnu všeho, co je. Komenský se snaží ve své *Obecné poradě* o nápravě věcí lidských vypracovat projekt takového velkého, revolučního díla, jde mu o programování budoucnosti. Vše, všechny energie lidské

duše nejsou jako u Augustina zaměřeny zpět, ale vpřed. Horizont lidského rodu je před ním, tam je i jeho cíl a smysl existence každého člověka zvlášť i celku lidstva dohromady.

Někdo namítne, že Komenskému šlo jen o nápravu lidských věcí, nikoliv o nějakou přeměnu. Komenský se bál mnohé své radikální myšlenky říci naplno a otevřeně, protože i jeho přátelé ho zrazovali od přílišného radikalismu, a proto musíme jít za slova, ke smyslu a skrytým intencím jeho díla. V úvodu k českému vydání Komenského *Všenápravy* (jedné z knih *Obecné poradě*, v originále nazvané řecky *Panorthosia*) napsal akademik O. Chlup, že Komenskému šlo jen o návrat k původní křesťanské společnosti, že jeho *Všenáprava* je vlastně návratem, nikoliv cestou vpřed. Takové tvrzení ovšem prozrazuje, že jeho autor nepochopil skutečný smysl *Všenápravy* a *Porady* vůbec. Komenský uvádí sice příklady o opravdovém a mravním životě původních křesťanů, mluví o tom, že křesťanské učení a praxe a hlavně smysl křesťanského poselství byl v dalších staletích zatemněn a že je třeba vrátit se k původním jeho intencím. To ovšem chtěli všichni křesťanští reformátoři, ale neznamenalo to návrat, ale snahu nově aplikovat očistěné původní křesťanské učení na podmínky současné doby.

Komenský, který chápal dynamicky přírodu, chápe dynamicky i lidskou existenci a vidí, že je úzce spjata s dějinami. V prvních fázích své existence byl člověk nahý a bezbranný a byl vydán na pospas přírodě a jejím rozmarům. V těchto dobách zápasil člověk jen o svou holou existenci a nestačil na víc, než si zajistit nejnужnější potravu, oděv a obydlí. Jak však lidí přibývalo, vzrůstala specializace lidských činností a člověk se začal zabývat i chovem dobytka a zemědělstvím. Jeho život byl časem natolik zajištěn, zvláště poté, co z kmenů začaly vznikat organizovanější útvary a nakonec i státy, že se několik vyvolených, od práce osvobozených jedinců mohlo věnovat i pěstování umění a vzdělanosti. To bylo typické především pro asijské kultury a Egypt, kde kněží střežili své vědomosti a udržovali lid v nevědomosti. V Řecku a Římě dochází k ještě většímu rozvoji civilizace a kultury a znalostí různých nauk se dostává poměrně širokému okruhu svobodných občanů. Pak přichází křesťanství, ale nepřináší lidstvu kýžené poselství míru, ale uvrhuje svět do válek a herezí, rozbrojů a nepokoje. Původní zvěst evangelia je zatemněna a deformována, podle Komenského především katolickou církví, jejím cesaropapismem (snahou politicky ovládnout svět) a scholastickou učeností.

Středověk je pro něho v duchu tradičních renesančních názorů většinou barbarským, plným surovostí a bídy, násilností a teroru. Avšak ani o renesanci nemá Komenský příliš vysoké mínění. Renaissance si ce opět přispěla k rozvoji vzdělanosti, vědy a kultury, otevřela a zpřístupnila vyprahlé Evropě „studnice antického vědění“, ale zároveň přinesla nové zmatky a bouře. Komenský asi s nechutí pozoroval, jak je kolébka renesance, Itálie, zmítána bratrovražednými boji a jak se kondotiéři (velitelé najatých, žoldnéřských vojsk), většinou hrubí a nevzdělaní lidé, ujmají moci v slavných italských městech, jak vládnou pomocí úskoků a mravní špíny. Jaký rozdíl vůči barbarskému středověku a katolické církvi, především papežskému dvoru?

A tak vrcholný věk lidstva musí teprve přijít, protože je naznačen vzestupnou linií dějin lidstva, které přes všechny útrapy a hrůzy, omyly a války přece jen spějí vpřed. Komenský si nepředstavuje vývoj společnosti jako jednoznačně vzestupný. Nicméně, přes neustálou dialektickou hru dobra a zla, pravdy a omylu, práva a nepráva, přece jen se množí přínosy a klady. Stoupá vzdělanost, člověk je stále mocnější. Především rozvoj technických vynálezů je Komenskému symptomem vzestupu moci člověka a na mnoha místech prohlašuje, jak je na svůj „věk vynálezů“ hrdý. Komenskému se zdá, že v dějinách dochází k rostoucí koncentraci lidského snažení a že se tak připravuje nový věk lidstva, kdy všech vymožeností a přínosů minulých dob bude promyšleně využito k dobru a zdokonalení lidského rodu.

**ČLOVĚK -** ■ Příroda dosahuje vrcholu koncentrací všech svých **VRCHOL PŘÍRODY** ■ nejlepších sil v člověku. Dějiny jsou obdobným růstem koncentrace lidského snažení, které je nyní třeba plánovitě a uvědoměle podchytit, řídit a stupňovat.

Vývoj společnosti je stejně zákonitě vzestupný, jako je jím i rozvoj přírody. Záleží na člověku, jestli toho využije a tento vývoj urychlí, anebo se vývoj bude prosazovat proti jeho vůli. (Komenský přímo tvrdí, že se náprava všeho, „tentýž plod staletí“ prosadí i proti naší vůli.) Tím chce Komenský jen podtrhnout, že dějiny mají svou vlastní dynamiku, jejímž nevědomým i vědomým aktérem je člověk.

Obecná porada je pak výzvou k aktivní dějinné lidské existenci všech. Veliké dílo zdokonalení všech lidských řádů a činností nemá být jen činem úzké skupiny lidí nebo nějakého národa či státu, ale všech, „nikoho nevyjímaje“. Jestliže jsme řekli, že mělo jít o aktivní dějinnou existenci všech, musíme poznamenat, že Komenský byl jeden z myslitelů, kteří tento nový prostor pomáhali objevovat.

Už v první kapitole jsme naznačili, že antika nechá- ■ **JESTĚ**  
pala a nehledala žádnou dějinnost lidské existence, že ■ **O DYNAMICKÉM**  
nechácala úlohu času a vývoje, aspoň ve svých hlav- ■ **POHLEDU**  
ních představitelích. Raná antická filosofie měla tento ■ **STARÝCH ŘEK**  
smysl ještě aspoň pro přírodu. Anaximandros učil, že ■ **NA REALITU**  
organický život vznikl z mořské pěny a že suchozemská zvířata vznikla z mořských živočichů. I původ člověka odtud odvozoval. Někteří filosofové tvrdili, že život vznikl z „prábhna“, v čemž je utvřovaly nálezy zkamenělin různých živočichů v bahnitých nánosích. Empedokles učil, že Lásky a Svár, dva velet konstruktéři věcí, spojují a zase rozdělují základní elementy a vytvářejí tak různá tělesa, z nichž účelná se udrží při životě, neúčelná zaniknou. Dokonce sám Darwin hned na první straně svého epochálního spisu O vzniku druhů, v němž předkládá evolucionistický názor na přírodu, vzpomíná Aristotela a jeho spisu Physicae auscultationes, ve kterém Aristoteles kritizuje naivní pojetí účelnosti (kterému mnohdy sám propadl a které rozvinuli především jeho arabští a scholastičtí pokračovatelé) a formuluje obdivuhodně jasně teorii o tom, že účelné je jen to, co se osvědčilo. Aristoteles říká: „Kdekoliv se tedy všechny věci (totiž všechny části jednoho celku) náhodou vyvinuly tak, jako by byly utvářeny k určitému cíli, ty byly zachovány, byvše vhodně konstituovány vnitřním bezděčným popudem; a tak kdekoliv nebyly věci takto utvářeny, zašly a posud zacházejí!“ A tento text cituje i sám Darwin. Eforos dokonce napsal dvoudílný spis o tom, jaký vliv měly vynálezy na zdokonalování lidského života. Nicméně názory ionských filosofů o vzniku života z anorganické hmoty byly považovány (tehdy i právem) za příliš fantastické a nepodložené a sám veliký Aristoteles, u něhož najdeme tolik otevřených míst, prosadil nakonec jistou uzavřenost a strnulost do základních tendencí a postojů svého díla. Když se upevnila v době Sokratově a Platónově řecká polis (obec), když se upevnil její sociální řád, dělící lidi na svobodné občany a otroky (počítané spíše mezi věci), mizí snaha vidět cokoli dynamicky, v pohybu. Vše se zdá teprve nyní harmonicky uspořádané a definitivní. Aristoteles v Politice píše, že vše je už vynalezeno a objeveno a že od budoucnosti již nemáme co očekávat. Děje v přírodě a lidský život jsou jen opakováním téhož. Platón a Aristoteles, jako před nimi „zastavovatel“ jsoucna Parmenides (který učil, že žádná změna vlastně neexistuje, že skutečné jsoucno je neměnné a že změna a pohyb je jen klamem smyslu), mají božskou úctu ke všemu neměnnému a absolutnímu, změna a pohyb jsou pro ně něčím pod-

řadným. Ani atomisté netvrdili v podstatě nic jiného, svět byl pro ně jen věčným spojováním a rozpojováním základních částic. Příroda a člověk ztrácejí definitivně všechny zbytky perspektiv: jediné co jim zbývá, je najít řád a věčný zákon a podřídít se mu.

Člověka takto bezvýhodně uzavřeného do klece neměnného a chladného kosmu se zmocňují pocity bezvýhodnosti a marnosti. Různé filosofické směry, sofismus, stoicismus a pak různé mysticko-náboženské nauky helénistického období, se snaží rozbourat tento krutý řád buď relativizováním všech pravd a výsměchem všemu osvědčenému (v čemž byl i hrot oprávněné kritiky a vzdor), ale především se snaží najít pro člověka záchranu v životě izolovaném od všeho dění, které je třeba jen umět statečně snášet. Lidská existence, zbavená své dějinné aktivity, se utíká k jakémusi pasivnímu hrdinství stoiků, kteří v sobě umrtvují city a vášně, otupují se, aby unesli tíhu antického neměnného světa, v němž je člověk jen divákem všeobecné harmonie a obětí nástrah krutého, slepého osudu. Sofisté aspoň ještě poukazovali na historický původ mnohých posvěcených institucí, dovedli se posmívat víře v bohy, dokonce i kritizovat otroctví, ale ani oni nemohli najít východisko, protože i oni věřili ve všemocnost osudu nebo násilí a moci, a svými teoriemi o tom, že kdo má moc, má i pravdu, svým pochybováním o poznatelnosti věcí na druhé straně vše dané jen posilovali a napomáhali likvidaci staré antické demokratické obce (s důrazem na ctnostný život) ve prospěch vzniku tyranských vlád. Ani antika, ale ani kultury dřívější, v Egyptě, Babylonu, Asyrii aj., neměly onen smysl pro lidskou aktivitu, pro lidskou dimenzi, pro dějiny a pro čas, který nacházíme v judaismu a pak i v křesťanství.

STÁVAJÍCÍ ■ U církevních myslitelů v prvních staletích našeho  
PORÁDEK ■ letopočtu a u tzv. církevních otců, vidíme jasně ele-  
NENÍ VĚČNÝ! ■ menty dějinného chápání člověka a společnosti a s tím  
zároveň i historičnost původu všech světských institucí, všeho, co  
pro antiku bylo dané, věčné a neměnitelné. (A nebylo-li něco reálné  
dříve, pak to věčně existovalo ve své ideji a tím je to vlastně stejně  
věčné — dané.) Naproti tomu křesťanští myslitelé prvních staletí  
tohoto letopočtu zaujímají kritické stanovisko k soudobým sociálním  
pořádkům, a navazují částečně i na zmínky pohanských autorů  
(třebas Ovidia) o bájném, zlatém věku lidstva a na stoické učení o pů-  
vodní rovnosti všech lidí, chápou vlastnické i sociální vztahy hroutí-  
cího se otrokářského řádu a vznikajícího feudalismu jako něco v ději-  
nách vzniklého a nikoli daného, dobrého a posvěceného. Jan Zlato-

ústý v jednom svém kázání připomíná: „Nikdo ať nenazývá něco svým vlastnictvím, vše dostáváme od Boha. Iživá jsou slova: To jest mé, to jest tvé.“ Ambrož tvrdí, že všechno je všem společné, že bůh po stvoření světa nic nikomu zvlášť nepřidělil, ale všechny stejně učinil dědici stvořeného bohatství země. Vlastnictví vzniklo loupeží a násilím. Autor utopické vize komunistické společnosti, Campanella, se téhož autora dovolává a tvrdí, že doporučoval stát podobný uspořádání života včel, tj. stát se společným vlastnictvím a organizovanou prací všech. I biskup Kliment Alexandrijský hlásal, že vlastnictví a společensky nerovnoměrné rozdělení statků vzniklo násilím a válkami a že jednotlivé národy porobily jiné proti přirozenému právu. I Augustin ještě píše, že kdyby nebylo soukromého vlastnictví, bylo by mezi lidmi více lásky. Prostě u řady tzv. patristických autorů se nepovažovaly stávající řády za dané, ale za historicky vzniklé a podmíněné. Středověká křesťanská nábožensko-sociální hnutí budou z těchto myšlenek vycházet při svých snahách a nejen už kritizovat, ale napadat stávající řády a doktríny. U církevních otců jde víceméně jen o platonické odsouzení všeho sociálního zla a nespravedlnosti, která je protipřirozená, ovšem stav přirozený je pro ně na druhé straně nenávratně ztracen, a tak nezbývá než všechna tato zla přijmout a trpět.

Poněkud jinak je tomu ve středověku. Již v první kapitole jsme řekli, že první staletí tohoto tisíciletí byla staletími velkého kvasu ve všech oblastech. Aristotelismus, který se postupně šířil a vytlačoval platonismus a novoplatonismus, přinášel i jistou změnu do patristicko-stoických přirozenoprávních teorií.

Mnozí středověcí myslitelé chápou dál ve smyslu ■ VZNIK  
učení církevních otců vznik soukromého vlastnictví a ■ VLASTNICTVÍ  
státu s jeho potlačovatelskými funkcemi za akt proti- ■ A STÁTU  
přirozený, avšak s tím rozdílem, že původní přiroze- ■ VE STŘEDOVĚKÝCH  
nost a rajský stav spravedlnosti není pro ně dávno ■ NÁZORECH  
a nenávratně ztraceným rájem, ale něčím, co v možnosti dále trvá,  
co je možno obnovit, protože aristotelická nauka o přirozenosti je nutí  
Přirozenost a Rozum nacházejí i v „tomto“ světě. Francouzští myslitelé,  
jako mistr Jean De Meung a jeho následovník Anonym z Troyes, jsou toho  
dostatečným příkladem. Meung, scholastický učenec, jinak autor ve  
středověku nejčtenější světské knihy, dvorského courtoisního (milostného)  
románu O růži, který byl spolu s biblí většinou jediným literárním majetkem  
prostých gramotných lidí, vysvětluje poutavě a s ironií, jak vzniklo lenní  
právo a poddanství.

keré pro něho není něčím daným. Stejně tak to chápe i Anonym z Troyes, pro kterého je lenní právo jen „usage“ nebo „accoutumance“, tedy zvyk. A na adresu těch, kteří je udržují, říká: „Zatracen jest, kdo to zplodil, a stejně i kdo to udržuje. A všichni ti, kdo to budou dále udržovat...“, a o něco dál dodává na adresu vládnoucích: „Pane rytíři, kéž opravdu vás mohu zničit, neboť jste mi způsobil tolikeré utrpení, často jste mě bil, málo dobrého prokázal... A naprosto nemůže zůstat na tom, aby vás všechny nečekala perná práce, neboť lid vás bude nenávidět a potom se na vás vrhne, pro pýchu, kterou vedete...“

Myšlenka o přirozené rovnosti lidí, kterou živila patristika, musela vést (aspoň v tomto období, ve 13. a částečně i 14. století) v aristotelském kontextu přitakání a uznání hodnoty přirozeného řádu ke snaze o této přirozené rovnosti jen nesít jako o něčem dávno ztraceném, ale snažit se ji uskutečnit. Už vzpomenutý Jean de Meung mluví takto o vzniku státu:

„Lakomství a Chtivost  
nasadily do lidských srdcí  
velikou touhu nabýt jmění...  
Jakmile bylo tímto rodem  
lidské pokolení pokřiveno  
a zničeno,  
zanechali lidé původního života.  
Nepřestali se již dopouštět zlých činů,  
neboť se stali lháři a podvodníky.  
Uchýlili se k osobním majetkům,  
dokonce i půdu si rozdělili  
a při dělení zavedli v ní hranice.  
Když pak v ní zaváděli tyto hranice,  
mnohokrát zápasili mezi sebou  
a jedni odňali druhým, co mohli;  
nejsilnějším dostalo se největších podílů.  
A když odbíhali, aby jich nabyli,  
lenoši, kteří zůstávali na místě,  
vnikali do jejich skryšší  
a odcizovali jim jejich úspory.  
Tehdy bylo nutné, aby byl určen  
někdo, jenž by střežil příbytky  
a zajímal přestupníky  
a prokazoval právo stízníkům,

a nikdo aby se neodvažoval  
protivit se mu.“

Bylo třeba organizovat ochranu vlastnictví, vlastně toho, co silnější získali na úkor slabších. Bylo třeba učinit vlastnictví posvátným a nedotknutelným. Sledujme ještě chvíli de Meunga, s jakým mistrovstvím a s jakou, dalo by se říci, historickou intuicí líčí vznik státu.

„Tu se pak shromáždili k volbám,  
zvolili mezi sebou velikého chána  
nejhranatějšího ze všech, co  
jich jen bylo,  
nejmohutnějšího,  
nejsilnějších údů  
a učinili ho knížetem a velmožem.  
Ten odpřisáhl, že je bude přidržovat k právu  
a že bude hájit jejich příbytky,  
jestliže každý mu ze své strany odevzdá  
majetky, z nichž by mohl být živ.  
Učinili mezi sebou dohodu právě tak,  
jak on navrhl a prohlásil.“

Kníže prý pak zastával mu svěřený úřad, ale protože loupení a sváry neustávaly, svolal znovu lid a

„každý se musel za svou osobu zdanit,  
aby opatřili knížeti služebníky.  
Společně se tedy uvázali v daň,  
opatřili mu dávky a důchody  
a poskytli veliká panství.  
Odtud pošel počátek  
králů a pozemských knížat,  
jak píší staří.“

Nieméně králové a knížata zneužili své moci a začali vysávat lid.

„Náramně tenkrát vzrostly bolesti  
neblahých ubožáků,  
takže nikdy potom nebyli bezpečni,  
neboť co předtím bývalo společné  
jako slunce a vítr,  
to si z chtivostí přivlastnili,  
když přilnuli k bohatstvím...“

Uvedli jsme tento dlouhý text jednoho z nejbystřejších sociálních kritiků středověku, abychom ukázali, kam až došlo tehdejší vědomí v chápání podmíněnosti a dějinnosti sociálních struktur (vzpomeňme

v této souvislosti na transformistické prvky v chápání přírody u Alberta a uvidíme, že i v této době žije jakési povědomí dynamického chápání reality).

STÁT A ČLOVĚK  
BĚHEM  
STŘEDOVĚKU

■ Raný středověk si je ve vyspělejších zemích, především ve Francii a Anglii, i ve své sociální praxi, častěji vědom těchto momentů a především vlivem rodícího se a nastupujícího měšťanstva se snaží posilovat přírozeno-právní elementy i ve společenském životě. Král je jen náměstek lidu, jeden „z chámů“, ve Francii je ve 13. století odňato šlechtě hrdební právo nad poddanými a je svěčeno jenom mocí královské, „svatý“ král Ludvík IX. vydává jakýsi první „dělnický“ zákoník (v západních zemích se rozvíjí silně manufakturní výroba a vzniká první evropský „proletariát“), zlepšuje se i pozice sedláka, města získávají stále více práv, v roce 1245 vzniká v Anglii parlament. Jisté vědomí o dějinné danosti sociálních pořádků dává v té době prostor pro sociální pohyb a pokrok. Ve 14. století však již na Západě začíná přituhovat a pomalu se začíná uplatňovat jak dogmatická autorita církve pomocí stále více netvůřící a bigotní scholastiky, tak i upevňování vlastnických pout mezi pány a poddanými. Renesance objevuje křesťanskému světu opět absolutní vlastnické právo římské, právo zrozené v surových poměrech otrokářské společnosti. Křesťansko-germánské právo ještě učilo, že nikdo není absolutním vlastníkem něčeho, a má-li už někdo majetek, pak má pamatovat, že je mu od boha propůjčen, aby ho užíval spravedlivě a v křesťanské lásce. Tomáš Akvinský ještě učil, že získávání majetku je věcí soukromou, ale že v užívání nabytého majetku má vlastník dbát nařízení božích a bude se za to bohu odpovídat. Vlastnictví je už aristotelsky uznáno za přirozené a dobré (není již patristicky odsuzováno), ale nakládání s ním je ještě vázáno morálními příkazy a má mít společenskou funkci. Absolutní římské vlastnické právo všechna omezení láme a připravuje postupně věk absolutismu vlastnictví i vládnutí.

Po upevnění feudálního řádu v 15. a 16. století přejímají učení o přirozené rovnosti všech lidí a o podmíněnosti všech společenských pořádků různá sektářská lidová hnutí, která začínají se zbraní v ruce bojovat proti feudální společnosti, která už nechce slyšet o nějaké dějinné danosti svých práv a svého postavení. Je také typické, že tato hnutí mají vždy blízko k nějakým historicko-teologickým konceptům dějin, které mají odůvodnit jejich učení i jejich útoky proti společnosti a církvi, která veškerý pohyb společenský a duchovní dusí a veškeré dění ostražitě střeží. Všechny tyto sekty, od katarů a albi-

genských ve 13. století až k husitům a Müntzerovým povstalcům v 16. století, využívají myšlenek o přirozené rovnosti a přirozeném právu, aby mohly útočit proti společnosti, která svá násilím uchvácená práva obhajovala stále více jako předem daná a posvátná. Král už pak není jen náměstek lidu, ale chce své absolutní, nikým neodcizitelné právo na moc odvozovat přímo od boha, aby tím dokázal jeho neměnnost. Vzpomeňme zde znovu na Joachina de Fiore, který chápal dějiny jako tři fáze vývoje společnosti, v nichž poslední období — období ducha svatého — bude znamenat věk nový, v němž nebude rozdílů mezi lidmi. Vidět dějiny, vidět pohyb v životě společnosti, to bylo stále více znakem kacířství, protože to vedlo k názorům o nutnosti změny stávajícího řádu.

Aurelius Augustinus byl jedním z prvních, kdo našel ■ OBJEV „DĚJIN“ dějiny jako prostor, v němž žije lidstvo. Pro něho však byly dějiny zápasem dvou „obcí“, obce boží (církve) a obce ďáblovy (tohoto světa). Další teoretikové takto chápané teologie dějin, třebaš vzpomenutý Fiore nebo františkánský scholastik Bonaventura, spojovali lidské dějiny také s životem a skutky božskými, ale postupně v nich měl stále více místa i člověk. Spása už nebyla jen věcí osobního ctnostného života, ale spása se stala záležitostí dějinnou.

Víra prvotních křesťanů v brzký příchod Krista se časem rozptýlila, a tak začali křesťané věřit, že Kristus přijde až na konci dějin. Tento druhý příchod je ovšem třeba připravit a to je úkolem člověka. Bojovat za druhý příchod Kristův však znamená změnit tento hříšný svět a jeho řády, učinit je vskutku křesťanskými. A tak dějinné očekávání Krista se mění v boj za „novou zemi“ a tím i „nové nebe“, které pak bude moci k zemi znovu sestoupit. Tomuto eschatologickému horizontu však nesmí překážet nic z tohoto světa a tak se revoluční eschatologii a neudržitelnými sociálními poměry podněcené lidové vrstvy vrhají do velkých zápasů proti strnulému, nedějinnému a zlo světa přijavšímu feudálnímu, tj. stávajícímu řádu, který eskaluje vykořisťování, háje se přitom ideou věčného, neměnného, harmonického a od boha daného řádu. Eschatologie a aktivita lidových sekt a revolučních teologů se staví stále ostřeji proto danosti a řádu.

Komenský, který hodně četl patristické autory, i Augustina, potomek husitů a české reformace, žák chiliasty Parea a sociálního herbornského teoretika Althusia, jde dále tímto myšlenkovým směrem. I v jeho dílech najdeme místa, v nichž líčí, jak vlastnictví a především stát vznikl násilím a jak je od té doby svět plný válek, jak původní svobodná lidská bytost byla a je ujařmena nesčetnými pouty.

A víc než kdokoli jiný ví Komenský, že všechny tyto danosti jsou dějinně podmíněny, a proto také jedině v dějinách, v programové, nápravné akci v budoucnosti proměnitelné a přeměnitelné.

Antický a později i scholastický bigotní svět neviděl dějiny jako prostor pro rozvoj člověka a společnosti. Uvedené myšlenkové proudy a sociálně náboženská hnutí ho však člověku pomohly objevit. Komenský chce svým dílem člověka přesvědčit, že právě v dějinách, v budoucnostní akci je možno najít východisko ze všech neřešitelných problémů jeho existence. Beznaděj antického a částečně i středověkého člověka, který se mohutnými náporů snaží setřást jeho dogmat a útisku, u Komenského mizí. Svět pouze prostorový je vysvobozován světem času a dějnosti. Člověk má konečně zase perspektivy! Komenský už nevolá po zachování řádů, po ponechání světa jeho ničím nevykoupitelné a nevyřešitelné bídě. Nesakralizuje ho. Naopak volá (slovy Pavlovými): Všechno zkoušejte, vše je vám dovoleno, co se pak ukáže jako dobré, ponechte! A v chiliastickém radikalismu dodává: Uskutečňeme nebe na zemi! Porušení se stalo pod nebem, pod nebem musí přijít i náprava, nikoliv až na nebi! Dějiny dostávají navíc svou samostatnost, svou hodnotu.

KOMENSKÉHO ■ Komenský také cítí, jaká aktivita je nyní člověku.  
KONCEPCE ■ vysvobozenému z neměnných struktur prostoru, sou-  
CLOVEKA, ■ zena. Jak velká odpovědnost na něm nyní leží, teď,  
DEJIN ■ když jeho úkolem není už jen poznávat dané a podří-  
A SPOLEČNOSTI ■ zovat se tomu, ale budovat nové, ještě nejsoucí, teď,  
když se otevřel prostor času!

Na druhé straně si ovšem Komenský začíná uvědomovat i jistou vázanost člověka k tomu, čeho už bylo dosaženo. Marx to pak o dvě stě let později vyjádřil v 18. Brumairu Ludvíka Bonaparta tak, že mrtvá pokolení na nás leží jako můra. Už Komenského členění různých fází dějinného vzestupu lidstva dokazuje, že měl smysl nejen pro lidskou aktivitu v dějinách, ale i pro lidskou determinovanost v dějinách. To ho do jisté míry přibližuje i prvnímu teoretikovi filosofie dějin a zastánci přirozených příčin působících v dějinách, Giambattistovi Vicovi, který ve svém slavném díle *Zásady nové vědy o společné přirozenosti národů* (1725) líčí podobně jako Komenský první fáze vývoje společnosti a snaží se dějiny lidstva periodizovat do různých období. I Komenský na konci 4. gradu Pansofie zdůrazňuje, že dějiny člověčenstva mají přesně vymezitelná období a že lze podle nich jednotlivé stupně společenského vývoje charakterizovat.

Daleko více než dějinných vazeb přirozených (lépe řečeno materiálních a kulturních) si ovšem všimá vazeb dějin a člověka k záměrům božím, protože jeho koncepce vyplývá spíše z teologie než z filosofie dějin. Nechceme se těmito spíše teologickými problémy příliš zabývat, ale řekli jsme už, že v tehdejší době spočívalo i jádro problémů antropologických a sociálních v teologických interpretacích. Rozborem různých teologických pojmů a sakrálních nauk odhalíme většinou (nejen u Komenského) hluboké myšlenky a symboly antropologické a sociálnědějinné. Bude to obrana i proti těm vědcům a historikům, kteří by chtěli Komenského vykládat jen jako náboženského pozdně středověkého myslitele a dávají mu tak jakési zjednodušující a konzervativní určení.

Jestliže jsme mluvili o tom, že Komenského koncepce nápravy je především koncepcí lidské dějinné aktivity, pak se dá opravdu právem namítnout, že Jan Amos přece mnohokrát mluví o tom, že toto dějinné dílo není a nebude ani tak dílem člověka, jako dílem Kristovým. A tu se dostáváme k oněm divinisačním (s bohem souvisejícím) vazbám. Někde jde Komenský dokonce tak daleko, že mluví ve stylu Luthera o tom, že člověk a jeho aktivita může vést jen ke zlému a že jedině bůh, především Kristovou obětí, zvedá lidstvo stále vzhůru a obrací stále jeho pády ke své větší slávě. U Luthera se však toto „obracení se k dobru“ neděje na zemi, ale je vyhrazeno ve své sumě až věčnosti boží. Svět jako takový zůstává nenapravitelně a neřešitelně v bludech a nedokonalosti. U Komenského však Kristus působí tuto změnu už postupně uvnitř dějin. Komenský počítal s jakousi vlastní dynamikou dějin a mluví „o plodu stáletí“, tedy o něčem, co se dějinami samými, jejich vlastním spádem rodí a stojí jakoby před námi. Je to jakýsi tlak dějinné reality. Z druhé strany i Kristus je jakýmsi tlakem dějinné reality, je symbolem určitých vnitřních dějinných tendencí. Mluví-li proto Komenský o Kristu, který může i sám dokonat dílo spásy (jako na druhé straně mluví o nápravě věcí, která se prodere sama k uskutečnění), mluví tím reálný tlak křesťanské zvěsti (Kristem vyvolané) v dějinách působící; spontánnost dějin a Kristus představují tak v jistém smyslu dvě reálné vazby, které působí na lidskou dějinnou aktivitu, vazby materiální a duchovní, které leží jako „dědictví“ minulého na stávající dějinné situaci.

Navíc se i v Komenského dějinných spekulacích o působení Krista v dějinách rozvíjejí tradiční spekulace o vlivu tří božských osob v jednotlivých fázích dějin. Komenský však už i v názorech na stvo-

ření světa uplatňuje trinitární spekulaci. Bůh otec je prý tvůrcem hmoty, tedy základu všeho, Kristus tvůrcem ducha, tedy něčeho, co se světlem, principem spojení obou těchto základů světa, principem jednoty a vzestupu kosmu. Podobně je tomu i v dějinách (vzpomínáme na Joachima de Fiore). Navíc třem božským osobám odpovídají i tři základní nadpřirozené ctnosti (jímž odpovídá podle Komenského názoru v přírodě obdoba trojice živlů): bohu otcí — vírou, Kristu — naděje, duchu svatému — láska. Byl-li bůh otec symbolem dějin starozákonních, symbolem lidstva před příchodem Krista, kdy Židé jako jediní monotheisté věřili v příchod spasitele, pak era křesťanství je dobou Kristovou, tj. dějinným úsekem po Kristově vystoupení. Toto období charakterizuje naděje na druhý příchod Krista, naděje na jeho království, které má být královstvím bez útlaku, hříchu, zla, nedokonalosti a utrpení nejen pro „národ vyvolený“, ale pro celý svět. Ale co duch svatý? Na mnoha místech nám dává Komenský najevo, že právě vrcholná fáze dějin, která má nyní (tj. v Komenského době) nastoupit je vlastně dobou sestoupení ducha svatého, tj. věkem moudrosti a lásky, a s láskou i jednoty a sjednocení všeho. Nesní snad Komenský o tom, že v nastupující éře lidstva „bude všechn lid prorocký“, bude obdařen dary ducha, tj. bude vzdělaný a moudrý? A nepřipravuje snad Komenský takovému pozdvižení všeho lidstva, žijícího v jeho době většinou v negramotnosti, svým reformátorským dílem i v oblasti pedagogiky a vzdělání cesty? Není snad jeho zásada dát vzdělání všem bojem za uskutečnění těchto teologicky a sakrálně vyjádřených, nicméně hluboce antropocentrických a humanitních postulatů?

VZESTUP DĚJIN ■ Na jednom místě ve Všenápravě Komenský upozor-  
C JANA AMOSE ■ ňuje pesimisty, kteří prorokovali světu jen úpadek a  
zkázu, že sám Kristus v evangeliích říká, že křesťané budou konat  
ještě větší divy než on. A Komenský interpretuje tento výrok právě  
ve smyslu vzrůstající moci člověka, jeho vševědouce a všemoc-  
nosti. I z těchto hledisek se tedy zdá, že Komenského odvolávání se  
na Krista jako hlavního strůjce reformního díla a tedy nových per-  
spektiv dějinné existence člověka je spíše výrazem jeho pokorné a  
hluboké lásky k Ježíši a vyjadřováním eschatologického očekávání  
druhého příchodu Krista na konci světa (o kterém i Komenský mys-  
lel, že není příliš daleko), spojeného s uskutečněním jeho sociálních  
následků; druhý příchod spojoval Komenský nikoliv se zánikem dě-  
jin a světa, ale s uskutečněním dokonalé lidské společnosti, tedy se

vzestupem dějin. Nebylo to však očekávání pasivní, nebyla to jen naděje, ale daleko spíše aktivní vykročení, uvědomělý zápas o „příš-  
tí“. V teologicko-dějinných kategoriích řečeno, měla to být spíše éra  
ducha svatého než Kristova, éra uskutečňování atributů ducha svaté-  
ho v dějinách, tj. období duchovní a materiální zralosti lidstva,  
s posílením jeho moci, sebevědomí, vědění a důstojnosti, s integrací  
mas a s údobím konečné rovnosti všech, s dobou všeobecného míru  
a duchovně i politicky jednotným lidstvem. Dílo Kristovo, naděje,  
kterou lidem dal, a jeho výzva mají být uskutečněny. Dílo Kristovo  
má být, jak naznačuje citovaný Komenského výrok o překonání jeho  
činů, nejen rozvinuto, ale i překročeno!

Překročeny mají být proto i všechny dosavadní meze, které člo-  
věka jakkoli poutají. Člověk byl Kristovou obětí na kříži spasen,  
bude-li následovat jeho příkladu. „Prokletí“ pádu bylo z člověka  
sňato. Člověku byla tedy dána možnost opět se vrátit do ráje. Čko-  
lem člověka je však tuto možnost učinit skutkem. Komenský stavi  
uskutečnění ztraceného ráje jako cíl před veškeré úsilí lidstva: Člo-  
věk byl jako osoba spasen Kristem. Člověk musí nyní v těchto in-  
tencích spasit svět a lidskou společnost. Z člověkovu pádu vyplynula  
všechna zla, která tíží svět a společnost. Člověk je pramenem všeho  
zla a nedokonalosti, ale je také centrem, z kterého musí vyjít nápra-  
va. Člověk je středem všeho, jediným aktérem, na kterém závisí pád  
nebo vzestup kosmu a dějin, protože i příroda trpí lidskou nedoko-  
nalostí a i ona má být člověkem zdokonalena a proměněna.

Komenský stavi před člověka veliký cíl — stát se ■ CLOVEK TVORI  
vědomým tvůrcem velikého, epochálního vzestupu ■ SVUJ OSUD  
veškerého bytí. Připomeňme znovu Komenského útěšný spis Hlubina  
bezpečnosti, kde Komenský ve své opuštěnosti a zoufalství hledal  
v rozvráceném světě a ve svém rozvráceném životě pevný bod, ke  
kterému by se upjal. Byl jím bůh, který se mu stal útěchou ve všech  
strastech, bůh, který je zárukou konečného obrácení se všeho v do-  
bro, neboť bůh je suma dobra a dobro je jen tam, kde je plnost bytí  
a on je plnost bytí. Nyní však činí centrem všeho člověka, před nímž  
stojí bůh, v eschatologickém zabarvení vlastně Kristus, se svým krá-  
lovstvím míru a dokonalosti jako cíl člověkovu úsilí, jako horizont,  
kterého má dosáhnout. Bůh už není něčím, co stojí ve své nepronik-  
nutelné jinovětskosti nad člověkem, bůh již není podle Komenského  
jen nad námi, ale stojí spíše před námi, stává se výzvou lidskému  
úsilí, stává se lidskou budoucností. Feuerbach uprostřed 19. století  
učil, že bůh je jen zcizením člověka, že bůh je extrapolací nejlepších



vlastností člověka a jejich ztělesněním v osobu, které pak člověk ve svém zcižení říká bůh. Ne nadarmo vytýkal Marx Feuerbachovi metafyzičnost a nedějinnost jeho koncepcí. Komenského chápání „boha před námi“, nutnost boje za království Kristovo dávalo naopak tehdejšímu křesťanstvu energii a nové perspektivy a přivádělo velké myslitele k novým myšlenkám, které otevřely cestu modernímu světu, světu přírodní i společenské dynamiky, který byl Feuerbachovi cizí.

CLOVĚK – ■ Ale vraťme se k našim výkladům. Bůh se stává  
OBRAZEM BOŽÍM – ■ v eschatologické interpretaci výzvou člověku k napo-  
ANEBCESTA ■ dožení, k jeho dosažení. Komenský na mnoha místech  
K BOŽSTVÍ ■ touží po vševědoucesti a cestu k ní vidí v rozvíjení  
CLOVEKA ■ vědy. Na mnoha místech mluví o všemohoucnosti člo-  
věka a představuje si ji v rozvoji techniky a ve vnitřním zdokonalo-  
vání člověka. Člověk byl stvořen k obrazu božímu, připomíná Kome-  
nský často a vyvozuje z toho, že člověk má udělat vše, aby se  
obrazem božím skutečně stal. To však pro něho neznámá jen žit-  
ctnostný život, ale především aktivitu a tvorbu. Člověk se totiž právě  
tvorbou nového, toho, co ještě není, připodobňuje bohu. Na jednom  
místě nazývá Komenský člověka „soutěžitelem děl stvořitelových“  
a mluví o tom, že „technickou“ tvorbou vytváří člověk div ne celé  
nové světy. Na jiném místě mluví Komenský o tom, že člověk svou  
bytostí odráží i nekonečnost stvořitelovu. I příroda je prý svým způ-  
sobem nekonečná, je nekonečnou možností kombinací různých vzá-  
jemných vlivů a sil nekonečného počtu těles a bytostí. Člověk odráží  
boží nekonečnost v nekonečnosti svých možností, které jsou dány  
jeho svobodou a tvorbou v této svobodě. Člověk se neliší od zvířat  
ani tak intelektem, poznáním, píše Komenský, ale svobodnou vůlí,  
činem.

Dalo by se uvést ještě mnoho příkladů, jak Komenský chápal člo-  
věka především jako bytost aktivní a tvůrčí, odpovědnou sobě samé  
za svou budoucnost. Aktivita lidské existence je podtržena v Kome-  
nského koncepcích tím, že Komenský často, zvláště v Obecné poradě,  
mluví o nekonečnu lidských možnostech. Descartes a také Leibniz vý-  
slovně poukazovali na to, že lidský vědecký pokrok je omezený, že  
jednou bude dosaženo všeho a dále již nebude co objevovat. Kome-  
nský naopak tvrdí výslovně opak. Lidský duch bude mít vždycky  
před sebou obrovské pláně dosud nepoznané přírody, vždy před ním  
bude nějaká „terra incognita“, neznámá země. Vždy před ním bude  
budoucnost, protože člověk prý nikdy nedojde k uspokojení a klidu

a stále bude hnán dál. Stále bude stupňovat svou dokonalost, stále  
více bude v sobě, ve svých dějinách, uskutečňovat „království Kris-  
tovo“, tedy stále více bude uskutečňovat nemožné (božské), stále více  
bude činit sebe a zemi bohatší a mocnější. Ne nadarmo mluví Kome-  
nský o odčinění pádu už zde, na zemi. Vidíme, že „nebe“ u Kome-  
nského spíše sestupuje na „zemi“, že v Komenského koncepcích  
je zrušen i onen poslední dualistický rozpor nebe a země, světského  
a jinovětšského, že jeho dílo je „programem“ konvergence všech pro-  
tíkladů, programem konvergence tohoto a onoho světa.

Ne nadarmo se mnozí teologové a jeho vlastní souvěrci báli, že  
Komenský jde proti základům křesťanství. Dnešní pokrokoví teolo-  
gové, například Metz, by spíše tvrdili opak. Komenského koncepcce  
byla naopak jedním z posledních pokusů, jak zachránit radikální a  
revoluční elementy křesťanství před jejich definitivním zjetím  
v triumfujícím „konstantinském“ křesťanství, které se spojilo s moc-  
nými tohoto světa a udělalo z křesťanství v mnohém ohledu ideolo-  
gii vládnoucích vrstev, ideologii, která bránila vše staré a stala se  
záštitou reakce politické, ideologické i kulturní. Naproti tomu Kome-  
nského křesťanství čerpalo spíše z živých, humanistických a revolu-  
čních křesťanských tradic, z kterých žije i moderní svět. Proto nám  
dnes může být Komenský tak blízký, protože i socialismus svými  
dějinnými kořeny tkví v sociálních zápasech středověku, v křesťan-  
ském boji za „novou“, lepší zemi, v křesťanské ideji komunity, práce  
a oběti pro celek, v křesťanském úsilí o království Kristovo, za něž  
je třeba bojovat a nikoliv osud a utrpení pasívně přijímat. V 18.  
a 19. století se křesťanstvo obrátilo k těmto radikálním a humanis-  
tickým elementům zády a svět musel pak bojovat za tyto spravedlivé  
požadavky člověka mnohdy proti církvi, proti křesťanům, kteří vlast-  
ně zradili původní revoluční odkaz evangelia a stavěli se často na  
stranu reakce. V mnohém tento stav trval až do druhého vatikánského  
koncilu, kdy se Jan XXIII. rozhodně postavil proti „baroknímu  
věku“ v církvi a uvolnil prostor progresivním silám, které opět na  
radikální a původní tradice evangelia navazují a které chtějí i církev  
osvobodit ze schemat aristotelsko-scholastického nedynamického mo-  
delu reality.

Novum Komenského programu Obecné porady zá- ■ KOMENSKÝ  
leželo také v tom, že Jan Amos nechtěl napsat nějakou ■ „UTOPISTOU“?  
sociální utopii, ale navrhnout k diskusi skutečně reálná, v jeho histo-  
rické době možná a nutná opatření, chtěl dosáhnout skutečné prak-  
tické spolupráce evropských států na budování lepší budoucnosti lid-

stva. Ačkoliv je Komenského návrh v mnohém zcela pochopitelně ■ naivní a mnohdy i pochybený, přece jen není utopií. ■ která si nevšimá konkrétních dějinných podmínek. ■  
16. A 17. STOLETÍ ■  
Tim se zásadně odlišuje od „popisů“ různých dokonalých lidských společností, které byly svými autory umísťovány na daleké, neznámé ostrovy, které náhodou objevil někdo z evropských mořeplavců a nám do Evropy donesl zvěst, že kdesi daleko v mořích je bájná země, v níž si lidé šťastně a spokojeně žijí.

Tak v Morově Utopii vykládá o takové bájně zemi svým spolu-  
besedníkům Rafael Hytlod, který se vrátil z ostrova Utopie, kde lidé mají vše společné. V Campanellově Slunečním státě vypráví zase Admirál, jak dorazil na ostrov Taproban, dnešní Ceylon, a tam prý našel dokonale uspořádaný stát, o jehož zřízení vypráví. Stejně tak francouzský právník Denis Vairasse vydává v roce 1675 popis šťastných obyvatel Austrálie, žijících ve společenství majetku (Historie Sevarambů). Komenského „učitel“ Francis Bacon píše spis Nová Atlantis, v němž popisuje dokonalou lidskou společnost, která uskutečnila jeho heslo „Vědění je moc“ a žije v spokojenosti a všeobecné zaopatřenosti.

S dobovým zájmem o kuriozity z dalekých zemí se taková literatura množí jako houby po dešti a její autoři umísťují do dalekých zemí to, co je jen nesmělým snem evropského lidstva. Thomas Morus, jehož Utopie má nejradikálnější pasáže o uspořádání společnosti a občas i ostrý šleh kritiky vůči současnému společenskému zřízení (soudobé státy prý nejsou nic jiného, než nástroj k potlačování chudých) a který vystupuje jako jeden z besedníků Hytloda, poznamenává nakonec, že se mu mnohé z toho, co tento muž o zřízeních ostrova Utopie vyprávěl, nelíbilo, především to, „že hlavní základ celého zřízení je společný život a živobytí a že není vůbec peněz. Tím se vyvrací z kořene veškerá šlechta, nádhera, lesk, majestátnost, pravé to, jak soudí obecné mínění, okrasa a chlouba státu“. Chtěl se tím More vysmát své době, nebo se distancovat, aspoň formálně, od svých radikálních myšlenek? Buď jak buď i tato nejlepší utopie byla jen utopií, i když i ona jako všechny ostatní, posílila v lidstvu touhu po uskutečnění takových snů a upínala tímto směrem lidskou fantazii, myšlení i touhy.

Komenského reformní program společnosti není ve svých návrzích tak radikální jako Morův a Campanellov. Nelíčí dokonalou společnost v intencích Platónovy komunistické obce a spotřebního komunismu prvních křesťanských obcí. O to je však jeho program reálnější. Ko-

menskému jde o možnost akce, nikoliv o vykreslení nějaké vidiny. Pro Komenského je typické, že jeho dokonalá společnost má být vyvrcholením dějin. Komenský chce vyjít z dějinné reality. Navíc jsou dokonale zřízené lidské společnosti v různých utopích líčeny jako již hotové útvary. Komenský naopak uvažuje zase dějinně: jak z dnešního stavu vyjít, jaké úkoly si stanovit, co zajistit nejdříve a co potom, prostě. Komenský chce nejprve hledat cesty k budování lepší společnosti. Nechce načrtnout hotový obraz dokonalé společnosti, ale spíše se radit o uskutečnění podmínek, které by umožnily dosažení dalších a dalších cílů, jejichž konečným a časově více vzdáleným výsledkem by bylo konstituování společnosti míru a spravedlnosti.

Jedním z prvních kroků má být zajištění míru. ■ KOMENSKÉHO  
Komenský se mnohokrát ve svém životě setkal s hrůzou ■ PROGRAM  
zamí války a viděl, že teprve až bude zajištěn trvalý ■ ZDOKONALENÍ  
mír, bude možno začít budovat lepší podmínky pro ■ AVZESTUPU  
život lidí. Napsal např. spisek Angelus pacis (Posel ■ SPOLEČNOSTI  
míru), v němž v roce 1667 vyzýval Anglii a Holandsko k zastavení nepřátelství. Komenský vytyčuje jednu základní myšlenku, která se ve věci nastolení a zachování světového míru ukázala být nesmírně reálnou, byť ji uskutečnila teprve naše doba (ve formě Společnosti národů před druhou světovou válkou a v Organizaci spojených národů po druhé světové válce): myšlenku o nutnosti získat k spolupráci na udržení míru všechny státy a národy, protože dokud nebude tento problém řešen univerzálně, je veškeré snažení již předem marné. Komenský navrhuje zřídit zvláštní mezinárodní instituci, tzv. mezinárodní soudní dvůr (arcopág světa), v němž by byli zastoupeni zástupci všech států, království a republik a všech národů. Sídlo takové instituce navrhuje mimo jiné také do Londýna, který byl tehdy „středem“ světa. Mezinárodní soudní dvůr by střežil mír na celém světě a řešil všechny rozpory mezi státy cestou jednání a dohod. Měl také dbát na udržování zákonů a spravedlnosti v jednotlivých zemích, aby nedocházelo k vnitřním nepokojům, které by mohly přerůst ve válečný konflikt. Tato instituce by měla dbát o šíření porozumění a spolupráce mezi národy. Touto ideou navázal Komenský do jisté míry i na staré české tradice mírového soužití. Vždyť Jiří z Poděbrad se obrátil již v roce 1464 na korunovaně hlavu Evropy s dobře vypracovaným návrhem (spolupracovali na něm humanističtí právníci světové úrovně), tzv. evropské mírové unie.

Dalším nutným činem a předpokladem pozdvižení lidského ro-

du mělo být zajištění nejnужnějších životních podmínek pro všechny. Nikdo nemá trpět nouzí a hladem. Po vzoru komunistických utopií navrhuje Komenský zavést v obcích společné stolování. Obce mají opatřit chudé jídlem a šatem. Všem má být zajištěna práce. Především však má být dbáno o výchovu a výuku všech. Zde se uplatňují i prvky vševýchovnosti bratrského obecnství. Nešlo však jen o to, zajistit pro všechny děti školní docházku. Svou koncepcí života jako školy dával Komenský škole a výchově širší smysl než mu dáváme dnes (na škodu věci). Svým požadavkem výchovy a vzdělání pro všechny požaduje Komenský dát všem stejnou přípravu do života, dát všem lidem možnosti celkového rozvoje osobnosti, dát všem lidem i takové materiální podmínky, aby mohli důstojně rozvíjet své lidství, aby důstojnost lidské osoby nebyla ohrožena bídou a nedostatkem příležitosti k uplatnění.

Vševýchovnost je totiž u Komenského i nástrojem sociálního pozdvižení lidí. Právě v rovině výchovy a výuky je Jan Amos plně radikální. Stejně možnosti všem bez rozdílu, ať jsou to děti chudáků či šlechty! Všichni jsou stejně povoláni k lidství. Výchova a vzdělání všem, to je první příležitost, jak začít vyrovnávat rozdíly mezi lidmi. Společnost má dbát o růst všeobecné vzdělanosti a základní materiální zajištění. Stát a obec mají dbát o celkový rozvoj člověka, „nikoho nevýmaje“. To je první krok k emancipaci lidových mas, k integraci lidu. Tento rozvoj má být stále stupňován, až nakonec by byl každý sám sobě filosofem, knězem a králem.

Tyto tři skupiny byly u Komenského ztělesněním uspořádání feudální společnosti. Cílem tedy je, aby tyto zvláštní funkce a příslušnosti k určité sociální skupině byly postupně smazávány. Komenský píše, že bůh nestvořil žádné rozdíly mezi lidmi. Všechny rozdíly mají být oslabovány, nikoliv posilovány. A tak idea rovnosti v „pedagogice a výchově“, kde všichni mají být učiteli všech, se postupně přenáší osvícenskou ideou šíření vzdělanosti i do jiných rovin života společnosti a nakonec i do roviny sociální. V oblasti sociální je tak Komenského „reformní návrh“ vlastně programem postupného oslabování společenských rozdílů a takové integrace mas, která by vedla k odumření všech sociálních přehrad mezi lidmi.

Můžete namítnout, že zde snad Komenského dílo trochu modernizujeme a upravujeme smysl jeho vlastních myšlenek. Ale tak jako soudci Husovi dobře vystihli sociální dopad jeho „teologických heréz“ (zakladatel moderní právní vědy, španělský scholastik Petrus Sotus napsal ještě v 16. století, že Hus byl odsouzen především

proto, že hlásal společenství vlastnictví), tak i Komenského současníkům neušly Komenského sociálně radikalizující idee jeho „vševýchovy“. Píše o tom sám hned v druhé kapitole své Vševýchovy (Pampedia): „Pracně jednati v této věci bylo by zbytečné, kdyby bylo více lidí jako Mojžíš nežli Josue, a kdyby si přáli, aby veškeren lid byl prorocký. Ale poněvadž po prozrazení tohoto mého přání, podobného přání Mojžíšovu, dostalo se mi již tolik odpůrců, nemohu mlčet. Vzešli totiž nejenom z otevřených protivníků (kteří v první řadě mají na tom zájem, vládnout v temnotách a udržovat veškeren lid v nevědomosti) — ti si vzali do hlavy, ohledávat tento můj plán veřejně a pokřikovat, že se musí zakročit proti tak velké nerozváženosti, z níž by mohly vzniknout nové nebezpečné hereze —; ale i mezi lidmi, zvláště nakloněnými pravdě i mně, našli se tací, kteří mi našeptávali do ucha: Šetři sebe! Vy-dáš se na posměch! Uvidíš matení všech stavů! Kdo zůstane u pluhů? A podobně.“

O něco dál Komenský pokládá za nutné vysvětlit důvody, které ho vedly k tak radikálním názorům. Komenský mluví nejen o vše-lé lásce, kterou pojal k bližícímu se království Kristovu, tj. k lepší budoucnosti lidstva, ale i o lásce k obrovským zástupům chudých, zubožených a negramotných, o lásce k „lidskému pokolení, jehož většina je až dosud svírána nejhlubšími temnotami“.

Cílem velkého Komenského programu bylo pozdvižení všech k životu skutečně lidskému, k životu člověka stvořeného podle obrazu božského. Kdo však takto žije? Člověk měl být podle tradiční scholastické a i Komenským přijaté definice obrazem božím v tom, že ve své existenci odráží dvě základní mohutnosti boží: rozum a vůli, vševědoucnost a všemocnost. Komenský se rozhodl udělat vše pro to, aby se tato formální určení stala skutkem, aby se člověk skutečně přiblížil bohu, aby strhl božské přívlastky na sebe v té míře, aby již na zemi uskutečnil nebe.

O uskutečnění lidské vševědoucnosti, o naplnění prvotního učení člověka usiluje filosofie, věda, ale v Komenského koncepci samozřejmě i teologie a vnitřní náboženský život. Nicméně v moderním duchu je světské vědě svěřena rozhodující role v odstraňování materiálních překážek vzestupu lidstva, v odstraňování lidské dřiny, nemoci, nepřízné počasí, v zlepšování životních a pracovních podmínek, v předvídání počasí, v zpřijemňování života. Komenský, se vzrůstající horlivostí sleduje vývoj různých vynálezů. Čte nejrůznější

literaturu, mnohdy i dosti fantastickou, která se hemžila různými návrhy a projekty nových mechanismů, usnadňujících člověku práci. Komenský čerpal především ze spisu proslulého švýcarského lékaře J. J. Weckera (De secretis — O tajemstvích — rozuměj přírody, pozn. P. F.). Komenský snil o vynálezu „věčné lampy“, jakéhosi umělého věčného světla, o přenášení obrazů na dálku (tehdy fascinovala veřejnost především laterna magika, sestavená podle návrhu slavného encyklopedisty 17. století, jezuita Athanasia Kirchera, který psal obsáhlá a pozoruhodná kompendia ze všech oborů lidské činnosti a rozsáhlé spisy o dějinách různých kultur, např. Egyptanů). Komenský přemýšlel o širokých možnostech využití větru, např. k vysoušení bažin, jak se s tím jistě setkal v Holandsku, „k tažení vozů místo koní a možná i k létání“ apod. Ve svém 5. gradu Pansofie, věnovaném „světu lidské práce“, kde o těchto možnostech využití různých vlastností přírodních sil mluví, snaží i různé poznatky z „fytotechnie (umění, jak se uměle zabývat rostlinami, bylinami, keři a stromy, a co odtud pochází)“ ale i zootechnie apod.

CLOVEK -  
VLADAREM  
A PANEM

- Komenskému však nejde jen o to, aby člověk využíval různých sil a vlivů přírody. Člověk už nemá být jen uživatelem a údržbářem toho, co mu boží

dobrota na této zemi dává k dispozici. Komenský v 5. gradu Pansofie „O lidské práci“ píše: „Praktickou činnost člověka v oblasti přírody nazýváme uměním. Podstatou umění je vést si trojím způsobem v oblasti přírody: I. užívat věci tak, jak jsou a jak se projevují (to je onou první stupeň běžného středověkého chápání, jaké se objevuje u Komenského třeba v Theatru — pozn. P. F.), II. napodobit činnost věci.“

Obě tyto variace nejsou ještě oním využitím přírody, které otvíráji nastupující přírodní vědy v 17. století. I ono „napodobení přírody“ je ještě v duchu starého přístupu k přírodě, kterou člověk může jen „kopírovat“. Ale Komenský se dopracovává i k onomu modernímu pojetí přetváření a podrobování přírody člověkem. Nemáme věci jen užívat, jak se nám v přírodě nabízejí nebo jak je ve svých výtvořech přírodě připodobňujeme, ale máme je „přetvářet podle svého rozhodnutí čili řídit je.“ Člověk se má stát „říditelem věcí“ (vzpomeňme, jak tohoto termínu užíval ve svých raných spisech jen o bohu). Řízení světa, to je vrcholný úkol člověka.

„Řízení znamená,“ píše Komenský ve II. kapitole 5. gradu Pansofie (nazvané: Co je umění, které svět lidské práce vytváří, a které jsou jeho částí, tj. užívání, napodobení a přeměna), „že věci nutíme,

aby dělaly, co mají, lépe nebo, aby dělaly podle našeho rozhodnutí to, co by samy nedělaly, nebo že je docela přetváříme.“ A o přetváření věcí říká, že „tu nejvíce umění se honosí vítězstvím nad přírodou.“ Člověk se pro Komenského v posledních desetiletích života stává jakýmsi druhým Demiurgem, tvůrcem, jakýmsi malým bohem tohoto světa.

V Komenském dál žijí sny renesančních filosofů o člověku, který se ovládnutím všech skrytých tajemství přírody stane konečně vznešenou a vládnoucí bytostí (připomeňme traktát Pico de Mirandoly „O důstojnosti lidské“), žije v něm Baconova výzva, že vědění je moc, žijí v něm i skutečné úspěchy nastupující přírodovědy. A tak se Komenský téměř sebevědomě ptá: „Co je ve sféře viditelného světa přednější a výbornější než člověk? ... Nic totiž není v celém světě, co by nepodléhalo činnosti člověka: kovy zpracovává ohněm a jimi ovládá dřevo, kameny, zvířata atd. Z kamenů buduje domy a věže; také větry spoutal a nutí je, aby mu sloužily při námořních plavbách i jinak. S rybami plave, se zvířaty prochází země, na křídlech větrů létá nad mořem. Nic není ve světě, čeho by nedovedl (aspoň se o to snaží) využít, co by se neodvážil napodobit a přetvářet pro svou potřebu nebo rozkoš.“

Ještě trochu ve starém, renesančním duchu, ale s moderním optimismem se Komenský dívá na budoucnost a možnosti ovládnutí přírody člověkem. Komenský však chce, aby vědecký výzkum a jeho aplikace na praktické obory byl plánovaný, organizovaný, aby vědci celého světa spolupracovali programově na všech problémech poznání přírody a aby společně uspokojovali požadavky aplikace vědy pro zlepšení lidských životních podmínek. Tak jako v 15. a 16. století vznikaly filosofické akademie, tak na konci 16. a zvláště během 17. století vzniká řada vědeckých akademií, které se chtějí zabývat i pěstováním věd speciálních. V Itálii, opět ve Florencii, vzniká v roce 1575 proslulá Academia dei lincei, filologicko-humanisticky zaměřená. Telesio založil přírodovědeckou společnost v Neapoli. Komenský se za svého pobytu v Anglii (1640–41) podílel na přípravách k založení nejmohutnější a nejvlivnější vědecké akademie, tzv. Královské společnosti nauk, na níž působila řada slavných přírodovědců, mezi nimi i Robert Boyle. Komenskému šlo však o organizaci celosvětové akademie jako centra veškerého bádání. Tento svůj projekt nazývá Sborem světla. Má sdružovat všechny učence a badatele. Má však pečovat nejen o rozvoj vědy, ale i o její šíření, má dbát i o výchovu, výuku, má organizovat šíření vzdě-

láni a osvěty. Komenskému šlo o maximální využití veškeré duchovní potenciality lidstva, o programové a centrálně řízené soustředění všech vědců a myslitelů na nutné úkoly, které bylo třeba pro jeho dobu řešit a vyřešit. To byl Komenského projekt cesty k vševedoucnosti: organizovaná cesta lidstva k naplnění onoho atributu, že člověk je tvor nadaný rozumem.

Ale člověk má mít i svobodnou vůli, má se rozhodovat bez nátlaku a podle svého nejlepšího svědomí. Člověk je pro Komenského bytostí příliš vznešenou, než aby mohl žít bez svobody. I když tento pojem nemá ještě obsah, který mu dnes přikládáme my, přece jen se zde začíná prosazovat koncepce člověka jako aktivní, tvůrčí a svobodné bytosti. Ve středověku záležela svoboda vůle v možnosti rozhodnout se pro dobro nebo zlo. Protože se však všeobecně uznávalo, že lidská bytost je příliš hříšná, aby této svobody nezneužila, byl středověký člověk, zvláště v době vrcholného středověku, kdy piliří společností lomcovala různá revoluční lidová hnutí, stále více sešněrováván nejen se strany vrchností světských, ale i přísností a dogmaticností církve, která „starostlivě“ bděla nad každým svobodnějším projevem a dovedla i upalovat za odlišné názory v oblastech pro ni tak nekompetentních, jako byly přírodní vědy.

Jak jsme už řekli, cílem Komenského „reformy“ lidské společnosti bylo zrušení všech rozdílů mezi lidmi a dokonalé rozvinutí osobnosti všech lidí. Jeho heslo bylo: každý sobě knězem, filosofem a králem. Vzpomeňme na Kusána, jak učil, že každý člověk je zvláštním světem. Kusanus pak parafrázuje tyto své teoremy v praktické rovině tak, že každý je „soudcem a ředitelem sám sobě.“ Začíná se zde pomalu prosazovat doktrína svobody svědomí. I u Komenského nacházíme obdobné názvy této moderní myšlenky, s kterou však v definitivní podobě přijdou až staletí pozdější. I Komenský tvrdí, že člověk má být „pánem a svým králem,“ že každý má být „učitelem, vůdcem a ředitelem v první řadě sám sobě...“ Typické je, že tyto formulace se objevují v Pampedii (neboli Vševýchově). Komenskému jde o to, aby každý člověk se stal natolik soběstačným a vzdělaným, natolik dokonalým, aby nebylo třeba žádných zásadních rozdílů, aby vláda a řízení lidských věcí nemusela být nad negramotnými a nevzdělanými masami udržována násilím, ale aby všechny vztahy ve společnosti byly utvářeny za vědomé a kvalifikované spolupráce všech. Komenský tím předjímá nejen ideje osvícenců 18. století, ale i moderní názory o sebeurčení a svobodě každého občana, každého člověka.

× Člověk je pro Komenského vznešenou bytostí, která je stejně nekonečně složitá a nevyzpytatelná jako vesmír. Člověk stojí (jako pak v ještě propastnější míře u Pascala) mezi světem nekonečně malého a nekonečně velikého, mezi „minimy“, z nichž se vše skládá, a mezi obrovským vesmírem. Komenský se sklání s úctou před člověkem, před každým člověkem. V dobovém opojení mechanikou chce i on vysvětlit pochody lidského těla a mnohé vlastnosti a pochody duševní stejně jako Descartes (dokonce se ho v této oblasti i dovolává), ale celek člověka pro něho nikdy nebyl strojem, a nebyl pro něho také nikdy dualisticky rozpolcenou bytostí, kde mezi tělem a duchem (jako u Descarta) není spojení. Pro Komenského je člověk podivuhodnou jednotou, jejíž tělesné mechanismy sice vysvětluje dobově „more geometrico“, ale která hmotný svět také definitivně překračuje: svým činem, tvorbou.

Komenský však cítí, že lidská důstojnost, která spíše spočívá ve svobodě, nebude zajištěna jen šířením vzdělání, a začíná chápat, že nově musí být upraveny i poměry politické. Zajistit druhý atribut lidské substance — svobodu vůle, lidskou důstojnost a sebeurčitelnost nelze jinak, než i proměnou řádů politických. Komenský si uvědomoval tento primát politiky ve všech lidských vztazích, a proto také velmi moderně zní jeho slova o tom, že neutěšené poměry politické jsou pravou příčinou všech soudobých zel. „Reformovaná“, nová politika má být základem „nového věku lidstva“. Tento realismus Komenského se projevil již v jeho snažení o zajištění míru a v požadavku zachovávání zákonů a spravedlnosti. Činnost Sboru světla a také mezinárodní konsistoře církví (která má sdružovat zástupce všech křesťanských náboženství a pečovat o odstranění rozporů mezi křesťany a připravovat cesty k náboženskému sjednocení lidstva, které právě náboženskými rozbroji tak trpělo), jakož i mezinárodního soudního dvora má řídit a korigovat „sněm světa“, kde mají být zastoupeni přední politikové a vůdce všech národů i přední odborníci ze všech oblastí lidské tvorby. Tento „brain trust“, tento mozek světa má usilovat o dovršení snah o politické a náboženské sjednocení lidstva, o probíjování nových forem vztahů mezi všemi státy a národy, má usilovat o plodný dialog všech o všem místo válek, vzájemného osočování, místo „pravd“, prosazovaných mečem a šibenicemi, exkomunikacemi a terorem všeho druhu.

Ve Všenápravě Komenský jako základní podmínku ■ TEORIE SVOBODY uskutečnění nového, lepšího věku lidstva proklamuje nutnost zajištění svobod občanských, politických a náboženských. „Naprostě tedy

musíme směřovat k tomu," volá Komenský, „aby se lidskému pokolení vrátila svoboda myšlenková, náboženská a občanská.“ „Svoboda tvrdím,“ předesílá Jan Amos, „je nejskvělejší lidský statek, stvořený spolu s člověkem a od něho neodlučitelný, pokud není člověku souzeno zahynout. Uveďme tedy člověka... na svobodu, osvobodující jej ode všech nařizovacích dogmat, kultů a poslušností.“

Komenský nebyl žádným „liberálem“, ale jeho požadavky jsou logickým završením celé jeho soustavy dynamických pohledů na přírodu, člověka a společnost. Tak jako příroda dává jako svůj nejkrásnější a nejdokonalejší plod člověka, který je koncentrací všech dokonalostí kosmu, tak vývoj lidské společnosti směřuje k tomu, aby se člověk stal „pánem dějin“, a aby zaujal místo, které mu podle jeho vnitřního určení patří — aby byl bytostí nikoliv poddanou (komukoli), ale ve všech svých členech bytostí vskutku královskou. Komenský směřoval k tomu, aby člověka tím, že mu nabídl „otevřenou budoucnost“, zbavil všech pout a všech kultů, aby ho zbavil všeho, co bylo a je nad ním, a aby jeho vrcholná společnost byla společností, která by proti všem mýtům, které se staví nad člověka účinně bojovala.

Někdo jistě namítne — A co Komenského náboženství? Podali jsme již dostatek důkazů o tom, že Komenského křesťanství nebylo „opiem“, ale že Komenského pojetí křesťanské zvěsti a Krista (s jeho královstvím na konci věků) bylo naopak křesťanstvím, které žilo spíše z radikálních, revolučních tradic. Jeden marxistický filozof vhodně rozlišil dva proudy křesťanství: konstantínský a apokalyptický. Prvý proud, to bylo křesťanství, které se stalo jakýmsi státním náboženstvím v Římě po roce 313 (kdy bylo uznáno císařem Konstantinem) a poté se postupně stávalo oporou všech státních mechanismů a nakonec ideologií mocných a bohatých proti chudým, ideologií, která posvětila stávající řády jako systémy chtěné bohem, a ideologií, která se stavěla stále více proti pokroku a proti těm, kteří chtěli stávající řády měnit. Takové křesťanství bylo a vždy bude opiem lidu. Proud apokalyptický naopak tíhl k původnímu revolučnímu náboji evangelia, k aktivnímu postoji křesťana v dějinách, jehož povinností je za „království Kristovo“ bojovat. Křesťan se nesmí nikdy ztotožnit s žádnou formou stávajících řádů, nesmí je přijmout jako bohem chtěné a nevidět v nich „nálezelek lidský“. Křesťan má být revolucionářem, který má bojovat za lepší lidskou budoucnost, nikoliv ustrnout a bát se pohybu vpřed. Komenského křesťanství patří svými nehlubšími intencemi onomu druhému proudu v křesťanském náboženství.

V konkrétní rovině se Komenského politicko-sociální názory odrazily dvojitým způsobem. Komenský musel reagovat na konkrétní poměry politicko-sociální a s nimi konfrontovat svůj ideál programu zdokonalení lidské společnosti a nastolení (v konečné fázi „všeobecné reformace“) nových sociálních vztahů. Ostře útočí proti Machiavellimu a jeho stoupenům, i když tento byl jedním ze zakladatelů moderní státovědy a položil základy empirického sociálně státovědného bádání. Ve svém díle *Il Principe* (Vladař), které bylo přeloženo i do češtiny, píše Machiavelli pro jeho systém tato typická slova: „Mezi člověkem, jaký jest a jaký být má, jest tak veliký rozdíl, že ten, kdo nedbá toho, co se dělat má, připravuje spíše svoji záhubu než spásu“. A přímo proti základním intencím všech tehdejších a pozdějších utopií dodává „... mnozí si zfantosovali republiky a monarchie, které nikdy neexistovaly.“ Skutečností je třeba pohledět do tváře a najít skutečné síly, kterými se udržují vlády a žijí státy, které skutečně působí ve společnosti. Tyto momenty Machiavelliho snažení byly jistě velmi reálné a přispěly ke konstituování moderní státovědy a našly znovu sluch především u pozitivistů (avšak už vzpomínaný Althusius se snažil při koncepcování svých státovědných názorů vycházet z historie a zkušeností politiků své doby). Na druhé straně, bez nějakého obvyklého moralistického odsuzování Machiavelliho a jeho názorů, je jisté, že i když na úplně jiné rovině než luteráni, rozdělil morální a právní zákon, postuláty lidské přirozenosti a mravního řádu a praktickou politiku. Machiavelli by ovšem řekl, že politika nikdy na morální řád příliš nehleděla a že on měl jen odvahu tuto starou pravdu hlasitě říci. V každém případě však machiavellismus vedl k ospravedlnění protilidských a s morálním řádem nepočítajících názorů v provádění vládní moci. Ne náhodně byl Machiavelli sympatický především italským fašistům a Mussolinimu. Chápeme sice, v jaké konkrétní dějinné situaci Itálie Machiavelli psal, nicméně jeho koncepce vládnutí i státní moci, státu, jeho obdiv pro velké a podnikavé usurpátory, pro úspěch, pro prosazení určitých cílů za každou cenu, tedy pro jistý politický pragmatismus, individualismus a absolutismus moci byly vždy zneužity totalitářskými a protilidovými režimy.

Komenský také nechtěl koncepcovat nějaké utopie a také se snažil vycházet ze současné (dějinné) situace. I jeho doba byla krutá a politické poměry stejně neutěšené jako v době Machiavelliho. Nicméně rozdíl mezi Komenským a Machiavellim je v tom, že Machia-

velli tuto situaci přijal a přizpůsobil jí své teorie, kdežto Komenský hledal cesty, jak vše dané překročit, proměnit. Machiavelli byl proto (a všichni jeho učitelé) zastáncem stávajícího (byť jeho boj proti papežskému caesaropapismu byl v té době progresivní), Komenský lidské společnosti. Komenský odsuzoval velmi rázně Machiavelliho názory a právem se obával, že Machiavelliho stoupenci v praktické politice zkomplikují ještě více složitý a bouřlivý politický vývoj v Evropě té doby, že „machiavellisté“ u moci nebudou šetřit žádných zákonů, žádné tradice, že vnesou do sociálního života společnosti ještě více násilí a že postavení lidu bude ještě bezprávnější a zoufalejší než kdy jindy. Komenskému šlo o provádění moudré, programové, humanistické politiky, každá demagogie a politikaření jako zákon, jako jediná uznávaná metoda mu byla proti mysli. Komenský ovšem nebyl naivní a jako praktický politik, obhajující jednotu a českou svrchovanost, jako nepřítel Habsburků a papeže, protireformace a rakousko-španělské reakce, sám mnohdy jednal podle hesla: účel světlí prostředky. Sám mnohokrát propadl onomu politikaření, volal na pomoc proti Habsburkům Turky, nechal se podvodným prorokem Drábíkem zpracovat a přemluvil Jiřího Rákócziho k tažení proti katolickému Polsku (1654), které skončilo pro Sedmihradsko fiaskem a porážkou apod. Nicméně to byly chyby člověka a politika, ale Komenského koncepce byla v té době vysoko zdviženým praporem humanity, byla výzvou k tomu, aby bylo politikaření a intrikám zabráněno, aby politika byla definitivně zbavena nemorálnosti a úskoků a aby byla dělána ne náhodně a individualisticky, ale vědecky a promyšleně.

Komenský byl také odpůrcem v jeho době nastupujících absolutistických teorií státní moci. Teoretikové jako Eliáš Bodinus, částečně i Hugo Grotius, ale především Thomas Hobbes hlásali nauku o absolutním oprávnění vladaře k vykonávání moci. Komenský naopak, spolu s herborským profesorem Althusiem, učil, že vladař (vláda) může vládnout jen se souhlasem národa, jehož názor má být hájen jeho zástupci. Na mnoha místech, zvláště v Obecné poradě, se Komenský staví proti absolutistickému pojmání práva moci a majetku. Souhlasí dokonce (jako soudobí jezuitští teoretikové, jako např. Marianna, Suares aj.) i se svržením vlády, pokud provádí jednoznačně protiprávní politiku. Mocní se prý pak nemohou divit, když lid, je-li ve státě utiskován, převezme „starost o sebe“ do svých rukou. Komenský útočí také proti rodícím se monopo-

lům, proti dravosti nastupující měšťanské třídy. Komenský naopak žádá ochranu drobných podnikatelů, kteří jsou ničeni v konkurenčním boji s bohatými podnikateli ve velkých holandských přístavech.

Komenský, jako ostatně mnozí právní teoretikové té doby, především Hugo Grotius, věřil, že stát vznikl jakousi smlouvou a úmlouvou a že původní vladaři šetřili zákonů. Tato myšlenka se vyskytuje už u Platóna v jeho dialogu Protagoras a v Evropě ožívá znovu v 11. století u mnicha Manegolda z Lautenbachu a je dále rozvíjena a pěstována různými mysliteli, mezi nimiž najdeme Tomáše Akvinského, Viléma Occama, Mikuláše Kusánského, Eneáše Sylvia Piccolominiho (který se tak pochvalně vyjádřil o biblické vzdělanosti husitských žen), Petra Sota, který psal, že Hus byl upálen pro požadavek zavedení společného vlastnictví, nikoliv jen kvůli teologickým herezím, Molinu, Suaréze a jiné. Časem však prý vladaři zneužili své moci a začali vydávat zákony, „které pouty sevřely lidskou přirozenost a její svobodu“. Právě tím, že většina obyvatel každého státu je nesvéprávná a nesvobodná, vznikají neustálé nepokoje a většina vlád a států je velmi labilní. Nebude-li zajištěno právo všem, nebude se společenský život rozvíjet bez neustálých mocenských konfliktů. Komenský žádá nastolení jednoduchého právního řádu, který by všem vrstvám společnosti zajišťoval právní ochranu a chránil je před útlakem a násilím mocných.

V konkrétní dějinné situaci svého století bojuje Komenský proti nastupujícímu absolutismu, proti období nové velké poroby lidu, proti reakci, která bude poprvé v Evropě smetena až Francouzskou revolucí.

Mnohými svými svobodomyšlnými názory předjí- ■  
má Komenský i politické názory osvícenců a stojí ■  
v řadě mužů, kteří ještě dnes svými ideami vybízejí lidstvo k pokračujícímu úsilí o sociální a politický pokrok. Komenský ovšem nebyl výslovně proti monarchii (přijímá ještě aristotelské rozdělení tří forem vlád — demokracii, tj. vládu lidu, oligarchii, tj. vládu několika, monarchii, tj. vládu jednoho), a v jednom svém spisku (Independencia, aeternarum confusionum origo — Nezávislost, věčný původ všech zmatků) nehledí s velkými sympatiemi na svržení královské moci v Anglii a na „independisty“ (independencia = nezávislost). Prohlašuje však, že je třeba využít nejlepších prvků všech forem vlády, a kloní se k názoru, že nejlepší formou státu je aristokracie spojená s demokracií, tj. forma vládní moci podobná





menout J. B. Součka, který vydává v roce 1920 poprvé Retuňk proti antikristovi pod názvem *O papežství*. Verzi tohoto spisu (speciálně zkrácenou a zhutněnou) našel jako opis z roku 1796 v telěském muzeu jeho tehdejší kustod Tilnay. Spis byl nadepsán Potěšení všem věrným křesťanům... od Jana Amosa Komenského blahé paměti. Tilnay poslal tento rukopis z konce 18. století J. V. Novákovi, který jej však odmítl označit za spis Komenského, prý pro absenci typických pro něho moravismů a pro přílišné znalosti autora, jež nemohl mít mladý Komenský. Tytéž argumenty měl pak i Hendrich proti Retuňku jako spisu Komenského. Souček také v roce 1931 rozluštil v Leningradě konvolut několika spisů jako Komenského díla z prvních let lešenského pobytu. Za tři roky pak udělal veliký komeniologický objev Dmytro Čyževský, který v knihovně Francého sirotčince v Halle objevil celý rukopis hlavního Komenského díla, *Obecné porady o nápravě věcí lidských*, a rukopis *Reálného pansofického slovníku*. Z *Obecné porady* vyšly do té doby tiskem jen dvě knihy (ze sedmi), a to *Panegersie (Všenapominání)* s předmlouvou a *Panaugie (Všeosvícení)*. První vydání, které se zachovalo, vyšlo v osmerkové úpravě, bez udání místa a roku vydání i bez udání autora. Mělo to být jakési vydání propagační, jak si to přál i sám Komenský. U dalšího známe už údaje: první knihu *Porady spolu se spisem o historii českých bratří (Historia fratrum bohemorum)* vydal v Halle Johannes Franciscus Buddaeus. V předmluvě slibuje vydávání dalších dílů *Porady*, bude-li zájem. Zájem však byl pravděpodobně velmi malý a tak Buddaeus od vydání upustil a dílo začalo pomalu upadat v zapomenutí. O Komenského rukopisech v Halle píše ještě *Unschuldige Nachrichten* v roce 1725 a o 9 let později v knize *Die Alte und Neue Böhmische Brüder* píše G. C. Rieger, že v Halle, v knihovně sirotčince, je mnoho Komenského rukopisů. Během 18. století zprávy o existenci rukopisu Komenského vrcholného díla slábnou. Ještě v druhé polovině 18. století se o něm zmiňuje J. Ch. Adelung a odvolává se na dva uvedené prameny.

Když začalo v tomto století pátrání po tomto Komenského díle, zdálo se, že je ztraceno. Ani Janu Kvačalovi se nepodařilo rukopisy najít. Naděje pomalu hasly a myslelo se, že rukopis hlavního Komenského díla je definitivně ztracen. Čyževského objev byl v jistém smyslu šokující. Velké poradní dílo, pansofický slovník a nakonec i spisy tzv. leningradského rukopisu velmi rozšířily obzor komeniologů a ani dnes není ještě zdaleka ukončen proces nového a hlubšího zhodnocování Komenského myšlení a díla na základě nově objevených

děl. Nemálo přispěli rozvoji komeniologie i odborníci z jiných oborů, především filosofové, kteří se angažovali v pracích na interpretaci Komenského myšlení a jeho spisů. Zejména marxistická myslitelka J. Popelová svou knihou *Komenského cesta k všenápravě* otevřela nové možnosti hodnocení Komenského díla a existencionalisticky orientovaný filosof Jan Patočka objevil svou filosofickou erudicí mnohé, historikům—komiologům skryté hlubiny Komenského myšlení. Patočka poukázal na pozoruhodné a originální prvky v Komenského syntéze a udělal hodně pro zhodnocení Komenského i jako filosofa, i když na olomouckém kongresu v r. 1967 už vyznělo překvapivě negativně (oproti partiím o Janu Amosovi v knize o Aristotelovi a jeho pokračovatelích). Velký kus práce pro interpretaci Komenského názorů přírodovědných vykonal Jaromír Červenka, znalec dějin přírodních věd, především alchymie, badatel, který se také nebál poukázat na stinné stránky Komenského osobnosti, jeho vztah k Drábíkovi, k revelacím apod. Ukázky revelace i s jeho výkladem Komenského vizionářství vyjdou v dalším svazku VSJAK.

Vskutku universálním žijícím komeniologem je Josef Brambora, autor velmi cenné práce *Knížní dílo J. A. Komenského* — studie bibliografická, kde čtenář najde všechny tituly Komenského spisů, uvedení jejich prvního vydání, překlady tohoto díla do češtiny, jiné jeho přetisky apod. J. Brambora byl až do nedávna redaktorem časopisu *Acta comeniana*. Napsal desítky studií o životě a díle Komenského. Mezi současné přední české komeniology patří dále D. Čapková a historik bratrské literatury J. B. Čapek. Z okruhu profesorů české evangelické bohoslovecké fakulty v Praze pak profesor Amedeo Molnár, který je v široké veřejnosti znám především svým spisem *Českobratrská výchova před Komenským*, R. Říčan, velký znalec bratrské a evangelické české literatury. J. Kyrášek se zajímá především o Komenského pedagogiku v rámci dějin pedagogiky vůbec, M. Bečková pak o komeniologickou bibliografii. Před několika lety se komeniologické práce účastnili i V. T. Miškovská, v Brně profesor J. Ludvíkovský, který se zabýval především verzemi Komenského metafyziky.

V padesátých a zvláště v šedesátých letech docházelo ke stále většímu prohlubování spolupráce se zahraničními komeniology, úměrně s tím, jak i ve světě (zejména po druhé světové válce) prudce vzrůstal zájem o Komenského dílo. Moderní svět, který byl tak těžce postižen dvěma světovými válkami, hledal naléhavě východisko z těžké konfliktní situace a měl stále větší pochopení pro ideje a díla

těch, kteří už po staletí vyzývali lidstvo k spolupráci, spravedlnosti, humanitě, snášenlivosti a míru a kteří k lepší budoucnosti lidstva navrhovali cesty. Organizace spojených národů, která je smyslem své existence i činnosti ztělesněním takových ideálů, přijala Komenského za jednoho ze svých „patronů“.

Velkému zájmu se těší Komenského dílo především v SSSR, v oblasti německy mluvících států (především v NSR, NDR, částečně i ve Švýcarsku, méně v Rakousku), dále v anglosaských zemích (Anglii, USA, méně již v Kanadě) a v Holandsku a Itálii. Trochu zarážející je nezájem Švédů o Komenského dílo, ačkoliv Komenský pro Švédsko a pozdvižení jeho školství tolik udělal a ačkoli ze strany švédských mecenášů došel nejméně porozumění v době, kdy pro ně pracoval. V našem sousedství se o Komenského značně interesují i polští a maďarští badatelé, v posledních letech i Rumuni, Jugoslávci a částečně i Bulhaři.

Mezi přední současně zahraniční komeniology patří K. Schaller, B. Geissler a H. J. Heydorn (Německá spolková republika), R. Alt a F. Hofmann (Německá demokratická republika), J. B. Sadler, P. M. Rattansi, Ch. Webster, J. J. Tomiak (Anglie), M. V. Lodka-pnidze, B. M. Krasnovskij, B. Gončarov, J. Piskunov a J. Laužikas (SSSR), G. Galò, B. Bellerate a G. Limiti (Itálie), J. Bakos (Maďarsko), L. Kurdybacha, B. Suchodolski a W. Voisé (Polsko), S. Stirbu (Rumunsko), G. Britschgi (Švýcarsko), O. Odložilík (USA), M. Blekastad (Norsko) a M. Denis (Francie). Většina z těchto badatelů se zajímá o dějiny pedagogiky, ale jsou mezi nimi i odborníci na dějiny přírodních věd a přírodní filosofie.

Československo napomohlo v posledních několika letech k prohloubení mezinárodní spolupráce na poli komeniologie řadou mezinárodních setkání. V roce 1957 se konal mezinárodní kongres v Praze u příležitosti 300. výročí amsterodamského vydání Sebraných spisů didaktických (*Opera didactica omnia*). V roce 1967 uspořádala Čs. akademie věd, Pedagogický ústav Jana Amose Komenského v Praze a olomoucká pedagogická fakulta další mezinárodní kongres — tentokrát v Olomouci, kterého se zúčastnilo asi 150 účastníků ze 16 zemí Evropy a Ameriky. Přerovské Muzeum J. A. Komenského ve spolupráci s komeniology z Čs. akademie věd (především J. Bramborou, D. Čapkovou a J. Červenkou) začalo pořádat v Přerově každoročně mezinárodní komeniiovské rozhovory, tzv. *Colloquia Comeniana*. Každé setkání má vymezenou tematiku: v roce 1968 bylo přerovské kolokvium zaměřeno na Komenského a přírodní vědy, v roce

1969 si dalo za cíl zkoumat Komenského názory filosofické. Důraz této akce je především na diskusi, na příspěvech všech odborníků k předneseným hlavním referátům. Materiály z kolokvií (referáty a příspěvky do diskuse) vydává přerovské muzeum na pokračování v komeniologických sbornících *Colloquia Comeniana*. Přerovských vědeckých „rozhovorů“ se zúčastnili komeniologové z jedenácti zemí Evropy.

V roce 1970, v jubilejním roce 300. výročí Komenského smrti, vyvrcholí v celém světě oslavy velkého Čecha — v Praze byl uspořádán mezinárodní komeniologický kongres pod patronací UNESCO.



POZNÁMKY  
K  
LITERATUŘE

Jak už bylo napsáno v úvodu, není má práce vědeckou studií, ale prací popularizující. Neuváděl jsem proto přesné údaje o citovaných textech. Pokud jsem několik málo míst z Komenského děl nebyl nucen přeložit sám, užíval jsem českých překladů jeho spisů, které jsou k dispozici. Pro čtenáře, kteří se budou chtít hlouběji seznámit zvláště s vrcholným Komenského dílem *Obecnou poradou* a dalšími významnými díly, uvedl bych rád dosavadní moderní české překlady.

Kompletní latinské vydání *Obecné porady* vyšlo v roce 1966 v Praze péčí Československé akademie věd. Český překlad *Pampaedie* (4. kniha *Obecné porady*) vyšel v roce 1948 v Praze jako *Vševýchova*, *Panorthosie* (6. kniha) jako *Všenáprava* tamtéž v roce 1950. Obě knihy přeložil J. Hendrich. Výběr textů ze všech sedmi knih *Porady* a *Reálného pansofického slovníku* přináší IV. díl *Vybraných spisů Jana Amose Komenského (VSJAKu)* s komentáři a poznámkami (Praha 1966).

S Komenského přírodovědnými a filosofickými spisy se může čtenář seznámit v českém překladu vybraných statí z Komenského přírodovědně-filosofické tvorby v V. dílu *VSJAKu* (Praha 1968). Najde zde úseky z *Fysiky* z roku 1633, dále části z přírodovědných spisů leningradského rukopisu, první Komenského metafysiku, spis o povaze tepla a chladna, o vyvrácení Descartovy přírodní filosofie, úseky z *Dveří a věcí*, *Předchůdce vševědy*, *Atria* apod.

Celkové poučení o životě a díle Komenského najde český čtenář především v hlavním díle J. V. Nováka (které dopsal J. Hendrich): *Jan Amos Komenský, jeho život a spisy* (Praha 1932). Z šedesátých let doporučuji práci J. Polišenského *Jan Amos Komenský* (Praha 1963), kde jsou dobře vylíčeny především „politické“ styky Jana Amose a politicko-ideologické pozadí Komenského doby. Vřele doporučuji i studie Josefa Brambory v XXII. a XXIII. ročníku *Archivu* pro bádání o životě a díle J. A. Komenského (*Od rozhledu po divadle světa k úsilí o jeho nápravu a Od všemoudrosti k všenápravě*). Ve studiích zachycuje autor široké souvislosti celoživotní Komenského tvorby, která se zdá na první pohled mnohdy roztráštěná a nesou-

rodá, ale která je v hloubce spojena několika záměry. Komenského rozmanité dílo je spojeno Komenského snahou o nalezení nových prostor pro člověka.

Pro ty, kteří by chtěli pravidelně sledovat vývoj komeniologie, doporučuji Acta Comeniana (Archiv pro bádání o životě a díle J. A. Komenského), která vydává ČSAV v Praze, a Colloquia Comeniana, která začalo v roce 1968 vydávat přerovské Muzeum J. A. Komenského.

Tato kniha je populárnějším zpracováním řady mých odborných prací (viz především studii Atomy, pohyb, teplo, Přerov 1964, knihu Příroda, člověk a společnost v díle J. A. Komenského, Přerov 1970 a studie publikované v časopise Colloquia Comeniana, číslo I., II., III.), na které odkazují všechny, kdo by měli zájem seznámit se hlouběji s důvody, které mě vedly k mým koncepcím o Komenského díle vysloveným v tomto spise.

Okresná knižnica  
ŽILINA

## OBSAH

Úvodem	5
◆ I ◆	
K vývoji evropského myšlení na práh Komenského doby	7
◆ II ◆	
Komenský v „divadle světa“	31
◆ III ◆	
Krise a zlom	57
◆ IV ◆	
O nový obraz světa, člověka a společnosti	69
Několik poznámek ke komeniologii	161
Poznámky k literatuře	167
Obrazové přílohy	

PAVEL FLOSS

# JAN AMOS KOMENSKÝ

OD DIVADLA  
VĚCI  
K DRAMATU  
ČLOVĚKA



Obálku, vazbu a grafickou úpravu  
navrhl Bohuslav Blažej  
Vydalo jako svou 435. publikaci  
nakladatelství Profil v Ostravě  
v roce 1970

Odpovědný redaktor  
Karel Procházka  
Výtvarný redaktor  
Václav Beránek

Fotografie Miroslav Berka  
Fotografický materiál  
byl zhotoven z originálů  
uložených v Muzeu

J. A. Komenského v Píerově  
a ve Státní vědecké knihovně  
v Olomouci

Vytiskl Tisk, knižní výroba,  
n. p., Brno, závod 4, Píerov,  
Kratochvílova 18

AA 13,00 (z toho il. 2,23);  
VA 13,52

Náklad 1300 výtisků

Vydání první

Tom. sk. 02/5

Cena váz. výtisku Kčs 18,50

OC 505/21/8.6

48-032-70

ARISTOTE=

*Caligula*  
*1514*  
*1514*  
*1514*

ARISTOTE=

ILIS DE HISTORIA ANIMALIUM DISCIPLINA  
ET RELIQUOS HVIC DISCIPLINAE AGNATOS LIBROS  
CONTINENS TOMVS III.

*1514*



ALDI  
VENETIIS, M. D. LIII.

Jedno z vydání  
Aristotelových spisů  
/1553/

DIVI  
**AMBROSII**  
 MEDIOLANENSIS  
 EPISCOPI  
 OPERA.

*Catalanus inscriptus*  
*Annae 1586*  
 SACRÆ SCRIPTURÆ CONTEXTVM, AD FACILIOREM  
 lectorum intelligentiam, ex ipsa sancti Doctoris lectione, & ex LXX. Interpretum, quorum  
 potissimum sequitur, translatione erutum, complectentia.

QUÆ VITIO VEL INCYRIA ERANT ADIERTA SVNT  
*retracta: qua sublati, restituta: que transposita, reposita: que depravata, emendata: ut in*  
*manuscriptorum & emendatorum codicum excursorum fidei summa cura exacte*  
*& ab eorum Patrum lectione, pristina integritate ac puritate restituta.*

Librorum, & Enarrationum catalogum, indicabit pagina quinta.

Domus probationis

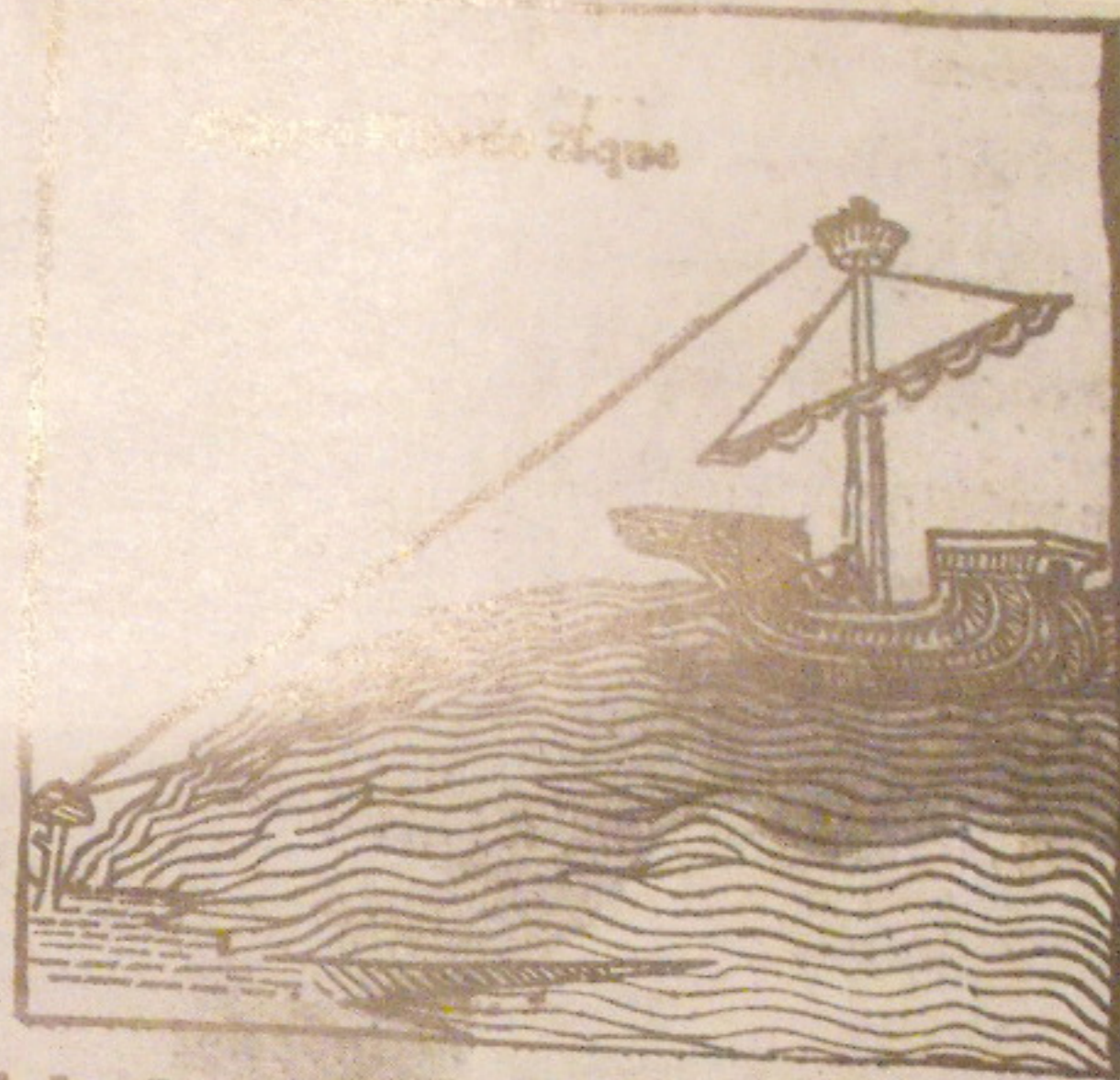
Societatis Jesu



PARISIIS,

M. D. LXXXVI.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

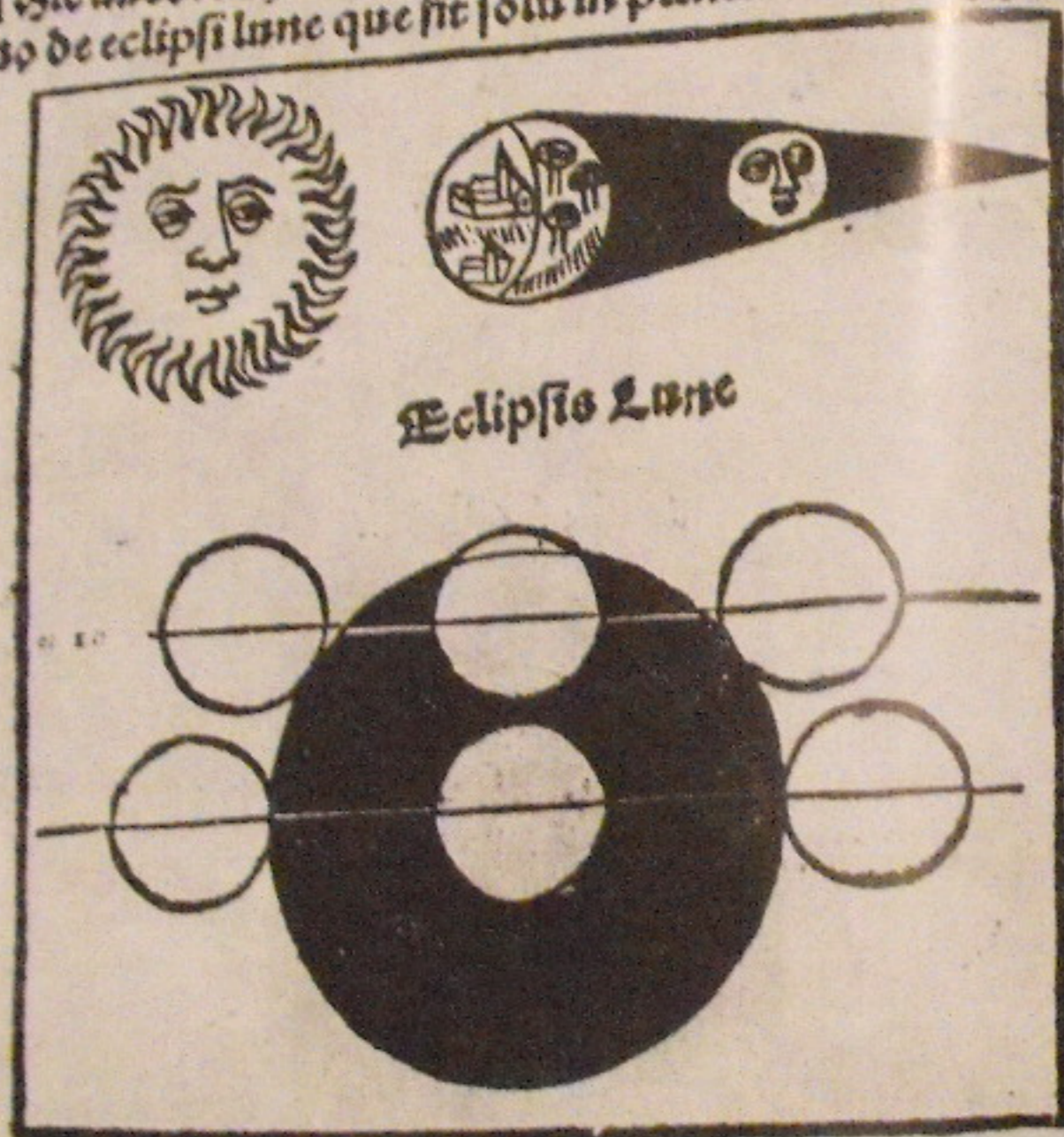


In hoc loco auctor de forma aque duas vijs pcedē  
 do determinat. Primo declarat rotunditatem ostēdēte Se  
 cundo facit hoc idē p naturā corporis homogeneij. Pro  
 quo nata homogeneū dicit ab hominib⁹ qđ ē vnū et gen⁹  
 natura quasi vnus nature sicut est aq̄ aer vinū argētū

Ze spisů Jana Sacrobosca,  
 podle nichž se vyučovalo  
 na středověkých universitách  
 astronomii  
 /na obrázku znázornění kulatosti  
 Země/

Vydání děl „církvního otce“  
 Ambrože  
 /titulní list – 1586/

eclipsis si fuerit ppe vel infra metas dterminatas eclipsis  
 Et si i plenilunio vl circa ptingit eclipsis Vñ est i quibus  
 oppositoe hoc e in plenilunio nō sit lha in capite vl cau  
 da diaconis nec supposita nadit solis non est necesse in  
 quibus plenilunio pati eclipsis vt patet in p̄fena figura.  
 Sic antoi in hoc loco vltimo de eclipsis p̄sequit r̄ p̄i  
 mo de eclipsi lune que fit solū in plenilunio vel ppe .r̄.



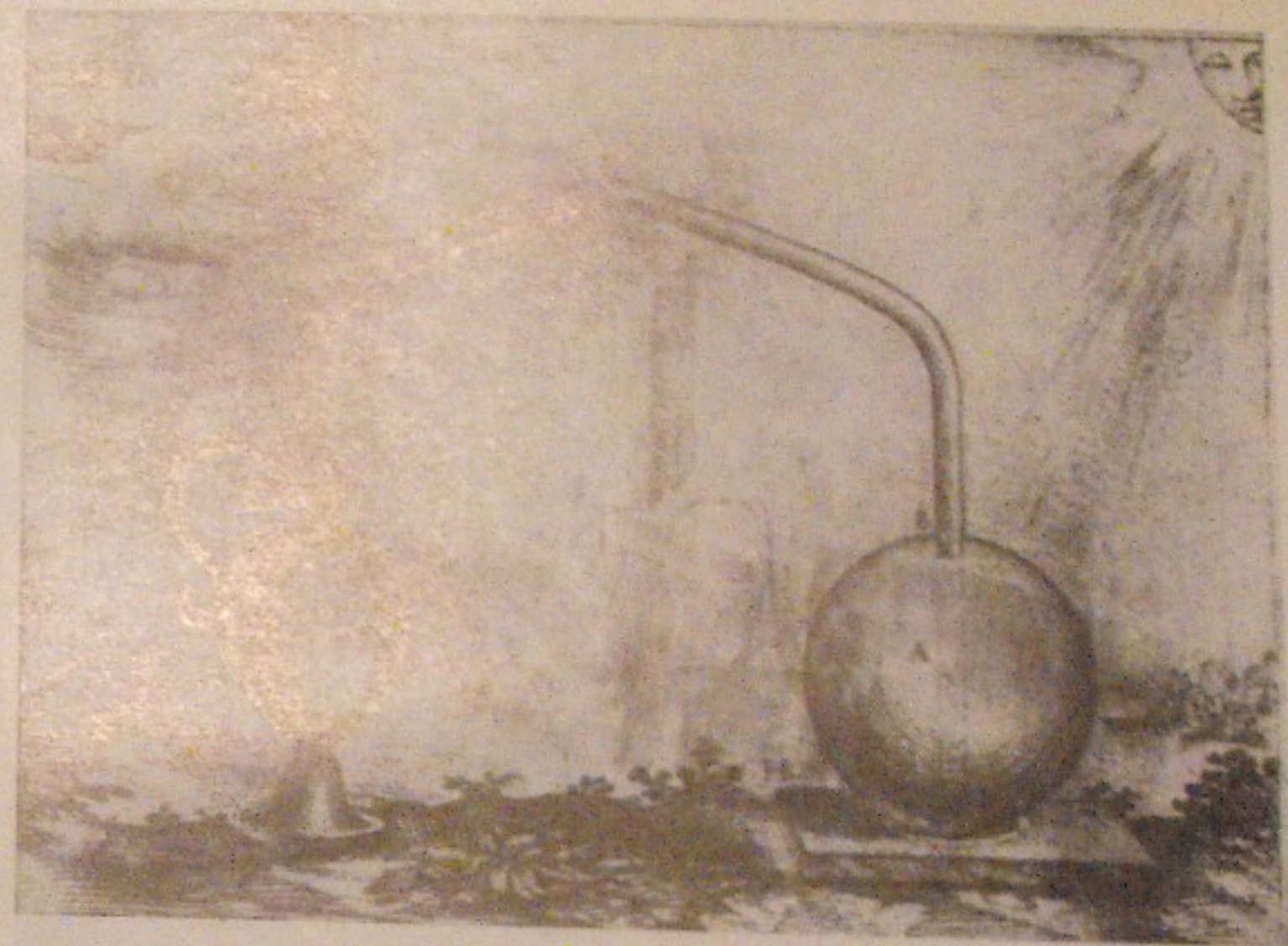
Ze spisů Jana Sacrobosca  
 /znázornění zatmění měsíce  
 a fázi měsíce/



Z Bovillova spisu  
 De intellectu ze 16. století  
 Z hmoty vyrůstají podstaty mající  
 jen bytí — např. kameny,  
 pak rostliny, mající život,  
 živočichové, mající smysly  
 a člověk, mající rozum.  
 Všechno zauká do klína přírody

Opět znázornění vzestupné  
 aristotelické stupnice přírody:  
 Strom znázorňuje růst bytí,  
 nejvyšším plodem přírody je člověk,  
 který svým intelektem  
 se přibližuje dokonalosti  
 a neporušitelnosti hvězdného nebe





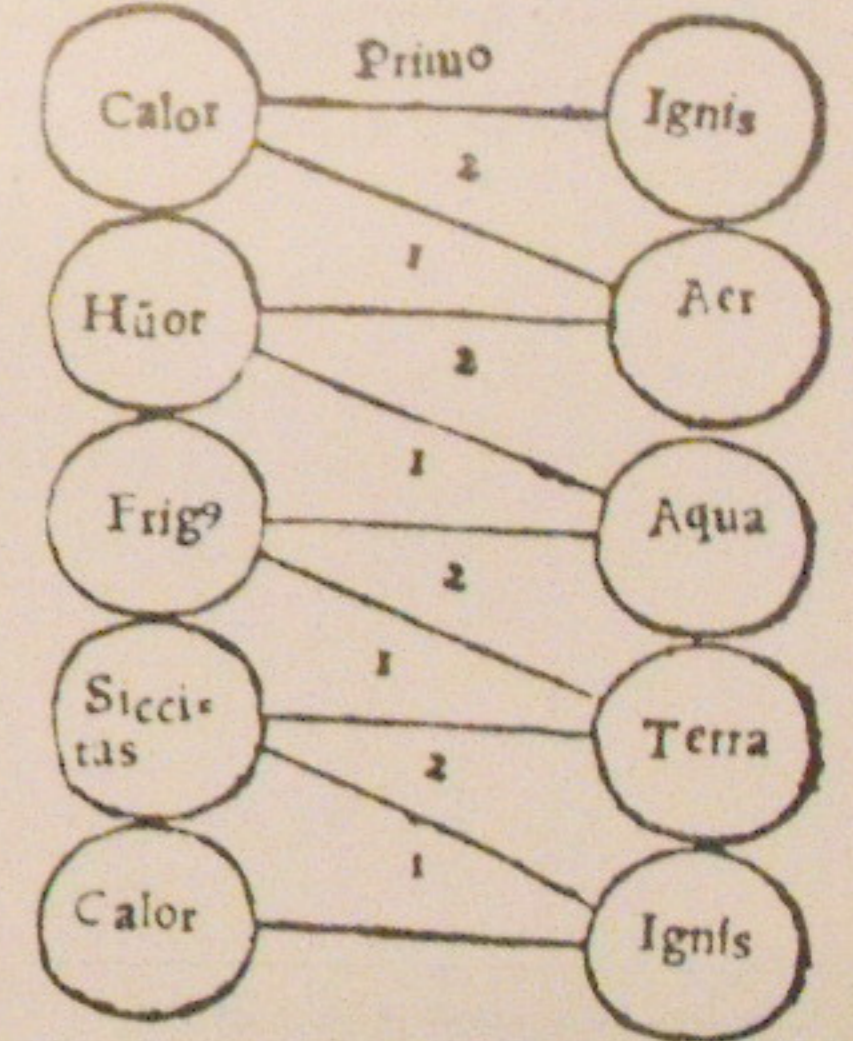
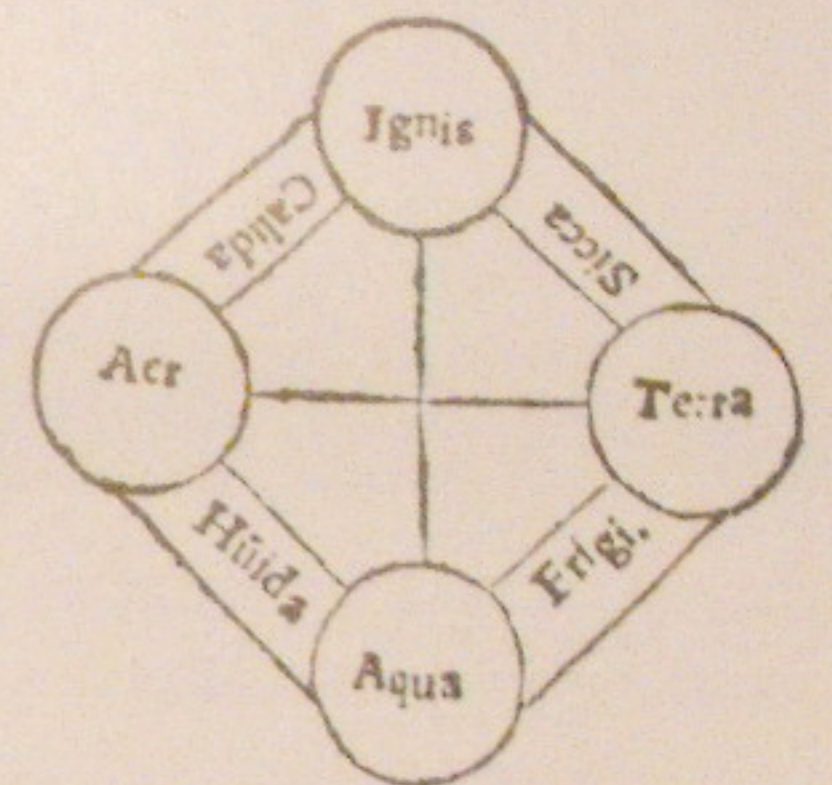
Svět je velkým  
destilačním přístrojem  
/všimněme si v pozadí  
obrysů přírody/

Titulní list vydání  
veškerých spisů J. B. Helmonta.  
/Za jeho podobiznou  
je i podobizna jeho syna  
Františka Helmonta/

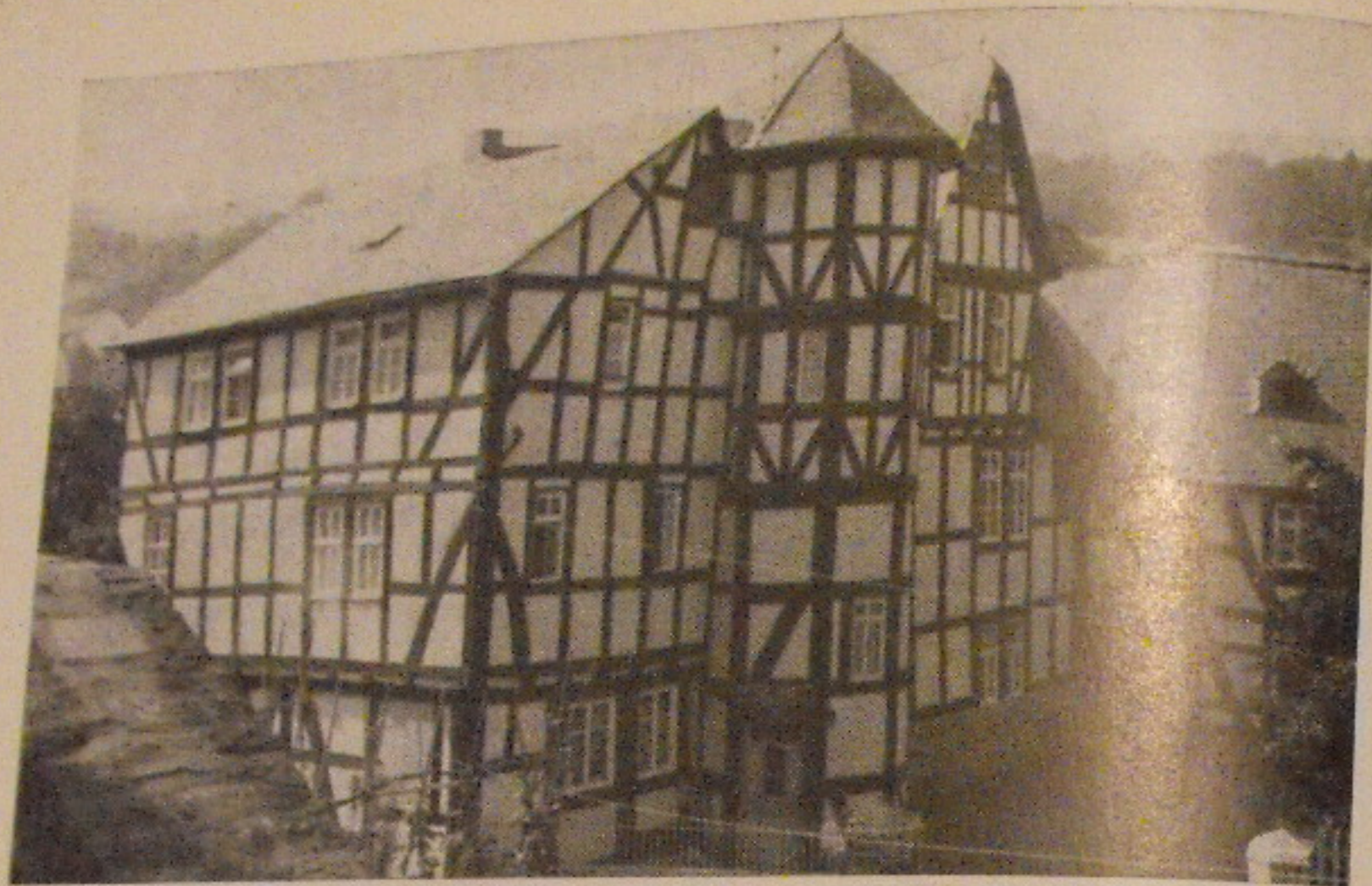


Čtyři vrstvy světa  
/země uprostřed, voda, vzduch,  
poslední nejtmaší  
je sféra ohně/

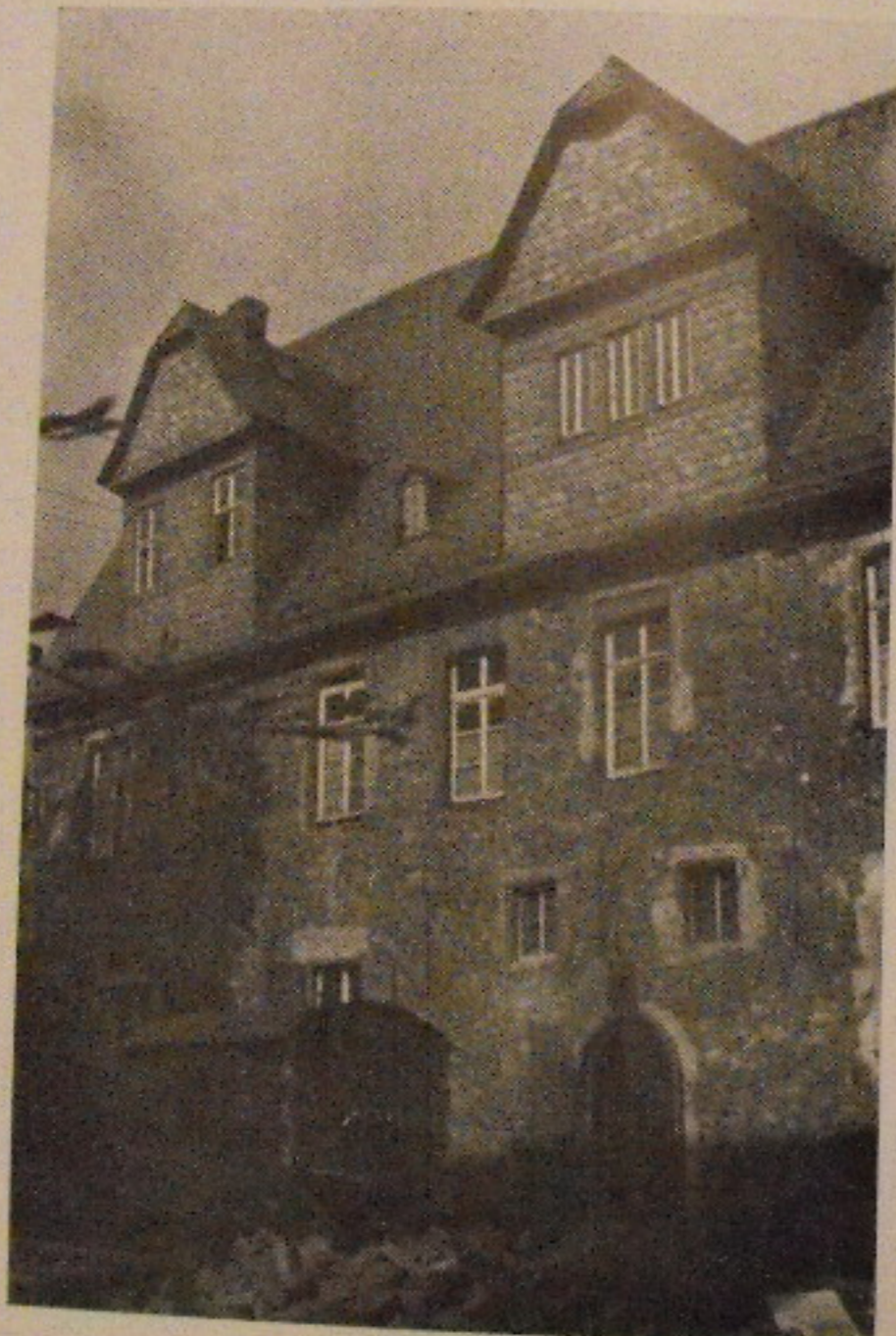
Čtyřice aristotelských živlů,  
jejichž kombinacemi vznikají  
základní vlastnosti:  
teplo, chladno, sucho a vlhko



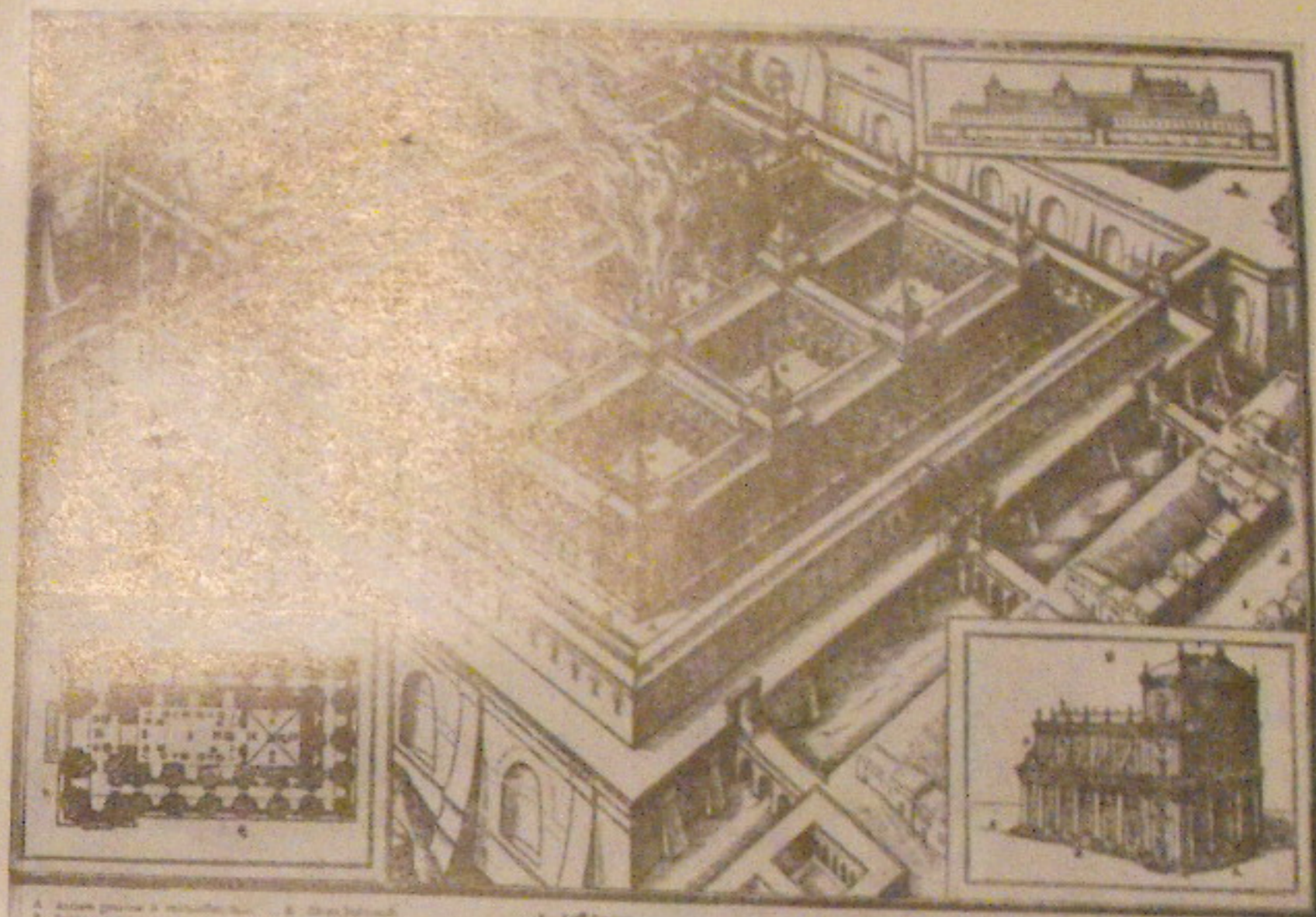
Člověk je svět v malém,  
odráží v sobě celý kosmos  
/viz člověk v astronomických kruzích/.  
Titulní list  
spisu Roberta Fludda  
Historie obojího kosmu...



Tiskárna v Herbornu,  
v níž Komenského učitel Alsted  
tiskl své spisy  
a kde byly vytištěny  
i Komenského herbornské disputace



Budova staré university  
v Herbornu,  
kam chodil i Jan Amos



A. Alstedova představa chrámu Salomounova  
B. Alstedova představa chrámu Salomounova  
C. Alstedova představa chrámu Salomounova  
D. Alstedova představa chrámu Salomounova  
E. Alstedova představa chrámu Salomounova  
F. Alstedova představa chrámu Salomounova  
G. Alstedova představa chrámu Salomounova  
H. Alstedova představa chrámu Salomounova  
I. Alstedova představa chrámu Salomounova  
J. Alstedova představa chrámu Salomounova  
K. Alstedova představa chrámu Salomounova  
L. Alstedova představa chrámu Salomounova  
M. Alstedova představa chrámu Salomounova  
N. Alstedova představa chrámu Salomounova  
O. Alstedova představa chrámu Salomounova  
P. Alstedova představa chrámu Salomounova  
Q. Alstedova představa chrámu Salomounova  
R. Alstedova představa chrámu Salomounova  
S. Alstedova představa chrámu Salomounova  
T. Alstedova představa chrámu Salomounova  
U. Alstedova představa chrámu Salomounova  
V. Alstedova představa chrámu Salomounova  
W. Alstedova představa chrámu Salomounova  
X. Alstedova představa chrámu Salomounova  
Y. Alstedova představa chrámu Salomounova  
Z. Alstedova představa chrámu Salomounova

Alstedova představa  
„chrámu Salomounova“  
/z Alstedovy Encyklopedie/

LEVINI LEMNII

Occulta naturæ miracula.

Wunderbarliche

Geheimnisse der Natur  
in des Menschen Leibe vnd Seel / auch  
vielen andern natürlichen Dingen / als Steinen /  
Erde / Geweche vnd Thieren.

Allen frommen Hauswirthen / Verstend-  
gen Hausfrauen / fleißigen Naturkündigern / guten  
Hausärzten / Liebhabern der gesundheit / vnd gemeinem Vortheile  
kund zum besten / nicht allein aus dem Latein in Deutsche Sprach gebracht  
Endern auch zum besten mit vermehret / vnd eines grossen Theils vom neuen  
falsch geschrieben / Durch

IACOBVM HORSTIVM  
der freyen Kunst vnd Arzney Doctorem.



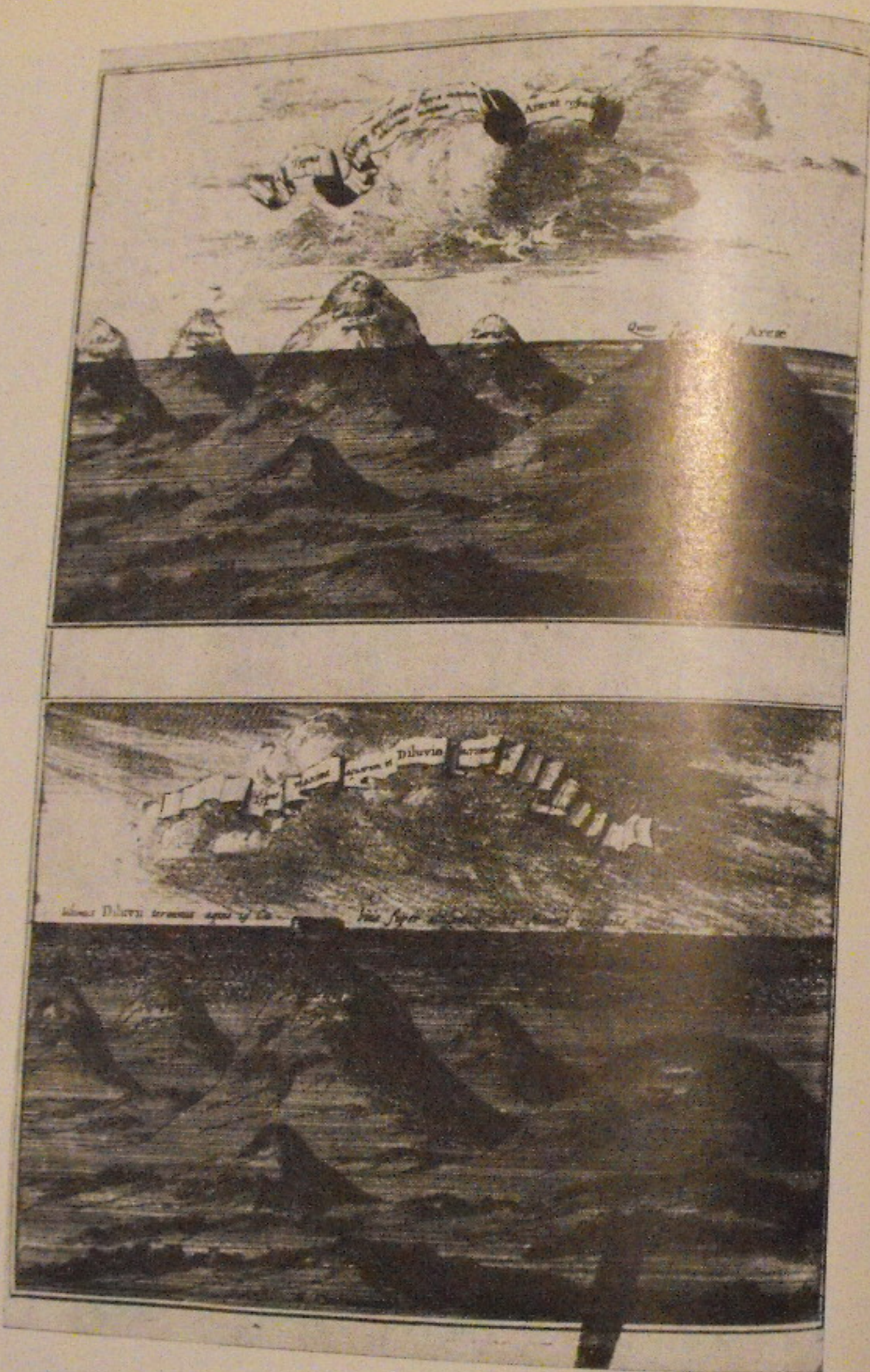
EX PRIVILEGIO. S. CÆS. MAIEST.  
IMPENSIS VOEGELINIANIS.

M. DC. V.



Stavba archy Noemovy  
podle jezuity  
Athanasia Kirchera

Titulní list jednoho ze spisů  
Levina Lemnia  
/Tajemství přírody/,  
který patřil  
mezi protestantské scholastiky



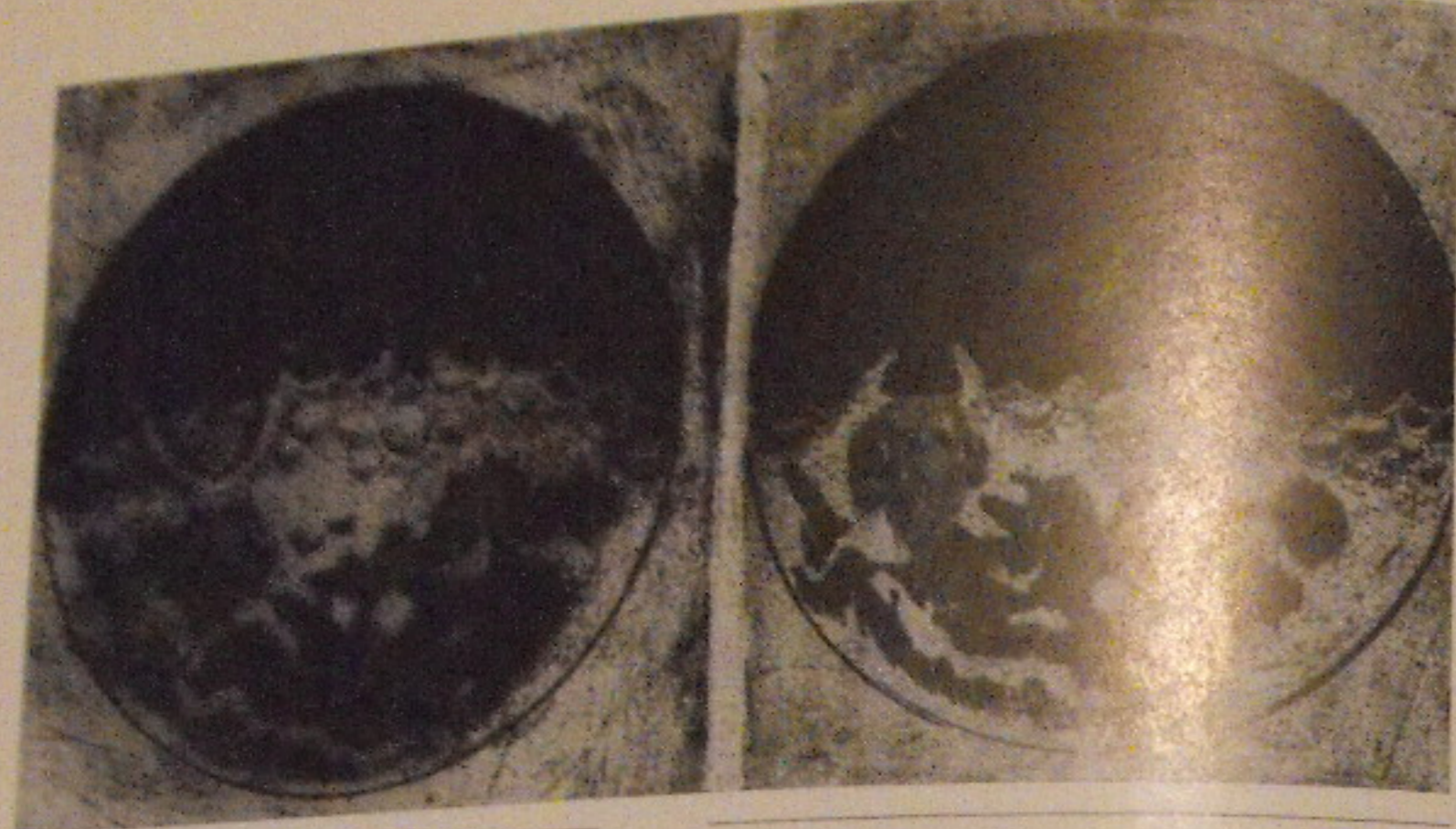
Jedno z oddělení ptáků  
v arše Noemově  
/podle Kirchera/

Galileo Galilei  
v jednom vydání svých spisů

Titulní list epochálního  
Galileiho spisu Dialogu  
o dvou soustavách světa,  
ptolemaiovské a kopernikovské  
/1641/

Postup potopy  
podle Kirchera





Měsíc,  
poprvé zvětšený dalekohledem —  
z Galileiho spisu  
Posel hvězd /1610/

Zobrazování předmětů v mozku  
podle Descartesova  
z traktátu „O člověku“/

Descartes se jako jeden z prvních  
zabýval úlohou nervů.  
Na obrázku z jeho traktátu  
„O člověku“ je zobrazena teorie reflexu  
/méně mechanistickou teorii najdeme  
však už dříve u Komenského/

TRACTATUS DE HOMINE 377

Ubi vero ostenditur porum seu porum ductus & ita apertum est, spiritus animales ventriculi F eum ingrediuntur, & hac via feruntur partim in musculos, quibus pedem ad igne re- trahimus, partim in eos quibus oculos & caput obvertimus.

Ubi fuerit veritas huiusmodi. Cum & per glandula se percutitur utroque, plures conatus fieri, ut sunt veritas oculi & dispositio ad recipiendum aliquid il- lum. ubi 1, 2, 3, 4, 5, magis aperitur, utique spiritus animales & quibus 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100.

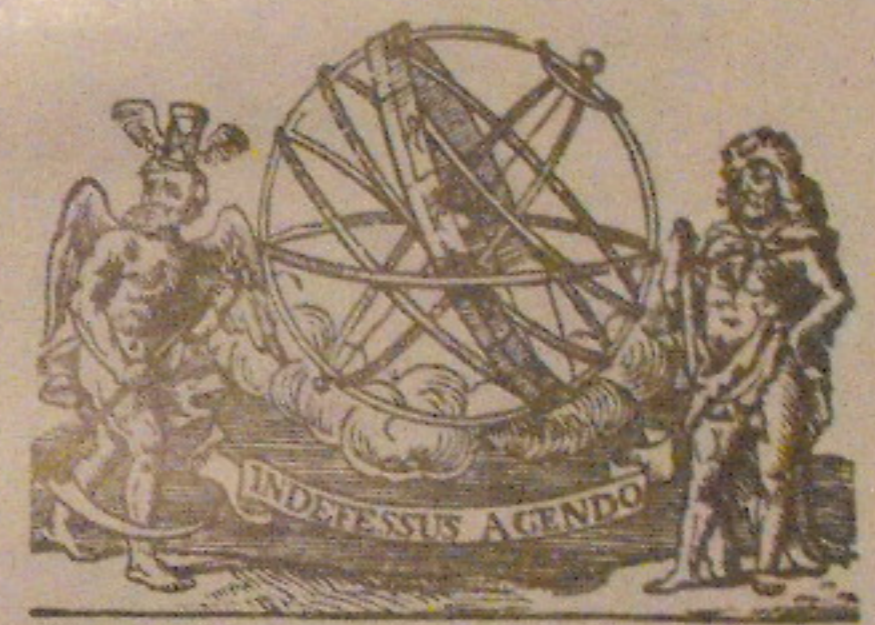
RENATI DES-CARTES

Ubi vero ostenditur porum seu porum ductus & ita apertum est, spiritus animales ventriculi F eum ingrediuntur, & hac via feruntur partim in musculos, quibus pedem ad igne re- trahimus, partim in eos quibus oculos & caput obvertimus.

ut respiciat ignem, & partim in eos quibus manum exten- dimus, totumque corpus ad eius defensionem intellectimus. Verum spiritus animales per eundem ductum & etiam in plures alios musculos deduci possunt. Et priusquam ex- istius explicare aggrediar, qua ratione spiritus animales per poros

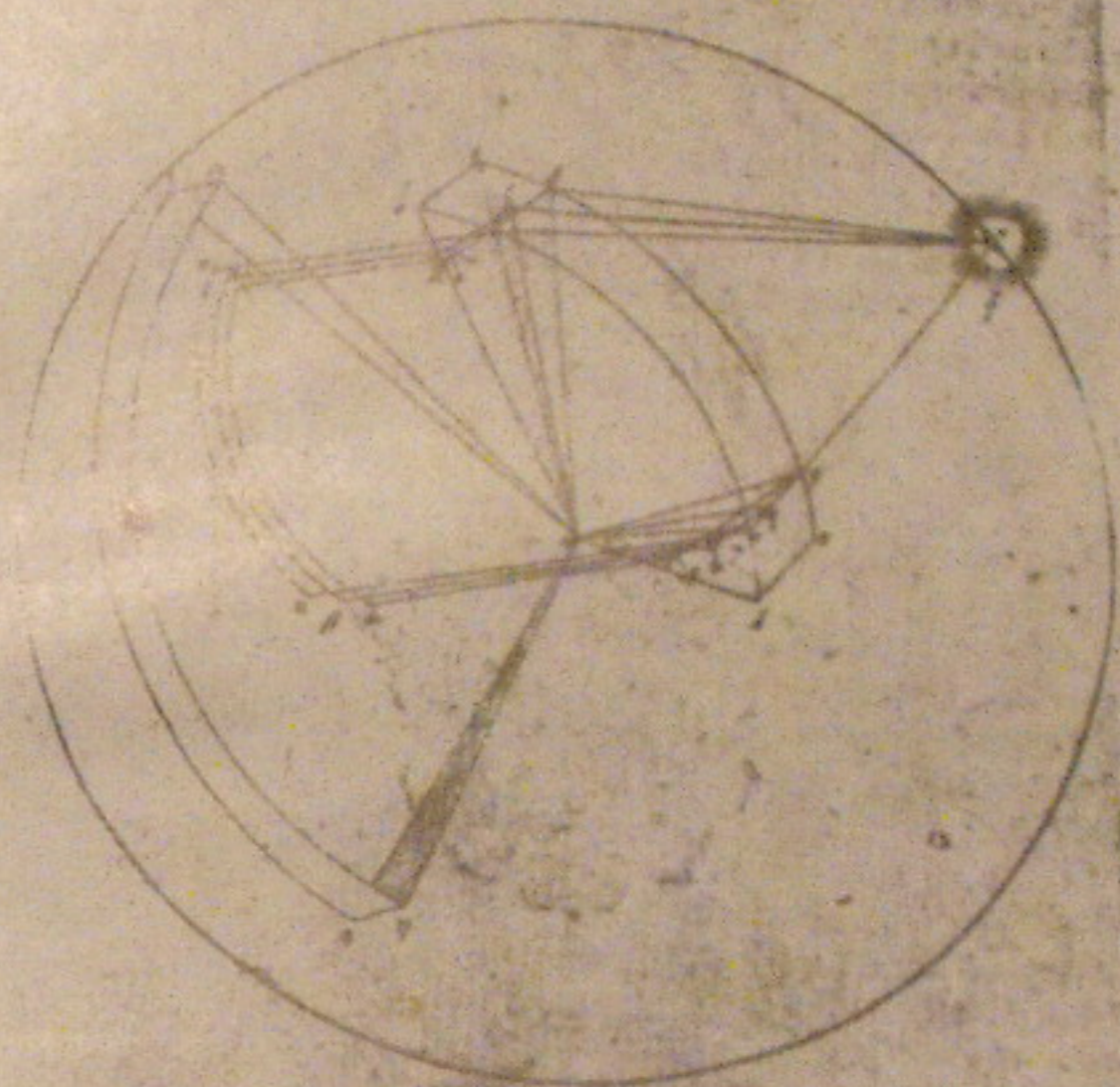
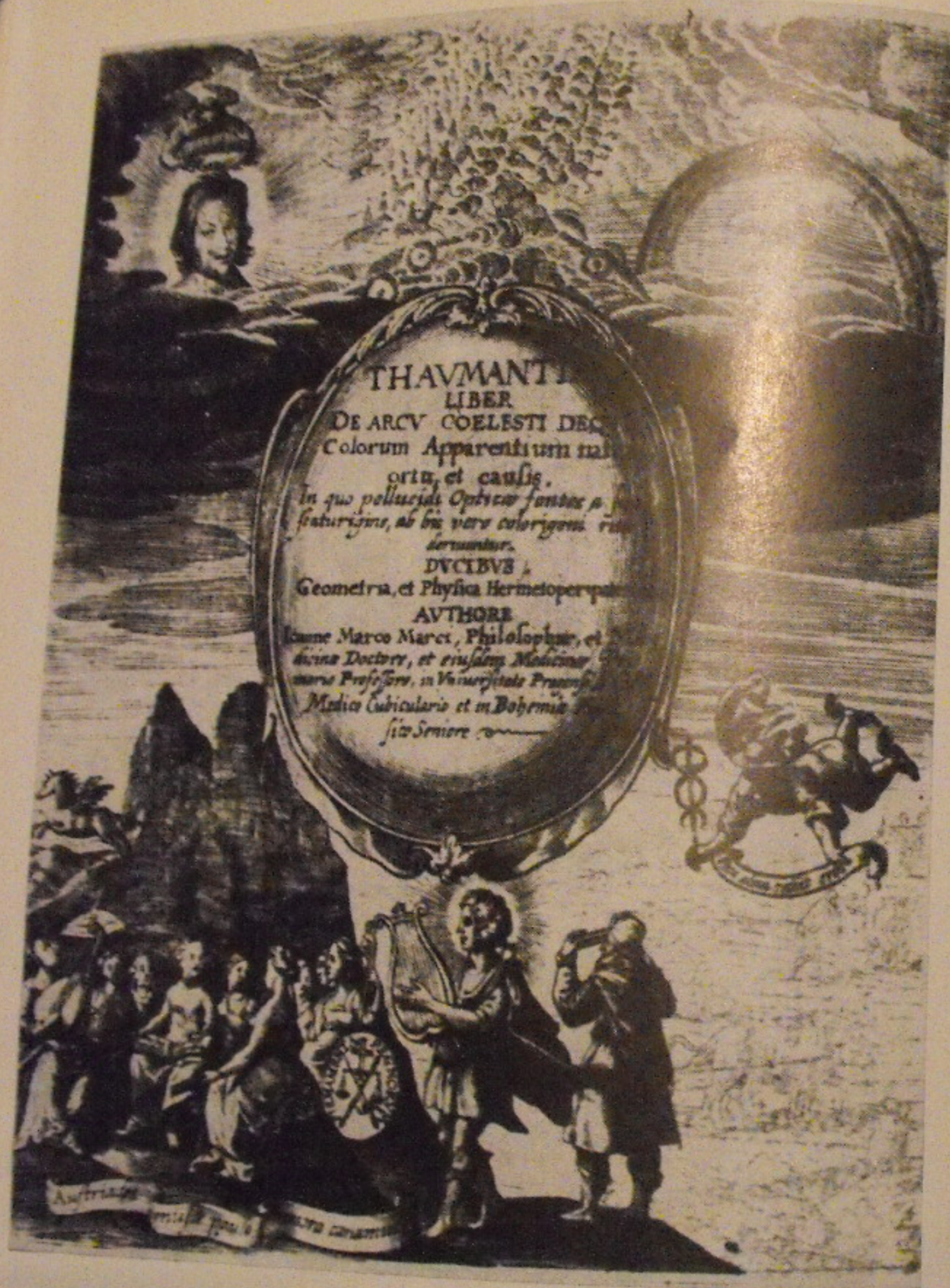
RENATI DES-CARTES  
PRINCIPIA  
PHILOSOPHIÆ.

Veritas ad eam cum optima collata, diligenter  
revisita, & mendis expurgata.



AMSTELODAMI,  
Ex Typographia BLAVIANA, M DC LXXXV.  
Sumptibus Societatis.

Titulní list  
Descartesova spisu  
Zaklady filosofie,  
v němž rozvíjí  
své přírodněfilosofické teorie  
i objevy



quàm 1 ad 4. Quòd si itaq; semidiameter terræ sit miliarium 3035 erit  
 70 crassitudo atmosphæræ major quàm miliarium 758: qualem quidem,  
 nemo agnovit.

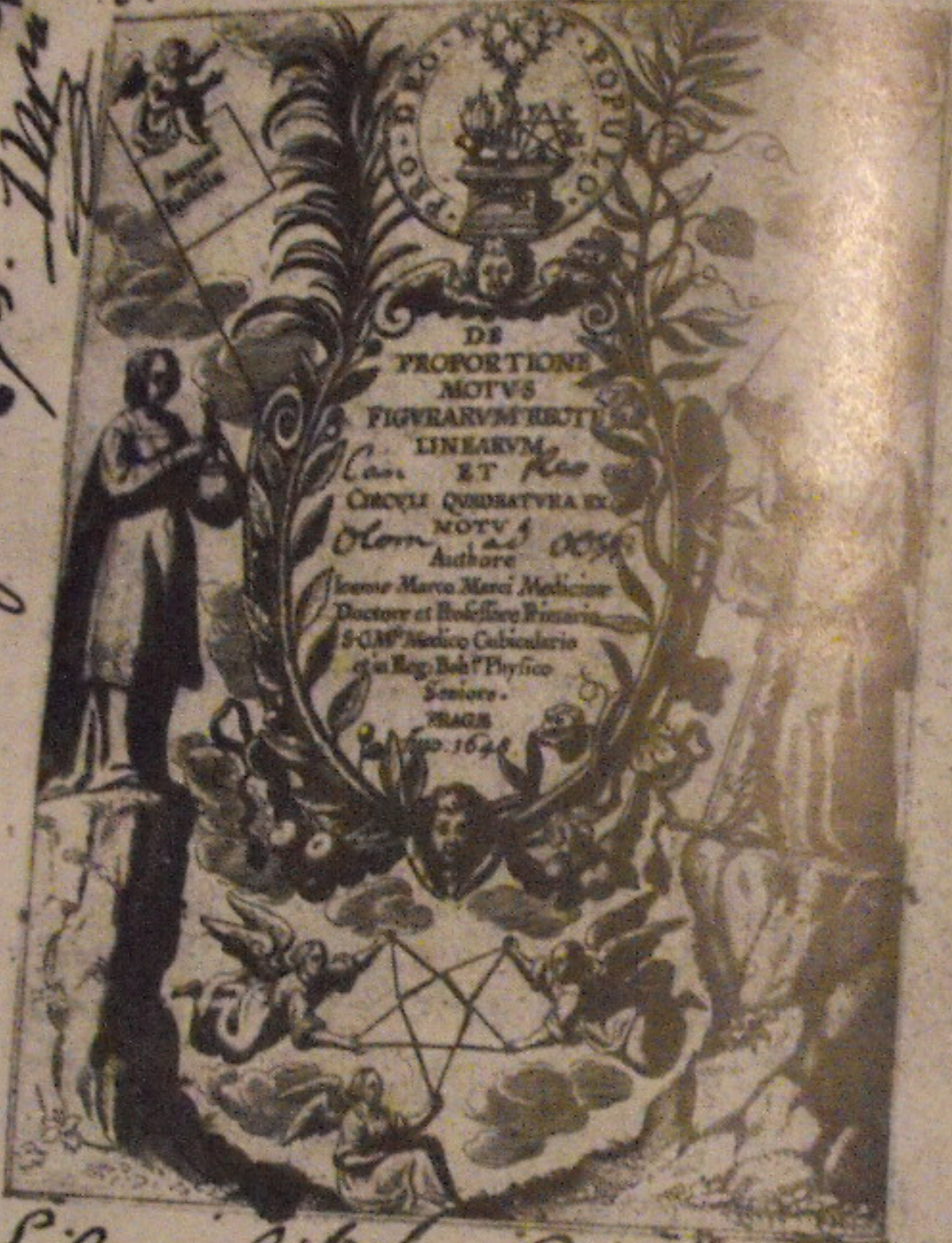
Quid hic respondendum sit hæreo: an reverà tantam esse atmosphæ-  
 ræ im / multum enim dissident Authores in hujus magnitudine determinan-  
 dà. An verò hujusmodi Iridem non existere nisi Sole supra horizontem,  
 eleva.

Titulní list spisu  
 O duze  
 od českého myslitele 17. století  
 Jana Marka Marci z Kronlandu  
 /Lanškrouna/

Teorie duhy z téhož spisu  
 /duha vzniká v kapech  
 — kruh na obrázku —  
 dvojitým lomem  
 a jedním odrazem slunečního paprsku/



Syndici Praefatus. 1644

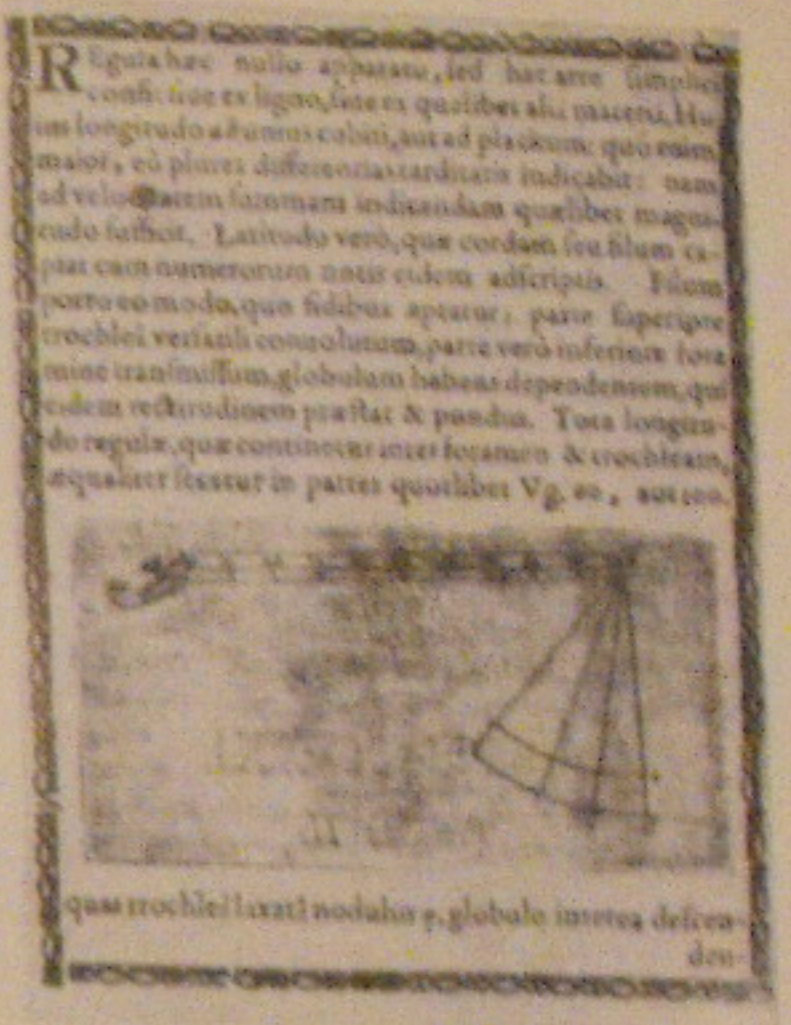


DE  
PROPRIETATE  
MOTUS  
FIGURARUM RECTI-  
LINEARUM  
ET CURVARUM  
AUCTORE  
MARCO MARCI  
MEDICINAE  
DOCTORIS ET ROSEAE  
S. C. M. MEDICI CUBICULARIS  
ET REG. BOHEM. PHYSICI  
SENIORIS.  
PRAGAE  
1644

Ex Liberalitate Gen. D.  
Wenceslai 3. regis.  
obtinuit R. P. J. J. J.  
B. C. C.



Markovy pokusy  
s "řázem" pružných  
a nepružných koulí.  
Zákon rázu stanovil  
jako první v dějinách vědy

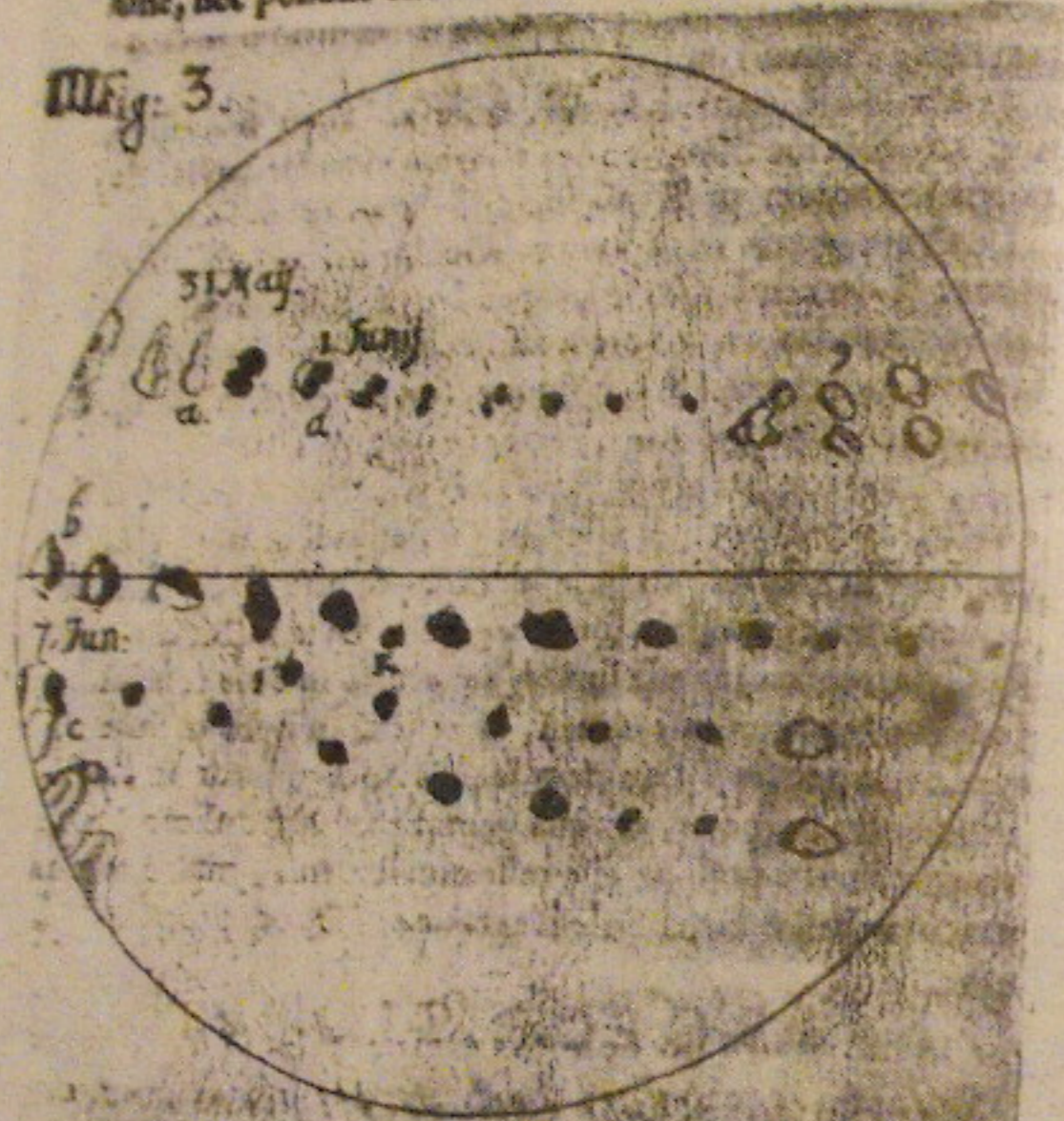


Zákon isochronismu kyvadla  
stanovil  
Marci Marci  
nezávisle na Galileim

Titulní list spisu  
Marka Marci,  
v němž formuloval řadu názorů,  
které přispěly  
k rozvoji moderní fyziky

non rareferent in ipso Sole, quia forent corpora densa,  
non aliter ac alia stellæ. Atqui maculæ solares, nunquam  
eadem in magnitudine redunt; sed in Sole spectabiles  
decrefcunt; imò ex nigerrimis ita rarefcunt, ut primùm  
in nebulas, dein in faculas abire videantur: Ergo, nec  
sunt, nec poffunt eſſe ſtellæ erraticæ.

Fig. 3.



Pro minori probanda inſpice Figuram Solis macula-  
tam qualem obſervavit R. P. Scheiner Romæ Anno 1687.  
ſi. Maij. Nam primò macula a. gemella ita ſenſim de-  
crevit, ut poſt dies 7. videlicet 8. Junij in lucidiſſimam  
abierit

První mapa slunečních skvrn.  
Její autorem je jezuita Zimmermann,  
který působil ve druhé polovině 17. století  
na olomoucké jezuitské universitě  
spis, ze kterého je tato fotografie,  
vyšel v Olomouci

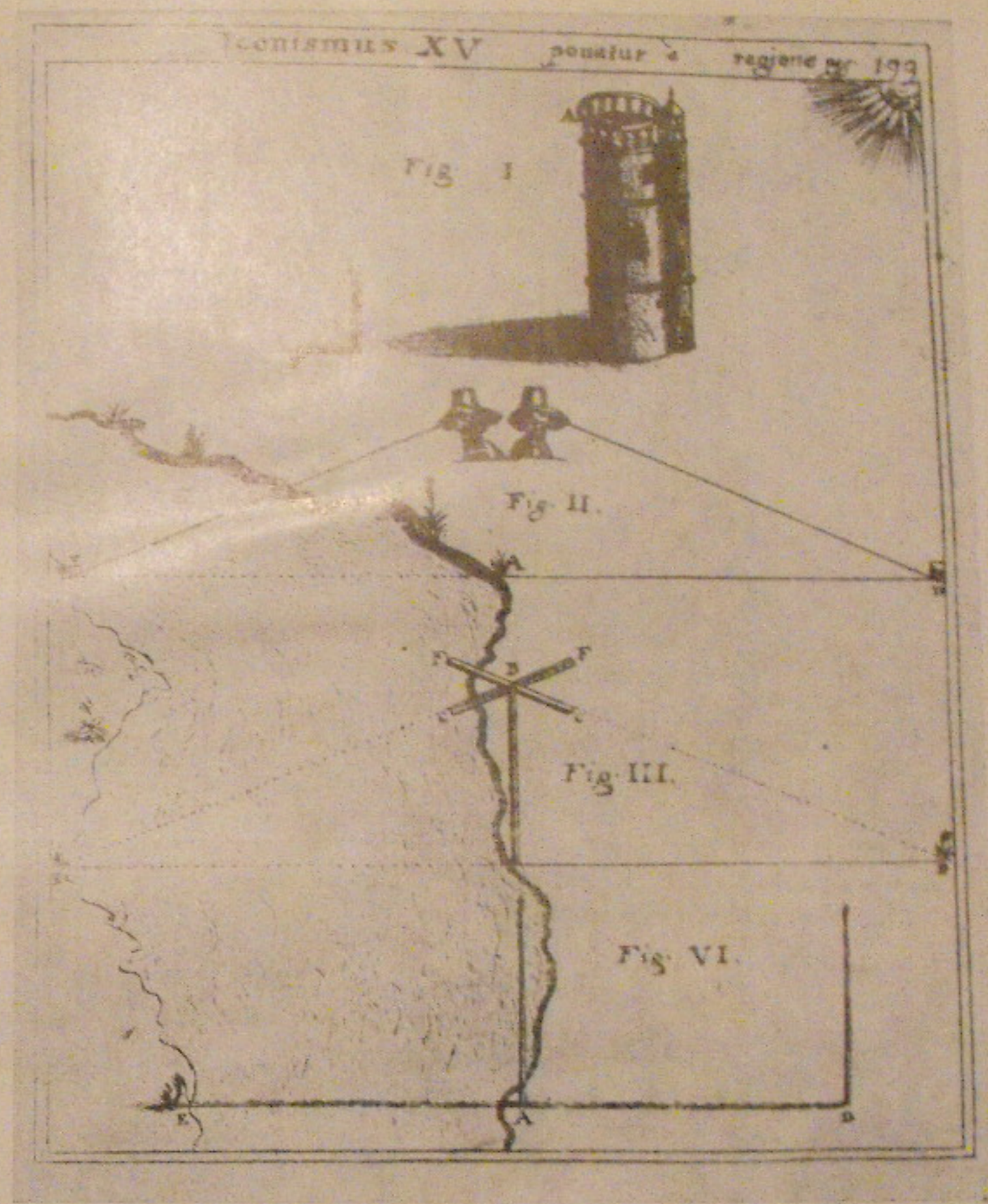
Titulní list spisu  
Gaspara Schotta Technica curiosa,  
v němž seznámil veřejnost  
i s Guericovými objevy



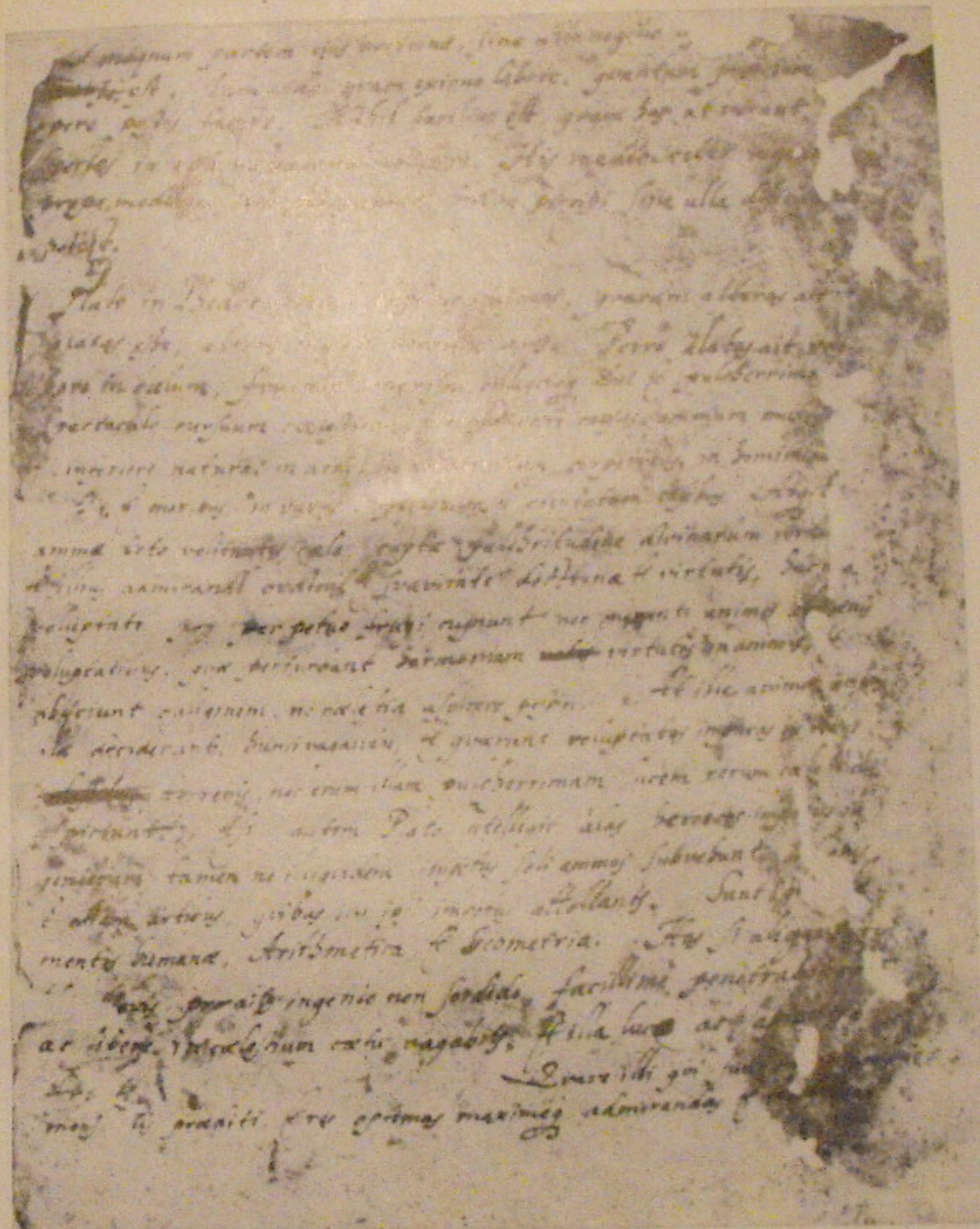
Sumptibus Io. Andreae Enatorii  
et Wolfgangi junioris Heredum



Guerickovy pokusy s vakuem  
/podle Schotta/.  
Muž v popředí ukazuje  
na dvě do sebe zaklesnuté polokoule,  
z nichž Guericke vysával vzduch  
a které pak nemohlo  
od sebe odtrhnout  
ani několik párů koní



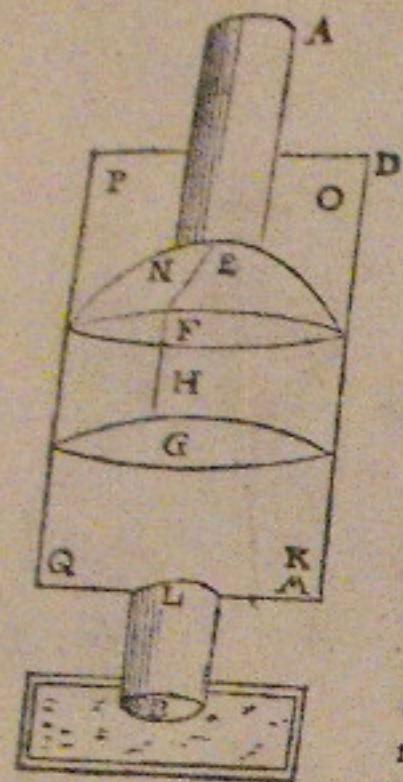
Zobrazování povrchu zemského  
/podle Kirchera/



Titulní list  
souborného vydání  
Komenského didaktických děl  
(Opera didactica omnia),  
které vyšlo v roce 1657–8  
v Amsterdamu

Před několika lety Rudolfem Řičanem  
nalezený text disputace  
z bratrské akademie v Ivančicích.  
V této disputaci  
byla probíraným předmětem  
dokonce matematika /aritmetika a geometrie/.  
Slo sice o tradiční názory,  
ale přesto to dokazuje  
celkem dobrou úroveň školy  
okolo roku 1610





res, quas  
circuostitias,  
contactu tubi  
exulcerent. In  
tripodis inq  
né referant, in  
ferius latiora  
magis distans  
vbi F, quam su  
perius vbi B. M  
nifestum est q  
tur, totum q  
cium iuxta N  
se inane, nec pra  
ter virgulas ali  
quid esse in eo  
quo sit ut parum  
sit via ex O & P  
in N, atque v  
cissim ex N in  
O & P: totum  
nim spacium su  
pra F inane est.

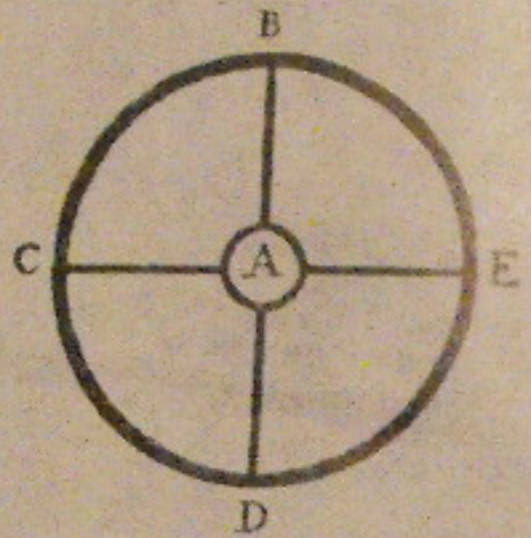
nec in eo aliquid continetur praeter embolum  
& virgulas H. In imo harum virgularum circuli  
capitibus earum annexus constituator, nec totus  
inanis, sed in medio tantum, & vbi foramen re  
linquitur, corio superno, ac super corium plumbi  
lamina tenui, ut in M dictum est, integatur, sic  
ut cum integitur ne aer possit transire, & corium  
tamen cum plumbo eleuari possit versus N, &  
foramen ipsum detegere. Hoc itaq; fiat, sic, corium  
medium

Sací pumpa z Weckerova spisu  
O tajemstvích,  
z něhož Komenský hodně čerpal  
pro pátý díl Pansofie  
/Svět lidské práce/

Okresná knižnica  
ŽILINA

quod mei aut tui sensus capere possunt, sed quod  
omnes sensus (meos & tuos) transcendat, osten  
dere volui. Quid autem si acumini Theophrasti por  
ro etiam ex Theosophicis paradoxum proponam?  
Nempe *Maxime motus, & maxime in motu, coinci  
dit, ut unum idemque habeat.* Tua forte si non admit  
ret Dialectica Theophrasti tamen hic erit summam  
divinae sapientiae altitudinem & profunditatem ad  
mirantur.

Pone Rotam esse, circa centrum A motilem, &



partem illius supremam B moveri per C ad D, indol  
ve rursum per E ad B. Sit quidem ita, ut in descen  
dendo a B ad D, & ascendendo a D ad B, tempora  
sunt, tam maiora, tam minora, tam minima, tam nul  
la. Quid erit? Uniq; *Motus celer, celerior, celerissimus,*  
*motus.* Si enim tam celer sit, ut inter B & D, ne  
minimum quidem temporis momentum intercedat,  
tam perinde erit ac si B semper in B, & D in D, sta  
ret, quod si est, idem est ac si dum omnes istae par  
tes quiescunt. Id quod demonstrandum fuit. Tu  
vero

Kusánské paradoxy v Komenského díle  
/nekonečná a nulová rychlost kruhu  
je totožná/